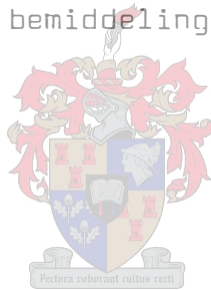


DEMOKRASIE EN DIALOOG

'n Kritiese uiteensetting van Jürgen Habermas se teorie van politieke openbaarheid as bemiddeling van emansipatoriese praxis.



deur

DIRK JACOBUS SMIT

Verhandeling ingelewer vir die graad Magister
in die Lettere en Wysbegrepte (Filosofie)
aan die Universiteit van Stellenbosch.

onder leiding van

prof. dr. W.P. Esterhuyse

November 1975

Aan Ria
en my ouers

INHOUDSOPGAWE

<u>INLEIDING</u>	i
<u>HOOFSTUK I: METODOLOGIESE VERANTWOORDING VAN DIE EMANSIPASIE- MOTIEF IN DIE KRITIESE TEORIE.</u>	
1. Die normatiewe teoriebegrip van die kritiese teorie	1
2. Die betrokkenheid van "teorie" op "praxis".	10
3. Die wetenskapsteoretiese posisie van die kritiese teorie as emansipatoriese instansie.	17
3.1 Teenoor die positivisme	17
3.2 Teenoor die hermeneutiek	37
3.3 Teenoor die sisteemteorie	49
3.4 Teenoor die Marxisme	58
 <u>HOOFSTUK II: KENNIS- EN WAARHEIDSTEORETIESE BEGRONDING VAN DIE EMANSIPATORIESE PRAXIS.</u>	 64
A. <u>Die kritiek van kennis as bemiddeling van emansipasie</u>	65
1. Kenniskritiek as noodsaaklike voorwaarde tot emansipasie	66
1.1 Historiese aanpak: rekonstruksie van die voorgeskiedenis van die positivisme	66
1.2 Sistematiese aanpak: refleksie op die selfvormingsproses van die menslike geslag en sy kennisrigtende interesses	79
1.3 'n Kritiese evaluering van die kritiek van kennis	92
2. Die bemiddeling van emansipasie	109
2.1 Selfrefleksie as bevryding	109
2.2 Sosiaal-kritiese toepassing van die psigoanalitiese model	116
2.3 'n Kritiese evaluering van die poging tot praxisbemiddeling	118
B. <u>Waarheidsteorie as bemiddeling van emansipasie</u>	129
1. 'n Teorie van kommunikatiewe kompetensie	129
2. Dialoog as waarheidsgebeure	139
3. 'n Kritiese evaluering van die waarheidsteoretiese bemiddeling van emansipasie	149

HOOFSTUK III: <u>PRAKTIES--POLITIEKE VERWERKLIKING VAN 'N WARE</u> <u>DEMOKRASIE</u>	158
1. Die ideaal van 'n ware demokrasie	158
1.1 'n Formele en 'n ware demokrasie	158
1.2 Die ideaal van politieke openbaarheid	164
2. Die prakties-politieke toepassing van die demo- kratiese ideaal	175
2.1 Die problematiese politieke openbaarheid in die liberaal-burgerlike samelewing	175
2.2 Die demokratiese ideaal en die laat- kapitalisme	180
3. Laatkapitalistiese moontlikhede vir die prakties- politieke verwerkliking van 'n ware demokrasie	195
4. Die verhouding tussen wetenskap, politiek en openbaarheid	219
5. 'n Kritiese evaluering	233
 <u>BIBLIOGRAFIE</u>	 251

---oOo---

INLEIDING

1. Die Westerse leef- en denkwêreld is die afgelope aantal dekades op velerlei wyses deur die sg. neo-Marxisme beïnvloed. Dit kan immers nie ontken word nie dat daar deur die tdedoen van neo-Marxistiese denkers 'n ingrypende en verreikende gebeurtenis plaasgevind het: "die Philosophie ist auf die Strasse gegangen".¹⁾ Dat dit die geval was, hang waarskynlik minder saam met die genialiteit en intellektuele kreatiwiteit van hierdie denkers as met die feit dat hulle gedagtemotiewe en beskouinge in vele opsigte die teoretiese uitdrukking was van 'n geestesklimaat wat reeds teenwoordig was in die Westerse wêreld. Nietemin, die verdere ontwikkeling en uitbreiing van hierdie geestesklimaat is op beslissende wyse deur die neo-Marxiste gestimuleer. Neo-Marxistiese gedagtegoed het dan ook op allerlei terreine van die samelewing in die denke en dade van mense inslag gevind. In baie gevalle is diegene wat hierdie beïnvloeding ondergaan het hulle nie eens daarvan bewus nie. Die beïnvloeding is nogtans nie weg te redeneer nie.

Die reikwydte van die invloed van hierdie denk-, of liever: daadrigting is nogal omvattend en beslis nie net beperk tot die man op straat nie. Die stempel daarvan is herkenbaar vanaf studentevergaderings op kampusse tot teologiese indevoevinge op kerklike byeenkomste, vanaf politieke slagspreuke tot sosiaal-ekonomiese werkprogramme. Ook op wetenskaplike terrein moet daarmee rekening gehou word. Trouens, soos nog nooit tevore nie word wetenskaplikes in die lig van die neo-Marxistiese wetenskapskritiek tans gedwing om nie alleen oor die metodologiese veronderstellings van wetenskapsbeoefening te besin nie, maar ook rekenskap te gee van die sosiaal-maatskaplike betekenis van die wetenskap en die doeleindes wat vir 'n beoefening daarvan gestel moet word. Dit moet tot krediet van die neo-Marxiste gesê word dat hulle primêr daarvoor verantwoordelik was dat die neutraliteitspostulaat vir wetenskapsbeoefening opnuut in die geding gekom het. Die debatte wat rondom hierdie postulaat

1) W. Seitter: "Jürgen Habermas oder die Dialektisierung der Dialektik", 357

gevoer is, en nog gevoer word, is van groot betekenis vir 'n beskouing oor die plek en funksie van die wetenskap in die hedendaagse samelewing.

In dié verband moet gemeld word dat veral die teologie tot 'n onvermydelike konfrontasie met die neo-Marxisme gedwing is. Trouens, in die diskussie wat tussen neo-Marxisme en Christendom ontwikkel het, het die teologie ongetwyfeld diepgaande beïnvloeding ondergaan. Nie alleen die begrippe-aparaat nie, maar veral die grondgedagtes van die sg. teologie van die rewolusie toon belangrike raakvlakke met die neo-Marxisme. Dat die oë binne teologiese kring oopgegaan het vir die sosiale dimensies van etiese vraagstelling en dat 'n fyngevoeligheid ontwikkel het vir maatskaplike ellende, armoede, diskriminasie en ander onmenslikhede, kan ook nie afdoende verduidelik word sonder om die neo-Marxisme te vermeld nie. In sekere teologiese kringe bestaan daar dan ook 'n groot waardering vir dié nuwe gespreksgenote. Selfs 'n politieke hermeneutiek word beoefen, in terme waarvan die Bybel polities relevant gemaak moet word ten einde goeie verstaan en interpretasie te verseker. Meesal word sodanige interpretasie gemotiveer deur die verwagting van af die hoop op 'n beter wêreld en 'n meer menswaardige samelewing. Alhoewel diepgrypemde verskille ook aangetoon kan word, doen dit geen afbreuk nie aan die feit dat kennis van die neo-Marxisme 'n sine qua non geword het ten einde eie tydse teologie te kan beoordeel.²⁾

Talle ander wetenskaplike dissiplines word op soortgelyke wyse vanuit neo-Marxistiese hoek gedwing om van dit waarmee hulle besig is verantwoording te doen en hulle grondslae te verdedig. So word enige vorm van tradisionele filosofie afgeskryf as 'n vergeefse en uitgedienende bedryf. Empiriese-analitiese sosiologie word weer aangemerkt as 'n blinde soeke na kennis om die bestaande orde te bestendig en onmenslike toestande te laat voortduur. Natuurwetenskaplike kennis word eweneens geklassifiseer as die prestasies van 'n valse bewussyn wat in die weg staan van 'n waarlik redelike samelewing.

2) Vgl. bv. J.A. Heyns: Teologie van die rewolusie.

Dié kritiek wat uitgeoefen word, kan nie maar net op 'n ongeërgde wyse geïgnoreer word nie. Niemand kan bekostig om rustig eenkant te wag in die hoop dat die neo-Marxistiese Don Quichote sy kragte sal uitwoed teen denkbeeldige windmeulens nie. Enersyds is die kritiek besonder aktueel, omdat so baie mense dit aktueel vind. Juis omdat dit ingang vind in heelwat kringe, is dit gepas om ernstige aandag daaraan te gee. Andersyds is dit ook noodsaaklik om daaraan aandag te gee, omdat die windmeulens nie so denkbeeldig is soos soms beweer word nie. Baie van die houe tref êrens. Dáárom vind die neo-Marxisme immers 'n klankbodem. Hulle griewe is die griewe van baie normale mense. Dit maak die saak besonder dringend. Wie ook al meen dat die oplossings van die neo-Marxisme nie bevredigend is nie, sal saam moet kyk na die vrae wat gevra word in 'n poging om wél die korrekte antwoorde te help vind.

2. Die ontstaan van die neo-Marxisme as sosiaal-filosofiese beweging en die verdere ontwikkeling daarvan, is van groot belang vir 'n goeie begrip van die inslag wat dit in breë kringe gevind het. Die einde van die Eerste Wêreldoorlog en die sukses van die Bolsjewistiese Opstand het die linkse intellektuele van Duitsland in die route gebring. Voorheen was hulle die middelpunt van Europese Marxisme. Nôú was hulle onder druk om met Moskou in te val en aan te sluit by die nuwe Duitse Kommunistiese Party. Eerder as om dit te doen, verkies hulle egter om opnuut en indringend te vra na die diepste motiewe van die Marxistiese teorie self, wat steeds van toepassing gemaak kon word in hulle veranderde situasie. Met hierdie aanpak wou hulle nuwe moontlikhede probeer okep vir toekomstige maatskaplike optrede.

Spoedig ontstaan die behoefte aan 'n institusionele raamwerk wat die ruimte sou bied vir onafhanklike denke, teoretiese vernuwing en onverhinderde sosiale navorsing. Op 3 Februarie 1923 word die Institut für Sozialforschung te Frankfurt gestig. Sedertdien het 'n groot aantal figure aan die Institut gearbei en 'n wye veld van onderwerpe is gedek. Van die belangrikstes is Max Horkheimer (filosofie),

Herbert Marcuse (filosofie), Erich Fromm (psigo-analise), Leo Löwenthal (sosiclogie, literatuurwetenskap), Theodor W. Adorno (musiek, filosofie, psigologie, sosiologie), Walter Benjamin (literatuurwetenskap), Friedrich Pollock (ekonomie), Franz Neumann en A. Mitscherlich.³⁾ Sedert 1932 publiseer hulle die "Zeitschrift für Sozialforschung".

Hierdie groep het algaande nuwe aansluiting by mekaar gevind en mettertyd 'n bepaalde skool begin vorm rondom Horkheimer, veral toe hulle na 1933 gedwing is om Duitsland te verlaat. Sedert die terugkeer, omstreeks 1950, staan dit bekend as die Frankfurter Schule. Teenswoordig is dit 'n sinoniem vir "kritiese teorie", 'n term wat gemunt is na aanleiding van Horkheimer se "Traditionelle und kritische Theorie" (1937) en kort daarna Marcuse se "Philosophie und kritische Theorie".

In die regverdiging van hulle besondere posisie, het die kritiese teoretici dit van die begin af duidelik gemaak dat hulle pogings afgestem is op praxis in die sin van konkrete bevryding uit verslawende toestande. Dat hulle hierin in die tradisie van die Verligting wil staan, sal vorentoe algaande duideliker word. In aansluiting by Kant, verstaan hulle die Verligting naamlik nie primêr as 'n toestand of dateerbare kultuur-historiese epog nie, maar as 'n steeds voortgaande proses van emansipasie op alle lewensterreine. Wat hulle wil doen, is om die Verligting as voortdurende historiese beweging, as "werkingsgeskiedenis", deur hulle eie teoretiese refleksie te dien. Kortom, hulle primêre oogmerk was dat die teorie oor emansipasie terselfdertyd ook emansipasie-bewerkende teorie sal wees. In hierdie strewe het hulle in die beginjare nuwe aansluiting by Marx gevind. So meen hulle aanyklik dat alle hoop op die proletariaat gevestig kon word om as rewolusionêre subjek op te tree. Dit proletariaat moet net bewus gemaak word van sy moontlikhede om met rewolusionêre handeling die bevryding waar te maak. Czuma tipeer hierdie eerste fase as "Theorie der Aufklärung".⁴⁾

3) H. Czuma: "Technokratie - Fortschritt - Emanzipation", 132.

4) H. Czuma: a.w., 133

Met verloop van tyd het die situasie egter verander en het dit duidelik begin word dat die ideaal van emansipasie nie langs bg. weg ver-wesenlik sou word nie. Die kapitalisme het nie ineengestort nie en die posisie van die arbeidersklasse het nie toenemend versleg nie. Die destydse klassebewussyn het verdwyn en die arbeidersklas is ook maatskaplik geïntegreer.

Mettertyd het dit dan ook die vraag geword aan die adres van die kri-tiese teorie of "bewuste emancipatie nog überhaupt moegelik was". ⁵⁾ Uiteindelik het daar 'n bepaalde "resignatie" sigbaar geword in die werk van veral Horkheimer. Werner Post het op 'n uitvoerige wyse pro-beer aantoon dat dit nie korrek is dat Horkheimer hom in sy "Spätwerk ... in Pessimismus und Reaktion gegen die früheren Absichten" gedraai het nie. ⁶⁾ Dit doen hy deur te bewys dat die pessimisme nie hete-ken dat "die Kritische Theorie sich gleichwohl selbst zur Stummheit verurteilt" ⁷⁾ het nie. Die feit bly egter dat Horkheimer wel oor-geslaan het in pessimisme – die vraag of dit toehoort by die kritiese teorie onder veranderde omstandighede daargelaat – en dat Visser heeltemal gelyk het as hy skryf dat by nog Adorno, Horkheimer of Marcuse "een concrete verbinding bestaat tussen kritische theorie en praktisch bevrijdend bezigzijn". ⁸⁾ Czuma tipeer hierdie tweede fase as "Theorie der Dialektik der Aufklärung". ⁹⁾

Adorno skryf dan ook dat die kritiese teorie 'n onmagtige protes geword het teen "een apokaliptisch steeds meer geïntegreerd systeem van vervreemding en verzakelijking". ¹⁰⁾ Hy gebruik in die verband telkens die uitdrukking "das Ganze ist das Unwahre". ¹¹⁾ Wat hom betref, is "theorie de enig moegelijk vorm van praxis in de huidige tijd." ¹²⁾ 'n Mens sou, aldus Adorno, 'n leuenaar wees as hy maak asof mense die wêreld môre sou kon verander. In sy negatiewe dialektiek

5) J. Visser: "Kritische theorie van de maatschappij", 70

6) W. Post: Kritische theorie und metaphysischer Pessimismus

7) W. Post: a.w., 14

8) J. Visser: a.w., 70

9) H. Czuma: a.w., 133

10) Aangehaal in Visser: a.w., 70

11) vgl. H. Hoefnagels: Kritische sociologie, 77, voetnoot 130

12) B. Tromp: "Orthodoxe kritiek op het neomarxisme", 54.

heet dit dan ook dat "schizofrenie de enige waarheid is waartoe het subject onder die druk van die totale magt nog in staat is".¹³⁾

Wat Horkheimer en Adorno betref, is die pessimisme gevolglik so oorheersend dat al "was den Bann der Resignation noch zu brechen vermag, ist allein die schwache Hoffnung, dass 'die Erde zu einem Ort der Kontemplation und der Freude werden könnte'".¹⁴⁾ Wat Marcuse betref, lê die saak nie veel anders nie. Enersyds kan daar geen twyfel oor bestaan dat dit vir hom in die kritiese teorie gaan om realiseerbare moontlikhede in die geskiedenis nie.¹⁵⁾ Terselfdertyd is dit egter eweneens so dat ook volgens hom die dialektiek in die teenwoordige samelewing 'n negatiewe dialektiek is, wat tot stilstand gekom het, omdat geen subjek en geen praxis meer bedink kan word "die vormen zouden kunnen zijn van de opheffing van de negativiteit van de huidige maatschappij".¹⁶⁾ Volgens Rohrmoser "koketteert" Marcuse wel met die studente, die Negers en die proletariese massas van die derde wêreld, maar hy beskou hulle nie as subjekte van die benodigde rewolusie nie. Al wat moontlik is, is dat hulle prosesse op gang kan sit van waaruit 'n rewolusionêre situasie dalk kan ontwikkel.¹⁷⁾

Die probleem waarmee die Frankfurters te kampe het in hulle pogings om die kritiese teorie tot emansipatoriese praxis te laat voer, is dus baie duidelik: dit word hoe langer hoe moeiliker om 'n subjek in die maatskappy te ontdek wat in staat sou wees om 'n kwalitatiewe verandering van die hele samelewing teweeg te bring. Nie alleen is die maatskappy in sy geheel so verdorwe dat so 'n verandering uiters moeilik sou kon plaasvind nie, maar daarby veronderstel die soeke na so 'n subjek natuurlik dat die subjek, wat immers tog déél is van die verkeerde samelewing, as't ware al vooruit deel het aan

13) G. Rohrmoser: Grondslagen voor een revolutie?, 32

14) M. Theunissen: Gesellschaft und Geschichte, 20

15) W. Esterhuyse: Filosofie van die Rewolusie, 14

16) G. Rohrmoser: a.w., 64

17) Ook Esterhuyse (a.w., 27) wys daarop dat Marcuse die studente hoogstens as draërs van ad hoc-veranderings of grenskorreksies sien. Die indruk word selfs gewek dat net 'n "biologiese wedergeboorte" die mens sal kan bevry.

die bevryde samelewing om enigsins gerig te kan wees op 'n kwalitatiewe verandering. Dit roep eintlik om 'n teenspraak, want juis die h le teenswoordige maatskappy is immers onderworpe aan dwang en ideologiese blindheid.

Op die stadium wat die kritiese teorie met hierdie praxislose teorie in 'n klaarblyklike doodloopstraat tereg kom, verskyn Jürgen Habermas op die toneel.¹⁸⁾ Hy lewer 'n baie belangrike bydrae om die kritiese teorie vanuit hierdie dilemma te voer. Czuma beskryf hierdie derde fase as die periode waarin oplossings vir die "ausweglosen Aporie" gesoek word.¹⁹⁾

Die belang van Habermas se werk kan daarom nouliks oorskat word. Hy is die enigste denker wat die kritiese teorie wetenskapsteoreties probeer begrond teenoor ander dissiplines. Van die suksesse van sy pogings hang daarom tot 'n groot mate die geslaagtheid van die kritiese teorie

18) Gebore 18 Junie 1929. Seun van regsvertegenwoordiger van die industrie- en handelskamer in Gummersbach en kleinseun van 'n protestantse predikant. (Damit hat Habermas das Soll deutscher Philosophen, nicht nur aus einer bürgerlichen Familie zu stammen, sondern auch einen Pfarrer in der nahen Verwandtschaft zu haben erfüllt - Grossner.) As sestienjarige eerste kennismaking met Marx se eie werk. Studeer filosofie, geskiedenis en Duitse literatuur, asook sielkunde en ekonomie. Einde 1951 van Zürich na Bonn om onder Erich Rothacker te studeer. Promov er oor Schelling, "Das Absolute und die Geschichte" (1954), Heideggeriaans gekleur. Werk by handelsblad. Aanvaar assistentskap by Adorno in Frankfurt, 1956 tot 1959. Sedert 1961 by Abendroth in Marburg. Teoretiese leier van die Sozialistische Deutsche Studentenbund. Oseer filosofie te Heidelberg (1961 - 1964). Voe professor in filosofie en sosiologie aan Frankfurtse universiteit. Beklee Theodor-Heuss-leerstoei aan New Yorker New School for Social Research (1968) en 1971 mede-direkteur van Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt" te Starnberg.

19) H. Czuma: a.w., 134

se uiteindelijke doelstellinge af. Dit word alom toegegee "dass die kritische Theorie der Gesellschaft ihre wissenschaftstheoretische Begründung Habermas verdankt." Sy bydrae is om twee redes van so 'n deurslaggewende belang: "Erstens gewinnt die kritische Theorie ... erstmals einen reflektierbaren Ort im Gesamtbereich der Methodologie der Sozialwissenschaften. Zweitens formuliert Habermas ... erstmals eine soziologische Erkenntnistheorie, die eine philosophisch begründete Alternative zu den vagen Vorstellungen der verschiedenen Wissenssoziologien bietet." 20)

Habermas is nie blind vir die probleme waarmee sy voorgangers te kampe gekry het nie. Tog wil hy vashou aan die moontlikheid om deur konkrete kritiek en metodologiese ondersoeke êrens 'n vaste punt te vind, met behulp waarvan kwalitatiewe verandering van die samelewing nie maar net 'n hoop nie, maar 'n realiseerbare moontlikheid gemaak kan word. Sy primêre oogmerk is daarom om bevrydende praxis te be- 10 werk. In die nuwe voorwoord tot Theorie und Praxis skryf hy dan ook self dat al sy werk onder die een noemer gebring kan word van 'n poging om die verhouding tussen teorie en praxis op te helder. Hy onderskei drie fundamentele benaderingswyses, nl. 'n metodologiese, 'n kenteoretiese en 'n empiries-politieke. Eersgenoemde benaderingswyse het ten doel om die werkswyse vas te stel waarvolgens kritiese sosiale denke kan plaasvind. Die tweede wyse wil die aanwesigheid en rol van kennisrigtende belange of interesses, veral waar dit nie bewustelik funksioneer nie, in fokus bring. In die empiries-politieke benaderingswyse word genoeg om die verhouding tussen wetenskap, politiek en publieke opinie, veral in die laatkapitalistiese maatskappy, vas te stel. In die laaste instansie herus sy totale inset op die veronderstelling dat die "stets erneuerte Spannung zwischen Theorie und Praxis bloss ungelöst ist und nicht in einem strengen Sinne unlösbar". 21)

20) K. Ballestrem, A. McCarthy: "Thesen zur Begründung einer kritischen Theorie der Gesellschaft", 50

21) E. Walter: "Die prekäre Vermittlung von Theorie und Praxis", 425

Met Habermas se poging om praxislose teorie te verander in praxisbewerkende teorie, staan of val die kritiese teorie. Die vraag aan sy adres sal daarom deurgaans moet wees of hy hierin slaag. Hierdie vraag is daarby nie alte maklik te beantwoord nie, omdat Habermas op 'n verrassend veelsydige wyse die saak telkens van 'n ander hoek en met benutting van 'n nuwe dissipline benader. Te midde van die verbluffende veelheid van aspekte van sy werksaamhede, sal die onderliggende voorveronderstellings en implikasies nagespeur moet word.

3. Hierdie studie is bedoel as 'n kritiese analise van Habermas se poging om die Frankfurter Schule uit 'n doodloopstraat te voer. Die ideaal waarna hy streef, is die konsekwente deurvoering van die Verligting¹. Die samelewing moet verander word tot 'n gemeenskap van vrye en redelike mense. Bevryding of emansipasie is daarom vir hom 'n sleutelkategorie. Alles wat emansipasie van die mensheid in die weg staan, moet afgebreek word. Hy bestempel sulke obstruksies as mag, geweld of beheersing. Saam daarmee moet ware redelikheid gerealiseer word. Die menslike geslag moet homself so ontplooi dat die stadium bereik word waar almal op gelyke voet verkeer en sêlf beheer uitoefen oor hulle eie lewens en sêlf besluit hoe hulle belange gedien moet word. Hierdie vorm van samelewing tipeer hy as "Demokrasie". Die demokratiese ideaal is gevolglik nie gerealiseer in die institutêre vorm waarin dit tans bestaan nie, maar sal eers werklikheid word wanneer die geskiedenis uitloop op algehele Verligting.

Die middel waardeur Habermas meen dat die demokratiese ideaal verwirklik kan word, is die "dialoog"². Die kritiese teorie moet die weg voorberei vir redelike en moedige burgers om in voortdurende dialoog te tree oor hulle eie belange en doelstellings. Die dialoog moet daarby dwangvry wees. Geeneen van die deelnemers behoort onder enige verpligting te staan of deur enige ander deelnemer beheers te word nie.

In die eerste hoofstuk word die aandag bepaal by die metodologiese verantwoording wat Habermas probeer bied van die besondere wetenskaps-

teoretiese posisie wat die kritiese teorie wil inneem, asook van die metode wat gevolg wil word. Habermas en sy medestanders kies naamlik bewustelik om 'n normatiewe teorie te beoefen, téénoor enige vorm van waarde-vrye wetenskap, met die bedoeling om teorie en bevrydende praxis met mekaar te verenig. In hierdie stellingname grens Habermas sy posisie af van dié van die positivisme, die sisteemteorie (van Luhmann) en die hermeneutiek. Daar word ook aangetoon hoe die neo-Marxisme van die Frankfurter Schule verskil van en aansluit by die tradisionele Marxisme.

Die tweede hoofstuk behandel die wyse waarop Habermas, binne die metodologiese raamwerk soos reeds uitgestippel, 'n poging aanwend om op wetenskaplike grondslag die moontlikhede tot emansipasie te open. Hy probeer eers 'n kenteoretiese ondersoek, waarin hy verskillende kennisrigtende interesses onderskei wat in verskillende kenvorme meespeel. Hy pleit dan veral vir 'n bewuste erkenning van die derde interesse, te wete 'n sg. emansipatoriese interesse. As skerp kritiek hierdie aanpak in die wiele ry, maak hy 'n omslag en soek die wetenskaplike begronding in 'n waarheidsteoretiese analise. Hy ontwikkel 'n konsensusteorie van waarheid, waarin dwangvrye dialoog en 'n ideale spreeksituasie 'n prominente plek kry. Met behulp van hierdie teoretiese fundering wil hy die prakties-politieke probleem benader.

Die derde hoofstuk word gewy aan sy prakties-politieke werksaamhede. Daarín word uiteengesit hoe hy die ware demokrasie as ideaal voorstel, wat daarvan in die praktyk tereg kom en watter moontlikhede die laatkapitalistiese stelsel bied om 'n ware demokrasie te verwesenlik. In dié verband kom die problematiese verhouding tussen wetenskap, politiek en openbaarheid aan die orde.

Deurgaans word probeer om reg te laat geskied aan Habermas self. Tog sal kritiek algaande uitgespreek word. Die kritiese teorie verwag inderdaad ook niks anders as dat elke poging tot wetenskaplike uiteensetting krities bevraagteken móét word nie. As bewys van die belang wat hy aan kritiek heg, gebruik Habermas dikwels die geleentheid om in gesprek te tree met sy kritici.²²⁾ Die kritiese teorie sal immers, volgens eie oortuiging, eers geverifieer kan word in die

22) Vgl. die nuwe voorwoord van Theorie und Praxis, asook die nuwe nawoord van Erkenntnis und Interesse.

instemmende aanvaarding van redelike mense, d.w.s. in die suksesvolle proses van Verligting. Die grondliggende vraag sal daarom steeds bly of Habermas daarin slaag om aan hierdie selfopgelegde taak te beantwoord; anders gestel: of hy die moontlikhede open tot "konkrete bevryding"; of nóg anders gestel: of hy die kritiese teorie help om aan die dilemma te ontkom en teorie in praxis omskep.

HOOFSTUK I

METODOLOGIESE VERANTWOORDING VAN DIE EMANSIPASIONISTIEF IN DIE KRITIESE TEORIE

Elke poging om 'n kort en verteenwoordigende weergawe van die kritiese teorie te gee, stuit op allerlei probleme. "De geschiedenis van de kritische theorie is moeilijk weer te geven. Er is geen sprake van een eenheidstandpunt onder degenen die de kritische theorie gevormd hebben en nog vormen." ¹⁾ Die mees klaarblyklike oorsaak vir hierdie tergende verskynsel, is waarskynlik die veranderende omstandighede. Die kritiese teorie is kragtens sy bedoeling ten nouste betrokke by die werklikheid wat dit wil verander. Die vinnig verwisselende omstandighede van 'n dinamiese samelewing vereis daarom voortdurende aanpassings en nuwe benaderingswyses. Daarby kom nog die feit dat die teorie slegs wáár is as dit in die praktyk verwerklik word en lei tot voortsetting van die Verligting. Om aanspraak te maak op geldigheid, moet die kritiese teorie lei tot die vrymaking van mense om rasioneel en menswaardig te leef. Wanneer hierdie bevryding nié bewerkstellig word nie, soos wat telkens geblyk het, moet 'n nuwe aanpak gesoek word waarin die kritiese teorie wel sal voer tot bevrydende praxis.

Reeds uit die feit dat die teorie sy geldigheidsaanspraak vasknoop aan 'n bevrydende vorm van praxis blyk dat "teorie" hier anders funksioneer as in die normale wetenskaplike taalgebruik. Hierdie belangrike betekenisverskil dateer vanaf die bekende onderskeiding wat Max Horkheimer aanbring het tussen kritiese teorie en die sg. tradisionele teorie.

1. Die normatiewe teoriebegrip van die kritiese teorie

In 'n belangrike artikel "Traditionelle und kritische Theorie" wat in 1937 verskyn het, kontrasteer Horkheimer die tradisionele teoriebegrip met dié van die kritiese teorie. ²⁾ Volgens die houding wat,

1) J. Visser: "Kritische theorie van de maatschappij", 45.

2) Dit verskyn in die Zeitschrift für Sozialforschung IV (1937), 245 en verder, maar daarna ook in M. Horkheimer: Kritische Theorie II, 1968, 137 - 200, asook in die Fischer-Iaschenbuch reeks, 6015.

aldus Horkheimer, pas by die kritiese teorie, kan die mens die samelewing nooit sien as 'n vreemde werklikheid nie, maar steeds enkel as sý samelewing, sý sosiale werklikheid. Eensyds moet die mens hom dus identifiseer met die samelewing as sy eie wêreld, andersyds kan hy dit tans nog nie volledig doen nie, omdat die teenswoordige samelewing nie van die mens nie, maar van die kapitaal is (en dus vervreemd van die mens).³⁾ Hier slaan die invloed van Marx, waaronder die kritiese denkers hulle bewustelik wil stel, reeds deur.⁴⁾

Wie ook al as kensubjek teenoor die sosiale werklikheid te staan kom, moet hom daarvan bewus wees dat die objek die kenaktiwiteit beïnvloed. Die sosiaal-filosofiese kennis word daarom beïnvloed deur die mensvervreemde wêreld waarin geleef en gedink word. Met hierdie dialektiek tussen die sosiale wetenskap en die samelewing wil die Frankfurters rekening hou in hulle wetenskapsbeprefening: die sosiologie is 'n aktiwiteit van die samelewing self, op soek na groter helderheid óór homself, om te kan word wat 'n menslike samelewing behoort te wees.⁵⁾

-
- 3) Czuma beskou hierdie opstel as die formele model vir die kritiese teorie. (Vgl. sy "Technokratie - Fortschritt - Emancipation".) "Die Welt, in der der Mensch lebt, ist nicht blosse Tatsächlichkeit, nicht 'etwas an sich Vorhandenes' sondern die Welt wird verstanden als 'Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis'", 138.
 - 4) Die "grundlegenden Tätigkeit" waardeur die mens "nicht nur seine Welt, sondern zugleich und ebenso sehr sich selber" voortbring, is ook vir Horkheimer "die gesellschaftliche Arbeit". Arbeid is die historiese aktiwiteit wat daarop gemik is om die "jeweils noch unbeherrschten Faktoren, mit denen die Gesellschaft es zu tun hat", d.w.s. die Natuur "in den Griff/Begriff und die Verfügung zu bekommen". Arbeid is die voortgang van die "Überwindung des jeweils (historisch erkennbar) noch nicht Identischen". H. Czuma: a.w., 139.
 - 5) Die veronderstelling is dus dat die kategorieë en begrippe wat gebruik word in die analise van sosiale prosesse en maatskaplike fenomene bepaal word deur 'n eksplisiete of implisiete vóórafgaande interpretasie van die samelewing in sy geheel. Binne die kader van die kritiese teorie is die vereiste daarom dat hierdie vóórafgaande interpretasie betrokke moet wees op die maatskappy soos dit is én soos dit behoort te wees. Daarom dat Habermas kan stel: "Sie (die kritiese teorie) begreift das erkennende Subjekt aus den Zusammenhängen gesellschaftlicher Praxis, aus seiner Stellung sowohl im Prozess der gesellschaftlicher Arbeit als auch im Prozess der Aufklärung der politischen Kräfte über deren eigene Ziele. Diese doppelte Reflexion charakterisiert nach Horkheimer die 'kritische' Theorie im Unterschied zur 'traditionellen'." J. Habermas: Theorie und Praxis, 177. Vgl. ook Czuma: a.w., 139: "Der Sinn (oder die Wahrheit) der Vernunft ist die Freiheit, d.h. der freie Mensch in der freien Gesellschaft." Onder huidige omstandighede kan dit egter slegs negatief uitgedruk word, naamlik as "Aufhebung der Unterworfenheit des Menschen unter noch unbeherrschte Sachverhalte wie Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Ausbeutung, Armut, Elend, Krieg."

Hoe hulle hierdie beïnvloeding deur die kenobjek en die gevolglike dialektiek probeer aantoon teenoor positivistiese opvattinge, kom in 'n volgende paragraaf aan die orde.

Die kritiese teoretici hou hulle daarvan oortuig dat die rasionele verstaan van samelewingsprosesse nooit in 'n maatskaplike lugleegte plaasvind nie, maar steeds medeverwikkeld is in die stryd om bepaalde maatskapyvorme te behou of te verander. Eerder as om daarom statisties-registrerend te werk te gaan in 'n poging om waardevrye kennis te verwerf, kies hulle doelbewus daarvoor - meen dat dit ook nie anders kán nie - om 'n normatiewe sosiale wetenskap te bedryf. Hulle wil kennis verwerf wat die mensheid sal kan bevry uit verslawende verhoudinge. Om hierdie doel te verwesenlik, moet die kritiese teorie aantoon dat 'n bepaalde maatskappy nie voldoen aan die vereistes vir 'n menslike samelewing nie. Maatskappy-kritiek is daarom 'n belangrike element van hulle werksgemheid. In sekere sin wil hulle natuurlik nê (bevrydende) maatskappy-kritiek en in die populêre spraakgebruik is neo-Marxisme en maatskappy-kritiek dan ook dikwels feitlik sinoniem.

Om waarlik positiewe effek te sorteer, moet die teorie steeds ook wêr soek waarlangs die samelewing as geheel verander kan word om dit menslik te maak. "As geheel" of die "totaliteit" van die samelewing is gevolglik 'n sleutelbegrip - wat nog meer uitvoerig bespreek moet word - omdat 'n menslike leefwêreld slegs verkry kan word deur 'n algehele, kwalitatiewe verandering.

Die Frankfurters weier dus om beperk te bly tot 'n (sogenaamde) neutrale beskrywing van wat is; veeleer moet getoon word dat wat is, nie noodsaaklik is nie. As historiese werklikheid is die samelewing naamlik nie noodsaaklik soos dit op 'n bepaalde oomblik is nie, in onderskeid van die onveranderlike natuur wat deur die natuurwetenskappe as ondersoekterrein afgebaken is. Die maatskaplike orde is altyd die voorlopige resultaat van die wisselwerking tussen pogings om die bestaande te legitimeer en pogings om dit te verander.

-
- 5) Daar bestaan gevolglik 'n formele idee as "Idee der Totalität, der vernünftigen, freien Gesellschaft", maar nie sô dat daar twee totaliteite is nie, dog "die Differenz bedeutet die Angabe der zwei dialektischen Momente der einen Totalität Die Totalität (Vernunft) ist daher in sich dialektisch."

Na hierdie beskrywing is dit dan ook duidelik wat die "tradisionele teorie" is waarteen hulle dit het. Hiermee word bedoel die teoriebegrip wat sedert die opkoms van die natuurwetenskappe in swang gekom het en - volgens hulle - ook oorgedra is in die sosiale wetenskappe. Dié teorie sou kontak met die maatskappy verloor het deurdat 'n skeiding geslaan is tussen die wetenskaplike ondersoek en die toepassing van die resultate in die maatskappy. Selfs in die sosiale wetenskappe word op hierdie manier 'n strenge skeiding gehandhaaf tussen subjek van navorsing en objek. Die maatskaplike werklikheid word 'n objek, soos die van die natuurwetenskappe, wat op empiries-analitiese wyse ondersoek word.⁶⁾ Die kennis wat met so 'n ondersoek verkry word, kan omgesit word in beheersingstegniek, op analoë wyse as wat die natuurwetenskaplike kennis omgesit kan word in tegniese reëls om natuurprosesse te beheers en om bepaalde doelstellings te verwesenlik.

So word kennis van die maatskappy verskaf wat die beheersing van sosiale prosesse en menslike gedrag moontlik maak (social engineering). Aangesien sommige mense hierdie kennis kan aanwend tot die manipulasie van andere, kritiseer die Frankfurters dit as "Herrschaftswissen".

6) Volgens Horkheimer het die tradisionele teoriebegrip juis tot stand gekom as 'n abstraksie van die wyse waarop wetenskapsbeoefening feitelik in die samelewing plaasvind. Die wetenskapsbeoefening vorm in die huidige maatskappy 'n geïsoleerde bedryf en daarom lei dit noodwendig, meen hy, tot 'n skeiding tussen "kenne en handeling". Op grond hiervan word feitemateriaal op so 'n wyse in 'n gegewe teoretiese kader ingepas dat dit onder die geldende bestaande verhoudinge bruikbaar kan wees. Daarmee word uit die oog verloor dat die sg. feitemateriaal op 'n tweeledige wyse maatskaplik gekondisioneer is: ener syds deur die historiese karakter van dit wat waargeneem word en andersyds deur die historiese posisie van die waarnemende subjek. So betoog Horkheimer: "Wenn das Fachdenker in beflissenem Konformismus jede innere Verbindung mit sogenannten Werturteilen ablehnt und in unentwegter Sauberkeit die Trennung von Erkenntnis und praktischer Stellungnahme durchführt, so hat der Nihilismus der Machthaber in der Wirklichkeit mit solcher Illusionslosigkeit brutaler Ernst gemacht. Werturteilen gehören nach ihm entweder in die nationale Dichtkunst oder vor das Volksgericht, jedenfalls nicht vor die Instanz des Denkens". "Philosophie und kritische Theorie", Zeitschrift für Sozialforschung IV (1937), 628.

Die tradisionele teorie, gegrond op die natuurwetenskaplike metodes, lewer so - in teenstelling met wat die kritiese teorie wil - kennis wat die bestaande in die samelewing bevestig en versterk, alhoewel die illusie mag bestaan dat die kennis waardevry en daarom neutraal is. Dit word bv. in diens gestel van propagandistiese reklame en kondisionering van die mense deur middel van die kommunikasie-media. In stede van mense in te lig wat hulle aangedoen word (Adorno), word kennis gelewer wat dit moontlik maak om die mense onkundig te hou, blinde ratjies in die selfregulerende maatskaplike apparaat.

Hierteenoor wil die kritiese teorie bewustelik 'n normatiewe teorie beoefen. Kritiese denke moet die waarheid sien deur die grense van die feitlike te deurbreek en die moontlike af te skilder voor die oë van die mense. Die kritiese of konserwatiewe karakter van 'n sosiologie, sê Habermas aan die begin van sy gelyknamige opstel, hang nie af van "der organisatorischen Verwertbarkeit solcher Empfehlungen" nie, maar veeleer dáárvan "ob die Forschungsinstrumente per se im Dienste der jeweils bestehenden Institutionen und Autoritäten beansprucht werden - oder ob sie auch mit dem Ziel verwendet werden, auf deren Veränderung oder gar Auflösung hinzuwirken".

Die bestaande orde moet as geheel onder bespreking gebring word, mense moet betrek word by die stryd om 'n menswaardiger bestel, waarskuwende ligte moet val op die neiging van die sisteem om konkrete individue op te slurp. "Die Funktion der kritischen Theorie aber ist kein Dienst in und an einem vorgegebenen Ganzen, sondern die Umformung der Totalität selber, die 'Transformation des gesellschaftlichen Ganzen'." 7)

Baie duidelik blyk dat die kritiese denkers 'n bepaalde ideaal voor oë hou. Dit beteken "dass kritische Theorie nutzlos höchstens hinsichtlich der bestehenden Gesellschaft sein könne, nicht aber in bezug auf die zukünftige". 8) Hierdie toekomstige menswaardige samelewing van waaruit hulle dink, is die gerealiseerde ideaal van die Verligting.

7) M. Theunissen: Gesellschaft und Geschichte, 9, met 'n aanhaling uit Horkheimer se "Traditionelle und kritische Theorie".

8) Dieselfde

Ook hierdie aspek sal breedvoeriger uitgewerk word; genoeg om in die tipering te sê dat die kritiese teorie in die tradisie van die Verligting wil staan. Huidige maatskaplike verhoudinge word histories nagegaan in hulle ontstaan en ontwikkeling om die mense in staat te stel om hulle situasie redelik te deurskou en kennis te neem van wat kán wees. So word die teensprake in die teenswoordige bestel geanaliseer, o.a. dié van 'n demokratiese maatskappy te wil wees en wat daarvan terug kom. Die kritiese wetenskap is gemik op 'n werklike politieke dialoog, waarin die vraag aan die orde kom hoe die maatskappy georganiseer kan en moet word.

Veral Habermas beywer hom om die voorwaardes vir 'n ware demokrasie te belig. Hy ondersoek die empiriese aspek van die verhouding tussen wetenskap, politiek en die publieke opinie in die laatkapitalistiese maatskappye. In sy heel vroeë geskrifte wyl hy sy aandag aan die onderlinge verband tussen die ontwikkeling van die kapitalisme en die opkoms en ontbinding van die liberale publiek. Later analiseer hy twee karakteristieke tendense in die laatkapitalisme wat lei tot die depolitisering van die publiek, nl. kumulatiewe groei en die groeiende interafhanklikheid van tegnologie en regeringsadministrasie. Hierdie tendense verhoog steeds die behoefte aan legitimasie.⁹⁾

In sy analise van die demokrasie lê hy veel klem op dialoog as dwanglose, vrye wils- en besluitvorming tussen redelike en ingeligte subjekte. Hierdie model probeer hy oordra op die politieke bestel, met die oog op die verwerliking van 'n ware demokrasie. Alhoewel hy hom saam met die ander Frankfurters stel op die ideaal van normatiewe teorie, verskil hy inhoudelik tog van hulle. Dit is dan ook 'n rede "waarom het enigszins vermetel kan schijnen de sociologische werkwijze der Frankfurters aan te willen geven. De opvattingen van de Frankfurter Schule zij niet volkomen homogeen. Zij tonen een ontwikkeling."¹⁰⁾ Die oorspronklike uitgangspunt van Horkheimer en Adorno, bv. dat die teorie sigself sou waar maak in die revolusionêre optrede van 'n proletariaat wat van sy eie moontlikhede bewus

9) J. Habermas: Theory and Practice, 5.

10) H. Hoefnagel: Kritische sociologie, 36.

geword het, het hulle langamerhand prys gegee. ¹¹⁾

Binne hierdie verskuiwing van beklemtoning speel Habermas self 'n baie belangrike rol. Ballestrem en McCarthy wys daarop dat "trotz seiner weitgehenden geistigen Unabhängigkeit von den Begründern der Frankfurter Schule und trotz der Meinungsverschiedenheiten wird doch fast allgemein anerkannt, dass die kritische Theorie der Gesellschaft ihre wissenschaftstheoretische Begründung Habermas verdankt." Om tweërlei rede is sy wetenskapsteorie nl. van grondliggende belang: "Erstens gewinnt die kritische Theorie erstmals einen reflektierbaren Ort im Gesamtbeizich der Methodologie der Sozialwissenschaften. Zweitens formuliert Habermas erstmals eine soziologische Erkenntnistheorie, die eine philosophisch begründete Alternative zu den vagen Vorstellungen der verschiedenen Wissenssoziologien bietet." ¹²⁾ Op hierdie kennisteorie wat Habermas ontwikkel, word in die volgende hoofstuk ingegaan.

In die benefening van 'n normatiewe teorie, stel die kritiese teoretici hulle op 'n neo-Marxistiese standpunt. In die tradisie van die Verligting was Marx naamlik die een wat vasgestel het dat die samelewing histories bepaald, daarom veranderbaar en terselfdertyd vervreemdend en verslawend is. "In een wereld waarin de naam van Marx abusievelijk in verband werd gebracht met het stalinisme, vervingen zij het begrip marxisme door een pseudoniem." ¹³⁾ "Kritiese teorie" is die aangewese term, omdat die kritiese intensie vir hulle die belangrikste kenmerk van die Marxisme is.

Habermas tipeer dan ook die Marxisme as "einer auf empirische Sicherung bedachten revolutionären Geschichtsphilosophie". ¹⁴⁾ Tereg wys Walter daarop dat hierdie uitdrukking twee belangrike elemente bevat. Nie alleen word die Marxisme as "revolutionären Geschichtsphilosophie" voortgesit in die kritiese teorie teenoor die positivistiese inperking van die sosiale wetenskappe nie, maar ook word "gegenüber dem falschen

11) B. Tromp: "Orthodoxe kritiek op het neomarxisme", 51

12) K. Ballestrem, A. McCarthy: "Thesen zur Begründung einer kritischen Theorie der Gesellschaft", 50.

13) B.C. van Houten: "Neomarxisme", 7.

14) J. Habermas: a.w., 277

Autonomiebewusstsein spekulativer Philosophie ... die wissenschaftlichen Elemente marxistischer Kritik hervorgehoben.¹⁵⁾ Habermas probeer juis 'n selfstandige bydrae lewer deur hierdie "wissenschaftlichen Elemente" te herwin vir die neo-Marxistiese maatskappykritiek. In een opsig het sy voorgangers reeds hierin voorgegaan, waarby hy dan ook aansluit, naamlik in hulle houding ten opsigte van die tradisionale filosofie.¹⁶⁾ Hy werk sy wetenskapsteoretiese begronding van die kritiese teorie teenoor die tradisionele filosofie uit in die hoofstuk "Wozu noch Philosophie?" in sy bundel Philosophisch-politische Profile.

In sy beantwoording van hierdie vraag na die sin van filosofie haal Habermas Adorno aan: "Philosophie dürfte nicht langer des Absoluten sich mächtig dünken, ja, müsste den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element."¹⁷⁾

Habermas meen dat hierdie teenspraak reeds sedert die dood van Hegel "das Element der ernst zu nehmenden Philosophie" was. Teenswoordig is die vraag eerder of die filosofiese gees nie nóg 'n maal ingrypend verander het nie. Die laaste vyftig jaar van filosofie (in Duitsland) tipeer hy as "der an individuelle Gelehrsamkeit und persönliche Repräsentation gebundene philosophische Denkstil".¹⁸⁾ Nie alleen het die sistematiese filosofie verval nie (dood van Hegel), maar teenswoordig vind die "Zurücktreten der Philosophen selber" plaas, sodat die vraag ontstaan "ob Philosophieren überhaupt noch möglich ist, und wenn: zu welchem Ende Philosophieren nötig ist?"¹⁹⁾

Om hierdie vrae te probeer beantwoord, wys hy op die strukturele veranderinge wat plaasgevind het met die dood van Hegel. Daar het naamlik 'n algehele breuk ontstaan in die filosofiese tradisie. Voorheen

15) E.H. Walter: "Die prekäre Vermittlung von Theorie und Praxis", 422.

16) Vgl. C.E.M. Struyker Boudier: "Kritische en onkritische filosofie" vir 'n weergawe van Marcuse se kritiek op verskillende wysgerige sisteme.

17) Th. W. Adorno: Eingriffe, 14.

18) J. Habermas: "Wozu noch Philosophie?" 11 - 12.

19) J. Habermas: a.w., 22

is die eenheid van filosofie en wetenskap nooit in beginsel in twyfel getrek nie - daarna het hierdie eenheid uiters problematies geword en teenoor die positivisme moes die epistemologie terugwyk tot 'n teorie van die wetenskap, "zur nachträglichen Rekonstruktion der wissenschaftlichen Methode".

Voorheen was daar 'n eenheid tussen filosofie en tradisie en is politieke optrede gelegitimeer in terme van religie of wêreldbeskouing - sedertdien is hierdie eenheid eweneens problematies en is die band tussen praktiese en teoretiese filosofie losgemaak.

Voorheen het filosofie en religie verskillende take vervul - teenswoordig loop hulle weë deurmekaar: óf 'n filosofie wat nie meer aansprake maak op absolute gronde nie soos in die metafisika, open die weg tot 'n radikale kritiek van die religie (Das nachmetaphysische Denken bestreitet keine bestimmten theologischen Behauptungen, es behauptet vielmehr deren Sinnlosigkeit), óf die "verselbständigte praktische Philosophie" betree die terrein van die religie met begrippe soos bevryding en versoening.

Voorheen was filosofie die besit van die kulturele elite - teenswoordig het die filosofie ten grondslag van die opkomende intellektuele wetenskappe deurgedring tot die breë bevolking. Almal deel in die heersende positivistiese denkklimaat.

Habermas kom tot die gevolgtrekking dat die filosofie wat hierdie strukturele veranderinge ondergaan het, geen filosofie meer is nie, maar 'n kritiek. Hierdie kritiek wat aandring "auf universeller Aufklärung - auch über sich selber" het die filosofie sodanig van sy tradisionele inhoud beroof, terwyl dit self skynbaar nie in staat is om 'n nuwe sisteem te ontwerp nie, dat die vraag - volgens Habermas - tereg gestel kan word: "Wozu, wenn es sich so verhielte, dann noch Philosophie?" 20)

Huidige "filosofie" oefen 'n blywende politieke invloed uit op die publieke bewussyn: eensyds in die vorm van 'n sciëntisme met 'n geloof in die wetenskap as enigste vorm van kennis, en andersyds

20) J. Habermas: a.w., 30

as kritiek hierop, omdat die praktiese ondersoek van die historiese en sosiale wetenskappe buite rekening gelaat en die noodsaaklike band tussen wetenskaplik-tegnologiese ontwikkeling en sosiale praktyk en beplanning losgelaat word.

Hy pleit daarom dat demokratiese beplanning sal ontstaan as stuurmeganisme in ontwikkelde sosiale sisteme. Daarvoor is 'n kritiese teorie nodig wat 'n drieërlei taak sal vervul: die objektivistiese en sciëntistiese stellingname van die wetenskappe moet aan die kaak gestel word, die metodologiese vrae van die sosiale wetenskappe moet op so 'n wyse beantwoord word dat 'n kommunikatiewe sisteem van handeling moontlik gemaak sal word en laastens moet duidelik gemaak word hoe die tegnologiese- en navorsingsontwikkeling verbind kan word met die kommunikasieproses wat 'n openbare wilsvorming moontlik maak.

Self is hy daarom 'n voorstander én beoefenaar van 'n normatiewe teorie wat as kritiek tegelykertyd teorie van die wetenskappe én praktiese filosofie sal wees. "Insofern ist die Zukunft des philosophischen Denkens eine Sache der politischen Praxis." 21)

2. Die betrokkenheid van "teorie" op "praxis".

Uit die voorwoord tot die nuwe uitgawes van Theorie und Praxis blyk hoe belangrik Habermas die verbinding teorie-praxis ag. Hy oordeel dat ál sy werk onder hierdie hoof tuisgebring kan word, omdat dit op een of ander manier (polities, kenteoreties, metodologies) hierdie verband wil ondersoek en die verbindingslyne wil trek. Dit staan vir hom vas dat 'n kritiese teorie, in onderskeiding van die wetenskappe en die klassieke filosofie, se aansprake op geldigheid slegs geverifieer kan word in 'n suksesvolle proses van verligting, m.a.w. in die praxis wat dit bewerkstellig. Indien mens hierdie selferkende ideaal van Habermas helder voor oë hou, sal dit baie daartoe bydra om die kritiese teorie én Habermas as eksponent daarvan beter te verstaan.

Habermas sluit hier aan by iets wat by al die maatskappykritici na

21) J. Habermas: a.w., 35

vore kom: hulle radikale verwerping van die positivistiese ideaal van waarde-vrye kennis. Die kritiese teoretici kies naamlik doelbewus om normatiewe wetenskap te beoefen. In plaas daarvan om hulle te laat kondisioneer - soos die positivisme - deur die bestaande politieke bestel en samelewingsinrigting, wil hulle die perspektief van die "behoort" in hulle denk- en werkswyse verdiskonteer. "De waarheid van een sociaal verskijnsel is niet louter zijn toekomstig feitelijk zijn, maar de voleinding van wat het normatief inhoudt." ²²⁾

Die teenswoordige en bestaande werklikheid beteken naamlik verslawing van mens en maatskappy. Die kritiese denke moet ten dienste gestel word van bevryding uit hierdie bestaande orde. Waarde-vrye kennis, wat bloot probeer analiseer en registreer, doen niks anders as om die bestaande te legitimeer nie. Die kritiese denke weet daarenteen dat "wat is, nie noodsaaklik is nie", maar kan en móét verander in die rigting van 'n vrye, redelike, menswaardige samelewing. Alhoewel dit nog uitvoeriger aan die orde kom, blyk hier reeds, saam met die normatiewe element, die perspektief van die ideële of toekomstige. Op een of ander manier moet elke kritiese denker verantwoording doen van wat hierdie ideale samelewing is. Nie die feitelike voortsetting van die huidige maatskappy is noodwendig waar en reg nie, maar die vervulling van die moontlikhede tot bevryding moet gesoek word. "Het identisch stellen van toekomst en behoren is een onaanvaardbare gelijkstelling van Sein en Sollen", maar dan geld natuurlik: "Wie deze identiteit verwerpt moet een niet-feitelijk criterium vinden om te weten wat behoort te zijn". Om die geslaagdheid van hierdie gevraagde poging, gaan dit in die kritiese teorie.

Hóé hulle dit probeer realiseer, is egter nog nie hier aan die orde nie, maar wel dát hulle dit wil doen, deur 'n normatiewe wetenskap te beoefen. Die sosiologie wat reg wil laat geskied aan die voorwarp van bestudering, moet hom benader vanuit die perspektief van "eine Konzeption von richtiger Gesellschaft". ²³⁾ 'n Normatiewe wetenskap benodig naamlik 'n bepaalde spieëlbeeld. "Wer die menschlichen

22) J. Kruithof: "Is de westerse sociologie gealiëneerd?", 30.

23) Th. W. Adorno: "Zur Logik der Sozialwissenschaften", in Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, aangehaal in H. Hoefnagels: a.w., 39.

Dinge nicht an dem misst, was sie selber bedeuten wollen, der sieht sie nicht bloss oberflächlich, sondern falsch." ²⁴⁾

Hoefnagels wys daarop dat in hierdie verband ook deur die Frankfurters gevra word om "die Konfrontation des Gegenstandes mit seinem eigenen Begriff" of "die Sache an ihrem eigenen Begriff zu messen". ²⁵⁾ Hierdeur wil hulle tegelykertyd aan die sg. waardsvryheidsbeginsel én aan 'n willekeurige waardering probeer ontkom. Die woord "waar" slaan nl. nie altyd op die werklikheid nie, maar beteken dikwels juis die teenoorgestelde. Ware vrede, ware vriendskap, ware mens wys immers heen op vrede, vriendskap of mens wat beantwoord aan die idee of begrip van die onderskeie sake. 'n Sosiale wetenskap wat daarom na waarheid wil besig wees, moet die bestaande maatskappy steeds krities meet aan die idee of begrip van 'n ware samelewing, ofte wel 'n "richtige Gesellschaft".

Dit is belangrik om in hierdie ideaal van 'n normatiewe wetenskap die invloed van Hegel en van Marx te herken. Habermas haal dan ook Hegel aan dat die kritiese tradisie van die Verligting altyd gerig moet wees op die "Missverhältnis des Existierenden und seines Begriffs". ²⁶⁾

Vanuit hierdie oortuiging van die kritiese teorie dat, om wêre sosiale filosofie te wees, hulle die samelewing as geheel moet meet aan die begrip van wat hy behoort te wees, word verstaanbaar wat hulle onder maatskappy-kritiek verstaan. Dit gaan nl. nie om besondere gevalle van onreg of onmenslikheid binne die maatskappy wat gekritiseer en reggestel moet word nie, maar dit gaan om die bron, die óorsaak van alle onreg en onmenslikheid wat uit die weg geruim moet word.

Dié oorsaak is geleë in die feit dat die menslike samelewing as proses voltrek word op 'n wyse analoog aan 'n natuurproses: blind, en wat die mense betref: onbewustelik. Dit ideaal van die Verligting dat die mens outonoom is en self geskiedenis en strukture maak en verander, het op hierdie allerbelangrikste vlak nog nie tot vervulling

24) Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse, 18, aangehaal in H. Hoefnagels: a.w., 40.

25) H. Hoefnagels: a.w., 40.

26) J. Habermas: Theorie und Praxis, 229.

gekom nie: die samelewing is blind, toevallig en sleg, want dit berus op irrasionaliteit.

Dit is teen hierdie agtergrond dat die neo-Marxiste die positivistiese fêl verwyf. Deur net te konsentreer op empiriese-analistiese kennis en alle oordele oor doelstellinge en die maatskappy as 'n geheel oor te laat aan willekeurige, lewensbeskoulike beslissings, legitimeer en bevestig hulle die bestaande, irrasionele orde. Om dié rede kan Habermas Weber se rasionaliteitsbegrip bestempel as 'n Janusgesig.²⁷⁾ Enersyds gee dit voor om die redelikeheidsbeginsel van die Verligting toe te pas deurdát dit strenge logika as kriterium wil hê, maar andersyds stel dit hierdie wetenskaplike prestasies ten dienste van 'n volkome irrasionele desisionisme.

In die plek van die rolspelers of agente, in die spel van 'n blinde natuurproses, wat mensse tans is, behoort hulle - volgens die kritiese teorie - "echte subjekte van hun maatschappelijk leven moeten kunnen zijn, hetgeen veronderstelt dat zij samen het maatschappelijk leven richten op hetgeen zij samen eigenlijk willen".²⁸⁾

Hier ontstaan dan die noodsaak van 'n "tot subjekt geworden maatschappelijke totaliteit" (Hoefnagels - vir "gesamtgesellschaftliche Subjekt"). Met hierdie insig het die neo-Marxisme inderdaad 'n baie belangrike bydrae gelewer, veral tot die etiese denke van ons dag, omdat omar sonder twyfel vele vraagstukke ontstaan het wat nie binne die kader van die personele etiek gehanteer kan word nie. Die gedagte van 'n "gesamtgesellschaftliche Subjekt", egter, wat die maatskappy as geheel met sy eie ideale begrip moet konfronteer om voldoende kwalitatiewe veranderinge te bewerkstellig, het problematies geblyk te wees.

In die volgende hoofstuk sal aangetoon word hoe Habermas hierdie knelpunt baie ernstig aangevoel het, asook sy eie poging om 'n oplossing, in diens van ware demokratisering, in die funksionering van dialoog te verkry. Marcuse daarenteen, het veel aandag gegee aan die analise van die "werklike" en "ware" behoeftes van die mens. In die vervalste samelewing word die "werklike" behoeftes aan die mens op-

27) J. Habermas: Toward a Rational Society, 83

28) H. Hoefnagels: a.w., 43

gedring deur 'n produksie- en konsumpsiesisteen wat homself kontinuer met 'n volkome outonomie oor die mens. Die gesamentlike subjek sal hierdie magsgreep moet verbreek, moet kom tot ekonomiese, politieke en intellektuele vryheid en net volgens die "ware" behoeftes van die mens moet leef. Maar: "in die bepaling van die echte of ware behoeftes van die mens is Marcuse minder duidelik".²⁹⁾

As normatiewe maatskappy-kritiek wil die kritiese teorie terselfdertyd ideologie-kritiek wees. Die ideologiese bindinge wat die mens verslaaf hou in die irrasionaliteit van die gevestigde orde moet gekritiseer en verbreek word. Ideologieë maak dat die mens nie kan of wil kies vir 'n redelike samelewing en kwalitatiewe veranderinge nie. Vir die kritiese teorie bestaan daar daarom verskillende vorme van ideologie: lewensbeskouing, tradisie, metafisika, maar ook die positivisme en die tegnokrasie.

Die Frankfurters wil dus, in hulle beoefening van 'n normatiewe wetenskap, 'n transenderende analise maak van die gevestigde maatskappy. Hulle wil kritiek uitoefen op die werklikheid vanuit die begrip van 'n ware samelewing, ten einde 'n gesamentlike subjek in die maatskappy op te roep om veranderinge te weeg te bring. "Soziologie wird zur Gesellschaftskritik, sobald sie nicht nur die Einrichtungen und Sozialprozesse beschreibt und abwägt, sondern jene mit diesen, mit dem Darunterliegenden, dem Leben derer konfrontiert, über welche die Institutionen gesetzt sind und aus welchen sie so vielfach selber sich zusammenfügen."³⁰⁾

Hieruit volg dat die kritiese teorie, nie soos die spekulatiewe filosofie, suiwer teorie wil wees aangaande die werklikheid en die waarheid nie. Die voorstanders van die kritiese teorie beywer hulle daarvoor dat teorie resloos betrokke moet wees op praxis, in die sin van maatskappy-kritiese veranderinge om 'n menswaardiger, redeliker samelewing tot stand te bring. "Die sin van die teorie lê vir Marcuse juis in die praktyk",³¹⁾ maar so ook vir die ander Frankfurters.

29) C.E.M. Struyker Boudier: a.w., 61

30) Institut für sozialforschung: Soziologische Exkurse, 18, aangehaal in H. Koefnagels: a.w., 40

31) W. Esterhuyse: Filosofie van die Rewolusie, 17.

Die belangrike element is hier dat dit nie gaan om 'n verbinding teorie-praktyk in diskriptiewe sin, d.w.s. om 'n louter weergawe van die feite nie. Só 'n beskrywende, analities-empiriese teorie kan naamlik ook lei tot praktyk, maar dan in positivistiese sin. "De kennis die zij vergaart, bijv. kennis van functionele of oorzakelijke relaties tussen bepaalde sociale variabelen, kan tenslotte 'op de markt gebracht worden'." ³²⁾ Die mens kan op hierdie wyse 'n meer toereikende oorsig kry van die middele wat hom beskikbaar gestel is ten einde 'n bepaalde doel te bereik. Dit is die verband tussen teorie en praktyk vir die neo-positivisme, ofte wel tussen ondersoek en toepassing.

Baier wys dan ook heel tereg daarop dat "der springende Punkt, d.h. das eigentlich neue Problem" tussen Albert en Habermas juis hiër lê en nie elders soos soms beweer word nie: "Habermas und Albert geht es primär um den Zusammenhang von sozialwissenschaftlicher Theorie und sozialwissenschaftlicher Praxis." ³³⁾ Dit beteken dat dit nie waar is dat net volgens die één teorie moet uitloop op praktyk nie. Albei wil dit. Die vraag is egter na die wyse waarop hierdie verbinding kan en moet geskied.

Vir die Frankfurters, teenoor die positivisme, gaan dit om 'n normatiewe wetenskap wat maatskappy- en ideologiesekritiek beoefen ten einde daarmee verandering en bevryding te ontlok. Hier is die praktyk nie sekondêr, afhanklik van een of ander irrasionele beslissing nie, maar opgeneem in die teorie self, gerig en déél van die proses. ^{NB} As die teorie nie die praktyk tot gevolg het nie, is ook die teorie leeg en betekenisloos.

Die kritiese teorie werk om hierdie rede met 'n konflikmodel of dialektiese model as enigste legitieme veranderingstrategie. "Die dialektiese struktuur van die kritiese teorie ... is dus 'n handelingstruktuur." ³⁴⁾ Die teorie is daarom self 'n vorm van praxis, deurdadig "daadwerkende bewussyn" van die historiese gebeure probeer wees en

32) J. Visser: a.w., 51

33) H. Baier: "Soziologie und Geschichte", 69

34) W. Esterhuyse: a.w., 17

daarmee in die koers van menswaardiger alternatiewe wil stuur. Hierdie konflikmodel vereis dat die teorie moet wys na krisismoontlikhede in die bestaande orde om vandaaruit verandering te probeer bewerk. In die laaste hoofstuk sal duidelik word hoe Habermas probeer om met kritiese analyses van die laatkapitalistiese samelewing sodanige krisismoontlikhede te ontdek.

Feitlik vanselfsprekend vereis só 'n opvatting van teorie-praktyk geïnkorporeer in 'n konflikmodel ter wille van kwalitatiewe verandering, 'n belangrike element van destruktiviteit in die teorie. Veral by Adorno, maar ook by die ander kritici, is die moment van konfrontasie, veroordeling en negasie baie opvallend. Daar is geen ruimte vir verdraagsaamheid of gedeeltelike verbetering nie. Die negasie van redelikheid en menslikheid is totalitêr en gevolglik moet die afwysing (Marcuse: aggressie) eweneens totalitêr wees.

Struyker Boudier voeg by dat die kritiese teorie daarom onderskei moet word van moralisme. Nóg uitgewerkte voorskrifte word gebied oor wat die mens moet doen in terme van goed of kwaad, nóg 'n traktaat oor sosiale etiek. Al wat plaasvind, is 'n analise van die (ellendige) samelewing en van die moontlikhede van 'n nuwe, betere samelewing, wat daarin voorkom (of nie - Marcuse). "Waar noodzaak heerst poogt zij te wijzen in de richting van het Rijk van de Vrijheid en als zodanig maakt zij deel uit van de historische praxis van de bevrijding van de vrijheid." 35)

Dit is egter duidelik dat die teorie veel meer is as enkel destruktiviteit. Daar sit 'n belangrike element van konstruktiviteit in, deurdat dit teenoor die slegte faktisiteit juis die goeie moontlikhede van die ware samelewing wil voorhou. "Haar 'positivisme' is een werkelijk positivisme, in zoverre zij de enig ware positiviteit - die van de toekomst - mede betreft in de analyse en waardering van de 'slechte positiviteit' die tot uitdrukking komt in de bestaande of gekonstitueerde werkelijkheid." 36)

35) C.E.M. Struyker Boudier: a.w., 58.

36) Dieselfde

Die bestaande werklikheid word gesien as fundamenteel problematies. Daar is gevolglik geen ruimte vir geleidelike verbetering danksy ontwikkeling en stelselmatige aanpassing nie. Daar is geen onomstootlike feite of ewige strukture wat nie, as deel van die onegte geheel, veranderbaar is nie. Die konflikmodel roep om 'n totalitêre of kwalitatiewe verandering.

Die feit dat die kritiese teorie normatiewe teorie wil wees en daarby teorie en praxis so ten nouste op mekaar betrek, vind uiteraard nie oral aanklank nie. Habermas is die eerste kritiese teoretikus wat indringende aandag daaraan gewy het om die wetenskaplike bestaansreg en metodologie van die kritiese teorie te probeer handhaaf. Hy doen dit deur 'n pleit te voer vir 'n normatiewe teorie met emansipasie as praktiese motief. In dié proses grens hy die wetenskapsteoretiese posisie van die kritiese teorie af van verskillende ander vorme van teorie. Die belangrikste gesprekke waarin hy hom in dié verband waag, is ongetwyfeld dié met die positivisme, die hermeneutiek en die sisteemteorie. Om egter 'n oog te hê vir die eiendomlike posisie van hulle teorie, moet die onderskeid tussen die kritiese teorie en die Marxisme ook nader belig word.

3. Die wetenskapsteoretiese posisie van die kritiese teorie as emansipatoriese instansie.

3.1 Teenoor die positivisme

In "Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie" ³⁷⁾ skets Habermas die hoof trekke in die ontwikkeling vanaf die klassieke politiek van Aristoteles tot by die moderne sosiale filosofie en uiteindelik sosiale wetenskappe. Die klassieke politiek is verstaan as die leer van die goeie lewe en daarom as voortsetting van die etiek. Dit was daarom ook betrokke op praxis, in die engere sin verstaan, in teenstelling met tegne, as vervaardiging van voorwerpe en die geëfende uitvoer van bepaalde take. Daarby herinner Habermas dat Aristoteles dit beklemtoon het dat politiek en praktiese filosofie in die algemeen nie ten opsigte van 'n aanspraak op kennis vergelyk kan word met die apodikt-

37) J. Habermas: Theorie und Praxis, 13 - 52.

tiese episteme van 'n strenge wetenskap nie. Politiek was gerig op praxis in die sin van karakterbou, op phronesis. Habermas skets hoe hierdie klassieke leer reeds by Thomas van Aquino 'n verandering ondergaan het. Hy wil wel nog politiek en etiek laat saamval, maar die onderskeid tussen polis en oikos nie vashou nie, sodat "die aristoteliese Politik in eine Philosophie des Sozialen" verander word.³⁸⁾ Die daaropvolgende nominalistiese kritiek neem die ontologiese begronding van die Thomistiese analise die grond onder die voete uit, sodat die natuurregsordening die status ontvang van die dominium van soewereine vorste en die private societas. Politiek word nou die kuns van die voortdurende strategieë om mag te bevestig en uit te brei. Die band met die goeie lewe is losgemaak. Dit word 'n beheersingskuns wat bestudeer en aangeleer kan word.

Die volgende fase in die ontwikkeling teken Habermas as die danke van onderskeidelik Machiavelli en Thomas More. Die politieke vraag word nou na die aktuele voorwaardes vir oorlewing. Die behoud van fisiese lewe is direk op die spel. Hier, oordeel Habermas dan, lê die praktiese noodsaak wat vra om tegniese oplossings wat terselfdertyd die begin beteken van die moderne sosiale filosofie. Hy gaan voort deur te skets hoe die ontwikkelingsproses by Hobbes voltrek word, maar die saak van belang is dat die vraag wesenlik anders is as die klassieke vraag na die morele vervolmaking van die lewe.

Die fundamentele verskil met die klassieke leer van Aristoteles is dus dat dit nie langer gaan om die etiese vraag van die regte lewe nie, maar om 'n tegniese vraagstelling wat beantwoord word met die denkhouding van die moderne natuurwetenskappe. Hier begin die kritiek van die kritiese teorie op die positivisme dan ook: hulle beroep hulle op die Aristoteliese ideaal en verwyf die moderne (positivistiese) sosiale wetenskappe dat dit die beginsel van natuurwetenskaplike kennis oorgedra het op die sosiale wetenskappe. Daar word gevolglik nie genoegsaam onderskei tussen die geobjektiveerde natuurwetmatighede en die praktiese lewensituasie van historiese, redelike mense wat binne 'n bepaalde samelewingsverband moet soek na die regte, ofte wel goeie lewe nie.

38) J. Habermas: a.w., 20

Nie alleen Habermas nie, maar ook die ander eksponente van die kritiese teorie wil daarom bewustelik aansluiting soek by die klassieke ideaal. Daar is nl. 'n bepaalde ideaal wat hulle voor oë het en "mit Aristoteles kennzeichnet sie es als das 'gute Leben'. Die Definition des 'guten Lebens' als des obersten Ziels soll die geschichtliche Gegenwart auf ihrem Weg in die Zukunft leiten." ³⁹⁾

In sy studie "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" ⁴⁰⁾ onderskei Horkheimer daarom tussen 'n "substansiële Vernunft" en die "instrumentellen Vernunft" van die tegniese-wetenskaplike vraagstelling. "Das instrumentelle Denken, das bloss auf Mittel sinnt, macht sich selbst zum Mittel für die 'Reproduktion', für die Erhaltung und Steigerung des Ganzen, in das es sich integriert." ⁴¹⁾ Hierteenoor wil die kritiese teorie die "goeie lewe" van 'n samelewing help bepaal deur op die vorm van die samelewing self, d.w.s. op die samelewingsstelsel as geheel kritiek uit te oefen.

Sedert Horkheimer wil die kritiese teorie daarom aan die lig bring "was die Verabsolutierung der szientifisch technischen 'Vernunft' als der Vernunft schlechthin gesellschaftlich und ethisch bedeutet". ⁴²⁾ Die "Vernunft" word naamlik geformaliseer, sodat die predikaat "teoretisch vernünftig" slegs aan "wissenschaftliche Tätigkeit" toekom in dié mate as wat die feite georden kan word in "Wenn-Dann-Sätzen", waarvan die korrektheid vasgestel kan word in eksperimente wat prinsipieel steeds herhaalbaar is. "Praktisch vernünftig" is "wissenschaftliche Tätigkeit" in dié mate as wat dit tegniese heerskappy oor alle objekte moontlik maak nie alleen oor die natuur nie, maar ook oor die samelewing. ⁴³⁾

Hierdie ontoelaatbare oordrag van die natuurwetenskaplike kenmetodes op die sosiale wetenskappe, word fel afgewys deur die kritiese teorie. Natuurwetenskaplike kennis kan immers omskep word in tegniese reëls met die oog op die beheersing van natuurprosesse ten einde bepaalde

39) M. Theunissen: a.w., 11.

40) M. Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, oorspronklik Amerikaanse uitgawe Eclipse of Reason, New York, 1947.

41) M. Theunissen: a.w., 11

42) D. Böhler: "Problem des 'emanzipatorischen Interesses' und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung", 29.

43) D. Böhler: a.w., 30

doelstellings te verwesenlik. 'n Sosiologie wat op dieselfde beginsels berus, lei tot kennis wat ook omgesit kan word in 'n beheersingstegniek. Mense kan andere daardeur manipuleer om hulle eie belange te dien. Só 'n sosiale filosofie verskaf "Herrschaftswissen", wat direk in teenstelling staan met kennis wat mense in staat sou stel om gesamentlik hulle samelewingsproses redelik te beplan, te reël en te beheer. ⁴⁴⁾

Horkheimer het reeds aangetoon dat alle instrumentale rede net die vermoë is om waarskynlikhede te bereken, waarvolgens die regte middele dan gekies kan word om reeds vasgestelde ooeleindes te verwesenlik. So gesien, is daar egter nie iets soos 'n "vernünftiges Ziel an sich" nie, en is dit gevolglik sinloos om die "Vorrang eines Ziels gegenüber anderen unter dem Aspekt der Vernunft zu diskutieren". Die kritiese teorie wys daarop dat selfs begrippe soos geregtigheid, gelykheid, geluk, verdraagsaamheid ens., wat nog altyd as redelik begrond en deur die rede gesanksioneer is, met só 'n siening "ihre geistigen Wurzeln verloren haben". "Die feststellung, dass Gerechtigkeit und Freiheit an sich besser sind als Ungerechtigkeit und Unterdrückung, ist wissenschaftlich nicht verifizierbar und nutzlos". ⁴⁵⁾

Horkheimer soek 'n alternatiewe in 'n terugryp na die klassieke teoriebegrip, maar uiteindelik val dit by hom materialisties uit, terwyl Habermas sy kritiek uitwerk met 'n verwysing na die verskillende "interesses" wat 'n rol speel in kennis. Habermas se eie behandeling sal in die volgende hoofstuk onder die soeklig kom. Genoegsaam vir hierdie oorsig is die besef dat die kritiese teorie 'n opvatting van redelikheid verwerp wat daarop sou neerkom dat 'n formele en tegniese redelikheid die kenhouding ook in die geesteswetenskappe moet wees.

Nog 'n ander vraag is of die kritiese teorie van tegniese kennis in die geheel niks wil weet nie en of hulle slegs wil dat sodanige kenhouding sy plek moet ken en ander variëansies van "Vernunft" ook bestaansreg moet gun. Rohrmoser bv. is van gedagte dat Habermas in

44) H. Hoefnagels: a.w., 13

45) M. Horkheimer: a.w., 32, soos aangehaal in Böhler: a.w., 30.

hierdie opsig "een fundamentele en moegelyk ower het lot van zynne theorie beslissende concessie heeft gedaan." ⁴⁶⁾ Maar dié voorlopig daar gelaat.

Deur egter net daarop aan te dring dat die natuurwetenskaplike metodes nie sonder meer oorgedra moet word op die sosiale wetenskappe nie, is egter nog nie genoeg gesê nie. Ook Karl Popper, die sg. "grand old man" van die neo-positivisme, stel homself op die basis van 'n streng teoretiese sosiale wetenskap téénoor "het imiteren van natuurwetenschappelijke, dat wil zeggen: gepretendeerd zuiver empirische, observerende, beschrijvende methoden". ⁴⁷⁾

In sy "Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno" (1963) wys Habermas daarop dat dit gaan om 'n nog dieperliggende verskil, nl. die verskillende betekenis wat aan die "teorie" toegeken word by onderskeidelik die neo-positiviste en die dialektici. Vir Popper is teorie in die enkelvoud sinoniem met logika en daarom dieselfde by alle wetenskappe. Binne bepaalde wetenskappe kom teorieë slegs in die meervoud voor en met die betekenis van teoremas, d.w.s. as deduktiewe sisteme, poging tot verklaring. Empiriese gegewens word daarvolgens geurden. Sisteme (teorieë) gee dus nie voor om die "wese" van die gegewens wat ter sprake is, te ken nie. Al wat nodig is, is dat daar logies geen teenstrydige hipoteses in die teorie voorkom nie. Dit geld sowel die natuurwetenskappe as die sosiale wetenskappe.

Von Brentano gee hiervan 'n goeie voorbeeld: sowel 'n termometer as 'n intelligensietoets kan opgestel word op die basis van 'n definisie van warmte of intelligensie onderskeidelik, soos wat verkies word. Wat "warmte" en "intelligensie" werklik is en beteken, is nie ter sake nie. Die definisie moet net prakties bruikbaar wees en 'n kontinue skaal moontlik maak waarvolgens die gedefinieerde saak gemeet kan word. Empiriste in die strenge sin van die woord sal die vraag na die wese van die saak as onsinnig en wetenskaplik nie verifieerbaar nie, buite orde reël. Popper wil die vraag in sekere sin wel

46) G. Rohmoser: Grondslagen voor een revolutie?, 87

47) M. von Brentano: "De onbescheiden filosofie", 8.

toelaat, deurdat dit nl. op voorwetenskaplike vlak kan bydra tot bewuswording van die probleem.

Vir Popper, as sg. kritiese rasionalis is al kriterium wat in die wetenskappe geld dié van falsifikasie. "An exactly perfectly criterium of demarcation between scientific and nonscientific statements can be found in falsifiability of the former." ⁴⁸⁾ Vir hom begin wetenskapsbeoefening met teorieë of hipoteses waaruit gevolgtrekkings afgelei kan word wat vervolgens dan eksperimenteel gekontroleer moet word. "Wetenskap kan dus nooit 'n aanvang neem met feite-as-sodanig nie. Dit begin met teorieë. Indien 'n bepaalde afleiding uit 'n teorie op eksperimentele wyse as vals uitgewys word, is die teorie weerlê." ⁴⁹⁾

Hieruit wil Popper konkludeer dat uitsprake of teorieë wat in beginsel nie deur empiriese toetsing as vals bewys kan word nie, omdat hulle hulself daartoe nie leen nie; geen aanspraak op wetenskaplikeheid kan maak nie. "Wetenskap is in de positivistische opvatting intersubjectief erkende, tot theoretische vooruitgang in staat zijnde onderzoekswerk en de rest is pseudo-wetenskapelijke speculatie en indoctrinatie." ⁵⁰⁾ Van positivistiese kant word dit gevolglik nie eens toegegee dat die stryd tussen die positivisme en die kritiese teorie 'n "wetenskaplike" is ofte wel 'n "metodestryd" genoem kan word nie. Hoogstens is dit 'n ideologiese aanval, deur die kritiese teorie, op die wetenskap.

Dit is nie nodig om dieper op die saak in te gaan om duidelik te maak dat daar 'n fundamentele verskil is tussen die teorie-begrip van die positiviste en die kritiese teorie nie. Belangrik is dit egter om nog daarvan kennis te neem dat ook die positiviste moet erken dat hulle êrens 'n nie-geverifieerde (vir Popper 'n nie-gefalsifiseerde) keuse moet maak: die empiriese gehalte van 'n uitspraak of teorie word nl. getoets deur vas te stel of "potensiële falsifikatore" dit nie as onwaar bewys nie. Hoe meer "potensiële falsifikatore" dit nie teenspreek nie, des te hoër is die empiriese gehalte van die

48) K.R. Popper: The Logic of Scientific Discovery, aangehaal in J. Visser: a.w., 49.

49) W. Esterhuyse: "Die probleem van die verhouding tussen wetenskap en politiek", 99.

50) J. Visser: a.w., 49.

teorie. Dit beteken egter "every test of a theory must stop at some basic statement or other which we decide to accept".⁵¹⁾ Alhoewel die toetsingsproses dus onderbreek word, maak dit "the chain of deduction in principle infinite".⁵²⁾ In laaste instansie kan alles immers verder bevra word. "Weil selbst Basissätze noch überprüfbar sein müssen, Theorien jedoch allein durch Basissätze widerlegt werden können, ist sogar die Widerlegung von Theorien nur 'for the time being' möglich und kann revidiert werden".⁵³⁾

Habermas wys self daarop dat daar nog 'n verdere element van willekeur in Popper se opvattinge skuilgaan. As kritiese rasionalis pleit laasgenoemde ook vir ideologiekritiek en vir die toename in volwassermondigheid (die redelikeheidsideaal van die Verligting). Popper kan egter - binne sy positivistiese opset - hierdie voorkeur vir rasionalisme nie "bewys" nie en noem dit daarom 'n geloofskeuse.⁵⁴⁾ Die probleem bestaan nie "in a choice between knowing and believing, but in the choice between two kinds of faith".⁵⁵⁾ Pilot haal Popper aan in sy uitspraak "what is usually called 'scientific objectivity' is based, to some extent, on social institutions".⁵⁶⁾ Dit is gevolglik duidelik dat die feit dat Popper ook nie natuurwetenskaplike metodes direk wil oordra op die sosiale wetenskappe nie, nog glad nie beteken dat hy met die kritiese teorie oog aan oog sien ten opsigte van die betekenis van die begrip "teorie" nie.

Die vraag waarom die kritiese teorie volstrek weier om toe te gee aan die positivistiese wetenskapsideaal en waarom hulle juis hierdie kennis van die sosiale wetenskappe in die styl van Popper beskryf as 'Herrschaftswissen', moet nog beantwoord word. Dit kan slegs gedoen word deur die aandag te vestig op die funksionering van die kategorieë "totaliteit" en "waardevryheid".

51) K.R. Popper: a.w., 104, aangehaal in H. Pilot: "Jürgen Habermas! empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie", 316, uit Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.

52) Dieselfde

53) H. Pilot: a.w., 316

54) J. Habermas: a.w., 252. "... .. Rationalismus nur noch als Glaubensbekenntnis rechtfertigen zu können."

55) K.R. Popper: The Open Society and its Enemies, aangehaal in J. Habermas: Theorie und Praxis, 252 (Theory and Practice, 276).

56) K.R. Popper: "The Poverty of Historicism", 155, aangehaal in H. Pilot: a.w., 317.

Die kritiese teorie het dit teen die gedagte van die positivisme dat redelikheid of rasionaliteit net te make sou hê met die analities-empiriese metodes om sosiale tegnieke te ontwikkel ten einde gegewe doelstellings te bereik. "Analities" beteken dan dat gewerk word met sistematiese hipoteses, wat nie aanspraak maak daarop om die waarheid of die werklikheid van die saak in pag te hê nie. Die meer beskeie bedoeling is slegs dat dit gehanteer word as funksiemodelle, waarmee die gegewens op 'n bepaalde wyse georden kan word. "Empiries" beteken dat die wetenskappe beperk word tot sulke uitsprake as wat deur objektiewe toetsingsmetodes geverifieer (of gefalsifiseer) kan word. ⁵⁷⁾

Sodanige selfbeperking ten opsigte van rasionaliteit het onvermydelik tot gevolg dat alle beslissings aangaande die doelstellings self oorgelaat word aan irrasionele instansies, of aan "die gesonde verstand". Laasgenoemde word gekleur en beïnvloed deur wêreldbeskouing en tradisionele voorstellings, sodat "Rasionaliteit van die middelen zonder rasionaliteit van doelstellingen in de volle zin van het woord levensgevaarlijk geworden is". ⁵⁸⁾

Uit hierdie opmerkings volg nou dat die kritiese teorie die positisme dit verwyf dat hulle die geheel van die samelewing uit die oog verloor en slegs detailoplossings bied. Geen doelstellings, programme of prioriteite word gefundeer nie. Dis verengde opvatting van teorie loop hier uit op 'n fatale selfbeperking. Dit kom daarop neer dat volgens hulle die analitici te weinig oog het vir die totaliteite en daarmee "een stuksgewijze benadering van de werkelijkheid voorstaan". Dele is egter onderdele van totaliteite en hulle werking kan slegs goed begryp en gewaardeer word as die funksionering van die totaliteit ondersoek word. Kruithof meen dat die rede vir die gebrek waarskynlik is dat die makro-sosiale 'n moeiliker terrein van ondersoek is as die mikro-sosiale, maar voeg tereg by dat dit nog nie voldoende oorsaak kan wees dat die geheel so sterk verwaarloos word soos teenswoordig by die analitici die geval is nie. ⁵⁹⁾

57) M. von Brentano: a.w., 3

58) M. von Brentano: a.w., 14

59) J. Kruithof: Is die westerse sociologie gealiëneerd?, 32.

Die objek van die kritiese teorie is die maatskappy – nie in die sin van 'n versamelbegrip vir individue en instellings nie, maar as die omvattende struktuur wat as sodanig bepalend is vir die betekenis en sin van alle deelstrukture.⁶⁰⁾ Metodies gesien, beteken dit dat afsonderlike sosiale, ekonomiese en politieke verskynsels nie voldoende begryp kan word sonder 'n begrip van die geheel nie. Hierin is die kritiese teoretici die erfgename van Hegel en Marx en is dit begryplik dat hulle die metodologiese oriëntering deur die sosiale wetenskappe op die analitiese natuurwetenskappe ten sterkste moet afwys. Eers vanuit hierdie kritiese metodiese inset kan kritiek méér wags as blote formele wetenskaps- en metodekritiek. Hierdie "méér" behels veral materiële maatskappykritiek met die oog op emancipasie. Die positivistiese "kritiek" faal juis op hierdie punt. Deur 'n metodologiese oriëntering op die natuurwetenskappe "verzichtet" die positivistiese "um des Idols kontrollierbaren Tatsachen auf die Zentrale Kategorie, die der Gesellschaft, durch die alle sogenannten Tatsachen erst vermittelt, wenn nicht überhaupt konstituiert sind."⁶¹⁾

Om hierdie rede is die begrippe "totaliteit" en "dialektiek" sentrale kategorieë in die metodologiese apparaat van die kritiese teorie. Aangesien die maatskappy 'n omvattende en allesbepalende struktuur is, moet dit as 'n totaliteit geïnterpreteer word, d.w.s. as 'n universele samehang. Vanuit hierdie samehang en teen die horison daarvan moet alle interpretasie en ondersoek afspeel.⁶²⁾ Adorno gee,

60) Dit is "eine Art Gefüge zwischen Menschen, in dem alles und alle von allen abhängen; in dem das Ganze sich erhält nur durch die Einheit der von sämtlichen Mitgliedern erfüllten Funktionen und in dem jeden Einzelnen grundsätzlich eine solche Funktion zufällt, während zugleich jeder Einzelne durch seine Zugehörigkeit zu dem totalen Gefüge in weitem Masse bestimmt wird." Institut für Sozialforschung, Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen, Frankfurt 1956, 22.

61) Institut für Sozialforschung: a.w., 36.

62) Vgl. Adorno se nadruklike beklemtoning teenoor Popper: "Der Vorrang der Gesellschaft als eines Übergreifenden und Zusammengeschlossenen über ihre einzelnen Manifestationen drückt in der gesellschaftlichen Erkenntnis durch Einsichten sich aus, die aus dem Begriff der Gesellschaft stammen und die in soziologische Einzelprobleme erst durch die nachträgliche Konfrontation des Vorweggenommenen mit dem besonderen Material sich verwandeln." Zur Logik der Sozialwissenschaften, 254.

in navolging van Hegel en Marx, só 'n groot gewig aan die eenheidstiggende en singewende funksie van die totaliteit dat hy dit as fundamentele transendentiaal vir wetenskapsbeoefening verstaan. "Ohne die Antizipation jenes strukturellen Moments, des Ganzen, das in Einzelbeobachtungen kaum je adäquat sich umsetzen lässt, fände keine einzelne Beobachtung ihren Stellenwert." ⁶³⁾ Hiermee gee hy dan ook aan waarom die kritiese teorie dialekties van aard is. Uitgaande van die maatskappy as 'n omvattende en allesbepalende totaliteit, is géén ander metodiese weg moontlik as alleen dié van die dialektiek nie: 'n Analise en verstaanbaarmaking van afsonderlike sosiale fenomene vanuit die totaliteit waarvan hulle deel uitmaak. In die woorde van Habermas "..... eine dialektische Theorie behauptet die Abhängigkeit der Einzelercheinungen von der Totalität". ⁶⁴⁾

Esterhuyse wys op die belang hiervan as hy skryf: "Die betekenis van hierdie wysiging in oriëntasie is veral geleë in die standpunt dat die maatskappy of omvattende verband waarin die mens homself bevind, 'n belangrike gedragsrigtende funksie vervul en op dié wyse vormend of misvormend, humaniserend of ontterend kan optree ten opsigte van die menslike bestaan. Dit is ongetwyfeld die verdienste van neo-Marxistiese denkers dat hulle aangetoon het dat die strukture, institute, instellings, organisasies en vorme van die maatskappy sovele magte is wat in mindere of meerdere mate van die maatskappy 'n gedragsrigtende instansie maak." ⁶⁵⁾

Habermas, en daarmee die kritiese teorie, se teenvoeter vir die positivistiese benadering bevredig uiteraard weer nie die analitici nie. Veral die feit dat gewerk word met die idee van 'n totalitêre redelikheid, asook met die geskiedenis as voorwerp van bestudering, sien hulle as 'n terugval in die Hegel-Marx-tradisie. Dit is natuurlik presies wat dit wil wees, maar vir die positivisme beteken dit dat so 'n soort van den're "bij de mythe terecht komt". ⁶⁶⁾

63) Adorno: a.w., 250

64) J. Habermas: "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", in: M. Horkheimer (Hg): Zeugnisse, Th. W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag, Frankfurt 1963, 479.

65) W. Esterhuyse: "n Grondslag vir maatskappykritiek?", 172.

66) M. von Brentano: a.w., 16

Vir Hans Albert is veral die begrip "totaliteit" 'n te losse aangeleentheid. Al wat Habermas daarmee wil doen, oordeel hy, is om hom te beveilig teen empiriese toetsing. Habermas reken dat die legitimasie van so 'n aanpak prosesmatig gelewer sal word soos beperkinge opgehef word, maar Albert se kommentaar is "van een poging tot een ook maar enigszins nuchtere analyse van de geschetste aanpak van zaken, ontbreekt ieder spoor".⁶⁷⁾

Self wil die positivisme, bv. Popper, werk met 'n uitgesproke atomistiese maatskappybeeld. Die liberale voorveronderstelling hiervan - sons by Max Weber - lui dat elke mens in seker sin dieselfde verwagtingspatrone het. Só word hulle - volgens die kritici - egter niks anders nie as mense wat patente lewer aan "social engineers" om die ganse sisteem van die industriële maatskappy te stuur op 'n wyse wat onttrek is van enige vorm van viye diskussie. "En dat noemen we nog altijd het stabiliseren van de machtsverhoudingen".⁶⁸⁾

Die aanhaling wat reeds voorheen uit Theunissen gemaak is, is nou baie duideliker: "Die Funktion der kritischen Theorie aber ist kein Dienst in und an einem vorgegebenen Ganzen, sondern die Umformung der Totalität selber, die 'Transformation des Gesellschaftlichen Ganzen'".⁶⁹⁾

Die kritiese teorie meen dat die sosiale wetenskappe, ter wille van die verwerkliking van redelikheid en 'n mensliker samelewing, die totaliteit van die samelewing voor oë moet hou. "De categorie der totaliteit, de alzijdige, bepalende heerschappij van het geheel over de delen vormt het wezen van de methode, die Marx van Hegel heeft overgenomen en op originele wijze tot de grondslag van een geheel nieuwe wetenschap heeft gemaakt."⁷⁰⁾

Isolering van die elemente is wel nodig, maar die kritiese teorie - getrou aan die Marxistiese tradisie - weet dat hierdie isolering

67) H. Albert: "Der Mythos der totalen Vernunft" in Kölner Zeitschrift, 1964, 235, aangehaal in Von Brentano: a.w., 17.

68) J. Visser: a.w., 52

69) vgl. aanhaling 7)

70) B.C. van Houten: a.w., 9

slegs middel is en nie doel nie. In laaste instansie gaan dit om een enkele wetenskap, nl. wetenskap van die maatskappy in sy totaliteit.

Nie alleen die kenobjek nie, maar ook die kensubjek moet onder die gesigspunt van die totaliteit verstaan word. Die sg. burgerlike wetenskap bestudeer maatskaplike verskynsels vanuit die standpunt van die individu. Besinning oor staatkundige, maatskaplike en ekonomiese verhoudinge het steeds as uitgangspunt personele kategorieë. In die etiek bv. word sosiale of makro-etiek of heeltemal buite rekening gelaat of beskou in terme van die individu se goeie gedrag binne die strukture. Sedert Marx word daar egter veel klem op gelê dat die historiese gegroeide leefwêreld van die mens self aangespreek en ondersoek moet word.

Die enigste subjek wat hiertoe in staat is, is 'n totaliteit of 'n geheel binne die maatskappy. Vandaar Marx se aksent op die klassekonflik en die proletariaat, omdat slegs die klas in sy geheel in staat en weet om bo die faktisiteit van die samelewing en daarmee bo die ondersoek van die verskillende afsonderlike wetenskappe uit te styg en kwalitatiewe veranderinge aan te bring. "Het marxisme als klassebewustzijn van het proletariaat is de zelfkennis van de kapitalistische maatschappij en daarmee de eerste vorm van kennis, die geen ideologie is, maar in staat om haar object te veranderen."⁷¹⁾

Ook die kritici wil dan nie alleen die samelewing as totaliteit ondersoek en verander nie, maar is op soek na 'n totaliteit as ken- en veral handelingsobjek. Vir Adorno en Horkheimer is die sentrale begrip daarom "gesamtgesellschaftliche Subjekt". Dit skyn asof dit vir hulle nie so 'n groot probleem is hoe hierdie "gesamtgesellschaftliche Subjekt" tot stand moet kom om as 'n solidêre eenheid te handel nie. "Het menselijk denkvermogen zou niet meer door de invloed der maatschappij verhinderd moeten worden, om de met volkomen evidentie zich opdringende waarheid over de maatschappij te onderkennen."⁷²⁾

71) B.C. van Houten: a.w., 10

72) H. Hoefnagels: a.w., 73

Adorno beskuldig dan die huidige maatskaplike organisasie dat dit hierdie evidente waarheid saboteer. ⁷³⁾

By Habermas is die saak nie so maklik op te los nie. In plaas van die "gesamtgesellschaftliche Subjekt" beroep hy hom op die "herrschaftsfreier Dialog mündiger Menschen". Wáárlik vrye, d.w.s ook vry van ideologiese beheersing, redelike burgers moet saam ooreenstemming bereik oor die doelstellings wat hulle gesamentlik wil bereik. Die sosiale wetenskappe moet die nodige kennis lewer om aan hierdie politieke dialoog van geëmansipeerde burgers 'n rasionele karakter te gee.

In sekere sin gaan dit dus in die oproep van die Frankfurters daarom dat die hele menslike geslag tot selfkritiek moet kom en die geskiedenis 'n teenswoordige samelewing moet verstaan as sy eie poging om die vervreemding op te hef en tot helderheid oor homself te kom. Dit beteken, soos Horkheimer reeds aangetoon het, 'n nuwe insig in die struktuur van die konstituerende subjektiwiteit. "Het klassieke ego dat autonoom en onherroeplijk centraal moment van elke reflektie is, wordt als specifiek burgerlijke denkvorm ontmaskerd." ⁷⁴⁾ Die subjek is nie langer meer 'n onveranderlike grootheid nie. "das Subjekt ist kein Punkt wie das Ich der bürgerlichen Philosophie seine Darstellung besteht in der Konstruktion der geschichtlichen Gegenwart In seinem Verlauf ändert sich das Subjekt wie auch die Rolle des Denkens." ⁷⁵⁾

Hiermee het dit nodig geword om die verhouding tussen subjek-objek, ofte wel individu-samelewing van nader te beskou en daarmee 'n ander sleutelkategorie, nl. die van "dialektiek" ter sprake te bring.

Daar is reeds op gewys dat Marx op 'n beslissende wyse die besef laat deurbreek het dat die maatskappy 'n vormende invloed op die individu uitoefen. Sedertdien het die oortuiging al wyer posgevat dat die omvattende verband waarin die mens leef nie net 'n opdrag vir die

73) Th. W. Adorno: Negative Dialektik, 50, aangehaal in Hoefnagels: a.w., 73

74) J.M. Broekman: "Bevrijdend spreken", 51 - 52.

75) M. Horkheimer: "Traditionelle und kritische Theorie", 1937, aangehaal in Broekman: a.w., 52.

mens is nie, maar ook 'n gegewe aan die mens is. Hierdie datum-karakter van die makro-verbande waarin die mens leef, en die gedragsriggende funksie wat dit vervul, word skerp in fokus gebring deur die neo-Marxistiese denkers, waaronder die Frankfurter Schule 'n vername plek inneem. Die subjek is vir hulle deel van die realiteit en staan nie vry en los daarvan nie. Hulle wil "de mens zien als subjekt van zijn eigen samenleving en de samenleving als een stuk van het menselijk bestaan". 76)

Hiermee is die keuse dan reeds gemaak teenoor die positivistiese ken-houding waarin die subjek as 'n vreemde grootheid teenoor 'n werklikheid staan wat vryblywend waargeneem en beskryf kan word. Verskillende konsekwensies vloei uit hierdie keuse voort. "Als onderdeel van het samenlevingsproces ondergaat de sociologie, niet minder dan iedere andere aktiviteit in de samenleving, de invloed van het maatschappelijk leven" en daarby: "Omgekeerd oefent de sociologie-beoefening invloed uit op de samenleving". 77)

Hierdie wisselwerking, indien die sosioloog hom nie daarvan bewus is nie, kan volgens Habermas beteken dat die sosioloog in sy ken-aktiwiteit die "gevangene" oly van die beïnvloeding van die werklikheid. 78)

Indien die sosioloog of sosiale filosoof 79) sou verkies om nie hierdie

76) H. Hoefnagels: a.w., 15

77) H. Hoefnagels: a.w., 20

78) J. Habermas: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, 156, aangehaal in H. Hoefnagels: a.w., 22.

79) Die maatskappykritiek van die Frankfurters val uiteraard nie saam met dit wat normaalweg onder sosiologie as vakwetenskap verstaan word nie. Hulle wil as't ware die "empiriese sosiologie" opneem in 'n kritiese teorie. Volgens beide Adorno en Habermas moet die kritiek gesien word as 'n filosofiese aangeleentheid, omdat dit die maatskappy as geheel in sig wil kry en daarom meer is as net metode-kritiek. Daar word rekening gehou met die maatskappy wat behóórt te wees. Kortom, die verbinding met die filosofie is, volgens hulle, noodsaaklik vir die sosiologie as ervaringswetenskap, indien dit enigsins 'n "verliggende" funksie wil vervul. "Der blosse Wissenschaftsbetrieb geht in dieser Hinsicht nicht als ein höheres Stadium von Aufklärung über die Philosophie hinaus, sondern fällt hinter sie zurück." Adorno: "Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft heute ", 13.

wedersydse beïnvloeding te erken en daarmee rekening te hou nie, sit hy sy voet op 'n positivistiese weg. Die alternatief, meen Habermas, is om nie voor die noodsaak terug te deins om "de dialektiese relasie van haar self met haar objekt te doordenken en er de konsekwenties voor de wetenschapsbeoefening uit te trekken".⁸⁰⁾

Hiervolgens moet die maatskaplike lewenssamehang gesien word as 'n totaliteit, waarvan die ondersoek self 'n deel uitmaak. Nie alleen die Frankfurter Schule nie, maar alle dialektiese sosioloë laat hulle werkswyse daardeur bepaal dat die onderlinge beïnvloeding van wetenskap en samelewing kenmerkend is vir die sosiologie as bestudering van die samelewing en vir die samelewing as objek van sosiologiese bestudering.

Vir die kritiese teorie vind hierdie dialektiese wisselwerking steeds plaas vanuit die perspektief van iets beters, 'n meer menslike of redelike of vrye samelewing. "De dialektiese werkwijze ziet de sociologie als een aktiviteit van de samenleving zelf, een aktiviteit waardoor de samenleving grotere helderheid zoekt over zichzelf, om aldus de aktiviteit te kunnen ontplooiën, die haar meer doet beantwoorden aan datgene wat zij als menselijke samenleving zou moeten zijn."⁸¹⁾

Daar bestaan dus ook 'n dialektiek tussen wat is en wat kan wees. Die individu wat homself krities besig hou met die samelewing waarvan hy onlosmaaklik deel is, weet dat die totaliteit van sake en verhoudinge, wat reeds tot 'n skynbaar onveranderlike gegewenheid verstar het, ook anders kan wees. Die uitwerking wat hy van homself op sy samelewing wil laat uitgaan, word daarom gemotiveer vanuit die sekere wete dat hy werk en leef in die spanningsveld van die moontlike en die werklike. Teenoor alle pogings wat wil verhinder dat die bestaande orde onder bespreking gebring word, moet die sosiale filosofie daarop gemik wees om die mense in staat te stel om realisties besig te wees met die verwerkliking van 'n menswaardiger samelewing.

80) J. Habermas: a.w., aangehaal in Hoefnagels: a.w., 22

81) H. Hoefnagels: a.w., 24

"Daarom dui die begrip 'dialektiek' nie soseer op 'n logiese relasie tussen begrippe nie, maar op die interaksie van mense met sosiale strukture." ⁸²⁾ Die konkreet-ekonomiese vulling wat Marx aan Hegel se dialektiekbegrip gegae het, word hier voortgesit in die werkwyse van 'n sosiale filosofie met praktiese bedoelinge. Hoe die Frankfurters, en in besonder dan Habermas, aan hierdie ideaal vulling wil gee, sal ten tonele kom in 'n latere bedryf. Hier word die aandag gevra vir die noodsaaklike verband tussen die gesigspunt van die totaliteit en die dialektiese karakter van die werkwyse. "Eine dialektische Theorie behauptet die Abhängigkeit der Einzelercheinungen von der Totalität" (Habermas).

Interessant is Rohrmoser se oortuiging dat Habermas se poging om die dialektiese teorie te vernuwe uitloop op 'n uiters problematiese saak. "Men zou de stelling kunnen verdedigen, dat hij geen neomaxistisch theoreticus de dialectiek zo radicaal en zo volledig werd getorpedeerd als bij Jürgen Habermas." ⁸³⁾ Rohrmoser het egter nie gelyk nie, aangesien hy Habermas beoordeel teen 'n beperkte agtergrond. Adorno gee naamlik aan die neo-Marxistiese denke 'n belangrike eie wending, as hy hom beroep op 'n "negatiewe dialektiek". Tereg merk Schnädelbach op: "Es bleibt unklar, welchen Sinn es haben könnte, dem Wort 'Dialektik' überhaupt das Prädikat 'negativ' noch hinzuzufügen. ist doch bei Hegel und Marx die Negativität das Bewegungsprinzip von Dialektik schlechthin". ⁸⁴⁾ Rohrmoser probeer hierop 'n antwoord gee. Negatiewe dialektiek wil nl. verstaan word as 'n vernuwing van die teorie van vooruitgang. Dié teorie het aanvaar dat die geskiedenis, waarin al hoe meer mag uitgewefen is oor die natuur, lei tot vooruitgang en menslike bevryding. Die kriterium vir hierdie vrywording is bevryding van die mag van die natuur deur die rede. Hierdie magsuitoefening het egter noodsaaklikerwys agteruitgang en verval tot gevolg. "De principe van de rede is hiermee tevens principe van de macht geworden". ⁸⁵⁾ Sentraal staan daarom vir die negatiewe dialektiek die insig dat deur die beheersing van die natuur die mens nie sy vryheid binnegetree het nie. Uiteindelik

82) W. Esterhuyse: Filosofie van die Rewolusie, 20

83) G. Rohrmoser: a.w., 24

84) Schnädelbach, H.: oor Das Elend der kritischen Theorie, 164.

85) G. Rohrmoser: a.w., 16

eindig die bevryding deur middel van mag in die slawerny van die subjek - en om dié omkeer van subjek en objek duidelik te maak, gaan dit in die negatiewe dialektiek. "Gerade die geschichtliche Erfahrung, dass es sinnlos wurde, von einer Instanz 'Vernunft' die Befreiung zu erwarten, deren Prinzip das 'Prinzip Herrschaft' selbst ist, motiviert Adornos Versuch." ⁸⁶⁾

Genoeg om te sê dat Habermas nie hierdie heeltemal afwerende en pessimistiese houding oorneem nie. Hy kan geredelik 'n plek inruim vir die rede wat die natuur wil beheers. Om hierdie rede - en denkende vanuit die agtergrond van Adorno se negatiewe dialektiek - kan Rohrmoser hom daarvan beskuldig oot hy 'n "over het lot van zijn theorie beslissende concessie heeft gedaan". Uit wat reeds gesê is, sal blyk waarom die argument nie juis steekhoudend is nie. Dialektiese sosiale denke is wel moontlik op die basis wat Habermas meen hy daarvoor 'n plek inruim.

Op grond van die belang wat die kritiese teorie heg aan die verhouding tussen individu en samelewing beweer hulle dat die gangbare sosiologie geen raad weet met óf die samelewing óf die individu-begrip nie. "Het sociologisch onderzoek dat zich stort op details van het samenlevingsproces en voorbij gaat aan de samenhang daarvan met het maatschappelijk geheel, geeft de Frankfurters aanleiding om te spreken van een 'Soziologie ohne Gesellschaft'." ⁸⁷⁾ Daarby beskuldig hulle die sosiologie daarvan dat dit geen sosiologiese begrip "individu" het nie. Daarmee pleit hulle natuurlik self nie vir 'n vasstaande definisie nie, omdat nulle weet dat individu en samelewing saam in 'n ontwikkelingsproses betrokke is en mekaar wedersyds laat verander. Samelewing is eers eg menslik as die individualiteit van sy lede tot nulle reg kom. Omgekeerd is die individualiteit vir sy ont-plooiing afhanklik van 'n samelewing wat beantwoord aan wat hy moet wees.

Deur die hele voorafgaande uiteensetting het dit geleidelik duidelik geword dat dit nie maar net gaan om 'n aksent op die totaliteit,

86) Schnädelbach: a.w., 164

87) H. Hoefnagels: a.w., 83

om die verhouding individu-samelewing of om 'n dialektiese werksmetode nie. Telkens het nl. geblyk dat dit vir die kritiese terriete doen is om 'n "goeie lewe", 'n "menswaardiger maatskappy", "vrye mense" en ander begrippe wat 'n normatiewe karakter het. Uitsindelik moet die baie belangrike saak van "waardevryheid" daarom aan die orde gestel word. Aan Hume word die onderskeiding gedank dat 'n "behoort" nie logies afleibaar is van 'n "is" nie.⁸⁸⁾ Uitsprake wat op feite betrekking het, mag daarom nie sonder meer gebruik word om uitsprake wat betrekking het op 'n "behoort" daarvan af te lei nie. Anders gestel: waardes kan nie op logiese wyse uit feite afgelei word nie. Normatiewe en informatiewe bewerings behoort kragtens hulle struktuur en funksie tot verskillende logiese ordes.

Indien hierdie logiese skeiding tussen feite-oordele en waarde-oordele op die wetenskappe van toepassing gemaak word, word die werksterrein van die wetenskap beperk tot die van beweringe wat op feite berus. Die behoort-aangeleentheid kom te lande buite die bevoegdheid van die konstaterende, eksperimenterende wetenskap en word daarmee prysgegee aan irrasionele keuses, of dit nou op tradisie of lewensbeskouing of toeval of wat ook al berus.

Waar hierdie sg. logiese skeidingsteorie geld, kan daar vanuit die wetenskap hoegenaamd geen bewerings gemaak word ten opsigte van die terrein van die (maatskaplike) praxis nie.⁸⁹⁾ Hiervan is Max Weber 'n goeie voorbeeld. "Meer dan wie ook al het hy die onafhanklikheid en outonomie van die wetenskap ten opsigte van buite-wetenskaplike normatiewe gesigspunte verdedig."⁹⁰⁾ Die wetenskaplike kan, volgens Weber, nie normatiewe beweringe maak as wetenskaplike nie, aangesien sy metodiese apparaat, waaronder sy begrippe, die moontlikheid van normatiewe uitsprake heeltemal uitsluit.

"Vanuit die gesigspunt van die terrein en metodologie van die wetenskap gesien, het die wetenskaplike onderzoeker slegs één geloofs-belydenis: die waardevryheid van die wetenskap."⁹¹⁾ Wel kan die

88) D. Hume: A treatise on human nature (1740), 469

89) W. Esterhuyse: "Die probleem van die verhouding tussen wetenskap en politiek", 97.

90) Dieselfde

91) W. Esterhuyse: a.w., 98.

politikus, dit wil sê die persoon wat op die terrein van die praxis die besluite moet neem, gebruik maak van wetenskaplike inligting, maar van die wetenskappe se kant kan daar geen voorskrif of aanbeveling kom nie. Of en hoe dit ingespan word in die verwesenliking van sosiale doeleindes, berus uitsluitlik by 'n soewereine wilsbeslissing.

In die lig van wat reeds oor die kritiese teorie gesê is, is dit geen wonder dat só 'n standpunt op felle wyse deur hulle bestry word nie. Herbert Marcuse het reeds Weber se opvatting van "rasionaliteit" as 'n formele grootheid skerp gekritiseer. Dit verwesenlik volgens hom nie rasionaliteit nie, maar 'n vorm van "unacknowledged political domination".⁹²⁾ Dit verwyder die hele sosiale raamwerk van belang, waarin strategieë gekies, tegnieke toegepas en sisteme gebou word, van die "scope of reflection and rational construction".⁹³⁾ Marcuse kom tot die gevolgtrekking dat so 'n opvatting van tegniese rasionaliteit reeds in sigself ideologies is. Dit lei tot beheersing en daarmee verslawing, nie alleen van die natuur nie, maar ook van die mens - wat uitgelêwer word aan irrasionele beslissings met verreikende konsekwensies.

Ook die kritiese rasionalis Karl Popper - na wie reeds verwys is - handhaaf die logiese skeiding tussen feite en waardes, wetenskap en politiek. Hy is van oordeel dat slegs politieke middele en nie politieke doeleindes nie, op wetenskaplike wyse beslis kan word. Ten opsigte van die doeleindes kan die wetenskap hoogstens gebruik word om die feitelike gevolge of newe-effekte daarvan te ondersoek. Die uitdruklike verstandhouding sal egter moet bly dat die inligting wat so verkry word aan die politikus deurgegee word en dat hy selfstandig sal besluit oor die bruikbaarheid daarvan. "Die prinsipiële waarde-vryheid van die wetenskap maak laasgenoemde volkome sisteem-indifferent, dit wil sê neutraal ten opsigte van watter politieke sisteem dit ook al in beoefen word."⁹⁴⁾

Popper se beginsel van falsifikasie (wat prinsipeel moontlik moet

92) J. Habermas: Toward a Rational Society, 82.

93) Dieselfde

94) W. Esterhuyse: a.w., 99

wees om van 'n teorie 'n wetenskaplike teorie te maak) lei daartoe dat géén ontwerp gemaak kan word van hoe die samelwing in sy totaliteit gestruktureer moet wees nie. Sosiale tegnologie, wat wetenskaplik moontlik is, kan nooit gerig wees op die totale her- of omstrukturering van die maatskappy nie; hoogstens kan 'n "stuksge- wyse hervorming" (piecemeal engineering) wetenskaplik moontlik gemaak word, met dien verstande dat oor die doeleindes op nie-wetenskaplike niveau beslis word.

Habermas bestempel hierdie beroep op 'n waarde-vrye wetenskap en 'n gevolglik strenge skeiding van wetenskap en politiek, as "halbier- ten Rationalismus".⁹⁵⁾ Soos reeds aangetoon, moet Popper hom uiteindelik self beroep op 'n geloofskeuse wat nie rasioneel te reg- verdig is nie, as hy nl. sy kritiese rasionalisme moet fundeer. Hy volstaan met die erkenning dat dit volgens sy oordeel die "beste" keuse is wat gedoen kan word. "So berus sy prinsipe van die waarde- vryheid van die wetenskap self op 'n waardegebonde keuse: die 'ge- loof' aan die waarde en doeltreffendheid van die rede".⁹⁶⁾

Terwyl die kritici aanvanklik halstarrig beklemtoon het dat so 'n sg. waarde-vrye, positivistiese wetenskap self in diens staan van die "Herrschaftswissen" en daarom glad nie waarde-vry kán wees nie, maar ideologies is en lei tot beskerming van die bestaande orde en verslawing van die individu in 'n onmenslike toestand, het Habermas uiteindelik daartoe gekom om op histories-sistematiese wyse 'n ken- teorie te ontwikkel waarin hy hierdie "waarde-vryheid" op wetenskap- like wyse wil afwys. Die volgende hoofstuk handel hieroor.

Die dialektiese teorie bestry dus dat 'n neutrale verhouding tussen "begrip en objekt recht doet aan het objekt van de sociale weten- schappen. Want maatschappelijke data, wetmatigheden, processen zijn niet neutraal".⁹⁷⁾ Hulle ontleen steeds hulle struktuur aan die maatskaplik-historiese konteks en het daarom "zin, bete- kenis, trends", hoe indirek en versaaklik dan ook. Von Brentano wys daarop dat "ik al enig inzicht in de zin van sociale processen

95) J. Habermas: "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", in Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.

96) W. Esterhuyse: a.w., 102

97) M. von Brentano: a.w., 11

verworven moet hebben, wil ik exacte methoden van onderzoek kunnen ontwikkel, die deze proses tot hulle reg laat kom". 98)

Alle kennis van menslike verhoudinge gaan steeds weer terug op 'n singewende perspektief. "Die Fordgrung setzt bereits ein Vorverständnis bestimmter soziale Normen voraus." 99)

Deur op hierdie hermeneutiese sirkel, ofte wel die noodsaaklike voorverstaan van alle sosiologiese kennis te wys, wil die Frankfurters aantoon dat die hele opvatting van die positivisme aangaande waardevolle kennis selfverblindend en 'n volslae onmoontlikheid is.

3.2 Teenoor die hermeneutiek

Die tweede belangrike afgrensing wat Habermas maak om die kritiese teorie wetenskapsteories te situeer en te regverdig, is teenoor die hermeneutiek. Veral sedert die verskyning van Hans Georg Gadamer se boek Wahrheit und Methode (1965) het die Frankfurters, veral Habermas, indringende aandag gegee aan die hermeneutiek. Ener syds wil die kritiese teorie by die hermeneutiese gedagtes aansluiting vind téénoor die positivisme, maar andersyds oëfen hulle self skerp kritiek uit op die hermeneutiek.

In sekere sin kan die grondstelling van die hermeneutiek reeds by Vico (1618 - 1744) teruggevind word: "Man könne nur das wirklich verstehen, was man irgendwie selbst gemacht hat". 100) Hiermee wou hy 'n nuwe wetenskap, nl. die geskiedenis, funder en daaraan voorrang verleen bo enige vorm van kennis van die natuur. Onder meer deur Hegel se toedoen word hierdie onderskeiding tussen natuurwetenskap en geskiedenis "zu einem bestimmten Topos im Selbstverständnis aller Wissenschaften". 101)

Wilhelm Dilthey lewer 'n deurslaggewende bydrae tot die verdere ontwikkeling wat sou lei tot die moderne hermeneutiek. Die kuns "des

98) Dieselfde.

99) J. Habermas: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, aangehaal in H. Baier: "Soziologie und Geschichte", 78.

100) D. Kamper: "Hermeneutik - Theorie einer Praxis?", 44.

101) Dieselfde

Verstehens" is volgens hom geleë in die "Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins".¹⁰²⁾ In die geskifte van mens en volkere, oorgelewer as tradisie, moet die "Verstehen" op soek wees na die samehang tussen die huidige en die geskiedenis, na die menslike siel, wat struktureel dieselfde is as wat dit altyd was. Deurdat die navorser, as "geschichtliche" mens, homself tot in die tradisie verplaas en die altydgeldige betekenis daarvan vir hom herken en toëien, verstaan hy waarlik die oorlewering.

Kamper wys daarop hoedat die geskiedenis van die hermeneutiek daarna twee maal 'n "radikale Fassung" ondergaan, eers met Schleiermacher en daarna met Heidegger. Heidegger sien nl. die in-die-wêreld-syn van die Dasein reeds as 'n vorm van verstaan. Die hermeneutiek moet daarom eers vra na die "fundamentale Verstehenkönnen des Menschen". Veral in sy eerste periode, met die skrywe van Sein und Zeit, probeer Heidegger om hierdie rede fundamentele ontologie bedryf.

Hierdie twee radikaliserings, wat Kamper "einer hermeneutischen Technologie" en "eine Hermeneutik des Daseins" noem, wil Gadamer, mees prominente eksponent van die moderne hermeneutiek, in sy opvattings versoen. Die een wat wil verstaan, moet nie alleen oor die korrekte metodes beskik nie, maar moet hom ook blootstel aan die saak waarom dit in die teks gaan. Kragtens die strukturele onreenskoms tussen die "geschichtliche" subjek en die getuienis waarom dit in die oorgelewerde tradisie gaan, is hierdie vorm van verstaan wel moontlik.

Hiermee wil Gadamer 'n "Verbindung von Theorie und Praxis konstatiert, die theoretisch unauflöslich zu sein scheint".¹⁰³⁾ Die ganse menslike bestaan is betrokke by die hermeneutiek. Kragtens die feit dat die mens mens is in die wêreld, bedryf hy hermeneutiek. "In Wahrheit ist die hermeneutische Erfahrung ganz und gar in das allgemeine Wesen der menschlichen Praxis verwoben, in die das Verstehen von

102) W. Dilthey: "Die Entstehung der Hermeneutik", aangehaal in Kamper: a.w., 41.

103) D. Kamper: a.w., 43

Geschiedenem zwar wesentlich, aber doch nur sekundärerweise eingeschlossen ist. Sie reicht so weit, wie die Gesprächsbereitschaft vernünftiger Wesen überhaupt reicht." 104)

Baie duidelik blyk hieruit die fundamentele verskille tussen die hermeneutiese wetenskappe en die sg. waarde-vrye, empiries-ansluitende wetenskappe. Terwyl lasgenoemde wil voortbeweeg in die weg van die "historiese metode" van die neëntiende eeu, word, wat die hermeneutiese benadering betref, "die rein historische Fragestellung als 'positivistische Illusion' erkannt". 105) Die insig het deurbreek: "Das Verstehen der Geschichte ist nirgends ausschliesslich durch die reinen Fakten bestimmt, sondern zugleich durch den Standort des Fragenden und durch die Fragestellung, von der er ausgeht". 106)

Die hermeneutiek wys daarom uitdruklik op die sg. hermeneutiese sirkel¹⁰⁷⁾: daar bestaan 'n wisselwerking tussen die verstaan van oorgelewerde sinsamehange en die voortdurende korreksie van die eie voorverstaan. Die interpreterende mens is nooit sonder 'n sekere voorverstaan nie - teenoër die "positivistische Illusion" -, maar in die proses van uitleg van die oorgelewerde sinsamehange word hierdie voorverstaan steeds weer krities getoets en daarmee verander. Sommige verkies daarom die term "hermeneutiese spiraal".

Die klaarblyklake is daarom: "So ist der 'voraussetzungslose' Positivismus ein hervorragendes Beispiel dafür, dass die Wissenschaftliche Interpretation auch dort von letzten Worentscheidungen bestimmt wird, wo diese ausdrücklich abgewiesen oder ignoriert werden." 108)

Reeds uit hierdie sketsmatige weergawe staan die punte van aansluiting tussen die kritiese teorie en die hermeneutiek duidelik na vore. Ook hulle onderskei tussen die verskillende opgawes van natuur- en

104) H. Gadamer: "Replik", in Hermeneutik und Ideologiekritik, aangehaal in Kamper: a.w., 44.

105) K. Frör: Wege zur Schriftauslegung, 51.

106) K. Frör: a.w., 52.

107) M. Heidegger: Sein und Zeit, 152 - 153.

108) K. Frör: a.w., 53

geesteswetenskappe. Ook hulle wil dat die sosiale wetenskappe op soek moet wees na die mens en sy menslikheid, na ware selfverstaan en -ontploffing, na vryheid en selfverwerkliging. Ook steun die kritiese teorie natuurlik die noue verbintenis wat die hermeneutiek wil lê tussen teorie en praxis. Boonop oefen hulle om hierdie redes sáam kritiek uit op die positivisme. Die vóórverstaan, die geïnteresseerd wees in en betrokke wees by die saak waarom dit gaan, wil die positivisme nl. ontkan in hulle opvatting van waarde-vryheid, terwyl sowel kritiese teorie as hermeneutiek, soos Dilthey, "der hermeneutische Zirkel als ein Strukturgesetz des geisteswissenschaftlichen Verstehens überhaupt beschrieben". ¹⁰⁹⁾

Daarby wil die kritiese teorie, soos die hermeneutiek, die "geskiedenis" as 'n baie belangrike fase van die sosiale wetenskappe waardeer. In sy Zur Logik der Sozialwissenschaften ¹¹⁰⁾ maak Habermas duidelik dat die hermeneutiek die metode is wat die verbintenis tussen bepaalde sosiale verskynsels en hulle spesifieke historiese omstandighede op die spoor wil kom. Die hermeneutiek grens homself daarom af van die sg. "versterkende" sosiologie (Winch; taclanality) deur klem te lê op die historiese konkretisering, wil 'n sosiaal-wetenskaplike teorie werklik empiries steek hou. Die bestaande sosiale verskynsels het 'n historiese karakter en die bestaande sosiale verskynsels ontleen hulle betekenis of sin aan hulle ontstaans-geskiedenis. Die sosiale wetenskappe moet hulle hiervan rekenskap gee en daarom historiese benaderingswyses insluit.

Hieraan voldoen die positivisme natuurlik volgens die kritici nie. "Een belangrijke kritiek is dat in de positivistische sociologie de historische dimensie meestal ontbreekt." ¹¹¹⁾ Die positivisme werk nl. met ahistoriese of statiese modelle. Die reële word gereduseer tot dit wat in die werklikheid bestaan. Indien daar sprake kan wees van 'n geskiedenisbeskouing, kom dit hierop neer dat die neopositivisme die "Praxis nicht als Geschichte von agierenden Subjekten, sondern als subjektfreie Technik sieht oder zumindest an-

109) K. Frör: a.w., 57

110) vgl. ook J. Visser: a.w., 58 - 64.

111) J. Kruithof: a.w., 32.

strebt." 112) Wanneer die positivistiese opvatting uitloop op 'n vorm van teknokrasie - wat in 'n volgende paragraaf die aandag moet geniet - ontstaan "die oortuiging dat die proses van tegnologiese ontwikkeling terselfdertyd 'n proses is waarin aan die voorwaardes vir menslike lewensvervulling voldoen word". 113) Dit geskied binne die ruimte van 'n ontwikkelingsoptimisme wat die geskiedenis interpreteer as 'n proses wat teleologies gerig is op punt van voleinding.

Wat Habermas betref, wil hy 'n filosofie van die geskiedenis ontwikkel, wat slegs kan geskied as aan twee fundamentele voorveronderstellinge voldoen is: die eenheid van die geskiedenis en die maakbaarheid van die geskiedenis deur vrye en redelike mense.

Aan hierdie voorwaardes is eers in die moderne tyd volúoen. Saam met die Verligting en sy gevolge, die ontwikkelinge op ekonomiese, sosiale en politieke gebiede, het die geskiedenis in feite "maakbaar" geword en het terselfdertyd die verligte selfbewussyn ontwikkel wat die geskiedenis rasioneel kan deurskou. "De vraag naar een filosofie van de geschiedenis is dus kennelijk opgekomen als gevolg van objectieve tendenties in het feitelijke historische gebeuren in een chronologisch dateerbare fase van haar feitelijke ontwikkeling." 114) Binne die moderne kommunikasiesamhang is vir die eerste maal "überhaupt Geschichte zur Geschichte der einen Welt zusammengeschlossen". 115)

Voorheen is die geskiedenis nie beheer deur één subjék nie. Die totaliteit van die geskiedenis kan daarom nie op idealistiese wyse saangesluit word in 'n spekulatiewe konsepsie van sin of doelmatigheid of iets dergelyks nie. Wel het die wêreld in hierdie tyd een en maakbaar geword en daarom kan die huidige maatskappy as totaliteit ondersoek word vanuit die begeerte na menslikheid en vryheid.

By dit alles moet in gedagte gehou word dat dit steeds vir Habermas nie maar gaan om 'n blote filosofie van die geskiedenis nie.

112) H. Baier: a.w., 84

113) W. Esterhuyse: "Die probleem van die verhouding tussen wetenskap en politiek", 105 - 106.

114) E. Schillebeeckx: Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek, 175.

115) J. Habermas: Theorie and Praxis, 213

"Geschichte wird nicht um ihrer selbst willen zum Thema der dialektischen Soziologie, sondern als eine Bedingung der Praxis, als eine hermeneutische Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht verstanden." Dit gaan vir Habermas nie om 'n teorie van die geskiedenis nie, maar "es handelt sich um eine Theorie wie Praxis mittels Geschichte möglich ist". 116)

Dit is op grond van hierdie belang wat die Frankfurters heg aan die historiese moment dat hulle aansluiting vind by die hermeneutiese wetenskap. Ook vir die hermeneutiek is dit belangrik om die verlede te ondersoek in nouste betrekking tot die bestaande, en om die bestaande te verstaan in die lig van hoe dit so geword het. Die tradisie speel daarom 'n fundamentele rol in die hermeneutiek. Juis met betrekking tot hulle verstaan van die geskiedenis, kom daar egter 'n fundamentele breuk tussen die hermeneutiek en die kritiese teorie.

Bondig geformuleer, sou mens hierdie breuk daardeur kon kenskets dat die hermeneutiek die historie probeer verstaan met die oog op sin, maar die kritiese teorie met die (kritiese) oog op onsin.

Uiteraard vra so 'n formulering egter om 'n verduideliking. Reeds Spinoza het die grondlyn getrek van 'n kritiese hermeneutiek, teenoor die tradisionele ortodokse interpretasie van sy dag. 117) Volgens hom was die kerklike tradisie van daardie tyd onverstaanbaar vir die mens van die Verligting, d.w.s. onredelik. 'n Kritiese hermeneutiek was nodig om hierdie tradisie redelik uit te suiwer en verstaanbaar, en daarmee relevant, te maak.

Schillebeeckx wys daarop dat hierdie kritiese intensie egter na die Verligting verlore gegaan het. Die lyn van die hermeneutiek tot by die teenswoordige "nuwe hermeneutiek", wat oor Schleiermacher, Dilthey, Heidegger en Gadamer loop, "heeft de hermeneutische reflectie weer losgekoppeld van de kritiek om uitsluitend actualiserende in-

116) H. Baier: a.w., 85

117) E. Schillebeeckx: a.w., 175

terpretatie te oëgen, waarin zich een kenmerk van de romantiek verraaft". 118)

Hoewel daar in sekere sin wel 'n kritiese bybedoeling oorgebly het, deurdaf dit die historiese bewussyn van die verlede wil ontmasker as positivisties en objektivisties om die tradisie daarmee redelik en verstaanbaar te maak, bly steek dit ten diepste in 'n onkritiese voorveronderstelling. Daar word naamlik nie in twyfel getrek dat die oorlewering as sodanig 'n sinvolle geheel is nie, wat alleenlik geïnterpreteer moet word, omdat die oorspronklike voorverstaan van diegene wat die tradisie gemaak het, verskil van die voorverstaan van die moderne interpreteur. Ten diepste is die hermeneutiek dus op soek na die sin wat opgesluit lê in die oorlewering en wat, kragtens die struktuur van menswees, toeganklik is en toegeëien kan word tot nuwe selfverwerkliking.

So 'n beskouing lê uiteraard lynreg teenoor die gedagtes van die kritiese teorie. Vir hulle is die geskiedenis immers 'n proses waarin die mens algaande meer beheer oor die natuur uitgeoefen het, maar daarmee self verslaaf is. In die tradisie skuil daarom allereers die onredelikheid en die onmenslikheid, die verslawing en die nie-sinvolheid, ofte wel die onsin. Wanneer hulle daarom die geskiedenis en die maatskappy ter hand neem, is dit met die kritiese bedoeling om deur skerpe analyses juis die verslawing en die onvryheid bloot te lê.

Kenmerkend is nou dat hierdie verslawing in die geskiedenis plaasgevind het en steeds plaasvind as geobjektiveerde prosesse wat hulle self voltrek bûite die menslike bewussyn om. Wie dus, soos die hermeneutiek, slegs besig wil wees met die bewuste selfverstaan wat verskuil lê in die tradisie, m.a.w. met die intensionele daarvan, vergeet die geweldig fundamentele onbewuste, onredelike magte wat 'n rol gespeel het. Ook met die nie-intensionele en onbewuste in die tradisie moet daarom rekening gehou word en dit kan slegs 'n kritiese teorie, oordeel die Frankfurter Schule.

118) Dieselfde

Die hermeneutiek is in laaste instansie nie krities teenoor homself en sy eie voorveronderstellinge nie. Daarmee maak die hermeneutiek hom eweneens skuldig aan "objektivistiese skyn". "Es entzieht ein sterilisiertes Wissen der reflektierten Aneignung wirkender Traditionen und sperrt stattdessen Geschichte ins Museum." ¹¹⁹⁾ Hiermee dien die hermeneutiek die onredelike en beheersende magte in die geskiedenis en die samelewing, omdat dit binne die raamwerk van onmenslikheid bly, maar tog voorgee om met sinvolle samehange en moontlikhede van ware selfverwerklikings besig te wees. Habermas tipeer dit as die "falsche ontologische Selbstverständnis der Hermeneutik". Wat hulle as ware intersubjektiviteit beskou, kan nl. op 'n illegitieme vooroordeel berus en die ideologiese dwang van 'n verborge heerskappy laat voortgaan. Aangesien die hermeneutiek nie krities teenoor sy eie voorveronderstellinge is nie "liefert sie sich auf Gedeih und Verderb dem faktischen Gang der Geschichte aus, ohne die bestehende Nicht-Identität von Wirklichkeit und Vernunft tatsächlich beeinflussen zu können". ¹²⁰⁾

Die dwangprosesse is juis hierdeur getipeer dat hulle nie sonder meer deursien word nie en daarom die mense op 'n wyse vorm waarvan hulle self onbewus is. Deurdat die hermeneutiek die sin van sosiale verskynsels herlei tot subjektiewe "versteher", word die maatskaplike verhoudinge valslik opgeskort tot dit wat individue daarvan meemaak of ervaar en dus daaroor kan meedeel.

Die psigo-analitika bied 'n goeie model vir die kritiese ingesteldheid wat die Frankfurters wil handhaaf. Daarin is die kensubjek hom daarvan bewus dat handeling wat patologies is, veroorsaak word deur motiewe wat meespeel en wat dikwels juis onbewus is. Ware selfverstaan vind eers plaas wanneer hierdie onbewuste, nie-intensionele gedragsrigtende motiewe openbaar gemaak word. Daarmee word die verslawende bande gebreek en vind 'n terapeutiese proses plaas. In 'n volgende hoofstuk sal dit meer breedvoerig daaroor gaan hoe Habermas hierdie model verder wil toepas.

119) J. Habermas: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', 166.

120) D. Kamper: a.w., 49

Die verhouding tussen teorie en praktyk lê daarom anders in die kritiese teorie as in die hermeneutiek. Die kritiese teorie wil dat die sosiale wetenskappe 'n terapeutiese taak sal uitoefen. "De sosiale wetenskappen mogen niet net als de hermeneutici ophouden bij het louter constateren van wat er in de werkelijkheid gebeurt of bij het enkel 'verstehen' van de werkelijkheid, maar ze moeten inzicht verschaffen aan de mensen en daartoe het menselijk gedrag niet alleen onderkennen, maar ten behoeve van de mens en ten behoeve van experimenten die gericht zijn op de emancipatie van de mens ook verklaren." 121)

In sekere sin kan gevolglik gesê word dat die hermeneutiek op soek is na sin en die kritiese teorie gemik is op onsin. Die hermeneutiek veronderstel 'n sinvolle samehang in die tradisie en wil dit na vore bring; die kritiese teorie gaan uit van die onredelike en daarom nie-sinnvolle in die geskiedenis en wil dit na vore bring, met die oog op bevryding.

Schillebeeckx wys egter daarby tereg daarop dat dit ook vir die kritiese teorie, selfs al sou hulle dit wou ontken, tog om meer gaan. Oënskynlik wil hulle gaan absolute waardes of sinsamehange erken nie, maar deur middel van kritiese, wetenskaplike analises van die konkrete sosiale strukture die negatiewe en sinlose aan die kaak stel om daarmee bevryding te bewerkstellig. Ter diepste is nie die poging egter in laaste instansie nie gebore uit onsin nie, want dit impliseer reeds 'n sekere positiewe sinhorison. "Anders gezegd: ook het 'neen' veronderstelt een hermeneia die stoelt op zin en niet op onzin." Hy kom daarom tot die gevolgtrekking dat ook die negatiewe dialektiek van die kritiese teorie slegs sinvol is in soverre as wat dit raai die moontlikheid van 'n sinverwerklikende hermeneutiek voorveronderstel en impliseer, "of zij dat nu wil of niet". 122)

Die kritiese teorie weier natuurlik om inhoud te gee aan die positiewe wat hulle voorstaan, omdat dit volgens hulle slegs kan ont-

121) J. Visser: a.w., 64

122) E. Schillebeeckx: a.w., 190.

staan in 'n bevrydende praxis self. Elke geformuleerde voorswewende ideaal is spekulatief, ideologies en nie gebore in die praktyk van emansipasie nie. As daar egter nou met reg aangetoon word dat hulle tog bepaalde begrippe gebruik soos redelikheid en vryheid, blyk dat dit eers duidelik sal word op watter hermeneia ofte wel etiese keuse hulle bou as nagegaan word hoe hulle die tradisie van die Verligting konsekwent wil deurvoer.

Die kritiese teorie wil doelbewus die Verligting laat deurwerk. Die diepste intensie van die Verligting verstaan hulle as die begeerte om vryheid en redelikheid te realiseer in plaas van die feitlik oorgelewerde onvryheid en onredelikheid. "In de grond wilde de Aufklärung 'n geest van kritiek stellen tegenover de legitimatie van onvrijheid en on-rede, die evengoed deel uitmaakte van de traditie." ¹²³⁾ Die Verligting het tot die gevolgtrekking gekom dat indie gesprek met die tradisie 'n konfrontasie plaasvind tussen die rede en die despotiese gesag van die tradisie wat nie op redelike wyse gelegitimeer kan word nie.

Die Verligting kies daarmee vir die rede. Alle gesag wat geldig wil wees, moet vry en redelik gelegitimeer en aanvaar word. Die beginsel van die Verligte rede bestaan gevolglik daarin dat "alle gezagsverhoudingen die despotisch en repressief zijn, die zich nl. alleen door hun feitelijk er-zijn kunnen legitimeren, dienen te worden afgeschaft." ¹²⁴⁾ Soos die Verligting dit bewustelik ondervind het dat die rede nie die beginsel van outoriteit was nie, het hulle hierdie verskynsel ervaar as geweld of dwang. "In deze context kan het principe van de Rede geïnterpreteerd worden als de eis van de afschaffing van alle machtsverhoudingen die zich niet laten legitimeren." ¹²⁵⁾

Vir Habermas beteken dit dat rede nie een of ander abstrakte begrip is nie, maar die beginsel van "Zwanglose Kommunikation" teenoor die ervaringswerklikheid waarin die kommunikasie verteenwoordig word deur geweld. In hierdie idee van die rede gaan dit dus om die verwerlikking van vryheid in plaas van die oorgelewerde legitimasies van on-

123) E. Schillebeeckx: a.w., 163

124) E. Schillebeeckx: a.w., 164

125) J. Visser: a.w., 66.

vryheid.

In die lig hiervan word die kritiek op die positivisme ook nog duideliker gefundeer. Ook die positivisme beskou homself as 'n kritiese teorie en as erfgenaam van die Verligting, deurdat dit die Verligting en sy idee van kritiek voortsit "als een proces zonder einde van 'trial and error' (oplossingen zoeken en toetsen)".¹²⁶⁾ Die funksie van kritiek word dus só verstaan dat kennis van sosiale feitlikhede uitgebrei word, omdat dit van die verlore uitgaan dat mense wel hulle ware belange ken en daarom verstandig sal kies en leef as hulle genoegsame feitelike kennis ontvang.

Vir die dialektiek lê die funksie van kritiek en daarmee die Verligting se beginsel van redelikheid eger elders. Op voetspoor van Hegel wil hulle die kritiese aanpak ook op hulleself van toepassing maak. Die nuwe opvatting dat 'n ware bewussyn herstel sal word deur genoegsame feitelike kennis, word afgewys. Feite en bewussyn - so formuleer Von Brentano - dra immers reeds die stempel van die maatskaplike konteks in sy geheel, wat self weer deur die geskiedenis gevorm is. Die ware intensie van die Verligting kan daarom net getrou nagekom word in 'n radikale kritiek op die maatskappy in sy totaliteit. Deur insig en praxis moet geboorte gegee word aan dit wat nog nie is nie, nl. 'n menslike maatskappy.

Hierdie konsekwente deurvoering van die beginsel van redelikheid en vryheid, heet die "tweede Verligting". Dit word gekenmerk deur die oortuiging dat die bewussyn, as draer van die Verligting, onderworpe is aan omstandighede en voorwaardes wat onttrek is van selfbewuste beïnvloeding deur die subjek. "Het bewustzijn zelf is onderworpen aan voorwaarden die het van zichzelf vervreemden en die het als bewustzijn alleen niet kan opheffen."¹²⁷⁾

In die huidige samelewing is daar soveel irrasionaliteit en dwang, onvryheid en heerskappy, dat die gevestigde orde, wat die kritiese teorie betref, fundamenteel onredelik is.¹²⁸⁾ Daar is wel veel

126) M. von Brentano: a.w., 21

127) G. Rohrmoser: a.w., 46

128) vgl. Struyker Boudier: a.w., 60

redelikheid in positivistiese sin, maar hierdie redelikheid blyk in die lig van die ideaal van vrye redelikheid, enkel dwanglegitimasie te wees. Die kritiese teorie wil in hulle "Dialektik der Aufklärung"¹²⁹⁾ duidelik maak dat die geskiedenisproses nie natuurwetmatig en voorspelbaar sal uitloop op 'n oënskynlike samelewing nie.

Die verandering van die samelewing hang af van die moontlikheid of die mens in staat is om homself en sy situasie krities te deurskou en dit ter hand te neem. Self wil die teorie "wegbereider en gewete"¹³⁰⁾ van so 'n strewe om verandering wees. Wanneer die begrippe demokrasie en dialoog uitgewerk word, sal blyk hoe Habermas meen om hierdie praxis tot stand te bring. Voorlopig kan daarmee volstaan word dat die proses van die Verligting voluens hom voltrek moet word in "herrschaftsfreier Dialog mündiger Menschen".

'n Opvallende karakteristiek is dat die kritiese teorie geen idealisties-spekulatiewe inhoud gee aan hulle verwagting van 'n redelike, vrye samelewing nie. 'n Tipe van eskatologiese denke word bepleit en terme soos "skeppende fantasie" word gebruik. Marcuse wys op die "utopiese" moment van hulle beskouinge. Die maatskappy moet gemeet word aan die "begrip van 'n ware maatskappy".

Hierdie lyn van gedagtes moet egter nie so verstaan word dat dit metafisiese spekulasie is nie. Die twee momente van die teorie waaraan vasgehou moet word, bly steeds die wetenskaplike analise van die konkrete maatskappy om die onredelikheid en dwang bloot te lê en daarby die (utopiese) wete dat dit anders kan en móet wees.

Dit is dan ook juis binne hierdie voortsetting van die Verligting dat die kritiese teorie nie wil saamgaan met die hermeneutiek nie. Laasgenoemde hou nie rekening met die versteurde kommunikasie en die dwanglegitimasie in die tradisie nie. Die kritiese teorie wil nie die verlede aktualiseer in die hede nie, maar wil juis hermeneutiese verstaan moontlik maak wat terselfdertyd ook kritiek op die oorlewering is. Anders gesê: "Zul' een hermeneutisch ver-

¹²⁹⁾ Ook die titel van 'n werk van Horkheimer en Adorno (1944)

¹³⁰⁾ J. Visser: a.w., 78.

staan is niet louter gericht op 'Verständigung überhaupt maar op emancipatie uit repressie en overheersing De hermeneuse van de kritische theorie is een 'Verstehen der Ueberlieferung gegen die Ueberlieferung'." 131)

3.3 Teenoor die sisteemteorie

Die derde baie belangrike gesprek wat die kritiese teorie en by name Habermas aanknoop, is met die sg. sisteemteorie van Niklas Luhmann.

Reeds in Theorie und Praxis onderskei Habermas vier vlakke van rasionalisasie waarvolgens die tegniese beheer oor die natuur ofte wel die "Verfügungsgewalt" kwalitatief uitgebrei kan word. 132)

Op die eerste vlak gaan dit om die metodologiese vrae van die empiriese wetenskappe, d.w.s. hoe bepaalde doelstellings verwerklik kan word met behulp van die tegniek.

Wanneer die keuse tussen die verskillende tegniese ook gerasionaliseer word, word die tweede vlak betree. Op grond van 'n ekonomies opgevatte effektiwiteit word die keuse gerasionaliseer. Op hierdie twee vlakke bly die waardegebied self egter nog uitgesluit ten gunste van 'n vorm van desisionisme. Waardes val per definisie buite die sfeer van redelike diskussie.

Die derde vlak van rasionalisasie breek aan wanneer rasionele gedrag bereken moet word teenoor 'n mededinger wat eweneens rasioneel optree, m.a.w. in die sg. strategiese denke. Die twee partye soek egter om teenoorgestelde waardes te bereik. Volgens Habermas word die rasionalisasie van die tegniese take in hierdie proses gerelativeer deur die meer basiese interesse, nl. die van selfbevestiging of oorlewing. Die biologiese bestaan bly as enigste doelfunksie oor.

Dit word nóg duideliker op die vierde vlak van rasionalisasie wat

131) E. Schillebeeckx: a.w., 193

132) J. Habermas: Theorie und Praxis, 249

hy onderskei. Op hierdie vlak kan die hele beslissingsprosedure naamlik oorgedra word aan 'n masjien. In beginsel kan masjiene, wat ook in staat is om tegniese praktyke te leer, gebruik word as stuurmeganismes van sosiale organisasie en so ingespan word om politieke beslissings te neem. Waarde-oordele sal dan vollediglik afhanklik gemaak word van wat moontlik is. "Die schlechte Utopie einer technischen Verfügung über Geschichte wäre erfüllt, wenn man einen lernenden Automaten als zentrales gesellschaftliches Steuerungssystem eingerichtet hätte, der diese Fragen kybernetisch, eben 'selbst' beantworten könnte." 133)

Toe Habermas hierdie analise gemaak het, was dit gedeeltelik 'n voorspelling, omdat die laaste vlak - volgens sy eie erkenning - nog maar fiktief was. In 1971 skryf hy egter: "Ich betrachte Luhmanns Theorie als eine überhaus differenzierte Erfüllung meiner Antizipation". 134)

Dat Habermas met groot entoesiasme in gesprek getree het met Luhmann se sisteemteorie, is daarom nie toevallig nie. "Die Systemtheorie der Gesellschaft (teilt) mit einer kritischen Gesellschaftstheorie zwar die Ebene der Theoriebildung, aber folgt auf dieser Ebene einer gegenläufigen Strategie." 135) Hierdie uiteenlopende strategie is helaas nie maar van bykomstige belang nie, dog beteken 'n wesenlike verskil met diepgrypende implikasies.

Luhmann sluit aan by die sisteemteoretiese sosiologie wat in Amerika groot aanhang geniet en veral deur Talcott Parsons bekend gemaak is. As "ersten Charakterisierung" kan gesê word "dass sich nach ihr die Gesellschaft, aber auch Einzelgliederungen der Gesellschaft, vom Begriff des Systems her fassen lassen". 136)

Die sosiologiese en politieke sisteemteorie gebruik die begrip "sisteem", wat oorspronklik ontleen is aan die biologie, om maatskaplike en politieke prosesse te beskryf. Luhmann self skryf van sisteme dat dit groothede is "die openstaan en gevoelig zijn voor

133) J. Habermas: a.w., 250

134) J. Habermas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 145, voetnoot 7.

135) J. Habermas: a.w., 143

136) K. Hartmann: "Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie", 130.

de omgewing, indrukke verwerk en kompenseer" ¹³⁷⁾ ofte wel "die zichzelf reguleer deur informasie- en leerprosesse en 'zich staande moeten houden in de interaksie tussen het systeem en zijn omgeving'". ¹³⁸⁾ Hartmann definieer sisteem só dat "ein Gebilde dadurch es selbst ist, dass es Komplexität reduziert". ¹³⁹⁾

Die samelewing is die sisteem van álle (gewese, teenwoordige en toekomstige) sosiale sisteme, wat die sosiale evolusie self stuur. 'n Sisteemteorie van die maatskappy - soos wat Luhmann wil ontwerp - moet gevolglik sowel teorie van die sosiale evolusie as teorie van sisteemdifferensiering wees. Die sleutel vir Luhmann om dit te verstaan, is die feit dat die sisteme kompleksiteit reduseer. "Um in dieser Welt sinnvoll handeln zu können, muss der Mensch bzw. die Gesellschaft deren Komplexität, verstanden als Gesamtheit aller möglichen Ereignisse, auf erträgliche Ausmasse reduzieren." ¹⁴⁰⁾

Uiteraard lê hier basiese ooreenkomste met wat die kritiese teorie wil: Albei wil uitgaan van 'n teoretiese analise van die samelewing in sy geheel. "Luhmann erneuert unbeirrt den Anspruch der grossen Tradition, Gesellschaft im Ganzen zu begreifen." ¹⁴¹⁾ "Die neomarxistiese Position sah sich allerdings auch ihrerseits genötigt, den sozialen Bereich grundlegend und mit umfassender Allgemeinheit und Abstraktheit zu theoretisieren." ¹⁴²⁾ Albei wil hierdie analise op 'n wetenskaplik-verantwoordelike wyse voltrek.

Daarby is hierdie teorie hy sowel die sisteemteorie as die kritiese teorie gemik op "gesellschaftliche Praxis". Habermas wys self daarop dat Luhmann met Marx in gemeen het "eine der Geschichtsphilosophie entlehnte Konzeption der Einheit von Theorie und Praxis". ¹⁴³⁾ Die sisteemteorie van die maatskappy help om kompleksiteit te reduseer en daarom is dit net soseer prakties as die sosiale sisteme wat daardeur ondersoek word.

137) N. Luhmann: "Zweck-Herrschaft-System", 148, aangehaal in W. Oelmlüller: Kerk tussen gisteren en morgen, 122.

138) N. Luhmann: a.w., 147, aangehaal in W. Oelmlüller: a.w., 122.

139) K. Hartmann: a.w., 130

140) W. Dettling: oor Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 59.

141) J. Habermas: a.w., 142.

142) K. Hartmann: a.w., 131

143) J. Habermas: a.w., 143

Wanneer egter inhoud gegee moet word aan hierdie praktiese uitwerking van die teorie, loop die weg van die kritiese teorie en die sisteemteorie lynreg uiteen. Vir Habermas is die sisteemteorie naamlik niks anders nie as "Sozialtechnologie und Herrschaftslegitimation". Die rol wat tot dusver vervul is deur die positivistiese algemene bewussyn, die van legitimasie van toestande van dwang en beheersing, word deur die sisteemteorie oorgeneem. Die bevolking is teenswoordig genoegsaam ontpolitiseer en tevrede om te borus in die heersende politieke en maatskaplike orde, om die sisteemteorie in staat te stel om tot sosiale tegnologie te ontwikkel. Hiermee wil hulle die desisionisme wat 'n noodwendige gevolg van die positivisme is, vervang. ¹⁴⁴⁾

Die grondbeswaar is daarom vir die kritiese teorie daarin geleë dat die sisteemteorie wil uitgaan van die bestaande kompleksiteit en dit teoreties wil reduceer om daarmee praktiese doeleindes te dien, maar sonder om enigsins van die kritiese veronderstelling uit te gaan dat die bestaande in sigself verkeerd kan wees en dat 'n kwalitatiewe verandering van die totaliteit nodig is.

Habermas verwyt die sisteemteorie dat hy die hoogste vorm van tegnokratiese bewussyn is, omdat hy alle vrae wat teenswoordig as praktiese vrae geld, wil herformuleer as tegniese vrae, omdat praktiese vrae nie "wahrheitsfähig" is nie. Op hierdie manier wil die sisteemteorie "öffentlicher und ungezwangener Diskussion zu entziehen gestattet". ¹⁴⁵⁾ So moet dan finale opruimingswerk gedoen word van alle "Illusionen einer Verwirklichung praktischer Vernunft, und das heisst: Demokratisierungstendenzen". ¹⁴⁶⁾

144) "In hierdie nuwe staat moet letterlik alles - van ekonomie, politiek en onderwys tot ontspanning en kultuur - die onderwerp wees van suiwer tegniese behandeling en manipulasie. Die doel daarvan is om 'n nuwe sosiale organisme te skep, waarvan die 'gesondheid' bepaal sal word deur die vermoë daarvan om die tegnologiese hart ritmies te laat voortklop sonder enige verstoring van die kant van irrasionele lewensbeskoulike faktore, hetsy polities, hetsy religieus." W. Esterhuysen: "Die probleem van die verhouding tussen wetenskap en politiek", 102 - 103.

145) J. Habermas: a.w., 145.

146) J. Habermas: a.w., 144

Hierdie verskil in denke word baie duidelik in die verskil in gebruik wat die sisteem - en kritiese teorie maak van die begrip "sin", wat vir albei 'n sleutelterm is. Vir Luhmann is sin "Ordnungsform menschlichen Erlebens, eine Strategie des selektiven Verhaltens unter Bedingungen hoher Komplexität".¹⁴⁷⁾ Sin is dus funksioneel bepaald en nie "moralisch, politisch, individuell"¹⁴⁸⁾ nie; dit hang af van die mate waarin die kompleksiteit van die wêreld gereduseer word tot eenvoudiger verbande. Sin word daarom gemeet aan die feit of 'n mens daarsonder "gegenüber der Fülle und Unbestimmtheit der Möglichkeiten nicht bestehen könnte".¹⁴⁹⁾

Klaarblyklik is die uitgangspunt daarom telkens weer "der Bestand". Waardes soos vryheid, heerskappy, geregtigheid ens. is self net funksies binne die proses van vereenvoudiging en koördinasie. Dit beteken vir Habermas dat Luhmann die sin uitlewer aan "das Vorhandene, seine Unvernunft und Dinglichkeit". Vir Habermas self hang sin onlosmaaklik saam met "Verwirklichung der Vernunft". Om sin te hemeddel, beteken niks anders nie as dat die sin wat gedurigheid reeds veronderstel word, verwerklik word of as onmoontlik en nie-realiseerbaar verwerp word.

Die kritiese teorie hou vol dat sin gevolglik nie bemiddel kan word in 'n monologiese gesprek met die bestaande kompleksiteit nie, maar noodwendig intersubjektiewe geldigheid veronderstel. Terwyl sin vir Luhmann daaronder "Ordnungsform menschlichen Erlebens" is, is dit vir Habermas "keine sprachunabhängige Kategorie".¹⁵⁰⁾ "Sinn ist primär an umgangssprachliche Kommunikation gebunden, nicht an 'Erlebnisse'".¹⁵¹⁾

Habermas is daarvan oortuig dat, juis omdat sinvolheid sonder intersubjektiewe geldigheid net nie bestaan nie, alle singehalte

147) W. Dettling: a.w., 59

148) Hartmut v. Hentig: "'Komplexitätsreduktion' durch Systeme oder 'Vereinfachung' durch Diskurs?", 133, in Supplement I tot Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.

149) Dieselfde

150) W. Dettling: a.w., 59

151) J. Habermas: a.w., 195

prinsipieel ook in spraakuitinge omgesit moet kan word. Om die ware sin op die spoor te kom, wat terselfdertyd verwerklíking van die "Vernunft" is, ontwikkel Habermas 'n "Theorie der umgangssprachlichen Kommunikation". 152)

Terwyl Luhmann dus politieke probleme as "nicht wahrheitsfähig" wil vervang met 'n sosiaaltegnologiese teorie, hou Habermas vas aan die moontlikheid van "Verantwortung auch für Wahrheit". 153) Aangesien die mens egter in alle opsigte ("was wir tun, erkennen, wahrnehmen, empfinden und wollen") deur die geskiedenis en die bestaande verhoudinge gekondisioneer is en daarmee steeds weer onder dwang en heerskappy dink, moet Habermas 'n ideale spreeksituasie veronderstel, waarvolgens die waarheid en die sinvolheid van praktiese vrae, sonder enige dwang, op redelike wyse vasgestel kan word. Hoe hy hierdie ideale spreeksituasie wil regverdig, wat 'n redelike en vrye diskoers oor die waarheidsgehalte van praktiese vrae sal moontlik maak, sal later meer uitvoerig ter sprake gebring word.

Habermas wil dit duidelik maak: "Der durch Sprachlichkeit zwischen Menschen vermittelte Sinn ist ein anderer als was Luhmann 'Sinn' nennt." 154)

Sin is dus vir die kritiese teorie nooit onafhanklik van intersubjektiewe geldigheid nie en kan daarom in spraak uitgedruk word. Aangesien normale kommunikasie deur dwang beheers word, is 'n ideale spreeksituasie nodig om wáárlíke redelike sin te bemiddel. Die voorwaarde vir so 'n ideale spreeksituasie is volgens Habermas gegee met die kompetensie van alle taalgebruikers om in alledaagse kommunikasie te tree. Om hierdie rede ontwikkel hy sy "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz". 155) Die kommunikatiewe kompetensie bestaan naamlik in die "intersubjektive Anerkennung von Regeln" 156) en die herstel van 'n ideale spreeksituasie "ist mit der intersubjektiven Anerkennung der Regeln identisch". 157)

152) J. Habermas: a.w., 180

153) Hartmut v. Hentig: a.w., 134

154) Hartmut v. Hentig: a.w., 136

155) J. Habermas: a.w., 101 - 141

156) J. Habermas: a.w., 189

157) J. Habermas: a.w., 193

Terwyl waardes volgens Luhmann enkel funksioneer binne die opgaaf van die vereenvoudiging van die kompleksiteit van die wêreld, ag Habermas dit moontlik om tot 'n "diskursiewe, in kompetenter Diskussion sich ereignenden Begründung vernünftiger Normen"¹⁵⁸⁾ te kom. Die sisteemteorie sny die moontlikheid van 'n "praktische Diskurs" af as 'n manier om tot "vernünftiger Klärung praktischer Fragen" te geraak.

Hierdie kort uiteensetting het hiermee gevoer tot die uiteindelijke fundamentele implikasie van die verskil tussen die kritiese teorie en die sisteemteorie: vir die politieke beskouing en demokrasiebegrip is dit naamlik deurslaggewend of die legitimasie van "richtiger Handlungen" gegee is in 'n "wahren Konsensus" of in "rechtlich geordnete Verfahren". Dit gaan hier om twee uiteenlopende politieke denkwyses: "Politik als Verwirklichung vorgefundener Wahrheiten und Politik als Methode der friedlichen Konfliktregelung: Legitimation durch Inhalte oder durch Verfahren."¹⁵⁹⁾

Wat Habermas betref, oordeel hy dat Luhmann stilswyend homself gestel het op die antropologiese grondaannames van Gehlen.¹⁶⁰⁾ Uiteindelik vernuwe hy daarmee op 'n subtiel wyse die irrasionalisme van die lewensfilosofie deurdat hy reeds in sy metodologiese self-verstaan van teorie besluit om as "Gesellschaftstheorie" 'n onkritiese knieval te maak voor die "Zwänge der Reproduktion der Gesellschaft" en laasgenoemde slaafs te dien.¹⁶¹⁾ Daarom stel hy die sisteemteorie uitsluitlik beskikbaar vir sosiaal-tegnokratiese misbruik.

Van hieruit is Luhmann se waarheidsteorie dan ook gebou as antwoord op die funksionalistiese grondvraag watter taak die waarheid kan vervul vir die oplossing van die probleem van "Bestandserhaltung".¹⁶²⁾ Waarheid word hiermee op dieselfde vlak gestel as mag, geld, liefde, invloed, vertroue, ens.

158) W. Dettling: a.w., 60.

159) Dieselfde

160) J. Habermas: a.w., 159

161) J. Habermas: a.w., 170

162) J. Habermas: a.w., 221

Terwyl waardes volgens Luhmann enkel funksioneer binne die opgaaf van die vereenvoudiging van die kompleksiteit van die wêreld, ag Habermas dit moontlik om tot 'n "diskursiewe, in kompetenter Diskussion sich ereignenden Begründung vernünftiger Normen"¹⁵⁸⁾ te kom. Die sisteemteorie sny die moontlikheid van 'n "praktische Diskurs" af as 'n manier om tot "vernünftiger Klärung praktischer Fragen" te geraak.

Hierdie kort uiteensetting het hiermee gevoer tot die uiteindelijke fundamentele implikasie van die verskil tussen die kritiese teorie en die sisteemteorie: vir die politieke beskouing en demokrasiebegrip is dit naamlik deurslaggewend of die legitimasie van "richtiger Handlungen" gegee is in 'n "wahren Konsensus" of in "rechtlich geordnete Verfahren". Dit gaan hier om twee uiteenlopende politieke denkwyses: "Politik als Verwirklichung vorgefundener Wahrheiten und Politik als Methode der friedlichen Konfliktreglung: Legitimation durch Inhalte oder durch Verfahren."¹⁵⁹⁾

Wat Habermas betref, oordeel hy dat Luhmann stilswyend homself gestel het op die antropologiese grondaannames van Gehlen.¹⁶⁰⁾ Uiteindelik vernuwe hy daarmee op 'n subtile wyse die irrasionalisme van die lewensfilosofie deurdat hy reeds in sy metodologiese self-verstaan van teorie besluit om as "Gesellschaftstheorie" 'n onkritiese knieval te maak voor die "Zwänge der Reproduktion der Gesellschaft" en laasgenoemde slaafs te dien.¹⁶¹⁾ Daarom stel hy die sisteemteorie uitsluitlik beskikbaar vir sosiaal-tegnokratiese misbruik.

Van hieruit is Luhmann se waarheidsteorie dan ook gebou as antwoord op die funksionalistiese grondvraag watter taak die waarheid kan vervul vir die oplossing van die probleem van "Bestandserhaltung".¹⁶²⁾ Waarheid word hiermee op dieselfde vlak gestel as mag, geld, liefde, invloed, vertroue, ens.

158) W. Dettling: a.w., 60.

159) Dieselfde

160) J. Habermas: a.w., 159

161) J. Habermas: a.w., 170

162) J. Habermas: a.w., 221

Sulke monologiese funksionalisme is 'n vorm van strategiese handel-
 ling, waarteenoor Habermas 'n model van kommunikatiewe handeling
 wil ontwikkel. Terwyl eersgenoemde "interessenorientiert" is,
 is laasgenoemde "an kulturellen Werten" geïntereerd. ¹⁶³⁾ Inte-
 resse definieer hy dan as "wieder monologisch gewordene Wünsche". ¹⁶⁴⁾

Habermas wys daarop dat Marx en Freud die begrip van ideologie
 ontwikkel het as "Gegenbegriff zu einer Selbstreflexion". ¹⁶⁵⁾
 Selfrefleksie moet gevolglik die valse bewussyn, d.w.s. die "not-
 wendigen Täuschungen eines Subjekts über seine eigenen, ihm fremd
 gewordenen Objektivationen" ¹⁶⁶⁾ versteur. Binne hierdie gedagte-
 gang omskryf Habermas mag as "die Fähigkeit, andere Individuen oder
 Gruppen daran zu hindern, ihre Interessen wahrzunehmen". ¹⁶⁷⁾ In
 die samelewing slaag die maguuitoerendende institusies in hierdie
 poging met behulp van die meganismes van "Repression" en "Projek-
 tion". ¹⁶⁸⁾

Wat Habermas betref, is beide hierdie meganismes inherent aan die
 bestaande orde. Wie dus 'n sisteemteorie wil ontwerp wat uitgaan
 van die bestaande ten einde dit daarmee te laat voortduur, is besig
 om die bestaande magsverhoudinge en ideologieë te legitimeer. Die
 dwangmeganismes is selfs deel van die struktuur van omgangstaal,
 sodat onk sý teorie van omgangstaalkommunikasie siegs ontwikkel
 kan word op die basis van 'n veronderstelde ideale spreesituasie
 en met die bedoeling om die "systematische Verzerrungen der Kommu-
 nikation" aan te toon en op te hef.

Self kies hy dus vir die diskoers as "bakermat van die waarheid",
 want "Der Diskurs ist umgangssprachlichen Kommunikation in einer
 von Zwängen der Interaktion freigesetzten Form". ¹⁶⁹⁾ In so 'n dis-
 koers "sind die Beteiligten ausschliesslich auf die Explikation von
 Sinnzusammenhängen gerichtet". ¹⁷⁰⁾ In die sisteemteorie is uiter-
 aard vir so 'n vorm van sinsoeke deur kommunikasie en selfrefleksie
 geen plek nie.

163) J. Habermas: a.w., 252

164) Dieselfde

165) J. Habermas: a.w., 246

166) J. Habermas: a.w., 246 - 247

167) J. Habermas: a.w., 254

168) J. Habermas: a.w., 255

169) J. Habermas: a.w., 199

170) J. Habermas: a.w., 200

Volgens Habermas se beseef is daar gevolglik 'n belangrike band tussen die beperking van kommunikasie en die groeiende behoefte aan legitimasie. Die klem wat hy lê op die stygende vraag na legitimasie in die laat-kapitalistiese maatskappy, word later weer na vore gehaal. Wat hier ter sake is, is dat hy Luhmann dit verwyf dat die sisteemteorie 'n begronding wil bied vir die "Eliminierung des Unterschieds von Praxis und Technik".¹⁷¹⁾ Dit beteken niks anders nie as dat dit wil dien "als Rechtfertigung der systematischen Einschränkung praktisch folgenreicher Kommunikation".¹⁷²⁾ Op grond van hierdie argument kom hy tot die gevolgrekking dat Luhmann 'n ideologie voorstaan "die ihren letzten Bezug zu praktischen Fragen, und zur diskursiven Klärung praktischer Fragen, getilgt hat und dennoch funktioniert".¹⁷³⁾

Teen die agtergrond van hierdie kritiek van Habermas op die sisteemteorie, sal dit makliker wees om sy keuse vir demokrasie, wat verwezenlik moet word in 'n dwangvrye dialoog tussen rasionele, vrye deelnemers, te begryp. Dat die spesifieke gesprek tussen Luhmann en Habermas vanuit verskillende oorde met 'n mate van onbehae begroet is, is hier van minder belang. Dit word hulle naamlik verwyf dat hulle by mekaar verby praat, dat hulle gesprek "einem Eindruck des Ungenügens" laat,¹⁷⁴⁾ dat hulle te veel besig is met "ein Streit von Lehrmeinungen" en nie moontlikhede bied tot "Umsetzung in gesellschaftsbezogene Realwissenschaft" nie.¹⁷⁵⁾ dat vir hulle "eine Nebenfrage zur Hauptfrage geworden ist",¹⁷⁶⁾ ens.

Die verpligting wat daar as't ware op die kritiese teorie rus om tog die moontlikhede te bied tot ware maatskaplike optrede, wat dan ook aanleiding gee tot die skerpe verwyte van die kant van radikaal linkse studentebewegings, stam natuurlik uit hulle aanspraak om deel te wees

171) J. Habermas: a.w., 200

172) J. Habermas: a.w., 267

173) Dieselfde

174) K.H. Tjaden: "Bermerkungen zur historisch-materialistischen Konzeption der Struktur gesellschaftlicher Systeme", 78, in Supplement I tot Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.

175) K.H. Tjaden: a.w., 79

176) K. Hartmann: a.w., 131

van die Marxistiese tradisie. As laaste belangrike invloed wat meespeel in die denke van die kritiese teorie, moet daarom ook hierop ingegaan word.

3.4 Teenoor die Marxisme

Uiteraard is dit 'n onmoontlike opgaaf om die verhouding tussen die kritiese teorie en die Marxisme so te probeer beskryf dat 'n analise eers gemaak word van wat Marx self was, om dan vervolgens te kyk hoe die kritiese teorie daaraan getrou bly of daarvan afwyk. Dit is onmoontlik om die eenvoudige rede dat daar geen eenstemmigheid hoegenaamd bestaan oor wie Marx was en waarom dit vir hom gegaan het nie. Marx het self sovele kante, dat hy as vader kan staan vir 'n wyd uiteenlopende verskeidenheid van denk- en daadrigtings. Sedert die belangrikste deel van sy vroeëre werk, die sg. Paryse of ekonomies-filosofiese manuskripte, eers in 1931 ontdek is, is 'n heel nuwe stadium in die bestudering van Marx bv. ingelui, met die klem op sy antropologiese aspekte. ¹⁷⁷⁾

'n Meer vrugbare aanpak van die probleem lyk daarom om nie verstrikt te raak in die veelheid van Marx-interpretasies en daarmee ook die stryd tussen die ortodokse Marxisme en die neo-Marxisme nie, maar om te vra na wat die kritiese teorie self by Marx vind waarby hulle wil aansluit en wat hulle verwerp. Reeds Horkheimer het daarop gewys dat hulle "marxistiese kategorieën niet als definitieve gezichtspunten opvat, maar als 'Instruktionen zu weiteren Untersuchungen, deren Ergebnis auf sich selbst zurückwirkt'". ¹⁷⁸⁾ Vir die kritiese teorie was dit daarom baie duidelik dat die maatskaplike omstandighede sedert Marx gewysig is en dat sy teorie nie losgemaak kan word van die destydse historiese en maatskaplike konteks nie.

Waarskynlik is Van Houten reg in sy oordeel dat hulle, in 'n wêreld waarin die naam van Marx "abusievelijk in verband werd gebracht

177) W. Lepanies: "Anthropology and Social Criticism", 208

178) B. Tromp: "Orthodoxe kritiek op het neomarxisme", 53.

met het stalinisme" die pseudonim kritiese teorie verkies het, omdat "de kritische intentie het belangrijkste kenmerk van het marxisme is".¹⁷⁹⁾ In aansluiting by Marx verstaan hulle dan ook die geskiedenis van die mensheid as 'n histories-dialektiese stryd tussen die historiese intensie van die mens om vry en outonoom te kan leef, en die dwang wat opgelê word deur die mensgemaakte geskiedenis.¹⁸⁰⁾ Ook hulle wil krities staan teenoor alle maatskaplike dwangverhoudinge.

Habermas se "Erneuerung des Marxismus als Kritik" bestaan allereers in die feit dat hy "die Philosophie in die Armut ihres Selbstbewusstseins hineinzutreiben", d.w.s. 'n die insig dat dit nóg rasionele gronde kan aanvoer vir sy eie bestaan, nóg sy aansprake kan waarmaak.¹⁸¹⁾ In stede van om absolute waarheid te verskaf, moet die kritiese teorie, as plaasvervanger vir die tradisionele en ontmaskerde filosofie, die moontlikhede aandui "an denen einst praktisch die Wahrheit einer emanzipierten Gesellschaft zu gewinnen ist".¹⁸²⁾ Die teorie moet gevolglik empiries weerlê kan word, m.a.w. as onwaar aangemerkt kan word, indien dit nie uitloop op praktiese verwesenliking van die ideaal van bevryding nie. "In Kritik verwandelte Philosophie durchschaut den Schein ihrer Autonomie."¹⁸³⁾

Hiermee is die aansluiting tussen die kritiese teorie en die historiese materialisme ook al duidelik: enersyds word, teenoor die spekulatiewe filosofie, die wetenskaplikheid en noodsaak tot verifikasie gehandhaaf, terwyl andersyds, teenoor die positivistiese beperking van die wetenskappe die ideaal steeds 'n praktiese gerigtheid op daadwerklike bevryding bly. Habermas erken beide elemente as hy die Marxisme beskryf as "einer auf empirische Sicherung bedachten revolutionären Geschichtsphilosophie".¹⁸⁴⁾

Ook die noodsaaklike verbintenisse tussen teorie en praktyk - wat reeds vroeër in meer breedvoerigheid aangetoon is - is dus 'n direk-

179) B.C. van Houten: a.w., 7

180) J. Visser: a.w., 7

181) J. Habermas: Theorie und Praxis, 169

182) J. Habermas: a.w., 277

183) E. Walter: "Die prekäre Vermittlung von Theorie und Praxis", 422

184) J. Habermas: a.w., 277

te erfenis van Marx. Marx se verwyf dat die filosowe die wêreld interpreteer, maar dit nie verander nie, word opgeneem deur die kritiese teorie.

Afgesien van die kritiese intensie, wat die sentrale erfenis van Marx is, is Rohrmoser reg as hy sê: "De specifieke inhoud van de marxistische theorie ziet Habermas dus als geschiedfilosofisch".¹⁸⁵⁾ Die twee voorveronderstellinge van 'n filosofie van die geskiedenis, nl. die eenheid van die wêreld en die feit dat die menslike geskiedenis gemaak word en daarom maakbaar is, "haben sich inzwischen nur noch verstärkt."¹⁸⁶⁾ Die geskiedenisfilosofie moet aantoon dat dit valse illusies is om te meen dat die historiese subjekte die ware subjekte van die geskiedenis is, as sou "tatsächlich die objektiv mehrdeutigen Entwicklungstendenzen von den politisch Handelnden mit Willen und Bewusstsein ergriffen und zu ihrem Wohle entschieden".¹⁸⁷⁾ In die plek van hierdie illusie moet die kritiese teorie die moontlikhede open vir 'n "belehrte Menschheit" om wêrelik tot die subjek te word wat dit nog maar net fiktiewelik was.

Juis op hierdie punt kan die verskille tussen die kritiese teorie en Marx ook effe onder oë gebring word. Afgesien van die feit dat die historiese situasie verander het, het die kritiese teorie naamlik ook spesifieke kritiek op Marx se opvattinge.

Habermas verwyf Marx dit in besonder dat hy die geskiedenis wou rekonstrueer vanuit 'n eensydige aksent op die ontwikkeling van die arbeidsproses, met verwaarloosing van die taal- en kommunikasieprosesse.¹⁸⁸⁾ Marx wou naamlik die dialektiese proses van menslike selfverwerkliking by Hegel oorneem, maar het in dié poging die prosesse van taal en interaksie buite rekening gelaat ten gunste van die arbeidsproses.

Hierdie primaat wat hy toeken aan die produksiekragte, word deur Habermas bestempel as 'n "positivistische rest".¹⁸⁹⁾ Dit lei naamlik

185) G. Rohrmoser: a.w., 87

186) J. Habermas: a.w., 213

187) J. Habermas: a.w., 214

188) J. Habermas: "Arbeit und Interaktion", uit Technik und Wissenschaft als Ideologie.

189) J. Visser: a.w., 74

tot die moontlikheid van 'n natuurwetmatige determinasie van die geskiedenis en negeer heeltemal die rol van kultuur in die menslike selfverwerklingsproses.

Vir Marx se opvatting van die rewolusie het hierdie beskouing dié implikasie dat dit "het verschil heeft versluierd tussen onvermijdelijke en praktisch noodzakelijke transformaties van de bestaande maatschappij." ¹⁹⁰⁾ Terwyl Marx self nog gepraat het van noodsaaklike in die sin van onvermydelike rewolusies, omdat die produksieproses kousaal-noodwendig daarop moes uitloop, het die kritiese teorie die insig gewin dat daar noogstens sprake kan wees van praktiese noodsaaklike, in die sin van gewenste of nodige, rewolusie.

In die ortodokse navolging van Marx het hierdie deterministiese interpretasie daartoe gelei dat "vrijheid samenvalt met noodzakelijkheid". ¹⁹¹⁾ Vryheid is so gesien niks meer nie as die bewussyn van die gedetermineerdheid van die geskiedenisproses. In die praktiese uitwerking van hierdie beskouinge blyk dit dat die persoonlike vryheid ontken word om die "werkelyke bevrijding" tot stand te bring.

In noue samhang met hierdie opvatting van determinisme van die geskiedenis hang dan ook die belangrike klem wat Marx lê op die proletariaat as die bevrydende mag. Nie alleen het die klassesituasie so ingrypend verander dat die proletariaat nie meer die rol kan speel wat Marx daaraan toegeken het nie, maar bowendien kan die bevryding nie meer beskryf word in ekonomiese terme soos wat Marx eensydiglik gedoen het nie. "Ferner ist in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern der Lebensstandard so weit immerhin gestiegen, dass sich das Interesse an der Emancipation der Gesellschaft nicht mehr unmittelbar in ökonomischen Ausdrücken artikulieren kann." ¹⁹²⁾ Vervreemding is beroof van sy "ökonomisch sinnfällige Gestalt". Habermas wys daarop dat die skeiding tussen

190) Dieselfde

191) J. Visser: a.w., 76

192) J. Habermas: Theorie und Praxis, 163

"Staat" en "Gesellschaft", wat tipies was van die liberale kapitalisme, ook opgehef is. ¹⁹³⁾

Schillebeeckx het klaarblyklik die saak goed gesien as hy oordeel dat die kritiese teorie hom wil afskei van die spekulatiewe element ofte wel die metafisiese res in Marx se denke, te wete die hoop op 'n kousaal-noodwendige rewolusie, asook van die "daarmee samenhangende eschatologische verabsluttering van het proletariaat enerzijds en de ideologische rol die het begrip arbeid speelt anderzijds." ¹⁹⁴⁾

Desondanks hierdie kritiek op Marx bly die kritiese teorie egter daarvan oortuig dat "de kritische, emancipatiewe geest van de Aufklärung levensecht aanwezig" is by Marx. ¹⁹⁵⁾

Van belang is daarom die analise wat Habermas maak van die term "kritiek". ¹⁹⁶⁾ Volgens die gebruik in die Humanistiese tradisie was kritiek sinoniem met "Vernunft, bezeichnet den guten Geschmack und das findige Urteil". Etimologies hang kritiek dan ook saam met krisis. Terwyl Hegel enersyds die hele wêreldgeskiedenis as 'n krisiskompleks verstaan het, het hy andersyds in sy filosofiese dialektiek 'n sintese probeer bied om juis hierdie krisis op te hef. Op hierdie punt kritiseer Marx hom dan ook en wys op die praktiese krisistendense in die arbeidsproses. Vir hom het die krisiskompleks materialistiese vorme aangeneem in terme van die dialektiek van die sosiale arbeid, wat saamhang met sy opvattinge oor loon, uitbuiting, vervreemding, ens.

Soos reeds aangedui, is hierdie krisistendense van sy dwingende krag beroof in die laatkapitalistiese maatskappy. Dit beteken egter nie dat die "kritiek" nie meer saamhang met "krisis" nie; intendeel. Meicertyd sal dit dan ook duidelik word hoe Habermas probeer om

193) Dieselfde

194) E. Schillebeeckx: a.w., 171

195) Dieselfde

196) Hy skryf naamlik 'n paragraaf oor "Kritik und Krise: mythologische Herkunft und wissenschaftliche Struktur einer empirischen Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht", Theorie und Praxis, 179.

moontlike krisistendense aan te toon wat kan lei tot bevryding, juis onder die veranderde omstandighede van die laatkapitalisme. 197)

Hiermee is dan sketsmatig aangetoon hoe Habermas 'n metodologiese verantwoording probeer bied vir die emansipasieмотief in die kritiese teorie teenoor die positivisme, die hermeneutiek en die sisteemteorie. Daarby is ook gedui op die wyse waarop die kritiese teorie as normatiewe teorie met 'n emansipasieмотief verskil van die Marxistiese teorie. Uiteindelik staan of val die kritiese teorie egter by die noodsaak dat dit in bevrydende praxis verwerklik moet word. Juis hierdie voorveronderstelling lei tot telkens hernieude pogings om weë te vind om hierdie ideaal te bereik. In dié opsig bied Jürgen Habermas sy tweede baie belangrike bydrae tot die kritiese teorie.

197) Vgl. bv. sy Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus waarin die hoofstukverdeling is: Ein sozialwissenschaftlicher Begriff der Krise; Krisentendenzen im Spätkapitalismus; Zur Logik von Legitimationsproblemen.

HOOFSTUK II

KENNIS- EN WAARHEIDSTEORETIESE BEGRONDING VAN DIE EMANSIPATORIESE PRAXIS

Met groot klem wys Habermas op die wesenlike gevaar wat die hedendaagse maatskappy bedreig, naamlik "die Spaltung des Bewusstseins und die Aufspaltung der Menschen in zwei Klassen - in Sozialingenieure und Insassen geschlossener Anstalten".¹⁾ Hierdie belangrike opmerking moet gelees word teen die agtergrond van Habermas se uitdruklike voorneme om die verhouding van teorie en praxis opnuut só te deurdink dat die teenstelling "rede - beslissing" opgehef word en die Verligtingsideale van mondigheid, outonomie en vryheid weer nuwe krag sal ontvang. In sy eie woorde: "Heute muss die Konvergenz von Vernunft und Entscheidung, die die grosse Philosophie noch unmittelbar dachte, auf der Sture der positiven Wissenschaften und das heisst: durch die auf der Ebene technolo-gischer Rationalität notwendig und zurecht gezogene Trennung durch die Disruption von Vernunft und Entscheidung hindurch wiedergewonnen und reflektiert behauptet werden."²⁾

In sy poging om hierdie skeiding weer ongedaan te maak, omdat dit 'n onneregverdigde en bowendien kunsmatige skeiding is, volg Habermas twee duidelik onderskeibare wêë. Sy aanvanklike insê is om die ideale van mondigheid, outonomie en vryheid te verduidelik én te regverdig deur 'n analise te maak van die rol wat kennisrigtende belange in kenhoudings speel. Deur te wys op die verweefdheid van kennisteorieë met die sosio-historiese konteks wil hy aantoon dat kenniskritiek in dié wêreld sin van die woord terselfdertyd sosiale kritiek moet wees. Dit is die geval, omdat die begrip rasionaliteit nie losgedink mag word van 'n "Interesse der Vernunft an Emanzipation" nie.³⁾ Hierdie belang van die rede by emansipasie meen Habermas dan te kan aantoon deur middel van 'n uitvoerige historiese analise van die rol van kennisteorieë en die uiteindelijke "belange" wat in die verskillende kenhoudings bepalend is.

1) J. Habermas: Theorie und Praxis, 257

2) J. Habermas: a.w., 256

3) J. Habermas: a.w., 254.

In die lig van die kritiek wat ten opsigte van hierdie inset van hom ingebring is, probeer Habermas uiteindelik 'n ander weg ten einde 'n brug tussen teorie en praxis te slaan. Terwyl hy dit waarskynlik self nie so bedoel het nie - en hy trouens in bepaalde opsigte wou aansluit by sy aanvanklike inset - is hierdie nuwe weg in belangrike opsigte 'n afswenking van sy poging tot 'n kennisteoretiese legitimasie van die emansipasiemotief. Dit is Habermas naamlik ten laaste gelê dat hy, soos die ander kritiese teoretici voor hom, nie daarin slaag om die brug tussen teorie en praxis te begrond nie, omdat ook hy voor die probleem stuit om 'n nie-willekeurige kriterium en uitgangspunt te vind van waaruit kritiek sosiaal-wetenskaplik verantwoord kan word. Ten einde hierdie en daarmee samehangende probleme te ontloop, ontwikkel Habermas sy teorie van kommunikatiewe kompetensie waarin hy wil aantoon dat die Verligtings-ideale van mondigheid, outonomie en vryheid apories gegee is in die struktuur van die taal.

Agtereenvolgens probeer hy dus op twee verskillende maniere om eers kenneteories en dan waarheidsteories die emansipasiemotief van die Verligting te legitimeer en daarmee onvrugbare kritiese teorie in bevrydende verandering te omskep.

A. Die Kritiek van Kennis as Bemiddeling van Emansipasie

'n Belangrike uitgangspunt van Habermas is dat 'n geskiedenisfilosofie met praktiese oogmerke - soos wat hy wil beoefen - hoegenaamd nie aanspraak mag maak op enige ontologiese sekerhede nie. Daarmee bedoel hy dat afgesien moet word van die veronderstelling dat die geskiedenis noodwendig afstuur op 'n rewolusie waarin die proletariaat 'n beslissende rol sal speel. Hierdie "sekerheid" moet volgens Habermas ongewissel word vir die vraag of die moontlikheid van emansipasie, veral wat betref die objektiewe voorwaardes daarvoor, geverifieer kan word deur middel van empiries-analitiese ondersoek of nie. Dit verklaar dan ook waarom hy so 'n hoë premie plaas op 'n onderlinge diskussie tussen wetenskaplikes oor doeleindes en strukture van die samelewing.

Volgens Habermas het die wetenskap, as fundamentele produksiekrag, die onvrugbare proletariaat waarop Marx sy hoop gevestig het, vervang.

Om hierdie rede rig hy homself tot diegene wat hulle met die wetenskapspraktyk besig hou. Wat Habermas wil doen, is om wetenskaplikes bewus te maak van die sosiaal-kritiese funksie wat die beoefening van die wetenskap vir die beoefenaar daarvan behoort mee te bring. Met die doel voor oë, laat hy sy "gesprek" met die wetenskapsmense 'n aanvang neem met 'n histories-analitiese rekonstruksie van die voorgeskiedenis van die positivisme.

1. Kenniskritiek as noodsaaklike voorwaarde tot emansipasie

1.1 Historiese aanpak: rekonstruksie van die voorgeskiedenis van die positivisme.

'n Primêre oogmerk van Habermas se rekonstruksie van die voorgeskiedenis van die positivisme is "to uncover the subterranean linkages between knowledge and human experience and purpose" en terselfdertyd daarmee "to challenge the claims to supremacy advanced by positivist science and to explore alternative modes of intellectual inquiry deviating from the dominant, 'nomological' type of explanation." ⁴⁾ Dat hierdie aanpak van hom uiteindelik moet uitloop op 'n uitvoerige analise van die rol van kenteorieë, lê reeds opgesluit in bogenoemde opmerking. Teenoor sy voorgangers, vir wie die principe van negasie 'n negasie van die maatskaplike totaliteit behels, en daar gevolglik geen weg oorbly om positief aan te toon hoe die nuwe totaliteit daar moet uitsien nie, ⁵⁾ probeer Habermas 'n nuwe moontlikheid vir die kritiese teorie ontgin.

Die beginsel waarop hierdie nuwe aanpak berus, word goed deur Hill weergegee: "..... knowledge is at once a social question." ⁶⁾ Habermas is naamlik van oortuiging dat 'n soeke na sekere kennis asook

4) F.R. Dallmayr: "Reason and Emancipation: Notes on Habermas", 79 - 80.

5) J.H.M.M. Loenen: "Dialog en Dialektiek: een antithese?", 32. Hy wys daarop dat selfs die beroep op die Verligting nie veel positiefs is nie, aangesien "De Verligting zelf weer verlicht moet worden". Dit is trouens die hoofteema van Horkheimer en Adorno se Dialektik der Aufklärung.

6) M.A. Hill: "A Social Science of the Mind", 248.

verskillende kennisvorme, terselfdertyd 'n soeke is na die wyse waarop in die laaste instansie nie die individu nie, maar die mensheid, ofte wel die "species subject" met die wêreld en met homself omgaan. Vandaar sy oortuiging: "Radikale Erkenntnistheorie muss notwendig die Form Gesellschaftstheorie annehmen, denn weder das erkennende subjekt noch die zu erkennende Objektivität können unabhängig vom soziohistorischen kontext gedacht werden." ⁷⁾

Vanuit dié gesigspunt gesien, is dit begryplik waarom Habermas dit as noodsaaklik beskou om 'n rekonstruksie te maak van die voorgeskiiedenis van die positivisme. In hierdie rekonstruksie gaan dit hom daarom "to establish the connection between the creation of knowledge and the creation of species existence, or history." ⁸⁾ Indien hierdie verhouding skerp in fokus gebring kan word, so meen Habermas, sal dit moontlik wees om die defekte en diskrepansies van die maatskappy toe te skryf aan die bepaalde kenteorie wat aan die orde is. Daarmee sê hy terselfdertyd, anders as sy voorgangers, dat dit tóg moontlik is om vanuit 'n skynbaar uitsiglose maatskappy op die vlak van die kenteorie leidrade op te spoor wat 'n rigting tot verandering aandui.

In sy historiese analise van die rol van kenteorieë konstateer Habermas dat die verhouding tussen teorie en praxis in die klassieke filosofie van 'n redelik onproblematisiese gehalte was. Die begrip "teorie" was binne hierdie konteks van religieuse oorsprong. Hoewel dit mettertyd in die filosofiese taal ingeburger is as terminologiese aanduiding van "contemplation of the cosmos", ⁹⁾ is dit nogtans verstaan as 'n vorm van etiese handeling wat tot goeie karaktervorming gelei het. Kortom, in die klassieke beskouing is waardes nie van feite losgemaak nie. ¹⁰⁾

7) K.J. Huch: "Interesse an Emanzipation", 542

8) M.A. Hill: a.w., 248

9) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 301

10) In die hele gesprek tussen hermeneutiek, kritiese teorie, ortodokse Marxisme en hulle onderskeie mede- en teen- of buitestanders speel die wedersydse beroep op die klassieke denkers natuurlik 'n belangrike rol. Om 'n beslissing te probeer vel van hoeveel reg elkeen aan sy eie kant het, sal 'n gans ander studie as hierdie een vereis. In hierdie verband word slegs 'n poging aangewend om te toon hoe Habermas tot sy eie standpunt kom. Vir 'n interessante uittreksel uit die gesprek wat gevoer word, vgl. Gadamer en Bubner se diskussie in Cultural Hermeneutics, (Feb. 1975), veral 357 en 361 verder.

Met die aanbreek van die moderne tyd het daar egter 'n groot verskuiving plaasgevind en is daar algaande 'n skeiding gemaak tussen politieke en morele belange aan die een kant, en kennis aan die ander kant. Nie alleen het 'n opvatting van waarde-vrye kennis ¹¹⁾ posgevat nie, maar gedurende die neëntiende eeu is die metodologie van die natuurwetenskappe geleidelik oorgedra op die terrein van die sosiale wetenskappe. Teenswoordig het die mag van die wetenskap en die tegniek ten gevolge hiervan dan ook op ongekennde wyse toegeneem.

Ten einde enkele van die probleme wat hiermee saamhang, sigbaar te maak, sluit Habermas hom in sy intrede aan by Max Horkheimer se onderskeiding tussen tradisionele en kritiese teorie.¹²⁾ Na sy oortuiging het die histories-hermeneutiese wetenskappe die natuurwetenskaplike model oorgeneem. Hulle doel naamlik die veronderstelling van 'n gestruktureerde werklikheid en aanvaar die beginsel van waarde-vrye kennis. In hierdie aanname meen Habermas egter 'n afwyking te bespeur vanaf die klassieke Griekse betekenis van die begrip "teorie". Eersyds staan die wetenskap dus sowel metodologies as wat die aanname van 'n gestruktureerde wêreld, onafhanklik van die kenner, betref, in die klassieke tradisie; andersyds is daar tog 'n breuk met die uiteindelijke aanspraak van die Griekse teorie "as a process of cultivation of the person".¹³⁾ Eersyds is daar "a real connection between the positivistic self-understanding of the sciences and traditional ontology"¹⁴⁾; andersyds "the very term 'value-freedom' reminds that the postulates no longer correspond to the classical meaning of theory".¹⁵⁾

11) Vir Habermas se verwyt van "waarde-vrye kennis" by die "halbierten Rationalismus" van die positivisme kan hoofstuk 1.2.7 vergelyk word, aangesien dit hoofsaaklik net hy is wat namens die kritiese teorie hierdie argumente gevoer het.

12) "Erkenntnis und Interesse", Frankfurter Antrittsvorlesung vom 28.6.1965. Dit is die eerste maal gepubliseer in Merkur, Des. 1965, 1139 - 1153, daarna opgeneem as laaste hoofstuk in Technik und Wissenschaft als 'Ideologie' en ook vertaal as toevoeging tot Shapiro se Knowledge and Human Interests.

13) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 304

14) J. Habermas: a.w., 302

15) J. Habermas: a.w., 303

Op grond hiervan vermoed Habermas dat daar ook in die wetenskappe 'n verbintenis oorgebly het tussen kennis en interesses of belange, maar dan 'n nie-erkende of onbewuste verbintenis. Die klassieke beskouing van teorie is naamlik nie volledig laat vaar deur die wetenskappe met hulle illusie van suiwer teorie en waarde-vrye kennis nie. Om hierdie verbinding tussen kennis en belange aan te toon, "is the task of a critical philosophy of science that escapes the snares of positivism".¹⁶⁾

Erkenntnis und Interesse (1968) is só 'n poging om die voorgeskiedenis van die moderne positivisme te rekonstrueer en om daarmee terselfdertyd die verbinding tussen kennis en interesses op 'n sistematiese wyse aan die lig te bring. Hierdie analise is terselfdertyd beskou as 'n bevestiging van die "assertion that a radical critique of knowledge is possible only as social theory".¹⁷⁾ Uiteindelik wil hy, binne die metodologiese grense van die kritiese teorie, soek na 'n weg waarlangs kritiese teorie kan lei tot maatskappyverandering.

Alhoewel die term "kenteorie" of "epistemologie" eers gedurende die neentiende eeu gemunt is, was die probleem wat steeds die filosofiese debat uitermate gedomineer het, die vraag na die moontlikheid van betroubare kennis. Kenteorieë was daarby veel meer as 'n uiteensetting en regverdiging van die natuurwetenskaplike metode. In die woorde van Habermas: "Modern science did not coincide with knowledge as such".¹⁸⁾ Veel eerder is die wetenskaplike metode, binne die raamwerk van die kenteoretiese beskouing, gesien as een bepaalde vorm van kennis.

Ook Kant, in sy kritiek van die rede, kon nog ruimte laat vir die praktiese rede naas die teoretiese. Die omvattende opvatting van redelikheid was nog nie verskrompel tot 'n steriel metodologiese beginsels nie. Wat Habermas betref, is dit daarby waar "that since

16) J. Habermas: a.w., 308

17) J. Habermas: a.w., VII (Preface)

18) J. Habermas: a.w., 3

Kant science has no longer been seriously comprehended by philosophy".¹⁹⁾ Wetenskap kan alleenlik epistemologies begryp word, d.w.s. as één moontlike kategorie van kennis, "as long as knowledge is not equal either effusively with the absolute knowledge of a great philosophy or blindly with the scientific self-understanding of the actual business of research (Forschung)".²⁰⁾ Sou laasgenoemde gebeur, word die kennis versmal tot blote filosofie van die wetenskap.

Habermas is van gedagte dat laasgenoemde verskuiwing inderdaad sedert die helfte van die neëntiende eeu plaasgevind het. Filosofie het alle aanspraak verloor ten gunste van die algemene oortuiging dat die wetenskap nie maar een vorm van moontlike kennis is nie, maar met kennis as sodanig geïdentifiseer behoort te word. Hierdie verskynsel tipeer hy as positivisme. Alle selfrefleksie op die moontlikhede en voorveronderstellings van die wetenskappe word tersyde gestel. Die positivisme, soos reeds in die eerste hoofstuk aangetoon, het uit die oog verloor dat die metodologie van die wetenskappe verweef was met die selfvormingsproses van die menslike geslag.²¹⁾

Selfs Kant – in sy transendentale ondersoek na die moontlikhede van kennis – het foutiewelik van die veronderstelling uitgegaan dat die matematiëse en fisiese kennis model moet staan vir alle kennis. Dit beteken dat sy kritiek van kennis nie so krities was as wat dit voorgegee het nie. Sonder enige voorbehoud aanvaar hy naamlik die normatiewe geldigheid van 'n bepaalde kategorie van kennis en verloor uit die oog dat ook die matematiëse en fisiese kennis die resultaat is van 'n historiese proses. Kant se kennisteorie steun in werklikheid op 'n kritiese bewussyn wat die resultaat van die menslike selfvormingsproses is. Juis daarom is Habermas van oordeel dat sy refleksie

19) J. Habermas: a.w., 4

20) Dieselfde

21) Deur die selfvormingsproses van die menslike geslag ter sprake te bring wil Habermas reg laat geskied aan die oortuiging dat die natuurwetenskaplike ondersoekmetodes slegs op 'n bepaalde stadium in die menslike geskiedenis ontwikkel is, onder bepaalde historiese omstandighede, as gevolg van bepaalde kennisrigtende interesses of belange. Om hierdie rede mag dit nie verabsoluteer word tot die enigste vorm van sekere kennis nie, maar moet dit epistemologies herken word as een vorm van moontlike kennis waarmee die mensheid, as totale subjek, homself ontplooi, op grond van gegewe interesses by die selfontplooiing.

nie indringend genoeg was om hierdie kritiek ook te verwerk nie.

Dit is dus duidelik dat die "kritiek" van die kritiese teorie téénoor die Kantiaanse kritiek van die Suiwere Rede stelling inneem. Dit gaan in die kritiese teorie immers nie net om formele wetenskaplike selfkritiek nie, maar tegeertyd om materiële maatskappykritiek. Dit is geen rede-kritiek nie, maar politieke kritiek. In dié opsig sluit Habermas by Adorno aan wat dit, in sy waardering van Hegel, eksplisiet stel: "Bleibt bei Kant die Kritik eine der Vernunft, so wird bei Hegel, der die Kantsche Trennung von Vernunft und Wirklichkeit selber kritisiert, Kritik der Vernunft zugleich zu einer des Wirklichen".²²⁾

Hegel het dus wel die verbinding tussen rede en werklikheid probeer bewerkstellig. Hy besef dat kritiese filosofie vereis dat die kenende subjek eers die voorwaardes vir die moontlikheid van kennis vasstel "before trusting its acquired cognitions".²³⁾ Die probleem is egter dat so 'n kritiek of transendentale ondersoek sêlf aanspraak maak om kennis te wees, wat dus voorafgaan aan die transendentale ondersoek self. "The investigation of the faculty of knowledge is itself knowledge, and cannot arrive at its goal because it is this goal already."²⁴⁾

Wat Hegel probeer doen, is om agter die onuitgesproke voorveronderstelling van Kant se teorie terug te gaan. Hy verwerp die opvatting aangaande die universele en normatiewe geldigheid van die wetenskapsmodel, Kant se siening van die kensubjek as gestruktureer volgens

22) Th. Adorno: Drei Studien zu Hegel, 93
Habermas self haal Kant bv. aan waar hy in die voorwoord van Kritik der reinen Vernunft die matematiese en fisiese kennis karakteriseer as die twee dissiplines wat tot 'n "relativ stetigen Erkenntnisfortschritt" lei, of, in Kant se eie woorde, wat deel in die "sichern Gang der Wissenschaft", vgl. Knowledge and Human Interests, 14.

23) J. Habermas: a.w., 7

24) Hegel: "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, aangehaal in J. Habermas: a.w., 7

transendentale kenvorme asook die strakke skeiding tussen teoretiese en praktiese rede. In die proses probeer hy die vormingsproses van die bewussyn teken waarin die wetenskappe as 'n moontlike kenvorm verskyn. Uiteindelik identifiseer hy egter sy kritiese fenomenologiese bewussyn met absolute wete. Hierdeur, meen Habermas, verval hy in dieselfde dilemma as Kant, naamlik deur 'n bepaalde kenvorm te verabsoluteer. As sy idealistiese denkkonstruksie met absolute wete gelykgestel word, vervaag die verhouding tussen filosofie en wetenskap.

Ironies genoeg was hierdie aanname volgens Habermas juis die fondamentsteen waarop die positivisme gebou sou word, eenvoudig deur dat die positivisme kies vir die wetenskaplike metode en alle nie-wetenskaplike kennis ignoreer as irrelevant. Dit was moontlik dat Hegel hierdie wending kon maak, omdat hy daarvan oortuig was "mit der phänomenologischen Untersuchung den erkenntniskritischen Ansatz überflüssig zu machen, und davon ausgeht, dass die phänomenologische Erfahrung sich immer schon im Medium einer absoluten Bewegung des Geistes halte und deshalb notwendig im absoluten Wissen terminieren müsse." 25)

Die enigste denker wat 'n poging aangewend het om Hegel se kritiek op Kant na te volg, maar sonder om die idealistiese aanname van die identiteitsfilosofie van Hegel te deel, was Marx. Hy vermy "die Schwierigkeiten eines absoluten Anfangs indem er die Entstehungsgeschichte der Konstituentien möglicher Erfahrung auf den Prozess der gesellschaftlichen Reproduktion der Gattung zurückführt". 26) Hy verstaan die subjek van die vormingsproses van die menslike geslag nie as 'n transendentale bewussyn of as die beweging van die absolute gees nie, maar as die konkrete menslike geslag, en wel deur stofwisseling van mens en natuur. "In diesem Sinn hat Marx die Hegelsche Kantkritik materialistisch eingeholt." 27) Dit beteken dat, soortgelyk aan Hegel, "Marx implanted human experience in a concrete

25) K.J. Huch: a.w., 539 - 540

26) J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, Nachwort, 379

27) K.J. Huch: a.w., 540

genesis", ²⁸⁾ maar dan materialisties verstaan. "Die Identität des Bewusstseins ist erarbeitete Identität." ²⁹⁾ So betron die menslike geslag hom as samelewingssubjek en moet die identiteit van die bewussyn materialisties as arbeid-same identiteit verstaan word.

Ongelukkig was, volgens Habermas, juis hierin Marx se swakheid geleë. Deur op eensydige wyse die geskiedenisproses onder arbeid of stofwisseling tuis te bring, slaag hy nie daarin om waarlik 'n teorie van die samelewing te ontwikkel waarin die belangrike aspek van simboliese interaksie en die rol van kulturele tradisie tot hulle reg kom nie. Sou hy dit wel gedoen het, "then the idea of a science of man would not have been obscured by identification with natural science". Op dié manier sou hy duidelik gemaak het dat "ultimately a radical critique of knowledge can be carried out only in the form of a reconstruction of the history of the species" en dat omgekeerd 'n sosiale teorie slegs moontlik is as die "self-reflection of the knowing subject". ³⁰⁾

'n Historiese analise moet naamlik erken dat die gesamentlike produksieproses nie onafhanklik ontstaan het van 'n breër raamwerk van menslike samelewing nie. Hierdie raamwerk is méér as net arbeid en produksie. "Wie bei Hegel die Wissenschaft in Philosophie, so geht bei Marx die Philosophie in Wissenschaft auf", ³¹⁾ in plaas daarvan dat die filosofie binne die wetenskap behoue bly as 'n kritiese moment.

Dit is baie duidelik waarop Habermas afstuur in hierdie historiese analise. Deur te wys waar Kant, Hegel en Marx uiteindelik skeef gegaan het, wil hy tersyds aantoon wat die verkeerde wortel is van waaruit die positivisme gegroei het en andersyds die moontlikhede open vir 'n kritiese sosiale filosofie wat wetenskaplik begroot is en effek kan sorteer. Op die aksente wat gelê is deur Kant, Hegel en Marx in die vraag na die verhouding filosofie-wetenskap, verrys

28) F.R. Dallmayr: a.w., 87

29) J. Habermas: a.w., 55

30) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 62

31) K.J. Huch: a.w., 542

die gebou van die positivisme. Positivisme beteken dat 'n teorie van kennis vervang word deur 'n wetenskapsfilosofie. Transendentale ondersoek na die voorwaardes vir kennis word vervang deur metodologiese analyses binne die empiries-analitiese wetenskapsmodel.³²⁾ Habermas is van oortuiging dat die positivisme daarom nie soseer die vraag na die betekenis van kennis ignoreer nie, maar wel dat dit die antwoord vooruitloop met 'n kritieklose aanname. Uiteindelik berus positivisme daarom op die beginsel van die sciëntisme: die betekenis van kennis word in laaste instansie bepaal deur die empiries-analitiese wetenskapsopvatting.

'n Onmiddellike gevolg is dat die kennende subjek sy rol as referensiepunt verloor. Die wetenskapsfilosofie word georiënteer na die gegewe sisteem van die wetenskappe. Die subjekte wat volgens hierdie reëls en prosedure navors en handel, is van geen relevante belang nie. Habermas is van mening dat alle bande met die genesis van die reëls en prosedure so losgesny word - wederregtelik, omdat die self-verstaan van die wetenskappe daarmee met blindheid geslaan word. Die rol van die kennende subjek as sintese word misken en dit waarvoor die kennis aangewend word, word uitgelewer aan irrasionele doelstellinge. Kortom, "rede" word téénoor "beslissing" gestel, "kennis" téénoor "waarde".

Aangesien die kennende subjek sy rol as sintese verloor het, word onvermydelik oorgegaan tot 'n kopieteorie van die waarheid.³³⁾ Die werklikheid self word gesien as 'n totaliteit van feite waarvan die kennis 'n presiese weergawe is. Wetenskap kan gevolglik niks anders

32) Vir meer uitvoerige kritiek op die positivisme kan die betrokke gedeelte in die eerste hoofstuk geraadpleeg word.

33) Juis Habermas se waarheidsbeskouing is van fundamentele belang vir sy vele politieke denke. Omdat hy, saam met die klassieke teorie soos deur hom geïnterpreteer, feite en waardes nie wil skei nie, moet hy homself rekenskap gee van sy waarheidsopvatting. Hy verwerp daarom enersyds die moontlikheid van 'n kopie- of korrespondensieteorie van waarheid en staan andersyds self 'n konsensus-teorie van waarheid voor, wat egter in 'n latere paragraaf eers aan die orde kom.

wees nie as empiriese navorsing, 'n aktiwiteit wat beheers word deur die interesse om die ervaringswerklikheid aan tegniese beheer en organisasie te onderwerp. Die wetenskaplike aard van uitsprake oor die sintuiglik waarneembare wêreld moet in die lig hiervan bepaal word deur die kriteria van sekerheid, presiesheid en nuttigheid. ³⁴⁾

Volgens Habermas is die epistemologiese uitvloeisel van die positivisme die objektivisme. Binne hierdie konteks word 'n kritiese bevraagtekening van die aanspraak dat die empiries-analitiese metode die enigste aanvaarbare kennisweg is, of 'n vraagstelling na die transcendentia van kennis, by voorbaat afgesny. In dié verband oordeel Habermas dat die "Positivismus von Comte bis Mach die Forderung nach reflexiver Begründung der Erkenntnis überhaupt zugunsten des Objektivismus preisgibt." ³⁵⁾ Dié program word tot 'n hoogtepunt gevoer in die "Scientismus der sprachanalytischen Philosophie von Russell und - dem frühen - Wittgenstein über Carnap und Popper bis zur selbstironischen Pointe bei Sellars und Feyerabend." ³⁶⁾ Daarmee is die tradisie van die praktiese filosofie finaal vervang deur 'n positivistiese denktant.

Teenoor Adorno en Marcuse voer hierdie situasie vir Habermas nie tot 'n standpunt wat grens aan volstrekte pessimisme nie. Soos reeds gesê, is sy rekonstruksie juis gebaseer op die veronderstelling dat daar in die gekritiseerde maatskappy bepaalde leidrade aanwesig is vir 'n uitsig op die moontlikhede van bevryding. Hierdie uitsig - wat terselfdertyd 'n uitweg sal wees uit die objektivistiese illusie - is volgens Habermas geleë in 'n immanente selfrefleksie, ofte wel 'n metodologie wat sy eie grense kan transendeer. Sy kritiek op die positivisme is in 'n sekere sin tegelyk dié selfrefleksie én wegpereider daarvan. Hy bepleit dus nie soseer 'n nuwe wetenskap nie. Wat hy voor oë het is 'n bepaalde beskouing oor die wetenskap. "Unlike Marcuse

34) Vir 'n opsomming van die eienskappe wat Habermas aan die positivisme toeken, vgl. M.A. Hill: "Jürgen Habermas - A Social Science of the Mind", 250, en Knowledge and Human Interests, 74 - 78. Kortliks kom dit neer op empiriese sekerheid, metodologiese sekerheid, presiesheid in kennis, kennisutiliteit en die relativering van kennis.

35) J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, Nachwort, 379

36) Dieselfde

who called for a New Science and a New Technology, Habermas accepts and appears to admire the development of science and technology made possible by the positivist method." Al wat hy wil doen "(is) to restore the method of positivism to its proper place by divesting it of its ideological claim to universal validity." ³⁷⁾

Rohrmoser meen hierin 'n "fundamentele en mogelijk over het lot van zijn theorie beslissende concessie" ³⁸⁾ te bespeur. Dié oordeel is egter oordrewe. Dit is immers 'n poging van Habermas om te ontkom uit die doodloopstraat van 'n teorie wat in elk geval net een lot gehad het, naamlik om in 'n utopiese denkbeeld te bly steek. Klaarblyklik is hierdie poging van hom 'n eerlike probierslag om kritiese teorie by effektiewe praxis uit te bring. Of dit natuurlik geslaagd is, bly voorlopig onbeantwoord. Teenoor Rohrmoser moet egter gehandhaaf word dat die "dialectisch-kritische teorie niet (noodwendig D.S.) is opgezet als concurrente van de positivistische sociale wetenschap". ³⁹⁾

Habermas gaan selfs so ver om te stel dat in Peirce en Dilthey se pragmatistiese en historistiese betekenis-kritieke onderskeidelik die eerste pogings in die regte rigting te bemerk is. Ongelukkig kon hulle hul egter ook nie geheel en al aan die greep van die positivisme ontworstel nie.

In sy ondersoek na die logika van wetenskaplike navorsing, ontdek Peirce die rol van die gemeenskap van ondersoekers wat in die loop van die geskiedenis algaande waarheid ontdek. Hy slaag egter nie daarin om die gesigspunt van moontlike tegniese oëheer (as dryfveer agter wetenskaplike kennis) te oorskry en te besef dat dié gemeenskap meer is, naamlik 'n samelewing, betrokke in 'n selfvormingsproses, waarin intersubjektiviteit en kommunikasie deur middel van taal 'n deurslaggewende rol speel nie. Alhoewel hy dus in sy selfrefleksie op die metodologie van die wetenskappe die lig laat val op die ge-

37) M.A. Hill: a.w., 250. Dat Marcuse wél so radikaal was in hierdie opsig, staan wat Habermas betref glad nie so vas nie. Volgens hom dui baie gedeeltes in One-Dimensional Man in die rigting van 'n meer gematigde interpretasie, vgl. Toward a Rational Society, 88 en verder.

38) G. Rohrmoser: Grondslagen voor een revolutie?, 87

39) M. von Brentano: "De onbescheiden filosofie", 4

meenskap se gesamentlike waarheidsoeke ter wille van tegniese beheer, ontbreek die dimensie van simboliese interaksie in sy program. Kommunikatiewe aksie kan nie afgelei word binne 'n raamwerk van instrumentele aksie alleen nie.⁴⁰⁾ "Peirce's solution, however sophisticated, cannot be used to explain relationships between individuals, the so-called communicative experience."⁴¹⁾

Dilthey, daarenteen, doen ondersoek op die terrein van die sosiale- of geesteswetenskappe en "the communicative experience is precisely what his hermeneutics is concerned with".⁴²⁾ Hy is trouens die eerste om die raamwerk van kommunikatiewe aksie prinsipieel te tematiseer, maar dra dan tog ook die natuurwetenskaplike ideaal van objektiwiteit op die kulturele wetenskappe oor. Hy bly steek daarom in objektivisme en slaag nie daarin om te begryp dat die hermeneutiese kennis wortel in 'n praktiese interesse of belang van die subjek by die kennis, te wete 'n kritiese selfverstaan nie.

Dit spreek vanself dat daar van positivistiese kant skerp kritiek moes kom teen die analise van Habermas. Stuart Silvers noem bv. die positivisme waarteen Habermas dit het "a straw-man version",⁴³⁾ terwyl, interessant genoeg, Elizabeth Vallance elders skryf: "the positivist style which Habermas explains and contests, then, is no straw man simply because he is subtle enough not to hoist it as a fully fledged theory on any one thinker. It is exemplified rather as a trend, a predisposition to think within a particular framework".⁴⁴⁾

Maar daarom gaan dit inderdaad nie. Die feit is dat Habermas histories wou aantoon hoe die kenteorie moes plek maak vir 'n "objektivistiese schijn als de schijn die de wetenschap een an-sich van

40) Hierdie is 'n baie belangrike onderskeiding wat later meer sistematies en uitvoerig verduidelik sal word. Voorlopig kan volstaan word met die verduideliking dat Habermas hiermee by Hegel aansluit en onderskei tussen "arbeid" en "interaksie" as twee parallelle aspekte van die ontplooiing van die menslike geslag.

41) G. Flöistad: "Social concepts of action", 178

42) Dieselfde

43) S. Silvers: "The Critical Theory of Science", 113

44) E. Vallance: Our Knowledge and Human Interests, 171

wetmatig gestructureerde feiten voorspiegelt, de konstituering van de feiten verhul't en daardoor de vervlechting van die kennis met die belangen van die lewenswêreld niet tot bewustzijn laat komen".⁴⁵⁾

Innis het dit daarom goed gesien as hy skryf: "So the real interest for him is not the historical influence of positivism as such so much as the present recovery of the dimension of reflection itself and a fundamental insight into the actual structures of the knowledge-constitution interests and how they can be obscured by positivist epistemological models."⁴⁶⁾

Hierdie opmerking spel baie duidelik uit wat alles in die bedoelinge van Habermas lê wanneer hy oordeel dat 'n radikale kennisteorie noodwendig die vorm van 'n maatskappy-teorie moet aanneem. Hierdie bedoelinge kom aan die lig in die twee onderskeie aksente wat hy reeds lê in sy rekonstruksie van die voorgeskiedenis van die positivisme: historiese analise én sistematiese daarstelling van die kenteoretiese belange wat die kennis van die menslike geslag laat ontstaan en rig. Enersyds maak hy 'n studie van "the prehistory of modern positivism", andersyds lê hy "the foundations of a comprehensive theory of knowledge as a prelude and corollary to a theory of society"⁴⁷⁾ seer die kennisrigtende belange wat daar in die samelewing heers, sistematies na te gaan. Self erken hy dat so 'n poging tot "Philosophie-geschichtsschreibung in systematischer Absicht" veral vir Angelsakse lesers "verwirrend" mag wees, maar wys dan daarop dat dit 'n "Denk- und Darstellungstypus" is "der auf dem Kontinent seit Hegel einer expliziten Rechtfertigung nicht mehr bedurfte".⁴⁸⁾

Die doel van sy rekonstruksie was dus wel "Kritik des Szientismus", maar tog met 'n baie duidelike kwalifikasie: "Eine Kritik des Szientismus steht also vor der Aufgabe die verleugnete Reflexion als solche, d.h. eine unkenntlich gewordene Dimension des Erkenntnisproblems zu Bewusstsein zu bringen"⁴⁹⁾ In die lig hiervan is die kritiek van

45) J. Visser: "Kritische teorie van de maatschappij", voetnoot 19, 82.

46) R.E. Innis: oor Knowledge and Human Interests, 556

47) F.R. Dallmayr: a.w., 86

48) J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, Nachwort, 368

49) J. Habermas: a.w., 369

Lobkowicz⁵⁰⁾ teen "das zugleich historische und systematische Verfahren einer rekonstruktiven Geschichtsschreibung"⁵¹⁾ nie juis in die koi nie.

Habermas wil deur sy historiese analise deurstoot na 'n punt waar hy kan aantoon dat 'n radikale kenniskritiek noodwendig ook sosiale teorie moet wees. Nie alleen arbeid, soos die geval by Marx is nie, moet ter diskussie gestel word nie, maar elke moontlike vorm van interaksie. Wanneer dit gebeur, word 'n uiters belangrike dimensie betree: selfrefleksie op die selfvorming en geskiedenis van die menslike geslag. Anders gestel, die rekonstruksie is die toegang tot refleksie, 'n refleksie waarin die menslike geslag as transendentale subjek van die kenproses en sy rigtende belange in fokus gebring word. Eers vanuit hierdie selfrefleksie is daar 'n toegang tot konkrete samelewingsprobleme.

1.2 Sistematiese aanpak: refleksie op die selfvormingsproses van die menslike geslag en sy kennisrigtende interesses.

In sy poging om die ontwerp van 'n sosiale teorie aan te voor waarin rekening gehou word met die selfvormingsproses van die menslike geslag, vind Habermas aansluiting by die Jena-lesings van Hegel.⁵²⁾ In hierdie lesings het Hegel, aldus Habermas, hom op uitdruklike en sistematiese wyse besig gehou met die grondslag van die menslike vormingsproses. Die vroeë Hegel onderskei drie kategorieë as die media waarin die selfvormingsproses van die menslike geslag voltrek word: familie (of interaksie), taal en arbeid.⁵³⁾

Met familie of kommunikatiewe aksie bedoel Hegel die verhouding tussen individue wat met mekaar te doen kry. In hierdie dialektiese ervaring ontstaan selfbewussyn en nie in 'n solitêre of eensaame selfrefleksie nie. Selfbewussyn is dus vir Hegel nie die oorspronklike

50) N. Lobkowicz: "Interesse und Objektivität".

51) J. Habermas: a.w., 367

52) J. Habermas: "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind", vertaal in Theory and Practice, 142 - 170.

53) Hegel: Realphilosophie I, 205 aangehaal in J. Habermas: Theory and Practice, 152

ervaring nie, dog wel dié van interaksie. Dáárom beantwoord hy die vraag na die oorsprong van die "ek" met 'n teorie van die gees. Gees is die medium waarin een "ek" met 'n ander kommunikeer as gevolg waarvan die twee mekaar wedersyds tot subjekte vorm. "Ek" is daarom vir hom terselfdertyd universeel en enkelvoudig, terwyl gees die dialektiese ontvouingsproses van hierdie eenheid of morele totaliteit is.

Saam met sy Philosophy of Mind - waarin hy met hierdie gedagtes werk - ontwikkel Hegel naamlik ook sy System of Morality waarin hy hierdie selfde verhouding tipeer as 'n morele verhouding wat bestaan as 'n stryd om erkenning. In hierdie dialektiese verhouding - ook verduidelik aan die hand van 'n liefdesverhouding - kom 'n geskiedenis tot stand van die onderdrukking en die herstel van ongedwonge intersubjektiviteit. Wanneer die kommunikasie verstuur is, oefen hierdie verstoring self mag uit in die rigting van die opheffing daarvan en daarmee versoening deur liefde. ⁵⁴⁾

Hegel verskil hierin van Kant wat die intersubjektiewe erkenning van morele wette onttrek uit die sfeer van kommunikatiewe aksie, d.w.s. praktiese lewenservarings as deel van 'n selfvormingsproses, en dit verstaan as abstrakte universele wette wat op monologiese wyse voorgestel kan word. Die verhouding van menslike subjekte se wille tot mekaar word onttrek van die sfeer van kommunikasie en deur abstrakte, universele wette vervang. "To this extent moral action in Kant's sense is presented, *mutatis mutandis*, as a special case of what we today call strategic action." ⁵⁵⁾

Met taal bedoel Hegel nie taal as kommunikasiemiddel tussen lewende en handelende mense nie, maar taal as die gebruik van simbole deur 'n enkele individu wat met die werklikheid gekonfronteer is en dinge benem. ⁵⁶⁾ In die medium van taal gewin die gees die vermoë om te onderskei en te herken, ofte wel om te onthou. Die waarde van simbole is dus geleë in verteenwoordiging. Die simbole speel daarom 'n

54) J. Habermas: a.w., 148

55) J. Habermas: a.w., 151

56) J. Habermas: a.w., 152

dubbele rol: enersyds stel dit iets teenwoordig wat nie self onmiddellik gegee is nie; andersyds, vanweë die feit dat mense die simbole produseer, kom die sprekende bewussyn tot objektiwiteit vir sigself en ervaar sigself daarom as subjek. In taal word die ervaarde werklikheid dus verteenwoordig en behou, terwyl terselfdertyd die bewussyn 'n afstand win vanaf die wêreld.

Met die derde medium, te wete arbeid, bedoel Hegel die manier om drange te bevredig waardeur gees onderskei kan word van natuur.⁵⁷⁾ Net soos taal die veelheid van indrukke orden tot identifiseerbare voorwerpe, orden en onderwerp arbeid die veelheid van drange en begeertes. Soos die simbole van die taal, is die instrumente van die arbeid die middele waardeur die greep verkry word. Die simbole waarborg die herkenning, die instrumente waarborg die reëls waarvolgens beheersing van die natuurlike prosesse willekeurig herhaal kan word.

Tog is daar 'n fundamentele verskil tussen die dialektiek van arbeid en dié van verteenwoordiging of taal.⁵⁸⁾ hulle beweeg al't ware in teenoorgestelde rigtings. Deur taal word die natuur onderwerp aan selfgemaakte simbole, maar deur arbeid word die subjek onderwerp aan die wetmatigheid van die natuur. Eers in die mate wat die bewussyn die vrugte pluk van die arbeidsproses, en wel in die vorm van tegniese reëls, herwin dit status as vrye bewussyn wat die prosesse kan beheer volgens begeerte. Hegel onderskei daarom tussen "namengebende Bewusstsein" en "listige Bewusstsein". Teenoor Kant se abstrakte, transendentale en formele "ek", ontwikkel Hegel dus op hierdie manier 'n drieërlei dialektiese verhouding tussen subjek en objek wat gesamentlik die selfvormingsproses uitmaak van die identiteit van herkennende, naamgewende en verstandige bewussyn. Die "ek" van die kultuurproses word verstaan as die gevolg van sosiale arbeid en daarom onderworpe aan wêreldhistoriese veranderinge.

Van groot belang ag Habermas die feit dat daar 'n definitiewe eenheid skuilgaan agter hierdie drie dialektiese prosesse. Ernst Cassirer

57) J. Habermas: a.w., 152

58) J. Habermas: a.w., 155

(simboliese verteenwoordiging), Georg Lukács (arbeid) en Theodor Litt (stryd om erkenning) is voorgoed van denkers wat, volgens hom, één van die posisies as hoofbeginsel ontwikkel het en daarmee ten onregte die ander twee nagelaat het.⁵⁹⁾ Dit is in ieder geval duidelik, aldus Habermas dat taal, as verteenwoordigende simbole, 'n voorveronderstelde is vir beide die dimensies van interaksie en van arbeid.

Aan die ander kant meen hy ook 'n fundamentele binding tussen arbeid en interaksie self te bespeur.⁶⁰⁾ Alhoewel die twee nie van mekaar af te lei is nie, veronderstel Hegel 'n verbinding tussen andersyds die regsnorme, waarin die gesamenlikke interaksie (gesellschaftlicher Verkehr) wat berus op wetersydse erkenning, formeel geïnstitusioneeliseer word en andersyds arbeidsprosesse. Die regsnorme verwys naamlik nie na die ander se identiteit nie, maar na die voorwerpe wat tot sy beskikking en in sy besit is. Die institusioneelisering van die interaksie gaan dus om besittings en besittings groei vanuit die arbeidsproses. "Thus instrumental action and interaction are linked in the recognized product of labor."⁶¹⁾

Marx wou by hierdie analise van Hegel aansluit, maar reduceer in die proses kommunikatiewe aksie tot instrumentele aksie,⁶²⁾ deurdat hy die selfvormingsproses van die menslike geslag uitsluitlik verstaan onder die noemer van arbeid of stofwisseling. Habermas wil daarom, teenoor Marx, volhou dat 'n sosiale teorie nie alleen die eenheid tussen kommunikatiewe en instrumentele aksie moet verdiskonteer nie, geleë naamlik in die selfvormingsproses van die mensheid, maar terselfdertyd ook die onderskeid tussen die verskillende dimensies bly handhaaf. Daar is geen outomatiese ontwikkeling tussen arbeid en interaksie nie, alhoewel tog 'n verbinding. Op hierdie verbinding berus die selfvormingsproses juis.

59) J. Habermas: a.w., 157 - 158

60) J. Habermas: a.w., 159

61) Dieselfde

62) J. Habermas: a.w., 168 - 169

As Habermas voortgaan om sy eie sosiale teorie te ontwikkel, veronderstel hy daarom eweneens 'n transendentale subjek⁶³⁾ wat sigbaar word in die natuurlike geskiedenis van die menslike geslag. Die samelewing is betrokke in 'n voortgaande kenproses, waarin die kennis terselfdertyd instrument tot selfbehoud én veel meer is.⁶⁴⁾

Juis op grond van die feit dat hy aan sowel arbeid as interaksie reg wil laat geskied, wys Habermas enige kritiese beskouing van die hand wat alle tegniek wil veroordeel en vrye menslike kommunikasie in die plek daarvan wil stel. Só 'n standpunt word naamlik deur sommige aan Marcuse toegeskryf, alhoewel Habermas van gedagte is dat verskeie gedeeltes uit One-Dimensional Man dit duidelik maak dat Marcuse nie so gedink het nie. Die twee aspekte behoort nie teenoor mekaar afgespeel te word nie, want dit is "projects of the human species of a whole, and not of an individual epoch, a specific class, or a surpassable situation".⁶⁵⁾

Wat Habermas self betref, hou hy vol dat "neither the model of the original sin of scientific-technical progress nor that of its innocence do it justice".⁶⁶⁾ Die probleem waarmee Marcuse, en Habermas, worstel, is daarom eintlik die vraag na die verhouding tussen die rasionaliteit van die uitbreidende tegnologie en die rasionaliteit van die leefwêreld of die historiese totaliteit.⁶⁷⁾ Om hierdie vraag te kan beantwoord, gebruik Habermas dan die onderskeiding tussen arbeid en interaksie wat hy van die vroeë Hegel oorgeneem het.⁶⁸⁾

63) Wat hy onder transendentiaal verstaan, sal mettertyd ter sprake kom as die status van die kennisrigtende belangte bespreek word. Uit die voorafgaande is dit reeds duidelik dat dit nie in Kantiaanse sin bedoel is nie, maar eerder as histories en tog noodsaaklik begryp moet word.

64) Vgl. sy eerste twee stellings of tesisse in Knowledge and Human Interests, 312 - 313

65) J. Habermas: "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'" se vertaling "Technology and Science as 'Ideology'" in Toward a rational society, 88.

66) J. Habermas: a.w., 89

67) J. Habermas: a.w., 90

68) Hy werk hierdie onderskeiding baie volledig uit in "Technology and Science as 'Ideology'", in Toward a rational society, 91 en verder

As Habermas voortgaan om sy eie sosiale teorie te ontwikkel, veronderstel hy daarom eweneens 'n transendentale subjek⁶³⁾ wat sigbaar word in die natuurlike geskiedenis van die menslike geslag. Die samelewing is betrokke in 'n voortgaande kenproses, waarin die kennis terselfdertyd instrument tot selfbehoud én veel meer is.⁶⁴⁾

Juis op grond van die feit dat hy aan sowel arbeid as interaksie reg wil laat geskied, wys Habermas enige kritiese beskouing van die hand wat alle tegniek wil veroordeel en vrye menslike kommunikasie in die plek daarvan wil stel. Só 'n standpunt word rasamlik deur sommige aan Marcuse toegeskryf, alhoewel Habermas van gelagte is dat verskeie gedeeltes uit One-Dimensional Man dit duidelik maak dat Marcuse nie so gedink het nie. Die twee aspekte behoort nie teenoor mekaar afgespeel te word nie, want dit is "projects of the human species of a whole, and not of an individual epoch, a specific class, or a surpassable situation".⁶⁵⁾

Wat Habermas self betref, hou hy vol dat "neither the model of the original sin of scientific-technical progress nor that of its innocence do it justice".⁶⁶⁾ Die probleem waarmee Marcuse, en Habermas, worstel, is daarom eintlik die vraag na die verhouding tussen die rasionaliteit van die uitbreidende tegnologie en die rasionaliteit van die leefwêreld of die historiese totaliteit.⁶⁷⁾ Om hierdie vraag te kan beantwoord, gebruik Habermas dan die onderskeiding tussen arbeid en interaksie wat hy van die vroeë Hegel oorgeneem het.⁶⁸⁾

63) Wat hy onder transendentiaal verstaan, sal mettertyd ter sprake kom as die status van die kennisrigtende belangte bespreek word. Uit die voorafgaande is dit reeds duidelik dat dit nie in Kantiaanse sin bedoel is nie, maar eerder as histories en tog noodsaaklik begryp moet word.

64) Vgl. sy eerste twee stellings of tesisse in Knowledge and Human Interests, 312 - 313

65) J. Habermas: "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'" se vertaling "Technology and Science as 'Ideology'" in Toward a rational society, 88.

66) J. Habermas: a.w., 89

67) J. Habermas: a.w., 90

68) Hy werk hierdie onderskeiding baie volledig uit in "Technology and Science as 'Ideology'", in Toward a rational society, 91 en verder.

Arbeid of "zweckrationalem Handeln" kan die vorm aanneem van óf instrumentele aksie óf rasionele keuse óf 'n kombinasie van die twee. Instrumentele aksie word dan beheer deur tegniese reëls gebaseer op empiriese kennis. Hulle veronderstel voorwaardelike voorspellings aangaande waarneembare gebeurlikhede, fisies of sosiaal. Die ander vorm van arbeid, naamlik rasionele keuse, word beheer deur strategieë wat gebaseer is op analitiese kennis. Hulle veronderstel afleidings van waardesisteme (of reëls van voorkeure) en oesluitprosedures. Doelrasionele handeling of arbeid verwerklik daarom gegewe doeleindes onder gegewe omstandighede.

Interaksie, daarenteen, is kommunikatiewe aksie of simboliese interaksie. Dit word beheer deur bindende geldende norme (obligatorisch geltenden Normen; binding consensual norms), wat wedersydse verwagtings met betrekking tot gedrag omskryf en wat deur ten minste twee handelende subjekte verstaan en erken moet word. Sosiale norme word krag verleen deur sanksies. Hulle betekenis is geobjektiveer in omgangstaalkommunikasie. Hulle geldigheid is gegrond in die intersubjektiviteit van wedersydse begrip van bedoelings en bevestig deur die algemene erkenning van verpligtinge.

Ontoereikende gedrag (inkompetentes Verhalten), wat tegniese reëls of strategieë verbreek, is vanselfsprekend gedoem tot mislukking. Afwykende gedrag, wat geldende sosiale norme verbreek, lei tot sanksies wat slegs op uitwendige wyse, naamlik deur konvensie, aan die reëls of norme gekoppel word. As reëls van doelrasionele handeling aangeleer word, lei dit tot vaardighede; as sosiale norme geïnternaliseer of eie gemaak word, lei dit tot persoonlikheidsstrukture of karakterbou. Vaardighede stel mense in staat om probleme op te los; motiverings help mense om norme na te volg.

Op grond van hierdie twee tipes van handeling is onderskeidings moontlik tussen sosiale sisteme waar óf doelrasionele aksie óf interaksie oorheers. In 'n samelewing is daar naamlik die institusionele raamwerk of die sosio-kulturele leefwêreld waar simboliese interaksie plaasvind volgens geldende norme, maar daarby is daar ook subsisteme van doelrasionele aksie (bv. die ekonomiese sisteem of die staatsapparaat). "Wil echter de doelrationaliteit op het

niveeu van de subsystemen niet tot onmenselijkheid van de samelewing leiden, maar als potensieel bevrijdend werken, dan mag dit tipe rasionaliteit niet de totaal-maatschappelijke rasionaliteit warden." 69)

Hoe hierdie onderskeiding direk op die samelewingsanalise toegepas word, is nie so belangrik binne Habermas se raamwerk as die kenteoretiese insig wat hy met behulp van hierdie onderskeiding probeer verwerf nie. Via die kenteoretiese, kritiese refleksie is hy immers op soek na 'n verbinding tussen teorie en praxis.

Dat hy tot so 'n onderskeiding kón kom, is baie belangrik. Vir die ortodokse interpretasie van Marx is daar net een manier van menslike selfontplooiing, nl. arbeid.⁷⁰⁾ "The labor process 'was understood to be constitutive of the totality of human existence, including the cultural sphere.'" ⁷¹⁾ Nou was dit wel so dat Horkheimer en Adorno reeds "far less certain about labor as the sole mode of human self-realization" ⁷²⁾ was, maar pers Habermas het met hierdie onderskeiding 'n sistematiese weg geopen vir kenteoretiese en politieke oorweginge.

Bubner is nie juis beïndruk met Habermas se poging nie en oordeel "the next necessary step would be a proper distinction between action and labor or production"! ⁷³⁾ Volgens hom het nie alleen Marx die twee vermeng nie, maar was ook Habermas "not successful in his attempt to indicate a clear distinction". Met sy onderskeiding tussen kommunikatiewe interaksie vis-à-vis arbeid of produksie, sou Habermas dan neig tot 'n identifikasie van "action or praxis" met "linguistic behaviour in dialogue". Dit lei net tot 'n verdere verwarring, meen

69) B. van Steenberg: "Jürgen Habermas", 185

70) Vgl. bv. Thomas Blakeley se reaksie op "Theory and Practice" in Cultural Hermeneutics, 353 - 354: "Of course, the Soviets would not even classify critical theory as authentic Marxism, because the only content in which one can properly speak of praxis is that of classes - social classes, as Marx did In the final analysis, the Soviet position maintains that praxis is always in matter (self: language is material. D.S.) and this constitute the prime occurrence of meaning."

71) M. Jay: "The Frankfurt School's critique of Marxist Humanism", 294

72) Dieselfde

73) R. Bubner: "Theory and Practice", 350

Bubner. "There is no reason to let every activity which is not productive in the strict sense collapse into communication by language".⁷⁴⁾ Self pleit hy vir 'n duidelike "concept of action". Dit bly egter bietjie onduidelik wat hy daarmee bedoel.⁷⁵⁾

Binne die kader van sy kenteoretiese analise het Habermas duidelik nie behoefte aan 'n verdere onderskeiding binne die kommunikatiewe aksie nie, omdat hy daarmee één kenhouding wil tipeer wat korrespondeer met één kennisrigtende belang.

In die natuurlike geskiedenis van die menslike geslag is die "transendentale" subjek volgens Habermas besig om tot selfverwerkliking te kom. Die samelewing is betrokke in 'n voortgaande kenproses, waarin "knowledge equally serves as an instrument and transcends mere self-preservation".⁷⁶⁾ Kennis wortel in die sosiale lewe en kan in drie dimensies verwerf word: as informasie wat tegniese beheer verbruci (arbeid), as interpretasies wat optrede binne tradisie moontlik maak (taal) en as analises wat die bewussyn bevry van gevormde magte (beheersing).

In hierdie onderskeie dimensies ontspring kennis op grond van bepaalde kennisrigtende interesses of belange. Die fout van positivisme, wat Habermas in sy historiese ondersoek na die "voorgeskiedenis van die positivisme" probeer aantoon het, is dat hulle 'n houding van objektiwiteit of neutraliteit waan, sonder om te beseef dat alle kennis reeds deur bepaalde interesses gerig is.

Habermas onderskei drie kenhoudings waarin 'n duidelike verband tussen logies-metodologiese reëls en kennisrigtende belange aangetoon kan word (deur 'n kritiese wetenskapsfilosofie, vry van positivistiese invloede): die empiries-analitiese wetenskappe met 'n tegniese kennis-interesse, die histories-hermeneutiese wetenskappe met 'n praktiese interesse en die kritiese wetenskappe met die emansipatoriese interesse wat hulle deel met die klassieke teorie.

74) Dieselfde

75) Vgl. die kritiek van die deelnemers aan die diskussie wat ook wou weet wat hy presies bedoel, bv. Gadamer: "The question I have for Prof. Bubner is: what does he mean by 'the theory of action'?"

76) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 313

Skematies gesien, korrespondeer die terrein van die empiries-analitiese wetenskappe met die sosiale medium "arbeid" en het as objek die natuurlike werklikheid. Die terrein van die histories-hermeneutiese wetenskappe korrespondeer met die sosiale medium "taal" en het as objek die geskiedenis. Die terrein van die sosiale menswetenskappe korrespondeer met die sosiale medium "beheersing" en het as objek in besonder die magsverhoudinge en - sisteme (politities, ekonomies, militêr, ideologies, ens.).

Die empiries-analitiese wetenskappe lewer kennis wat voorspellings moontlik maak.⁷⁷⁾ Die kennis is in die vorm van teorieë wat berus op wetmatighede. Navorsing geskied deur middel van gekontroleerde waarneming. Die kennis word aangedien as 'n weergawe van feite-insigself, maar dit verbloem eintlik die toestand, meen Habermas. dat die feite slags bekom word aan die hand van 'n voorafgaande organisasie van menslike waarneming, d.w.s. kragtens 'n bepaalde gekose vraagstelling. Dit beteken dat die empiriese wetenskappe die werklikheid ontsluit op grond van 'n konstituerende interesse in die bevestiging en uitbreiding van informasie gemik op tegniese kontrole. "Habermas wil aantoon, dat die transcendentale interesse, waarvan die empiriese teorie afhankelik is en waardoor ze wordt bepaald, de interesse is bij het technisch beheersen en beschikken van de natuurlijke en sosiale werkelykheid, dat wil dus zeggen: een interesse bij macht."⁷⁸⁾

Die empiries-analitiese wetenskappe werk dus met kousale verduidelikings en voorwaardelike voorspellings, met die oog op tegniese beheer. Habermas gaan naamlik daarvan uit dat daar noodwendig 'n sistematiese verhouding bestaan tussen 'n wetenskap se logiese struktuur en die pragmatiese struktuur van die moontlike toepassings wat minne sy betrokke raamwerk geskep word.⁷⁹⁾

Die sistematiese verhouding of interesse wat die empiries-analitiese wetenskappe rig, is die tegniese bruikbaarheid, moontlik gemaak deur

77) J. Habermas: a.w., 308

78) G. Rohrmoser: Grondslaeen voor een revolusie?, 88 - 89

79) J. Habermas: Theory and Practice, 8.

prognoses wat gegrond is op die beginsel van herhaalbaarheid. "Men zou ook kunnen stellen dat de eigen interesse vanwaaruit deze bèta-wetenschappen werken de instrumentele praxis is." ⁸⁰⁾ In dié lig gesien, beteken "werklikheid" dit wat ervaar kan word as iets wat moontlik tegnies bruikbaar is. Die kennis word in hierdie geval gerig deur 'n kognitiewe interesse of belang by tegniese beheer oor geobjektiveerde prosesse.

Afgesien van hierdie interesse, wat lei tot arbeid of instrumentele aksie, is daar ook 'n interesse by interaksie ofte wel moontlik intersubjektiewe kommunikasie. Die interesse is werkseam in die histories-hermeneutiese wetenskappe waar dit gaan om 'n ander metodologiese raamwerk. ⁸¹⁾ Feite word nie toeganklik gemaak deur waarneming nie, maar deur die verstaan van betekenis, d.w.s. deur die interpretasie van tradisionele betekeniskomplekse. Hermeneutiese kennis is daarom ook altyd reeds bemiddel deur die persoon wat interpreteer se eie voorverstaan, ofte wel sy eie betrokkeheid en aanvanklike posisie. ⁸²⁾ Hy verstaan tradisie enkel deur dit op homself en sy eie situasie van toepassing te maak, deur as't ware die geobjektiveerde waarheid teenwoordig te stel deur eie belewing.

Die feit dat die hermeneutiese metodologie interpretasie en toepassing op so 'n manier verenig, beteken volgens Habermas dat die hermeneutiese vraagstelling gerig word deur 'n konstituerende interesse in die behoud en uitbreiding van die intersubjektiviteit van omdersyds begrip gerig op aksie. Die interpretasie van betekenis is steeds reeds struktureel gerig op die totstandkoming van 'n konsensus binne die raamwerk van die tradisie. Hierdie interesse of belang noem Habermas die praktiese kognitiewe interesse.

Dit gaan dus hier om 'n interesse "dat niet gericht is op beheersing, maar op toenadering". ⁸³⁾ "Paralleling the positivist misrepresentation

80) E. Schillebeeckx: Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek, 166

81) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 309

82) 'n Meer uitvoerige bespreking en verdere verwysings kan gekry word by 1.4 Vgl. veral die rol van die sg. hermeneutiese sirkel.

83) G. Rohrmoser: a.w., 91

of natural science strategies, historicism had misconstrued hermeneutical inquiry in an objectivist direction, reducing the records of human history to relics of a finished past." ⁸⁴⁾ Soos die positivisme, besef ook die historisme naamlik nie die (kennisrigtende) teenwoordigheid van 'n belang nie. Hierdie belang is ook werkzaam in die navorsingsaktiwiteite en verstaan van die histories-hermeneutiese wetenskappe. In plaas van tegniese bruikbaarheid, gaan dit hier om kommunikatiewe praxis. ⁸⁵⁾ Werklikheid is hier "datgene wat valt binnen de horizon of het kader van communicerende mensen of groepen van mensen op basis van een gemeenschappelijke taal". ⁸⁶⁾

Die sistematiese wetenskappe van sosiale handelinge (ekonomie, sosiologie, politikologie) kan gevolglik, nes die empiries-analitiese wetenskappe, ingestel wees op nomologiese kennis ⁸⁷⁾, of dit nou uit 'n praktiese of 'n tegniese belang spruit. Dit gebeur omdat die vasstelling van die onderskeie objekgebiede plaasvind deur 'n doorgewone verlenging van die alledaagse objektiveringsprosedure: òf vanuit die gesigspunt van tegniese kontrole òf vanuit die gesigspunt van intersubjektiewe kommunikasie. ⁸⁸⁾

Habermas, getrou aan die Frankfurter-tradisie, is van oortuiging dat dit nie hierby mag bly nie. 'n Kritiese sosiale teorie sal seek om verhoudings van mag en verslawing, wat op 'n ideologiese wyse gefikseer geraak het, vas te stel en te verander. Die kennis wat nodig is, noem hy emansipatoriese kennis en die kennisrigtende interesse noem hy 'n emansipatoriese interesse. ⁸⁹⁾

Hier gaan dit dus om "kritiese of emancipatie-bewerkende praxis". ⁹⁰⁾ So 'n kritiese sosiale wetenskap sal volgens Habermas wel gebruik maak van die metodes van die empiries-analitiese en hermeneutiese wetenskappe, maar is nie uitsluitlik op hulle modelle geskoei nie. Die sosiaal-tegniese bruikbaarheid is slegs 'n byproduk. Die eintlike kennisrigtende belang van die sosiale wetenskappe is alleen maar 'n

84) F.R. Dallmayr: a.w., 84

85) E. Schillebeeckx: a.w., 166

86) E. Schillebeeckx: a.w., 167

87) J. Habermas: a.w., 167

88) J. Habermas: Theory and Practice, 8

89) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 310

90) E. Schillebeeckx: a.w., 167

bevrydende praxis..⁹¹⁾ Schillebeeckx sien dit baie goed as hy van gedagte is dat "werklikheid" in hierdie geval is "de maatschappij bezien onder de transcendentale voorwaarde van wat mogelijk en redelik is".⁹²⁾

In laaste instansie gaan dit in hierdie analise van Habermas om 'n nuwe siening van die verhouding tussen teorie en praxis. Hy hou naamlik vol dat daar "a systematic relationship between the logical structure of a science and the pragmatic structure of the possible applications of the information generated within its framework" is.⁹³⁾ Die wetenskappe sluit in hulle metodologiese selfverstaan nie hierdie basiese belange in nie. Hulle ontken dus die a priori skakel tussen die oorsprong en die toepassing van hulle teorieë. Habermas is van gedagte dat so 'n illusie lei tot ideologiese blindheid. Sou die kritiese teorie die wetenskappe kan help tot 'n beter selfverstaan, vry van hierdie selfopgeleide blindheid, sal dit sosiale bevryding te weeg bring. Slegs so kan kritiese teorie jorgaan in bevrydende praxis.

Die ideologiese blindheid moet daarom oorwin word deur ideologiekritiek.⁹⁴⁾ Vir die kritiese maatskappyteorie beteken "ideologie" 'n valse bewussyn, d.w.s. "een speculatieve bewering waarvoor men empirisch of historisch geen enkele grond kan aanwijken en die zochende een verbroken relatie tot de werkelijkheid heeft".⁹⁵⁾ Die valse

91) Schillebeeckx stel vas dat dit die tema is van die hele Zur Logik der Sozialwissenschaften van Habermas, vgl. voetnoot 9, bladsy 167.

92) E. Schillebeeckx: a.w., 167. Vgl. ook die eerste hoofstuk van hierdie studie waar duidelik gemaak word hoe die kritiese teorie dink oor die totaliteit van die samelewing wat kwalitatief verander moet word in die rigting van 'n "ware of redelike maatskappy".

93) J. Habermas: Theory and Practice, 8

94) Ideologie het uiteraard al so baie betekenisse gekry dat verduideliking telkens nodig is wanneer dit gebruik word. Die eerste maal is dit gebruik in die Franse Verligting se diskussie met Bonaparte. Teenswoordig word dit meesal in 'n ongunstige sin gebruik. Vir 'n goeie literatuurlys oor die verskillende betekenisse van "ideologie", vgl. E. Schillebeeckx, a.w., 180, voetnoot 33.

95) E. Schillebeeckx: a.w., 180, voetnoot 33.

bewussyn bestaan daarin dat tegniese en praktiese kennis geproduseer word wat oënskynlik rasioneel is en vry van enige waardes of interesse. Deur te wys op die feit dat hierdie kennis reeds gerig is deur bepaalde belange en daarom nie waarde-vry is nie, word die ideologiese karakter van die positivistiese of historistiese selfbewussyn ontmasker.

In die praktyk loop die ideologiese selfbewussyn uit op irrasionele desisionisme. "From the outset, all practical questions, which cannot be answered adequately by technical prescriptions go beyond the cognitive interest invested in empirical science." ⁹⁶⁾ Teen hierdie "halbierten Rationalismus" oefen Habermas daarom skerp kritiek uit. Hy beveg sowel die positivisme ⁹⁷⁾ as die sisteemteorie ⁹⁸⁾ wat ontken dat praktiese vrae "wahneitsfähig" is. Deur kennis, ter wille van sogenaamde redelikheid, los te maak van waardes, interesses of belange, word selfbedrog toegepas en die deur geopen vir onredelike desisionisme.

"The progress of a rationalization limited in terms of empirical science to technical control is paid for with the corresponding growth of a mass of irrationality in the domain of praxis itself." ⁹⁹⁾ Aksie benodig naamlik nog steeds 'n oriëntering, wat nou gevind word in 'n "rational implementation of techniques and strategies and an irrational choice of so-called value systems." ¹⁰⁰⁾

'n Desisionistiese wêreldbeskouing huiwer dan nie om norme te reduseer tot besluite nie. Of die besluite nou eksistensieel-persoonlik is (Sartre), publiek-politiek (Carl Schmitt) of institusioneel op grond van antropologiese voorveronderstellings (Gehlen), ten diepste bly die uitgangspunt dieselfde: "that decisions relevant to the praxis of life are not accessible to rational consideration and cannot form a rationally substantiated consensus". ¹⁰¹⁾ 'n Breuk word geslaan tussen "rede" en "beslissing".

96) J. Habermas: Theory and Practice, 264

97) Vgl. die eerste hoofstuk 3.1

98) Vgl. die eerste hoofstuk 3.3

99) J. Habermas: a.w., 265

100) Dieselfde

101) J. Habermas: a.w., 266

Die kritiese teorie, in die tradisie van die Verligting op soek na 'n redelike samelewing, kan hiermee nie genceë neem nie. 'n Ideologiekritiek is nodig om die praxis te ontruk aan die irrasionele desisionisme en dit redelik te begrond. "The root of the irrationality of history is that we 'make' it, without, however, having been able until now to make it consciously." ¹⁰²⁾ Die ideologiekritiek sal daarin moet bestaan dat die betrokkenheid tussen rede en belang sigbaar gemaak word, m.a.w. in 'n nie-positivistiese selfverstaan van die wetenskappe. Die enigste uitweg lê in "a reason which is fully aware of the interest in the progress of reflection toward adult autonomy". ¹⁰³⁾

Voordat ingegaan word op die wyse waarop Habermas meen dat hierdie kerniskritiek, histories en sistematies aangevoer, kan lei tot prakties-sosiale bevryding, behoort die resultate van sy kenteoretiese ondersoek, wat immers as fundering bedoel is, eers krities onder die loep geneem te word. Die vraag is of hy daarin slaag om op oortuigende wyse aan te toon dat kenniskritiek 'n noodsaaklike voorwaarde tot emansipasie is en daarby nog of sy eie aanpak genceg-same oortuigingskrag dra.

1.3 'n Kritiese evaluering van die kritiek van kennis.

1. Klaarblyklik staan of val Habermas se kenteoretiese poging om emansipatoriese praxis te bemiddel met die steekhoudendheid van sy analise van kennisrigtende belange. Sy hele poging, histories sowel as sistematies, is immers daarop bereken om op wetenskaplik oortuigende wyse aan te toon d  t en h  e alle vorme van kennis bepaal word deur 'n meesal onbewuste belang. Dáárom gaan dit in die historiese rekonstruksie wat hy as't ware namens die wetenskappe ter wille van die wetenskappe wil maak en d    rom gaan dit eweseer in die sistematiese uiteensetting waar hy die teoretiese fundering wil lê vir praxis-bemiddeling.

102) J. Habermas: a.w., 276

103) J. Habermas: a.w., 281

Sowel die oorsprong van hierdie insigte, die status van die interesses asook die verhouding tussen die interesses blyk egter problematies te wees. Van verskillende kante is dan ook skerp kritiek uitgeoefen teen Habermas se analise van die drie interesses. Van al sy werk is hierdie die aspek wat die meeste kritiese kommentaar ontlok het. Dit is klaarblyklik ook nie vreemd nie, aangesien Habermas self dit bedoel het as prinsipiële fundering vir sy kritiese teorie.

2. Dat die oorsprong van sy kenteoretiese besinning baie aandag ontvang het, is daarby ook nie verrassend nie. In sekere filosofiese kringe geld die oortuiging nou maar eenmaal dat sodra 'n saak of standpunt geklassifiseer is en sy historiese wortels oopgegrawe is, daar as't ware met hom klaargespeel is. Dat so 'n metode tot beter begrip en suiwerder beoordeling lei, is nie te betwyfel nie. Dit moet egter nie gebruik word om 'n moontlik sinvolle gesprek dood te gooi nie. Afhangende van deur watter bril gekyk word en watter etiket die mees vermoedende is, kan die wortels buitendien op 'n hele paar verskillende plekke opgegraaf word en almal met eweveel stofopskop. Ook Habermas word met verskillende name getipeer en by verskillende familieportrette ingelas.

Daáárom gaan dit nie. Dit neem egter nie weg dat die oorspronge by hom baie problematies is nie. Dit hang waarskynlik saam met sy benadering. Deurdat hy 'n historiese oorsig probeer gee, wil hy elemente verenig wat waarskynlik nie verenig kan word nie. Dat hy in die proses, volgens die opinie van verskeie kritici, die betrokke denkers verwring om in te pas in sy sisteem, is ook nie so eie nie. As hy iets sinvol by iemand ontdek, selfs al was dit nie die betrokke denker se (bewustelike) bedoeling nie of al is dit dalk juis in stryd met wat hy wou, lyk dit my nog na 'n winspunt. Die probleem kom egter daarby in dat so 'n benadering wel daarin moet slaag om die onderskeie elemente te integrêr. Juis hierin slaag Habermas nie. Hy probeer op verskillende stoele tegelyk sit om soveel moontlik kritiek te absorbeer, maar presies dit wek allerweë ontevredenheid.

Vir Bubner is Habermas se wortels bv. baie duidelik: "There exists, in my view, a continuity between the 'Holy Family' (d.w.s. die sogenaamde "young Hegelians") of the 1840's and the Frankfurt School of

the thirties and fifties of our century".¹⁰⁴⁾ Soos die jong Hegeliane wil hulle 'n getroue en ware weergawe van die geskiedenis gee, maar terselfdertyd weier hulle om of Hegel of Marx se idealistiese of materialistiese dialektiek te volg, omdat hulle die perspektief van 'n ope of onvoltooide dialektiek wil oophou. As gevolg hiervan word kritiese teorie gekenmerk deur "a peculiar ambivalence between dogmatic certitude and hypothetical openness, between a priori convictions and factual contingency".¹⁰⁵⁾ Hiervan ly Habermas se epistemologie dan besonderlik.

In 'n latere bespreking¹⁰⁶⁾ oordeel Bubner dat die onderskeiding tussen twee tipes van redelikheid (technologies teenoor emansipatories) 'n weerspieëling is van "the old Kantian and Hegelian distinction between understanding and reason (Verstand und Vernunft). The problem is that both are looked at as interests".¹⁰⁷⁾ Habermas probeer hier om aanvaarde (of ten minste) bekende filosofiese kategorieë op te eis vir sy eie sisteem, maar sonder om werklik die oorgange oortuigend te begrond. Ook M. Theunissen in Gesellschaft und Geschichte (Zur Kritik der kritischen Theorie) bespeur by die kritiese teorie "die Tendenz aus der Bahnen einer universalen und radikalen Geschichtsphilosophie auszubrechen". Hy interpreteer dit egter so dat hulle terugval tot op 'n vlak van 'n "unzweifelhaft objektivistischen Naturontologie oder doch zumindest eines Denkens, das der Natur den Vorrang vor der Geschichte einräumt und sie in den Rang des absoluten Ursprungs erhebt". Dit lei tot 'n "gewisse Überstrapazierung des empirischen Subjekts-genaue: der Menschengattung als der Gesamtheit der empirischen Subjekte".¹⁰⁸⁾ 'n Mens wil glo dat Habermas dit sou wou ontken; sy klem op interaksie is immers juis bedoel om te ontkom aan die gebrek van bv. Horkheimer wat die menslike selfvormingsproses heeltemal materialisties as "arbeid" verstaan. Die probleem is egter dat hy nie oortuig nie.

104) R. Bubner: "Theory and Practice", 343

105) F.R. Dallmayr: "Habermas's Knowledge and Human Interests and its aftermath", 216.

106) R. Bubner: "Theory and Practice" en die besprekings daarvan, opgeneem in Cultural Hermeneutics.

107) R. Bubner: a.w., 346

108) M. Theunissen: Gesellschaft und Geschichte, 13.

Soos Bubner, wyt Theunissen ook hierdie dubbelslagtigheid aan die "nachhegelsche, vornehmlich von den Linkshegelianern" poging tot "der Übertragung der Befugnisse, mit denen Kant das 'Bewusstsein überhaupt' ausstattet, auf die als reale Einheit erst noch zu erwartende Menschengattung".¹⁰⁹⁾ Horkheimer het volgens hom heeltemal bly steek in 'n naturalistiese ontologie, "alien to the historical experience",¹¹⁰⁾ sodat al wat volgens sy latere geskrifte "den Bann der Resignation noch zu brechen vermag, ist allein die schwache Hoffnung, dass 'die Erde zu einem Ort der Kontemplation und der Freude werden könnte'".¹¹¹⁾ Soos reeds gesien, probeer Habermas hierdie onvrugbare pessimisme vermy deur náas Horkheimer se instrumentele arbeid ook nog kommunikatiewe interaksie in te bring en daarna albei te plaas binne die transendentale raamwerk van kognitiewe interesses.¹¹²⁾ In sy intreerede sê hy egter: "The achievements of the transcendental subject have their basis in the natural history of the human species".¹¹³⁾ Alhoewel hy self waarsku teen 'n "naturalistische Missverständniss dieser These", oordeel Theunissen

109) M. Theunissen: a.w., 14

110) F.R. Dallmayr: a.w., 215

111) M. Theunissen: a.w., 19 - 20

112) Let daarop dat "transendentiaal" juis binne hierdie konteks nie verstaan moet word in klassieke of Kantiaanse sin nie. "De term duidt op voorwaarden waaraan men niet kan voorbijgaan en die daarom gelden voor alle situaties van het maatschappelijk leven." E. Schillebeeckx: a.w., 167, voetnoot 9. Daarby moet egter bedink word dat Habermas juis hiermee die gevaar van "Naturobjektivismus" wil afsny deurdat hy die interesses "kantisch als 'Leistungen des transzendentalen Subjekts' deutet". M. Theunissen, a.w., 21. Theunissen is korrek as hy daarby voeg: "Eine objektivistische Naturontologie kann sich nicht einschleichen, wo ein transzendentes Subjekt alles Seiende in seinem Sein konstituiert." Daarom is hy tewens ook reg as hy (in voetnoot 78) sê: "Die Sprache Kants spricht Habermas auch, wenn er die erkenntnisleitenden Interessen gegen die partikularen und gruppenspezifischen, in jedem Fall realitätsverschleiernenden Interessen dadurch abgrenzt, dass er sie als 'die Bedingungen möglicher Objektivität' charakterisiert." Juis in hierdie dubbele betekenis van Kantiaans (met 'n bepaalde doel) en tog ook nie-Kantiaans (met 'n ander doel) kom die ambiguïteit van die opvatting goed na vore.

113) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 312.

dat Habermas, soos Horkheimer, "der Natur eine die Geschichte verdrängende Übermacht einräumt". ¹¹⁴⁾ Ook Habermas stel die transendentale subjek gelyk aan die menslike geslag en verval daarmee in 'n "Überforderung des empirischen Subjekts". ¹¹⁵⁾ Die witweg soos Theunissen dit sien, sou wees om weer die "absolute dimension of Hegelian dialectics" te herwin, ¹¹⁶⁾ wat slegs kan geskied as duidelik word "dass Geschichtsphilosophie nicht nur aus der Theologie hervorgegangen, sondern nach wie vor nur als solche möglich ist". ¹¹⁷⁾

Wat die oorsprong betref, is dit dus duidelik dat die beswaar nie scseer teen die wyse van benadering is nie, maar teen die inhoud daarvan. Slegs Rohrmoser wil Habermas reeds kritiseer op grond van die feit dat hy 'n geskiedenisfilosofie wil opstel, soos Marx, maar een met "de pretentie te kunnen beantwoorden aan de criteria van de moderne empirische sociale wetenschap". ¹¹⁸⁾ Hierin sien Rohrmoser reeds 'n "fundamentele en mogelijk over het lot van zijn theorie beslissende concessie", maar - soos reeds aangetoon - is dit 'n oordrewe oordeel.

Die goeie reg van die benadering word ook erken deur C.K. Lennardt. Hy wys daarop dat Habermas nie maar eenvoudigweg die sosiologie van kennis wil transendeer deur terug te gryp op Marx nie. "Instead he goes beyond Marx to Kant's analysis of the transcendental conditions of consciousness and forward to the equally transcendental theories of world-constitution in Husserl." ¹¹⁹⁾ Juis hier begin die probleme begryplicherwys vir diegene wat deur 'n ander bril kyk.

114) M. Theunissen: a.w., 23

115) M. Theunissen: a.w., 24

116) F.R. Dallmayr: a.w., 216

117) M. Theunissen: a.w., 35 - 40

118) G. Rohrmoser: Grondslagen voor een revolutie, 'n vertaling van Das Elend der kritischen Theorie, 87.

119) C.K. Lennhardt: "Rise and Fall of Transcendental Anthropology", 238.

Sowel Oliva Blanchette¹²⁰⁾ as Emil H. Walter¹²¹⁾ is van opinie dat Habermas eindig met 'n "sort of Kantian, instead of the intended Marxian theory of history".¹²²⁾ Blanchette vind dit dan ook baie interessant dat die term "Mündigkeit" "goes back to Kant who introduced it as a historical category of enlightenment in his essay 'What is Enlightenment?' This says a lot about the intellectual climate in which Habermas is operating".¹²³⁾

Vir Blanchette is die drievoudige verdelings van interesses "not without some difficulty". Alhoewel Habermas die moontlikheid van 'n kosmologiese of ontologiese orde ontken, lyk dit asof hy steeds werk met "the same static view of knowledge on which such a view is supposed to be based". Habermas sien die interesses as deel van die natuur en "thus the power of nature is seen as extending into the very logic of inquiry".¹²⁴⁾

Uiteindelik betwyfel Blanchette die noodsaaklikheid van 'n derde of emansipatoriese interesse. "We find that emancipation is a dimension which runs through the two basic levels of labor and interaction and not something apart from them."¹²⁵⁾

Van nog 'n kant af word Habermas natuurlik bestry. Stuart Silvers, om maar een te noem, lewer uit positivistiese hoek volctrek afwysende kritiek op Habermas se epistemologie.¹²⁶⁾ Nie alleen meen hy dat Habermas teen 'n strooipoppeeld van positivisme reageer, omdat hy

120) O. Blanchette: "Language, the primordial labor of history: a critique of critical social theory in Habermas." Veel moeite word in hierdie artikel gedoen om aan te toon dat Habermas sowel Hegel as Marx verkeerd geïnterpreteer het. Hier sal nie aandag bestee word aan hierdie en dergelike pogings om aan te toon onder wie se invloed Habermas nou eintlik is en vir wie hy verkeerdelik gebruik het nie.

121) E.H. Walter: "Die prekäre Vermittlung von Theorie und Praxis." In 'n interessante verhandeling word gewys op die ooreenstemmende pogings van Merleau-Ponty en Habermas om die kritiese teorie te vertaal in praxis.

122) E. Walter: a.w., 431

123) O. Blanchette: a.w., 379, voetnoot 20.

124) O. Blanchette: a.w., 376

125) O. Blanchette: a.w., 376

126) S. Silvers: "The Critical Theory of Science."

"methodological objectivism" verwar met "ontological objectivism" nie, ¹²⁷⁾ maar daarby gebruik hy "phenomenological gymnastics" om uit te kom by sy sg. "all important non-factual considerations which determine the category that we naively call facts". ¹²⁸⁾

Hy het veral probleme met Habermas se aanspraak dat 'n ideologiekritiek wat die wetenskappe sal lei om hulle eie blindheid vir die kennisrigtende belange te besef, terselfdertyd bevrydend sal wees. Soos wat enige gevangene sal kan getuig, is daar 'n groot verskil tussen "the recognition of imprisonment and the emancipation from those conditions." ¹²⁹⁾ Uiteindelik is hy van gedagte dat die verhouding tussen kognitiewe prosesse en interesses afhanklik is van "beliefs", wat egter nie ter sprake kom in die sg. empiries-verifieerbare kritiese teorie nie. "Yet it is just this most critical element, the analysis of belief, which alas finds no place in the critical theory of science." ¹³⁰⁾

Selfs al sou mens dus die besware ignoreer dat Habermas die historiese figure verkeerd geïnterpreteer het, bly dit nog 'n problematiese saak dat hy van verskillende kante soveel uiteenlopende verwyte toeslinger kan word. Die oorsaak is klaarblyklik daarin geleë dat hy onversoerbare elemente probeer verenig het in 'n poging om na alle kante toe te bevredig. Dit word nog duideliker as gekyk word na die status van die kennisrigtende belange.

3. Belangriker as die voorafgaande, is die kritiek wat ingehring is teen die onduidelike en daarom onbevredigende verduideliking van die status van die interesses. Habermas was self daarvan bewus dat sy analise hier ruimte laat vir kritiek. Hy erken dan ook dat hy rekening moet hou met sy "inadequately clarified status of the interests that direct knowledge". ¹³¹⁾

Aanvanklik het hy dit beskryf as interesses met 'n quasi-transendentale status. Hierdie interesses of belange bemiddel 'n eenheid tussen

128) S. Silvers: a.w., 114

129) S. Silvers: a.w., 123

130) S. Silvers: a.w., 132

131) J. Habermas: Theory and Practice, 14

die kontaks waarin die kennis wortel en moontlike toepassings daarvan. Formeel gesien, is die interesses transcendentaal, aangesien hulle noodsaaklike voorwaardes vir kennisverwerwing is, maar na hulle ontstaan is hulle histories, aangesien hulle deel is van die selfvormingsproses van die menslike geslag. "These two viewpoints express anthropologically deep-seated interests, which direct our knowledge and which have a quasi-transcendental status." 132)

In die nuwe voorwoord tot Theorie und Praxis moes hy egter toegee "the formula 'quasi-transcendental' is a product of an embarrassment which points to more problems than it solves." 133) Enersyds wou hy homself nie assosieer met die standpunt van die transcendentale logika in die ware sin van die woord nie. "I do not assume the synthetic achievements of an intelligible ego nor in general a productive subjectivity." 134) Wel wil hy vashou aan die "real interrelationship of communicating investigators" wat almal deelneem aan die sosio-kulturele ontwikkeling van die menslike geslag. Andersyds wou hy ook nie, teen die prys van òf naturalisme òf historisme, die logies-metodologiese komplekse eenvoudigweg reduseer tot empiriese gegewens nie. Vandaar die poging om 'n tussenposisie te vind in die belange met kwasi-transcendentale status.

Hulle is daarom transcendentaal "in einem postklassischen und nachkantischen Sinn. Sie sind nicht 'katholou', nicht übergeschichtliche ewige Prinzipien, die an dem 'Nous' oder 'dem Vernunftvermögen' hängen, also letztlich an dem griechischen 'Gott der Philosophen'". 135) In plaas van die aprioriese strukture van 'n "ahistorischen und reinen Theorie" gaan dit om 'n "Historisierung der traditionellen Transzendentalphilosophie". 136)

132) J. Habermas: a.w., 8

133) J. Habermas: a.w., 14

134) Dieselfde

135) D. Böhler: "Zum Problem des 'emanzipatorischen Interesses' und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung", 26.

136) Dieselfde

Klaarblyklik is die status van die interesses hiermee egter nog nie baie verhelder nie. "The conception of 'cognitive interests' has been challenged primarily from two sides." ¹³⁷⁾ Enersyds word Habermas beskuldig van ongegronde spekulاسie en 'n oorskryding van die grense van empiriese kennis; andersyds van empirisme of naturalisme. Bubner is bv. van gedagte dat die interesses, wat sowel in Marxistiese as kritiese teorie so 'n belangrike plek inneem, "profoundly ambiguous" blyk te wees. ¹³⁸⁾ Enersyds verwys dit na "empirically contingent impulses and motivation", maar andersyds wil die Frankfurters dit gebruik as "a critical standard segregating valid claims and aspirations from spurious and ideologically corrupted views". ¹³⁹⁾

Hierdie ambivalensie is ook deur ander denkers opgemerk. Lenhardt het bv. oënskynlik groot waardering vir Habermas se uiteensetting. Hy verduidelik dat Habermas nie "privatistically" oor die interesses dink nie, maar op die "level of universal interests of the species". Hy besef dat hulle "perpetual and immutable" is. Hulle moet nie verwar word met die so. "basic human needs" van Malinowski en Maslow nie. Hulle moet dus transendentaal gedefinieer word en nie ekonomies of psilogies nie. Hulle bestaan kan nie empiries gedemonstree word nie, maar slegs afgelei word vanuit die selfvormingsproses van die menslike geslag.

Dit klink of hy Habermas goed begryp het en boonop toestem. Maar dan volg: "It is not quite clear whether the reasoning is empirical or a priori." ¹⁴⁰⁾ Dit is vir hom onduidelik of die interesses bedoel is as die "transcendental-logical constructs" wat mens moet postuleer om die teenswoordige verdeling in twee kennisterreine te verstaan en of dit in "evolutionary-naturalistic sense" die interesses was wat die menslike geslag so móes laat ontwikkel het. Hy reken dat Habermas te besig is "in showing the validity of the notion of interaction alongside and independent of work to be able to render

137) F.R. Dallmayr: "Habermas's Knowledge and Human Interests and its aftermath", 213.

138) F.R. Dallmayr: a.w., 216

139) Dieselfde

140) C.K. Lenhardt: a.w., 239

the status of the idea of interest fully transparent". 141)

Die emansipatoriese kognitiewe interesse beskou hy as minder vatbaar vir 'n naturalistiese misverstaan, omdat hy dit slegs só sien dat dit "seek to undo the damage done by the two primary forms of cognitive world constitution". Hy beskou dit daarom as 'n "meta-interest despite - or perhaps because of - its derivative character". 142)

Dat Habermas in dié verband in 'n ernstige dilemma verkeer, word skerp in fokus gebring deur E. Schillebeeckx. 143) Hy is van oordeel dat die kritiese teorie in 'n implisiete hermeneutiese sirkel beweeg. 144) Enersyds maak Habermas voortdurend daarop aanspraak dat sy teorie geen beroep doen op religieuse en etiese waardes nie, maar enkel en alleen op wetenskaplike analise berus. Andersyds stel hy homself op die standpunt van die emansipatiewe vryheidsgeskiedenis.

Volgens Schillebeeckx is hierdie beroep nie te regverdig uit die wetenskaplike analise self nie. "Waarom nu zouden emancipatie en vrijheid niet evengoed wensdromen zijn?" 145) Die kritiese teorie steun dus, volgens hom, "primair op een fundamentele ethische optie". 146)

In 'n voetnoot erken hy dat Habermas uitdruklik nie hierby gereken behoort te word nie, aangesien "emancipatieve vrijheid" vir hom inderdaad die resultaat van filosofiese analise is en "de grondinteresse van de menselijke rede (Vernunft)". 147) Tog, voeg hy by, kan afgevera word waarom bv. die "waarheidsproject van de rede" nie eweseer 'n fundamentele interesse van die menslike rede is nie. "Dat Habermas zich tot de 'emancipatie' beperkt moet men tenslotte dan

141) Dieselfde

142) C.K. Lenhardt: a.w., 240

143) E. Schillebeeckx: Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek.

144) In die verband haal hy Heidegger aan met 'n baie interessante mening oor Marx se uitspraak dat filosowe die wêreld interpreteer, maar nie verander nie. Volgens Heidegger word in die eerste deel van die uitspraak ontken wat in die tweede deel implisiet veronderstel word. Die bewering dat die wêreld verander moet word, is immers in werklikheid reeds implisiet 'n bepaalde interpretasie van die wêreld. Schillebeeckx: a.w., 186

145) Dieselfde

146) E. Schillebeeckx: a.w., 187

147) E. Schillebeeckx: a.w., 187, voetnoot 2.

ook zijn fundamentele optie noemen."

So 'n keuse veronderstel 'n interpretasie van menslike syn, d.w.s. 'n heel spesifieke soort hermeneutiek. Die kritiese teorie, ondanks ontkennde verweer, impliseer dus reeds 'n mensontwerp of bepaalde antropologie. Daarom beweeg ook die kritiese teorie uiteindelik in 'n hermeneutiese sirkel. Ook Habermas se "interesses" is nie logies dwingend te demonstrear nie, maar berus op 'n k  use wat hy gemaak het.

Ook F.R. Dallmayr ¹⁴⁸⁾ stem saam dat "one may puzzle how the framework of interests can both transcend and reflect the natural genesis and cultural history of mankind". ¹⁴⁹⁾ Dit lyk vir hom eweneens na 'n rigting van "philosophical anthropology", wat die verskillende vorme van kennis laat wortel in 'n diepte-struktuur van menslike ervaring. Epistemologie neem die vorme aan van 'n antropologie van kennis.

Die poging van Habermas om 'n "onvoltooides dialektiek" te verbind met aansprake op aprioriese kennis, is ongetwyfeld kritiseerbaar. ¹⁵⁰⁾ Reeds die term "kritiese teorie" dui op die ambivalensie: eensyds dui hulle daarmee aan dat hulle op teoretiese vlak wil kompeteer met tradisionele filosofie; andersyds wil die "kritiek" juis tradisionele teorie fundamenteel afwys. Hy reken dat "a more modest stance" aan te beveel is.

Habermas se erkenning dat hy die status van die interesses nie op 'n afdoende wyse omskryf het nie, blyk dus heeltemal geregverdig te wees. Die probleem lê egter dieper. Nie alleen h  t hy nie, maar hy k  n ook nie, in elk geval nie sonder om na een kant toe van die onversoenbare elemente in sy sisteem prys te gee nie. Die gebrek slaan dan ook daar in die onduidelike onderskeiding rondom die verhouding tussen die interesses.

148) F.R. Dallmayr: "Habermas's Knowledge and Human Interests and its Aftermath" asook "Reason and Emancipation: notes on Habermas."

149) F.R. Dallmayr: "Habermas's Knowledge and Human Interests and its Aftermath", 212

150) F.R. Dallmayr: a.w., 217

4. Veral belangrik by die probleem rondom die verhouding tussen die interesses, is die vraag waarom die interesse wat een kenhouding bepaal, te verkies is oë die ander anders as omrede van 'n vocaafgaande nie-gemotiveerde keuse. Bubner verwerp bv. so-iets as 'n interesse in praktiese redelikheid wat voorrang moet geniet bo ander interesses, ¹⁵¹⁾ sonder dat so 'n interesse self op 'n redelike wyse gedemonstree kan word. Sy gevolgtrekking is: "There is no such thing as an interest which is interest on a level with all the other competing interests in practical life and at the same time is compelling and absolutely preferable for the sake of rationality alone". ¹⁵²⁾

Van 'n ware dialektiek sal daar slegs sprake kan wees as die transendentale interesses "sich aaneenvoegen tot een eenheid, die het totaal van theorie en praktijk omvat en te boven gaat en uit de overbrugging daarvan voorkomt". ¹⁵³⁾ Hierin, meen Rohrmöser, slaag Habermas egter nie, sodat die noodsaak tot die oorbrugging "puur feitelijk en zuiver toevallig van aard is." Habermas self het naamlik 'n interesse by sy eie teorie. Hierdie interesse wil hy nou toeskryf aan die samelewing as geheel, as sou die samelewing 'n interesse in emansipasie lê, maar Rohrmöser ontken dit. Die teorie vind immers geen steun in die

151) In die bespreking probeer Thomas McCarthy vir Habermas in die bres tree: "Perhaps a misunderstanding of the notion of interest is responsible for Prof. Bubner's claim Habermas, in his use of the term 'interest', clearly does not intend empirical interests which are chosen. Interest is not chosen. As Habermas has stated many times, interests are constitutive of human life. Habermas's notion of interests refers to a demonstrable connection between certain types of reason and certain types of action." (356)

Die probleem lyk my egter dat Bubner juis reken dat dit nie so "demonstrable" is as wat hulle meen nie en dat boonop die voorrang van die een bo die ander hoegenaamd nie "demonstrable" is nie.

152) Dieselfde. In voetnoot 11, 352, wys hy bv. daarop dat Horkheimer se Zur Kritik der instrumentellen Vernunft gemik was teen rede as instrument van tegnologiese interesse. Die enigste alternatief is rede as instrument van emansipatoriese interesse. "The interests change, but reason remains an instrument."

153) G. Rohrmöser: a.w., 96

feit dat die teenswoordige samelewing dan juis nie gerig is op emansipasie nie. "Dan skuilte achter deze onwilligheid van de maatschappij juist de interesse die ze erbij heeft dit niet te willen."

Wat nou betref, het "beide vormen van interesse de ontologiese staat van zuiver toevallige feitelijkheid".¹⁵⁴⁾ As Habermas daarom kies vir die een, blyk dat die ontologie waarvan hy Marx beskuldig het "zich in het geheel niet zo gemakkelijk verwijderen als de Frankfurter theoretici wel dachten". As motivering vir sy kritiese teorie kan Habermas niks meer en niks anders aanvoer nie as 'n toevallige, suiwer feitelike interesse.

"Het transcendentaal-maken van het begrip interesse is in zijn formaliteit immers slechts een versluiering van dit naakte feit." Habermas veronderstel as subjek van hierdie interesse wat gerig is op bevrydende praktyk "de menselijke soort als zodanig Wat is dat echter: de menselijke soort?" Soort is 'n abstrakte begrip, self die produk van menslike refleksie en "teoretiese probleme" is er in elk geval niet mee tot een oplossing te brengen." ¹⁵⁵⁾ Al wat Habermas uiteindelik gedoen het, is om die "basis-constellatie" weer te gee van die hedendaagse maatskappy. Meer as hierdie feitelike konstatering, kan uit die teorie self nie afgelei word nie.

Self is Rohrmoser van gedagte dat die dilemma van die kritiese teorie veroorsaak word deur die dogmatiese karakter van sy voorveronderstellinge, waaronder dat finaal met alle filosofie klaargespeel moet word. "De herinnering aan Nietzsche moge ons in gedachten roepen welke prijs men voor de vernietiging van de rationalistische filosofie moet betalen. Deze prijs is niets minder dan het verlies van de idee der waarheid." ¹⁵⁶⁾ Hy wil hooër dat selfs by Horkheimer die besef deurgebreek het dat met die verlies van die geloof in God 'n bindende teorie van waarheid en die praktiese verwerkliking daarvan sinloos en inhoudloos word.

Habermas se aanspraak om 'n geskiedenisfilosofie op te stel met praktiese oogmerke, wat bowendien afhanklik is van empiriese toetsing

154) Dieselfde

155) G. Rohrmoser: a.w., 96

156) G. Rohrmoser: a.w., 99

en verifikasie, word ook deur H.Pilot aanvaar. 'n Poging om 'n program van sosiale aksie op te stel, moet volgens hom berus op voorwaardes wat "in der Gegenwart realmöglich sein". Die gevolgrekking is duidelik: "Daher hängen die geschichtsphilosophischen Entwürfe von den Ergebnissen empirischer Forschung ab, ja sind durch diese widerlegbar." 157) Die marxistiese geskiedenisfilosofie, soos Habermas dit verstaan, moet naamlik die "Leitziele des zukünftigen Handlung aus den 'faktischen Widersprüchen' der gegenwärtigen Gesellschaft ableitet". Dáárvan "lassen sich seine Bedingungen in der Gegenwart empirisch überprüfen". 158)

Pilot oordeel dat Habermas 'n poging hiertoe aangewend het in sy analise van die verskillende kenhouidinos en kognitiewe interesses, maar toon aan "dass Habermas' doppelte Kritik an empirisch-analytischen und an hermeneutischen Verfahren nur um den Preis skeptischer Konsequenzen zwingend sein kann". 159) Die twee vorme van kritiek sluit mekaar, wat hom betref, wedersyds uit. "Habermas' Kritik an der analytischen Wissenschaftstheorie setzt die ideologiefreie Struktur der Hermeneutik voraus, seine Kritik an der Hermeneutik dagegen die ideologiefreie Geltung allgemeiner Hypothesen (die Allgemeinheit ist Bedingung für deren Prüfbarkeit) und insofern der analytische Wissenschaftstheorie "

Habermas se poging om die dilemma te oorbryg, is nie geslaagd nie. Hy voorveronderstel naamlik 'n "ideologiefreies" interresse in mondigheid, maar terselfdertyd erken hy "dass diese Interesse gar nicht wirklich ist, solange die ideologischen Verzerrungen der kritisierten Gesellschaft nicht beseitigt oder wenigstens durchschaut sind." 160)

Selfs al sou Habermas egter die emansipatoriese interresse kan legitimeer, bly hy nog in gebreke om aan te toon waarom en hoe die analitiese wetenskappe met behulp van hierdie interresse, gekritiseer kan word. Daar is nog "der Nachweis nötig, dass das emanzipatorische

157) H. Pilot: "Jürgen Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie", 307.

158) Dieselfde.

159) H. Pilot: a.w., 314

160) H. Pilot: a.w., 325

einen Vorrang vor dem technologischen Erkenntnisinteresse besitzt".¹⁶¹⁾ Dit sou slegs moontlik wees as die tegnologiese interesse die emanipatoriese veronderstel en impliseer. Hierdie onderlinge verband maak Habermas egter nie genoegsaam duidelik nie. Hy word dan ook deur Lenhardt daarvan beskuldig dat hy nie naastenby so geïnteresseerd is in 'n sistematisering van die onderlinge verhoudinge as wat hy behoort te wees nie. Habermas toon bv. nie aan waarom die tegniese en praktiese interesses, alhoewel dit spruit uit 'n diepgewortelde antropologiese struktuur, werk op wyses "which are self-destructive and self-distortive of their basic intent".¹⁶²⁾ Die transendentale paradigma help bv. ook nie om te onderskei tussen goeie en slegte wetenskap nie.

"The crucial difficulty" met die tipologie van kennisrigtende belange is dat dit skynbaar die verhoudinge tussen die verskillende kennisstrategieë as neutraal, harmonieus en a-histories beskou, wat egter geen hulp bied in die daaglikse, praktiese lewensoriëntering nie.

Dit alles lei volgens Lenhardt uiteindelik tot "a quasi-ontological level of discourse."¹⁶³⁾

5. Grondliggend aan al drie hierdie problematiese aspekte rondom Habermas se kenniskritiek, sit 'n onduidelike opvatting van "redelikheid" of "rede". 'n Mens verwag nie 'n logies-analitiese beskrywing van die rede of 'n metafisies-spekulatiewe definiëring nie, maar wanneer denkers darem die "rede" so aksentueer dat dit as die sleutelkategorie van hulle aanpak funksioneer en dit dan so onopartikuleerd gebruik, bly kleeft 'n sekere gevoel van onbehag.

Iets hiervan is waarskynlik aangevoel deur Dietrich Böhler, 'n leerling en medewerker van Apel.¹⁶⁴⁾ Hy is van gedagte dat Habermas, soos Horkheimer en die ander kritiese denkers, bly vashou aan 'n element van "substantiellen Vernunft". In sy duidelike weergawe

161) H. Pilot: a.w., 326

162) C.K. Lenhardt: a.w., 240

163) C.K. Lenhardt: a.w., 424

164) D. Böhler: "Zum Problem des emanzipatorischen Interesses und seiner Gesellschaftlichen Wahrnehmung." Vir sy bespreking van Horkheimer, kyk "Kritische Theorie-Kritisch reflektiert", Archiv für Rechts und Sozialphilosophie, vol. 56 (1970), 511 - 525.

van Habermas sien hy goed "beiden Erkenntnisinteressen ist ... ein mögliches emanzipatorischen Moment gemeinsam".¹⁶⁵⁾ Die tegnie se dui op die bevryding van mense uit "unkontrollierter Naturgewalt" en die praktiese op bevryding van "politisch oktroyierter und auch von unreflektiert tradierter Kulturgewalt".

Hierdie twee momente wil Habermas dan deur 'n "obersten, aller Erkenntnis von vornherein zugrundeliegenden emanzipatorischen Erkenntnisinteressen" begrond.¹⁶⁶⁾ Hy voel hom egter verplig om te vra of 'n emansipatoriese interesse algemeen begrond kan word en indien wel, met watter geldigheidsaanspraak.

Die kritiese teorie was nog altyd op soek na so 'n begronding vir "substantiellen Vernunft" teenoor die bloot "instrumentellen Vernunft" van die wetenskappe. Habermas verwerp Horkheimer se "nur materialistisch postulierte substantielle Vernunft" en wil dit begrond met die "vom nachkantischen Idealismus eröffnete Reflexion der Vernunft auf ihr Engagement".¹⁶⁷⁾ Hy knoop hierin aan by Fichte.

Böhler stem hiermee saam, maar oordeel dat al wat op so 'n manier begrond kan word, 'n "formal" emansipatoriese interesse is, d.w.s. "die Vernunft impliziert immer schon den Willen zur Vernunft". Hiermee moet egter volstaan word. "Allerdings wäre damit nur ein formaler Wert, ein formales Interesse begründet".¹⁶⁸⁾ Habermas het egter geen reg om hieruit tot 'n "Engagement" of 'n "konkrete Ethik" te geraak nie. Hy onderskei naamlik nie genegeesam tussen "(formaler) Reflexion und (geschichtlich-situativ engagierter) Selbstreflexion"¹⁶⁹⁾ nie en verwar daarom die interesse in die een met 'n sg. interesse in die ander.

Transendentale refleksie vereis 'n formele distansie wat Habermas nie bly handhaaf in sy poging om tot 'n konkrete, historiese en sosiale bevryding te kom nie. Sy posisie word gekenmerk deur paradoks. Teenoor die positivisme wil hy transendentale refleksie handhaaf, maar self slaag hy ook nie daarin nie, oordeel Böhler.¹⁷⁰⁾

165) D. Böhler: a.w., 27

166) D. Böhler: a.w., 28

167) D. Böhler: a.w., 31

168) D. Böhler: a.w., 33

169) D. Böhler: a.w., 34

170) D. Böhler: a.w., 50

Dit is daarom belangrik om op te merk dat die kritiese teoretici, waaronder Habermas, 'n alte hoë premie plaas op die "rede". Dit is wel so dat die rede vir hulle uitgangspunt is, omdat die Verligtings-ideaal in die vervulling van ware redelikheid bestaan, maar in die proses word die kategorie "rede" so pregnant gelaai dat dit lyk na 'n oorbelasting. Die rede word 'n omvattende grootheid wat in staat sou wees om selfs 'n ideale samelewing moontlik te maak. Daarby deel alle mense op 'n onproblemitiese wyse gelykelyk in dieselfde rede.

5. Van alle oorde is daar blyke gegee van onvergenoegdheid met Habermas se kenteoretiese fundering van die praxis-bemiddeling. In sy nuwe voorwoord tot Theorie und Praxis erken hy dat die houe getref het en probeer hy uitkom uit die probleme met 'n verdere onderskeiding tussen aksie en diskoers,¹⁷¹⁾ wat egter saamhang met 'n algehele verskuiwing in sy hele aanpak, omdat hy in 'n doodloopstraat beland het met sy poging tot wetenskaplike motivering deur middel van kennisrigtende belange. Hierdie verskuiwing sal later meer volledig aan die orde kom.

In die nuwe nawoord tot Erkenntnis und Interesse praat hy van "eine Reihe von Missverständnissen" wat ontstaan het, omdat "ich in Erkenntnis und Interesse noch nicht hinreichend zwischen Problemen der Gegenstandskonstitution und Geltungsproblemen unterscheiden habe".¹⁷²⁾ Ook hier soek hy 'n uitweg in die nuwe rigting wat hy ingeslaan het, maar bly darem volhou dat die feit dat kousale verklarings ("empirisch-analytisches Wissen") "grundsätzlich" in tegniese kennis en dat "narrative Erklärungen" ("hermeneutisches Wissen") in praktiese kennis omgesit kan word, 'n merkwaardige toeval is, as dit nie begrend word in 'n "Einbettung des theoretischen Wissens in einen universalen Zusammenhang von Interessen" nie en daarmee "als transzendental notwendig" erken word nie.¹⁷³⁾

Hierteenoor het die emansipatoriese interesse dus 'n "abgeleiteten Status", wat hy egter nie genoegsaam en wetenskaplik kan motiveer

171) J. Habermas: Theory and Practice, 14, 16 - 22

172) J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, 382

173) J. Habermas: a.w., 400

nie. Elders sê hy dat die twee "laer" interesses verstaan moet word as transendentiaal in soverre as wat hulle geanaliseer word "by way of reflection on the logic of inquiry that structures the natural and the humane sciences" maar as empiries in soverre as wat hulle verstaan word "in terms of an anthropology of knowledge, as results of natural history".¹⁷⁴⁾

Dat hierdie verduidelikings klaarblyklik nie al die kritiek kan akkommodeer nie, staan vas. Habermas slaag dus nie daarin om op wetenskaplike en oortuigende wyse sy onderskeiding van kennisrigtende helange waar te maak nie. Op hierdie stadium moet egter aan die orde kom hoe Habermas bedoel het dat hierdie onderskeiding moes help om kritiese teorie tot veranderende praxis te voer deur die emansipatoriese interesse te aktiveer.

2. Die bemiddeling van emansipasie.

2.1 Selfrefleksie as bevryding.

'n Analise van die empiries-analitiese en hermeneutiese wetenskappe maak volgens Habermas duidelik dat sowel die tegniese as die kommunikatiewe praxis gerig is op natuurbeheersing en daarmee bevryding uit die natuur. Kommunikatiewe praxis is weer gerig op bevryding uit politiek gemanipuleerde en ongereflekteerde oorgelewerde magstrukture in die kultuur.

Albei hierdie elemente van emansipatiewe interesse baseer Habermas op 'n derde, emansipatiewe kognitiewe belang wat meer fundamenteel en substansieel is. Dit doen hy met 'n beroep op Kant en veral op Fichte.¹⁷⁵⁾ Reeds by Kant was die idee van "Vernunftinteresses" teenwoordig, maar slegs op die vlak van die praktiese rede. Daarbenewens hou Kant egter vas aan die opvatting van 'n suiwer teoretiese rede, onafhanklik van enige interesse. Op die manier kan die interesses te maklik psigologies misverstaan word, aangesien dit

174) J. Habermas: Theory and Practice, 21

175) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 191 - 213

sekondêr is ten opsigte van die suiwer teoretiese rede. Habermas vind daarom by Kant 'n dubbelslagtigheid: "On the one hand, he invokes the unity of reason On the other hand, however, the postulates of pure practical reason remain 'alien' to theoretical reason." ¹⁷⁶⁾ Hy slaag nie daarin om die interesse so gancegsaam ernstig te neem dat "theoretical reason necessarily loses its role as one that is independent of the interest of reason." ¹⁷⁷⁾

Fichte neem egter hierdie stap. Hy maak "the primacy of practical reason into a principle" ¹⁷⁸⁾ en word daarmee "die eerste die volgens hem (Habermas) die eenheid van teoretiese en praktiese rede zou hebben voorzien". ¹⁷⁹⁾ Hulle is gesamentlik gemik op "intellektuellen Anschauung" ¹⁸⁰⁾, wat dieselfde is as selfverstaan, mondigheid en daarmee bevryding. "Self-reflection is at once intuition and emancipation, comprehension and liberation from dogmatic dependence." ¹⁸¹⁾ Teorie en refleksie "zijn wezenlijk gericht op bevrijding van de mens, hebben een emancipatiewe kracht". ¹⁸²⁾

Dit beteken vir Habermas niks anders nie as dat kennis en interesse één is in die daad van selfrefleksie. Daar bestaan 'n "unity of reason and the interested employment of reason". ¹⁸³⁾ Of, soos hy dit reeds in die vierde stelling van sy intreerede geformuleer het: "In self-reflection knowledge for the sake of knowledge attains congruence with the interest in autonomy and responsibility (Mündigkeit). The emancipatory cognitive interest aims at the pursuit of reflection as such." ¹⁸⁴⁾ Die emansipatiewe karakter is wesenlik vir die menslike bewussyn. Rede is wil-tot-rede en as sodanig juis gerig op bevryding. "Interesse is dus niet vreemd aan de rede, tenzij in de ideologie van 'la raison pure'." ¹⁸⁵⁾

176) J. Habermas: a.w., 204

177) J. Habermas: a.w., 205

178) Dieselfde

179) E. Schillebeeckx: a.w., 168

180) J. Habermas: a.w., 207

181) J. Habermas: a.w., 208

182) E. Schillebeeckx: a.w., 168

183) J. Habermas: a.w., 209

184) J. Habermas: a.w., 314

185) E. Schillebeeckx: a.w., 168

Hier lê die sleutel tot 'n meer volledige verstaan van die kritiese teorie. Ten diepste berus die kritiese teorie op hierdie identifikasie van refleksiewe kennis en die interesse in emansipasie, mondigheid, bevryding. Hierin lê ook die ideaal van die Verligting vir hulle opgesluit. Die redelikheid van die mens moet vrykom van alle dogmatiese en ideologiese bindinge om homself goed te verstaan en daarmee te kom tot mondigheid en bevryding.

Om hierdie rede wil Habermas 'n teorie opbou wat as sosiale kritiek refleksief sal terugvra op die selfvormingsproses van die menslike geslag. In hierdie refleksiewe terugvra moet die kennis en interesse in emansipasie verenig tot bevrydende praxis. Allereers moet die kennisrigtende belange, wat verdoesel word deur die objektivistiese aansprake van die positivistiese en historistiese wetenskappe, sigbaar gemaak en bewustelik erken word. Die menslike subjek sal op hierdie wyse, deur redelike selfrefleksie, bevry word van alle objektivistiese illusies. "It is in accomplishing self-reflection that reason grasps itself as interested." 186)

In die nuwe voorwoord tot Theorie und Praxis 187) vind Habermas dit nodig om 'n verdere onderskeiding aan te bring, nl. dié tussen selfrefleksie en rekonstruksie (Nachkonstruktion): Selfrefleksie bring die elemente te voorskyn wat deel is van 'n selfvormingsproses (individueel of kollektief) en wat in die hede die huidige praxis of wêreldbeskouing op 'n ideologiese wyse beïnvloed. Dit lei gevolglik tot 'n insig wat gelaai is met praktiese konsekwensies. Rekonstruksies, daarenteen, het te make met anonieme reëlsisteme en sluit gevolglik nie subjektiviteit in nie. Op dié manier lei dit tot teoretiese kennis sonder praktiese gevolge. (Intuïtiewe kennis van die "know how"-vorm word bv. georden in 'n eksplisiete, teoretiese reëlsisteme). In die filosofiese tradisie, meen Habermas, is nie gengesamenlik tussen hierdie twee vorme van self-kennis onderskei nie.

In 'n ander verband wys hy ook daarop dat die Duitse Idealisme onder die noemer "Reflexion" hierdie twee sake vermeno het: enersyds die

186) J. Habermas: a.w., 212

187) J. Habermas: Theory and Practice, 22 - 24

"Reflexion auf die unbewusst produzierten Eingrenzungen, denen sich ein jeweils bestimmtes Subjekt in seinem Bildungsprozess selber unterwirft" (Selfrefleksie) en andersyus die "Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Kompetenzen des Erkennenden, Sprechenden und handelnden Subjekts" (Rekonstruksie). 188)

Habermas is van oordeel dat Nietzsche ook die verbanding tussen kennis en interesses bemerk het, maar dit op 'n empiriese en naturalistiese wyse verstaan het, sodat hy uiteindelik die moontlikheid van enige epistemologie kan verwerp. 189) Habermas self stem saam dat die dimensie van selfrefleksie inderdaad nie meer herwin kan word binne die tradisie van die spekulatiewe filosofie nie. Dit is egter volgens hom wel moontlik, én emansipatories-noodsaaklik, op die basis van 'n metodologiese ondersoek na die model van die psigo-analitika van Freud.

In sy analise van die beskouinge van Habermas oordeel Rohrmoser: "Ook bij Habermas is de redelijke, kritische, op emancipatie gerichte praktijk eerste mogelijk door het inzicht in de theoretisch te wekken interesse bij de praktijk." Om hierdie rede, betoog hy verder, interesseer Habermas hom in Sigmund Freud se psigo-analitiese model, omdat daárin 'n metode ontwikkel is "om verdrongen interessen aan het licht te brengen, hun verdringing te doorbreken en ze zo het individu weer eigen maken." 190)

Nou is dit beslis nie toevallig dat Habermas by Freud aansluiting vind nie. Reeds op 31 Oktober 1942 skryf Horkheimer in 'n persoonlike brief "we really are deeply indebted to Freud and his first collaborators. His thought is one of the foundation stones without which our philosophy would not be what it is". 191) Martin Jay oordeel daarom "although Freudianism has often been acknowledged as an enrichment of their Hegelianized Marxism, few commentators have seen its central role in the evolution of Critical Theory". 192) Die

188) J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, 411

189) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, 290 - 300

190) G. Rohrmoser: a.w., 96

191) M. Horkheimer in 'n brief aan Lowenthal, gedateer 31 Oktober 1942. In Lowenthal se persoonlike versameling en aangehaal in M. Jay: "The Frankfurt School's critique of Marxist Humanism", 299.

192) M. Jay: a.w., 299

oorsaak van hierdie sentrale rol lê waarskynlik daarin dat die identifikasie van refleksiewe kennis en mansipatiewe interesse nie alleen ten grondslag lê van die kritiese teorie nie, maar - volgens 'n terloopse opmerking van Schillebeeckx - "ook ten grondslag lag aan die psychoanalise, die ideologiekritiek en die filosofie van die Aufklärung zelf". 193)

Freud se psigo-analitiese dissipline was 'n poging tot 'n wetenskaplike metode, maar in die vorm van selfrefleksie. Habermas noem dit die enigste voorbeeld van 'n wetenskap wat metodologiese selfrefleksie insluit, ofie wel waarvan die metode bestaan uit selfrefleksie. 194)

Aanvanklik, meen Habermas, is psigo-analise slegs verstaan as 'n besondere vorm van interpretasie. Freud rig die uitleg van drome na die voorbeeld van die filologiese hermeneutiek. Hierdie ooreenkoms is egter slegs formeel; inhoudelik hou die psigo-analitika rekening met 'n gans andere dimensie. Terwyl die filologie gerig is op die sinverstaan van wat bewustelik bedoel is en daarom korrupsie van tekste probeer herstel om hierby in te pas, is die versteuringe vir die psigo-analitika nie toevallig nie, maar juis van die aller-grootste belang. Filologiese tekste word versteur deur eksterne faktore; psigo-analitiese simboliese strukture word versteur deur interne faktore.

Freud se diepte-hermeneutika (wat lingwïstiese analise verbind met 'n psigologiese ondersoek na kousale verbindings) werk met die selfbedrog van mense. Die psigo-analitiese pasiënt bedrieg homself aan gaande homself: 'n bepaalde deel van sy eie oriëntasie het vir homself ontoeganklik geword en is daarom terselfdertyd vervreemd van hom én deel van hom. Freud noem dit "inneren Ausland".

As die versteuringe patologies raak, word dit simptome genoem. Neuroses versteur die dimensies van taal, aksie en liggaamlike uitdrukkingswyses. Freud beskou die droom as die nie-patologiese model van

193) E. Schillebeeckx: a.w., 169

194) J. Habermas: a.w., 246 - 274

so 'n versteunde teks en rig daarom sy analise daarop. "It is especially important to note here that Habermas looks upon symptoms and their distortive role in mental activity as part of the intentional structure of the individual and as products of what he calls the 'self-formative processes' which mediate between a person's conscious knowledge of himself and his biological development." 195) Habermas maak dus 'n onderskeiding tussen subjektiwiteit en intentionaliteit wat baie naby lê aan Freud se bewuste en onbewuste vlakke van bewussyn.

Die bedoeling van 'n droom, as nie-patologiese model van 'n versteunde teks, word vasgestel deur 'n rekonstruering "by means of reversing, through self-reflection, the process which created it". 196) Daar word dus uitgegaan van die beskikbare teks, wat dan gerangskik moet word in 'n omvattende patroon "which reflects the intentional structure of the dreamer's life". 197) Hierdie proses word òf beskryf as 'n proses van verligting, waarby die terapeut se kennis of interpretasie deel word van die pasiënt se kennis en selfbewussyn, òf as 'n proses waardeur die subjektiewe bewussyn van die pasiënt beheer verkry oor 'n gebied van sy eie intensionaliteit waarvan hy hom voorheen nie bewus was nie.

Metodologies is verkeerde gedrag 'n afwyking van die model van die taalspel van kommunikatiewe aksie, soos wat dit onder bepaalde sosiale omstandighede geldig is. 'n Versteuring beteken daarom dat die onderdrukte behoeftes onttrek word aan publieke kommunikasie en terselfdertyd word die sprekende en handelende subjek se kommunikasie met homself ook onderbreek.

Die diepte-hermeneutika is gevolglik gerig op selfrefleksie. Die pasiënt moet sy siekte verstaan as 'n deel van homself en hy moet algaande onder die rekonstruerende leiding van die terapeut daartoe gebring word om self te begryp waar die versteuring ontstaan het.

195) C. Nichols: "Science or Reflection: Habermas on Freud", 263.

196) Dieselfde

197) C. Nichols: a.w., 264

Deur bewustelik daarop te reflekteer en dit te verwoord, herstel hy die gebroke kommunikasie met homself en met die sosiale milieu. Die toets vir die geslaagdheid van die gesprek, d.w.s. die waarheid of valsheid van die terapeut se teorieë, is nie geleë in die onmiddellike reaksie van die pasiënt nie, maar in die breë konteks van die selfvormingsproses as 'n geheel.

Schillebeeckx wys daarop dat daar dus twee aspekte vir Habermas van belang is in die psigo-analitiese model: "1) het is een combinatie van de wetenschappelijkheid van het 'verklarende' type, d.w.z. het blootleggen van quasi-causale structuren, en van het 'verstehende' of hermeneutische type; 2) dit theoretische aspect vormt constitutief een element van een welbepaalde praxis." ¹⁹⁸⁾ Binne die psigo-analitika word ware verstaan dus onmiddellik tot 'n verduidelikende krag; die kritiek as kennis is terselfdertyd kritiek as verandering. Of anders gesê: in die psigo-analitiese selfrefleksie is kennis en interesse (in genesing) één.

Die motiewe wat as oorsake meespeel in die afwykende gedrag, is onbewus en daarom onbekend. Die gedragspatroon kan beskryf word sonder enige verwysing na hierdie motiewe. Sodra die pasiënt egter die interpretasie wat die terapeut gee as juis "verstaan" of ervaar, word die onbewuste motiewe uit die weg geruim. In die psigo-analitika gaan dit dus om 'n opvatting van teorie-praxis waarby die kritiese teorie aansluiting kan vind. Ook Habermas wil "verstaan door analyse met het oog op een emancipatieve bevrijding". ¹⁹⁹⁾

Habermas het wel ernstige besware teen die wyse waarop Freud uiteindelik die rol van die psigo-analitika verstaan het. Hy verval naamlik sêlf in 'n vorm van positivisme. "Er resultiert aus dessen Bestreben, seine neue Erkenntnisstellung als Naturwissenschaft zu etablieren." ²⁰⁰⁾ In dié proses het hy sy "self-reflective method of clinical interpretation with an objectivism" verwar. ²⁰¹⁾ Hier

198) E. Schillebeeckx: a.w., 169

199) E. Schillebeeckx: a.w., 171

200) W. Schneider: "Theorie der Praxis - im Genitivus Subjectivus", 34

201) C. Nichols: a.w., 264 - 265

is die argumente van Habermas egter nie van soveel belang as die gebruik wat hy self wil maak van die psigo-analitiese model in sy kritiese sosiale teorie nie. 202)

2.2 Sosiaal-kritiese toepassing van die psigo-analitiese model

Habermas wil aan die psigo-analitika 'n sosiale toepassing gee. Hierin staan hy nie alleen nie, want ook "Freud hat neben Störungen des individuellen Bildungsprozesses auch solche des kollektiven betrachtet". Freud self het sosiologie beskou as toegepaste psigologie. Die "Diagnose von Gemeinschaftsneurosen" vind plaas op grond van 'n "Untersuchung der kulturellen Entwicklungsgeschichte der Menschengattung, des Kulturprozesses". 203)

Die terapeut het naamlik 'n bepaalde opvatting van wat normaal en wat afwykend is. 'n Opvatting van dié aard is egter altyd kultureel bepaald. Nou is Habermas van gedagte dat indien 'n normale en 'n afwykende selfvormingsproses net beoordeel kan word binne die raamwerk van 'n bepaalde samelewing, dit netsowel kan wees dat die hele samelewing in 'n patologiese toestand kan verkeer in vergelyking met ander kulture. Om daarom gemeenskapsneuroses te bepaal, word 'n ondersoek benodig wat die hele geskiedenis van die kulturele ontwikkeling van die menslike geslag in berekening sal bring. 204)

Freud meen dat daar 'n basiese konflik bestaan tussen drangbevrediging enersyds en selfbehoud andersyds. Ter wille van selfbehoud moet die individu sy drange op bepaalde maniere laat bedwing. Dit word veroorsaak deur arbeid en ekonomiese skaarste. Hieruit lei hy af dat die mate waartoe die drangbevrediging gedemp word, 'n historiese veranderlike is: hoe groter die tegniese beheer is om produksiegoedere te kan verskaf en versprei, hoe geringer is die verbod wat selfbehoud plaas op die instinkte.

202) Vir 'n breedvoerige bespreking van die positivisme van Freud, sien die hoofstuk "The Scientific Self-misunderstanding of Metapsychology" in Knowledge and Human Interests, asook C. Nichols se reeds genoemde artikel.

203) K.J. Huch: "Interesse an Emanzipation", 545

204) J. Habermas: a.w., 274

Ook hierdie onderskeiding het dus sosiale toepassingsmoontlikhede. ²⁰⁵⁾ Freud meen dat die toestande wat 'n individu tot neuroses dryf, gemeenskaplike dwing om institute daar te stel. Institute vertoon groot ooreenkomste met patologiese gedragswyses: beide veroorsaak 'n strakke herhaling van uniforme gedrag wat nie blootgestel is aan kritiek nie. Hier vind Freud dan ook die sleutel om die kulturele tradisie te ontsluit.

Vir die individu is die institusionele raamwerk van 'n gevestigde samelewing 'n onveranderlike struktuur, maar nie vir die geslag as geheel nie. Ten opsigte van die menslike geslag as geheel is maatskaplike strukture histories-kultureel bepaald en daarom veranderbaar. Die gesamentlike subjek kan as't ware die grense van die werklikheid versit. Binne hierdie verband bring Freud die klassekonflik tuis. ²⁰⁶⁾ Sodra die legitimasie vir heersende strukture begin ondienlik raak as gevolg van veranderinge in die produksie- en verspreidingsproses, is die onderdrukte massas die eersie wat dit sal belêf en met kritiek teen die gevestigde maatskappy na vore sal kom.

Die afweermiddel wat op individuele vlak rasionalisasie genoem word, neem in die samelewing die vorm aan van ideologieë. 'n Sosiale kritiek wat deur selfrefleksie tot bevryding kan lei, moet daarom ideologiekritiek wees. Habermas meen dat die winspunt wat Freud op Marx behaai het, dáárin geleë is dat laasgenoemde mag en ideologie nie gesien het as versteurde kommunikasie nie. ²⁰⁷⁾ Op die vlak van die wêreldgeskiedenis maak refleksie telkens nuwe aanslae - moontlik gemaak deur ontwikkeling van wetenskap en tegnologie - teen die magte en ideologieë.

Die gestelde ideaal van die refleksie en "the ideas of Enlightenment (is) providing a rational basis for the precepts of civilization (die rationelle Begründung der Kulturvorschriften)". Dit sou daarop neerkom dat sosiale verhoudinge só gereël word dat die geldig-

205) J. Habermas: a.w., 276

206) J. Habermas: a.w., 280

207) J. Habermas: a.w., 282

heid van elke norm met politieke implikasies afhanklik gemaak word van 'n konsensus wat bereik is onder dwang- of beheersingsvrye kommunikasie. 208)

Hierin is die verdienste van die Verligting dan ook geleë: dat dit, in onderskeiding van dogmatiese tradisies, leef vanuit die "rational hope" om deur wetenskap en kritiek sodanige kennis van die wêreld te verkry dat die menslike, redelike vermoë in staat sal wees om die samelewing op 'n selfreflekterende, bewuste wyse te reël.

Soos wat kennis en interesse in bevryding in die psigo-analitika één is, moet dit ook wees in 'n kritiese sosiale teorie. Slegs dan sal teorie en praxis in die korrekte verhouding gebring word. Soos wat dit in die psigo-analitika bewerkstellig word deur herstelende moontlikhede vir kommunikasie, sal ook in die kritiese teorie nie gespek moet word na selfrefleksie as "the act of an absolute ego" nie 209); maar sal erns gemaak moet word met die moontlikheid van 'n onverstoorte ongewonge en rasionele kommunikasie tussen mondige burgers, deur selfrefleksie bewus van hulle interesse in emansipasie, op soek na 'n konsensus.

2.3 'n Kritiese evaluering van die poging tot praxisbemiddeling.

1. Ook hierdie deel van Habermas se poging om vanuit sy kenterretiese analise 'n brug te slaan na 'n bevrydende praxis, is om verskillende redes nie heeltemal oortuigend nie. Van verskillende kante is kritiek uitgeoefen, maar nie altyd ewe fundamenteel nie. Vrae wat in dié verband definitief aan die orde gestel moet word, is na die korrektheid van sy interpretasie van die psigo-analitika; méér belangrik: na die regmatigheid van die toepassing van die psigo-analitiese model op die samelewingsinrigting; na die steekhoudenheid van die aanname dat kennis en interesse één is in die daad van selfrefleksie en uiteindelik na die status van sy eie teorie binne die behoefte aan refleksie.

208) J. Habermas: a.w., 282

209) J. Habermas: a.w., 287

2. Dit kan in hierdie geval naamlik nie sonder meer geïgnoreer word dat verskillende kritici Habermas daarvan beskuldig dat hy die psigo-analitika nie goed begryp het nie. Nichols wys bv. daarop dat die psigo-analitika nie gekonstrueer kan word as 'n proses van selfrefleksie, soos wat Habermas dit gedoen het nie. Hy wys daarop dat Freud "never saw psychoanalysis as 'n technique of cure" en dat hy teen die einde van sy lewe in 'n toenemende mate pessimisties geword het "about the limited therapeutic goal of somewhat reducing human suffering".²¹⁰⁾ Dit dui uiteraard direk in teen die emansipatief-terapeutiese taak wat Habermas aan die selfrefleksie wil toeken.

Daarby het Habermas veel klem daarop gelê dat die psigo-analitika nooit die vorm van 'n algemeen-geldige teorie kan aanneem nie, maar dat die interpretasie van geval tot geval verskil en eens deur die subjektiewe erkenning of toeëiening van die pasiënt waar gemaak word. Hierteenoor hou Nichols vol dat dit wêl moontlik en inderdaad noodsaaklik is om sekere "context-free interpretations" te maak, wat waar is onafhanklik van die pasiënt se toeëiening of nie. Anders sou dit beteken "that some psychotic patients are God, don't exist, or still reside in the womb".²¹¹⁾ Ook Ballestrem-McCarthy sien dit in as hulle sê: "Habermas verwechselft oder identifiziert die Erklärungsfunktion und die therapeutische Funktion einer Hypothese." Hulle hou vol dat die waarheid of valsheid van 'n tese onafhanklik daarvan is of die pasiënt dit aanneem of verwerp; trouens, die terapeut kan dalk nie eens die geleentheid kry om die teorie te probeër nie. Die terapie hang wel daarvan af of die pasiënt die teorie ervaar, verstaan en aksepteer. "Natürlich ist es befriedigender, wenn man ein Ereignis nicht nur erklären, sondern auch verstehen (subjektiv nachvollziehen) kann. Das heisst aber nicht, dass eine Erklärung ohne Verstehen keine Erklärung ist."²¹²⁾

Hierdie kritiese gedagtes sny ongetwyfeld hout. Habermas sou hom in laaste instansie egter daarteen kon verweer deur te stel dat dit nie

210) C. Nichols: a.w., 267

211) C. Nichols: a.w., 268

212) K. Ballestrem - A. McCarthy: "Thesen zur Begründung einer kritischen Theorie der Gesellschaft", 59.

net gaan om wat psigo-analitika sêlf wou of wil wees nie, maar wel om die wyse waarop hy kans sien om dit te benut. Die vrae word daarom meer fundamenteel as gelet word op die manier waarop hy sy bevinding 'n sosiale toepassing wil gee.

3. Kritiek op hierdie oordrag van psigo-analitiese teorie op maatskaplike prosesse word vanaf twee kante gerig. Of deur diegene wat vrees vir 'n "contemplative stifling of practical initiative".m.a.w. dat sosiale konflikte en politieke probleme versluier sal word onder 'n teoretiese waas, of deur diegene wat vrees vir 'n "militant exploitation of theoretical doctrines", m.a.w. dat "self-appointed therapists" op 'n groot skaal sal probeer om die samelewing sêlf ter hand te neem en te manipuleer. 213)

Die poging om die psigo-analitiese model op die sosiale wetenskappe oor te dra, gaan daarby volgens Ballestren-McCarthy uit van problematiese ontologiese en metodologiese voorveronderstellings. Die veronderstelling is naamlik dat "Gesellschaften und ihrer Geschichte" vergelykbaar is met "Subjekten und ihrer Geschichte" en wel daarin "als in beiden eine lebendige Einheit und ein Sinnzusammenhang" bestaan en daarby dat ook "die Entwicklung ganzer Gesellschaften durch Methoden des Sinnverstehens und der Selbstreflexion erfasst werden kann". Sulke veronderstelling is sekerlik problematies. Wat beteken dit bv. om die geskiedenis van die samelewing, in selfrefleksie, "als meine (unser) eigenen zu akzeptieren?" Daarby: wat beteken dit om deur 'n analoë proses aan herinnering "die Geschichte der Gesellschaft bewusst zu machen?" 214) Boonop ontbreek die moontlikheid om valse van ware interpretasies te onderskei en daarom lei dit uiteindelik tot 'n willekeurige beslissing ten gunste van een of ander pãssende interpretasie.

Hill is daarby van gedagte dat Habermas se toepassing van die psigo-analitiese model op die gemeenskap in die teken staan van geweldige verwarring. Deurdat Habermas alle afwykende gedrag wyt aan die self-

213) F.R. Dallmayr: "Habermas's Knowledge and Human Interests and its Aftermath, 221.

214) Ballestren - McCarthy: a.w., 60

vormingsproses van die menslike geslag wat as geheel genees moet word, kom Hill tot die gevolgrekking: "In brief, if society did not interfere we would all achieve an emancipated self formation. Or, we are all neurotic because we are socialized." 215)

Habermas se fout, meen hy, is dat hy Freud só misverstaan as sou die mens niks in die wêreld inbring wat sy invloed kan weerstaan of verander nie. Dit word veroorsaak deur sy konsekwente weiering "to make the distinction between the private and the public realm" ener syds, en sy weiering "to deal with the public realm and the nature of power in its own right". Vir Habermas is die mens "only a thinking being", gevolglik ontken hy die "Realities of Power". Sy oordeel is daarom: "I find a fundamental rejection of the political dimension of human existence underlying his work, and the attempt to conceal its absence by generalizing categories of activity taken from privacy". 216)

Die interessante is dat Freud self gewaarsku het teen "rash or careless" toepassinge van sy bevindinge op die sosiale gebied.²¹⁷⁾ Hy sou nie sê dat so 'n poging "absurd or doomed to be fruitless" sal wees nie, maar daar moet versigtig te werk gegaan word, omdat daar slegs met analogieë gewerk word en dit gevaarlik is om konsepte los te maak van die sfeer waarin dit ontstaan het en ontwikkel is. Hy wys dan ook op die gevaar dat "no one possesses authority to impose such a therapy upon the group".

Dit is veral Hans-Georg Gadamer wat teenoor Habermas gewys het op die gevaar van "manipulative abuse" van die sosiale toepassing van die psigo-analitika. Wat hom betref, is dit "an overextension of the range of reason and self-reflection".²¹⁸⁾ Konflikte tussen sosiale en politieke groepe is nie maar net die gevolg van verstoorde kommunikasie nie, maar is gegrond in verskillende konkrete interesses en ervarings. Om onder hierdie omstandighede 'n terapeutiese gestalte te wil beklee, verraaï "doctrinaire arrogance".

215) M.A. Hill: a.w., 255

216) M.A. Hill: a.w., 256

217) S. Freud: Civilization and Its Discontents, aangehaal in Dallmayr: a.w., 222

218) H.-G. Gadamer: "Replik" in Hermeneutik und Ideologiekritik, asook "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik", aangehaal in Dallmayr: a.w., 222-223.

Dat die konkrete sosiale konflikte prinsipieel van 'n ander aard is as die psigo-analitiese model word ook aangetoon deur H.J. Giegel. Terwyl in laasgenoemde geval "both partners ... committed to the liberation from psychic constraints" is, ervaar die heersende groepe in die politieke konflik die vrywording van die onderdruktes as 'n bedreiging vir hulle eie vryheid.²¹⁹⁾ Uit al hierdie argumente word duidelik dat Habermas die oorgang nie genoegsaam gemotiveer het nie. Bowendien berus die hele konstruksie op 'n teoretiese aanname wat self bevraagteken moet word.

4. Baie skerp kritiek word naamlik uitgeoefen op Habermas se sleutel-aanname dat kennis en interesse in die voltrekking van selfrefleksie één is. Theunissen skryf bv. in 'n voetnoot: "Dass Habermas hier die idealistische Formel, wonach 'das Interesse der Vernunft einwohnt', unter 'materialistischen Voraussetzungen' in die Behauptung umkehrt, es sei 'die Vernunft, die dem Interesse einwohnt', ist aus seinem unten darzulegenden Konzept zu verstehen."²²⁰⁾ Vir hom is dit duidelik dat Habermas tot nog toe nie daarin kon slaag om die "Verhältnis von Interaktion und Selbstreflexion zureichend deutlich" te maak nie. "Bisweilen subsumiert er die Selbstreflexion unter das kommunikative Handeln, dann wieder trennt er sie davon ab."²²¹⁾ Die oorsaak is die "excessive indulgence of critical theory in human subjectivity".²²²⁾ Uiteindelik lei hierdie oormatige aksent daartoe dat die "geschichtliche Prozess" ingeboet word ten gunste van 'n vorm van naturalisme. "Habermas schneidet die geschichtliche Transzendenz ab, indem er ausdrücklich beteuert, das emanzipatorische Interesse ziele 'auf den Vollzug der Reflexion als solchen' und 'allein' darauf."²²³⁾ Die voltooide selfrefleksie "masst sich Absolutheit an", in soverre as wat dit aanspraak maak op "die totale Durchsichtigkeit ihres Interesses". Daarteenoor vind Theunissen dit nodig om "wenigstens die Möglichkeit eines unaufgehellten Interessenrestes offenzuhalten".²²⁴⁾

219) H.J. Giegel: "Reflexion und Emanzipation", aangehaal in Dallmayr: a.w., 223 - 224.

220) M. Theunissen: a.w., 10, voetnoot 31

221) M. Theunissen: a.w., 25

222) F.R. Dallmayr: "Habermas's Knowledge and Human Interests and its Aftermath", 218

223) M. Theunissen: a.w., 26 - 27

224) M. Theunissen: a.w., 36

In die verband is M.A. Hill se beswaar dat "Habermas spirits away the reality of the situation in the world". Terwyl Habermas hom besig hou met 'n "fundamental epistemological error in modern science" slaag hy glad nie daarin om die sake terug te bring "from the mind and science to the world" nie. Selfrefleksie en kennis en interesse in emansipasie wat één sou word, bly steek op die vlak van teoretiese spekulasie en het niks te sê nie, vir "the reality of social injustice or even of social problems".²²⁵⁾ Die rede is dat "control" vir Habermas 'n idee is en nie 'n saak van konkrete ervaring nie. Sy oordeel is daarom baie kras: "When Habermas offers us the self-formation of the species as subject, through self-reflection on its cognitive interests, the deeds and words of men in the world dissolve into the panorama of the mind conceiving the world in its own image in the scholar's imagination."²²⁶⁾

Rüdiger Bubner²²⁷⁾, daarenteen, beskuldig Habermas dat hy met hierdie identifikasie juis 'n maklike kortpad soek na 'n "immediate practical application of unexamined principles"²²⁸⁾, in stede daarvan dat hy erns maak met teoretiese besinning. Hy beskuldig die kritiese teorie van 'n "uncontrolled transition from the concept of theory to the concept of reflection".²²⁹⁾

Terwyl hy refleksie definieer as "an intellectual activity", is teorie, daarenteen, "in the broadest sense of the word a consistent network of thoughts, a conceptual system". Die twee sake is dus nie identies nie. Dit is daarby nie vir hom duidelik of Horkheimer en Habermas met kritiese teorie nie dalk kritiese refleksie bedoel nie. Refleksie is naamlik krities in die sin dat "it turns away from immediacy and a naïve involvement in the objective world, in order to take the standpoint of self-consciousness which allows for a judgment of the objects from a certain distance." Die kritiese denkers beriep hulle op Marx se Critique of Political Economy, wat volgens Bubner egter iets gans anders is as 'n daad van refleksie, maar wel "an ob-

225) M.A. Hill: "Jürgen Habermas: A Social Science of Mind", 252.

226) M.A. Hill: a.w., 253

227) R. Bubner: "Was ist kritische Theorie?" asook "Theory and Practice."

228) F.R. Dallmayr: a.w., 219

229) R. Bubner: "Theory and Practice", 344

jective theory of capitalist society".²³⁰⁾ Die neo-Marxiste "clandestinely substitutes reflection for theory. No criticist ever was occupied with writing the critique of political economy of the present time. There are no theories in Marx's sense; there are only acts of reflection." ²³¹⁾

Dit lyk asof Bubner sake hier deurmekaar laat loop. Allereers het die neo-Marxisme juis van Marx afgewyk deur te wys dat "political economy" nie ál aspek van die samelewing is wat verantwoordelik is vir verslawing en daarom geanaliseer moet word nie. Dié aspek toegegee, lyk dit tog asof Habermas se Strukturwandel der Öffentlichkeit en veral sy Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus wel deeglik pogings is tot "teorie", in Bubner se sin. Ook dié aspek toegegee, lyk dit asof Bubner tog 'n belangrike snaar aangeraak het in sy beskuldiging dat refleksie sonder 'n kritiese standaard nie sal werk nie en dat "selfrefleksie" wat lei tot 'n identifikasie van kennis en interesse op 'n kortpad is tot willekeurige kritiek of nog nie genoegsaam gemotiveer is nie.

Sonder om daarom uit te brei, skryf Ballestrem-McCarthy dan ook: "Doch diese für Habermas 'apriorische Gewissheit' der Einheit von Erkenntnis und Interesse an Emanzipation wird eben nicht weiter begründet, es sei denn durch historische Verweise auf Fichtes und Hegels Einsichten." ²³²⁾

K.-U. Apel en D. Böhler, alhoewel baie simpatiek teenoor Habermas, waarsku op soortgelyke wyse teen die gevaar dat "the domain of practical action" betree sal word met 'n "pretence of absolute knowledge". Habermas se idee van 'n emansipatoriese interesse, inherent in selfrefleksie "seems to suggest such a merger where general vistas are immediately joined with practical directives". Hulle betwyfel egter die moontlikheid van 'n legitieme oorgang "to translate a general commitment to rationality into a concrete strategy of political

²³⁰⁾ Dieselfde

²³¹⁾ R. Bubner: a.w., 345

²³²⁾ F.R. Dallmayr: a.w., 219

action".²³³⁾ So 'n oorgang "from pure reflection to the level of practical commitment" vind sy regverdiging nie in a priori beginsels nie, "but rather from subjective involvement in a concrete context, from a personal choice or decision".²³⁴⁾

Juis om hierdie aspek van die kritiek te ondervang, het Habermas die onderskeiding aangebring tussen rekonstruksie en selfrefleksie. Laasgenoemde bly dan betrokke by die terapeutiese konteks, waarin die pasiënt nie soseer op soek is na redelike rekonstruksies of algemeen-geldige teorieë nie, maar na kennis wat sy verstoorte kommunikasie met die wêreld en met homself sal ophef en daarmee terselfdertyd sal lei tot bevryding. Dat Habermas homself hiermee egter kan los-wikkel, lyk egter maar bedenklik, veral in die lig van die onoortuigende regverdiging vir die oordrag van die psigo-analitiese model op die samelewingsverband.

5. 'n Laaste vraag bly nog oor wat Habermas sal moet beantwoord, naamlik na die status van sy eie teorie. In die voorwoord van Theory and Practice gee Habermas op uitvoerige wyse aandag aan hierdie besware. Tot 'n groot mate gee hy die kritici dan ook toe, maar hou tog ook vol met sy psigo-analitiese toepassing deur te onderskei tussen "the level of theoretical discourse" en "the organization of processes of enlightenment in which the theory is applied".²³⁵⁾ Enersyds is daar situasies waar daar so 'n groot mate van gelykwaardigheid, begrip en konsensus bestaan, dat die psigo-analitiese model in die vorm van "radical reformism" sal kan lei tot Verligting. Andersyds kan daar ook situasies wees waar die polarisasie so groot is en die ideologiese verblinding so verbreid, dat dit feitlik onmoontlik is om vas te stel watter groepe ryp is om die draers van die Verligting te word. Uiteendaard kan die terapeutiese verhouding dan nie tot stand kom nie, "then all that remains is the diffuse dissemination of insights individually gained in the style of the eighteenth-century Enlightenment". So het Adorno bv. sy eie kritiek verstaan.

Tussen dit alles deur skemer die dringende vraag na die status en plek wat Habermas aan sy eie teorie toeken en daarmee na die norme

233) F.R. Dallmayr: a.w., 219

234) F.R. Dallmayr: a.w., 220 Vgl. Göhler: "Zum Problem"

235) J. Habermas: Theory and Practice, 31

vir die kritiek van sy kritiese teorie. Guttorm Floistad wys daarop dat Habermas 'n pleit voer "to justify foreknowledge of social practice as a kind of knowledge sui generis".²³⁶⁾ Self is dit dan ook wat Habermas wil probeer doen. Sy teorie is bedoel as so 'n voorkennis, met 'n normatiewe deel: "on the basis of a preliminary circumscription of social processes, it points out, in general terms, the tasks to be accomplished by the special sciences, and recommends certain fundamental distinctions to be employed in their actual research work."²³⁷⁾

Dit is ongetwyfeld 'n korrekte aanname, veral in die lig van die voorwoord tot Knowledge and Human Interests, waar Habermas sy werk beskryf as 'n "first step" en 'n "prolegomenon".²³⁸⁾ Floistad oordeel nou met groot teleurstelling oor die mate waarin Habermas geslaag het in hierdie selfopgeleë taak. Enigeen wat by hom op soek sou gaan na 'n omvattende metodologie, presiese reëls of tegnieke, sal teleurgestel word. "None is given."²³⁹⁾ Daarby is sy "total neglect of theory-application..... an even more serious matter". Pogings tot toepassing sou ten minste gesprek moontlik gemaak het, maar nou "the theory is running the risk of remaining an unfulfilled intention".

Die gevoel van onbevredigdheid slaan ook deur by Theunissen wat wil weet "woher nimmt die kritische Theorie ihre Massstäbe?"²⁴⁰⁾ Die kritiese teorie beroep hulle op die verwagting van die toekomstige maatskappy en op die idee van die "goeie lewe", maar vir 'n praktiese sosiale teorie (teenoor willekeurige sosiale refleksie) bied dit nie 'n genoegsame uitgangspunt nie. "Die Behauptung von Habermas, die Massstäbe der Selbstreflexion seien 'theoretisch gewiss' und könnten 'a priori eingesehen werden', wird man als ein Manöver werten müssen das die Geschichtlichkeit dieser Massstäbe verschleiern soll."²⁴¹⁾

236) G. Floistad: "Social concepts of action", 195. Hy verwys na Habermas se argumente teen Paul Lazarsfeld en sy interpretasie van Talcott Parsons in Zur Logik der Sozialwissenschaften, onderskeidelik 49 verder en 193 verder.

237) Dieselfde

238) J. Habermas: Knowledge and Human Interests, VII

239) G. Floistad: a.w., 196

240) M. Theunissen: a.w., 37

241) M. Theunissen: a.w., 38.

Dieselfde vrae word gestel deur Bubner. Hy wys daarop dat kritiek standaarde nodig het. Die kritici beroep hulle op refleksie, asof die refleksie self innerlike standaarde sou hê, maar "mere reflexive activity is bare of standards".²⁴²⁾ Habermas was volgens hom die enigste om hierdie dilemma in te sien en het dit probeer oplos met die konsep van interesses. Daar is egter reeds uitvoeriglik aangetoon dat dit ook maar as 'n willekeurige en wetenskaplik nie-verifieerbare greep beskou moet word. "This situation is very desperate in regard to the search for standards of criticism."²⁴³⁾

Inderdaad lê die groot struikelblok in die weg van die kritiese teorie om teorie in praxis te voltooi, dat hulle êrens 'n nie-willekeurige standaard moet kry, 'n vaste, verifieerbare uitgangspunt in terme waarvan kritiek uitgeoefen kan word.

6. Aangesien Habermas hierdie probleem so sterk gevoel het, het hy as't ware 'n omslag gemaak om op 'n nuwe weg 'n vaste punt te soek. Alhoewel hy dit self nie so erken nie, blyk dit tog uit sy verdere werksaamhede 'n korrekte oordeel te wees. Met verwysing na die vyfde stelling van Habermas se intreerede ("the unity of knowledge and interest proves itself in a dialectic that takes the historical traces of suppressed dialogue and reconstructs what has been suppressed") het Blanchette reeds gesê dat Habermas hier sy probleem die beste begryp het. "With the idea of dialogue he may be going beyond the German Idealism" with which he is apparently still bound." Die ideaal van 'n samelewing wat geëmansipeer is, is kommunikasie in 'n nie-otoritatiewe en universeel benefende dialoog. Habermas het dit, volgens Blanchette, verstaan, maar hy het nie begryp dat die "Mündigkeit", wat volgens hom met die struktuur van die taak gegee is, nie slegs toekomstig is nie, "yet already actual, already begun and real".²⁴⁴⁾ Blanchette oordeel daarom: "Dialogue itself may be the unity of knowledge and interest that Habermas is looking for in critical theory, critical dialogue as fundamental social act. Does Habermas see this as a possibility?"

242) R. Bubner: "Theory and Practice", 346

243) R. Bubner: a.w., 348

244) O. Blanchette: a.w., 332 - 333

Klaarblyklik het hy by die punt gekom dat hy dit wel ingesien het. Alhoewel die gedagtes van taal, dialoog, kommunikasie en verstoorte kommunikasie van die begin af teenwoordig was in sy werk, het dit nou 'n ander plek begin inneem, naamlik dié van uitgangspunt. Waar hy voorheen meer met die menslike geslag en sy moontlikhede (waaronder die taal) gewerk het, word die taal self nou sleutel van sy kritiese teorie.

Aanvanklik het Habermas 'n argument gevolg "that resembles philosophical anthropology rather than critical theory".²⁴⁵⁾ Veral Wolf Lepenies is daarvan oortuig dat Habermas besig was met 'n "anthropologically oriented social criticism".²⁴⁶⁾ Habermas se probleme is daarom ook te wyte aan "a difficulty in principle which resists the attempt at relating anthropological to sociological statements".²⁴⁷⁾ Lepenies is van gedagte dat Habermas al hoe meer geïnteresseerd sal raak in die antropologie.

In sy "Rise and Fall of Transcendental Anthropology" neem C.K. Lenhardt²⁴⁸⁾ heel tereg presies die teenvoorgestelde standpunt in. Hy wys daarop dat Habermas geleidelik sy "original hostility"²⁴⁹⁾ teenoor antropologie afgelaë het en in Knowledge and Human Interests 'n vorm van "transcendental anthropology" beoefen het. In onlangse publikasies het die konsep van kennisrigtende belange egter feitlik verdwyn. Die rede, meen hy, is dat Habermas soek na 'n brug tussen "an epistemologically oriented sociology and a theory of communication".²⁵⁰⁾ Habermas probeer sy vorige swakhede oorkom "by bridging the emancipatory principle in the structure of language itself". Vir hom is hierdie algehele wending 'n verrassing. Dit beteken dat die transendentale antropologie slegs "an interlude, a passing flirtation, on the way to something else" was.²⁵¹⁾

Hierdie oorgang is ook deur Oelmüller goed ingesien as hy aantoon hoe Habermas die doelstellings van die emansipasieproses, naamlik die idee van mondigheid, outonomie en dwangvrye kommunikasie nie

245) M.A. Hill: a.w., 251

246) W. Lepenies: "Anthropology and Social Criticism", 218

247) W. Lepenies: a.w., 220

248) C.K. Lenhardt: a.w., 246, voetnoot 53.

249) C.K. Lenhardt: a.w., 236

250) C.K. Lenhardt: a.w., 242 - 243

251) C.K. Lenhardt: a.w., 245

langer probeer duidelik maak "vanuit het proses van de geschiedenis, maar 'apriori' vanuit de structuur van de taal".²⁵²⁾ Hiermee wend hy ongetwyfeld 'n nuwe poging aan tot begronding van emansipatoriese praxis, aangesien die kenteoretiese analise op te veel probleme gestuit het.

8. Waarheidsteorie as bemiddeling van emansipasie.

1. 'n Teorie van kommunikatiewe kompetensie.

Daar is, meen Habermas, 'n diepgrypende verskil tussen normale verstaansprobleme (wat opgelos kan word deur meer informasie te verstrek) en verstaansprobleme as gevolg van sistematies verstoorte kommunikasie. Eersgenoemde kan volgens gewone hermeneutiese metodes uit die weg geruim word, maar laasgenoemde nie. Sistematies verstoorte kommunikasie word daarby nie net aangatref by opvallende patologiese taalverstorings nie, maar méér belangrik nog by verstoorte kommunikasie "which is not conspicuously pathological". 'n Voorbeeld hiervan is die geval van pseudo-kommunikasie, waar die gespreksgenote hulle nie daarvan bewus is dat storings in die kommunikasie voorkom nie. Dit lei tot 'n reeks van andersydse misverstande, omdat hulle nie beseft dat hulle kommunikeer op grond van 'n valse aanname van konsensus nie. In beginsel kan dit altyd die geval wees, omdat mense self deelnemers aan die gesprek - geen geldige kriterium het om ware van valse verstaan te onderskei nie en daarom voortdurend voor die gevaar staan "wrongly considering difficulties to be hermeneutically explicable when they, actually require systematic analysis".²⁵³⁾

Freud het geprobeer om sistematies verstoorte kommunikasie op wetenskaplike wyse te ondersoek, ter wille van kliniese metodes, maar daarmee ook die sleutel gebied, volgens Habermas, om die pseudo-normaliteit van "collective behaviour and entire social systems" te ondersoek. Die moontlikheid is dáárin geleë dat psigo-analitika "a kind of linguistic analysis" is. Die reikwydte van definitief

252) W. Galmüller: Kerk tussen gisteren en morgen, 115

253) J. Habermas: "On Systematically distorted communication", 205 - 206.

onverstaanbare dade en uitinge kan naamlik volgens drie kriteria bepaal word: die taalgebruik word gekenmerk deur reëls wat afwyk van die erkende sisteem van taalreëls, die gedrag getuig van sterheid en stereotipe herhalingspatrone en daarby bestaan daar 'n diskrepansie tussen hierdie twee vlakke van kommunikasie, omdat die normale samewerking verdwyn. ²⁵⁴⁾

In psigo-analitika gaan dit dan nou om 'n poging tot "scenic understanding". Die pasiënt speel naamlik 'n bepaalde rol, "he plays an incomprehensible scene by violating role-expectations in a strikingly stereotyped manner". Die terapeut se taak is om in die oordragsituasie die rol te speel van 'n belangrike persoon in die situasie wat oorspronklik tot die verstoring van kommunikasie aanleiding gegee het. Wanneer hy die situasie verstaan, kan hy probeer om die oorspronklike situasie, na analogie van hierdie oordragsituasie, te rekonstrueer met die hoop dat die pasiënt sy rekonstruksie sal toestem en in 'n daad van selfrefleksie, sal toeëien.

Verweë die oorspronklike ondraaglike konflik, in die aanleidende situasie, het die pasiënt die ervaring van konflik gedesimboliseer en hom so onttrek aan kommunikasie met die wêreld en homself. Sindsdien, wanneer dieselfde stimuli opduik, gebruik hy hierdie ontoeganklike en onverstaanbare simbool as afweermiddel. Daarom neem dit die vorm aan van stereotipe afwykende gedrag. Die "scenic understanding" probeer dus om sinvolle betakenisverbande te lê tussen die oorspronklike situasie, die alledaagse (afwykende) situasie en die oordragsituasie. ²⁵⁵⁾

Die belangrike punt hier is dat "scenic understanding" fundamenteel verskil van hermeneutiese verstaan, as gevolg van die "explanatory power" wat daarmee gepaard gaan. "The What, the semantic content of a systematically distorted manifestation, cannot be 'understood' if it is not possible at the same time to 'explain' the Why, the origin " ²⁵⁶⁾

254) J. Habermas: a.w., 206 - 208

255) J. Habermas: a.w., 207 - 208

256) J. Habermas: a.w., 209

Hieruit lei Habermas af dat "scenic understanding" nie maar kan plaasvind op grond van die toepassing van kommunikatiewe kompetensie soos in gewone semantiese analises nie, maar wat dit gepaard gaan met sekere teoretiese voorwaardes, wat hy onder drie hoofde opsom.

Die eerste teoretiese voorwaarde lui dat die psigo-analitikus 'n vooraf kennis het van die struktuur van nie-verstoorde, gewone kommunikasie. Dit impliseer dat daar 'n samewerking of kongruensie is tussen die drie vlakke van kommunikasie (taaluitinge, aksies en gebare); dat normale kommunikasie konformeer aan intersubjektief-erkende reëls en daarom publiek is; dat die sprekers bewus is van die kategoriele verskille tussen subjek en objek, syn en skyn, taalteken (significatum) en taalvoorwerp (denotatum); dat ego-identiteit verseker word deur subjekte wat in 'n intersubjektiewe verhouding (taalgemeenskap) mekaar erken en dat onderskei word tussen die objekte-wêreld en die taalwêreld en daarmee rekening gehou word met werklikheid en kousaliteit, tyd en ruimte. 257)

Die tweede teoretiese voorwaarde veronderstel dat die psigo-analitikus weet dat die sistematies verstoorde kommunikasie saamhang met die verwarring van twee opeenvolgende fases van pre-linguïstiese en linguïstiese simboolorganisasie. In die patologiese gevalle word dit duidelik dat pre-linguïstiese simboolorganisasie 'n belangrike plek inneem. Sekere simbole duik telkens op, maar sonder dat dit in grammatikale reëls oorgesit kan word of volgens logiese verbande georden kan word. "Pre-linguistic symbols are emotionally loaded and remain fixed to particular scenes." In die ware sin van die woord is dit nie vir publieke kommunikasie toeganklik nie. "Scenic understanding" verstaan die verwarring in alledaagse kommunikasie óf as "forced regression back to an earlier level of communication, or as the breakthrough of the earlier form of communication into language". Psigo-analitika is gevolglik ook taal analitika, omdat dit simboliese inhoudes, wat lei tot 'n private vereniging van kommunikasie, reïntegreer tot algemene taalgebruik. "The moment of success in the use of creative language is a moment of emancipation." 258)

257) J. Habermas: a.w., 210 - 212

258) J. Habermas: a.w., 212 - 215

Die derde teoretiese voorwaarde is dat die terapeut ook gebruik moet maak van 'n teorie van afwykende sosialisasie. Verbande moet gelê kan word tussen patrone van interaksie in die vroeë kinderjare en die vorming van persoonlikheidsstrukture. Meganismes soos inhibisie, projeksie en ontkenning moet op die vlak van taalverstoring verstaan word.

Die teoretiese voorwaardes handel dus oor "the preconditions of normal communication, with two levels of symbol organization, and with the mechanism of speech disorder".²⁵⁹⁾ Dit beteken dat die spesiale tipe van semantiese analise wat werk met sistematies verstoorte kommunikasie (in teenstelling met die gewone hermeneutiese ontsluiting van onverstaanbare uitinge) 'n teorie van kommunikatiewe kompetensie veronderstel. "I believe that it is this theory which also provides the solid basis needed for present-day sociology."²⁶⁰⁾

So 'n teorie van kommunikatiewe kompetensie is gevolglik iets gans anders as Chomsky se teorieë aangaande linguïstiese kompetensie. Vir Chomsky beteken linguïstiese kompetensie die aangebore taalapparaat van elke taalgebruiker, wat hom in staat stel om 'n abstrakte reëlsisteem te bemeester. Elke empiriese taal bestaan uit 'n eindige aantal elemente, wat elke taalgebruiker kan orden in 'n oneindige aantal kombinasies, volgens bepaalde generatiewe reëls. Hierdie vermoë berus op 'n aangebore kennis van "linguistic universals which predetermine the form of all potential natural languages". Die empiriese taalordeninge is net oppervlakte-strukture, gebaseer op "the transformation of deep structures". Habermas wys daarop dat, só gesien, linguïstiese kompetensie 'n monologiese vermoë is wat volgens die informasie-model van kommunikasie ontwikkel kan word. "I consider this model to be monological because it consistently attributes the intersubjectivity of meaning to the fact that sender and receiver are previously equipped with the same programme."²⁶¹⁾

Habermas verduidelik hierdie teorie aan die hand van drie stelling: die tese van monologisme, waarvolgens aanvaar word dat die algemene

259) J. Habermas: a.w., 216

260) J. Habermas: a.w., 217

261) J. Habermas: "Towards a theory of communicative competence", 361

betekeniskomponente deel vorm van die basiese toerusting van die individuele sprekende subjek; die tese van a priorisme waarvolgens aanvaar word dat die ontwerp van "ultimate meaning elements" voorafgaan aan alle ervaring en die tese van elementarisme, waarvolgens aanvaar word dat die semantiese reikwydte van alle moontlike empiriese tale bestaan uit die kombinasies van 'n eindige getal betekeniskomponente. 262)

Teenoor die eerste twee stellings, onderskei Habermas tussen "semantic universals" wat ervaring voorafgaan, maar ook ander wat a posteriori universeel is. Daarby onderskei hy tussen "semantic universals which precede all socialization and semantic universals which are linked to the condition of potential socialization (monological/inter-subjective)". Hy maak veral gebruik van ethno-linguïstiese getuigenis om te bewys dat daar wel sekere betekenisvelde is wat universeel is (familie, kleur, ens), maar dat binne hierdie raamwerk die betekenis heeltemal uiteenloop op grond van sosio-kulturele agtergrond. 263)

Ook die stelling van elementarisme bestry hy op grond van ethno-linguïstiese ondersoeke aangaande kultureel en histories veranderende wêreldbeelde. 264)

Habermas kom tot die gevolgrekking dat 'n algemene betekenisleer nie op toereikende wyse ontwerp kan word op die enge basis van monologiese linguïstiese kompetensie nie. Die algemene vaardigheid van 'n spreker berus nie maar net op sy vermoë om 'n abstrakte reëlstelsel te beheers nie. "It is not enough to understand language communication as an application of linguistic competence." Die teendeel is eerder waar, nl. dat die vermoë om deel te neem aan 'n situasie van alledaagse taalkommunikasie 'n deel is van die "general competence of the ideal speaker".

'n Situasie waarin spraak, d.w.s. die toepassing van linguïstiese kompetensie, in beginsel móóntlik word, is afhanklik van 'n struktuur van intersubjektiviteit wat weer op sy beurt linguïsties is. Om deel te neem aan normale kommunikasie, moet die spreker beskik, behalwe oor linguïstiese kompetensie, oor die basiese vereistes van spraak en simboliese interaksie (rol-gedrag). Habermas noem dit kommunikatiewe kompetensie. "Thus communicative competence means the mastery of

262) J. Habermas: a.w., 363

263) J. Habermas: a.w., 363 - 365

264) J. Habermas: a.w., 366

an ideal speech situation." 265)

Hy wys vervolgens daarop dat taaluitinge, afgesien van hulle proposisionele inhoud, ook nog 'n betekenis het "which is linked to the speech situation as such". Saam met Austin noem hy dit hulle "illocutionary force", ofte wel die "universal pragmatic power of utterances". Hierdie dialoog-konstituerende universalia is die sake wat ondersoek moet word in 'n teorie van kommunikatiewe kompetensie. Hy noem dit daarom ook "universal pragmatics".

Uiteindelik wys hy daarop dat so 'n "Universalpragmatik" of teorie van kommunikatiewe kompetensie "might be employed for social analysis". Hoekom? "We have reason enough to assume that social action is not only - and perhaps not even primarily-controlled by motives which coincide with the intentions of the actor-speaker, but rather by motives excluded from public communication and fixed to a pre-linguistic symbol organization." 266) Aangesien so 'n teorie van kommunikatiewe kompetensie egter nou nie bestaan nie, probeer Habermas self om een op te stel.

Dit het reeds algaande duidelik geword hoe Habermas afgesien het van alle pogings om sy kritiese teorie dialekties te begrond. In die nuwe voorwoord tot Theory and Practice erken hy: "We no longer find, in dialectical logic as in a certain way Marx still did, the normative basis for a social theory constructed with practical intent." 267)

Al wat oorgebly het, is die taal. "In a certain way, Mündigkeit is the sole idea which we have at our disposal in the sense of the philosophical tradition." En hierdie mondigheid is gegee met die taal, omdat in elke taaldaad die telos om begrip te bereik, reeds teenwoordig is.

Hier lê een van Habermas se sleutelaannames. Hy haal in die verband ook vir Wittgenstein aan: "the concept of reaching an understanding

265) J. Habermas: a.w., 367

266) J. Habermas: a.w., 373

267) J. Habermas: Theory and Practice, 16

lies in the concept of language". Taalkommunikasie is gerig op verstaan, wat bevestig moet word in 'n redelike konsensus. Hy hou daarby vol dat "reaching an understanding is a normative concept"; elke taalgebruiker het 'n intuïtiewe kennis daarvan en meen dat hy in beginsel daartoe in staat is om 'n ware van 'n valse konsensus te onderskei. In 'n teorie van kommunikatiewe kompetensie moet die normatiewe implikasies van hierdie beginsel van moontlike verstaan nagegaan word. ²⁶⁸⁾ Habermas self wend 'n poging hiertoe aan in sy "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz". ²⁶⁹⁾

Hy herinner aan die onderskeiding tussen "sinne" (Sätze) en "uitinge" (Äusserungen). Sinne is linguïstiese eenhede wat bestaan uit taal-simbole. Uitinge is gesitueerde sinne, ofte wel pragmatiese spraakeenhede. Uitinge vind plaas binne 'n bepaalde konteks en met die bedoeling om gehoor en begryp te word. Die uiting is daarom 'n prestasie (performance - Chomsky). Só gesien, is taalkommunikasie 'n vorm van handeling. Vandaar dan ook Habermas se "Pragmatik". ²⁷⁰⁾

Teenoor die empiriese pragmatiek - wat definitiewe taalgebruik tussen bepaalde kommunikerende persone ondersoek en daarom gedragswetenskap is - en teenoor die linguïstiek - wat die taal as taal ondersoek en daarom bezig is met abstrakte taalreëls - , soek Habermas 'n derde weg, naamlik dié van die "Universalpragmatik": hy ondersoek die algemene strukture wat spreesituasies telkens moontlik maak. ²⁷¹⁾

Hy onderskei vier klasse van taaldade:

Kommunikatiewe dien om die pragmatiese sin van die taaluiting uit te spreek. Dit verduidelik dus die modus waarin die spreker hom tot die hoorder wend. As voorbeeld noem hy: sê, uiter, spreek, praat, vra, antwoord, trestem, toegee, weerspreek, siteer en dergelikes.

268) J. Habermas, a.w. 17

269) J. Habermas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 101 - 141.

270) J. Habermas: a.w., 101 - 102

271) J. Habermas: a.w., 102 - 108

Konstativa dien om die sin van die kognitiewe inhoud van sinne uit te druk en om die waarheidsaanspraak duidelik te maak. As tipiese voorbeeld noem Habermas "beweer" (behaupten). Dit behoort naamlik terselfdertyd tot twee groepe woorde: enersyds bevat dit die aspek van beskryf, berig, meedeel, vertel, verduidelik, voorspel (m.a.w. 'n assertoriese moment) en andersyds die aspek van verseker, bevestig, betwyfel, ontken, betwis (m.a.w. die waarheidsmoment).

Repräsentativa dien om die pragmatiese sin van die gesteldheid van die spreker teenoor die hoorder uit te spreek. Hierdeur word duidelik wat die houding en bedoelinge van die spreker is. Gewoonlik bestaan dit uit hoofsinne (met predikate soos: openbaar, onthul, beken, tot uiting bring) gevolg deur bysinne (met werkwoorde soos: weet, dink, meen, bemin, haat, wil graag, wens).

Regulativa dien om 'n reël tot uitdrukking te bring wat op die praxis betrekking het. Die bereidheid of wenslikheid (of die teendeel) om volgens 'n reël te handel, word uitgedruk. As voorbeelde noem hy: beveel, smee, vermaan, verplig, verbied, belooft, ooreenkom, afwys, aanspoor, adviseer, waarsku.

'n Verdere klas van spreekaktes, wat die institusioneel gereelde handeling verteenwoordig, reken Habermas nie tot die pragmatiese universalia nie, omdat dit nie dialoogkonstituerend is nie. Groet, gelukwens, bedank, verwens, verkondig, veroordeel, stem vir, ens. dien as voorbeelde. Operatiewe taalorde soos identifiseer, definieer, aflei, klassifiseer en tel, kan ook in beginsel monologies verrig word. 272)

Die spreekaktes maak duidelik dat 'n mens drie fundamentele onderskeidings moet kan voltrek om in kommunikasie te kan tree: die tussen werklikheid (syn) en skyn, tussen wese en verskyning en tussen is en behoort. 273)

Om hierdie teorie uitvoeriger te ontwikkel, vind Habermas dit nodig om 'n onderskeiding aan te bring in die begrip "kommunikasie". Hy

272) J. Habermas: a.w., 111 - 113, vgl. ook voetnoot 19

273) J. Habermas: a.w., 113

doen dit deur kommunikatiewe handeling (of interaksie) af te grans van diskoerse. 274) Kommunikatiewe handeling speel binne die kader van 'n bepaalde situasie af en is regstreeks of onregstreeks betrokke op handeling. In diskoerse, daarenteen, word stelselmatig 'n abstraksie gemaak van die situasie, terwyl die sprekers ook geen informasie inwin met die oog op aksie nie. Die diskoers is "erfahrungsfrei" en "handlungsentlastet". 275)

In aksies word die geldigheidsaansprake, wat lei tot die onderliggende konsensus, op 'n nuwe wyse aanvaar. Diskoerse, daarenteen, "serves the justification of problematic claims to validity of opinions and norms". 276) In die diskoers gaan dit gevolglik om redelike, diskursiewe argumentasie.

Terwyl die deelnemers aan alledaagse gesprekke, d.w.s. aan interaksie, kritiekloos van baie voorveronderstellings uitgaan en bepaalde norme as geldig aanvaar en oaarby nuwelik op menings en handeling vertrouw volgens sekere konvensies, tradisies en geïnstitusionele reëls, is die kenmerkende van die diskoers dat niks sonder meer aanvaar word nie: nóg die korrektheid van informasie, nóg die geldigheid van norme. Binne 'n diskoers moet alles prinsipieel teoreties geregverdig word. Voorts geld daar die opheffing van enige verpligting om te handel. In beginsel kan dit tot in die oneindige duur, aangesien die deelnemers net deur één motief gedring word, naamlik om 'n egte of ware konsensus te bereik.

Kenmerkend van die diskoers is daarom dat in beginsel alles tot probleem kan word, of anders gestel: dat niks sonder meer aanvaar hoef te word nie. Diskoerse behels daarom "eine Virtualisierung der Handlungszwänge" sowel as "eine Virtualisierung von Geltungs-

274) J. Habermas: a.w., 114 - 122. Ook J. Habermas: Theory and Practice, 18 - 19. Habermas gebruik die term "Diskurs". St. Strasser wys in sy "De dialoog als bakermat van de waarheid", voetnoot 13, daarop dat die term ook in die Duitse filosofiese vaktaal noueliks gebruiklik is en daarom as 'n terminus technicus beskou moet word. Ook Bar-Hillel in "On Habermas's hermeneutic philosophy of language" het probleme hiermee, as hy skryf: "I am not quite sure whether the English 'discourse' is a good translation for the German Diskurs in this context". (8) Strasser vertaal dit met "discursus", wat terselfdertyd die verband met "discursief" vashou.

275) St. Strasser: "De dialoog als bakermat van de waarheid", 327 - 328.

276) J. Habermas: Theory and Practice, 18.

ansprüchen". 277)

In 'n gewone gesprek word naïewelik gehandel volgens sekere verwagtings. As iemand 'n ander as subjek ontmoet, veronderstel beide op onvermydelike wyse by die ander subjek "Zurechnungsfähigkeit". Habermas meen dat hierin 'n tweeledige veronderstelling skuil: enersyds dat elke subjek alles wat hy doen bewustelik volgens 'n bepaalde reël doen (Intentionalitätserwartung) en andersyds dat hy die betrokke reël sal kan verantwoord (Legitimitätserwartung). Hieruit volg dan dat aan alle verbale interaksie steeds 'n "unvermeidlichen Idealisierung" ten gronde lê. 278) Alhoewel hierdie model van suiwere kommunikatiewe handeling nooit gerealiseer word nie, word dit immer weer so veronderstel. "Auf dieser unvermeidlichen Fiktion beruht die Humanität des Umgangs unter Menschen." 279)

Die vernaamste hindernis wat verhoed dat suiwere kommunikatiewe handeling moontlik is, is ideologieë. Die norme wat ideologies gemotiveer is, kom voort uit en word gelegitimeer deur bepaalde mens-, maatskappy-, en wêreldbeelde. Binne die ruimte van die alledaagse taalgebruik word hierdie beelde vanselfsprekend aanvaar en nooit deur 'n radikale kritiek getaets nie. Hulle is "Kommunikationssperren", omdat hulle die verwagting van toerekeningsvatbaarheid tot 'n fiksie maak. 280)

Die gevolg van hierdie omstandigheid is dat daar nooit tot 'n diskursief beredeneerde besluitvorming gekom kan word nie. Meesal word gehandel op grond van 'n valse konsensus. Strasser wys daarop dat valse konsensus in die tradisionele filosofie sou beteken 'n ooreenstemming wat bedrieglik is, omdat die inhoud daarvan in stryd is met die feite. Habermas, omdat hy nie uitgaan van 'n ontologiese waarheidsbegrip nie - soos nog sal blyk - bedoel dit egter nie in hierdie sin nie. 'n Valse konsensus is vir hom bedrieglik, omdat die deelnemers slagoffers is van 'n illusie. Vanweë ideologiese blindhede het hulle die norme nie regtig redelik begrond en op rasionele

277) J. Habermas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 117

278) J. Habermas: a.w., 118 - 119

279) J. Habermas: a.w., 120

280) J. Habermas: a.w., 120 - 122

wyse tot ooreenstemming gekom nie.²⁸¹⁾ Dit beteken dat daar tot 'n ooreenstemming gekom word, sonder dat die geldigheidsgehalte van die meespelende oortuigings en norme op 'n rasionele wyse, deur middel van dwangvrye argumentvoering, beproef is. Die diskoers moet egter juis daartoe dien dat 'n valse konsensus deur 'n ware en rasionele konsensus vervang sal word.

Habermas meen dat dié onderskeiding 'n noodsaaklike voorvereiste is vir die korrekte "Verständigung". Hy soek nou na 'n oplossing om tot 'n ware konsensus te kan kom en vind sy uitgangspunt in die baie belangrike aanname "dass wir in jedem Diskurs genötigt sind, eine ideale Sprechsituation zu unterstellen".²⁸²⁾ Die aanname voer tot 'n nuwe probleemgebied, naamlik die filosofie van die waarheid. Aan- gesien waarheid, in die breedste sin van redelikheid, van blote sekerheid onderskei word deur sy absoluutheidsaanspraak, noem Habermas diskoers "the condition of the unconditioned".²⁸³⁾

2. Dialoog as waarheidsgebeure

Habermas wil die beginsel bepaal met behulp waarvan onderskei kan word tussen 'n valse en 'n ware konsensus. Hy begin daarom sy analise met die voorlopige vraag na die waarheidsgehalte van proposisies oor objektiewe verhoudinge (Sachverhalte) in 'n gewone teoreties-empiriese diskussie.

Onmiddellik lui die antwoord dat so 'n stelling waar is as die predikaat aan die genoemde subjek toekom. Die konstative stel 'n mens in staat om taaldade uit te voer waarin sulke stellinge gemaak of weer-spreek kan word. Met behulp hiervan word dus onderskeid gemaak tussen werklikheid (syn) en skyn.

Die probleem is egter net verskuif, want 'n volgende vraag dring onmiddellik na vore, naamlik na die norme waarvolgens beslis word

281) St. Strasser: a.w., 327

282) J. Habermas: a.w., 122

283) J. Habermas: Theory and Practice, 19.

of 'n predikaat wel aan 'n bepaalde subjek toekom. Habermas verwerp die antwoord van die ontologiese (of realistiese) waarheidsteorieë, as sou stellingne waar wees as dit na die werklikheid gerig is, nie realiteit weergee of afbeeld, of aan die werklikheid isomorf is. Hierdie oplossing vind hy onbevredigend, omdat die begrip realiteit nie onafhanklik van ware uitsprake ingevoer kan word nie. ²⁸⁴⁾

Esterhuysen wys daarop dat waarheid of aletheia oorspronklik óf kon beteken dat die waarheid, eensluidend met to on en to pragma, 'n eie selfstandigheid besit, sodat die begrip waarheid in ontologiese sin gebruik moet word, óf die term waarheid kon dui op 'n eienskap van die kennende aktiwiteit self, sodat daardie denke waar is wat iets noëties voorstel soos wat dit is, d.w.s. 'n juiste noëtiese kopie van die werklikheid gee. Veral in laasgenoemde betekenis het die waarheidsopvatting gegroei tot die sog. korrespondensieteorie van waarheid. ²⁸⁵⁾

Reeds Kant het egter die probleem ingesien dat dit nie moontlik is om binne só 'n opvatting tot ware kennis te kom nie, aangesien die kriterium ontbreek waarvolgens die rede as't ware buite homself sou kon tree om sy eie cordele oor die werklikheid te vergelyk met die werklikheid-in-sigself, onafhanklik van die bewussyn. Ook Habermas wys op hierdie probleem, as hy sê: "Wir können den Begriff 'Realität' nicht unabhängig vom Terminus 'wahre Aussage' einführen." ²⁸⁶⁾ Terwyl Kant egter kies vir 'n koherensie-teorie van waarheid, waarvolgens waarheid die ooreenstemming is van die kenne met homself, ²⁸⁷⁾ kies Habermas vir 'n nie-ontologiese antwoord, naamlik 'n konsensus-teorie van waarheid.

Hy beskryf die teorie só dat 'n predikaat aan 'n saak toekom, as "auch jeder andere, der in ein Gespräch mit mir eintreten könnte, demselben Gegenstand das gleiche Prädikat zusprechen würde". ²⁸⁸⁾ Die

284) J. Habermas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 123 - 124.

285) W. Esterhuysen: "Die ooreenstemmingsteorie van die waarheid in die wysgerige denke", 120.

286) J. Habermas: a.w., 124

287) W. Esterhuysen: a.w., 128

288) J. Habermas: a.w., 124

voorwaarde vir die waarheid van uitinge is dus die potensieële instemming van alle ander mense.

Fakties is dit natuurlik onmoontlik om alle ander mense eers te raadpleeg. Die oplossing is daarin geleë dat die feitelike instemming van die deelnemers betroubaar en verteenwoordigend geag moet word. Die kompetensie van die deelnemers moet daarom nie in twyfel getrek kan word nie. Maar waarin bestaan hierdie kompetensie?

Tot op hierdie punt bestaan daar 'n merkwaardige ooreenkomst tussen Habermas enersyds en Wilhelm Kamlah en Paul Lorenzen van die sog. Erlangen-skool andersyds.²⁸⁹⁾ Ook hulle glo dat die transendentale moontlikheidsvoorwaardes vir kennis geleë is in die ontsluiting van die wêreld deur middel van taal. Ook hulle wil "dasz die Sprachkritik das Erbe der Kantische Transzendentalphilosophie anzutreten hat".²⁹⁰⁾ Ook hulle staan 'n konsensusteorie van die waarheid voor. Die sinvolle gebruik van "waar" en "vals" kan slegs in die vorm van reëls binne 'n taalspel bepaal word. Waarheid word dan binne interpersoonlike verifikasie getoon. Die medestander moet, so oordeel hulle, "sachkundig und vernünftig" wees.

Hier loop die weë uiteen. Vir hulle berus "geeigneter Nachprüfung" op die kompetensie van die spreker, d.w.s. sy vertrouetheid met sekere materiaal.²⁹¹⁾ Hiervan wil Habermas egter nie weet nie. Só 'n deskundigheid, voel hy, sal net weer roep om nuwe kriteria. Vir hom is dit genoeg om die kompetensie afhanlik te maak van die vraag of die deelnemers redelik (vernünftig) is.

'n Redelike subjek moet bereid wees tot empiriese verifikasie. So lank dit om voorwerpe van waarneming gaan, is die natuurwetenskaplike metodes (meet, tel, ens.) dus geskik om die oordele te verifieer. Die sosiale en historiese wetenskappe vra egter na ander vereistes. Meer geskik as waarneming, is hier die metode van ondervraging. Ook

289) Vgl. bv. die interessante eerste gedeelte van St. Strasser se artikel "De dialogische dimensie der waarheid".

290) Kamlah-Lorenzen: Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens, 15, aangehaal in Strasser: a.w., 400.

291) St. Strasser: a.w., 403 - 404, asook sy ander artikel "De dialoog als bakermat van de waarheid", 330.

hier idealiseer die kompetente beoordelaar dus, deur naamlik te veronderstel dat die subjek wat ondervra word, optree en spreek binne die model van suiwere interaksie.

Redelik veronderstel daarom dat die subjek bepaalde reëls tot verifikasie moet ken, maar meer nog, ook moet kan hanteer. Die redelike subjek moet volgens hierdie reëls kan handel. Omdat ook die geldigheid van hierdie reëls bevraagteken kan word, introduceer Habermas die konsep van praktiese diskorsie en verlaat daarmee die suiwere teorie. ²⁹²⁾

In hierdie praktiese diskorsie word gesoek na die geldigheid van bepaalde norme en die regverdiging van aanbevelings of waarskuwings. Baie duidelik kan "redelikheid" hier nie "Sachverstand" beteken nie. Redelikheid is vir Habermas geen empiriese eienskap soos "rooi" of "dik" nie. Weer eens verwerp hy die voorstel van Kamlah en Lorenzen wat 'n beroep wil doen op die filosofiese tradisie in hulle definisie van "redelik". Immers, juis die inhoud van die filosofiese tradisie benodig 'n kritiese ondersoek deur die reue.

Habermas self ag dit sinvol "die Vernünftigkeit eines Sprechers an der Wahrhaftigkeit seiner Äußerungen zu bemessen". ²⁹³⁾ 'n Uitspraak is waaragtig as die spreker nóg homself, nóg ander persone mislei. So gesien, lê die waaragtigheid van uitsprake in 'n ander dimensie as die van die waarheid van uitinge.

Repräsentativa slaan op die waaragtigheid van uitsprake. Met behulp hiervan word die fundamentele onderskeid tussen wese en verskyningsvorm aangebring. Strasser maak duidelik dat hierdie terme nie moet aanleiding gee tot misverstand nie. "Wesen betekent bij hem allerminst wezenheid, essentie of ous; en Erscheinung mag met het Kantiaans phaenomenon evenmin verward worden als met het fenomeen der fenomenologen." ²⁹⁴⁾ Eensyds bedoel hy die erkenning van die "vollständig individuierte Wesen", waarop die deelnemers aan

292) J. Habermas: a.w., 130

293) J. Habermas: a.w., 131

294) St. Strasser: "De dialoog als bakermat van de waarheid", 332.

die dialcog wedersyds aanspraak maak, en andersyds hulle uiterlike verskyning, d.w.s. die wyse waarop hulle deur uitdrukking, gebaar en daad aan die ander verskyn.

Hiermee, erken Habermas, is die problematiek egter weer eens net verskuif: die vraag is nou na die omstandighede waaronder 'n uitspraak waaragtig is. Klaarblyklik is dit wanneer die spreker die intensies wat hy in die spreekakte te kenne gee, daadwerklik bedoel en nie homself of andere daarmee bedrieg nie. Die waaragtige spreker aanvaar die verantwoordelikheid om in te staan vir die konsekwensies wat hy met die opregtheidsvoorwaardes van sy spreekakte op hom neem het.

Op die vraag hoe die spreker hierdie opregtheidsvoorwaardes (Ernsthaftigkeitsbedingungen) vervul, antwoord Habermas dat hy die reëls wat hy daardeur aan homself en andere opgelê het, daadwerklik uitvoer. Die waaragtige spreker is van plan om die reëls wat hy neerlê, op te volg. Maar, "einer Regel folgen heisst in einem extensiven Sinne 'handeln'".²⁹⁵⁾ Daarom beweeg die oorweginge oor na 'n nuwe terrein van die problematiek: om die waaragtigheid van uitsprake te beoordeel, moet gevra word na die juistheid van handeling, d.w.s. na hulle konformiteit met sekere reëls.

Die vierde klas van taaldade, die regulativa, het betrekking op die kategorie van reëlgeoriënteerde handeling. Met behulp daarvan word die onderskeiding tussen "is" en "behoort" voltrek.

Nogeens word duidelik dat die oorspronklike problematiek net verskuif is. Nuut geformuleer, lui dit nou: volgens watter voorwaardes word vasgestel of 'n handeling ooreenkomstig 'n bepaalde reël uitgevoer is? Saam met Wittgenstein aanvaar Habermas dat 'n reël essensieel intersubjektiewe betekenis het, sodat die vraag na die normatiewe karakter van handeling nie beantwoord kan word deur berekening (Berechnung) nie, maar enkel deur self aan die handeling deel te neem. Om dus 'n ander se vermoë om volgens bepaalde reëls te handel, te beoordeel, vereis dat die beoordelaar self daardie kompetensie moet besit.

295) J. Habermas: a.w., 133

Reëls is nooit privaat nie. Uiteindelik is die vraag of 'n reël daadwerklik gevolg word dus afhanklik "von einem Konsensus zwischen beiden Subjekte".²⁹⁶⁾ By gewone taalspele is dit nie moeilik om tot 'n ooreenstemming te kom nie. Sodra die normatiewe karakter van bepaalde handeling egter problematies word, is dit nodig dat die deelnemers in 'n praktiese diskoers met mekaar sal tree.

Uiteindelik kan 'n ware konsensus slegs deur middel van 'n diskoers bereik word. Met hierdie gevolgtrekking blyk dus dat Habermas nie 'n onafhanklike kriterium kon vind om 'n ware van 'n valse konsensus te onderskei nie, maar terselfdertyd is sy vroeëre stelling bevestig, naamlik dat so 'n onderskeiding in die vorm van 'n praktiese diskoers voltrek sal moet word.

'n Mens stuit dus op 'n sirkelredenering: die idee van 'n ware konsensus verlang van deelnemers die vermoë om tussen werklikheid en skyn, wese en verskyning, is en behoort te kan onderskei, d.w.s. 'n kompetensie om die waarheid van uitsprake, die waaragtigheid van uitinge en die normatiwiteit van handeling te beoordeel. Tog kon daar geen kriterium in enige van hierdie dimensies aangetoon word wat dit sou moontlik maak nie. Trouens, dit is in die laaste instansie terugwerkend afhanklik van 'n ware konsensus.

Slegs 'n ontologiese waarheidsteorie sou hierdie sirkel kon deurbreek, maar dié het onhoudbaar geblyk te wees. Habermas meer egter dat volgens hierdie slotsom geen gespreksvoering hoegenaamd nog moontlik is nie en dat ook nie verklaar kan word hoe daar tog tot ooreenkomste gekom word nie.

Hy verklaar dié probleem deur daaraan te herinner dat in elke diskoers 'n ideale spreesituasie veronderstel word. Kenmerkend hiervan is dat enige konsensus vanselfsorekend as 'n ware konsensus ervaar word. Hierdie voorbarige veronderstelling van 'n ideale spreesituasie is tegelykertyd die moontlikheid om 'n faktiese konsensus as 'n ware te aanvaar, maar ook 'n kritiese maatstaf wat verseker dat elke faktiese konsensus tog ook weer bevraagteken kan word. Die gevolgtrekking is

296) J. Habermas: a.w., 131

dat daar nie na iets agter die diskoers gevra kan word nie. In laaste instansie is die diskoers die bakermat van die waarheid en die uiteindelijke toets vir waarheid.

Habermas beskryf die dialogiese situasie as ideaal wanneer die meningswisseling nie verstoort kan word deur kontingente, uiterlike invloede of deur enige vorm van dwang nie. "Die ideale Sprechsituation schliesst systematische Verzerrung der Kommunikation aus." 297) Daar heers slegs die dwanglose dwang van die beste argument wat die beoordeling van praktiese vrae rasioneel kan motiveer. Dit is belangrik om hierby in gedagte te hou dat "rede" nie een of ander abstrakte begrip of ontologiese gegewenheid is nie. "Het belichaamt veeleer het principe van de geweldloze communicatie tegenover de ervaren werkelijkheid waarin de communicatie vertekend wordt door geweld." Visser noem dit Habermas se "materialisering van Rede tot Zwanglose Kommunikation". 298)

Habermas meen dat so 'n situasie daarom afhanklik is van die wet van simmetrie: daar moet 'n simmetriese verdeling wees van geleenthede tot taaldade. Hierdie gelyke geleenthede moet elk van die verskillende klasse van taaldade gelykelyk raak. Toegepas op die regulativa beteken dit dat alle deelnemers 'n gelyke geleentheid moet hê om ooreenkomstig hulle eie gekose reëls te handel. Aangesien so 'n "herrschaftsfreie Dialog" slegs moontlik is as die kommunikatiewe aksie dus ook aan die norme van simmetrie beantwoord, blyk die (abstrakte) linguïstiek finaal ontoereikend te wees om die ideale spreksituasie te beskryf.

Die ondersekele gelyke verdelings van geleenthede op die vlak van taaldade met betrekking tot die maak van proposisies, tot die verhouding van die sprekers tot hulle uitsprake en tot die daadwerklike opvolging van selfgekoose reëls, korrespondeer volgens Habermas met die filosofiese begrippe waarheid, vryheid en geregtigheid.²⁹⁹⁾ Gesamentlik definieer hierdie voorwaardes dus 'n sosiale leefwyse waarin die moontlikheid gebied word tot kommunikasie wat 'n konsensus sal kan bied wat vanselfsprekend 'n ware konsensus sal wees. Dit voorwaardes van die ideale samelewing. "Habermas keert hier tot zijn oude stelling terug: theoria, ethos en praxis zijn één." 300)

297) J. Habermas: a.w., 136 - 137

298) J. Visser: "Kritische teorie van de maatschappij", 66, voetnoot 27.

299) J. Habermas: a.w., 139

300) St. Strasser: a.w., 335

As hy dit ten slotte het oor die status van so 'n ideale spreeksituasie (in diskoerse) of die model van sulwre kommunikatiewe handeling (in interaksie), waarsku hy dat dit andersyds méér is as 'n Kantiaanse regulatiewe idee, omdat dit alle pogings tot taalgebruik van meet af aan bepaal, maar andersyds minder as 'n "existierender Begriff im Sinne Hegels", omdat geen historiese samelewing ooit die verwerliking daarvan toon nie. Hy verkies om die ideale dialoogsituasie daarom "konstitutive Schein" of veral 'n praktiese hipotese te noem. 301)

Die teorie van kommunikatiewe kompetensie moet sy taak daarin sien om hierdie praktiese hipotese te ontvou, uit te werk en te begrond om sodoende 'n uitgangspunt te bied vir 'n kritiese teorie van die maatskappy. Habermas wil dus met hierdie teorie self die voorlopige basis vorm waarop 'n uitvoerige wetenskap gebou kan word met sosiale en politieke implikasies. Die idee van 'n dwanglose dialoog, wat vanaf sy intrede as 'n leidende motief telkens in sy werk opduik, word nou die sluitsteen waarop sy kritiese teorie rus en die ideaal waarvoor begronding gesoek word.

Hiermee staan Habermas midde in die moderne filosofie. Broekman wys bv. op die neiging by die "hedendaagse filosoferen" om klem daarop te lê dat "elk bevrijdend spreken op te vatten is als een taaldaad. Als a priori voor de dáád, die deze taaldaad is, geldt de communicatieve gemeenschap. Als a priori voor de táál, die deze taaldaad is, geldt de contextualiteit." 302) Al drie hierdie kenmerke - taaldaad, kommunikatiewe gemeenskap én kontekstualiteit - verwys na 'n gemeenskaplike dialogiese moment. Allerweë word ervaar dat die "dialogische Vernunft", meer as die monologiese rede, in die tradisie staan van die Verligting, emansipasie en bevryding. 303)

Die belang van die dialoog lê vir Habermas ewer daarin dat hy 'n "functionele benaderingswijze" 304) van die dialoog daarop nhou.

301) J. Habermas: a.w., 140 - 141

302) J.M. Broekman: "Bevrijdend spreken", 43

303) Die materiaal hiervoor kan nie meer oorsien word nie. Vgl. bv. die baie goeie artikel van J.H.M.M. Loenen: "Dialoog en dialektiek: een antithese?" en die tallo verwysings wat hy maak, asook St. Strasser se werke, waaronder The idea of dialogical phenomenology (1969), daarby ook M. Bubner, Kamlah-Lorenzen en die betrokke artikel van Broekman, om maar 'n paar te noem.

304) J.M. Broekman: a.w., 43 en 51 verder. Broekman maak 'n topografie van dialoog en onderskei dan 'n ontologiese, 'n analitiese en 'n funksionele benaderingswyse.

Vir hom is die dialoog niks minder nie as die "normatiewe fondament" van sy kritiese maatskappyteorie.³⁰⁵⁾ Dialoog is vir hom die voorwaarde tot bevryding op sosiaal-politieke gebied. So skryf hy bv. dat, teenoor Kant se "formalistiese Ethik" wat die algemeenheid van norme verbind het met die kriterium van outonomie, eers 'n "kommunikatiewe Ethik" waarlik die algemeenheid van norme sal verseker en daarmee die outonomie van die handelende subjekte. Dit beteken dat slegs dié norme geldig is "auf die sich alle Betroffenen als Teilnehmer eines Diskurses (zwanglos) einigen (oder einigen würden), wenn sie in eine diskursive Willensbildung eintreten (oder eintreten würden)." ³⁰⁶⁾ Eers die kommunikatiewe etiek is universeel en verseker outonomie, op grond van die dwangvrye dialoog waarin op redelike wyse ooreengekom word op die norme.

Broekman is van oordeel dat "de achtergronden van Habermas' theorie in verregaande mate overeenstemmen met het ethos van de door Horkheimer geformuleerde kritische theorie". ³⁰⁷⁾ As hy inderdaad net die "ethos" bedoel, kan mens dit toegee, maar die waarheid is eerder dat, afgesien van die "ethos" wat dieselfde bly, hier tog wat aanpak en motivering ofte wel dan werkswyse betref, 'n radikale verskuiwing intree. Dit skyn asof mens eerder met Loenen sal moet saamstem dat Habermas "niets meer of minder dan een revolutie in het dialektische denken voltrekt", deurdar hy in beginsel die dialektiek as fondament van die kritiese teorie vervang deur dialoog. ³⁰⁸⁾

Loenen wys daarop dat, terwyl in die idealisme van Hegel die uitgangspunt was dat die werklikheid fundamenteel is soos wat dit behoort te wees, die dialektiese teorie van die neo-Marxisme gebou is op die aanname dat die werklikheid juis nie is soos wat dit behoort te wees nie. Negasie is daarom 'n sentrale kategorie. So kon die negatiewe dialektiek vir Adorno selfs tot "Leitmotiv" word. Dialektiek is vir hom die konsekwente bewussyn van nie-identiteit. ³⁰⁹⁾ Daarby was die negasie betrokke op die totaliteit. Daar was gevolg-

305) J.H.M. Loenen: "Dialoog en dialektiek: een antithese?" 8 en 31 verder.

306) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 124 - 125.

307) J. Broekman: a.w., 53

308) J.H. Loenen: a.w., 32

309) T. Adorno: Negative Dialectik, 15, aangehaal in Loenen: a.w., 32.

lik geen enkele moontlikheid om positief, vanuit die bestaande, aan te toon hoe die nuwe werklikheid moet wees nie. "Dit verklaart dat het tema dialoog in hun denken geen plaats vindt." 310)

By Habermas lê dit gans anders, soos wat reeds gesien is. Die kritiese teorie kan slegs aanspraak maak op geldigheid as dit lei tot Verligting, m.a.w. as dit aanvaar word (binne die bestaande samelewing) en tot bevrydende praxis lei. Om die rede ontwikkel hy 'n konsensus-teorie van die waarheid en word die dialoog tot normatiewe fondament van die kritiese teorie.

Hiermee verander die verhouding tussen dialektiek en dialoog egter radikaal. Die dialektiek moet nou verstaan word in verband met dialoog, naamlik as gevolg van die onderdrukking van dialoog. Die dialoog word in die samelewing onderdruk deur magsverhoudinge. Nou is dit egter 'n implikasie van sy standpunt dat die dialoog mense en samelewing sal moet genereer van die dialektiek. 311) Die dialektiek is iets wat oorwin moet word deur die dialoog. Dialektiek is vir hom die beweging van die bemiddeling tussen natuur en bewussyn in hulle historiese wisselwerking. In die praktyk het dit uitgeloop op die "Verdinglichung" van die mens. Dialektiek is daarom die teenstrydigheid wat veroorsaak dat mense nie as subjekte mekaar wedsyds erken en behandel nie (dialoog), maar vervreem word van die intersubjektiewe sfeer en mekaar as dinge ervaar. Dialektiek moet dus deur dialoog opgehef word.

Die belangrike hier is die feit dat die verhouding tussen dialektiek en dialoog "een relatie van empirische aard" is en nie "een logisch noodzakelijke relatie" nie. Die dialoog is dus denkbaar sonder 'n verhouding van teenstelling tot dialektiek. "De contingentie van de dialektiek is een centraal element in het marxisme van Habermas. Ten onrechte schrijft hij deze echter reeds aan Marx toe." 312) Nie dialektiek nie, maar doodgewoon die bestaan van teenoorgestelde

310) J.H. Loenen: a.w., 32

311) J.H. Loenen: a.w., 36, voetnoot 50.

312) J.H. Loenen: a.w., 37, voetnoot 52.

opvattinge of meningsverskille is 'n voldoende voorwaarde vir die logiese moontlikheid van dialoog.

Loenen is daarom van oordeel dat dit in die konsekwensie van Habermas se standpunt lê dat hy die historiese dialektiek, waaraan hy tot nog toe vasgehou het, geheel en al sal laat val, omdat dit nie essensieel is vir sy kritiese maatskappyteorie nie. 313)

Anders gesê: dit het duidelik geword hoe Habermas oesk om die vrugtelose teorie van sy voorgangers te vervang met 'n wetenskaplik-begronde teorie wat wél tot praxis sou kon voer. Hy het dié weg gesoek in 'n analise van kennisrigtende belange. Sommige, waaronder Rohrmoser, het geoordeel dat hy daarmee reeds 'n toegewing gemaak het wat oor die lot van sy teorie 'n skadu gewerp het. Waarskynlik is die oordeel te kras, maar daarby het dit geblyk dat die poging in elk geval nie suksesvol was nie. 'n Vaste punt van oriëntasie, in terme waarvan die kritiese teorie krities kon opereer, het steeds onthreek. Habermas het daarom nogeens probeer, deur die dwangrye dialoog, wat van die begin af in sy werk teenwoordig was, te probeer begrond vanuit die struktuur van die taal. Hiermee het hy wél, lyk dit my, 'n fundamentele omslag gemaak en wesenlike elemente van die kritiese teorie laat val. Of dit 'n weg open tot bevrykende praxis, moet daarby nog ondersoek word.

3. 'n Kritiese evaluering van die waarheidsteoretiese bemiudeling van emansipasie.

3.1 Dit is 'n geheel nuwe invalshoek binne die raamwerk van die kritiese teorie om op hiêrdie manier die emansipatoriese sosiale praxis te begrond. Alierlei bedenkinge kan egter daarteen ingebring word. Dit lyk daarby sinvol om allereers te vra na die móontlikheid van so 'n benadering. Daarna kan sommige inhoudelike aspekte aan die orde gestel word, alhoewel fynere punte van kritiek op soveel inhoudelike aspekte moontlik is dat dit nie te ver gevoer moet word nie. Dit gaan immers om die vraag of Habermas langs hierdie weg sy aanspraak om emansipatoriese praxis te bewerkstellig, kan waar maak. In die derde plek

313) J.H. Loenen: a.w., 33

moet die konsensusstories van waarheid onder die loep kom, waarby ook gevra moet word of die "rede"-begrip al duideliker geword het as in die kenteoretiese analise. Uiteindelik sal die regmatigheid van die oorgang wat Habermas wil maak van 'n analise van die taal na die sosiaal-politieke werklikheid vandag moet geniet.

2. Die moontlikheid om sosiale emansipasie te begrond vanuit die struktuur van die taal, word deur W. Oelmüller beskou as "om verskillende redenen onbevredigend". Hy meen dat so 'n poging die gevaar loop om magteloos te staan teenoor konkrete politieke probleme en kwaad, omdat dit bly steek by "indirekte, vage en machteloze regulerende ideëën". Hy betwyfel dit doodgewoon of die belangrikheid van mondigheid, outonomie en dwangvrye kommunikasie, wat sal lei tot relevante politieke handeling, "plausibel" en verpligtend gemaak kan word vanuit taalstrukture. Daarby is Habermas besig met 'n idealiserende opvatting van taal, wat nie 'n bestaande objek beskryf nie, maar wel een konstrueer. Die gevolg is dat "noch de ordinary-language-philosophy noch de linguïstiek noch de op de taalfilosofie georiënteerde hermeneutiek" sou saamstem dat 'n emansipatoriese belang uit die struktuur van die taal afgelei kan word. "Uit de idealiserende opvatting van taal heeft Habermas tot nog toe in elk geval geen a priori duidelijke kriteria ontwikkel die het mogelijk maken om het spreken van emansipatorisch belang te onderscheiden van geklets erover." 314)
- Die kritiek is ongetwyfeld sinvol. Onder diegene wat hulle met taalstruktuur en taalanalise besig hou, staan Habermas darem té alleen met sy oortuiging dat van daaruit 'n brug te slaan is na prakties-politieke bevryding, om die aanspraak te kan volhou dat hy 'n wetenskaplik-oortuigende begronding gegee het.

- 3.1 Afgesien van die moontlikheid daarvan, is skerp kritiek ook moontlik op die inhoud daarvan. Strasser meld bv. dat die kritiese leser by nadere toesien sal stuit op talryke onduidelikhede en onnaukeurighede.

314) W. Oelmüller: a.w., 115 - 116. Daar word ongelukkig nie d.m.v. verwysings aangedui oor watter werke Oelmüller reeds beskik het toe hy hierdie oordeel gevel het nie. Die boek is gepubliseer vóór Habermas-Luhmann se Theorie der Gesellschaft, maar tog in dieselfde jaar as Habermas se artikels in Inquiry waar hy reeds sy standpunt duidelik motiveer. Ewendien lyk dit my 'n goeie oordeel om ook tans oor Habermas se pogings uit te spreek.

"Honderde vragen en twijfels worden opgeroepen." ³¹⁵⁾ Hy wil dit egter verskoon met die oorweging dat dit beoel was as 'n voorlopige poging, om in werkgroepe bespreek en verbeter te word. Bar-Hillel is egter minder simpatiek. ³¹⁶⁾ Met feitlik druipende sarkasme toon hy aan hoe Habermas Chomsky, Searle, Austin e.a. verkeerd verstaan en verkeerd aanhaal. Sy kritiek wemel van uitdrukkings soos "such a banality; outrageous; what is going on here?; poor theory of communicative competence and poor pragmatic universals; total confusion; better to pass over it in silence; his only contribution is - confusion; nothing short of ridiculous; literally every sentence in the mentioned paragraph is equally confused if not more so; what on earth is a non-verbalized speech act, ridiculously wrongheaded; plain nonsense".

Soos Strasser is sy uiteindelik slotsom ook nie juis positief nie. "But am I not unfair to Habermas? Perhaps he eris on details but what about his general conception? Well, I would like to claim that the errors, slips and infelicities are only manifestations of the fact that Habermas' general conception of philosophy of language and of theory of communication is confused, probably incurably so." ³¹⁷⁾ Hy vind die onderskeiding tussen interaksie en diskoerse heeltemal onbevredigend. Daarby wil hy "strongly deny" dat Habermas se veronderstelling van 'n ideale spreesituasie wat in elke diskoers noodwendig veronderstel word, waar is. Uiteindelik oordeel hy dat Habermas deur sy "tortuous argumentation" gaan, omdat hy glo dat hy daarby in 'n posisie sal wees om aan sy sosio-politieke oortuigings 'n "prestigious scientific underpinning" te gee. Hy eindig met 'n verwarrende sintese "in the light of preconceived socio-political views and with the aim of establishing the unified theory as an ancilla to such views". ³¹⁸⁾

Habermas het geprobeer om "het onverenigbare te verenigen", is ook die oordeel van Strasser. Die indruk wat gelaat word, is dat Habermas

315) St. Strasser: a.w., 336

316) Y. Bar-Hillel: "On Habermas' hermeneutic philosophy of language."

317) Y. Bar Hillel: a.w., 7.

318) Y. Bar-Hillel: a.w., 11.

die grense van die verskillende wysgerige dissiplines nie voldoende oërbiedig het nie en daarom geen bevredigende sintese tot stand kon bring nie.³¹⁹⁾ 'n Mens kan gevolglik nie tot 'n ander gevolgtrekking kom as dat Habermas se teorie in die geheel nie van algemeen-erkende korrektheid spreek nie. By wyse van 'n keuse sou aan enkele aspekte van die teorie verdere aandag gegee kon word wat van wesenlike belang vir die poging is.

3.2 Die heel eerste belangrike aanname is dat so 'n teorie van kommunikatiewe kompetensie überhaupt moontlik is en wel omdat daar sekere dialoogstigtinge universele taaldade bestaan. Sy postulaat is daarmee dat alles in die dialogiese situasie, ook die liggaamlike uitdrukkings en dade in beginsel ter sprake gebring kan word. Strasser toon op oortuigende wyse aan dat hierdie postulaat "een intellectualistische fictie" is.³²⁰⁾ So 'n eis sou naamlik nie alleen taalkompetensie nie, maar ook "het vermogen der totale reflectie" benodig. Strasser meen dat Habermas hiermee inval in die lyn van Cartesiaanse of post-cartesiaanse rasionalisme, wat van 'n Vernunft-begrip uitgaan wat nie rekening hou met die eindige, mense, ook-liggaamlike subjekte van wie die gesitueerd-wees essensieel en nie toevallig is nie (vgl. Merleau-Ponty). Hy wys daarom daarop dat 'n mens in elke menslike dialoog iets veronderstel wat nie in die dialoog ter sprake gebring kan word nie. Die sin van 'n dialogiese situasie "wordt derhalve niet uitsluitend door de grammatica van de taaldaden bepaald, maar evenzeer door de wijze, waarop de taaldaden binnen een kader van onuitgesproken verhoudingen geïntendeerd resp. begrepen worden".³²¹⁾

3.3 Nog 'n spesifieke beswaar sou ingebring kon word teen Habermas se beskrywing van die ideale risikoers, wat sg. onthef sou wees van alle "Erfahrungsdruck und Handlungszwang". Strasser wys daarop dat hier 'n skeiding ingevoer word, tussen ervaring en handeling enersyds en refleksie andersyds, wat vals is, omdat die verworpe informasie ook in die risikoers prinsipieel vatbaar is vir aanvulling en die ver-

319) St. Strasser: a.w., 346 - 347

320) St. Strasser: a.w., 337 - 341.

321) Broekman wys daarop dat Habermas by Searle aansluit vir die prinsipe van die virtuele verbale artikuleerbaarheid van elke betekenisvorm. Searle se uitgangspunt is "that whatever can be meant can be said". J.M. Broekman: a.w., 48.

pligting om te handel daarby slegs voorlopig opgeskort is. Habermas haal, volgens Strasser, die deelnemers aan die ideale diskners uit die tyd en uit die geskiedenis uit. "Zijn gereduceerde dialoog spielt sich af in een a-soziale en a-cosmische lugleegte." 322)

- 3.4 'n Laaste spesifieke punt van kritiek lewer Strasser teen die wyse waarop "kompetensie" uitsluitlik met "redelikheid" in verband gebring word en dat Habermas daarmee die eis afwys waarvolgens 'n kompetente beoordelaar ook deskundig moet wees. Hy vlug in 'n verwysing na die vermoë om bepaalde metodes of reëls te volg, maar dit is immers tog ook deskundigheid. Strasser oordeel dat Habermas die begrip "Sach-verstand" probeer elimineer deur 'n reduction ad absurdum. Die sirkel waarin hy beland, bestaan nie. Iemand se kompetensie op die gebied van praxis blyk tog nie uit sy waaragtigheid nie. Saam met Wittgenstein aanvaar hy dat die geslaagdheid van praxis getoon word deur 'n kriterium wat in eerste instansie "extra-verbaal" is, naamlik: "Dies zeigt sich". 323) Redelikheid, waaragtigheid en deskundigheid is drie verskillende begrippe, wat nie verwar moet word nie.

4. Meer uitvoerige aandag behoort aan die konsensusteorie van waarheid gegee te word. In 'n goed-uiteengesette artikel wys Beckermann daarop dat Habermas se konsensusteorie irkonsekwent is, self van realistiese veronderstellinge gebruik maak en daarom nie 'n aanvaarbare alternatief vir die korrespondensieteorie is nie. 324)

Habermas se uitgangspunt is dat "realiteit" nie ter sake gebring kan word onafhanklik van 'n konsensus nie. Dit beteken daar kan "keine letztlich wahrheitsverbürgenden Instanzen aussser dem Konsens" gevind word, "auf dierekurriert werden könnte". By die uiteensetting van sy teorie sê hy egter dat die kriterium vir waarheid die potensiele instemming van alle ander mense is. Wanneer sal hulle instem? As hulle oortuig is dat die predikaat "berechtigerweise" aan die voorwerp toegeken is. Sinne is waar, as hulle aanspraak op

322) St. Strasser: a.w., 343.

323) Wittgenstein: Tractatus Logica-Philosophicus 6, 522, aangehaal in Strasser: a.w., 345.

324) A. Beckermann: "Die realistischen Voraussetzungen der Konsens-theorie van J. Habermas", 65.

geldigheid deur alle redelike mense "anerkannt werden muss".³²⁵⁾ Hoekom móét hulle dit erken? Omdat "er sich in Wirklichkeit so und genau so verhält". Beckermann wys daarop dat Habermas hom beroep op "diskursive Begründbarkeit", m.a.w. met behulp van argumente, maar dat hy uit die oog verloor dat "nur wenn die Wahrheit von Aussagen darin besteht, dass das, was sie behaupten, der Fall ist, ist die Verwendung von Argumenten sinnvoll".³²⁶⁾

Veral as Habermas daarby die moontlikheid open om empiriese feite te kontroleer met "nicht-konventionellen Methoden", beskou hy dit as onverenigbaar met 'n konsensusteorie van waarheid. Habermas beskou as "vernünftig" daarom alle mense "die den nichtkonventionellen Weg der Nachprüfung von empirischen Behauptungen wählen, also zu Beobachtung und Befragung fähig sind".³²⁷⁾ Om egter só 'n definisie van "vernünftig" in 'n konsensusteorie in te bou, is vir Beckermann "wieder einen realistischen Trumpf aus dem Ärmel zieht".³²⁸⁾ Dit beteken in laaste instansie tog dat diegene kompetent is wat meer oor die realiteit weet; 'n aanname wat met 'n konsensusteorie onverenigbaar is.

Maar meer nog: Habermas veronderstel dat in 'n dwangvrye dialoog, wanneer die ideale spreeksituasie gerealiseer is, die konsensus wat bereik word vanselfsprekend 'n ware konsensus sal wees. Beckermann wil egter weet: "Was garantiert, dass sich in einem Diskurs ... die besseren Argumente durchsetzen? und: Wieso führt jener Diskurs, in dem sich die besseren Argumente durchsetzen, per se zum wahren Konsens?"³²⁹⁾ Habermas beantwoord hierdie vraag nie tot sy bevrediging nie. In 'n konsensusteorie is die waarheid van uitinge immers afhanklik van die konsensus. Argumente is daarom slegs waar na die mate waarin dit in 'n bepaalde dialoogsituasie die ander deelnemers oortuig, maak nie saak hóé nie. Sulke argumente voer immers net tot faktiese instemming, maar nie noodwendig tot waarheid nie.

325) J. Habermas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 222.

326) A. Beckermann: a.w., 67.

327) J. Habermas: a.w., 129

328) A. Beckermann: a.w., 72

329) A. Beckermann: a.w., 78. Vgl. ook Habermas se sydelingse verwysing na Beckermann waarmee hy op 'n onbevredigende manier van hierdie kritiek probeer loskom, J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, 406, voetnoot 60.

Dit lyk asof Beckermann Habermas hier nie goed begryp het nie. 'n Ware konsensus is immers nie een wat klop met die werklikheid nie (wat 'n dialoog inderdaad nie sou kon waarborg nie), maar doodgewoon een wat onder "ideale" omstandighede deur argumente beslis is. 'n Ander bedenking kan egter geopper word: wat sou die inhoud van sulke argumente kon wees? Of anders gestel: Habermas verskraal redelike of ware beslissings as die wat deur argumentvoering bereik is. Maar watter argumente? En op grond waarvan sal een deelnemer 'n ander se argument instem as redelikheid net maar die formele-feit-van-argumentvoering is? Waarskynlik is dit in 'n poging om aan hierdie dilemma te ontkom dat Habermas in allerlei sirkelredenerings verstrikk raak.

In die nuwe nawoord tot Erkenntnis und Interesse bring Habermas 'n onderskeiding aan tussen objektiwiteit en waarheid, wat skynbaar daarop gemik is om hierdie kritiek te beantwoord.³³⁰⁾ Objektiwiteit hang saam met lewenspraxis, waarheid hang saam met diskoerse. Die objektiwiteit van ervarings bestaan daarin dat dit intersubjektief gedeel kan word. "Allein, diese Objektivität einer behaupteten Erfahrung ist nicht identisch mit der Wahrheit einer behaupteten Aussage."³³¹⁾ In die kommunikatiewe aksie word geldigheidsaansprake geïmpliseer, d.w.s. die waarheid word veronderstel, terwyl die ervaring van voorwerpe getematiseer word. In die diskoers, daarenteen, word die geldigheidsaansprake getematiseer en daarom veronderstel "dass dieser Sachverhalt, wenn er existiert, durch Erfahrungen bestätigt werden kann". Dit beteken dat die objektiwiteit van ervarings beteken dat elkeen met die "Erfolg oder Misserfolg" van bepaalde handeling kan reken, terwyl die waarheid van proposisies, wat in 'n diskoers vasgestel word, beteken dat elkeen met gronde voorsien kan word op grond waarvan die geldigheidsaansprake van die voorstel as geregtig erken sal moet word. Habermas wys daarop dat 'n "Theorie der Gegenstandskonstitution" nie verwar moet word met 'n "Wahrheitstheorie" nie.³³²⁾ Hy verwerp daarom 'n moontlike verwyf van realistiese voorveronderstellings met die verduideliking:

330) J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, 382 - 393

331) J. Habermas: a.w., 387

332) J. Habermas: a.w., 389

"Das Apriori der Erfahrung ist vom Argumentationsapriori unabhängig".³³³⁾

Ook hier bly geld egter wat Strasser van Kamlah en Lorenzen se: "Hun betoog steun impliciet op tal van ontologiese supposities; en de vraag dringt zich op of het probleem van de waarheid überhaupt op fundamentele wijze gesteld kan worden los van iedere ontologie."³³⁴⁾ Hy reken dat die konsensusteorie van waarheid berus op die voorveronderstelling dat daar één intersubjektief genormeerde taal bestaan. Dit bestry hy egter. Aan die hand van die voorbeeld van 'n rewolutionêre wetenskaplike ontdekking wys hy daarop dat die nuwe teorie wêreld is, alhoewel alle voorwaardes vir 'n konsensus met mede-wetenskaplikes ontbreek. Baie groot ontdekkers het daarom ook onbegryp gebly in hulle leeftyd. Dit is dus wel moontlik dat 'n oorgangsituasie kan ontstaan waar die waarheid nie intersubjektief erken sal kan word nie.³³⁵⁾

Hoe Habermas hierop sal antwoord, is onduidelik. Of hy sou kon beweer dat dit ook by so 'n ontdekking gaan om 'n ideologies-versperde kommunikasie en geen dwangvrye dialoog nie, maar dan verval hy sekerlik in 'n intellektuele illusie, want wanneer sal so 'n dialoog dan wêreld tot stand kom en wanneer sal genoeg empiriese feite beskikbaar wees? Of hy sou kon sê dat dit in die geval van wetenskaplike metodes nie gaan om waarheid nie, maar om objektiwiteit, maar dit lyk na 'n verregaande isolering van die term "waarheid" vir bepaalde sosiaal-praktiese handeling. Of hy sou moontlik - in die lig van sy aanhaling van die Kopenhaagse kwantumteorie³³⁶⁾ - kon beweer dat in so 'n wetenskaplike ontdekking die "vorwissenschaftlichen Gegenstandsbereiche" net anders geïnterpreteer word, maar nie werklik tot 'n ander objekgebied getransformeer kan word nie. So 'n verweer sny egter nie juis hout ten opsigte van die waarheidsvraag nie.

'n Laaste vraag rondom die konsensusteorie sou kon wees na die status wat Habermas aan sy eie kritiese teorie toeken. Is die kritiese teorie vir Habermas so 'n absolute uitgangspunt dat hy by voorbaat reeds van die waarheid daarvan kan uitgaan, of is die kritiese teorie

333) J. Habermas: a.w., 392

334) S. Strasser: "De dialogische dimensie der waarheid", 406

335) S. Strasser: a.w., 412 - 416

336) J. Habermas: a.w., 392

self ook afhanklik daarvan om in 'n konsensus as waar of vals beoordeel te word? ³³⁷⁾

'n Meer sinvolle besluit sou wees om waarheid en konsensus los te koppel van mekaar. Dialoog kan 'n uiters belangrike voorbereidende stadium tot handeling wees, sonder dat daar noodwendig aanspraak gemaak hoef te word op 'n konsensusteorie van wáárheid. Die doel van so 'n dialoog sal daarom doodgewoon konsensus kan wees en nie "waarheid" nie. Die ideale spreeksituasie hoef dan ook nie aanleiding te gee tot soveel sirkelredenering nie.

5. As laaste kritiese toevoeging moet net gewys word op die bedenklike oorgang van kommunikatiewe kompetensie na sosiaal-politieke implikasies. Allerweë word erken dat die oorgang kunsmatig is, gegrond op 'n vooraf ingenome standpunt. Hoefnagel het inderdaad gelyk as hy sê dat 'n mens van baie sake kan sê dat dit heerskappy en dwang legitimeer en stabiliseer. Hy oordeel dat Habermas in 'n hoë mate aan die dialektiese dogma ly, dat sosiale wetenskap nie alleen indirek nie, maar 'n direkte vorm van politiek is. ³³⁸⁾ As hy dit al oordrewe vind t.o.v. sosiale wetenskap, is dit inderdaad nog veel meer t.o.v. taal.

Habermas het die idee van dwangvrye dialoog egter nodig vir sy politieke beskouinge. waarin die ideaal van 'n ware demokrasie 'n sleutelrol speel. Dáárom soek hy immers na wetenskaplike begronding, eers kenteoreties, daarna waarheidsteoreties, van 'n keuse wat hy reeds gemaak het. Dit is dus belangrik om in gedagte te hou dat hierdie pogings tot begronding nie die oorspronklike insigte was van waaruit sy eie keuse vir die kritiese teorie gegroei het nie, maar ágteraf konstruksies ten einde sy ingenome standpunt te legitimeer. Terwyl daarby kennis geneem word van Habermas se apologetiese neiging om telkens te sê dat hy net inleidende opmerkings wil maak tot 'n teorie wat meer breedvoerig uitgewerk sal moet word, kan 'n mens tog konstateer dat sowel sy kenteoretiese as sy waarheidsteoretiese pogings nié genoegsaam was om prakties-politieke bevryding te bewerk nie. 'n Laaste weg, miskien meer in die tradisie van die kritiese teorie, is om die sosiaal-politieke arena sêlf te betree.

337) Vgl. bv. J. Loenen: a.w., 38 - 39.

338) A.H. Hoefnagel: "Vrijheid en systeem", 20.

HOOFSTUK III

PRAKTIES-POLITIEKE VERWERKLIKING VAN 'N WARE DEMOKRASIE

1. Die ideaal van 'n ware demokrasie

1.1 'n Formele en 'n ware demokrasie

Uiteindelik is Habermas se kognitiewe en waarheidsteoretiese prestasies enkel daaraan gemik om kritiese teorie te laat deurstoot tot veranderende praxis. Die maatskappy moet kwalitatief verander word. 'n Rasionele diskussie, in die vorm van 'n dwangvrye dialoog, moet verseker dat alle vrae wat die menslike lewensomstandighede raak of beïnvloed, nie op ideologies-blinde of desisionistiese wyse beslis word nie, maar op 'n redelike wyse deur vrye burgers beantwoord word. Die aanknopingspunt is vir Habermas daarom baie duidelik. Meesal word praktiese vrae nie in 'n rasionele bespreking aan die orde gestel en uitgemaak nie. "But there is one form of political decision-making according to which all decisions are supposed to be made equally dependent on a consensus arrived at in discussion free from domination - the democratic form." ¹⁾

Demokrasie vorm vir hom die sleutelkategorie van sy politieke beskouing. Die demokratiese beginsel vereis dat die publieke besprekings gevoer moet word sonder enige dwang, behalwe die dwang van die betere argument. Die aansluiting by sy teorie van kommunikatiewe kompetensie, die konsensusteorie van waarheid en die veronderstelling van 'n ideale spreeksituasie is voor-die-hand-liggend. Meerderheidsbeslissing is, volgens Habermas, slegs 'n plaasvervanger vir die ongedwonge konsensus wat uiteindelik sou volg as die bespreking nie telkens onderbreek moes word as gevolg van die behoefte aan besluitneming nie.

Hieraan moet onmiddellik egter toegevoeg word dat hierdie slegs maar

1) J. Habermas: Toward a Rational Society, 7

die demokratiese beginsel is, "binding but not real".²⁾ Trouns, as daar iets in die moderne Westerse samelewing is waarvan die afstand tussen die werklikheid en die begrip daarvan duidelik ervaar word, dan is dit "onze als demokratie betitelde staatsorganisasie".³⁾

So 'n oordeel kan uiteraard slegs gehandhaaf word as daar 'n normatiewe demokrasiebegrip is wat as nastreefbare ideaal voor oë gehou word, waarteen die huidige stand van sake steeds weer krities beoordeel kan word. Hiermee word dus gekies téén die opvatting⁴⁾ as sou die gemeenskaplike trekke van alle politieke stelsels wat as demokrasieë bekend staan, vasgestel moet word om die definisie van demokrasie op die spoor te kom. Die kriterium vir demokrasie of nie, is dan doodgewoon die "formulering van die konsistente kern van deze gemeenskaplike trekke". Die staatsvorm in die Westerse demokrasieë is hiermee verhef tot die definisie van wat demokrasie is. So word dit gevolglik onmoontlik om verder nog die begrip demokrasie normatief te hanteer. "Een schoolvoorbeeld van het door Herbert Marcuse aan de kaak gestelde één-dimensionele denken."⁵⁾

Hierteenoor handhaaf die kritiese teorie dat daar wél 'n normatiewe demokrasiebegrip bestaan. In die ontwikkeling van hierdie begrip verset Habermas hom teen die standpunt van Joseph A. Schumpeter.⁶⁾ Schumpeter onderskei tussen twee opvattinge van demokrasie: 'n valse en 'n ware, ofte wel die klassieke en sy eie. Belangrik is dat die demokrasie volgens hom niks meer is as 'n metode om tot politieke beslissings te kom nie. Die klassieke beskouing sien die metode

2) J. Habermas: a.w., 10

3) H. Hoefnagels: Kritische sociologie, 140

4) S.M. Lipset: Political Man, hoofstuk II, aangehaal in Hoefnagels: a.w., 142 - 143. Vgl. ook J. Habermas: Student und Politik, 14, voetnoot 3, waarin hy verwys na Lipset se "Political Sociology".

5) Hoefnagels: a.w., 142 - 143.

6) Schumpeter was professor in ekonomie aan die Harvard Universiteit. Gedurende die oorlog publiseer hy 'n epogmakende werk Capitalism, Socialism and Democracy. Hierin toon hy aan dat die sosialisme 'n noodwendige gevolg is van die kapitalisme. Ook sy opvatting rondom die demokrasie, wat volgens hom heeltemal los staan van sosialisme, het groot opspraak verwek. Vir 'n uiteensetting van Schumpeter se gedagtegang, sien S.O. Zuidema se artikel in Denkers van deze tijd, deel III, 71 - 120. Oor sy demokrasiebeskouing sien veral 93 - 110.

dan só dat dit 'n institusionele reëling is om tot politieke beslissings te kom wat die algemene belang verwesenlik deurdat die volk, formeel gesien, verteenwoordigers verkies wat vergader om die volkswil uit te voer. Die voorstanders van hierdie metode glo dus enersyds in 'n algemene belang en andersyds dat elke normale mens na normale opvoeding in staat sal wees om tot 'n verstandige insig in die algemene belang te kom. "Zij geloofden in den redelijk-zedelijken mens, en in de volksopvoeding tot redelijk-zedelijke oordeelsvorming." ⁷⁾

Hierdie sg. klassieke opvatting aangaande die demokratiese metode, stam uit die Verligting. Dit lê ten grondslag van die neëntiende-eeuse demokrasiebegrip. Geen gesag mag erker word bokant die gesag en die soewereiniteit van die redelike, sedelike insig nie. Formeel bestaan dit dus daarin volgens Schumpeter, dat die regering slegs 'n afgeleide gesag het, gedelegeer deur die volk, om volgens die beginsel van 'n-helfte-plus-een deur stemming die algemene belang vas te stel en te dien. Hierdie siening verworp Schumpeter as vals.

Self is hy van gedagte dat demokrasie wel 'n metode is om tot politieke beslissings te kom, maar dan nie as diensbaar aan die algemene belang soos wat die redelike insig van elke verligtingsmens dit kan vasstel nie, maar in die vorm van 'n naakte magstryd. Rondom die stembus word die verkiesingstryd beslis. Die stryd word egter nie gevoer om politieke beginsels of sedelike waardes nie. Al wat gebeur, is dat teenstanders meeding om, op elke moontlike manier die guns van 'n oningeligte volk te verkry. Daar word daarom nie geaarsel om meer op sentiment as op verstand, meer op gevoel as op beginsel 'n aanspraak te maak nie. Die gemiddelde kieser is daarby 'n massamens en nie in staat om self 'n oordeel te vorm oor politieke vraagstukke nie. Van 'n redelike, algemene belang waartoe elke normale mens na normale opvoeding behoort te kan kom, wil Schumpeter niks weet nie. Met behulp van die demokrasie probeer die élite om die guns van die massa te wen om daarna met 'n diktatuur oor die massa in die belang beheer uit te oefen. Ná die verkiesing word die mags-

7) S.U. Zuidema: "Schumpeter", 99

stryd voortgesit in demagogiese debatte, waarin opnuut, met behulp van reklametoere, gevag word om die guns van die massa. "Demokratie is slechts een technisch procédé ter regeling van de demagogie."⁸⁾ Enige beginselstryd is uitgeslote. Die wil van die kieser is 'n "gemanufactureerde wil", gevorm na die wil van die verkiesingspropagandis. Demokrasie is gevolglik, volgens hom, niks anders nie as 'n institusionele reëling om tot politieke beslissings te kom, waarby individue die mag besit om te beslis, deur middel van 'n konkurrensiestryd om die stem van die volk.

Hoogstens sou Habermas kon toegee dat Schumpeter hiermee 'n goeie beskrywing gegee het van wat in die praktyk die geval is! Dat dit egter die definisie sou wees van wat demokrasie, as normatiewe begrip, behóórt te wees, sal die kritiese teorie uiteraard nie erken nie. Volgens Habermas sou so 'n beskouing 'n dure prys betaal in die vorm van 'n belangrike beperking: "Demokratie gilt fortan als eine bestimmte politische Methode."⁹⁾ As onderafdeling van hierdie metode word politieke deelname deur 'n individuele burger dan gesien as 'n formele eienskap, ongeag die inhoud en aard van die deelname. "Der Formalisierung der Demokratie zu einem Set von Spielregeln entspricht die Fetischisierung der staatsbürgerlichen Teilnahme an politischen Leben."¹⁰⁾

'n Formele beskouing van die demokrasie van hierdie aard is vir Habermas niks anders nie as 'n agteruitgang in die demokrasie-opvatting. Hy verwyt Schumpeter en Max Weber dat hulle "Elemente der Gegenauflärung in eine Theorie der Massendemokratie eingeholt" het.¹¹⁾ So 'n demokrasie dui nie langer op die omstandighede waaronder menslike selfontplooiing en vervulling van fundamentele belange moontlik gemaak word nie. "Diese Demokratie macht Wohlstand ohne Freiheit möglich."¹²⁾ Demokrasie is, hiervolgens, nie langer gekwalifiseer

8) S.U. Zuidema: a.w., 104

9) J. Habermas: Student und Politik, 14

10) J. Habermas: a.w., 15

11) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 169

12) J. Habermas: a.w., 170

deur 'n gelyke verdeling van politieke mag, d.w.s gelyke geleentede om mag uit te oefen nie. Dit is ingeperk tot slegs die formele reg om te stem vir diegene wat dan outonoom die mag kan uitoefen.

Dit beteken niks minder nie as dat die wesenlike inhoud van die klassieke demokrasiebegrip laat vaar is. "Demokratie hat nicht länger das Ziel der Rationalisierung von Herrschaft durch Beteiligung der Bürger an diskursiven Willensbildungsprozessen, sie soll vielmehr Kompromisse zwischen herrschenden Eliten ermöglichen." Nie meer alle vrae wat gewigtige gevolge vir die politiek inhou, word op demokratiese wyse uitgemaak nie, maar slegs dié vrae wat die élite as politiek definieer. Die "Elitenpluralismus" maak die mag wat hulle self uitoefen onafhanklik van die eis tot legitimasie en daarmee "gegen das Prinzip vernünftiger Willensbildung immun".

Volgens hierdie beskouing van die demokratiese metode, wat eintlik niks anders is as 'n "nuwe Herrschaftstheorie" nie, is die vereistes vir demokrasie vervul wanneer (a) die kiesers tussen mededingende élite kan kies, (b) die élite nóg hulle mag kan laat erf, nóg hele maatskaplike groepe die weg kan versper tot magsoorsisie (c) die élite op die ondersteuning van verskillende koalisies aangewese is, sodat geen allesoorheersende magstruktuur kan ontstaan nie en (d) die élite om die verskillende samelewingsterreine geen gemeenskaplike alliansie kan opbou nie. ¹³⁾

So 'n "formele" opvatting van demokrasie bevredig Habermas egter nie. Hy sluit aan by Franz Neumann¹⁴⁾ wat meen dat demokrasie nie maar 'n staatsvorm is soos enige ander nie. Die wese van die demokrasie bestaan veeleer daarin dat omvattende maatskaplike veranderinge volbrek word wat die vryheid van die mense bevorder en uiteindelik ook herstel. "Demokratie arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit, und erst wenn diese wirklich ist, ist jene wahr." Van sal politieke deelname gelykgestel kan word met selfbestemming. ¹⁵⁾

13) Dieselfde

14) F.L. Neumann: "The Concept of Political Freedom", aangehaal in Habermas: Student und Politik, 15

15) J. Habermas: Student und Politik, 15.

Hierdie insig beteken vir Habermas dat die demokrasie groei tot veel meer as net 'n formele metode. Politieke deelname is wcl produk, maar terselfdertyd ook "ein Bedingendes". Om te verhoed dat demokrasie tot formele spelreëls en politieke deelname tot die toepassing van sulke reëls gereduseer word, moet in gedagte gehou word dat politieke deelname nie maar 'n faktor is wat saam met ander faktore gereken kan word nie, maar dat dit die deurslaggewende "Funktion im schwierigen und ungewissen Prozess der Selbstbefreiung der Menschheit" is. ¹⁶⁾

Habermas erken dat dit nie sonder meer moontlik is in die industriële maatskappy om die onderskeid tussen regerendes en geregerdes te laat vaar nie, maar die ideaal moet tog bly dat personele outoriteit in rasionele outoriteit omskep sal word. Dit sal slegs geskied in die mate wat "mündige Bürger unter Bedingungen einer politisch fungierenden Öffentlichkeit, durch einsichtige Delegation ihres Willens und durch wirksame Kontrolle seiner Ausführung, die Einrichtung ihres gesellschaftlichen Lebens selber in die Hand nehmen".

Die demokrasie word daarom eers verwesenlik in 'n samelewing van mondiges mense. In laaste instansie is dit dus nie gebonde aan bepaalde formele vereistes wat vervul moet word nie. "Sie ist vielmehr diese freie Gesellschaft selber". ¹⁷⁾ Met hierdie ideale demokrasiebegrip bly Habermas vierkantig staan binne die tradisie van die kritiese teorie: nie formele reëls wat nagekom moet word en wat vanuit die teenswoordige samelewing geformuleer kan word, bied die weg tot die verwesenliking van die demokrasie nie. Demokrasie is 'n "geschichtlicher Prozess". Eers as die vrye en redelike samelewing 'n werklikheid is, sal die demokratiese ideaal vervul wees. Demokrasie is niks anders as die vrye selfontplooiing van die mensheid nie.

Die interessante is daarby dat Habermas nie van gedagte is dat hierdie ideaal 'n nuutjie is nie. In werklikheid is dit slegs 'n herstel van die demokratiese beginsel soos wat dit werksaam was op

16) Habermas: a.w., 16

17) Dieselfde.

die markplein in die Griekse stadstaat, meen hy. Selfs Hegel het nie genoegsaam hieraan bly vashou nie, want ook vir hom "the Greek world represents only a stage and not the model of what the modern world must aim to restore".¹⁸⁾

Materieel was die Griekse stadstaat nie waarlik 'n demokrasie nie,¹⁹⁾ maar die beginsel wat op die markplein gegeld het, naamlik die van 'n mag- en manipulasievrye gespreksruimte, vind Habermas die eg demokratiese ideaal. Die onderlinge gelykheid van die gespreks-genote word nie net teoreties erken nie, maar ook in feite gewaarborg. Hieruit volg dat die begrip "politieke openbaarheid" 'n sleutelkategorie in Habermas se demokrasiebegrip is.

1.2 Die ideaal van politieke openbaarheid.

Reeds so vroeg as 1961 het Habermas hom op 'n uitvoerige wyse besig gehou met 'n ondersoek, "soziologisch und historisch", van die kategorie politieke openbaarheid, in sy Strukturwandel der Öffentlichkeit.

Die oorspronklike en daarmee wesenlike kenmerk van die demokrasie, oordeel hy, is die omvorming van persoonlik dwang in rasionele heerskappy, wat beteken dat die volk self in 'n rasionele diskussie die samelewingsordeninge bepaal waaraan hy onderworpe is. Gesag moet daarom slegs die uitdrukking wees van die gesamentlike wil wat in die openbare diskussie tot stand oekom het. Die vraag is daarom in laaste instansie na die "Bedingungen einer politisch fungierenden Öffentlichkeit", waardeur 'n oordeelkundige oordrag van die gesamentlike wil, asook 'n aktief-werksame kontrole op die uitoefening daarvan, moontlik gemaak sal word.²⁰⁾

Hierdie ideaal is immers ook die ideaal van die huidige demokratiese

18) J. Habermas: Theory and Practice, 183

19) Vgl. sy uiteensetting in Strukturwandel der Öffentlichkeit, waar hy aantoon dat die openbare deelname van die burgers slegs moontlik gemaak is deur 'n ordening van hulle privaat- en huislike lewens waar dit, wat die vroue en "slawe" betref, nie so demokraties daaraan toegegaan het nie!

20) J. Habermas: Student und Politik, 16

instellings soos volksverteenwoordiging en verkiesing. In hierdie ideaal ontvang die "gegenwärtige Demokratie" sy enigste "Legitimationsgrundlage". Daarsonder sou die Westerse staatsinrigting heeltemal onteoreties wees. Dit is volledig aangewese op "das Bewusstsein, dass die Staatsgewalt vom freien und ausdrücklichen Consensus aller Bürger getragen ist". 21)

Alhoewel "openbaar" en "openbaarheid" (Öffentlich und Öffentlichkeit) in verskillende betekenisse gebruik kan word (i. vir enigeen toeganklik, 2. staatsinrigtings of "publieke" dienste, 3. 'n "openbare" ontvangs, ens), vind Habermas die belangrikste gebruik daarvan in "Bedeutungen, die mit Publikum, Publizität, publizieren zusammenhängen". Die subjek van hierdie openbaarheid is die publiek, as draer van die openbare mening. Op die kritiese funksie van hierdie openbare mening van die publiek is publisiteit, asook regshandeling, ten nouste betrokke. 22)

Dit was egter nie altyd so nie. Onder die feodale bestel het sy sg. verteenwoordigende openbaarheid (repräsentative Öffentlichkeit) het dit veeleer gegaan om 'n statussimbool as om 'n sfeer van ware openbaarheid. Verteenwoordiging, in die sin van mense wat optree namens die volk met magte gedelegeer deur die volk, het met hierdie "repräsentative Öffentlichkeit" niks te doen nie. Die vors en die landhere was die land. Al wat hulle verteenwoordig het, was hulle eie heerskappy. Hulle het namens die volk geregeer slegs in die sin dat hulle in die plek van die volk heerskappy uitgeoefen het, ook oor die volk. Van egte politieke kommunikasie was daar egter geen sprake nie. Habermas haal met instemming aan dat hierdie vorm van "repräsentative Öffentlichkeit" nog die langste bly voortduur het in "das englische Oberhaus, der preussische Generalstab, die Französische Akademie und der Vatikan in Rom, die letzten Säulen der Repräsentation", of, spottend gestel: "sie repräsentiere nur noch die Repräsentation". 23)

21) J. Habermas: a.w., 17

22) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 14

23) J. Habermas: a.w., 17 - 25.

Reeds sedert die dertiende eeu, met die ontstaan van die vroeë handelskapitalisme, kom die elemente van 'n nuwe samelewingsordening egter na vore. Terwyl die vroegkapitalisme naamlik enersyds die heersende magsverhoudinge gestabiliseer het, het dit terselfdertyd die kiem gedra van die ondermyning daarvan en wel in die vorm van handelware- en nuusverkeer. Vroeër was daar ook markte in die stede, maar eerder as instrument ten dienste van die heerskappy oor die nabye omgewing. Toe handel oor groter afstande en tussen verskillende stede egter begin ontstaan, groei die ekonomiese afhanklikheid tussen die onderskeie stede en gebiede. Ook die nuusverkeer lei tot nuwe verbintenisse. Sedert die veertiende eeu word die handelskorrespondensie tussen die kooplui al hoe belangriker. "Die grossen Handelsstädte sind zugleich Zentren des Nachrichtenverkehrs." 24)

Die belangrikheid van hierdie tendanse sou eers in die tydperk van die merkantilisme sinbaar word. Vanaf die sestiende eeu ontstaan die handelskompanjies met 'n al sterker wordende behoefte aan politieke steun. Volgens Habermas is hierdie tyd die begin van die moderne "nasie": "der moderne Staat mit seinen bürokratischen Einrichtungen und einem wachsenden finanziellen Bedarf, der seinerseits beschleunigend auf die merkantilistische Politik zurückwirkt". Hy is van gedagte dat die moderne staat wesenlik belastingstaat (Steuerstaat) is en daarby is "die Finanzverwaltung das Kernstück seiner Verwaltung überhaupt". 25)

Die ou produksiewyse en ekonomiese bestel word dus verander in 'n kapitalistiese produksie- en handelsisteam. Saam hiermee ontstaan die moderne staatsvorm met sy noue verbintenis met die ekonomie, terwyl as teenhanger vir die owerheid die "bürgerliche Gesellschaft" ontwikkel. Wat voorheen beperk was tot die privaatsfeer, bv. huisbedrywe, kry nou openbare relevansie. "Die moderne Ökonomie orientiert sich nicht mehr am Oikos, an die Stelle des Hauses ist der Markt getreten; sie wird zur Kommerzienwirtschaft." 26)

24) J. Habermas: a.w., 29

25) J. Habermas: a.w., 31

26) J. Habermas: a.w., 34

Afgesien van hierdie tendens wat uitloop op ekonomiese veranderinge, ontplooi nou ook die nuusverkeer en wel so dat die pers ontwikkel. Die eerste koerante - wat volgens Habermas heel ironies "politische Zeitungen" genoem is - verskyn eers weekliks en sedert die middel van die sewentiende eeu daagliks. Die kooplui wou natuurlik nie dat hulle privaatkorrespondensie rugbaar gemaak word nie, sodat die koerante gevul word met "die traditionellen Neuigkeiten - die Wunderkuren und Wolkenbrüche, die Morde, Seuchen und Verbrennungen". Die nuwe word dus sêlf tot ware wat verkoop word. Daarby gebruik die owerheid die pers om bevale en verordeninge bekend te maak. Die adressede van hierdie openbare wetgewing is die "Publikum". In beginsel was dit alle onderdane, maar in die praktyk is die "gemeinen Mann" nie lank hierdie weg bereik nie, maar slegs die "gebildeten Stände". Daar ontstaan gevolglik, saam met die moderne stratsapparaat, ook 'n nuwe klas van burgerlikes, wat die belangrikste deel van die publiek uitmaak. Hoofsaaklik bestaan hulle uit beamptes.²⁷⁾

Die eintlike burgers verloor hiermee alle sosiale seggenskap. Die kapitaliste en die amptenare word die "burgerlikes", omdat hulle die leserspubliek uitmaak. Met hierdie skeiding word daarby 'n kritiese sfeer gevorm. Die "öffentliche Reglement" en "private Initiative" kom teenoor mekaar te staan in 'n spanningsverhouding. Rondom "Freistaxen und Steuern, überhaupt um die öffentlichen Eingriffe in den privatisierten Haushalt" ontstaan 'n kritiese gesindheid en beoordeling.

Die pers word nou vir 'n nuwe doel aangewend. Sedert die laaste derde van die sewentiende eeu word ook tydskrifte gepubliseer, wat nie in die eerste plek informatief is nie, maar ook pedagogiese funksies vervul, bv. deur kritieke en resensies.²⁸⁾ Die openbare staatsmag word gedwing tot legitimasie voor die openbare mening. Ook die terme "public" en "publicity" en "public opinion" kom in hierdie tyd in gebruik.

27) J. Habermas: a.w., 37

28) J. Habermas: a.w., 39

In fyn besonderhede analiseer Habermas die historiese wisselwerking tussen ekonomiese veranderinge, staatsinrigting en kritiese openbare mening. Sedert die agtiende eeu kan onderskei word tussen die "Sphäre der öffentliche Gewalt" enersyds en die "Gesellschaft" andersyds. Die eerste bestaan uit die hof met sy adel en die staat met sy polisie, terwyl die tweede bestaan uit 'n openbare gebied (pers, klubs) en 'n private gebied (kleinfamilie). ²⁹⁾

Die patriargale kleinfamilie het naamlik 'n beslissende rol gespeel in die burgerlike openbaarheid. Die vader was die outoritêre figuur. Binne die huislike kring het die burgerlike familie die aspekte van "der Freiwilligkeit, der Liebesgemeinschaft und der Bildung", tot 'n beskouing van humaniteit saamgevoeg, wat oorgedra sou word op die samelewing en die mensheid. ³⁰⁾ Die private burgers het daarby nogit geheel in die samelewing opgegaan nie; die eintlike openbaarheid is "eine Öffentlichkeit von Privatleuten". ³¹⁾ Die verbindingslyne tussen die privaatsfeer en die openbaarheid loop steeds deur die huis van die kleinfamilie. Habermas meen "die Sphäre des Publikums entsteht zunächst als Erweiterung und gleichzeitig Ergänzung der Sphäre kleinfamiliärer Intimität". ³²⁾

Terwyl die burgers dus in laaste instansie privaatlui is, ontstaan daar in die sewentiende eeu in Engeland en Frankryk die koffiehuisse en die salonne waar 'n ware politieke openbaarheid vir die eerste maal beoefen word. Almal is daar gelyk en kan daarom menings uitspreek en wissel ongeag hulle status. "Die 'Meinung' organisiert sich von den Bindungen der wirtschaftlichen Abhängigkeit." ³³⁾ Daarkom dus 'n gespreksgemeenskap tot stand wat afsien van gelykheid van status as voorwaarde vir sulke gesprekke. Al konstituerende faktor is die "bloss Menschlichen". ³⁴⁾ Daarby word gebiede nou geproblematiseer wat voorheen nie bevraagteken kon word nie. Kunstwerke is bv. nie langer meer die eindonlike besit van die "repräsentative Öffentlichkeit" as hof en kerk nie, maar word algemeen

29) J. Habermas: a.w., 45

30) J. Habermas: a.w., 64

31) J. Habermas: a.w., 45

32) J. Habermas: a.w., 68

33) J. Habermas: a.w., 49.

34) J. Habermas: a.w., 52

toeganklik. Dit beteken niks anders nie as dat die openbaarheid of publiekheid nou prinsipieel onafgeslote word. "Die diskutablen Fragen werden 'allgemein' nicht nur im Sinne ihrer Bedeutsamkeit, sondern auch der Zugänglichkeit: alle müssen dazugehören können."³⁵⁾

Die proses wat hierby daartoe meewerk dat die burgers ook aan politieke openbaarheid begin deel, is die "Umfunktionierung der literarischen Öffentlichkeit".³⁶⁾ 'n Sfeer van politieke openbaarheid ontstaan waarin polemies kritiek uitgeoefen word. In die belangrike "staatsrechtlichen Kontroverse um das Prinzip absoluter Herrschaft"³⁷⁾ word duidelik watter belangrike rol die polemieë gespeel het. Die Fisiokrate kom uiteindelik so ver om hierdie politieke openbaarheid so hoog aan te slaan dat hulle die wetgewing eksplisiet wil grond op "die in der öffentlichen Meinung sich aussprechende Vernunft".³⁸⁾ Voortaan ontwikkel die openbare politieke bewussyn as enigste legitieme bron vir die algemene en abstrakte wetgewing, omdat hy hom beroep op 'n innerlike evidensie. Die "öffentliche Raisonement" word voltrek onafhanklik van alle sosiale en politieke voorrang, volgens algemene reëls. Al kriterium is die "Vernunftigkeit": die krag van die beter argument bring die openbare mening voort wat daarop aanspraak maak om 'n weergawe te lewes van die "Natur der Sache". Ten opsigte van publieke wetgewing beteken dit dat die formele kriteria die van algemeenheid en abstraktheid is en die materiële kriterium die van rasionaliteit.³⁹⁾

35) J. Habermas: a.w., 53. Hy wys in die verband daarop hoe musiek en kuns toeganklik word vir die gewone burgers en hoe kuns self tot handelsware word. Kuns- en kultuurkritiese joernale is daarom geïnstitusionele skeppinge van die agtiende eeu. Ook moralistiese weekblaaie maak hulle verskyning.

36) J. Habermas: a.w., 69 - 75.

37) J. Habermas: a.w., 70

38) J. Habermas: a.w., 72. In Theory and Practice gaan hy meer indringend op die hele ontwikkeling in onder die titels "The Classical Doctrine of Politics in Relation to Social Philosophy" en "Natural Law and Revolution".

39) J. Habermas: a.w., 73.

Volgens Habermas vind hier 'n identifikasie plaas tussen twee verskillende vorme van openbaarheid wat immekeargeskuif word: die van die publiek van "Eigentümer" met die "Menschen". So kan Locke onder die titel "property" ook sake soos vryheid en lewe ter sprake bring. Habermas noem dit egter 'n "fiktiven Identität".⁴⁰⁾ Hierdie wending vind plaas deurdat "Locke interprets the fundamental right of self-preservation as the right of property".⁴¹⁾ Volgens Locke verenig mense hulleself onder 'n regering wat in staat is om die privaateiendom te beskerm op 'n wyse waartoe die "immediate physical powers and dispositions of the individual" nie bevoeg is nie.⁴²⁾

Die Amerikaanse vryheidstryd, meen Habermas, is 'n logiese gevolg van hierdie liberale siening van die burgerlike maatskappy van Locke. Alhoewel die Amerikaanse vryheidsverklaring na vorm en inhoud as model gedien het vir die Déclaration des droits de l'homme et du citoyen het die Franse verklaring tog daarby 'n gees geëmd van die besknouing van sowel Rousseau as die Fisiokrate.⁴³⁾ By Rousseau word die volonté générale tot heersende beginsel verhef, maar in die sin van die "Herzen der Staatsbürger der opinion der Volksmeinung".⁴⁴⁾ In werklikheid lei hierdie standpunt egter tot 'n uit-skakeling van die openbaarheid van die "räsionierenden Publikums", want die eenvoudige mense word deur die politieke finesse van die openbare diskussie net geïrriteer. Al wat nodig is om "das Gemeinwohl" waar te neem, is die "gesunden Menschenverstandes (bon sens)". Habermas haal Rousseau dan ook aan: "Die volonté générale ist eher ein Konsensus der Herzen als der Argumente."⁴⁵⁾ Teenoor die korrupte invloed van die openbare mening soos deur die pers en die salondiskoerse bemiddel, hou Rousseau vas aan die opinie van die eenvoudige gebruike en die goeie harte (die opinion der schlichten Sitten und der guten Seelen). Die gevolgtrekking is duidelik: "Rousseaus Demokratie der nichtöffentlichen Meinung postuliert am Ende die mani-

40) J. Habermas: a.w., 74 - 75. Vgl. ook "The liberal construction of the Natural Law of bourgeois society: John Locke and Thomas Paine", in Theory and Practice, 92 - 96

41) J. Habermas: Theory and Practice, 93, met 'n verwysing na John Locke: Two Treatises of Civil Government II, 5/27.

42) Dieselfde

43) J. Habermas: a.w., 96

44) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 121

45) Dieselfde.

pulative Gewaltausübung". Die interessante is dat ook Rousseau hom beroep op die voorbeeld van die Griekse stadstaat. Ook vir hom is die "place publique" die basis van die grondwet. Die verskil is dat hy dit vind in die "zur Akklamation versammelten Staatsbürgern, nicht vom öffentlichen Raisonement eines public éclairé".⁴⁶⁾

Klaarblyklik was hierdie standpunt op effens losse voet gegrond. Geen wonder dat Habermas oordeel: "The natural order of the Physiocrats appeared to give a more solid foundation to the declaration than the general will of Rousseau."⁴⁷⁾ Ook hulle beywer hulle vir die "opinion publique", maar terwyl Rousseau soek na "Demokratie ohne öffentliche Diskussion", kies hulle vir "eine kritisch wirksame Öffentlichkeit ergänzten Absolutismus".⁴⁸⁾ Ook hulle reken dat die gesamentlike belang van die maa'skappy die beste gedien sal word deur 'n vrye kompetisie tussen die eiendombesitters met privaatbelange, maar anders as die liberale glo hulle nie dat die begeerde harmonie op 'n natuurlike wyse sal voortkom uit die bevrediging van onmiddellike belange nie, maar slegs "from the enlightened self-interest within the framework of a natural order organized by the state".⁴⁹⁾ Op grond van redelike, filosofiese insig en deur middel van politieke magsmiddele moet die regte gemeenskapsordeninge bevestig en daarna op despotiese wyse gehandhaaf word. "The political society is a creation of the state, dictated by insight into the natural laws of motion of material life."⁵⁰⁾ In die Franse Rewolusie word beide hierdie element van die openbare mening, "Kritik und Legislative", verenig.⁵¹⁾

Daarmee bereik die rewolusie in Frankryk oornag "freilich auch weniger beständig", waarvoor Engeland die geleidelike ontwikkeling oor 'n eeu nodig gehad het: "für das politisch rasonierende Publikum die bis dahin fehlenden Institutionen".⁵²⁾ 'n Politiek funksionerende openbaarheid het in Engeland ontstaan met die begin van die

46) J. Habermas: a.w., 122 - 123

47) J. Habermas: Theory and Practice, 99.

48) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 123

49) J. Habermas: Theory and Practice: 100 - 101

50) J. Habermas: a.w., 100

51) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 123

52) J. Habermas: a.w., 90

agtiende æu. "kräfte apellierenden an das räsionierende Publikum, um Forderungen vor diesem neuen Forum zu legitimieren." 53)

Rondom 1694 - 95 het verskillende belangrike gebeurtenisse plaasgevind 54) wat die hele bevoiking geraak het. 'n Baie belangrike bydrae word daaibye gelewer deur die pers wat in die hande van die opposisie (die Tories onder Bolingbroke) tot 'n kragtige politieke instrument word. 'n Selfstandige joernalistiek ontstaan wat teen die regering opgestel word en wat kritiese kommentaar en openbare teenkanting van die regering tot 'n normale status verhef. "Das neue, was die Opposition fertigbrachte, war die Schaffung einer Volksmeinung." Die pers word vir die eerste maal tot "kritischen Organ politisch räsionierenden Publikums". 55)

Daar ontstaan gevolglik 'n geïnstitutionaliseerde kommentaar en kritiek op die besluite van die parlement en die kroon en daarmee verander die status van die "Öffentliche Gewalt" in die oë van die "Öffentlichkeit". "Openbaar" kry nou 'n ambivalente betekenis: "Der Entwicklungsgrad der Öffentlichkeit bemisst sich fortan am Stand der Auseinandersetzung zwischen Staat und Presse." 56) Vir 100 jaar lank verkry joernaliste slegs illegitieme toegang tot die parlement, voordat hulle in 1803 offisieel toegelaat word.

Die middestand groei hiermee tot 'n steeds uitbreidende voorparlementêre instansie en vanselfsprekend lei dit tot 'n funksieverandering by die parlement self. Aangesien die minderheid in die parlement hulle op die publieke oordeel kan beroep, voel die meerderheid die noodsaak om hulle outoriteit voor die forum van die rede te legitimeer. Die publieke opinie word dus 'n politieke faktor, alhoewel nog nie as heerskappy-vorm nie. "The sense of the people, the common voice, the general cry of the people, and schliesslich: the public spirit

53) J. Habermas: a.w., 76

54) "Die Gründung der Bank von England bezeichnet eine neue Stufe des Kapitalismus Die Aufhebung des Instituts der Vorzensur bezeichnet eine neue Stufe in der Entwicklung der Öffentlichkeit; sie ermöglicht das Eindringen des Raisonnements in die Presse und lässt diese sich zu einem Instrument entfalten, mit dessen Hilfe politische Entscheidungen vor das neue Forum des Publikums gezogen werden können. Die erste Kabinetregierung bezeichnet endlich eine neue Stufe in der Entwicklung des Parlaments....." J. Habermas: a.w., 77

55) J. Habermas: a.w., 79

56) J. Habermas: a.w., 80

bezeichnen fortan eine Grösse, auf die sich die Opposition berufen kann." 57) Daarby word egter besef dat die "public opinion" gevorm moet word in 'n openbare diskussie, sodat die burgers deur opvoeding en inligting in staat gestel moet word om 'n "begründete Meinung" te vorm. Eers later in die volgende eeu sou die stemreg uitgebrei word, sodat 'n groter deel van die burgers formeel-aktief aandeel sou kon neem in die regering.

Rondom 1791 word die samehang van "öffentlichen Meinung mit dem Prinzip der Öffentlichkeit" vir die eerste maal uiteengesit (deur Jeremy Bentham): eensyds benodig die uitoefening van die politieke mag die permanente kontrole deur die openbare mening; andersyds benodig die openbare mening op sy beurt die "Öffentlichkeit der Parlamentsverhandlungen, um sich zu unterrichten". Eers die openbaarheid binne en buite die parlement waarborg die kontinuïteit van die "politischen Raisonsnements" en sy funksionering, ofte wel die verandering van 'n "matter of will in a matter of reason". 58)

Interessant is dit dat ook die verklarings van die Amerikaanse en Franse rewolusies op hierdie standpunt gebou is. "As a consequence of the revolutionary selfunderstanding, this declaration had to give evidence of both insight and will: the insight into the rational coherence of the fundamental norm; and the will to establish the authority of a sanctioning power that was itself bound by these norms." 59) Tussen die twee verklarings was daar egter dié verskil dat die Amerikaanse een reads die uitdrukking was van die "common sense", terwyl die Franse een daarop gemik was om die opinion publique nog te vorm. Die Amerikaners het geen spanning ervaar tussen teorie en praxis nie, "they were concerned with the prudent application of already given norms to a concrete situation", maar vir

57) J. Habermas: a.w., 84. "Gleichwohl entstehen in diesen Jahren neben den neuen grossen Tageszeitungen wie der Times (1785), die anderen Institutionen des politisch rasonierenden Publikums... nehmen public meetings an Umfang und Häufigkeit zu. Auch bilden sich jetzt politische Vereine in grosser Zahl." In 1792 beroep Fox hom vir die eerste maal in die parlement op die "public opinion". J. Habermas: a.w., 85.

58) J. Habermas: a.w., 123 - 124.

59) J. Habermas: Theory and Practice, 85

die Franse Nasionale Vergadering was die omstandighede anders. 60)

Dit het dan ook 'n verskil in opvatting ten opsigte van die verhouding tussen staat en samelewing tot gevolg gehad. Vir die Amerikaanse Verklaring het die lede van die samelewing die reg om 'n regering saam te stel en toe te sien of dit op betroubare wyse funksioneer. "This is the sole act of political decision-making" wat hulle omskryf as "consent of the governed". Dit beteken dat "uninterrupted recourse to the continual implementation of the political decision-making" nie nodig is nie. Jefferson glo daarby dat die demokratiese beginsel slegs radikaal vervul sal kan word "where there are newspapers but no government". Hierteenoor kan die Franse nie 'n "democratically enthroned public opinion" voorstel anders as "the sovereign of a legislative machine" nie. 61)

Om twee redes is dit vir Habermas belangrik om hom op so 'n uitvoerige wyse besig te hou met die historiese ontwikkeling van politieke openbaarheid: formeel of wetenskapsteories beskou, glo hy immers dat slegs 'n teorie van die geskiedenis tot ware emansipasie kan lei. Die mensheid is besig om homself in die geskiedenis te ontplooi en slegs deur middel van kritiese selfrefleksie kan hierdie selfvormingsproses langs die regte baan gestuur word. In so 'n refleksie verkry die geskiedenis self bevrydende krag en word dit tot 'n emansipatiewe gebeure.

Inhoudelik of materieel gesien, is dit vir hom ewe belangrik. Hy probeer hiermee aantoon dat die ideaal van die klassieke demokrasie inherent berus op politieke openbaarheid. In die ontwikkeling van die moderne staatsinrigtings het die ideaal daarom tatkens meegespeel en was dit as't ware die legitimasie van die Westerse demokrasie-ontploffing. Op hierdie manier wil hy daarop wys dat sy eie teorie nie 'n nuwe vorm van demokrasie voorstaan of 'n beroep doen op 'n nuwe kategorie "politieke openbaarheid" nie, maar dat dit juis dit was waarom dit in die historiese worsteling van staatsorganisasie gegaan het. Daarby word dit mettertyd duidelik dat daar nooit groot helderheid was oor hoe die politieke openbaarheid moes funksioneer

60) J. Habermas: a.w., 91

61) J. Habermas: a.w., 104 - 105

en hoe die ware demokrasie tot stand gebring kan word nie. Uiteindelik sou dit uitloop op die formele demokrasie soos dit vandag aan die orde is. Hierby wil Habermas aansluit en hy doen dit deur die ideaal van 'n ware demokrasie nie alleen histories te legitimeer nie, maar ook deur weë aan te toon waarlangs hierdie ware demokrasie prakties verwerklik kan word.

Op tipies Marxistiese wyse gaan hy dan voort om kritiek uit te oefen op die gebreke van die bestaande formele burgerlike demokrasie, met die oog op 'n moontlike oplossing wat uit die kritiek gebore sal word.

2. Die prakties-politieke toepassing van die demokratiese ideaal.

2.1 Die problematiese politieke openbaarheid in die liberaal-burgerlike samelewing.

In sy historiese analise van die ontwikkeling van die demokratiese vorm, asook van openbaarheid, probeer Habermas andersyds sy eie beroep op 'n ware demokrasie legitimeer en terselfdertyd 'n aanknopingspunt vind vir die prakties-politieke toepassing daarvan. Die aanknopingspunt is vir hom duidelik. "De tegenspraak tussen demokratische werkelykheid en demokratische idee is eigenlijk al gegeven bij de oorsprong van ons huidige staatkundige bestel, de burgerlijke liberale maatschappij." ⁶²⁾

Reeds Hegel het dit goed gesien, meen Habermas, as hy wys op "die tiefe Spaltung der bürgerlichen Gesellschaft". ⁶³⁾ Hy bring die diepliggende interesse-konflik aan die lig, in terme waarvan die "gemeinsame und angeblich allgemeine Interesse der politisch rasonierenden Privateigentümer" as 'n blote privaatinteresse ontmasker word. Die openbare mening is hoegenaamd geen waarborg vir eenheid en waarheid nie, maar slegs aanduiding van die subjektiewe opinie van 'n bepaalde groep. Hierdie ambivalente betekenis van openbare mening word ook corgedra op die liberaal-burgerlike staat. Die staat is geensins die middel in die hand van redelike konsensus nie

62) H. Hoefnagels: Kritische sociologie, 146 - 147

63) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 145, met verwysing na Hegel se Rechtsphilosophie (ed. Hoffmeister), 175

en dien ook nie die beginsel van die Verligting nie; dit is nie "eine Sphäre der sich verwirklichenden Vernunft" nie.⁶⁴⁾ Die so-gewande "Öffentlichkeit" is doodgewoon diensbaar aan die integrasie van 'n subjektiewe mening en 'n partikuliere belang in die sg. objektiwiteit van die staat. "Opinion publique wird in die Sphäre der opinion zurückverwiesen", as één opinie naas andere.⁶⁵⁾

Die burgerlike demokrasie was uiteindelik niks anders nie as 'n klasse-maatskappy. "Wie die liberalen Verfassungen auf die Interessenlage eines kapitalistisch produzierenden Bürgertums bezogen waren, ist bekannt."⁶⁶⁾ Die burgerlike klasse het so 'n staatsvorm nodig gehad om huile (private) ekonomiese belange ten beste te kon nastreef. Die beheer word verkry deur die "Dritte Stand, der sich als Nation etablieren" en daarna "man kämpfte für die Kompetenzen des Parlaments, in dem der Dritte Stand als Nation repräsentierte".⁶⁷⁾ Die voorwaardes vir deelname in die openbare maatskaplike lewe is die opvoeding en ekonomiese onafhanklikheid, gebaseer op eiendomsbesit, van die burgerstand.

Dit beteken dat die liberaal-burgerlike demokrasie van die begin af nooit sy eie ideale verwerklik het nie. Dit ontwikkel as 'n deur-en-deur "hierarchisch gegliederten Gesellschaft". Fakties bly die "politische Willensbildung" die deel van 'n bolaag in die samelewing. Die derde stand sien homself nie meer as 'n stand naas andere nie, maar as die nasie sonder meer en doen in die bevrediging van privaat-interesses 'n valse beroep op die algemeen-menslike regsbeginself. "Die reale Basis des liberalen Staates war niemals eine Ordnung konkurrierender Bürger mit gleichen Chancen, sondern eine stabile, wenn nicht durch feudale Privilegien, so doch durch Besitz und Bildung gesicherte soziale Rangordnung."⁶⁸⁾ In die liberale regsstaat word die burgerstand met die volk geïdentifiseer.

Habermas oordeel dat hierdie teenspraak inherent deel was van die

64) J. Habermas: a.w., 146 - 147

65) J. Habermas: a.w., 148

66) J. Habermas: Student und Politik, 18 - 19.

67) Dieselfde

68) J. Habermas: a.w., 20

liberale regstaat: enersyds word die demokratiese idee geprokla-
meer en selfs geïnstitusioneel, maar terselfdertyd lei dit
fakties tot 'n minderheidsdemokrasie op die basis van 'n sosiale hiër-
argie. Die karakteristieke vorm van politieke deelname deur die
staatsburgers is die van "repräsentative Parlamentarismus". Dit
beteken vir Habermas die belangrike kenmerk van die liberale demo-
krasie: "ein von der Gesellschaft getrennter Staat." 69)

Die organisasiebeginsel van hierdie liberaalkapitalisme is die "Ver-
hältnis von Lohnarbeit und Kapital" soos wat dit beveilig is in die
burgerlike privaatregstelsel. 70) Die staat is daarop gemik om hier-
die organisasiebeginsel te beveilig deur (a) die burgerlike privaat-
reg te beskerm (polisie, regspraak), (b) die markmeganisme te be-
skerm teen selfvernietigende nuwe-gevolge (wette wat arbeiders be-
skerm), (c) die gemeenskaplike voorveronderstelde behoeftes t.o.v.
produksie te vervul (skole, transport, verkeer) en (d) die privaat-
regstelsel aan te pas by die behoeftes wat uit die akkumulasieproses
ontstaan (belasting, bank- en ondernemersreg). 71)

Die voorveronderstelling van so 'n skeiding tussen staat en samelewing
is die "gelykwaardigheid van teenen elkaar opgewassen burgers, die
in het kulturele sowel as in het ekonomiese lewe met elkaar wed-
ijverden". 72) Daar word asof vanselfsprekend aanvaar dat alle hin-
dernisse in die weg van vrye onderlinge verkeer slags uit die weg
geruim hoef te word om 'n toestand van gelykheid en vryheid vir almal
te verwesenlik. Die veronderstelling is dus dat mag geen rol speel
in die samelewing nie. Die vrye verkeer tussen onafhanklike en ge-
lykwaardige burgers sal noodwendig ekonomiese welvaart voortbring.
"De staat hoeft slechts de kondities te verzekeren voor het funktio-
neren van een volledige vrije maatschappij." 73)

Reeds Marx het die "öffentliche Meinung" van die liberaal-burgerlike
demokrasie bestempel as 'n valse bewussyn: "sie verheimlicht vor sich
selbst ihren wahren Charakter als Maske des bürgerlichen Klasseninte-

69) J. Habermas: a.w., 21

70) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 36.

71) J. Habermas: a.w., 36 - 37.

72) H. Hoefnagels: a.w., 147

73) H. Hoefnagels: a.w., 148

resses".⁷⁴⁾ Habermas vereenselwig hom dan ook met Marx se kritiek op die politieke ekonomie van die liberaalkapitalisme⁷⁵⁾ en meen dat die kapitalistiese sisteem nie "krisenfrei als eine 'natürliche Ordnung'" sigself kan voortsit nie.⁷⁶⁾ In die liberaalkapitalisme tree krisis te voorskyn in die vorm van "ungelösten ökonomischen Steuerungsproblemen".⁷⁷⁾ Die klasverhoudinge, wat verhoed dat die ideaal van 'n demokrasie verwesenlik word, word in die "Arbeitsmarkt" geïnstitusioneel en daarmee gepolitiseer. Dié mark vervul naamlik 'n tweeledige funksie: "einerseits funktioniert er als Steuerungsmechanismus in dem durch das Medium Geld gesteuerten System der gesellschaftlichen Arbeit, andererseits institutionalisiert er ein Gewaltverhältnis zwischen den Eigentümern der Produktionsmittel und den Lohnarbeitern."⁷⁸⁾ Die mark tree daarmee op as ideologiese instansie. Die klasverhoudinge word verberg agter die anonieme masker van 'n nie-politieke loonafhanklikheid⁷⁹⁾ en sodra die onversoenbaarheid van die onderkeie klas- of groepsbelange tot bewussyn kom, word die konflik openbaar. "Die unvereinbaren Intentionen werden als gegensätzliche Interessen erkannt."⁸⁰⁾

Deurdat die staat die belange van die privaatbesitters dien, dien dit nie die belange van die hele gemeenskap nie. "It remains an

74) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 151

75) "Now this liberal construction of Natural Law itself had considered political economy to be the crucial test of its truth: the natural laws of society were to fulfill the promise of the natural rights of man. If Marx could therefore prove for political economy that the free commerce of private proprietors among each other necessarily excluded the enjoyment of equal opportunity for personal autonomy on the part of all individuals, then he had at the same time furnished the proof that the formal and general laws of the bourgeois private legal order must be economically deprived of their professed justice. The interests of the bourgeois can no longer be identified with that of all citizens; precisely those general laws in which the formal rights are expressed serve only to assert the particular interest of one class." J. Habermas: Theory and Practice, 110.

76) Dieselfde

77) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 41

78) J. Habermas: a.w., 42

79) J. Habermas: a.w., 43

80) J. Habermas: a.w., 45

instrument of domination." Marx vertolk daarom ook die burgerlike rewolusies as die bevryding van burgers, maar nie van mense nie. In terme van die reg is almal vry en gelyk, maar daarmee is hulle oorgelewer ten prooi van "the natural conditions of a society of exchange".⁸¹⁾ Marx se gedagte was daarby dat "while the political revolution had emancipated the citizen legally, the future proletarian revolution was to emancipate man socially".⁸²⁾ Dat dit nie plaasgevind het nie en vandag, as gevolg van veranderde omstandighede nie meer kan nie, doen volgens Habermas geen afbreuk aan die feit dat Marx heel korrek was in sy kritiese analise van die burgerlike demokrasie nie. Daar bestaan naamlik 'n innerlike teenstrydigheid in die demokrasie-beskouing van die liberale kapitalisme.

Wat in die burgerlike demokrasie plaasgevind het, was nie die oorgang van feodale heerskappyvorme na 'n "räsionierenden Publikums" en daarmee die "Auflösung politischer Herrschaft überhaupt" nie, maar slegs die voortsetting van 'n ander vorm van heerskappy, verberg agter "blosse Ideologie".⁸³⁾

Ook die liberalistiese opvatting van politieke openbaarheid is vir Habermas onbevredigend as gevolg van die dubbelslagtige karakter daarvan.⁸⁴⁾ Stemregverbreiding is die tema van die neëntiende eeu, maar daarmee word die beginsel van "Publizität" laat vaar.⁸⁵⁾ Terwyl die openbaarheid dus kwantitatief vermeerder, verloor dit juis die kwaliteit wat dit tot ware openbaarheid moes maak. Openbare mening word eerder verstaan as "Zwang zur Konformität" dan as "eine Kraft der Kritik".⁸⁶⁾ Die rede vind Habermas daarin dat die liberalisme die oorspronklike selfverstaan van die "Öffentlichkeit" as "Form der Geschichtsphilosophie" waarin deur kritiek en rasionele bespreking 'n konsensus-opinie gevorm word, verloor ten gunste van 'n "Common-sense-Meliorismus - es wird 'realistisch'", d.w.s. dat

81) J. Habermas: Theory and Practice, 111

82) J. Habermas: a.w., 112

83) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 153

84) Vgl. "Die ambivalente Auffassung der Öffentlichkeit in der Theorie des Liberalismus" in J. Habermas: a.w., 158 - 171.

85) J. Habermas: a.w., 162

86) J. Habermas: a.w., 163

formele deelname van áimal genoeg is om openbaarheid te waarborg.⁸⁷⁾ Die gevolg is dat dit lei tot die verval van die openbaarheid, gekenmerk deur twee uiteenlopende tendense: "sie durchdringt immer weitere Sphären der Gesellschaft und verliert gleichzeitig ihre politische Funktion. Öffentlichkeit scheint in dem Masse die Kraft ihres Prinzips, kritische Publizität, zu verlieren, in dem sie sich als Sphäre ausdehnt und nach den privaten Bereich aushöhlt." ⁸⁸⁾

Uit 'n kritiese analise van die liberaal-burgerlike maatskappy kan Habermas aantoon dat die ware politieke openbaarheid nooit daarin verwezenlik kon word nie, omdat dit innerlik-noodwendig 'n klassehiërargie was wat ware, d.w.s. "materiële" politieke openbaarheid nie kon verdiskonteer nie. Deur 'n "formele" politieke openbaarheid na te jaag, is al hoe meer ingeboet aan krities-rasionele openbare diskussie. Hiermee kan Habermas egter nie die weg open tot emansipatoriese politieke handeling nie, omdat die laatkapitalistiese demokrasieë van vandag fundamenteel verskil van die liberaal-burgerlike demokrasieë. 'n Onderspek na die prakties-politieke toepassing van die demokratiese ideaal in die laatkapitalisme is daarom nodig.

2.2 Die demokratiese ideaal en die laatkapitalisme

Sedert die groot Depressie wat in 1873 begin, gaan die liberale era ten einde. ⁸⁹⁾ Die heilige slagspreuk van die "free trade" word geoffer op die altaar van "einem neuen Protektionismus". Die ontwikkeling van die burgerlike demokrasie het dit naamlik mettertyd laat duidelik word dat die vrye spel van ekonomiese kragte aan die bevolkingmassa geen menswaardige bestaan kan waarborg nie en ook "geen garantie vormt voor het ongestoord funktionieren van de ekonomie". ⁹⁰⁾ Die strakke skeiding tussen staat en samelewing kan nie langer só volgehou word dat die staat as't ware as 'n buitestaander optree om die vrye verkeer in die samelewing net maar te waarborg nie. Die staat word algaande gedwing om in te gryp.

87) J. Habermas: a.w., 160

88) J. Habermas: a.w., 171

89) J. Habermas: a.w., 173 - 174

90) H. Hoefnagels: a.w., 148

Die Eerste Wêreldoorlog verteenwoordig die uiteindelik keerpunt in die proses. "Erst im ersten Weltkrieg werden umfassende Eingriffe des Staates in das System der Güterherstellung und -verteilung notwendig." ⁹¹⁾ Sedertdien het die interafhanklikheid tussen die eens geskeie sfere al hoe meer toegeneem. Die staat ontwikkel tot 'n "Sozialstaat", terwyl die voortsetting van die samelewing nie meer alleen deur regsordeninge gewaarborg kan word nie, maar 'n "Balancierung durch staatlichen Eingriff" benodig. Die wetgewing en die uitvoerende mag neem groot gebiede van welsynsorg oor en vervul daarmee funksies wat voorheen deur privaatinstansies verrig is. Met die huidige ontwikkelingsstand, die kapitaalkonsentrasie en die oligopolistiese reëling van die belangrikste markte, is dit onmoontlik dat hierdie funksies langer aan die vrye spel van ekonomiese kragte oorgelaat kan word. ⁹²⁾ Die ekonomiese veranderinge het naamlik al hoe meer "gesellschaftliche Macht in privater Hand" gebring, met die gevolg "..... dringlicher wird das Bedürfnis nach einem starken Staat". ⁹³⁾

Wanneer Habermas die laatkapitalisme moet karakteriseer, dan doen hy dit deur te wys op hierdie twee verskynsels: "One such class is the process of economic concentration and the organization of markets for goods, capital and labor. On the other hand, the interventionist state keeps filling the increasing functional gaps in the market." ⁹⁴⁾ Die oligopolistiese markstelsel beteken die einde van kompetitiewe kapitalisme (Konkurrenzkapitalismus) en die staatsinmenging beteken die einde van liberale kapitalisme. Hierdie twee tendense is so ineengevleg dat dit aintlik as één kenmerk van die laatkapitalisme beskou kan word, naamlik "the cumulative growth, on the part of the state, of interventionist activity which is designed to secure the stability and growth of the economic system". ⁹⁵⁾

91) J. Habermas: Student und Politik, 21

92) Dieselfde

93) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 175

94) J. Habermas: What does a crisis mean today? Legitimation problems in Late Capitalism", 645. Dieselfde in Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 50 - 51.

95) J. Habermas: Theory and Practice, 4 - 5, vgl. ook sy Toward a Rational Society, 100.

Die ander karakteristiek van die moderne Westerse samelewing is die "growing interdependence of research, technology and governmental administration, which has converted the system of the sciences into a primary force of production".⁹⁶⁾ Die ander Frankfurters het hulle hoofsaaklik beperk tot negatiewe oordele en kritiek oor hiërdische verskynsels, wat hulle as "Herrschaftswissen" en verslawende magverhoudinge tipeer. Adorno se negatiewe dialektiek was bv. daarop afgestem om die wetenskappe en tegniek 'n kwalitatiewe verandering te laat ondergaan, ten einde menslikheid 'n plek te gee. In 'n vorige hoofstuk is reeds gesien dat Habermas 'n ander weg wil opgaan. In 'n sekere sin het hy positiewe waardering vir die wetenskap en tegniek, maar met dien verstande dat die wetenskap sy plek sal ken. Die plek, meen Habermas, kan slegs aangetoon word binne die funksionering van ware politieke openbaarheid. Dáárom wend hy 'n poging aan om, anders as sy voorgangers, 'n analise te maak van die laatkapitalisme om aan te toon hoe politieke openbaarheid nie tot sy reg kom nie en om daarby moontlike krisisverskynsels in die sisteem aan te merk van waaruit die nodige kwalitatiewe veranderinge moontlik sou kun voortkom.

Hy teken 'n beskrywende model van laatkapitalisme met verwysing na die ekonomiese-, administratiewe- en legitiemasiesisteme.⁹⁷⁾ Die ekonomiese sisteem funksioneer rondom drie sektore: 'n private sektor wat deels beheer word deur kompetisie en deels deur die oligopolistiese markstrategie en die publieke sektor van groot industrieë (of direk onder staatsbeheer of private firmas met staatskontrakte). Die kompetitiewe privaatsektor is "arbeitsintensive Industrien", maar die monopolistiese privaatsektor en die publieke sektor is "kapitaal intensive". In die monopolistiese sektor is die vooruitgang van produksie vinnig, maar "im öffentlichen Sektor brauchen die Unternehmen nicht im gleichen Masse zu rationalisieren, im Wettbewerbssektor können sie es nicht".⁹⁸⁾ Die administratiewe

96) J. Habermas: a.w., 5

97) J. Habermas: "What does a crisis mean today?", 646 - 648 en Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 51 - 56.

98) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 52. Hy erken egter dat hy hierdie beskrywing oorgeneem het van J. O'Connor: The Fiscal Crisis of the State, sodat die model volgens Amerikaanse voorbeeld ontwikkel is en daarom "vermutlich" aangepas sal moet word by die omstandighede van Wes-Duitsland en ander Europese lande, voetnoot 48. Self ges hy nie 'n aanpassing of ander uiteensetting nie.

sisteem kan volgens twee kenmerke beskryf word: die staatsapparaat reguleer die "gesamtwirtschaftlichen Kreislauf" deur middel van globale beplanning en dit verskaf en verbeter die voorwaardes vir die benutting van geakkumuleerde kapitaal. Die globale oepanning word enersyds beperk deur die "privatautonomer Verfügung über die Produktionsmittel", maar andersyds benodig ter "Vermeidung von Instabilitäten". 'n Kompromis moet gevind word tussen die verskillende imperatiewe: bestendige groei, stabiele geldwaarde, volle indiensneming en die handelsbalans (ausgeglichene Aussenhandelsbilanz). ⁹⁹⁾ Terwyl die staat met globale beplanning die markmeganisme slegs korrigeer, vervang dit die markmeganisme waar dit die voorwaardes vir kapitaalbenutting verskaf en verbeter. ¹⁰⁰⁾ Die legitimasiesisteem het met die verval van die burgerlike regstaat ook heeltemal verander. Die ideologiese geloof in 'n vrye spel van ekonomiese kragte wat 'n gemeenskaplike welvaart sal verseker, is nie meer funksioneel as regverdiging vir die samelewingen staatsorde nie. Ook die toenemende staatsinmenging lei tot 'n

99) J. Habermas: a.w., 52 - 53. Vgl. ook Student und Politik, 22: "Gegenüber den traditionellen Ordnungsfunktionen erfüllen die neuen interventionistischen Massnahmen Gestaltungsfunktionen, erstens die Aufgabe des Schutzes, der Entschädigung und des Ausgleichs für ökonomisch schwächere Gruppen ferner die Aufgabe, in gewissem Umfang gesellschaftliche Strukturwandlungen, sei es zu vermeiden oder abzumildern, sei es planmässig herbeizuführen; sodann die Aufgabe, den gesamtwirtschaftlichen Kreislauf im Gleichgewicht zu halten; und endlich auch die Aufgabe, öffentliche Dienstleistungen zu gewähren."

100) "By strengthening the competitive capacity of the nation by organizing supranational economic blocks, by an imperialistic safeguarding of international stratification. etc.; by unproductive government consumption (armament and space-travel industry); by politically structured guidance of capital in sectors neglected by an autonomous market; by improving the material infrastructure (transportation, education and health, vacation centers, urban and regional planning, housing, etc); by improving the immaterial infrastructure (promotion of scientific research, capital expenditure in research and development, intermediary of patents, etc); by increasing the productivity of human labor (universal education, vocational schooling, programs of training and re-education, etc); by paying for the social costs and real consequences of private production (unemployment, welfare; ecological damage). "What does a crisis mean today?", 647.

groeïende behoefte aan legitimasie. Hier vind Habermas sy aanknopingspunt. Die probleem van legitimasie, meen hy, word opgelos deur 'n formele demokrasie. Die administratiewe sisteem moet voldoende onafhanklik gemaak word van die "legitimierenden Willensbildung". Dit geskied deur 'n legitimeringsproses wat massatoelikeit verseker, maar werklike deelname vermy. ¹⁰¹⁾

Die sogenaamde burgerlike openbaarheid het ontvou in die spanningsveld tussen staat en samelewing, maar wel op so 'n wyse dat dit deelgebly het van die privaatgebied. Met die toenemende staatsinmenging word die "Basis der bürgerlichen Öffentlichkeit - die Trennung von Staat und Gesellschaft" opgehef. ¹⁰²⁾ Daar ontstaan 'n her-politiseerde sosiale sfeer, nóg openbaar nóg privaat. Die interesekonflikte wat ontstaan in die private sfeer kan naamlik nie genoegsaam hanteer word binne die strakke skeiding van staat en samelewing nie. Die intervensionisme word gebore uit hierdie privaatkonflikte wat nou verander in politiese konflikte. Sommige magte in die samelewing begin nou self openbare outoriteit verkry. "So entspricht auch die Übertragung öffentlicher Kompetenzen auf private Körperschaften." ¹⁰³⁾ Die oligopolistiese samewerking bring al hoe meer maatskaplike mag in private hande, sodat die ekonomiese konflikte in politieke konflikte omskep word. Die staat neem die funksies oor wat voorheen privaat was, terwyl die "privaten Einrichtungen zu einem guten Teil halböffentlichen Charakter" aanneem. ¹⁰⁴⁾

Die eienaardige is, volgens Habermas, dat hierdie situasie nie gelei het tot die gevolgtrekking dat die liberale vryheidsregte nie langer die fondament kan vorm vir die samelewingsinrigting nie. Ondanks die ingrypende veranderinge as gevolg van die staatsinmenging het die maatskappy nóg steeds die norme van die liberale regstaat, die private beskikkingsmag oor produksiemiddele en die klassieke instellings van die privaatreg as basis. Alhewel die skeiding tussen staat en samelewing nie langer volgehou kan word nie, "wird

101) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 54 - 55.

102) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 173

103) Dieselfde

104) J. Habermas: a.w., 180

die Gesellschaft gleichwohl nicht zu einer politischen im eigentlichen Sinn". 105)

Die eindomme wat volgens die liberale staatsmodel ters nóg deur die staat beskerm word, "vormt die grondslag van de enorme ekonmmische machtskoncentraties, waartegenover de staat praktisch machteloos staat". 106) Die moderne welvaartstaat is immers daarvan afhanklik dat die winsmoontlikhede van die kapitaal nie in die gedrang kom nie. Habermas maak veel van die oortuiging: "Gesellschaftliche Macht ist heute eo ipso politische." 107) Terwyl die burgerlike demokrasie ten minste gegrond was op die idcáál dat alle magsuitoefening in die samelewing aan openbare kontrole onderhewig moet wees, is diegene wat vandag maatskaplike en daarmee politieke mag besit geen verantwoording verskuldig voor die publieke forum nie.

Die ideaal van openbaarheid, waarvolgens ingeligte burgers op redelike wyse sake kan bespreek, kritiek kan uitoefen en besluite kon neem, verval hiermee. Die publiek word verander van "kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden". 108) In plaas van die ideaal van literêre openbaarheid het 'n pseudo-openbaarheid ofte wel 'n skyn-privaatheid tot stand gekom. Onder die dwang van "don't talk back" 109) verskrompel die bietjie redelike diskussie wat daar was tot 'n massakultuur. Die publiek word verdeel, deur die voortdurende vervreemding wat tot stand kom, tussen die produktiewe en kritiese minderhede van spesialiste ener syds en die groot publiek wat in oningeligte en onkritiese verslaafdheid aan die massamedia gebonde is andersyds. 110) Die klassieke vorme van literêre produksie word al hoe meer verdring deur "nicht-verbale Mitteilungen", terwyl die verhouding tussen politiek-relevante en die "immediate reward news" ook ingrypend verander: "public affairs, social problems, economic matters, education, health" moet plek maak vir "comic, corruption, accident, sports, recreation". 111) Dit alles is tekens daarvan dat

105) J. Habermas: Student und Politik, 23

106) H. Hoefnagels: a.w., 149

107) J. Habermas: a.w., 24

108) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 193

109) J. Habermas: a.w., 205

110) J. Habermas: a.w., 210

111) J. Habermas: a.w., 204

die politieke openbaarheid wat ingeligte, redelike mense in staat moet stel om krities deel te neem aan sake van maatskaplike en daarom politieke belang, ontbreek. Die belangrike beslissings word weg-geneem uit die hande en denke van die mense wat daarby betrokke is en hulle word tevrede gestel deur middel van 'n formele demokrasie enersyds en 'n massakultuur andersyds.

Die proses gaan egter nog dieper as dit. "Die Öffentlichkeit übernimmt Funktionen der Werbung." ¹¹²⁾ Die sogenaamde "kultuur" wat deur die massamedia opgedis en verbrei word, dien nie alleen daartoe om die bevolking te depolitiseer nie, maar word selfs as reklame gebruik om politieke en maatskaplike handeling te legitimeer. Dit is 'n "Integrationskultur: sie integriert nicht nur Information und Rasonnement ; sie ist elastisch genug, sich gleichzeitig auch Elemente der Werbung zu assimilieren, ja, selber als eine Art Super-Slogan zu dienen." ¹¹³⁾ Op hierdie manier repolitiseer dit weer die gedepolitiseerde publiek, maar nie as redelike subjekte van 'n egte politieke openbaarheid nie, maar slegs as goedkeurende marionette van die politieke bedryf. Ook die skynbaar "private" beslissings van die massamense word onder die invloed van ekonomiese en politieke instansies geneem. Oorspronklik was publisiteit beduel as waarborg vir "den Zusammenhang des öffentlichen Rasonnements sowohl mit der legislativen Begründung der Herrschaft als auch mit der kritischen Aufsicht über deren Ausübung". Die kritiese publisiteit moes egter plek maak vir 'n manipulatiewe publisiteit, "sie dient der Manipulation des Publikums im gleichen Masse wie der Legitimation vor ihm". ¹¹⁴⁾ Die konsensus wat deur "öffentliche Rasonnement" moes ontstaan, word vervang deur nie-openbaar besliste en deurgevoerde kompromieë. "Die Diskussion verliert ... ihren schöpferischen Charakter." ¹¹⁵⁾

Saam met die verlies in betekenis van 'n kritiese publiek, openbaarheid, publisiteit as nie-manipulatiewe faktor en redelike diskussie,

112) J. Habermas: a.w., 211

113) Dieselfde

114) J. Habermas: a.w., 213

115) J. Habermas: a.w., 215

verander die politieke bestel ook. Die funksie van die pers word hierby heeltemal anders. ¹¹⁶⁾ Aanvanklik was die pers die aangeleentheid van private joernaliste wat hulle onafhanklik en krities besig gehou het met die politiek en daarmee gehelp het om die publiek in te lig, op te voed en hulle tot krities-redelike denke aan te spoor. Teenswoordig is die pers egter in die hande van die politieke partye. Die verhouding tussen uitgewers en redaksie het heeltemal verander. Die nuwe kommunikasiemedia, radio, film, beeldradio, is soms vanaf die instelling daarvan onder staatsbeheer. Die adressedate verander van 'n "räsonierenden Publikums" tot konsumente wat beïnvloed moet word. ¹¹⁷⁾ Die belangrike opdrag aan die massamedia is "engineering of consent". ¹¹⁸⁾ Die konsensus wat heers het daarom oënskynlik die karakter van 'n "öffentliche Meinung", maar in werklikheid het dit met openbare mening, in die sin van "der endlichen Einstimmigkeit eines langwierigen Prozesses wechselseitiger Aufklärung im Ernst" nie veel in gemeen nie. ¹¹⁹⁾

Onder hierdie omstandighede, met slegs 'n gemanipuleerde publiek in plaas van 'n kritiese politieke openbaarheid, verkry die staatsadministrasie 'n besondere magposisie. "... Hinter der Verwaltung auf der einen und den Parteien auf der anderen Seite fallen, im Zusammenwirken mit den Interessenverbänden, faktisch die politisch folgenreichen Entscheidungen." ¹²⁰⁾ In die belangrike posisie van die administrasie en partye word die ineengestrengeldheid van staat en maatskappy juis sigbaar. "denn genau diese beiden Instanzen fungieren als die Transformatoren vom Staat zur Gesellschaft (Verwaltung) und umgekehrt von der Gesellschaft zum Staat (Parteien und Verbände)." ¹²¹⁾ Terwyl die administrasie, partye en verenigings die politieke mag in die hande kry en die samelewing al hoe meer polities word, word die moontlikhede van die burgers tot ware politieke deelname en seggenskap al hoe meer ingekort. "Es werden unpolitische Bürger in an sich politischer Gesellschaft hervorgebracht." ¹²²⁾

116) J. Habermas: a.w., 217 - 233

117) J. Habermas: a.w., 230

118) J. Habermas; a.w., 213

119) J. Habermas: a.w., 232

120) J. Habermas: Student und Politik, 23

121) Dieselfde

122) J. Habermas: a.w., 24

Selfs in die sosialistiese staat is die administrasie nie slegs daar om wetgewing uit te voer nie. Dit besit trouens groter selfstandigheid as selfs die regspraak: terwyl die regter die wetgewing raadpleeg, handel die administratiewe amptenaar gedeeltelik volgens die wet en gedeeltelik volgens "eigenen Erfahrung und Einsicht". Die administrasie verkry gevolglik 'n unieke magposisie: teenoor die wetgewer (das Parlament versucht vergeblich als ein Sachverständigengremium mit den sachverständigen Beamten zu konkurrieren), teenoor die "politische Spitze der Verwaltung, der Regierung" (unterm Mantel sachrationaler Anpassung an die wechselnden Situationen ersetzt es Regierung durch Verwaltung), maar veral ook teenoor die burgers (grade weil er ihr in fast allen Lebensbereichen täglich untersteht).¹²³⁾ Die individuele burgers staanteenoor hierdie administrasie volkome magteloos. Enige vorm van kritiek wat effek kan scrteer, is by voorbaat uitgesluit.

Teenoor hierdie "Verwaltungsstaat" moet die burgers hulleself op 'n ander wyse laat geld. Dit geskied deur middel van "die sogenannten 'Verbände'", ofte wel verenigings. Alhoewel die lede almal "Personen des privaten Rechts" hly, funksioneer hulle gesamentlik as openbare verenigings met aansienlik politieke mag. "Kirchen, Gewerkschaften, wirtschaftliche Interessengruppen" beïnvloed die sogenaamde openbare mening op 'n diepgaande wyse.¹²⁴⁾ Habermas wyt die feit dat die verenigings tot so 'n magposisie kan kom sonder dat dit demokraties gelegitimeer is, aan die ambivalensie van die moderne staat, naamlik die sosialistiese funksionering andersyds en die liberale, privaatkapitalistiese basis andersyds. Die verskillende groeperinge is 'n herinnering aan die liberale regstaat waarin alle interesses partikulier en privaat is, maar "nur bedürfen sie heute der Übersetzung ins Politische, ohne dass sie offiziell politischen Charakter annehmen können."¹²⁵⁾

123) J. Habermas: a.w., 25

124) J. Habermas: a.w., 27 "Unter ihrer Patronage stehen Presse und Rundfunk, stehen ganze Verwaltungszweige; sie sind in Verwaltungsräten, Ausschüssen, Beiräten und Gutachtergremien vertreten, vom Druck auf die Personalpolitik aller Ebenen ganz zu schweigen. Ja der Staat tritt den Verbänden Funktionen ab."

125) J. Habermas: a.w., 25

Die politieke weergawe van die verbande of verenigings, is die partye. Hulle posisie in die massademokrasieë van die ontwikkelde Westerse lande, is besonder gunstig. Grondwetlik is hulle die medewerkers aan die "politischen Willensbildung des Volkes". Fakties tree hulle op as staatsorgane, maar juridies is ook die partye persone volgens die privaatreë. Soos wat die partye op 'n voorparlementêre vlak daarin kan slaag om die uiteenlopende belange van verskillende sosiale groepe en die klasse-teenstellinge op te vang, te kanaliseer en te institutionaliseer, slaag hulle daarin om hulle invloed te verbrei en al hoe meer groeperinge te verteenwoordig. ¹²⁶⁾

Die politieke partye speel 'n uiters belangrike rol in die formele demokrasieë. "Die Demokratie sei insgesamt auf den Parteien als den eigentlichen Handlungseinheiten aufgebaut." ¹²⁷⁾ Die parlement is maar slegs die plek waar die partyverteenwoordigers volgens opdrag byeenkom om besluite wat reeds geneem is te laat registreer. "Der neue Status des Abgeordneten ist nicht länger die Teilhabe an einem allgemein räsionierenden Publikum charakterisiert." ¹²⁸⁾ Aan die hand van die funksieverlies van die parlement wil Habermas aantoon hoe die egte politieke openbaarheid skipbreuk gely het. By die gebeure in die parlement is die volk naamlik (durch Rundfunk und Fernsehen) op 'n besondere wyse betrokke. Hulle het deel aan die sogenaamde openbaarheid, waarin die regering en sy ondersteunende partye hulle politiek aan die volk voorlê en verdedig, terwyl die opposisieparty, óók in die openbaar, hulle alternatiewe politieke beskouinge ontwikkel. Oor hierdie "vertoning" bly Habermas se oordeel egter negatief. Volgens hom het die openbaarheid hiermee 'n strukturele verandering ondergaan. Publisiteit het sy kritiese funksie verloor en 'n demonstratiewe funksie aangeneem. "Aus einem Prinzip der Kritik ist Publizität zu einem Prinzip der gesteuerten Integration umfunktioniert worden." ¹²⁹⁾

Deurdat die partye 'n posisie van selfstandigheid teenoor die parle-

¹²⁶⁾ Dieselfde

¹²⁷⁾ J. Habermas: a.w., 29

¹²⁸⁾ J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 244

¹²⁹⁾ J. Habermas: a.w., 245

ment ingeneem het, het hulle dit ook verkry teenoor die kiesers. ¹³⁰⁾ Die moderne massapartye is al lank nie meer instrumente om die volkswil te deleger nie, meen Habermas, maar veeleer instrument om die volkswil te vorm. Die partye is nie die spreekbuis van die volk nie, maar die volk is die klankbord van die partye. "Will man ein Bild, so wird man die Entscheidungen des Volkes eher als das Echo auf das von den Parteien Artikulierte verstehen müssen." ¹³¹⁾ Die groot partye is naamlik in die formele demokrasie verplig om die bevolkingsmassa met die oog op die stembus te "integreer". Vir hierdie doel ontstaan grootskaalse propaganda, "von Anbeginn mit dem Doppeltgesicht der Aufklärung und der Lenkung, der Information und der Reklame, der Pädagogik und der Manipulation". ¹³²⁾ Hiermee gaan ware politieke openbaarheid verlore. Die klasseparye word vervang deur die "Integrationspartei" wat meer daarop gerig is om die kiesers tydelik tot die daad van "kollektiver Akklamation" aan te spoor as om iets daadwerkliks te probeer doen aan die politieke onvolwassenheid van die bevolking. Dié ontwikkeling lei gevolglik tot die heersende toedrag van sake. Habermas beskou die sogenaamde identiteit tussen die wil van die heersende partymoederheid in die regering met die wil van die volk as 'n fiktiewe identiteit. Dit hang doodgewoon af van die vraag wie oor die dwang- en opvoedingsmiddele beskik om die volkswil manipulatief of demonstratief op te bou. "Die Parteien sind Instrumente der Willensbildung, aber nicht in der Hand des Volkes, sondern derer, die den Parteiapparat beherrschen." ¹³³⁾ Die politieke deelname van die staatsburgers word heeltemal geneutraliseer. Hulle word opgevang in die gemanipuleerde openbare mening, maar van 'n waarlik krities-redelike politiek openbare sfeer kom niks tereg nie.

Die Joursnee burger se bemoeienis met die staat kom gevolglik nie verder as die vlak van die administrasie en sy openbare dienslewering nie. Dit bly "wesentlich unpolitisch". ¹³⁴⁾ Habermas noem dit 'n

¹³⁰⁾ J. Habermas: Student und Politik, 29

¹³¹⁾ W. Hennis: "Meinungsforschung und repräsentative Demokratie", instemmend aangehaal deur Habermas: a.w., 30.

¹³²⁾ J. Habermas: a.w., 36

¹³³⁾ Dieselfde

¹³⁴⁾ J. Habermas: a.w., 32

"objektiven Schein" dat dit lyk asof die parlementêre ideaal van die liberale regstaat teenwoordig herstel is met die verskillende politieke partye "und die prinzipielle Garantie für jede Opposition, auch einmal die Regierung übernehmen zu können". Met die uitwissing van die skeiding tussen staat en samelewing het saam met die "fortschreitender Politisierung der Gesellschaft" ook die "Entpolitisierung der Massen" hand oor hand toegeneem.¹³⁵⁾ Die burgers neem deel aan die openbare mag op baie maniere, maar só dat hul gemanipuleer en gebruik word en nie so dat hulle bewustelik en krities daaroor kan diskusseer en oordeel nie. Van ware demokratiese kiesers verwag die formele demokratiese sisteem eintlik dat hulle "interessiert an öffentlichen Diskussion teilnimmt, um, in rationaler Form und am allgemeinen Interesse orientiert, das Richtige und Rechte als verbindlichen Massstab für das politische Handeln finden zu helfen".¹³⁶⁾ Die grootste massa van die stemgeregtigde bevolking voldoen egter nie aan hierdie vereistes nie en dit tot 'n hoë mate omdat die groepe wat die maatskaplike en daarmee die politieke mag in die hand hou dit so verkies. Ondersoeke het bewys dat selfs politieke geïnteresseerde, ingeligte en aktiewe kerngroepe van die publiek weinig daarin belangstel om hulle opvattinge "im Ernst zur Diskussion zu stellen". Ook hulle eenmaal ingenome standpunte en gehuldigde opinies word tot 'n gewoonte verstar. "Auch die öffentlichkeitsfähigen Meinungen gedeihen ohne den Kommunikationsfluss eines rasonierenden Publikums nicht zu einer öffentlichen Meinung".¹³⁷⁾ Die politieke gesprekke bly beperk tot die binnekringe van familie, vriende en bure waarin in elk geval 'n homogene meningeklimaat heers.

Habermas sien juis die verval van die politieke openbaarheid ten beste geïllustreer in hierdie so tipiese immobilisering van die grootste deel van die kieserskorps.¹³⁸⁾ Teenoor die minderheid van aktiewe politieke deelnemers, groei die meerderheid van oningeligte kiesers, wat volhardend bly klop aan 'n sekere politieke beslissing wat eenmaal geneem is en nie sedertdien krities bevraagteken is nie.

135) J. Habermas: a.w., 33

136) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 251

137) J. Habermas: a.w., 253.

138) J. Habermas: a.w., 254.

Vir hulle is die daaglikse politieke kontroverse en eise om 'n redelike en kritiese oordeel een te veel. Hulle is doudgewoon nie by magte of van begeerte om daaraan enige deel te hê nie. Hulle bly passief en laat hulle manipuleer deur die al sterker wordende integrasie-partye. Hulle laat toe dat die politieke gebied geïntegreer word by die "Konsumbereich".¹³⁹⁾ Hy noem hierdie proses die "Desintegration der Wählerschaft". In plaas van 'n ware openbare mening word die beheer oorgeneem deur 'n meningsklimaat of te wel "eine akklamationsbereite Stimmung". Die manipulatiewe aard van politieke beslissings word duidelik in die sosiaalpsigologiese berekeninge wat gemaak word van die moontlike effek wat sekere optrede sal hê, omdat dit aan "onbewuste neigings" geadresseer is en "voorgutberekenbare reaksies" te weeg sal bring. Die populariteitsindeks word vir 'n regering die maatstaf om vas te stel in hoeverre hy die nie-openbare mening van die bevolking onder beheer het en wat die onmiddellik behoefte aan manipulerende publisiteit is.¹⁴⁰⁾ Hierteenoor hou Habermas natuurlik vol dat die "politische Willensbildung" nie deur manipulasie van die onderbewussyn nie, maar wel deur 'n appel op die wil en die redelike bewussyn van die subjekte verkry moet word. "Öffentlichkeit" as demokratiese beginsel is eers gegewaarborg as uit al die verskillende opinies, deur rasionele en dwangvrye beredenering, 'n openbare mening opgebou word.¹⁴¹⁾ Die voorveronderstelling vir die waarheid van so 'n openbare mening, is die waarborg van algemene toeganklikheid tot die diskussie.

139) J. Habermas: a.w., 257. Vgl. ook "Der politische Bereich, soweit die wahlberechtigte Bevölkerung daran überhaupt teil hat, wird tendenziell Teil des Konsumbereiches; politische Geschehen, Nachrichten und Verhaltensweisen werden zur Ware. Die Massenmedien bringen sie als Unterhaltung, als Schlager, bringen sie 'spielend' an der Mann. Sie erziehen den Wähler zum Zuschauer; versehen die Sache mit human interest, und erzeugen Sentimentalität gegenüber Personen, Zynismus gegenüber Institutionen." Student und Politik, 48.

140) J. Habermas: a.w., 258

141) J. Habermas: a.w., 259 - 260

'n Eenaarige tweespalt is gevolglik karakteristiek vir die gedis-integreerde publiek van die formele demokrasie: eensyds word die publiek ingeroep vir die legitimasie van politieke kompromieë, sodat die sosiaal-politieke betrokkenheid van die private burgers toeneem, maar terselfdertyd is die publiek nie in staat om aan effektiewe besluite deel te neem nie en is daar gevolglik van ware "openbare" mening geen sprake nie. ¹⁴²⁾

Vir Habermas beteken dit dat die welsynstaat in laaste instansie berus op kontinuïteit met die liberale tradisie en nie op 'n breuk daarmee nie. ¹⁴³⁾ Die publiek is wel nie meer materisiel gelyke-regtigde persone soos die ideaal was nie, maar dit doen geen afbreuk aan die feit dat die "Sozialstaat ... prinzipielle Steuerstaat" bly nie. Die rede meen hy, is dat "der Steuerstaat würde erst dann definitiv in einer Staatsgesellschaft aufgehen" as alle sosiale mag waarvan die uitwerking politieke relevansie het, aan demokratiese kontrole onderwerp is. ¹⁴⁴⁾ Die feit dat die welsynstaat nog wil vashou aan die idéé van politieke openbaarheid, vloei ewensens voort uit die kontinuïteit met die liberale staatsvorm. Hierdie politieke openbaarheid word egter deur twee uiteenlopende tendense gekarakteriseer: die ideaal is eensyds "einen kritischen Prozess öffentlicher Kommunikation", terwyl andersyds in praktyk ruimte gemaak word vir "demonstrativen und manipulativen Publizität". ¹⁴⁵⁾

Die "Kern des Widerspruchs" vind Habermas gevolglik in die verskynsel dat die politieke mondigheid van die volk wat eens die sin was agter die verandering van onderdaan tot staatsburger, in 'n veranderende samelewing, waarin die vorme wat daardie verandering moontlik gemaak het nog aanwesig is, net nie meer gewaarborg is nie. ¹⁴⁶⁾ Al moontlikheid van politieke medewerking wat vir die volk oorgebly het, is om die parlement te verkies. "Immerhin besteht nach der offiziellen Auslegung des Grundgesetzes für das Volk rechtlich keine

142) J. Habermas: a.w., 262 - 263

143) J. Habermas: a.w., 265

144) J. Habermas: a.w., 272

145) J. Habermas: a.w., 274

146) J. Habermas: Student und Politik, 45 - 46

Möglichkeit, seinen Willen unmittelbar im Hinblick auf eine bestimmte Sache verbindlich auszudrücken." Habermas beskryf hierdie "tatsächliche Ohnmacht" deur die burger te vergelyk met 'n klant wat maar gedwee die rekening betaal, maar self niks meer kan of wil vervaardig nie. Sô word die volk tot voorwerp van "der Fürsorge" en ontstaan "eine neue, die wohlfahrtsstaatliche Gestalt der Patrimonialität alles für das Volk, aber nichts durch das Volk". 147)

Habermas se analise van die liberaal-burgerlike staat asook van sy huidige gestalte, hou hom - in sy eie woorde - "an die hegeln kritischer Theorie, deren Freiheit darin besteht, dass sie die bürgerliche Ideale akzeptiert". 148) Dit sou miskien skerp geformuleer kon word deur te sê dat hy met sy analise 'n saak daarvoor wil uitmaak dat die kategorie "politieke openbaarheid", en daarmee 'n "ware demokrasie", soos wat hy dit verstaan, die onderliggende idee van die liberaal-burgerlike staat was. Deur vervolgens die aksent te lê op die ambivalente karakter van die huidige demokratiese stelsel waarin die demokratiese idee verswelg word deur die nie-demokratiese praktyk, probeer hy dan om sy eie kritiese teorie te legitimeer en homself in die eintlike lyn van die demokratiese ontwikkeling, vanaf die klassieke tyd, te sien.

As werklike kritiese teorie, volgens die ideaal van Horkheimer en sy navolgers, lyk dit egter na 'n gebrekkige poging. Die opdrag is immers dat bevrydende praxis gebore moet word uit die teorie wil dit waarlik kritiese teorie wes. Hiertoe is 'n beskrywende model van die burgerlike en laatkapitalistiese sisteme skaars genoegsaam, en probeer dit ook aantoon hoe die "ware" politieke openbaarheid nie tot sy reg kom nie. Om werklik emansipatoriese praxis moontlik te maak, sal ten minste 'n poging aangewend moet word om te loon wáár die knelpunt is van waaruit 'n moontlike kwalitatiewe verandering kan plaasvind. Deur hierdie vereisie van die hand te wys met die verweer dat so 'n poging noodwendig sal moet uitgaan van die bestáánde, wat so misvorm is dat dit nie kán nie, beland mens weer eens

147) J. Habermas: a.w., 46

148) J. Habermas: a.w., 49

in die "negatiewe dialektiek" of die volkome utopiese bewussyn wat óók maar nie bevrydende praxis kan bewerk nie. Habermas het dit waarskynlik self aangevoel en probeer daarom behalwe 'n kritiese beskrywing van die laatkapitalistiese demokrasie te gee, ook om te soek - meer getrou aan die voorbeeld van Marx as sy voorgangers - na die bevrydende moontlikhede wat in die huidige bestel gegee is, waarby die emansipatoriese praxis kan aansluit.

3. Laatkapitalistiese moontlikhede vir die prakties-politieke verwerking van 'n ware demokrasie.

Uiteindeelik is hiér die vraag wat die valbyl van beslissing oor Habermas se teorie laat hang: kan hy deur sy ondersoek na die "empirical aspect of the relation between science, politics, and public opinion in advanced capitalistic social systems" ¹⁴⁹⁾ daarin slaag om die groot gebrek in die kritiese teorie, "voor wie die verhouding tussen teorie en praxis sentraal staat", ¹⁵⁰⁾ te oorkom? Volgens die kritiese teoretici se eie bedoeling is die verbinding tussen kritiese teorie en emansipatoriese handeling immers nie maar 'n toevallige luukse nie, maar dié vereiste om die waarheid en geldigheid van die teorie te verifieer.

Aanvanklik het Habermas se sosiaal-politieke analyses dan ook groot indruk gemaak op die linkse studentegroepe wat dit met luide toejuiging as hulle "theoretisch instrumentarium" gebruik het. ¹⁵¹⁾ Hy het opgetree as teoretiese leier van die Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS). Die verbintenis duur egter nie vir lank nie. Van sy kant skryf hy: " the protagonists' self-estimation seems to me groundless. Students are not a class, they are not even the avant-garde of a class, and they are certainly not leading a revolutionary struggle. In view of the results of actionism, I consider this self-delusion in the grand style pernicious." ¹⁵²⁾ In hierdie oordeel oor die studenteprotes staan hy nie alleen nie. Ook Tromp meen "dat het van

¹⁴⁹⁾ J. Habermas: Theory and Practice, 3

¹⁵⁰⁾ B. Tromp: "Orthodoxe kritiek op het neomarxisme", 54.

¹⁵¹⁾ B. Tromp: a.w., 52.

¹⁵²⁾ J. Habermas: Toward a Rational Society, 48

overmoed getuig de kortstondige en politiek weinig relevante periode van het studentenaktivisme op te vatten as 'praxis', een begrip dat niet voor niets onmogelijk met praktyk vertaald kan worden, omdat het bij Marx nu eenmaal een veel bredere betekenis heeft".¹⁵³⁾

Van die linkse kant is die studente natuurlik ewe ontevrede. So skryf hulle van Habermas: "Heute wird deutlich, dass der Begriff der Praxis bei ihm nie etwas anderes war, als eine theoretische Kategorie. Versucht Theorie, wirklich praktisch zu werden, so wird ihm ein Ärgernis. Die Veränderung der Welt soll auf kontemplativen Wege vor sich gehen."¹⁵⁴⁾ Hulle verkies gevolglik hul eie teorielose praxis bo sy praxislose teorie.

Die probleem vir Habermas lê egter dieper: as (egte) kritiese teorie dūrf sy teorie nie praxisloos bly nie. Hy hoef wel nie die studente as draer van die kwalitatiewe verandering te vertrou nie, maar dan moet hy teorie op 'n ander manier met emansipatoriese gebeure verbind. In die vorige hoofstuk het gablyk hoe hy dit eers kenteoreties en daarna waarheidsteoreties wou bereik. Dit is 'n tevergeefse poging. Die oorgang van ken- en waarheidsteorie - in elk geval by hóm - is so klaarblyklik kunsmatig dat dit geen dwingende effek sal sorteer nie. Dit is geen wonder nie dat oor hierdie teoretiese diskussie die gefrustreerde opmerking val: "Consequently, in terms of human struggle, we are still operating at only the conceptual level of theory and praxis. This leads me to conclude that one of the results of being an academic philosopher is that it leads to professional deformation..... At some point all university professors have to go to work in the fields and the factories. From this viewpoint, the question of what constitutes praxis becomes very clear."¹⁵⁵⁾

Dit is dan die dilemma waarin Habermas verkeer. Hy volstaan egter nie hierby nie en daarom is Bubner verkeerd as hy oordeel "no cri-

153) B. Tromp: a.w., 54

154) A. Neusüss: Die Linke antwortet Jürgen Habermas, 57

155) L. Outlaw in die bespreking van "Theory and Practice" van Bubner, 372.

ticist ever was occupied with writing the critique of political economy of the present time. There are no theories in Marx's sense; there are only acts of reflection." 156) Habermas het dit ook aan-gevoel en hy het in die rigting gewerk. Hiermee wend hy dus 'n derde poging aan om kritiese teorie tot verliggende, emansipatoriese praxis te laat voer. Hy doen dit veral in Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.

Allereers moet besef word dat die situasie sedert Marx so ingrypend verander het dat sy kritiek nie meer funksioneel is nie. Die skeiding tussen staat en samelewing wat die onderskeidende kenmerk van die liberale kapitalisme was, is finaal vervang deur 'n wedersydse indringing van die twee terreine. In die sogenaamde georganiseerde kapitalisme "state and society no longer stand in the classical relationship of superstructure and base". Daarby is die lewenstandaard buitendien sodanig verhoog dat die belang by die bevryding van die maatskappy nie meer uitsluitlik in ekonomiese terme gedefinieer kan word nie. "Alienation has been deprived of its palpable economic form as misery." 157) Die berowing geskied teenswoordig in die vorm van "satisfaction of needs which no longer are one's own", sodat sowel benadeling as beheersing in 'n bedekte, anonieme gestalte verberg word. "Relations of personal power retreat behind the anonymous compulsion of indirect manipulation". Dit beteken uiteindelik dat die proletariaat as proletariaat verdwyn het en nie langer beskou kan word as die beoogde subjek van 'n toekomstige sosialistiese rewolusie nie. 158) Feitlik die hele bevolking is teenswoordig "proletarian" in die sin dat hulle oor geen werklike mag oor die produksieproses beskik nie, maar daarby beteken hierdie magtelosheid nie meer lynreg 'n veratokenheid van sosiale beloning nie. Die bevolking ervaar dus nie die verslawing bewustelik nie.

156) R. Bubner: "Theory and Practice in the light of the hermeneutic-criticist controversy", 345.

157) J. Habermas: Theory and Practice, 195. "Marx war der Überzeugung, dass eine Revolutionierung jenes kapitalistischen Gesellschaftssystems, das er vor Augen hatte, möglich sei: 1) weil damals der Antagonismus zwischen den Eigentümern der Produktionsmittel und den Lohnarbeitern als Klassenkampf manifest hervortritt und 2) weil der institutionelle Zwang zur Kapitalverwertung in privater Form das Wirtschaftssystem auf die Dauer vor ein unlösbares Problem stellt." Albei hierdie voorwaardes het egter verval. J. Habermas: "Bedingungen für eine Revolutionierung Gesellschaftssysteme", 212.

158) J. Habermas: a.w., 196

Daarmee het die klassebewussyn ook verander. Die sisteem van die laatkapitalisme is daarop bereken om elke moontlike krisiskonflik so te integreer dat die konflik latent bly. 'n Belangrike rol word bv. gespeel deur die kwasi-politieke loonstruktuur wat berus op die onderhandelinge tussen ondernemings en vakbonde. Prysbeheer vind sy teenhanger op die arbeidsmark waar die ondernemings kwasi-politieke kompromieë aangaan met die vakbonde. In die monopolistiese en publieke sektore "erhält die Ware Arbeitskraft einen politischen Preis".¹⁵⁹⁾ 'n Breë gebied ontstaan waarop kompromieë gemaak kan word, omdat verhoogde lone verhaal kan word deur hoër pryse. Hiermee word die oorspronklike konflikgebied dus geïmmuniseer.¹⁶⁰⁾ So het die meeste laatkapitalistiese lande sedert die Tweede Wêreldoorlog daarin geslaag om die skerp kante van moontlike klassekonflikte af te vyl en dit latent te hou. Die benadelende nagevolge wat hierdie sisteem-aanpassings vereis, word daarby versprei oor kwasi-groepe of verdeelde groepe wat moeilik georganiseer kan word. Die sosiale identiteit van die klasse word afgebreek en alle klassebewussyn word gefragmenteer. Dit veroorsaak dat alle mense deelneem en geaffekteer word as individue.

Die maatskappy kan slegs kwalitatief en rewolusionêr verander word as daar sulke onverenigbare aansprake is dat dit lei tot 'n konflik wat die sisteem nie latent kan hou nie. "Vom Grundwiderspruch einer Gesellschaftsformation können wir dann und nur dann sprechen, wenn aus dessen Organisationsprinzip die Notwendigkeit abgeleitet werden kann, dass sich in diesem System (immer wieder) Individuen und Gruppen mit (auf die Dauer) unvereinbaren Ansprüchen und Intentionen

159) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 57.

160) "The main consequences of immunizing the original conflict zone are as follows: (1) disparate wage developments; (2) a permanent inflation with the corresponding short-lived redistribution of incomes to the disadvantage of unorganized wage earners and other marginal groups; (3) a permanent crisis in government finances, coupled with public poverty - i.e., pauperization of public transportation, education, housing, and health; (4) an insufficient balance of disproportionate economic developments both sectoral (e.g., agriculture) and regional (marginal areas). "J. Habermas: "What does a crisis mean today?", 649 of dieselfde as 159).

gegenübertreten." 161) In die klassematakskappy van die burgerlike demokrasie het daar so 'n grondteenstelling bestaan, maar met die verandering na 'n laatkapitalistiese sosiale staat het sake verander. Die vraag waar Habermas voor te staan kom, is of die logika agter die krisis ook verander het, d.w.s. of die laatkapitalistiese maatskappy alle moontlike krisisse uit sy sisteem geweier het, en indien nie, wáár die moontlike krisistendense verwag en aangehelp kan word. 162)

Wat is 'n krisis? Habermas verduidelik dat die normale gebruik van die term sy oorsprong het in die mediese wêreld. Dit dui op daardie oomblik in die siektetoestand wanneer beslis word of die organisme se innerlike herstelvermoëns genoegsaam sal wees om genesing te bewerkstellig. Krisis dui dus op 'n objektiewe mag wat 'n subjek beroof van 'n deel van sy normale soewereine vermoëns. "Die Lösung der Krise bringt für das verstrickte Subjekt eine Befreiung." 163) Dit is nog duideliker in die wyse waarop krisis in dramas funksioneer. Vanaf Aristoteles tot by Hegel beteken krisis die draaipunt in 'n noodlotsproses; die noodlot neem die vorm aan van konflikterende norme wat die identiteite van die karakters vernietig as hulle nie hulle vryheid herwin deur die mitiese mag van die noodlot te verbreek en so 'n nuwe identiteit te bekom nie. Volgens Habermas verplaas die evangelie van Johannes die konsep van krisis na die heilsgeskiedenis. "The critical decision, which condemns or frees from guilt, is thus raised into the dimension of damnation and salvation, theological anticipation of the categories which the eighteenth century then learned to apply in developing the philosophy of history." 164) In die geskiedenisfilosofie word krisis dus gebruik om evolusionistiese wendinge te omskryf. In die negentiende eeu word Marx die eerste om "einen sozialwissenschaftlichen Begriff von Systemkrise" te ontwikkel 'n Krisis - meen Habermas uiteindelik - ontstaan wanneer die struktuur van 'n samelevingsstelsel minder oplossings bied as wat nodig is om die stelsel teen probleme in stand te hou. 165) Krisisse is gevolglik

161) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 44.

162) J. Habermas: a.w., 49

163) J. Habermas: a.w., 10

164) J. Habermas: Theory and Practice, 213

165) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 10 ~ 11.

aanhoudende versteuring van sisteemintegrasie. Nie álle struktuurveranderinge is krisis nie, maar slegs die wat uit "ungelösten Steuerungsproblemen" voortvloei. ¹⁶⁶⁾

'n Teorie van maatskaplike evolusie aanvaar daarby dat die formering van elke maatskappy bepaal word deur 'n fundamentele organisasiebeginsel wat die moontlikhede van die samelewing om te leer of sy identiteit te verloor, begrens. ¹⁶⁷⁾ Wanneer die aanpassingsprobleme wat die sisteem die hoof moet bied nie binne die speelruimte wat die bepaalde organisasiebeginsel bied, opgelos kan word nie, bereik dit 'n krisishalte. ¹⁶⁸⁾ Hy toon aan watter verskillende organisasiebeginsels en krisiiverskynsels eie was aan onderskeidelik die "vorhochkulturelle," die "traditionale" en die "liberalkapitalistische Gesellschaftsformation". ¹⁶⁹⁾ Sy oorspronklike oogmerk is egter om die krisistendense in die laatkapitalisme te probeer omlyn.

Hy onderskei tussen krisistendense wat spesifieke gevolge van die laatkapitalistiese sisteem is en ander wat tog ook as gevolg van die snelle ontwikkeling die wêreld konfronteer met vraagstukke. Onder hierdie laaste groep verwys Habermas na die versteuring van die ekologiese balans, die proses van menslike vervreemding ("die anthropologische Balance") en die beïnvloeding van die internasionale balans

166) J. Habermas: a.w., 18.

167) "Organisationsprinzipien dieser Art legen erstens den Lehrmechanismus fest, von dem die Entfaltung der Produktivkräfte abhängt; sie bestimmen zweitens den Variationsspielraum für die identitätssichernden Deutungssysteme; und sie setzen schliesslich die institutionellen Grenzen für den möglichen Zuwachs an Steuerungskapazität." J. Habermas: a.w., 18 - 19

168) J. Habermas: a.w., 18

169) J. Habermas: a.w., 30 - 41.

("die explosive Belastung internationaler Beziehungen").¹⁷⁰⁾ Aangesien hulle egter nie noodwendige krisisse is wat op die lang duur deur die laatkapitalistiese stelsel latent gehou sal moet word nie, is hulle nie funksioneel binne sy analise nie. Hy is op soek na die inherente sistéémkrisisse van die laatkapitalisme.

Hy onderskei vier moontlike krisistendense. In die ekonomiese sisteem dreig ekonomiese krisisse, in die politieke sisteem dreig sowel rasionaliteits- as legitimasiekrisisse en in die sosio-kulturele sisteem dreig motiveringskrisisse.¹⁷¹⁾ Die grondteenstelling van die laatkapitalisme sal tot 'n krisis lei as: "entweder das ökonomische System das erforderliche Mass an konsumierbaren Werten nicht erzeugt, oder das administrative System das erforderliche Mass an rationaler Entscheidungen nicht hervorbringt, oder das legitimatorische System das erforderliche Mass an generalisierten Motivationen nicht beschafft, oder das soziokulturelle System das erforderliche Mass an handlungsmotivierendem Sinn nicht generiert." Die uitdrukking "das erforderliche Mass.... bezieht sich auf Umfang, Qualität und zeitliche Dimension".¹⁷²⁾

170) "The mechanisms of growth are forcing an increase of both population and production on a worldwide scale. The economic needs of a growing population and the productive exploitation of nature are faced with material restrictions: on the one hand, finite resources; on the other hand, irreplaceable ecological systems While the disturbance of the ecological balance points out the negative aspect of the exploitation of natural resources, there are no sure signals for the capacity limits of personality systems I do, however, see 'n limitation in the kind of socializing that societal systems have been using to create motives for action. Our behavior is oriented by norms requiring justification Such a communicative organization of behavior can become an obstacle in complex societies.... The dangers of destroying the world system with thermonuclear weapons are on a different level. The accumulated potential for annihilation is a result of the advanced stage of productive forces. Its basis is technologically neutral, and so the productive forces can also take the form of destructive forces (which has happened because international communication is still undeveloped)." J. Habermas: "What does a crisis mean today?", 650 - 652.

171) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 67.

172) J. Habermas: a.w., 72.

Wat die ekonomiese sisteem betref, oordeel Habermas dat krisisverskynsels volgens twee verskillende standpunte as moontlik geag word: 'n ortodokse Marxistiese beskouing en 'n hersiene Marxistiese beskouing. Die ortodokse posisie aanvaar dat die basiese kapitalistiese struktuur nie verander het nie. Die werkzaamhede van die intervensionistiese staat is steeds onderhewig aan ekonomiese wetmatighede. Die krisis word nog altyd veroorsaak deur 'n noodwendige a-simmetrie in die uitruil van arbeid en kapitaal. Die staat kan nie 'n permanente oplossing vind vir die "tendency of falling rates of profit" nie. Hoogstens kan die staat met politieke middele dit in bedwang probeer hou, maar daarby is die staat gebonde aan "narrow limits of possibilities for manipulation".¹⁷³⁾ Aangesien die staat self aan die ekonomiese wetmatighede onderworpe is, beskik hy nie oor die vermoë om op die lang duur "die Krisensubstitute, nämlich die chronischen Defizite der öffentlichen Haushalte und die Inflation, wirksam zu kontrollieren".¹⁷⁴⁾ Habermas aanvaar egter nie hierdie beskouing nie. Soos reeds gesien, oordeel hy dat die sisteem van die laatkapitalisme wesenlik verskil van die liberale kapitalisme. Die klasstruktuur het sy onpolitiese vorm verloor en daarom kan die ekonomiese proses nie langer verstaan word as die bewegings van 'n selfregulerende ekonomiese sisteem nie. Die konkrete ekonomiese maguitoefening kan nie meer vooruit bepaal word "durch einen autonomen wirksamen Mechanismus des Arbeitsmarktes" nie.¹⁷⁵⁾ Die staatsfunksies is daarby nie uit die "immanente beweging van die kapitaal", ofte wel algeheel onderhewig aan ekonomiese wetmatighede, te verstaan nie. Deurdat ekonomiese en politieke maguitoefening deurmekaar loop, vind daar 'n

173) J. Habermas: "What does a crisis mean today?", 653

174) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 75.

175) J. Habermas: a.w., 76 - 77.

"Verschiebung der Produktionsverhältnisse" plaas. ¹⁷⁶⁾ Hierdie verskuiwing word aan drie tipiese tendense sigbaar: 'n veranderde vorm van meerwaarde - of surplusproduksie ¹⁷⁷⁾, 'n kwasi-politieke loonstruktuur wat op 'n klassekompromis berus ¹⁷⁸⁾ en die groeiende behoefte aan legitimasie van die politieke sisteem. ¹⁷⁹⁾ Veral laasgenoemde is van groot belang. Die vervanging van ruilbetrekkings deur administratiewe mag is afhanklik van die voorwaarde dat die administratiewe beplanning oor legitieme mag beskik. Die groeiende staatsinmenging in die laatkapitalistiese sisteem laat styg steeds die behoefte aan legitimasie. Aangesien die liberale kapitalisme in die vorm van 'n burgerlike demokrasie gekonstitueer was, moet die groeiende legitimasie-behoefte ook teenwoordig met die middele van 'n politieke demokrasie (op die basis van die algemene stemreg) bevredig word. Om sy ekonomiese sisteemverpligtings te vervul, staan die staatsapparaat voor die dubbele opgaaf: massaloyaliteit moet verseker word swel binne die raamwerk van 'n formele demokrasie as in ooreenstemming met geldende universalistiese waardesisteme. "Diese Legitimationszwänge sind allein durch Strukturen einer entpolitisierten Öffentlichkeit abzumildern." ¹⁸⁰⁾

176) Teenoor die ortodokse standpunt onderskei Habermas vier verskillende vlakke van staatsoptrede: "Um die Produktionsweise zu konstituieren und als solche zu erhalten, müssen Bestandsvoraussetzungen realisiert sein (1); Der Akkumulationsprozess des Kapitals verlangt Anpassungen des Rechtssystems ... Dabei beschränkt sich der Staat auf marktkomplementäre Anpassungen an einen Prozess, auf dessen Dynamik er keinen Einfluss ausübt (2); Davon sind die marktaustituierenden Handlungen des Staates zu unterscheiden, die in Reaktion auf die Schwächen der ökonomischen Antriebskräfte die Fortsetzung eines seiner Eigendynamik nicht länger überlassenen Akkumulationsprozesses ermöglichen und dadurch neue ökonomische Tatbestände schaffen (3); Schliesslich kompenziert der Staat dysfunktionale Folgen des Akkumulationsprozesses, die politisch durchsetzbare Reaktionen hervorgerufen haben. (4). In die laat- of georganiseerde kapitalisme is veral die laaste twee vorme karakteristiek. Habermas: a.w., 77 - 78.

177) J. Habermas: a.w., 80 - 82.

178) J. Habermas: a.w., 82 - 83.

179) J. Habermas: a.w., 83 - 84.

180) J. Habermas: a.w., 84.

Die hersiene of revisionistiese Marxistiese teorie sien die staat nie as die blinde instrument van ekonomiese wetmatighede nie, maar as 'n "potent supreme capitalist". 181) 'n Gesamentlike kapitalistiese interesse ontstaan, wat deur die verenigde monopolistiese kapitaliste, met behulp van die staat, deurgevoer word. Die hoë graad van sosialisering van die produksie veroorsaak naamlik 'n konvergensie tussen die "Einzelinteressen der grossen Korporationen und dem gesamt-kapitalistischen Interesse an der Bestandserhaltung des Systems". 182) Hierdie teorie, mien Habermas, oorskat egter die vermoëns van die staat. Enersyds is dit nie moontlik om empiries aan te toon dat die staat by magte is om 'n sentrale ekonomiese strategie op te stel en te volvoer nie. Die teorie hou nie rekening met die begrensde moontlikhede van die administratiewe beplanning in die laatkapitalisme nie. Andersyds is dit ook nie moontlik om empiries aan te toon dat die staat optree as 'n agent van die verenigde monopolistiese kapitaliste nie.

Volgens Habermas kan "the late-capitalist state be properly understood neither as the unconscious executive organ of economic laws nor as a systematic agent of the united monopoly capitalists". 183) Hy sien die staat daarom as 'n sisteem wat gelegitimeerde mag benut. Die staat staan gevolglik voor twee opgaawe: enersyds moet die nodige mate van beheer oor die ekonomiese proses uitgeoefen word op so 'n rasionele manier dat "krisenhafte Wachstumsstörungen" vermy sal word; andersyds moet die selektiewe belastingverhoging, die prioriteite wat gevolg word in die toepassing van mag en die administratiewe taakverrigting op so 'n wyse verskaf word dat die groeiende legitimasielike behoefte bevredig word. As die één nagelaat word, ontstaan "ein Defizit an administrativer Rationalität"; as die ander versak word,

181) J. Habermas: "What does a crisis mean today?", 653

182) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 85

183) J. Habermas: "What does a crisis mean today?", 655.

ontstaan "ein Legitimationsdefizit". 184)

Ten opsigte van die rasionaliteitskrisisse skyn dit asof die staat voor 'n paradoksale eis te staan kom in die laatkapitalisme: ener syds moet hy self die funksies oorneem van 'n "Gesamtkapitalist", maar terselfdertyd mag die kompeterende "Einzelkapitale" nie toegelaat word om 'n gesamentlike wil op te bou en deur te voer nie. Dit beteken dat die staat sowel voor die imperatief staan om sy beplanningskapasiteite uit te brei, as óók voor die imperatief om hierdie uitbreiding te verhinder. 185) As gevolg van hierdie "kontra-diktoriese Steuerungsimperative innerhalb des administrativen Systems", oordeel sommige "Rationalitätsdefizite sind das unvermeidliche Resultat". 186) Die staat kan nie op 'n rasionele wyse aan albei hierdie vereistes voldoen nie. Self wys Habermas egter daarop dat verskeie besware teen hierdie beskouing geopper kan word. Omdat die kapitalistiese grondteeningstelling verskuif van die ekonomiese na die administratiewe sisteem, verander die terme waarin dit beskryf en opgelos kan word. Krisisse bestaan hiervolgens nie langer in bankrotenskap en werkloosheid nie, maar wel in die sosiale gevolge van

184) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 88 - 89. As voorbeeld bespreek hy die staatsbegroting, wat belas is met die openbare onkoste van 'n toenemende gesosialiseerde produksie. "It bears the costs of international competition and of the demand for unproductive consumer goods It bears the costs for the infrastructural output; of the social consumption indirectly concerned with production....; of providing for the unemployed. And finally, it bears the externalized costs of environmental damage caused by private production." Hierdie uitgawes word gedek d.m.v. belasting. Die staat moet dus ener syds die belasting vorder en doeltreffend toepas (rasionaliteits-sisteem) en terselfdertyd die behoefte aan legitimasie bevredig (legitimasiesisteem). "What does a crisis mean today?", 655 - 656, of a.w., 83.

185) J. Habermas: a.w., 89

186) J. Habermas: a.w., 89 - 90

administratiewe versuim, d.w.s. in die disorganisasie van lewensgebiede. In dié geval raak dit egter uiters problematies om te oordeel "wo hier die Toleranzschwellen liegen".¹⁸⁷⁾ Daarby beskik die administratiewe sisteem nie soos die ekonomiese sisteem oor "vaste reëls van strategiese handeling" nie. In die administratiewe sisteem gaan dit veeleer om die wisselwerking tussen die belange van verskillende lewensgebiede wat tot kompromieë moet kom. Dit maak 'n oorsig van die belangegroeperinge feitlik onmoontlik. In die administratiewe sisteem verloop sake daarom nie op 'n natuurlik-ekonomiese wyse nie. Krisisvermyding kan tot handelingsdoel getematiseer word. Habermas oordeel gevolglik dat daar geen logies dwingende onverenybaarheid bestaan tussen "den Interessen an gesamtkapitalistischer Planung und Investitionsfreiheit" nie. Die moontlikheid bestaan wel deeglik dat die administratiewe sisteem tussen die skynbare paradoksale imperatiewe 'n "Kompromisspfad" sal kan baan.¹⁸⁸⁾ Hy ontken daarom dat rasionaliteitskrisisse op hierdie feitlik vanselfsprekende wyse noodwendig sal ontstaan.

Dit beteken egter nie dat géén rasionaliteitskrisisse kan ontstaan nie. Hy vind naamlik ander teenstrydige opgawes waarvoor die administratiewe sisteem hom bevind. Op drie tendense moet gewys word: allereers die toenemende "Investitionspolitik", daarby die verskynsel van "radical professionalism" wat bewys dat saam met die funksionering van die publieke sektor beroepsgebiede ontstaan waar abstrakte arbeid toenemend deur "konkrete, d.h. gebrauchswertorientierte Arbeit" vervang word, en derdens die groeiende aandeel van die onaktiewe bevolking (skoliere, studente, werkloos, rente- en pensioentrekkers, huisvroue, siekes en gevangenes).¹⁸⁹⁾ Habermas noem hierdie "Fremdkörper" in die kapitalistiese sisteem wat toeneem saam met die sosialisering van die produksie en wat beperkend inwerk op die administratiewe beplanning. Die probleme wat dus volg uit 'n staatsinmengende bespoediging van die "Vergesellschaftung der Produktion" versteur die moontlikheid tot staatsinmenging self.¹⁹⁰⁾ Habermas vind hierdie egter

187) J. Habermas: a.w., 90

188) J. Habermas: a.w., 92

189) J. Habermas: a.w., 94 - 95.

190) J. Habermas: "What does a crisis mean today?", 656 - 657.

nie logies dwingende teensprake nie, maar eerder die gevolg daarvan dat die staat nie die deelnemers tot voldoende samewerking kon aanspoor nie. Hy kom daarom tot die gevolgtrekking: "So weit jene Entwicklungen tatsächlich zukunftsrelevanter Engpässen führen, handelt es sich nicht um Defizite der Planungs rationalität, sondern um Folgen unangepasster Motivationslagen." ¹⁹¹⁾ Ook ten opsigte van rasionaliteitskrisisse vind hy geen sisteemnoodwendige moontlikhede in die laatkapitalistiese stelsel nie.

Dit bring hom by die moontlikheid van legitimasiëkrisisse. Gelegitimeerde mag is nodig vir die administratiewe beplanning. Hoe meer ingrypend die funksionering van die staat is, hoe groter is die behoefte aan legitimasië. Die staat moet nie alleen rekening hou met die konkurrerende belange van die verskillende kapitaalmagte nie, maar ook met die "generalizable interests" van die bevolking ten einde massalojaliteit te behou en 'n "conflict-ridden withdrawal of legitimation" te vermy. ¹⁹²⁾ Die staat is gevolglik veronderstel om al drie belange-gebiede byeen te bring (individuele kapitalisme, staatskapitalisme én veralgemeenbare interesses) om voldoende 'n kompromis te vind wat almal bevredig.

Klaarblyklik kan die staat legitimasiëprobleme vermy na die mate waarin daar geslaag kan word om die administratiewe sisteem onafhanklik te stel van die vorming van 'n legitimerende openbare wil. In sekere sin is dit dan ook moontlik. Allerlei advertensietegnieke en emosionele apêlle kan ingespan word om dit te bereik. Onbewuste motiewe word aangewakker en andere weer onderdruk ten einde bewuste legitimasië oorbodig te maak. Die sfeer van sogenaamde openbaarheid "which is engineered for purposes of legitimation", dien slegs daartoe om sekere tematiese gebiede te bespreek, sodat die werklik belangrike en problematiese terreine van temas, probleme en argumente buite die aandag van die "Meinungsbildung" afgehandel kan word. ¹⁹³⁾ Die politieke sisteem vervul die taak van "ideologie-beplanning"..

191) J. Habermas: a.w., 96

192) J. Habermas: What does a crisis mean today?", 656 - 657.

193) J. Habermas: a.w., 657. Vgl. ook Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 98 - 99.

Hierdie proses van vermyding van legitimasie het egter beperkte moontlikhede, omdat die administratiewe sisteem steeds weer stuit op die kulturele sisteem. Die administratiewe sisteem vind dat die kulturele sisteem "eigentlich resistent" is, omdat die administratiewe sisteem slegs op ideologiese wyse kulturele waardes kan vernietig, sonder om self ander waardes of "sin" te verskaf. "Es gibt keine administrative Erzeugung von Sinn." ¹⁹⁴⁾ Die kunsmatige verskaffing van legitimasie word daarom selfvernietigend sodra die feit dat dit gebeur aan die lig kom en dit deur die kulturele tradisie ontmasker word as ideologiese manipulasie.

'n Sisteemkrisis sal teweeg gebring word as die uitbreidende staats-aktiwiteite nie langer die stygende behoefte aan legitimasie, wat in die kulturele sisteem ontstaan, kan bevredig nie. Habermas is van gedagte dat so 'n situasie waarskynlik is. ¹⁹⁵⁾ Legitimasië word naamlik teenswoordig benodig, nie alleen vir ekonomiese staatsinmenging nie, maar ook vir sake wat voorheen as vanselfsprekend deel van die kulturele sisteem was en wat nou in die beplanningsgebied van die administrasie betrek word. As voorbeeld neem hy die beplanning van opvoeding. Voorheen moes die skooladministrasie, volgens Habermas, slegs 'n gegewe en natuurlik ontwikkelde kanton in die leerplan vaslê. Teenswoordig berus die beplanning van die leerplan egter op die veronderstelling dat die "Überlieferungsmuster" ook anders kan wees. Administratiewe beplanning benodig nou universele regverdiging vir 'n sfer wat vantevore deur klaarblyklike selflegitimasië gekenmerk was. ¹⁹⁶⁾ Nie alleen die inhoudelike van die tradisie kom in gedrang

194) J. Habermas: a.w., 657 en a.w., 99

195) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 100

196) J. Habermas: a.w., 101. "In regard to the direct disturbance of things that were culturally taken for granted, there are further examples in regional and urban planning ..., health planning (classless hospital), and family planning and marriage-law planning (which are shaking sexual taboos and facilitating emancipation)." "What does a crisis mean today?", 658.

nie, maar ook die metodes. By voorskoolse kinders kompeteer formele skoolopleiding bv. met die tradisionele familie-opvoeding.

Op al hierdie vlakke lei die administratiewe beplanning gevolglik tot nie-bedoelde effekte van verontrusting en "openbaarmaking". Die vermoëns tot regverdiging waaroor kulturele tradisies beskik, word al hoe meer verswak. Sodra hulle nie meer onbetwisbaar is nie, kan hulle geldigheidsaansprake slegs bewys word deur middel van redelike argumentering (diskoerse). Dit beteken dat al hoe meer terreine wat voorheen privaatgebied was, toeganklik word vir openbare diskussie. Die tendens spel egter gevaar vir die burgerlike privaatsfeer. "I see signs of this danger in strivings for participation and in models for alternatives, such as have developed particularly in secondary and primary schools, in the press, the church, theaters, publishing, etc." 197)

Die vraag waarom die laatkapitalistiese maatskappy die uitgebreide legitimasiekrisis nie sou kon oplos nie, is nog nie beantwoord nie. Habermas oordeel dat selfs al sou die staat ekonomiese groei sonder ekonomiese krisis kon waarborg, dit steeds sal geskied volgens prioriteite wat onafhanklik is van die veralgemeenbare belange van die bevolking. Die staat kan die kulturele sisteem nie ongeskonde behou nie. Sin of sinvolheid is daarby 'n al skaarser wordende artikel. Dit is volgens hom die rede waarom die burgerlike bevolking al hoe meer aspireer in terme van verwagtings "that are governed by concrete and identifiable needs - i.e., that can be checked by their success". 198) Ontbrekende legitimasie moet vervang word deur sosiale belonings soos geld en veiligheid. "The resource of 'value', siphoned off by the tax office, has to make up for the scanty resource of 'meaning'." 199)

'n legitimasiekrisis sal ontstaan, wanneer die eise om sulke belonings vinniger toeneem as die beskikbare waardes. In 'n formele demokrasie sou dit selfs kon gebeur dat die onkoste aangegaan hoër is as wat

197) J. Habermas: a.w., 102 en a.w., 659

198) J. Habermas: "What does a crisis mean today?", 659

199) Dieselfde

verhaal kan word, omdat die kompeterende partye mekaar probeer uitoorlê deur die verwagtings van die bevolking al hoër te jaag. Die vraag is daarby waarom die laatkapitalisme hoegenaamd nog probeer om 'n formele demokrasie te probeer handhaaf. Die funksionering van die administratiewe sisteem sou net so goed in 'n "konservativ-autoritêre Wohlfahrtsstaates", waarin die politieke deelname van die burgers tot 'n skadelose vlak ingeperk is, of in 'n "Faschistisch-autoritêre Staates", wat die bevolking op 'n relatief hoë vlak van voortdurende gereedheid hou, verwesenlik kon word.²⁰⁰⁾ Uiteindelik blyk 'n massademokrasie tog beter te wees, omdat die sosio-kulturele sisteem eise stel waaraan 'n outoritêre sisteem nie sal kan voldoen nie.

Uiteindelik kom Habermas tot die gevolgrekking dat slegs 'n starre sosio-kulturele sisteem, wat nie na willekeur volgens die behoeftes van die administratiewe sisteem gefunksionaliseer kan word nie, kan verklaar waarom legitiemasieprobleme tot 'n legitiemasiekrisis sal verander. "Eine Legitimationskrise kann nur dann vorausgesagt werden, wenn systematisch Erwartungen erzeugt werden, die, sei es mit der disponiblen Wertmasse oder überhaupt mit systemkonformen Entschädigungen, nicht erfüllt werden können."²⁰¹⁾ 'n Legitiemasiekrisis moet gevolglik gebaseer wees op 'n motiveringskrisis, d.w.s. 'n diskrepansie tussen die motiveringsbehoefte van die staat, die opvoedings- en die werkverskaffingsisteme en die motivering wat gebied word deur die sosio-kulturele sisteem.

In die vierde en laaste instansie moet moontlike motiveringskrisisse daarom aan die orde kom. "Von Motivationskrise spreche ich, wenn sich das soziokulturelle System so verändert, dass sein Output für den Staat und für das System der gesellschaftlichen Arbeit dysfunktional wird."²⁰²⁾ Die belangrikste motivering wat die sosio-kulturele sisteem in die laatkapitalistiese maatskappye bied, bestaan volgens Habermas in 'n sindroom van siviele en familie- of beroepsprivaatheid. Siviele privaathed beteken dat daar 'n sterk belang bestaan in die "output" van die administratiewe sisteem teenoor 'n geringe

200) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 105

201) Dieselfde

202) J. Habermas: a.w., 106

deelname aan die legitimasieproses. Die siviele privaatheid pas dus by 'n ontpolitiseerde publiek. Dit word aangevul deur familie- of bernepsprivaatheid, wat bestaan in familie-oriëntering en 'n belang by verbruik en vrye tyd asook in 'n loopbaanoriëntering met 'n status-kompetisie. Beide hierdie "Motivationsmuster" of motiveringsmodelle is lewensnoodsaaklik vir die politieke en ekonomiese sisteme van die kapitalistiese bestel. 203)

Habermas reken dat dit slegs moontlik is om op 'n oortuigende wyse aan te toon dat hierdie motiveringsmodelle sistematies versteur word, as 'n mens sou kon bewys dat die kulturele tradisie afgebreek word, andersyds, en dat geen funksionele plaasvervangers vir die "verbrauchten Überlieferungen" gevind word nie, andersyds. 204) Self oordeel hy dan dat die kapitalistiese maatskappy nog steeds, in albei vorme, parasities op die "Traditionsbestand" geteer het. 205) In die proses is 'n teenstrydige eis egter aan die demokratiese burger gestel. Volgens die politieke teorieë van die burgerlike rewolusie is aktiewe deelname aan die demokraties gereëlde besluitvormingsproses gevra, maar fakties was die verbreiding van 'n politieke kultuur nodig wat juis die deelname onmoontlik gemaak het. Hy haal daarom met instemming aan: "Thus the democratic citizen is called on to pursue contradictory goals; he must be active, yet passive; involved, yet not too involved; influential, yet deferential." 206)

Dit is vir hom duidelik dat die laatkapitalistiese ontwikkelinge die kulturele tradisie se motiveringskapasiteite ondergraaf het. 207)

203) Dieselfde

204) Dieselfde

205) J. Habermas: a.w., 107

206) G.A. Almond, S. Verba: The Civic Culture, aangehaal in Habermas: a.w., 108.

207) "Das andere Motivationssyndrom lässt sich unter analogen Gesichtspunkten analysieren. Es ist einerseits durch die spezifisch bürgerlichen Wertorientierungen von Besitzindividualismus und Bentham'schem Utilitarismus bestimmt; auf der anderen Seite bedarf aber sowohl das leistungsorientierte Berufsethos der Mittelschicht wie der Fatalismus der Unterschicht einer Absicherung in religiösen Überlieferungen. Diese Traditionen werden über entsprechende Familienstrukturen und Erziehungstechniken in Bildungsprozesse umgesetzt, die zu klassenspezifischen Motivationsstrukturen führen." Dit is egter nie meer valdoende nie. Habermas: a.w., 108 - 109.

Die vraag is of dit iets in die plek daarvan kan bied. Habermas meen van nê en probeer dit met vier argumente bewys. Allereers meen hy dat "der vorbürgerliche Traditionsbestand, in den der staatsbürgerliche und der familial-berufliche Privatismus eingebettet sind, nicht regenerierbar abgebaut wird".²⁰⁸⁾ Die bestanddele van die tradisionele wêreldbeelde is in die gang van die kapitalistiese ontwikkeling hoe langer hoe meer laat vaar. Enersyds het die ekonomiese en administratiewe sisteem die "einstmals traditionalistisch geregelten Lebensbereiche" al hoe dwingender "gerasionaliseer" (Max Weber). Andersyds het die "kognitive Dissonanzen" tussen die tradisionele wêreldbeelde en die eise van die wetenskapontwikkeling veroorsaak dat die eens dominerende aspek van die tradisie, "der kognitive Anspruch, eine Totalität wiederzugeben", verval het, die geloofsbeskouinge wat sedert die Protestantisme gegeld het as subjektivisties afgemaak is en praktiese vrae nou "nicht mehr wahrheitsfähig" is nie en waardes irrasioneel geword het, terwyl uiteindelik die "Moralvorstellungen" losgemaak is van teoretiese sisteme, sodat die rasionele natuurreg vervang is deur die probleemlose "common sense", ofte wel die opheffing van godsdiens en filosofie voltrek is.²⁰⁹⁾

Sy tweede argument is dat dit juis die kernbestanddele van die burgerlike ideologieë is wat deur die veranderings in die sosiale struktuur ondermyn word. In die verband wys hy op die "performance ideology" wat besig is om te verdwyn o.a. omdat op al hoe meer gebiede dit onmoontlik word om prestasies te evalueer; die "possessive individualism" plek maak vir kollektiewe besluitneming en massa-manipulasie of indirekte bestuur terwyl die stedelike lewenstoestande al afhankliker word van die infrastruktuur; "exchange-value orientation" word vervang deur 'n groter wordende nie-produktiewe groep.²¹⁰⁾

Dit bring mee, in die derde plek, dat die normatiewe strukture wat blootgelê word as die oorblyfsels van die wêreldbeelde van die burgerlike kultuur, nie funksionele plaasvervanging bied vir die versteurde

208) J. Habermas: a.w., 111

209) J. Habermas: a.w., 111 113

210) J. Habermas: a.w., 113 - 117

motiveringsmodelle van privaatheid nie. Volgens Habermas is al wat oorgebly het 'n blinde geloof in die wetenskap ofte wel sciëntisme wat lei tot 'n positivistiese algemene kennis by 'n ontpolitiseerde publiek, die sg. "Nachauratische" kuns wat as teen-kultuur die "alter ego van die sakeman" vorm en in ontoreikende vorm die kritiese gees verteenwoordig, en daarby 'n universalistiese moraliteit. ²¹¹⁾

In laasgenoemde geval kom die motiveringskonflik tussen die kulturele sisteem en die veranderende maatskappy die duidelikste na vore.

"Da die prinzipielle Moral allein durch die vollkommen innerliche Instanz des Gewissens sanktioniert ist, ist in ihrem Universalitätsanspruch der Konflikt mit der immer noch an ein konkretes staatliches Subjekt gebundenen öffentlichen Moral angelegt: der Konflikt zwischen dem Kosmopolitismus des "Menschen" und den Loyalitäten des Staatsbürgers." ²¹²⁾

In die vierde plek wys Habermas dan op die teoretiese moontlikheid dat motiveringskrisisse vermy kan word deur 'n "Entkoppelung des kulturellen Systems" ²¹³⁾ vanaf die politieke-ekonomiese struktuur, maar hy oordeel dat die strukture van die burgerlike kultuur, hoewel "entkleideten" en van hulle kern "beraubten", tog nog "für die Motivbildung überhaupt ... relevant sind und nicht vielmehr als Fassade einfach beiseite gerückt werden" kan word nie. ²¹⁴⁾

As hy uiteindelik moet oordeel of motiveringskrisisse waarskynlik geag moet word aangesien geen funksionele ekwivalente vir die ondermynende kulturele tradisies gevind word nie, beriep hy hom op 'n onderskeiding van William James tussen "once-born" en "twice-born": "the once-born are those who unreflectively and innocently accept the convictions of their childhoods; the twice-born are those who may adhere to exactly the same convictions, but who do so in a different way after a protracted period of doubt, criticism, and examination of these beliefs. Viewed as attitudes, the beliefs of the once-born and the twice-born may be identical: but the mind-set, cognitive frame-

211) J. Habermas: a.w., 117 - 120

212) J. Habermas: a.w., 12

213) J. Habermas: a.w., 125

214) J. Habermas: a.w., 111

work, or development level are extremely different Politically and socially, it may be more important that members of a given subculture possess a relativistic view of truth than that they are conservatives or liberals." 215) In aansluiting hierby meen Habermas dat die vereiste tot motivering nie algeheel losgemaak sal kan word van die politiek-ekonomiese sisteem nie, indien daar op die grondslag van kommunikatiewe etiek 'n "prinzipielle Moral" sal ontstaan wat die ontkoppeling tééngaen. So 'n moontlikheid sien hy in die "nichtkonventionellen Verlaufsform der Adoleszenzkrise" wat óf as "Protest" óf as "Reaktion" kan verloop. Aan die aktivistiese kant wys hy op studentebewegings, skoliere-opstande, pasifiste, "Womens' Lib" en aan die "retreatistiese" kant wys hy op hippies, Jesus-People, "Drogen-Subkultur", verskynsels van nie-gemotiveerdheid onder skoliere, ens. "Dieses breite Spektrum von Verhaltenspotentialen kann nicht unter Rekurs auf die in ökonomischen Krisentheorien unterstellten trivialen psychologischen Annahmen (Deprivation führt zu Protest) erklärt werden." 216)

Hiermee het Habermas 'n belangrike insig verwerf. Die hoop op rewolusionêre praxis word deur die kritiese teorie nie langer gesoek in die ekonomies verontregte groepe nie. "Ohne Verbindung mit Protestpotentialen anderer Herkunft sind aber alle aus solchen Unterprivilegierungen allein hervorgehenden Konflikte dadurch ausgezeichnet, dass sie das System womöglich zu scharfen ... aber nicht eigentlich umwälzen können." 217) Reeds vroeër het hy dan ook daarop gewys dat die deelnemers aan die studenteproteste "almost exclusively bourgeois youth - white middle class kids" is wat nie die werkende klas of die minderbevoordeeldes verteenwoordig nie. 218) Die rede daarvoor probeer hy dan nou aangee, naamlik dat die moontlike sisteemkrisisse verskuif het van ekonomiese na motiveringskrisisse. Wanneer goed ingesien is dat "weder der alte Klassengegensatz noch die Unterprivilegierungen neuen Typs" beskik oor die nodige "Protestpotentiale,

215) Aangehaal in J. Habermas: a.w., 126

216) J. Habermas: a.w., 128

217) J. Habermas: "Bedingungen für eine Revolutionierung spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme", 217 - 218.

218) J. Habermas: Toward a Rational Society, 28.

die auf eine Repolitisierung der augetrocknete Öffentlichkeit tendieren", moet die oog gekeer word na die protesterende studente: afgesien daarvan dat hulle bevoorreed is en dat die "die Legitimationsangebote des Herrschaftssystems" vir hulle nie genoegsaam en oortuigend is nie, is die belangrike aspek dat hulle nie stry om 'n groter aandeel aan die "sozialen Entschädigungen der verfügbare Kategorien" nie, maar dat hulle protes juis gerig is "gegen diese Kategorien der Entschädigung selber". 219)

Hierdie onderskeiding vra verdere aandag. Nie alleen lê dit in lyn met die kritiese teorie se eis van algehele negasie en kwalitatiewe verandering nie, maar van hieruit kan die vraag ook beantwoord word na die rol wat die kritiese teorie self moet speel in die revolusionêre praxis. Dit het immers voorheen duidelik geword dat Habermas nie tevrede is om maar sy hoop op die protesterende studente te vestig nie. Op teoretiese vlak moet die weg geopen word. Dit kan slegs geskied deur aan te toon waar die sisteem as geheel verkeerd gaan en waar die kwalitatiewe verandering nodig is.

Habermas vind hierdie afwyking dáárin dat die sisteem slegs gerig is op krisisvermyding. Politiek neem 'n negatiewe karakter aan. "Sie ist nicht an der Verwirklichung praktischer Ziele, sondern an der Lösung technischer Fragen orientiert". Alle staats-optrede word as gevolg van 'n voorbehoudende handelingsoriëntering tot tegniese take ingeperk. "Das Ziel ist 'just to keep the system going'." Daarmee val alle praktiese vrae egter weg. 220)

Hier lê uiteindelik die grondliggende motief vir Habermas se uitvoerige gesprek met die positivismus en die sisteemteorie. Hy wil aantoon dat die politieke bestel nie beperk moet bly tot tegniese vrae nie, maar dat praktiese vrae eweneens "wahrheitsfähig" is. In die openbare politieke diskussie moet ook die praktiese vrae, die "goeie lewe", norme, waardes, standaarde ter sprake gebring en op 'n redelike manier beslis word. Hy stel hom op teenoor die positivismus wat op

219) J. Habermas "Bedingungen für eine Revolutionierung", 220 - 221.

220) J. Habermas: a.w., 214. Hierin sluit hy aan by Claus Offe. Vgl. Habermas: Toward a Rational Society, 102 - 103.

voetspoor van Hume feite en waardes wil losmaak van mekaar en aandrang op die "logische Unableitbarkeit" van waardeoordele uit stellings. Dié standpunt voer volgens Habermas tot 'n blote desisionisme, waar waardeoordele na willekeur gemaak word en ideale en norme sonder redelike begronding gestel kan word. Hierteenoor is hy daarvan oortuig dat nie net van feite nie, maar óók van waardeoordele, nie net van tegniese vrae nie, maar óók van praktiese vrae, moet geld: "Die einzigen Motive sind Motive, für die wir Gründe anführen können." 221)

Hoe kan dit geskied? Die antwoord op hierdie belangrike vraag vind hy in sy waarheidsteoretiese analises en die moontlikhede wat 'n dwangvrye dialoog bied. Die model van verdragsluitende partye is naamlik nie geskik nie. "Das angemessene Modell ist vielmehr die Kommunikationsgemeinschaft der Betroffenen, die als Beteiligte an einem praktischen Diskurs den Geltungsanspruch von Normen prüfen und, sofern sie ihn mit Gründen akzeptieren, zu der Überzeugung gelangen, dass unter den gegebenen Umständen die vorgeschlagenen Normen 'richtig' sind." 222) Die kognitiewe aspek van norme is nie net beperk tot die proposisionele gehalte nie, maar die normatiewe aanspraak op geldigheid is sêlf kognitief in die sin dat dit diskursief vasgestel, ofte wel in 'n konsensus van redelike deelnemers begrond sou kon word. Hiermee verskil Habermas van elke vorm van "engere rasionaliteit" wat alleenlik deduktiewe argumentvoering erken.

Dit is om hierdie sleutelaanname in sy teorie waar te maak, dat Habermas die idee van dwangvrye dialoog ontwikkel het. "Der Diskurs lässt sich als diejenige erfahrungsfreie und handlungsentlastete Form der Kommunikation verstehen; dass kein Zwang ausser dem des besseren Argumentes ausgeübt wird." Alle motiewe, behalwe die gesamenlike soeke na waarheid, is uitgeskakel. 'n Konsensus wat só bereik word, druk 'n "vernünftigen Willen" uit. Die "Vernunftigkeit" bestaan in die feit dat die norm wat na vore gebring word 'n "tauschungsfrei festgestelltes gemeinsames Interesse zur Geltung bringen":

221) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 144

222) Dieselfde

dit is gemeenskaplik, omdat die dwanglose konsensus slegs dit toelaat wat álmal wil; en illusievry, omdat die behoeftes eers ter sprake gebring word waarin elke enkeling sy eie belange moet herken, alvorens dit tot konsensus word. ²²³⁾

Dié opvatting lei daartoe dat daar net tot 'n egte konsensus geraak kan word oor "verallgemeinerungsfähige Interessen", wat volgens Habermas beteken: "Bedürfnisse, die kommunikativ geteilt werden". Die beperking van praktiese vrae tot 'n desisionistiese behandelingswyse sal gevolglik eers oorwin word as die "Verallgemeinerungsfähigkeit" van interesses bewys is. ²²⁴⁾ Habermas meen dat dit wel gedoen kan word, deur te wys op die struktuur van intersubjektiviteit wat telkens reeds die diskursiewe beoordeling van normatiewe geldigheidsaansprake veronderstel. Onvermydelik word van 'n ideale spreeksituasie uitgegaan. Op hierdie sg. transendentale karakter van die omgangstaal beroep Habermas hom dus. ²²⁵⁾

In soverre as wat norme uitdrukking is van interesses wat veralgemeen kan word, berus dit op 'n redelike konsensus. In soverre as wat die norme nie daarvan uitdrukking is nie, berus dit op geweld of mag. Habermas noem dit normatiewe mag. Dié kan op 'n indirekte wyse gelegitimeer word deur kompromieë. Magsdeling is gevolglik 'n orderingsbeginsel wat kompromieë moontlik maak. Habermas oordeel hiervolgens dat magsdeling en demokrasie nie gelykwaardige politieke orderingsbeginsels is nie. Die eerste berus op indirekte regverdiging deur kompromieë; die ander een berus egter noodsaaklikerwys, volgens hom, op redelike regverdiging in dwangvrye dialoog wat tot konsensus voer. ²²⁶⁾ 'n Kompromis is daarby slegs 'n egte kompromis as die deel-

223) J. Habermas: a.w., 148

224) J. Habermas: a.w., 149

225) J. Habermas: a.w., 152. Habermas kies hier teenoor Lorenzen en Schwemmer wat die moontlikheid van die veralgemenisering van interesses grond op 'n sg. "Moralprinzip". Hy vind dat dit hulle in 'n sirkelredenering laat beland, omdat die "Moralprinzip" nou weer gelegitimeer moet word. Lorenzen noem dit "an act of faith" en Schwemmer grond dit op 'n "gemeinsamen Praxis", maar Habermas vind sulke regverdiging onnodig, omdat die moontlikheid volgens hom gegee is met die a priori struktuur van taalkommunikasie. Habermas: a.w., 149 - 152.

226) J. Habermas: a.w., 154

nemende partye werklik oor gelyke mag beskik en dan interesses nastreef wat ongetwyfeld nie gemeenskaplik gemaak kan word nie. As een van hierdie voorwaardes nie vervul is nie, is dit 'n skyn-kompromis, wat in komplekse samelewings 'n belangrike vorm van legitimasie is. 227)

Die vorm van legitimasie wat egter nog meer as die skyn-kompromieë voorkom, is dié van die ideologie. Die ideologiese vorm van regverdiging gee kontra-fakties voor dat dit gaan om gemeenskaplike belange. Legitimasië deur ideologie het die dubbele doel om nie alleen die skyn te wek dat die betrokke norme met reg op geldigheid aanspraak maak nie, maar om tevens ook te vermy dat die aansprake diskursief getematiseer en getoets word. Op onopvallende wyse ontstaan 'n "systematischen Einschränkung von Kommunikation". 228)

'n Teorie wat ideologiekritiek wil wees, moet daarom uitgaan van "die model van die onderdrukking van veralgemeenbare interesses". Die heersende normesisteme sal vergelyk moet word met die hipotetiese voorbeeld van 'n diskursief gevormde normesisteen. Die vraag moet gestel word hoe die lede van 'n samelewingsverband by 'n gegewe stand van ontwikkeling van die produksiekragte hulle behoeftes op 'n redelike wyse kollektief sou verstaan en watter norme hulle as geregverdig sou aanvaar. 229) Dit bly egter nog 'n vraag hoe so 'n diskussie in die prakties-politieke situasie moontlik gemaak kan word. Nie alleen veronderstel dit immers dat die deelnemers sonder enige ongelike magdeling en sonder enige dwang bymekaar kom nie, maar daarby ook dat hulle hul eie belange onder bespreking sal stel om tot die diskursiewe begronding van hulle gemeenskaplike interesses te kom. Boonop vereis dit dat almal ewe goed ingelig is oor die moontlikheid wat daar gegee is om interesses te bevredig, want almal of sommige mag nie nadelig gekondisioneer word deur onkunde of deur die verslawende voorskrifte van die huidige maatskaplike bestel en sy moontlikhede nie. Algeheel nuwe geleenthede, wat kwalitatief kan verskil van wat die teenswoordige samelewingsstelsel bied, moet oopstaan. Habermas probeer hierdie prakties-politieke bemiddeling van emansipasie in die vorm van 'n dwangvrye dialoog soek in 'n veranderde verhouding tussen wetenskap, politiek en openbare mening.

227) J. Habermas: a.w., 155

228) J. Habermas: a.w., 156

229) Dieselfde.

4. Die verhouding tussen wetenskap, politiek en openbaarheid

Die besondere aandag wat Habermas wy aan 'n wetenskapsteoretiese legiti-
 masie vir die kritiese teorie en die ken- en waarheidsteoretiese
 begronding van emansipatoriese praxis, is maklik verklaarbaar. Hy
 beskou die wetenskap as 'n uiters vername faset van die laatkapitalis-
 tiese samelewing waarin sy teorie effek moet sorteer. Daarom knoop
 hy dan ook sy gesprek met die wetenskapsmense aan. By hulle is die
 moontlikhede aanwesig tot 'n kwalitatiewe verandering en die verwesen-
 liking van 'n ware demokrasie. Naas die tendens aan toenemende staats-
 inmenging, is die tweede karakteristiek van die laatkapitalisme
 volgens Habermas "the growing interdependence of research, technology,
 and governmental administration, which has converted the system of
 the sciences into a primary force of production".²³⁰⁾ Die rol van
 toenemende belangrikheid wat deur die wetenskappe gespeel word, ver-
 eis 'n indringende selfverstaan aan die kant van die wetenskappe en 'n
 duidelike besef van die moontlikhede en verantwoordelikhede wat dit
 inhou.

Habermas gaan uit van die vraag na die verhouding tussen die sosiale
 leefwêreld van die mens en die "wêreldlose universum van feite", ofte
 wel tussen die praktiese leefwêreld met sy sosiale en politieke vrae
 enersyds en die terrein van sg. waarde-vrye natuurwetenskaplike feite
 andersyds.²³¹⁾ Hy verskil van Huxley wat meen dat daar 'n onmiddel-
 like verhouding gegoe is in die letterkunde, wat "wetenskappe tot
 vlees en bloed" kan maak. Habermas reken dat die probleem dieper
 gaan as so 'n oppervlakkige oplossing. Die vraag is: "How is it
 possible to translate technically exploitable knowledge into the
 practical consciousness of a social life-world?"²³²⁾

Inderdaad is dit vir hom 'n wesenlike probleem. Indien sy oplossing
 vir die verwerliking van 'n ware demokrasie uitvoerbaar wil wees,
 moet hy noodwendig daarin slaag om die voorwaardes te ontwikkel
 waaronder die deelnemers aan die openbare dialoog kan beskik oor ge-

230) J. Habermas: *Theory and Practice*, 5. Vgl. ook "Bedingungen für
 eine Revolutionierung spät kapitalistischer Gesellschaftssys-
 teme", 215, en Toward a Rational Society, 100.

231) "Der sozialen Lebenswelt gegenüber das weltlose Universum der
 Tatsachen." J. Habermas: Toward a Rational Society, 51.

232) J. Habermas: a.w., 52

noegsame kennis. Om die rede is hy verplig om rekening te hou met die wetenskappe wat so 'n geweldig belangrike rol in die moderne samelewing speel. Dit is onafwendbaar so dat "der Prozess der wissenschaftlichen Forschung und Lehre integrierender Bestandteil des gesellschaftlichen Lebensprozesses" geword het. Dit lei tot die toenemende verwetenskapliking van alle samelewingsgebiede en terselfdertyd die vermaatskapliking van wetenskaplike navorsingsprosesse. Habermas kom tot die gevolgtrekking: "Damit ist eine politische Dimension der Wissenschaft vorgegeben." ²³³⁾ Teenoor die wetenskapsbedryf, ook aan die universiteite, met 'n onpolitiese selfverstaan, lê hy groot klem op die maatskaplike afhanklikheid van die wetenskap ²³⁴⁾, die maatskaplike funksies van die wetenskap ²³⁵⁾ en die maatskaplike gevolge van die wetenskap. ²³⁶⁾

233) J. Habermas: Protestbewegung und Hochschulreform, 249

234) Dit is "a. rechtlich von ausseruniversitären politische Instanzen sanktioniert und garantiert; b. materiell....; c. die Ausbildungsziele, Prüfungsordnungen und damit zum Teil auch die Studiengänge werden ... nach Massgabe vordefinierter gesellschaftlicher Bedürfnisse festgelegt; d. inhaltlich... ausseruniversitäre politische und gesellschaftliche Instanzen bestimmen zunehmend die Richtung des Forschungsprozesses; e..... dadurch, dass die Wissenschaftler als Angehörige ihrer Gesellschaft von Gesellschaftlich vorgezeichneten Fragestellung und Interpretationen abhängig sind. Das gilt insbesondere für die Sozialwissenschaften." Habermas: a.w., 250.

235) "a. Der akademische Lehrbetrieb muss den Bedarf der Gesellschaft an Wissenschaftlich qualifiziertem Nachwuchs decken und zugleich für eine sich erweiternde Reproduktion der Ausbildung sorgen. b. Die gesellschaftliche Funktionen... hängen von dem spezifischen Charakter der betreffenden Wissenschaft ab. c. empirisch-analytischen Wissenschaften geben zwar einerseits das Modell einer reinen, wertfreien Wissenschaft, zugleich aber repräsentieren sie den Typus technisch verwertbaren Wissens." Habermas: a.w., 251 - 253.

236) "a. in der Institutionalisierung angewandter Wissenschaft: in der Etablierung neuer Produktions-, Herrschafts-, Kommunikations- und Verkehrstechniken Sie zerstören mittelbar überlieferte Formen des sozialen Verkehrs, setzen Traditionen ausser Kraft, schaffen neue Bedürfnisdispositionen, neue Konfliktmuster und neue Zonen von Freiheit und Unfreiheit; sie eröffnen neue Möglichkeiten der Herrschaft und der Emanzipation b. ... Das typische Ergebnis ist der entweder unpolitische oder ... politisch indoktrinierte Fachmann; d.h. der ... fungibel gewordene Spezialist; ... politisch folgenreiches Resultat einer unpolitischen Wissenschaft." Habermas: a.w., 253 - 255.

In die bespreking van sy weergawe van die voorgeskiedenis van die positivisme is aangetoon hoe die wetenskappe volgens hom al hoe meer hulle verbondenheid aan die etiek of die moraal prysgegee het. Ook die sosiale wetenskappe is algaande volgens natuurwetenskaplike model gekonstrueer. Wetenskap en tegniek het die status begin verwerf van 'n waarde-vrye bedryf te wees wat neutrale feite verskaf. In werklikheid is die wetenskap egter gerig op die beantwoording van tegniese vrae, wat beheer oor die geobjektiveerde natuurprosesse verskaf. Die invloed van die tegniek het al hoe belangriker in die samelewing geword. Saam met die ander kritici bespeur Habermas hierin 'n ont-aarding van die maatskappy: "It was once possible for theory, via humanistic culture, to become a practical force. Today, theories can become technical power while remaining unpractical, that is, without being expressly oriented to the interaction of a community of human beings." 237)

Vanselfsprekend dui hierdie tendens in teen Habermas se ideale van 'n ware demokratiese maatskappy. Die vermoë om tegniese kontrole uit te oefen, is immers iets gans anders as die ware verligte optrede van redelike burgers wat saam oor hulle belange en lot besluit. Praktiese vrae is óók waarheidsvatbaar en moet óók aan redelike diskussie onderwerp word. Die probleem is hoe hierdie skeiding tussen tegnologie en demokrasie oorbrug kan word. "How can the power of technical control be brought within the range of the consensus of acting and transacting citizens?" 238) Om hierdie vraag te beantwoord, kies hy téénor Marx se optimistiese vereenselwiging van tegnologie en demokrasie, asook téénor Schelsky en Freyer se pessimistiese oortuiging dat tegnologie demokrasie noodwendig uitsluit. 239) Soos reeds

237) J. Habermas: Toward a Rational Society, 55. "Emancipation by means of enlightenment is replaced by instruction in control over objective or objectified processes. Socially effective theory is no longer directed toward the consciousness of human beings who live together and discuss matters with each other, but to the behavior of human beings who manipulate. As a productive force of industrial development, it changes the basis of human life, but it no longer reaches out critically beyond this basis to raise itself, for the sake of life, to another level." Theory and Practice, 254 - 255.

238) J. Habermas: a.w., 57

239) J. Habermas: a.w., 57 - 60

aangetoon is hy in sy waardering vir die wetenskappe, asook die moontlikhede daarin opgesluit, ook op 'n ander spoor as sy voorgangers wat meen dat die wetenskap en tegnologie sêlf vervreemdend is en algeheel verander moet word. By Habermas lê die probleem dus anders. Hy wil weet hoe die wetenskap onder demokratiese kontrole gebring kan word. In 'n poging om 'n antwoord te formuleer, onderskei hy drie modelle waarvolgens die verhouding tussen wetenskap en politiek kan bestaan: 'n desisionistiese model, 'n tegnokratiese model en 'n pragmatistiese model. ²⁴⁰⁾

Die desisionistiese model is die konsekwente toepassing van die positivistiese wetenskapsideaal. Veral Max Weber het uitgegaan van die strenge skeiding tussen feite en waardes. Vir die verhouding tussen wetenskap en politiek beteken dit 'n ewe strenge terreinskeiding. Die wetenskaplike moet hom hê by sý verantwoordelikheid wat daarin bestaan dat hy empiriese kennis lewer wat ewe goed volgens verskillende ideale en vir verskillende doeleindes aangewend kan word. Alle uitsprake en oordele oor politieke ideale en beginsels lê egter op die terrein van waardes, waar die wetenskaplike as wetenskaplike nie kan saampraat nie. Daar geld die alleenheerskappy van die ervare politici wat besluite neem volgens ideale waarop vooraf besluit is of wat gekies is. Habermas merk van Weber op: "His famous confrontation of administration by officials versus political leadership served to separate strictly the functions of the expert from those of the politician." ²⁴¹⁾ In laaste instansie beteken hierdie desisionistiese opvatting dus dat politieke optrede nie rasioneel geregverdig kan word in die sin dat redelik aangetoon kan word dat die doeleindes wat nagestreef word, reg is nie. Die rasionaliteit word beperk tot die vlak waarop bewys kan word dat die korrekte middele aangewend word om die verkose ideale te verwesenlik. In die proses word dit later uiteraard ook nie meer sinvol om terug te vra na die regmatig-

²⁴⁰⁾ J. Habermas: "The Scientization of Politics and Public Opinion" *Toward a Rational Society*, 62 - 80. Vir 'n baie goeie verdere uitwerking, sien W. Esterhuyse: "Die probleem van die verhouding tussen wetenskap en politiek."

²⁴¹⁾ J. Habermas: a.w., 63.

heid van heersende politieke ideale nie. "Das dezisionistische Modell des Verhältnisses von Wissenschaft und Politik in all seinen Anwendungsebenen und Schattierungen lässt sich in einem Extrem sehr wohl zur Status-Quo-Apologik und Herrschaftsstabilisierung verwenden; seine dialektischen Kritiker werden insofern zu Recht nicht müde, darauf hinzuweisen. In seinem anderen Extrem kann es indessen geradezu 'anarchistische' Herrschaftsdiffusionierung und -kontrolle rationalisieren helfen." ²⁴²⁾ Die politieke beslissingsbeweeg tog in ieder geval in die sfeer van waardes wat nie redelik begrend of gekritiseer kan word nie.

Dat hierdie toestand nie in eerste instansie voor die deur van die politici gelê moet word nie, toon Esterhuyse oortuigend aan. ²⁴³⁾ Dit is die vanselfsprekende gevolg van die wyse waarop die beginsel van die waardevryheid van die wetenskap ook praktiese betekenis gekry het. Die wetenskap het self die weg geopen waarop die politiek uitgelewer is aan die invloedsfeer van irrasionele faktore. Inderdaad was dit dan ook nuttig vir die beoefenaars van die wetenskap. Daardeur kon hulle "hulself onthef van enige morele verantwoordelikheid ten opsigte van die wyse waarop wetenskaplike gegewens en tegnieke aangewend word op die terrein van die praxis". ²⁴⁴⁾

So 'n desisionistiese politiek kan volgens Habermas slegs beoefen word in 'n formele demokrasie. Die strukturele ontpolitiserings van die publiek word dan geregverdig deur "demokratische Elitetheorien, die auf Schumpeter und Max Weber zurückgehen". ²⁴⁵⁾ Die reg tot politieke deelname en besluitneming behoort formeel aan elke stemgeregtigde burger, maar fakties is dit die deel van die elite-groepie wat hulle aktief daarmee bemoei: die beroepspolitici. Alle rasionaliteit wat meespeel in hulle beslissings, maar die kritici, is dié

242) G. Engelhardt: "Politik und Wissenschaft", 94 - 95.

243) W. Esterhuyse: a.w., 101

244) Dieselfde. Gewoonlik is gereken dat dit die wetenskaplikes nie as wetenskaplikes reëk nie, maar wel as mense. Onder die slagspreek "kennis ter wille van kennis" is die etiese beslissings uitgeskuif as die verantwoordelikheid van "politici, moraliste en predikante, diegene wat hulle met onwetenskaplike, praktiese aangeleenthede besig hou".

245) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 56

wat hulle in staat moet stel om die regte middele en weë te vind met die oog op die bereiking van hulle irrasionele en ongekontroleerde ideale.

Habermas kritiseer daarom Max Weber se opvatting van "rasionaliteit" op uitvoerige wyse.²⁴⁶⁾ "Max Weber introduced the concept of 'rationality' in order to define the form of capitalist economic activity, bourgeois private law, and bureaucratic authority. Rationalization means, first of all, the extension of the areas of society subject to the criteria of rational decision. Second, social labor is industrialized, with the result that criteria of instrumental action also penetrate into other areas of life."²⁴⁷⁾ In terme van Habermas se onderskeiding tussen tegniese en praktiese vrae, asook arbeid en interaksie, blyk hierdie sog. "rasionaliteit" egter nie meer te wees as 'n spesifieke vorm van nie-erkende politieke heerskappy nie. Die hele sosiale raamwerk van belange waarin strategieë gekies word en ideale geformuleer word, word onttrek vanuit die kragveld van redelike diskussie. Habermas verwyt Weber se rasionaliteit van 'n Janus-gesig te wees. In plaas van net 'n kritiese standaard te bly waarvolgens die produksiekragte steeds op hulle legitimiteit bevra kan word, word dit ook tot 'n apologetiese standaard om die bestaande, tegniese produksieprosesse te regverdig as enigste vorm van redelikeheid.²⁴⁸⁾

Habermas wys daaron op dat die oorgang van tradisionele samelewings na die kapitalistiese bestel beteken het dat politieke outoriteit ingevuil is vir legitimasie wat onmiddellik in verband staan met sosiale arbeid. "The institutional framework of society is only mediately political and immediately economic."²⁴⁹⁾ Die kapitalistiese produksiewyse kan gevolglik op tweeërlei manier gekenmerk word: 'n ekonomiese meganisme ontwikkel wat dit moontlik maak dat "subsystems of purposive-rational action" al hoe meer kan uitbrei en daarby word die politieke

246) Vgl. veral "Technology and Science as Ideology" in Toward a Rational Society, asook "Dogmatism, Reason and Decision" in Theory and Practice.

247) J. Habermas: Toward a Rational Society, 81

248) J. Habermas: a.w., 83

249) J. Habermas: a.w., 97

sisteem ekonomies gelegitimeer, sodat voortdurende aanpassings by die steeds uitbreidende subsysteme moontlik gemaak word. Wat Weber "rasionalisasie" noem, is niks anders as hierdie gedurige aanpassing by die voortgang van wetenskaplike en tegniese subsysteme nie. Hierdie proses van "rasionalisasie" of "aanpassing" geskied van onder én van bo 250) "Van onder" word nuwe moontlikhede deur die ekonomiese publiek aanvaar en ingespan, sodat al hoe meer lewensgebiede toenemend verwetenskaplik en vertegniseer word. "Van bo" word nuwe vorme van legitimasie benut, sodat die "power-legitimizing and action-orienting traditions - especially mythological interpretations and religious worldviews" hulle krag verloor. Tradisionele wêreldbeskouings, openbare godsdiens en metafisiese tradisies word verswak tot subjektiewe geloofs- en etiese sisteme.

In die plek daarvan kom 'n geloof in die onbegrenste moontlikhede van die wetenskappe. So ontwikkel blinde ideologieë as nuwe vorme van legitimasie. Saam met die verlies van die omvattende karakter van tradisionele legitimasiemodelle, verval ook die moontlikheid om hoe-genaamd oor praktiese vrae redelik te diskussieer. Al vorm van redelikheid wat deur so 'n dogmatisme of ideologie erken word, is die beantwoording van tegniese vrae. Só kom die desisionisme tot stand. Habermas wy om hierdie rede soveel aandag aan 'n ideologiekritiek met die doel om 'n aanval te doen op "the decisionistic thesis that practical questions (in our sense) cannot be discussed cogently and in the final instance must be simply decided upon, one way or another." Die towerwoord is "decision": "decision ...has been painfully isolated from reason. Practical questions are not capable of truth." 251) Dit is in hierdie verband dat Habermas die vier vlakke van rasionalisasie onderskei wat vroeër reeds ter sprake gebring is. 252) Tegnologiese rasionaliteit in die strenge sin van die woord beteken dat die regte tegnieke gekies word om doeleindes te bereik. Wanneer middele beskikbaar is wat tegnies ewe geskik is, word daartussen gekies volgens bepaalde waardes (ekonomies of andersins), sonder dat

250) J. Habermas: a.w., 98

251) J. Habermas: Theory and Practice, 265. "Decisions themselves, according to the decisionistic view, must remain basically beyond public discussion.... In this way power, untouched in its irrational substance, can be legitimated but not rationalized." Toward a Rational Society, 67 - 68

252) J. Habermas: a.w. 270 - 276

die waardes self beredeneer word. 'n Derde vlak word bereik wanneer 'n opponent ook in die spel kom. Rekening moet dus ook gehou word met die moontlike tegniese strategieë wat die ander sal volg. 'n Basiese waarde, nl. selfhandhawing, word nagejaag. 'n Vierde vorm van rasionalisasie word bereik "as soon as it becomes possible to turn over the decision-making effort to a machine".²⁵³⁾

Hiermee is die tweede moontlikheid bereik waarvolgens wetenskap en politiek teenoor mekaar kan staan, te wete die tegnokratiese model. Habermas is van gedagte dat die vierde vlak van rasionalisasie teenwoordig wel bereik is. Dit word o.a. voorgestaan in Luhmann se sisteemteorie. Ook hierdie model berus op 'n ontpolitiseerde publiek, maar die "strukturelle Entpolitisierung" ontvang in hierdie geval sy teoretiese regverdiging in "technokratische Systemtheorien, die auf den Institutionalismus der 20er Jahre zurückgehen".²⁵⁴⁾

Volgens Habermas word die desisionistiese beskouing deur baie prysgegee ten gunste van die tegnokratiese model, deurdat hulle 'n tradisie volg wat deur Saint-Simon teruggaen na Bacon.²⁵⁵⁾ Terwyl eersgengemde model in sekere sin die voorrang aan die politikus verleen het, in elk geval wat die beslissing oor praktiese vrae betref, word die rolle nou omgeruil. Die politikus word "the mere agent of a scientific intelligentsia".²⁵⁶⁾ Die inisiatief van die politikus word vervang deur wetenskaplike analise en tegniese beplanning. Esterhuyse wys daarop dat die tegnokratiese benadering gekenteken word deur uitdrukkings soos "post-historiese samelewing" (Seidenburg), "nuwe industriële staat" (Galbraith), "wetenskaplike samelewing" (Schelsky) en andere.²⁵⁷⁾

Dit is nie maar 'n willekeurige keuse vir 'n bepaalde model nie, maar volgens Galbraith die onvermydelike resultaat van die ontwikkeling van die wetenskap en tegniek. "In hierdie nuwe staat moet letterlik alles - van ekonomie, politiek en onderwys tot ontspanning en kultuur

253) J. Habermas: a.w., 273

254) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 56.

255) J. Habermas: Toward a Rational Society, 63.

256) Dieselfde

257) W. Esterhuyse, a.w., 102

- die onderwerp wees van suiwer tegniese behandeling en manipulasie." 259) Die sisteem neem as't ware self die bestuur oor. Die menslike prestasie en tegniese vermoë word van slaaf tot meester. Moltmann gebruik in die verband die uitdrukking: "Wie op een tijger rijdt, kom er niet meer vanaf." 259) Die tegniek het uitgegroeï tot 'n uniformerende, alles-opslurpende en -omvattende sisteem.

Die besware wat die kritici hierteen het, is voor-die-hand-liggend. Dit is 'n absolute vorm van verslawing. Die mens word 'n blinde ratjie in die selfregulerende sisteem van die maatskappy. Die tegnokratiese bestel kan nie afhanklik gestel word van die belange en behoeftes van die mense nie. Enersyds is die tegnokratiese die top punt van rasionaliteit omdat die redelike vermoëns wat met die Verligting losgekom het nou daarin begin slaag om die geobjektiveerde natuur te onderwerp en daaroor te heers. Andersyds is dit egter die top punt van irrasionaliteit, omdat die tweede Verligting nie voltrek is nie. Slegs tegniese vrae kom aan die orde. Praktiese vrae word eweneens deur die tegnokratiese sisteem beslis, sonder enige openbaarheid en moontlikheid tot effektiewe kritiek.

Uiteraard bly daar van die ideaal van demokratiese en normatiewe wilsvorming niks oor nie. Habermas stel dan ook die vraag of dit "das Ende des Individuums" sal beteken. 260) Alhoewel hy probeer aantoon het dat dit móóntlik is om praktiese vrae diskursief te behandel, bly dit immers nog 'n ander vraag of die normesisteme in 'n komplekse maatskappy fákties nog wel aan redelike toetsing gebonde is. Allerlei tendense dui volgens hom juis daarop dat "die Steuerungsimperative hochkomplexer Gesellschaften dazu nötigen, die Motivbildung von Rechtfertigungsfähigen Normen abzuhängen und den entkoppelten Überbau normativer Strukturen gleichsam beiseite zu stellen." 261) Hiermee word legitasieprobleme heeltemal oorbodig gemaak. In die verband wys hy op die sinisme wat die burgerlike bewussyn die afgelope eeu kenmerk. Nietzsche, maar ook Benr, Carl Schmitt, Ernst Jünger en Gehlen geld as voorbeelde, asook die eksistensialisme en positivisme. Om oor waarheid te praat het oudmodies

258) Dieselfde.

259) J. Moltmann: De Mens, 35.

260) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 162 - 178.

261) J. Habermas: a.w., 167 - 168.

geword. Waarheid is vervang deur waardeskatting. ²⁶²⁾ Habermas vestig ook die aandag op die verval van die demokrasiegedagte. 'n Elite-pluralisme maak hulle uitgeoefende samelewingsmag immuun teen die beginsel van "vernünftiger Willensbildung" ²⁶³⁾ Al niêr die tendense dui volgens hom op 'n "reichdifferenzierten geistesgeschichtlichen Symptomatik einer Zerstörung der praktischen Vernunft". ²⁶⁴⁾

Dit is hiêr die tendens waarop gedui word met analyses van die "dialektiek van die Verligting" (Horkheimer en Adorno), "Identitätswechsel des Menschen" (Schelsky) en die "nuwe selfvervreemding van die mens". In sy Negativen Dialektik hou Adorno hom dan ook daarvan oortuig dat dit die dood van die individu beteken. ²⁶⁵⁾

Terwyl die positivisme die teoretiese regverdiging gebied het vir die desisionistiese model, is die sisteemteorieë die teoretiese regverdiging vir die tegnokratiese vervreemding van die mens. Ook hierdeur word praktiese vrae nie as "wahrheitsfähig" beskou nie. In verhouding tot komplekse samelewings verander die demokratiese model eweneens. In "komplexen Gesellschaften mit einem hoch differenzieren und verselbständigten politischen Teilsystem" ontstaan 'n behoefte aan 'n nuwe legitimasiemodus, naamlik "ein nahezu motivloses Akzeptieren bindender Entscheidungen". ²⁶⁶⁾ Hiertoë dien die sisteemteorieë soos o.a. deur Parsons en Luhmann uitgewerk. Volgens Habermas is die een onderskeidende kenmerk van Luhmann se teorie dan ook dat dit "die Eliminierung des Unterschieds von Praxis and Technik begründen soll". ²⁶⁷⁾

262) J. Habermas: a.w., 168 - 169

263) J. Habermas: a.w., 170

264) J. Habermas: a.w., 171

265) Broekman wys daarop dat Habermas die probleem van die individualiteit en die subjektiwiteit bespreek sonder om die Franse strukturalistiese diskussie, veral die belangrike aandeel van Foucault, by te haal. "Een visie op het probleem van de subjectiviteit, die verder zou gaan dan de in het discours gereflecteerde symmetrie, is hier niet te vinden." J. Broekman: "Bevrijdend spreken", 59.

266) J. Habermas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 261

267) J. Habermas: a.w., 267

Die tegnokratiese model vereis gevolglik dat politiek in die nuwe industriële staat nie meer die neem van beslissings is in die lig van oogmerke wat onafhanklik van die wetenskap en tegniek gokies is nie. 268) Nie net die vrae aangaande middele (tegniese vrae) maar eweser die vrae aangaande doeleindes (praktiese vrae) word wetenskaplik tegnies beslis. Die sisteem gaan voort en voorsien self die imperatiewe wat aanpassings nodig én moontlik maak. As individue staan die politici magteloos teenoor die tegnokratiese stelsel. Dit beteken uiteindelik dat die probleem rondom die verhouding tussen wetenskap en politiek heeltemal verval. Dit is iets van die verlede. Teenswoordig het die wetenskap die tradisionele "politiek" heeltemal verdring.

Uiteraard kan Habermas nie hiermee saamgaan nie. Teenoor die vorige twee modelle kies hy daarom vir die sg. pragmatistiese model. 269) Volgens hierdie opvatting verdwyn die starre skeiding tussen die funksionering van die kenner (expert) en dié van die politikus. Die skeiding maak plek vir 'n kritiese interaksie. Die interaksie moet die ideologiese basis vernietig waarop mag uitgeoefen word sonder voldoende legitimasie. Alle magsoefening moet as 'n ge-

258) W. Esterhuyse: a.w., 103.

269) Esterhuyse merk tereg op: "Hierdie alternatief van Habermas moet nie verwar word met die pragmatiese model wat veral in die V.S.A. veel navolging vind nie. Die pragmatiese model, soos dit tot uitdrukking kom in verskillende interdisiplinêre samewerkingsinstitute, gaan primêr uit van die vraag hoe die wetenskap homself bruikbaar en prakties nuttig vir die politiek kan maak. Hierdie praktiese nut word nie net gesoek in 'n sisteemontwerpende funksie nie. Hoewel geïnspireer deur hierdie model, is Habermas se alternatief op heelwat meer dan bloot pragmatiese oorweginge gebaseer." a.w., 106 - 107.

heel toeganklik gemaak word vir 'n wetenskaplike ingeligte diskussie.²⁷⁰⁾ Wedersydse kommunikasie is daarom moontlik én noodsaaklik. Wetenskaplike kundiges adviseer die besluitnemers en die politici raadpleeg die wetenskaplikes. Só, meen Habermas, sal die ontwikkeling van nuwe tegnieke beheers word deur histories bepaalde behoeftes volgens gediskusseerde waardesisteme. Daarby word die sosiale belange gereguleer deur die tegniese moontlikhede.

Inderdaad vind hierdie interaksie natuurlik wél plaas in die formale demokrasieë wat Habermas veroordeel.²⁷¹⁾ Sy standpunt moet daarom begryp word teen die agtergrond van sy betoog oor politieke openbaarheid. Dit is nie maar neonegsaam as wetenskaplikes en politici in 'n privaatwisselwerking tree nie. Die belange wat in so 'n geval nagejaag word, kan nog maar partikulier bly. Die vereiste is egter dat die praktiese vroeë, leidende belange en heersende normsisteme in 'n openbare, redelike diskussie op hulle waarheid en algemeenheid beoordeel sal word. Vandaar dat Habermas wou aantoon dat politieke openbaarheid intrinsiek deel is van die demokratiese ideaal. In die lig van hierdie veronderstelling kan hy dan ook aangaande die drie modelle sê: "Only one of them, the pragmatistic, is necessarily related to democracy."²⁷²⁾ Aangesien die wetenskaps-politieke gesprek op so 'n fundamentele wyse terug op die politieke openbaarheid,

270) J. Habermas: Toward a Rational Society, 66 - 67. "Macht möchte ich zunächst unabhängig von der Kategorie des Reichtums einführen, nämlich als die Fähigkeit, andere Individuen oder Gruppen daran zu hindern, ihre Interessen wahrzunehmen. In der Regel ist Macht asymmetrisch verteilt Demgegenüber stützt sich die legitime Ausübung von Macht auf anerkannte Normen; Max Weber hat sie Herrschaft genannt. Herrschaft begreife ich freilich nur als einen speziellen Fall der normativen Ausübung der Macht." Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, 254.

271) Dit geskied in die vorm van langtermynbeplanning waarin wel kommunikasie tussen wetenskap en politiek bestaan, maar sonder dat die belange openbaar en diskursief tot stand gekom het.

272) J. Habermas: Toward a Rational Society, 67.

word Habermas se analises van laasgenoemde sinvol. Ter wille van die nodige verwetenskapliking van die politiek, is 'n struktuurverandering op die publieke vlak nodig. Die pragmatistiese model veronderstel die kommunikasie op voor-wetenskaplike vlak.

Die voor-die-hand-liggende probleem is gevolglik die "reliable translation of scientific information into the ordinary language of practice and inversely a translation from the context of practical questions back into the specialized language of technical and strategic recommendations." 273) Om dit moontlik te maak, be- ywer Habermas hom vir die vermaatskapliking van die wetenskap. Hy pleit vir 'n wetenskapsbeoefening wat op die praxis ingestel is en daaraan sy norme ontleen. Die wetenskap sal dan ook moet funksioneer as 'n "informatiewe instansie - informatief ten opsigte van die doel- treffendheid van politieke miiddele én die praktiese haalbaarheid van die oogmerke". 274)

Hier kom die ideaal van 'n dwangvrye dialoog te pas. Ware demokrasie kan slegs verwesenlik word as die wetenskaplik ingeligte publiek in 'n dwangvrye kommunikasie tree ten einde hulle gemeenskaplike belange te bepaal en hulle praktiese oogmerke te formuleer. In die praktyk sal so 'n dwangvryheid o.a. vereis dat almal oor dieselfde en genoeg- same inligting beskik. Hier lê die klaarblyklike knelpunt vir Haber- mas se teorie. Teenoor Lunmann kies hy vir 'n "kommunikativ angelegten Planungstheorie", waaraan ten grondslag lê "ein Begriff von praktischer Rationalität ... der am Paradigma willensbildender Diskurse gewonnen (und in Form einer Konsensustheorie der Wahrheit entfaltet) werden kann", maar hoe word hierdie diskoerse in die praktyk bewerkstellig? 275)

Habermas wys self daarop: "This could be guaranteed only by the ideal conditions of general communication extending to the entire public and free from domination." 276) Hy voeg egter by dat die praktiese voorwaardes vir die toepassing van die pragmatistiese model dus ont- breek. Die samelewing is al te veel gedepolitiseer. Die dubbeleislag- tigheid is gevolglik dat die pragmatistiese model die voorwaarde vorm

273) J. Habermas: a.w., 70

274) W. Esterhuyse: a.w., 109

275) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 191

276) J. Habermas: Toward a Rational Society, 75

vir die voorwaarde van sy eie verwerkliking. Juis die relevante wetenskaplike kennis is vandag van so 'n aard dat dit net nie algemeen toeganklik kan wees nie a.g.v. spesialisering. Die beste uitweg wat Habermas sien is dat "the responsible scientists themselves ultimately take the initiative".²⁷⁷⁾ Hulle behoort so onder die indruk gebring te word van die rolle-konflik in hulle tussen wetenskaplike en mens, dat hulle self publieke kontrole sal soek. Juis dit probeer Habermas dan ook bewerk met sy voortdurende appél aan die adres van die wetenskapsmens.

Sedertdien het hy die noodsaaklike impuls gesoek in sy analise van die moontlike sisteemkrisisse in die laatkapitalistiese maatskappy, maar ook daar tot die gevolgtrekking gekom dat slegs 'n motiveringskrisis dalk sal kan lei tot die verwerkliking van 'n ware demokrasie. Die publiek sal moet aandring op hulle reg om politieke en ekonomiese verwikkelings rasioneel te legitimeer. Praktiese vrae en geldende norme moet in die openbare dialoog gediskusseer word. In die proses sal die wetenskapsbedryf homself moet oopstel aan die kritiese bespreking van die publiek, om ware, redelike konsensus te help bevorder.

In die laaste instansie, meen Habermas, lyk die fundamentele vraag na die moontlike kwalitatiewe verandering so moeilik te beantwoord, dat 'n mens kan twyfel óf dit hoegenaamd 'n teoretiese vraag is. Uiteindelik is dit veeleer 'n praktiese vraag "ob wir vernünftigerweise wollen sollen" dat die sosiale identiteit deur die vermaatskaplikte individue opgebou word en of ons nie omgee dat die sosiale identiteit opgeoffer word aan die vermeende of daadwerklike probleem van kompleksiteit nie. Al wat oorbly, is daarom "der Appell an die Parteilichkeit für die Vernunft". Só gesien, word hy nie ontmoedig nie, selfs al is daar niks méér moontlik vir die kritiese teorie nie as om "den Kampf aufzunehmen gegen die Stabilisierung eines naturwüchsigen Gesellschaftssystems über den Köpfen seiner Bürger, d.h. um den Preis einer sei's drum: alteuropäischen Menschenwürde".²⁷⁸⁾

277) J. Habermas: a.w., 78

278) J. Habermas: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 194 - 196

5. 'n Kritiese evaluering

1. Habermas se metodologiese verantwoording van die wetenskapsteoretiese plek en metode van die kritiese teorie, sowel as sy ken- en waarheidsteoretiese pogings om emansipasie te bemiddel, is in die lig van sy prakties-politieke ondersoek dus geen losstaande aktiwiteite nie. In laaste instansie is alles ten nouste op mekaar betrokke. By die Marxisme vind hy sy ideaal van 'n geskiedenisfilosofie met praktiese oogmerke, terwyl hy Marx se tydsgebande inkleding daarvan verwerp. By die hermeneutiek leen hy 'n werksmetode, waarmee hy sy eie sisteem ontwikkel deur homself hermeneuties-krities teenoor die geskiedenis op te stel. Sowel die positivisme as die sisteemteorie word tot voorwerp van sy kritiek, omdat dit as legitimerende instansies in diens van die onmenslike maatskappy bestempel word, of volgens die desisionistiese, of volgens die tegnokratiese model.

Die teoretiese ondersoek, maar veral die taal-en waarheidsteoretiese analyses, is uiteindelik daarop bereken om die materiële voorwaardes te verskaf waaronder emansipasie kan plaasvind. Die oplossing is geleë in 'n dwangvrye dialoog van mondige burgers. Dié ideaal word dan oorgedra op die prakties-politieke terrein, sodat 'n ware demokrasie verwerklik kan word, waarin kritiese teorie tot verligting sal voer en dus tot bevrydende praxis sal oorgaan.

Oënskynlik is dit 'n goed opgehoude sisteem, wat vele probleemgebiede onder die loep neem, selfs met gebruikmaking van uiteenlopende dissiplines. As 'n poging om die kritiese teorie uit die frustrerende doodloopstrate te voer, verg dit daarom kritiese aandag. Heel tereg is opgemerk: "Jeder, der gegenwärtig an grundlegenden Problemen der Sozialwissenschaft interessiert ist, wird sich irgendwann und irgendwie mit Jürgen Habermas auseinandersetzen müssen." 279)

Fundamentele kritiek word daarby deur verskeie faktore bemoeilik. Allereers beskerm Habermas homself telkens met die verweer dat hy maar net besig is met vooropmerkings, proefnemings of inleidende gedagtes. Die agterdeur word by wyse van spreke voortdurend oopge-

279) B. Willms: Kritik und Politik, 7.

laat. Inderdaad het 'n omslag dan ook al plaasgevind - soos geblyk het uit die vorige hoofstuk. Terselfdertyd kan daar waardering wees vir hierdie openheid en bereidheid tot 'n gesprek. Daarby kom egter ook 'n tweede faktor: Habermas hou hom met soveel dissiplines besig dat 'n diepgaande kritiek op elk van die terreine vir een kritikus feitlik onmoontlik is. Boonop kan hy hom verontskuldig teen vakspesialiste (sosiologies, histories, taalanalities, psigo-analities, ens.), wat sy poging negatief beoordeel, met die bewering dat dit vir hom nie gáán om presiese vaktegniese verhandelinge nie. Op hierdie manier verplig hy kritiese gespreksgenote feitlik om volgens sy styl te veg, omdat sy voorveronderstellings en bedoelings eers toegegee moet word. 'n Derde belangrike faktor word deur Jäger goed geformuleer: "weil der Häbermassche Text unter der schillernden Brillanz seiner Formulierung leidet und der Inhalt dem Leser gelegentlich zu entgleiten droht. Hinter der eleganten, oft spielerischen und aphoristischen Diktion verschwindet der nüchterne Inhalt allzu leicht." 280) Die feit dat kritiek om al hierdie redes bemoeilik word, kan egter nie beteken dat dit nie steeds noodsaaklik is nie.

2. Die mees voor-die-hand-liggende invalshoek vir 'n kritiese beoordeling, is om vas te stel of Habermas se historiese analyses korrek is. Sy dinamiese Demokrasiebegrip word immers ontwikkel met behulp van 'n sosiologies-historiese ontleding van die ideaal en werklikheid van die kategorie "politieke openbaarheid". Inderdaad blyk dan dat dit nie korrek is nie. Habermas idealiseer die ontwikkeling van die Britse parlementêre stelsel en die sg. fungerende openbaarheid, maar sy beskrywing klop nie met die historiese stand van sake nie. Hy beperk hom tot 'n beskrywing van die toenemende openbaarheid vóór 1832, met die klaarblyklake bedoeling dat die tydperk 1832 - 1867 as model moet staan vir effektiewe en ware politieke openbaarheid. Hiermee bevind hy hom in 'n lang tradisie wat daardie tydperk as die goue eeu van die parlementarisme idealiseer. "Zwar wird das erklärte historische Modell in seiner Gesamtheit für obsolet erklärt; spezifische Aspekte bleiben jedoch Massstab." 281) Terwyl

280) W. Jäger: Öffentlichkeit und Parlamentarismus, 7

281) W. Jäger: a.w., 19

Habermas egter wil voorges dat die kritiese openbaarheid van die burgers gestalte gevind het in die pers en die parlement, was dit allermens die geval. In werklikheid word die periode juis gekenmerk deur "eine grosse Unabhängigkeit des Unterhauses sowohl von der Regierung als auch von der Wählerschaft".²⁸²⁾ Dit is glad nie so duidelik of die pers die openbare mening gereflekteer of dalk beheer het nie. Wat wel seker is, is dat dit nie die "politisch räsionierende Publikum" was wat in die openbare mening hulleself bekend gemaak het nie. So 'n aanname hou glad nie rekening met die "massenpsychologischen Faktoren im Ausserparlamentarischen Meinungsbildungsprozess" nie.²⁸³⁾ Die demagogie het ook dáár terdeë gefunksioneer. Die gepeupel het deur opstande, demonstrasies, plunderinge en samezweringe terdeë deel gevorm van die openbare mening. Die sg. redelike diskussie alleen is 'n absolute illusie. Ook die parlement was geen plek waar alleenlik redelike argumentvoering die deurslag gegee het nie. Die werk wat volgens Jäger algemeen erken word as die mees getroue beskrywing van die Britse parlement gedurende daardie fase²⁸⁴⁾, Walter Bagehot se *The English Constitution* (1867), word nie eens een maal deur Habermas aangehaal nie. Daarín beskryf Bagehot hoe die parlement, wat die openbare mening van die Engelse nasie mens beliggaam, veel meer deur eiendomsbelange as deur rede en verstand gelei word. Die parlementêre beslissings is grotendeels beïnvloed deur die menings van die groot grondbesitters.

Hierdie voorstelling spreek direk teen die voorstelling wat Habermas probeer bied het. Die historiese oorgawe, wat so 'n sentrale rol in sy politieke denksisteen speel, is nie korrek nie. Maar hiervoor het Habermas reeds voorsiening probeer maak. In die voorwoord van Strukturwandel der Öffentlichkeit beskryf hy die metode wat hy volg as 'n sosiologies-historiese ondersoek. "Von der Übung strenger Historie unterscheidet sich dieses soziologische Vorgehen durch eine, wie es scheint, grössere Ermessensfreiheit gegenüber dem historischen Material."²⁸⁵⁾ Hoe moet hieroor geoordeel word? Die vraag is dus

282) W. Jäger: a.w., 20

283) W. Jäger: a.w., 22

284) W. Jäger: a.w., 43

285) J. Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, 8.

of so 'n voorafgaande verweer hom die reg gee om die feite te verwring soos wat hy doen. Om hierop te kan antwoord, moet gelet word op wat hy wóú bereik. Die bednelling was naamlik om sy eie opvatting van politieke openbaarheid vanuit die geskiedenis te legitimeer as die idee agter die demokratiese ontwikkeling. Op die manier wou hy die nodige empiriese (historiese) verifikasie verskaf vir sy teorie. In die lig hiárvan, volg die konklusie dat hy nié die reg gehad het om so met die feite om te gaan nie en daarby ook nié daarin slaag om die empiriese verifikasie te verskaf nie. Die sg. sosiologies-historiese metode kon hom hoogstens die vryheid laat om 'n bepaalde keuse te maak, maar ongetwyfeld nie om sake anders voor te stel as wat dit histories ervaar is nie. So 'n verwringing bied immers juis nie die empiriese legitimasie wat hy voorgee om te verskaf nie. Die lesers wat hulle laat oortuig deur hierdie invloedryke sosiaal-filosofiese werk aanvaar trouens die rekonstruksie as histories korrek, aangesien dit andersins sy bedoeling misloop.

3. Hiermee het die kritiek deurgestoot tot by 'n volgende belangrike vraag. Wat is die voorveronderstellings waarvan Habermas uitgaan, wat hom verplig om die geskiedenis in 'n bepaalde keuslyf in te dwing? Hy is immers duidelik besig met 'n "Stilisierung der Wirklichkeit" volgens sy eie gedagtes en oortuigings. Uiteraard is dit onmoontlik om met die geskiedenis besig te raak sonder enige veronderstellinge, maar die hermeneutiese verstaan van sinkomplekse versis daarby dat die bestaande sinverstaan gekontroleer en gekorrigeer word in die verstaansproses. Die hermeneutiese sirkel impliseer 'n voortdurend veranderende verstaan. Tereg merk Jäger egter aangaande Habermas op: "Das Vorurteil, das am Beginn jeder Interpretation steht, wurde nicht durch entgegenstehende Fakten korrigiert sondern formte sich die Wirklichkeit nach seinem Bilde, indem es missliebige Fakten aus der Interpretation verbannte." 286)

Wanneer gevra word na hierdie ideale en oortuigings van Habermas, word dit nodig om sy bydrae te verstaan teen die wyere horison van

286) W. Jäger: a.w., 29

die Westerse geesteswêreld. Juis hier word sigbaar hoe hy hom nie kan of wil ontworstel aan sekere aspekte van Kantiaanse, Hegeliaanse en Marxistiese beïnvloeding nie.

- 3.1 'n Klaarblyklike voorveronderstelling van Habermas is die feit dat hy, in opvolging van Marx, 'n hoë premie plaas op die rol van klassebelange. Wel beklemtoon hy telkens dat die klassesituasie volkome verander het en dat ekonomiese klasse heeltemal deur die laatkapitalistiese sisteem opgedeel en latent gehou word. Op 'n baie meer fundamentele wyse hou hy egter steeds vas aan die rol van gesamentlike of groepsbelange. In sy aanvanklike weergawe van die geskiedenis heet dit die objektiewe interesses van die burgerlike klas waarvan hulle in 'n redelike en openbare diskussie bewus word. In die latere analise van die laatkapitalistiese stelsel is dit die sg. "verallgemeinerungsfähiger Interessen" waartoe alle redelike subjekte in 'n dwangvrye dialoog sal ooreenkom. Hierdie idealistiese veronderstelling hang ongetwyfeld saam met die soeke van die Marxisme en die kritiese teorie na 'n gesamentlike subjek wat die maakbare geskiedenis ter hand kan neem. Terwyl Marx se proletariaat misluk het en Habermas se voorgangers in pessimisme moes agterkom dat só 'n subjek net nie gevind kan word nie, bly hy self vashou aan hierdie idealistiese veronderstelling. Hy verskuif net die oplossing vanaf 'n "materiële" subjek na 'n "formele" subjek: die rede. Sodra almal kan deelneem aan 'n redelike en dwangvrye diskussie, sal hulle wel uitvind dat hulle dieselfde belange het, wat hulle dan gesamentlik sal nastreef én verwesenlik.

In dié proses beroep hy hom op die term "publieke of openbare mening" soos dit in die Britse parlementêre stelsel ontwikkel is. Die inkleding wat hy daaraan gee, is egter iets gans anders as wat bv. Burke en Bentham, wat hy aanhaal, onderskeidelik daarmee bedoel het. Nadat hy daarop ingegaan het, skryf Jäger: "Burkes 'public opinion' ruht in einem anderen Zusammenhang; Habermas zwingt sie in das Prokrustes-Bett seiner eigenen Vorstellungen Ausgehend vom utilitaristischen Prinzip des grössten Glücks der grössten Zahl und von der Fähigkeit des einzelnen, über seine Interessen rational selbst zu entscheiden, kommt Bentham zum uneingeschränkten Mehr-

heidsprinsip.... Die hier paradigmatisch vertiefte Betrachtung von zwei Denkern, die Habermas als Zeugen für die Genese seines Öffentlichkeitsbegriffes anführt, lässt nur den Schluss zu, dass Habermas' ideengeschichtlicher 'tour d'horizon' im wesentlichen gar nicht historisch motiviert ist." ²⁸⁷⁾

3.2 Watter politieke ideaal is dit wat Habermas afdruk op die Britse parlementêre stelsel in sy poging om dit van daaruit te legitimeer? Dit is die politieke rasionalisme van Kant. In sy analyse van openbaarheid vind Habermas die moontlikheid om tevergeefse ideologiese protes te omskep in die realiseerbare kern van utopiese denke. Van hieruit ontwikkel Habermas sy sosiaal-politieke denke. Ook vir Kant is "kritische Publizität das unbedingbare Prinzip der Rechtsordnung". ²⁸⁸⁾ Reeds hy het daarop gewys dat slegs die openbare redelike diskussie van privaatburgers 'n waarborg sal wees vir die ooreenstemming van "politiek" met "moraal". Soos Max Horkheimer ²⁸⁹⁾, vind Habermas ten nouste aansluiting by Kant.

Dáár verbind hy hom ook aan die ideaal van die Verligting. In sy "Was ist Aufklärung?" formuleer Kant die beroemde woorde: "Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.... Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit." ²⁹⁰⁾ Habermas se opmerking hieroor is veelbeduidend: vir die enkeling is hierdie oproep van Kant 'n subjektiewe leuse, naamlik om vir homself te dink. Met betrekking tot die mensheid as geheel beteken dit 'n "objektive Tendenz", te wete die "Fortschritt zur vollkommen gerechten Ordnung". Habermas voeg by: "In beiden Fällen muss Aufklärung durch Öffentlichkeit vermittelt werden". ²⁹¹⁾

287) Burke en Bentham het reeds nie dieselfde saak daaronder verstaan nie, terwyl Habermas van albei van hulle verskil. Jäger: a.w., 33 - 36.

288) I. Kants Werke (red. E. Cassirer), Bd. VI, 468 verder

289) M. Horkheimer "Kants Philosophie und die Aufklärung" (1962)

290) I. Kant se versamelde werke wat verskyn het by F. Meiner te Leipzig, IV, 133 - 134 aangehaal in A.D.R. Polman: In de ban der hermeneutiek (Deel I), 13.

291) J. Habermas: a.w., 129

Ook vir Kant was die Verligting, d.w.s. die "öffentliche Gebrauch der Vernunft" ²⁹²⁾, allereers 'n saak vir die geleerdes, sóos by Habermas, wat dit nodig vind dat die wetenskappe deur kennisver-skaffing ware openbaarheid sal moontlik maak. Daarby was die open-baarheid vir Kant tog ook nie net 'n suiwer akademiese aangeleentheid nie. Die posisie van die publiek was ambivalent: enersyds was hulle onmondig en moes hulle nog die Verligting ondergaan, andersyds is hulle egter juis ás publiek gekonstitueer met die aanspraak op mondigheid soos diegene wat wel deel het aan die Verligting. Uiteindelik behoort daartoe nie slegs die filosowe nie, maar "jedermann, der seine Vernunft öffentlich zu gebrauchen versteht". ²⁹³⁾

Maar Kant se invloed op Habermas strek nog verder. By hóm het die teoretiese oortuiging tot stand gekom dat dwang nie in die hande van persoonlike heerskappy hoort nie. Slegs die rede het mag (einzig Vernunft hat Gewalt). Saam hiermee word vryheid gedefinieer in terme van die reg van elke mens om sy verstand te gebruik. "Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zustande bringen." Uit hierdie tradisie stam Habermas se neiging om vryheid eweneens te verstaan in redelik-teoretiese sin, as die reg en vermoë om aan 'n redelike diskussie deel te neem, onafhanklik van enige (teoretiese) dwang en verblinding.

Daarby wil Habermas eksplisiet aansluiting vind by Kant se beklem-toning van die "wêreld". Dit gaan vir Kant om die "Mann von Welt" wat tot "Weltkenntnis" moet kom. Hierby lewer Habermas insiggewende kommentaar: "Das ist nicht Welt im transzendentalen Verstande: als Inbegriff aller Erscheinungen die Totalität ihrer Synthesis und in-sofern eins mit 'Natur'. Diese 'Welt' verweist vielmehr auf die Menschheit als Gattung." Die idee van 'n gesamentlike subjek is nie in die eerste plek van Marx afkomstig nie, maar van Kant.

In Kant se politieke beskouinge word die soewereiniteit van die volk dan ook gehandhaaf, met dien verstande dat dit slegs verwerklik sal

292) J. Habermas: a.w., 130

293) I. Kants Werke (red. E. Cassirer), Bd. IV, 171

kan word d.m.v. "eines öffentlichen Gebrauchs der Vernunft". Reeds in die kritiek van die suiwere rede word die redelike eenheid van die transendentale bewussyn die moontlikheidsvoorwaarde vir die herstelde vereniging van alle empiriese bewussyne in die "openbaarheid".²⁹⁴⁾ Sonder enige twyfel sluit Habermas hierby aan. Vir sy beskouinge is 'n gemeenskaplike redelikheid wat uiteindelik verseker dat alle mense dieselfde belange het, van fundamentele belang. Ook by Kant kan die politiek eers gelykgestel word aan die moraal, as die kollektiewe eenheid "des vereinigten Willens"²⁹⁵⁾ op een of ander manier moontlik gemaak word. Habermas se konsensus-teorie en dwangvrye dialoog is daarop bereken om aan hierdie ideaal te voldoen.

Inherent aan Kant se begrip van vryheid, is boonop die idee van sosiale geregtigheid ofte wel 'n moontlike gelykmatige verdeling van besit.²⁹⁶⁾ "In Kants Gedankengebäude verbinden sich individuelle Freiheit und soziale Gerechtigkeit."²⁹⁷⁾ Hierop wys Max Horkheimer dan ook as hy skryf dat die ideale van 'n ware sosialisme opgesluit is in Kant.²⁹⁸⁾

Dit is baie duidelik dat Habermas se wortels by Kant gesoek moet word. Die klaarblyklike rede vir sy oorslag van dialektiek na dialoog is eweneens hier geleë. Eerder as in 'n onvrugbare dialektiek, waarvoor geen empiriese subjek gevind kan word nie, vind Habermas die moontlike vervulling van die Verligting in Kant se veronderstellings van 'n transendentale redelikheid wat in politieke openbaarheid tot uiting kan kom. Die uitspraak is gevolglik wáár: "Kants Aufklärungsbegriff ersetzt den Begriff der Revolution".²⁹⁹⁾

Wat Habermas probeer inlees in die Britse parlementêre stelsel, is uiteindelik niks anders nie as die vroeë Duitse konstitusionalisme. In Duitsland het die parlement merendeels bestaan uit die opgevoede klas, terwyl dit in Engeland die besitterklas was wat die beheer

294) J. Habermas: a.w., 131 - 133

295) J. Habermas: a.w., 134

296) I. Fetscher: "Immanuel Kants bürgerlicher Reformismus", 81, aangehaal in Jäger: a.w., 62, voetnoot 30.

297) W. Jäger: a.w., 62

298) M. Horkheimer: a.w., 214, aangehaal in Jäger: a.w., 63

299) W. Jäger: a.w., 63

gehad het. In die Duitse parlement het dit dan ook eerder gegaan om teoretiese diskussies oor die raamwerk waarbinne politiek moet afspeel, as om konkrete politiek self.³⁰⁰⁾ Habermas verbind daarom die ekonomiese ontwikkelinge in Engeland met die politieke rasionalisme, soos wat veral Kant dit geformuleer het.

- 3.3 In Deroe voorveronderstelling van Habermas, behalwe die aksent op klasse- of gemeenskaplike belange en die politieke openbaarheid as Verligtingsbeginsel, is die oordrewe waarde wat toegeken word aan die rol van die ekonomiese proses. Hier staan hy uiteraard in 'n tradisie (van Marx en die ander kritiese denkers) wat arbeid in materialistiese sin absoluut eensydig beklemtoon het. Soos aangetoon, het Habermas dit juis as 'n gebrek ervaar, met die gevolg dat hy interaksie as 'n tweede bestaansmedium van die mensheid introduceer. In sy prakties-politieke analyses, is die ekonomie egter telkens weer die uitgangspunt. So is dit bv. as hy soek na moontlike krisistendense wat die laatkapitalistiese stelsel kan verander. Vanuit die oplossing van die ekonomiese sisteemkrisis volg die moontlikheid van rasionaliteits- en legitimasiëkrisis, wat uiteindelik motiveringskrisis kan laat ontstaan. Daarby word die parlement uitsluitlik beskou as 'n stuurapparaat wat die ekonomiese sisteem aan die gang moet hou. Die verval van kulturele tradisies en lewensbaskouinge is om geen ander rede belangrik as dat die nodige legitimasië vir ekonomiese probleemoplossings nou begin ontbreek nie. Alle faktore wat tradisioneel 'n rol gespeel het in politieke beslissing (morele oortuigings, geloofsbeslissings, ens) word afgemaak as desisionisme. Ongetwyfeld het Habermas nie heeltemal ontkom aan die tradisie waarin hy optree nie. Waarskynlik is dit by hom 'n bewuste keuse om so 'n swaar aksent op die ekonomie te lê, maar dit lei tog tot 'n eensydigheid waarin ander belangrike samelewingsverskynsels nie wat hulle reg kom nie.

300) W. Jäger: a.w., 40

4. 'n Volgende vraekompleks dring nou vanselfsprekend na vore. Hoe moet geoordeel word oor hierdie idees waarvolgens Habermas die werklikheid en die geskiedenis wil "stillees"? In die verband kan aangesluit word by 'n onderskeiding wat Habermas self gemaak het tussen idee as ideologie en idee as utopie. Hy sluit hier aan by Ernst Bloch se onderskeiding tussen abstrakte en konkrete utopieë.³⁰¹ Utopieë is volgens hom voorontwerpe van 'n begeerde toekomstige situasie, wat meer menswaardig, leefbaar en vry is as die huidige samelewing. Abstrakte utopieë is egter ontwerpe wat so algeheel losgemaak is van die huidige werklikheid dat daar geen kans is dat dit ooit verwerklik sal kan word nie. Daar is geen aanknopingspunt wat realisasiemoontlikhede bied nie. Konkrete utopieë is daarenteen toekomsontwerpe wat nie volledig uit ireële moontlikhede bestaan nie, maar êrens 'n objektief-reële kern het wat verwerklikingsmoontlik maak. Vanuit die teenswoordige samelewing is daar verbindingslyne met die ideale toekomstige samelewing. Habermas reserveer die term "utopie" slegs vir die realiseerbare konkrete utopie en noem die abstrakte utopie "ideologie".

Die vraag is dan of die idee van politieke openbaarheid, wat hy in die geskiedenis meen te legitimeer, die karakter het van blote ideologie (wat nie gerealiseer kan word nie) en of dit die karakter het van 'n utopie (m.a.w. 'n blywende en ware kern het wat wel gerealiseer kan word). Hy probeer aantoon dat wat as idee ontwikkel het in die burgerlike demokrasie, met die sosiale en politieke struktuurverandering van die kapitalisme verval het tot ideologie in die moderne massademokrasie. Daar word nog wel gedink dat dit gaan om demokrasie en om openbaarheid, maar dit is niks anders nie as 'n valse bewussyn. Deur die ideologiekritiek van die kritiese teorie moet hierdie ideologie verander word tot utopie. Die waarheidskern en realiseerbaarheidsmoontlikheid moet herwin word. Dit is dan ook om hierdie rede dat hy hom so 'n onbegrensde interpretasievryheid t.o.v. die geskiedkundige materiaal veroorloof. Die feit is "dass es Habermas letztlich nicht so sehr darauf ankommt, den Strukturwandel der Öffentlichkeit nachzuzeichnen als vielmehr den utopischen Kern des aus der Literaturgeschichte herausgeschälten Öffentlichkeitsbegriffs blosszulegen und für die Zukunft diesen Bewusstwerdungsprozess fruchtbar zu machen".³⁰²

301) Vgl. die eenvoudige uiteensetting in J. Moltmann: De Mens, 59 - 61.

302, W. Jäger: a.w., 61

Hy wil, soos reeds aangetoon, hierdie utopiese kern op 'n tweërlei wyse ontgin: ener syds deur 'n geskiedenisfilosofie te ontwerp wat self sal voer tot suksesvolle verligting, m.a.w. deur die innerlike krag van selfrefleksie die menslike subjek sal voer tot bewus-redelike maatskaplike verandering; andersyds deur die begrip "politieke openbaarheid" te legitimeer as dié demokratiese beginsel. Die vraag is of Habermas daarin geslaag het om die ideologiese bewussyn in utopiese denke te omskep. Die geskiedenisfilosofie het nie die nodige Verligting bewerkstellig nie, sodat die eerste poging (voorlopig) negatief beoordeel moet word. Die tweede poging het eweneens misluk. Soos reeds aangetoon, het Habermas juis nie daarin geslaag om die verbindingslyne met die geskiedenis op wetenskaplik oortuigende manier te trek nie, omdat hy sy model nie uit die feite self ontwikkel het nie, maar dit as't ware van buite af op die historiese werklikheid afdwing.

Daarby het dit teweens reeds geblyk dat sy kennis- en waarheidsteoretiese ondersoeke nie daarin kon slaag om die moontlikheid van 'n prakties-politieke bevryding te begrond nie. Die kloof tussen teoretiese bespiegeling en alledaagse politiek is nie oorbrug nie. Wat dan van die poging om immanente sisteemkrisis in die laatkapitalistiese stelsel te vind? In sekere sin was dit ongetwyfeld Habermas se poging wat die meeste aan die kol was. In die tradisie van Marx het hy hom direk bemoei met die samelewing en die politiek, en heelwat van die kritiek wat al teen die kritiese teorie uitgespreek is, ondervang. Sonder om selfs op die aanpak en metode in te gaan, kan egter vasgestel word dat die uiteindelijke resultaat nie veel om die lyf het nie. Die moontlikheid van 'n sisteemkrisis word in die laaste instansie slegs lewend gehou deur die hoop op 'n paar subkulturele afskeidingsgroepe. Die kans dat hierdie motiveringskrisis daarby aangehelp sal kan word deur teoretiese besinning volgens 'n wetenskaplike metode, verskrompel uiteindelik voor die besef dat dit gaan om 'n "praktiese vraag" en die gepaardgaande appèl op die "Parteilichkeit für Vernunft". Die ideologie is nie juis op baie oortuigende wyse verander tot utopie nie.

5. Hiermee is 'n kardinale punt van kritiek teen Habermas bereik. Sy idealistiese beskouing ten opsigte van die "Vernunft" is volkome onhoudbaar. Redelikheid funksioneer by hom feitlik as 'n *deus ex machina* wat ter elfder ure die verwarrende strukke moet ontrafel: as 'n positivistiese wetenskap problematies raak, moet hy maar net reflekteer op sy eie oorsprong en sal dan skielik harmonieus inpas in 'n menswaardige maatskappy; as 'n konsensusteorie van waarheid nie 'n beslissende instansie kan vind nie, word 'n rede-begrip bygebring, sodat alle deelnemers in laaste instansie op grond van hulle "rede" die waarheid sal kan insien; as elke burger se "rede" in 'n onmenslike massademokrasie net ruimte gebied word tot diskussie in 'n dwangvrye dialoog, sal alle konkrete politieke probleme van mags- en afhanklikheidsverhoudinge, leiersbekwaamhede en onvermoë, geloofs-oortuigings en (gebreklike) kennis, verdwyn soos mis voor die son. So 'n eensydige beroep op die rede hou dooëgewoon geen rekening met bv. "die individuele Handlungsfähigkeit" nie. ³⁰³⁾

Dit is niks anders nie as wensdromery om te dink dat die rede 'n bepaalde grootheid is waaraan alle mense op gelyke wyse deelhet, sodat almal bv. in staat sou wees om die relevante kennis te verstaan en te hanteer ten einde "praktiese vrae" te beslis. Die ingewikkelde moderne samelewing word georiënteer op die model van 'n dwangvrye dialoog tussen twee subjekte wat in 'n ideale spreksituasie met mekaar te rede gaan, terwyl albei oor presies dieselfde kennis beskik. Die oorsprong agter hierdie denkwyse is reeds aangetoon in die Kantiaanse redelikeheidsbeskouing en definisie van die Verligting. Habermas is slegs besig om vas te hou aan Kant se veronderstellinge en dit konsekwent toe te pas.

Boonop vind hy dit redig om hom daarop te beroep dat alle mense (juis omdat almal deel het aan dieselfde "rede"), ook maar één, allesoorheersende belang het, naamlik die belang in die redelikheid self. Wanneer 'n "redelike" diskussie daarom gevoer word en die deelnemers op "redelike wyse" hulle belange bespreek, sal hulle agterkom dat hulle maar één gemeenskaplike belang het en dié sal op "redelike" wyse verwesenlik word. Alle persoonlike ambisies en ideale, alle

³⁰³⁾ W. Jäger: J.W., 69 - 70

die begeertes ten koste van ander mense, alle frustrasies en afwykings, en die volle spektrum van motiewe wat konkrete menslike verhoudinge beheers, sal eensklaps verdwyn voor die oormag van die rede. In 'n teoretiese spekulاسie sou hierdie tipe argument nog interessant kon wees, maar ten opsigte van konkrete maatskaplike en politieke aangeleenthede het dit volkome irrelevant getylyk te wees.

Dit is dan ook geen wonder dat die historiese feite die ideaal van 'n effektiwre politieke openbaardeid weersprek nie. Dit is suiwere ideologie en nie "utopie" nie. Habermas slaag nie in sy poging om 'n "empirisch gesicherten Geschichtsphilosophie" waar te maak nie. Die idealistiese voorveronderstelling van 'n absolute redelikheid ontnem hom alle moontlikheid van wetenskaplike verifikasie. Willms merk op: "Diese sogenannte Systematik ist nur sinnvoll unter der Annahme der objektiven Vernunft der Subjekte an sich, das heisst unter der Voraussetzung eines 'bürgerlichen Subjekts' idealistischer Prägung, das - mit gutem Grund nicht weiter analysiert - aus einer Zeit stammt, in der ein Dualismus Vernunft-Herrschaft objektive Realität hatte, also aus einer vorrevolutionären, jedenfalls vor-demokratischen Zeit." 304)

Wanneer Habermas daarby nog die aanspraak op redelikheid, wat alle mense in beginsel behoort te besit, ontsê aan die positivistiese wetenskappe, die sisteemteoretici en die deursnee burgers, word die saak soveel meer problematies. "Ein Aufklärer im Sinne dieser kritischen Theorie ist so etwas wie ein professioneller Besserwisser" 305), maar dit roep vrae op na die regmatigheid van so 'n selfaanstelling, ofte wel na "der Kompetenz des Subjekts der kritischen Theorie". Habermas probeer die dilemma van 'n noodwendige sirkelredenering, waarin sy voorgangers beland het, vermy. Indien die samelewing immers algeheel onmenslik en onredelik is, hoe kan 'n subjek vanuit die samelewing dit op hom neem om kritiek uit te oefen? Die enigste uitweg was die onvrugbare "negatiewe dialektiek". Habermas soek 'n ander weg in die samelewing van waaruit kritiek uitgespreek kan word. Hy formuleer redelikheid dan ook formeel in terme van dwang-vrye deelname aan 'n ideale spreesituasie. Dit is egter nie genoeg-

304) B. Willms. a.w., 134 - 135

305) W. Jäger. a.w., 6

same legitimasie nie. Sy eie kritiese teorie het immers nie tot stand gekom in so 'n ideale situasie nie. Op grond waarvan sou hy as 't ware vooruit deelname verseker wees aan die waarheid, afgesien van 'n konsensus onder ingeligte deelnemers?

Die kritiek wat hy vanuit hierdie selfopgelegde posisie uitspreek teen die "onredelike" positivisme en sisteemteorie, is onhoudbaar. Teenoor Marcuse hou Habermas wel vol dat die tegniek nie as sodanig onmenslik en verwerplik is nie. "Mit Recht weist Habermas die völlig richtig als aus dem Konglomerat von Lebensphilosophie, reaktivierter Mystik und Expressionismus stammend erkannte Spekulation ab, die zu einer Zeit die Köpfe beherrschte, als die Marcuse, Bloch, Benjamin, Adorno und Musil noch jung waren."³⁰⁶ Habermas besef dat die tegniek noodwendig is en daarom ook redelik. Tog kan hy hom nie daarvan weerhou om "Praxis" teenoor "Technik" te stel en dan eersgenoemde terrein te reserveer vir die menslikheid, mondigheid en oomsipasie nie. So 'n teenstelling kan nie geregverdig word nie. Bevryding en Verligting was stéeds afhanklik van tegniese ontwikkeling en staan nie daarteenoor nie.

Wat betref die rede-beskouing van Habermas, moet ook nog kritiek uitgespreek word op die vertekenende wyse waarop hy bevryding en mondigheid definieer in terme van die "rede". Hierin is hy eweser erfgenaam van Kant. Hierdie eensydigheid word onder meer sigbaar in die alre gemaklike wyse waarop hy opvattinge en kenvorme waarvan hy verskil, afkam as "heerskappylegitimerend". As mag die vorm van handeling is wat ander mense en groepe verhinder om hulle belange te besef en te verwesenlik, is Habermas sêlf daarop uit om 'n vorm van mag te legitimeer: enigeen wat nie sy hoogste belang voel by sý opvatting van regelikheid nie, sal dit spreedig ervaar. In 'n politieke bestel sonder genoegsame waardering vir institute, sal baie mense ondervind dat van nulle mees wesenlike belange nié erken en verwesenlik kan word nie. Met ewe veel reg as Habermas sou mens sy kritiek kon omdraai en hóm beskuldig van 'n poging tot heerskappy-legitimasie.

306) B. Willms. S.W., 144

Twee van die grondaannames van Habermas se opvatting van redelikheid kan nie sonder bespreking aanvaar word nie. Is alle praktiese vrae inderdaad waarheidsvatbaar en kan interesses werklik veralgemeen word? Die absolute wyse waarop Habermas beide vrae positief beantwoord, moet afgewys word. Sekerlik moet daarteen gewaak word dat alle morele en politieke beslissings nie uit die bewuste sfeer van menslike samesyn onttrek word en oorgeleë word aan die selfregulerende sisteem nie. Praktiese vrae kan en moet ter diskussie gestel word. Dieselfde geld van belange. Partikuliere belange behoort nie deur middel van allerlei magsmiddele, sy dit dan 'n formele massademokrasie met sy beheersingstegnieke en -moontlikhede, deurgevoer te word ten koste van ander groeps- of partikuliere belange nie. Ook dit kan en moet in 'n openbare diskussie aan die orde gestel word. Habermas idealiseer egter as hy verder gaan en meen dat alle praktiese vrae in so 'n diskussie redelik uitgemaak sal kan word en dat interesses op so 'n wyse veralgemeen sal kan word dat almal slegs een oemeenskaplike belang sal ontdek en nastreef. Vir so 'n aanname is daar geen waarborgnis; trouens, álles spreek daarteen. En sou die kritiese teorie wou teenwerp dat dit vanuit die onmenslike maatskappy wel onmoontlik lyk, maar nie in 'n utopiese model onmoontlik is nie, dan geld nog dat dit geen utopie is nie, maar ideologie: vanwaar sou die "nuwe" redelike moontlikhede nou skielik vandaan kom wat mense so algeheel anders sal laat dink en optree? Hoogstens kan mense in redelike diskussie probeer om praktiese vrae te besleg en belange so veel as moontlik te veralgemeen, maar daarmee is nog geen idealistiese waarborg verskaf dat dit in absolute sin sal slaag nie.

6. Op hierdie stadium is dit sinvol om te vra na die realiseerbaarheidsmoontlikhede van sy demokrasiebegrip self. Sonder meer kan dan gekonstateer word dat dit nie heeltemal reg is om die demokratiese regeringsvorm nét as 'n dinamiese kategorie, of nét as "geschichtlicher Prozess" of nét as die uiteindelik vrye samelewing van mense te verstaan nie. Dit laat nie reg geskied aan die ontstaan en implementering van die demokrasie nie. Inderdaad is dit steeds ook altyd ideaal en behoort dit selfs as normatiewe begrip teenoor die histories-gerealiseerde demokrasieë opgehou te word. Maar dit is nie al nie. Die demokrasie is terselfdertyd ook 'n formele reëling van die menslike lewe.

Politieke saamwees van mense is nie moontlik sonder magsuitoefening nie. Op hierdie punt moet Habermas definitief afgewys word. Idealistiese denke met betrekking tot hierdie saak kan slegs lei tot anargie. Institutionalisering en magsuitoefening is nie iets boos nie, maar iets noodsaakliks. Veral in 'n komplekse samelewing is enige ander vorm van denke oor staatsinrigting alleen maar gevaarlike wensdenkery. Die vraag behoort dan ook nie te wees hoe alle vorme van mag en beheer afgeekaf moet word nie, maar hoe die doelstellings waarvolgens beheer uitgeoefen word so algemeen en so regverdig as moontlik gemaak kan word.

Die onmoontlikheid van Habermas se demokratiese ideaal blyk bv. uit die wyse waarop hy veronderstel dat genoegsame relevante kennis deur die wetenskappe aan alle mense verskaf kan word ten einde hulle in staat te stel om in 'n dwangvrye dialoog oor hulle doelstellings en belange bespreking te voer. Afgesien van die gebrek aan media waarlangs dit kan geskied, asook van 'n "vertalingsmoontlikheid" van tegniese vakkennis na gewone taalgebruik, is dit tog absurd om te dink dat alle gewone, normale mense in staat of selfs bereid sou wees om aan so 'n proses mee te doen! 'n Mens kan simpatie hê met Habermas se klaarblyklike frustrasie met mense wat nie aan die Verligting wil deelneem en hulle verstand wil gebruik nie, maar dit doen geen afbreuk aan die feit dat hy werk met 'n idealistiese sleutel wat nêrens pas nie.

7. Die kernvraag wat vanaf die begin oor Habermas se hoof gehang het, is of hy daarin sou slaag om emansipatoriese praxis te bemiddel deur sy krities-teoretiese uiteensettings. Uit wat reeds vasgestel is, blyk dat die vraag ontkennend beantwoord moet word. Ondanks sy onvermoeide ywer, het Habermas tot nog toe nie daarin geslaag om uit die onvrugbare weë van die kritiese teorie te ontkom nie. Nie alleen sy kennis- en waarheidsteoretiese besinning het op hierdie beslissende punt gefaail nie, maar ook sy prakties-politieke analise het in gebreke gebly.

Die rede vir hierdie belangrike gebrek, is waarskynlik - afgesien van die kritiese oorwegings wat reeds genoem is - dat Habermas,

sóós sy voorgangers, nog geen subjek kan vind om die ideaal te verwesenlik nie. In plaas van om saam met die ander Frankfurters in 'n dialektiese proses een of ander maatskaplike groep aan te vuur tot die nodige optrede, het Habermas die aksent op redelike dialoog probeer lê om sodoende álle mense principieel te betrek by die samelewingsverandering. Van die materiële doodloopstraat het hy egter in 'n formele illusie beland. Hy gryp naamlik terug op Kant, maar kom uiteindelik nie veel verder as die idealistiese hoop op 'n transendentale redelikeheid wat in alle empiriese subjekte saam tot openbaring sal kom nie.

In die geleedere van die wetenskapsmense, tot wie sy betoë veral gerig is, is die proses van Verligting, wat die teorie moes verifieer, om verstaanbare redes nie voltrek nie. Van Habermas se teorie word tereg gesê: "Ihr konstitutives Problem bleibt die Konfrontation von Realität, von Istzuständen mit gedachten Sollzuständen und die theoretische Begründung jener handlungsleitenden Maximen, in denen sich die letzteren konkretisieren sollen."³⁰⁷⁾ Hierin slaag hy nie.

8. Hierdie kritiek beteken egter nie dat Habermas se bydrae nie besonder belangwekkend is nie. In alle opsigte lewer hy werklik 'n verfrissende bydrae deur toegegroeide aannames weer oop te breek vir nuwe kritiek en benutting. Sy grootste waarde is daarty waarskynlik geleë in die vrugbare gesprekke wat hy op soveel fronte begin en lewend gehou het. Veral drie probleemkomplekse kan uitgesonder word:

Sy bydrae tot die diskussie rondom die demokrasie kan skaars oorskat word. "Es dürfte nicht übertrieben sein, der Habermasschen Untersuchung für die Parlamentarismuslehre der Bundesrepublik einen ähnlichen Rang zuzuerkennen, wie ihr Carl Schmitts Untersuchung für die Staatslehre der Weimarer Republik einnahm."³⁰⁸⁾ Aandag is deur Habermas opnuut en indringend gevestig op die gevaar verbonde aan die manipulatiewe krag van pers en ander kommunikasie-media, asook die steeds groeiende mag van die administrasie, wat skynbaar deur geen persoon of groep gekontroleer kan word nie. Ook die parlementêre vraagstuk, die algehele gebrek aan 'n ware ingeligte openbare

307) B. Willms, a.w., 134 - 135

308) W. Jäger, a.w., 6.

mening en die betekenisloosheid van 'n parlement waar reeds gevelde beslissings slegs geregistreer word, is uiters belangrik. Met sy klem op 'n konsensus-teorie van waarheid het hy aangesluit by die gangbare neiging in moderne administratiewe en politieke kringe. As die teorie van sy aanspraak om wáárheid te lewer, losgemaak word, kan konsensus inderdaad 'n belangrike rol speel in intermenslike besluitneming.

Habermas is daarby dié persoon wat die cē geopen het vir die belangrike rol wat belange in die samelewing speel. Indien dit onbewus deurgevoer word ten koste van ander mense en groepe se belange, geed dit ongetwyfeld aanleiding tot ongeregverdigde maguitoefening en manipulasie. Saam hiermee is belangrike implikasies ontwikkel vir die sosiale etiek. Aandag behoort sekerlik ge-gee te word aan die belangrike vraekompleks wat Habermas aangesny het rondom die universele moraal en die aftakeling van tradisionele kulturele patrone.

Uiteindelik het hy 'n groot bydrae gelewer in die voortdurende soeke om tot helderheid te kom rondom die verhouding filosofie-wetenskap-samelewing. Teenoor die positivisme het hy met veel reg gewaarsku teen 'n sciëntistiese geloof wat gekweek word by die deurenee mens, asof die wetenskappe waardevolle kennis sou kon lewer en nie self betrokke is by die politieke en maatskaplike magstryd nie. Die wedersydse afhanklikheid van wetenskap en politiek moet sekerlik besondere aandag geniet in ons dag.³⁰⁹⁾ Ook behoort gewaarsku te word teen die opslurpende en allesomvattende neiging van die self-regulerende tegnologiese sisteem, ten einde die ruimte oop te hou vir menslike en menswaardige samelewing.

'n Mens kan daarom saamstem met die oordeel: "Habermas' perspektief van de na te streven demokratiese organisasie der maatschappij bevat allerlei elementen, waarvan het belang niet betwijfeld kan worden.... Toch is Habermas' visie op onze problemen niet overtuigend Hier rijst de vraag, of dit wel meer is dan een kreet."³¹⁰⁾

309) Vgl. in die verband W.P. Esterhuyse: Wetenskap en Maatskappy,

310) H. Hoefnagels: Kritische sociologie, 160 - 161.

BIBLIOGRAFIE

BOEKE:

- Adorno, Th. W. u.a. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,
Neuwied. Sammlung Luchterhand 1971³
- Dreitzel, H.P: Recent Sociology no 2.
New York, The Macmillan Company 1970¹
- Esterhuyse, W.P. Filosofie van die Rewolusie
Johannesburg, Boekhandel De Jong 1971
- Wetenskap en Maatskappy
Johannesburg, RAU 1975
- Frör, K. Wege zur Schriftauslegung
Düsseldorf, Patmos Verlag 1968[~]
- Einer, S. Sociology
Bristol, Martin Robertson 1972
- Grossner, G. Verfall der Philosophie
Reinbek bei Hamburg, Christian Wegner Verlag 1971¹
- Habermas, J. Antworten auf Herbert Marcuse
Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1968³
- Erkenntnis und Interesse (mit einem neuen Nachwort)
Frankfurt a.M., Suhrkamp 1973²
- Knowledge and Human Interests (translated by J.J.Shapiro.
London, Heinemann 1972¹
- Kultur und Kritik
Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1973¹
- Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus
Frankfurt a.M., Suhrkamp 1973²
- Die Linke antwortet Jürgen Habermas
Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt 1969¹
- Philosophisch-politische Profile
Frankfurt a.M., Suhrkamp 1973²
- Protestbewegung und Hochschulreform
Frankfurt a.M., Suhrkamp 1969¹

- Habermas, J. Strukturwandel der Öffentlichkeit
Neuwied, Sammlung Luchterhand 1971⁵
- Student und Politik
Neuwied, Luchterhand 1969³
- Technik und Wissenschaft als "Ideologie"
Frankfurt a.M., Suhrkamp 1973⁶
- Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie -
Was leistet die Systemforschung?
Frankfurt a.M., Suhrkamp 1972²
- Theorie und Praxis: Sozialphilosophischen Studien
Neuwied, Luchterhand 1967²
- (ook: Theory and Practice, translated by J. Viertel).
Boston, Beacon Press 1973
- Toward a Rational Society (translated by J.J. Shanro) ¹
London, Heinemann 1971¹
- Zur Logik der Sozialwissenschaften
Philosophische Rundschau, Beiheft 5.1967
- Heyns, J.A. Tecologie van die rewolusie
Kaapstad, Tafelberg 1975¹
- Hoefnagels, H. Kritische Sociologie
Alphen a.d. Rijn, Samson 1973
- Jäger, W. Öffentlichkeit und Parlamentarismus
Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer 1973
- Jay, M. The Dialectical Imagination
London, Heinemann 1973
- Kwant, R.G. Persoon en structuur
Alphen, Samson 1973²
- Maciejewski, F. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie -
Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion.
Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag 1973¹
- Moltmann, J. De Mens
Bilthoven, Ambo 1972¹

- Oelmüller, W. Kerk tussen gisteren en morgen. (Saam met J.B. Metz/
J. Moltmann) Vertaling deur M.M. van Heugel-Baauw
van Kirche im Prozess der Aufklärung
Baarn, Bosch & Keuning 1971¹
- Polmen, A.D.R. In de ban der hermeneutiek
Kampen, J.H. Kok 1969
- Post, W. Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus
(Zum Spätwerk Max Horkheimers.)
München. Kösel-Verlag 1971¹
- Robinson, J. An Essay on Marxian Economics
New York, St Martin's Press 1966
- Rohrmoser, G. Grondslagen voor een revolutie? (vertaald door
drs. H. A. Schreuder)
Antwerpen, Uitgeverij Patmos 1971²
- Schillebeeckx, E. Geloofverstaan: Interpretatie en kritiek
Bloemberdaal, Uitgeverij H. Nelissen 1972¹
- Theunissen, M. Gesellschaft und Geschichte
Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1969¹
- Van Peursen, C.A. Faiten, waarden, gebeurtenissen
Kampen, J.H. Kok 1972
- Von Brentano, M. e.a. Positivisme en dialectiek
Groningen, Wolters-Noordhoff nv. 1970¹
- Weber, M. Politics as a vocation (translated by Gerth and
Mills)
Philadelphia, Fortress Press 1968²
- Willms, B. Kritik und Politik
Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag 1973¹

ARTIKELS:

- Anacker, U. "Erkenntnis und Interesse", Philosophisches Jahrbuch (Jg. 78, 1971), 394 - 401
- Baier, H. "Soziologie und Geschichte", Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (Vol. 52, 1966), 67 - 91
- Ballestrem, K.
en McCarthy, A. "Thesen zur Begründung einer kritischen Theorie der Gesellschaft", Journal for General Philosophy of Science (Band III, Heft I, 1972), 49 - 62.
- Bar-Hillel, Y. "On Habermas' Hermeneutic Philosophy of Language", Synthese (Vol. 26, No. 1, Okt. 1973), 1 - 12
- Beckermann, A. "Die realistischen Voraussetzungen der Konsens-theorie von J. Habermas", Journal for General Philosophy of Science (Band III, Heft I, 1972), 63 - 80.
- Blanchette, O. "Language, the primordial labor of history: a critique of critical social theory in Habermas", Cultural Hermeneutics (Vol. 1, No. 4, Feb. 1974), 325 - 382.
- Böhler, D. "Zum Problem des 'Emanzipatorischen Interesses' und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung", Man and World (Vol. 3, Nr. 2, 1970), 26 - 53
- Boudier, C.E.M.S. "Kritische en onkritische filosofie". Wijsserig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap (Jg. 10, 1969), 56 - 77
- Broekman, J. "Bevrijdend spreken" Relax, rieleks (onder redactie van Hoefnagel, van Peursen en Philipsen), Meppel, Boom 1974
- bubner, R. "Theory and Practice in the Light of the Hermeneutic-criticist controversy", Cultural Hermeneutics (vol. 2, no. 4, Feb. 1975, 337 - 352, with responses, summation and discussion, 353 - 377.
- "Was ist kritische Theorie?", Philosophische Rundschau (Band 16, 1969), 213 - 249
- Cuma, Hans S.J. "Technokratie - Fortschritt - Emanzipation, Die kritische Theorie der Frankfurter Schule", Zeitschrift für katholische Theologie (95, 1973), 132 - 173.
- Dallmayr, F.R. "Critical Theory Criticized: Habermas's Knowledge and Human Interests and its Aftermath", Philosophy of Social Sciences (Vol. 2, 1972), 211 - 229
- "Reason and Emancipation: Notes on Habermas", Man and World (Vol. 5, 1972), 79 - 109
- Engelhardt, G. "Politik und Wissenschaft", Zeitschrift für Politik (Jg. 21, Boek 1, Maart 1974), 68 - 95

- Esterhuyse, W.P. "n Grondslag vir maatskappykritiek?", Ned. Gereformeerde Teologiese Tydskrif (Deel xiv, Nr. 3, Jun. 1973), 169 - 184
- "Die ooreenstemmingsteorie van die waarheid in die wysgerige denke", Tydskrif vir Geesteswetenskappe (Jg. 12, Nr. 3, Sept. 1972), 119 - 129
- "Die probleem van die verhouding tussen wetenskap en politiek", Tydskrif vir Geesteswetenskappe (Jg. 13, Nr. 2, Jun. 1973), 93 - 113
- Fløistad, G. "Notes on Habermas's proposal for a social theory of Knowledge", Inquiry - Universitetsforlaget, Norway (Vol. 13, 1970) 175 - 198
- Habermas, J. "Bedingungen für eine Revolutionierung spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme, Praxis. Revue philosophique (Zagreb) (no. 1 - 2, 1969), 212 - 223.
- "Nachgeahmte Substantialität: eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik", Merkur (Vol. 24, 1970), 313 - 327 (Ook in Philosophisch-politische Profile)
- "On systematically Distorted communication", Inquiry (Vol. 13, 1970), 205 - 218
- "Towards a theory of communicative competence", Inquiry (Vol. 13, 1970), 360 - 375
- "What does a crisis mean today? Legitimation problems in Late Capitalism", Social Research (Vol. 40, No. 4, Winter 1973), 643 - 667
- "Why more philosophy?", Social Research (Vol. 38 no. 4, Winter 1975), 633 - 654
- Hartmann, K. "Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie", Philosophische Perspektiven - Ein Jahrbuch herausgegeben von Rudolph Berlinger und Eugen Fink (1973), 130 - 161
- Hill, M.A. "Jürgen Habermas: A Social Science of the Mind", Philosophy of Social Sciences (Vol. 2, 1972), 247 - 259
- Hoefnagel, A.H.J.M. "Vrijheid en Systeem", Wijdsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap (Jg. 13, no. 1, 1972), 3 - 24.
- Hornung, K. "Protestbewegung und Hochschulreform", Der Staat-Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte (Band 10, 1971), 335 - 371.

- Huch, K.J. "Interesse an Emanzipation", Neue Rundschau (Vol. 80, 1969), 534 - 548
- Huussen, R.M. en Kee, B. "Kritiese beperkingen en beperkte kritiek", Philosophia Reformata (1972), 174 - 193
- Jay, M. "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism", Social Research (Vol. 39, No. 2, Summer 1972), 285 - 305
- Kamper, D. "Hermeneutik Theorie oder Praxis?", Journal for General Philosophy of Science (Band V, Heft 1, 1974), 39 - 53
- Lenhardt, C.K. "Rise and Fall of Transcendental Anthropology", Philosophy of Social Sciences (Vol. 2, 1972), 231 - 246.
- Lenk, H. "Technocracy and Scientism? Remarks concerning an ideological discussion", Man and World (Vol. 5, 1972), 253 - 272.
- Lepenies, W. "Anthropology and Social Criticism: A view on the controversy between Arnold Gehlen and Jürgen Habermas", Human Context (Vol. 3, 1971) 205 - 255.
- Loenen, J.H.M.M. "Dialogo en Dialektiek: een antithese?", Tijdschrift voor Filosofie (Vol. 36, 1974), 3 - 40
- Nichols, Ch. "Science or Reflection: Habermas on Freud", Philosophy of Social Sciences (Vol. 2, 1972), 261 - 270.
- Rauhala, L. "The Hermeneutic metascience of psychoanalysis", Man and World (Vol. 5, 1972), 273 - 297
- Rhemann, J. "Die Philosophie als Bestimmung der gesellschaftlichen Praxis", Wiener Jahrbuch (Band VII, 1974), 131 - 165.
- Schneider, W. "Theorie der Praxis - im Genetivus Subjectivus". Zeitschrift für Philosophische Forschung (Vol. 25, 1971), 25 - 47
- Seitter, W. "Jürgen Habermas over die Dialektisering der Dialektik", Salzburger Jahrbuch für Philosophie (Vol. 15 - 16, 1971 - 1972) 357 - 365
- Silvers, S. "The Critical Theory of Science", Journal for General Philosophy of Science (band IV, Heft I, 1973), 108 - 132
- Strasser, S. "De Dialogiese Dimensie der Waarheid", Tijdschrift voor Filosofie (Vol. 36, 1974), 399 - 417
- "De Dialogo als bakermat van de Waarheid", Tijdschrift voor Filosofie (Vol. 34, 1972), 323 - 347

- Tromp, B. "Orthodoxe kritiek op het neomarxisme", Wijserig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap (Jg. 12, 1971 - 1972), 46 - 57.
- Van Houten, B.C. "Neomarxisme", Wijserig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap (Jg. 12, 1971 - 1972), 2 - 15.
- Van Steenberghe, B. "Jürgen Habermas", Filosofen van de 20e eeuw., Assen/Amsterdam. Van Gorcum & Comp. N.V. 1972
- Walter, E. "Die prekäre Vermittlung von Theorie und Praxis in unserer nachrevolutionären Epoche", Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (Band 53, 1967), 415 - 430.
- Zuidema, S.U. "Schumpeter", Denkers van deze tijd III (Franeker), 69 - 121

RESENSIES

- Dallmayr, W. van "Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien", Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (Band 54, 1968), 435 - 445
- Dettling, W. van "Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - was leistet die Systemforschung?", Zeitschrift für Politik (Jg. 19, Book 1, 1972), 58 - 63
- Innes, R.E. van "Knowledge and Human Interests", International Philosophical Quarterly (Vol. 13, 1973), 555 - 563
- Kanz, H. van "Theorie-Diskussion - Hermeneutik und Ideologiekritik", Philosophische Literaturanzeiger (Band 26, 1973), 39 - 43
- Kelly, D.A. van "Toward a Rational Society", Philosophy and Phenomenological Research - A Quarterly Journal (Vol. 32, 1971 - 72), 281 - 283
- Lobkowitz, N. "Interesse und Objektivität, van "Erkenntnis und Interesse", Philosophische Rundschau (Jg. 16, 1969), 249 - 273
- Misgeld, D. van "Technik und Wissenschaft als "Ideologie" en Toward a Rational Society", Dialogue - Canadian Philosophical Review (Vol. II, 1972), 155 - 159.
- van "Knowledge and Human Interests", Dialogue (Vol. II 1972), 639 - 643
- Parsons, H.L. van "Knowledge and Human Interests", Philosophy and Phenomenological Research (Vol. 33, Sept. 1972), 281 - 282

- Schnädelbach, H. van "Das Elend der kritischen Theorie" (Rohrmoser), Journal for General Philosophy of Science (Band III, Heft 1, 1972), 162 - 166
- Steinbeck, W. van "Strukturwandel der Öffentlichkeit", Philosophischer Literaturanzeiger (Band 17, 1964), 145 - 149
- van "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'" Zeitschrift für Philosophische Forschung (Vol. 25, 1972), 469 - 470.
- van "Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien", Philosophischer Literaturanzeiger (Band 17, 1964) 273 - 280.
- Vallance, E. van "Knowledge and Human Interests", Philosophical Quarterly (Vol. 23, 1973), 170 - 172.

---oOo---