

JÜRGEN HABERMAS EN DE TWEESPALT IN DE WESTERSE POLITIEKE FILOSOFIE

*Martin De Vlieghe*¹

SUMMARY – *Jürgen Habermas and the dissonance within western political philosophy* – Habermas recognises a severe tension between two ideals of politics. On the one hand there is the ideal of a political community that shapes its world through collective action. On the other hand there is the ideal of the *Rechtsstaat* or the constitutional state where society is governed by laws instead of men. He believes however that this tension can be overcome when both ideals are analysed and subsequently reconstructed on the basis of discursive ethics.

I claim that Habermas impoverishes the idea of the *Rechtsstaat*. In his 'reconstruction' the idea that law should not be made an instrument for the strategic use of power amounts to nothing more than that, through legislation, political action should be determined by the outcome of public discourse. In other words, Habermas disregards the meaning and the function of the separation between executive and legislative power. In *Recht und Moral* (1986) and *Faktizität und Geltung* (1992) Habermas can only make sense of the institution of parliament as a form of free discourse where the force of the best argument prevails.

Habermas' 'synthesis' is in fact a reduction of the idea of the *Rechtsstaat* to the idea of democracy. He makes democracy a radical idea when he states that the only legitimate coercive power (*Herrschaft*) is rooted in a public discourse free from coercive power. But he does not suspect that coercive power may be problematic in itself, and that it should be limited. Democracy is an answer to the question how coercive power can be legitimate. A political constitution however, should not only deal with the problem of legitimacy, but also with the question how far political power should stretch. The tension in western political thought is caused by some philosophers who wish to disregard the second problem altogether.

KEY WORDS: Bureaucracy, Democracy, Market, Rule of Law, Social Coordination

Inleiding

In een tijd dat het westerse 'liberaal-democratische' model van de samenleving voor zichzelf universele geldigheid opeist, is het van belang de interne tegenstellingen en tegenspraken ervan voor ogen te houden. Het Westen is helemaal niet in het reine met zichzelf. Op het vlak van de politieke instellingen en de vraag naar de legitimiteit van de macht bestaan sinds de Verlichting twee strekkingen die tot op heden doorwerken. Jürgen Habermas omschrijft deze strekkingen als de idee van de volkssoevereiniteit enerzijds en de idee van de rechtsstaat anderzijds. De voorstanders van de rechtsstaat hechten sinds John Locke en Montesquieu groot belang aan de onderlinge controlemechanismen van de verschillende machtscentra die elkaar in evenwicht moeten houden. De centrale bekommernis van de rechtsstaatische idee is machtsmisbruik. Sinds Rousseau is er evenwel ook een westerse traditie die geen heil ziet in mechanismen om

¹ De auteur is doctor-assistent aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen van de Universiteit Gent.

de ultieme en de totale macht van het soevereine volk te corrigeren. Dergelijke correcties worden in die traditie gezien als inbreuken op de democratie.

Een voor de hand liggende oplossing voor dit conflict lijkt mij te zijn dat men onderscheidt tussen de vraag naar de legitimiteit van de macht (waarop een of andere invulling van democratie een antwoord geeft) en de vraag hoe ver de heerschappij mag gaan. Indien de rechtsstaat op deze laatste vraag een antwoord geeft, dan hoeft zij helemaal niet in conflict te komen met de idee van de volkssoevereiniteit. De rechtsstaat corrigeert de volkssoevereiniteit niet door middel van andere machten, maar beperkt de heerschappij zelf. Friedrich A. Hayek (1960) wijst daarom in dit verband op het grote verschil tussen ultieme macht en totale macht. Het is niet omdat het volk soeverein moet zijn (geen hogere machten boven zichzelf moet dulden), dat het zich daarom totale macht over het individu mag toe-eigenen.

Ook Habermas zoekt naar een synthese tussen de twee strekkingen in de westerse politieke filosofie. In dit artikel onderzoek ik zijn aanspraak om beide strekkingen tot hun recht te laten komen in een synthese gebaseerd op de discours-theorie van de waarheid en van de morele geldigheid. Deze theorie kadert in een communicatietheorie van de sociale coördinatie. Dit is voor mij de aanleiding om juist Habermas' politieke theorie te bespreken, omdat ik er net als hij van overtuigd ben dat politieke theorie niet in het sociologische luchtledige mag worden ontwikkeld. Om bijvoorbeeld te weten hoe men Aristoteles' ideaal van de directe democratie kan overplaatsen naar het heden, moet men eerst weten op welke niveaus of in welke onderdelen de samenleving nog het karakter van een polis kan hebben.

Ik volg Habermas waar deze een tweespalt ontdekt in het Verlichtingsdenken over de staat. Maar ik betwist dat hij een synthese heeft bereikt. Habermas gaat volledig voorbij aan de problematiek die Montesquieu voor het eerst centraal stelde, en slechts daardoor kan hij geloven dat het liberale gedachtegoed integreerbaar is in zijn ideaal van een door een levenskrachtige openbare sfeer gestuurde samenleving.

Eerst zal ik Habermas' theorie van de sociale coördinatie in de moderne, pluriforme samenleving kort schetsen om er in het verdere verloop van mijn betoog de beperkingen van aan te tonen voor een goed begrip waarom sommige politieke filosofen er op uit zijn om de heerschappij aan banden te leggen. De communicatietheorie van de samenleving komt duidelijk tegemoet aan vroegere doelstellingen van Habermas op politiek-filosofisch vlak. In § 2 merken we hoe Habermas reeds sinds de jaren zestig een bepaalde interpretatie van de westerse politiek-filosofische tradities nastreeft. In § 3 ga ik na of de ideeënhistorische en communicatietheoretische reconstructie van normen voor de politieke besluitvorming kan inspelen op de uitdagingen die het fenomeen van de participatie stelt. Dit fenomeen is er niet zomaar gekomen en wijst op een chronisch gevaar voor overbelasting van de democratie. In § 4 bekijk ik de mogelijkheid die Habermas' theoretisch overhoudt om democratische deliberatie aan doeltreffend bestuur te koppelen. § 5 toont aan dat Habermas de roep naar een cultureel homogeen samenleving precies omwille van de onopgeloste spanning tussen effectiviteit en democratie onvoldoende kan pareren. In de slotparagraaf betoog ik dat Habermas geen enkel argument heeft om te veronderstellen dat de politieke besluitvorming over coördinatiemechanismen beschikt waarvan de kracht ook maar enigszins te vergelijken is met die van de markt. De economie kan men gerust een zelfregulerend systeem noemen. De politiek is hoogstens in overdrachtelijke zin een 'systeem'. Daarom zou het wel eens kunnen dat onbeperkte politieke macht, of die nu

legitiem is of niet, contraproductief is en ten onrechte de sfeer van de markt 'koloniseert'.

1. De modernisering van de sociale coördinatie

De moderne mens ziet zich dagelijks genoodzaakt om te handelen met mensen die hij niet of nauwelijks kent. Dit sociaal verkeer zou hopeloos traag verlopen indien de coördinatie ervan altijd zou afhangen van een volledige consensus over doelen en middelen van de interactiepartners. Habermas ging in zijn hoofdwerk (1981) na hoe de onderlinge coördinatie van de handelingen van verschillende actoren ook zonder een volledig begrip van elkaars inschatting van de situatie tot stand komt. Zelfs over de relevante feiten hoeven interactiepartners niet overeen te komen, wanneer de ene bijvoorbeeld het geld heeft om medewerking te kopen, en de andere doet waarvoor hij betaald wordt. Geld vervangt gedeeltelijk de rol van gedeelde opvattingen als medium voor de coördinatie van interactie. Interactiepartners hoeven niet eens te weten welke de resultaten zijn die zij respectievelijk met hun interactie beogen. Zo weet de klant niet wat de winkelier met het verdiende geld van plan is, en de winkelier weet niet wat de klant met de gekochte waar van plan is.

Dit is zo evident dat men wel eens vergeet dat het in andere tijdperken anders is geweest. In tribale samenlevingen kon men de scheiding tussen verwantschap, traditie, moraal, politiek en ruiltransacties niet maken. Het is ongetwijfeld een goede zaak dat er een moderniseringsproces is gekomen dat ruimte creëerde voor 'strategische interactie'.² De voor de moderniteit karakteristieke efficiëntie van het strategische handelen is vooral te danken aan een opsplitsing van kunst, moraal, commercie en politiek.

Communicatief handelen, daarentegen, wordt hierdoor gekenmerkt, dat de interactie maar gecoördineerd verloopt wanneer er wel degelijk, al was het maar impliciet, een consensus onder de betrokkenen bestaat over alle aspecten van de situatie waarin zij samen moeten handelen. Zoniet moet het handelen opgeschort worden voor tijdrovende discussies die de consensus moeten herstellen. Communicatief handelen houdt altijd de mogelijkheid van discussie in omdat het verloopt via communicatieve acten die betwistbare geldigheidsaanspraken impliceren. Dat is meteen ook het zwak punt van communicatief handelen: moderne interactie is zo complex dat er geen tijd meer is voor discussie. Discussie schort het handelen, ook het communicatieve handelen, op. Enerzijds kan men niet terug naar een tijd waar het risico van discussie gering was dankzij gedeelde traditionele opvattingen waarmee mensen de meest diverse concrete situaties tegemoet traden. Anderzijds blijft het verzakelijkte handelen afhankelijk van communicatief handelen. Habermas toont in *Theorie des kommunikativen Handelns* aan dat het communicatieve handelen zich eerst heeft moeten rationaliseren vooraleer de systemen van strategisch handelen zich konden ontwikkelen en opsplitsen. Het 'systeem' is met andere woorden afhankelijk van de 'leefwereld'. En dit bepaalt grotendeels, hoewel niet volledig, de grenzen die het 'systeem' niet mag overschrijden.

² Men handelt 'strategisch' als men andermans samenwerking uitlokt via economische dwang (inspelen op andermans behoeften) of via politieke dwang (dreigen met straffen) in plaats van het handelen te coördineren via wederzijds begrip over de doelstellingen van de samenwerking en over de mogelijkheden die zich in de gegeven situatie voordoen.

De moderne samenleving is tegelijk een 'systeem' van verzakelijkte of strategische interactie en een 'leefwereld' van gedeelde opvattingen over de werkelijkheid waarin communicatief kan worden gehandeld. Zo mogen de wetten die het strategisch handelen reguleren, niet op hun beurt via geld of macht tot stand komen. De handel moet door de wet worden geregeld en juist daarom mag de wet zelf geen voorwerp van een (koe)handel worden.

Verwarring kan ontstaan doordat het recht tegelijk zelf een stuurmedium is dat een rol speelt bij de verzakelijking van sociale relaties. Het is enerzijds een stuurmedium naast andere, zoals geld en macht, maar anderzijds staat het via het democratische wetgevingsproces ervoor in dat de andere stuurmedia kunnen rekenen op de consensus van de meerderheid der betrokkenen. In een dubbele zin verbindt het recht de leefwereld met het systeem. Het maakt zelf subsystemen van strategische interactie mogelijk, terwijl het toch uitdrukking geeft aan de gedeelde opvattingen van een meerderheid. Het institutionaliseert stuurmedia als macht en geld door ze te verankeren in de leefwereld. Het recht mag dan al om zich heen grijpen als factor van verzakelijking, de manier waarop het tot stand komt hoeft evenwel niet te verzakelijken. Het recht zou natuurlijk onderworpen kunnen worden aan het spel van macht en geld. Het zou dan een instrument worden in handen van strategisch handelende politici en belangengroepen. Maar niets in het moderniseringsproces sluit uit dat het recht boven het systeem staat.

Het was dus voor Habermas zinvol om in *Recht und Moral* (1986) het ideaal te bepleiten van een parlement dat de belichaming is van de in elke taalhandeling impliciet veronderstelde mogelijkheid om vrij van dwang een gebroken consensus discursief te herstellen. Dit ideaal, dat fungeert als criterium om politieke instellingen te beoordelen, leidt Habermas af uit een taalanalytische studie van wat het betekent om geldigheidsaanspraken naar voor te brengen. Legitimiteit is voor hem immers niet herleidbaar tot legaliteit, en de legitimiteit van het recht komt neer op de geldigheid of rationaliteit ervan. Naast die synchrone taalanalyse, heeft Habermas ook een diachrone, ontwikkelingslogische theorie van het communicatieve handelen die hetzelfde ideaal als een soort 'bestemming van de geschiedenis' naar voor brengt. In feite gebruikt Habermas zijn taalpragmatisch concept van een 'ideale spreesituatie' om de geschiedenis te interpreteren als een geordende sequentie van stadia naar dit ideaal toe. (Habermas, 1976)

Reeds sinds de historische studie *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) acht Habermas een synthese mogelijk van de verschillende richtingen die twee politiek-filosofische tradities hebben gevolgd sinds Rousseau en Montesquieu. In de westerse democratieën bestaat daardoor een spanning tussen het formele recht van de burgerlijke rechtsstaat en het materiële recht van de verzorgingsstaat. Ook *Faktizität und Geltung* (1992) sluit Habermas af met een poging deze spanning op te lossen en de vermeende tegenstelling te overstijgen. Volgens hem valt die spanning weg als we een beter begrip hebben van de rol van de openbare sfeer in zowel de ideeëngeschiedenis als de politieke geschiedenis van het Westen.

2. De modernisering van de openbare sfeer

In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* zoekt Habermas naar de normen waarop de feitelijke politieke interactie in westerse democratieën berust. Hij waagt zich niet aan

metanormatieve bespiegelingen over de aard van ‘de goede’ staatsvorm, maar probeert een normatief staatsmodel immanent te karakteriseren, door te tonen welke normen te voorschijn komen in bestaande politieke praktijken. (Mark Warren, 1989: 519-520) Ook in *Faktizität und Geltung* probeert Habermas het zelfverstaan van het recht, “*dus het begrip dat het recht van zichzelf heeft*” te reconstrueren. (van Roermond, 1994: 126) Duidelijker nog dan in de actuele parlementaire praktijk van de publieke debatten over politiek, komt een norm te voorschijn in de historische ontwikkeling van deze praktijk.

Gaandeweg vond de idee ingang dat praktisch-politieke opvattingen de confrontatie met het publiek moesten aankunnen. Wanneer dan de burgerij afrekenet met de feodaliteit, wordt de openbare sfeer belichaamd in instellingen zoals parlement en vrije pers. De kritische rol van de openbaarheid was weliswaar van meet af aan gecompromitteerd, omdat de burgerlijke klasse haar belangen met het algemeen belang vereenzelvigde, maar intussen was een onomkeerbare stap gezet: legitimatie van wetten, politieke actie en politieke macht kon niet langer gebaseerd zijn op tradities en religieuze dogma’s. Weliswaar zijn ‘vrijheid’ en ‘gelijkheid’ vlug tot *Propagandaformeln* verstart, maar in de context van de informele openbare discussies behielden ze hun levendigheid: “*het openbare delibereren van het burgerlijke publiek voltrok zich in principe los van rang of stand, volgens algemene regels*”. (Habermas, 1962: 66, eigen vertaling) Redelijkheid wordt gekoppeld aan in vrijheid en gelijkheid uitgewisselde argumenten.

In de politieke strijd tegen het absolutisme, moesten participatie en/of vertegenwoordiging van het volk als maat voor de legitimiteit van wetgeving steeds sterker beklemtoond worden. Maar uiteindelijk hield dit in, dat het door de revolutionaire burgerij verdedigde principe van de heerschappij van de wet (*Herrschaft des Gesetzes, rule of law, Rechtsstaat*) niets anders meer betekende dan de heerschappij van het volk. (Habermas, 1962: 94) Nochtans leefde bijvoorbeeld bij de fysiocraten de intentie om de wet te koppelen aan rationaliteit. Vanuit deze intentie doelt het concept van de heerschappij van de wet op de ontbinding van de heerschappij zelf. (Habermas, 1962: 94)

Jean Jacques Rousseau lijkt deze idee te koppelen aan de democratische waarborg dat de burgers hun opinies zouden vertaald zien in wetten. Wetten moeten uitdrukking geven aan de ‘*volonté générale*’, die gevormd wordt in een volksvergadering. De *volonté générale* verbindt Rousseau bovendien aan de *opinion publique*. Het probleem is dat Rousseau het woord ‘*opinion*’ nog in de oude pejoratieve betekenis gebruikt: een mening naast vele andere; een oordeel dat argumenten ontbeert. Maar voor Rousseau was het gezonde verstand dat in het publiek naar voor durft te worden gebracht, de enige legitieme basis voor wetten. Hij contrasteerde de gevaren van sofisterij van de redenaars die in publieke debatten het laken naar zich toe halen enerzijds, met de harmonie van volksvergaderingen anderzijds. De *volonté générale* was meer een consensus van harten, dan van argumenten. (Habermas, 1962: 111)

Rousseau’s verdediging van de volkssoevereiniteit laat aan klaarheid niets te wensen over, zegt Habermas, maar daarvoor offert hij de binding van wetten met rationaliteit op. De idee van de moderne rechtsstaat is dubbel. De wet moest uitdrukking zijn van universele rationaliteit en niet van de wil van personen of groepen, niet *voluntas*, maar *ratio*. (Habermas, 1962: 94) Ten tweede betekent ‘rationaliteit’ de uitkomst van een publiek debat. (idem: 95)

In de plaats van de letterlijke interpretatie van het democratiebegrip die in het 18de eeuwse Parijs opgang maakte³, stelt Habermas dus een gekwalificeerde interpretatie voor. Niet omdat het volk beslist, is de wet legitiem, maar omdat de volkssoevereiniteit een voorwaarde is van rationaliteit. Daarbij komt hij op het eerste gezicht dicht bij de voorstanders van een beperkte politieke macht zoals de neoliberal Hayek. Net als Hayek vraagt hij om een definitie van het wetsbegrip, los van de vraag wie de wetgevende macht moet uitoefenen. De term 'wet' is nog niet voldoende omschreven door te stellen dat een wet door een soevereine vergadering van volksvertegenwoordigers wordt gestemd. (Hayek, 1960: 207) De reden waarom is bij beide auteurs nochtans totaal verschillend.

Habermas vraagt naar een definitie van 'wet' in termen van de wetgevende procedures. Deze procedures mogen niet willekeurig zijn, maar moeten in een aantoonbaar verband staan met de voorwaarden van rationele discussie. Daarom is democratie niet voldoende gekarakteriseerd door de meerderheidsregel. Dat de meerderheid beslist, is maar van belang omdat en voor zover meerderheden zich vormen in en door debat. (Habermas, 1992: 369) Maar indien Habermas werkelijk een synthese van de westerse politieke filosofie wil brengen, dan moet hij ook recht kunnen doen aan de traditie, laat ons dat de liberale traditie noemen, die sinds Locke en Montesquieu groot belang hecht aan de scheiding der machten.

Hayek vraagt om een definitie van 'wet' omdat de burger zou kunnen terugvallen op de wet om zich tegen machtswillekeur van het bestuur te beschermen. De burger mag niet afhankelijk zijn van de welwillendheid van goedmenende bestuurders, maar moet de wet kunnen invoeren wanneer de bestuurders hun boekje te buiten gaan. Men kan evenwel pas dan een norm hebben voor beschuldigingen van 'machtsmisbruik' als de wet iets anders is dan een uitvoeringsbesluit. Als er geen *a priori* definitie van het wetsbegrip is, dan kan het parlement het bestuur overnemen of kan het om het even welke bestuursdaad van een regering bekrachtigen. Dat is even gevaarlijk als een systeem waarin de burger moet rekenen op een verstandige en humane toepassing van draconische wetten. Het parlement kan maar onafhankelijk zijn als het geen regeringsbevoegdheid heeft. Men kan weliswaar twee onderscheiden lichamen van politieke machtsuitoefening hebben, maar zolang het ene lichaam zowel bestuursdaden kan stellen als wetgevend kan optreden, heeft deze scheiding geen zin. Het parlement moet daarom tegelijk ultieme macht hebben en beperkt zijn in wat het kan doen. Hayek stelt zich meer bepaald een parlement voor dat uitsluitend bevoegd is voor het uitvaardigen van gedragsregels die voor iedereen gelijk zijn. Als de regering dan ondergeschikt is aan het parlement, dan ontstaat een beperking van de regeringsmacht. In zijn inmiddels klassiek geworden *Law, Legislation and Liberty* (1982) wijst Friedrich A. Hayek erop dat de rechtspositivisten de kans voorbij laten gaan om wetgevende en administratieve taken van elkaar af te bakenen. Daardoor blijft de scheiding van wetgevende en uitvoerende macht dode letter en kan een dictatuur van de meerderheid ontstaan omdat bestuursdaden niet meer ondergeschikt zijn aan de wet.

Volgens Habermas is de grote fout van de rechtspositivisten dat ze de funderingsproblematiek in het recht overboord gooien. Met de 'onttovering van de wereld' vindt

³ Deze letterlijke interpretatie of letterlijke vertaling uit het oud-Grieks van 'democratie' (democratie als heerschappij van het volk), kadert in de verheerlijking van de Griekse polis als model voor de perfecte politieke gemeenschap. (Bouckaert, 1989: 241)

het principe ingang dat men wetten moet aanvaarden omdat ze door de bevoegde instanties zijn uitgevaardigd (*Satzungsprinzip*). De funderingsproblematiek verdwijnt daardoor niet. Zij is slechts op een andere plaats terug te vinden, maar daar stelt ze zich dan juist veel scherper. “*Het principe dat men de wet moet naleven en het legitimiteits-principe veronderstellen elkaar wederzijds*”. (Habermas, 1981: II, 266, eigen vertaling) Men moet namelijk goede redenen hebben waarom bepaalde instanties bevoegd zijn, en waarom bepaalde procedures geschikt zijn voor wetgeving.

Habermas' afwijzing van het democratisch rechtspositivisme van bijvoorbeeld Hermann Heller⁴ en Wolfgang Abendroth is niet zoals bij Hayek ingegeven door de vrees voor een onbeperkte heerschappij, maar gebaseerd op de stelling dat het democratisch karakter van de wetgeving op zichzelf onvoldoende legitimatie is. Er is nog een rechtvaardiging nodig van het postulaat dat een democratisch verkozen parlement soeverein moet zijn. (Habermas, 1988: 73) De rechtvaardiging die Habermas geeft, is dat het parlement de institutionele belichaming is van een dwangvrije dialoog. (Habermas, 1983: 102) Vereenvoudigd voorgesteld, wordt een dwangvrije dialoog volledig door de volgende kenmerken bepaald: 1) de bespreekbare kwesties zijn onbeperkt; 2) de verhoudingen tussen de deelnemers zijn egalitair; 3) er is geen tijdsdruk. (Habermas, 1973: 255-256) Deze procedures definiëren rationaliteit als de overeenstemming op basis van niets anders dan het betere argument. Indien wij nu een feitelijke consensus bereiken, dan geloven we maar in de rationaliteit ervan, zegt Habermas, wanneer we veronderstellen dat deze consensus zou standhouden in dergelijke dwangvrije dialoog onder alle toerekeningsvatbare betrokkenen. (Habermas, 1973: 258)

Wat Habermas in feite met zijn zogenaamde communicatietheorie van de rationaliteit brengt, is een definitie van rationaliteit, die preciseert wat vele – maar daarom niet alle mensen – intuïtief onder ‘rationaliteit’ verstaan. Habermas brengt dus geen echte theorie, maar wel een verheldering van de norm die mensen stellen wanneer ze om rationaliteit vragen. Met de formele omschrijving van de heerschappijloze dialoog meent Habermas de idee van de openbaarheid zoals die tijdens de Verlichting leefde, gereconstrueerd te hebben.

Habermas denkt met de idee van de heerschappijloze dialoog over een kritische norm te beschikken voor de beoordeling van de politieke instellingen. In 1962 probeerde hij via een historische studie aan te tonen dat die norm immanent is: de burgerlijke politieke instellingen werden opgebouwd omdat ze verondersteld werden die norm te realiseren of op zijn minst te benaderen. Vanaf de jaren zeventig vult hij deze historische reconstructie aan met een synchrone reconstructie vanuit de analyse van het communicatieve handelen. Aan deze strategie blijft hij vasthouden. De heerschappijloze dialoog is een noodzakelijke communicatievoorwaarde voor een discursieve besluitvorming. Daarom is zij de norm voor de beoordeling van de feitelijk bestaande democratische procedures, gaande van de meerderheidsregel, over het Reglement van Orde voor het Parlement tot het kiesrecht. (Habermas, 1988: 122)

Opvallend is dat Habermas heel vaag blijft over hoe deze norm in de praktijk te benaderen. Verder zal blijken dat hij geen criteria aanreikt om te kunnen oordelen over

⁴ Democratisch rechtspositivisme komt neer op de volgende stelling: “*wetten worden in de rechtsstaat alleen, maar dan ook alle, door de democratische wetgever gecreëerde rechtsnormen genoemd.*” (Hermann Heller, geciteerd in Habermas, 1988: 118)

hoever participatie en andere afwijkingen in de reëel bestaande democratieën van zijn norm mogen gaan. Nochtans bestaat er in de westerse wijsbegeerte een traditie die met het uitwerken van institutionele waarborgen tegen machtsmisbruik tegelijk aangeeft hoe participatie overbodig wordt. Dat Habermas daar niet op in gaat, laat reeds zien dat hij helemaal geen synthese van de westerse politieke filosofie tot stand brengt.

Totnogtoe hebben we gezien dat Habermas erkent dat in de westerse wijsbegeerte een traditie bestaat die de heerschappij van mensen over elkaar wil uitschakelen. Maar als hij spreekt over “*de ontbinding van de heerschappij*” dan doelt Habermas uitsluitend op de heerschappij die de politieke besluitvorming vertroebelt. Waar er gediscussieerd moet worden, mag er geen heerschappij zijn. Habermas hecht groot belang aan de burgerlijke openbaarheid, omdat daarin het principe tot uitdrukking komt dat het mandaat waaronder dwang over burgers kan worden uitgeoefend, onder dwangvrije (*Herrschaftsfreie*) omstandigheden moet tot stand komen. Burgers moeten in vrijheid en gelijkheid beslissen welke wetten zullen heersen. Vrijheid en gelijkheid vatten de kenmerken samen van een dialoog waarin een consensus rationeel is. Habermas legt dus geen beperking op aan de dwang die de heerschappij van de wet impliceert. Slechts de wetgeving zelf mag niet onder dwang tot stand komen.

In wat volgt ga ik na hoe Habermas denkt aan het dilemma van effectieve besluitvorming en inspraak te kunnen ontsnappen om ten slotte te kijken naar de andere strategieën voor het vermijden van participatie. De bedoeling is om aan te tonen dat de idealen van rechtszekerheid en democratie elkaar wel degelijk veronderstellen, maar dat Habermas deze samenhang niet heeft gezien.

3. Participatie als antwoord op de overbelasting van de democratie

Liberale auteurs als Friedrich A. Hayek en Robert Nozick willen evenzeer als Habermas dat de soevereine assemblee debatteert en op rationele gronden beslist na zoveel mogelijk argumenten en tegenargumenten gehoord te hebben. Zij zouden waarschijnlijk geen moeite hebben met Habermas' definitie van een ideale spreek situatie als norm voor een rationaliteit genererend debat. Zij willen evenmin als Habermas dat de openbare sfeer haar politieke relevantie verliest en dat de democratie degradeert tot het met algemeen enkelvoudig stemrecht verkiezen van sterke leiders. Maar in tegenstelling tot Habermas zien liberale politieke filosofen dat dit gevaar bestaat, in feite zelfs grotendeels reeds realiteit is. Hoe meer verantwoordelijkheid de burgers afschuiven op de overheid of hoe meer de markt wordt vervangen door politiek, hoe complexer en controversiëler de politieke dossiers worden. Inspraak van de betrokkenen, het publieke en tegensprekelijke debat worden dan hinderpalen voor een efficiënt bestuur. De burger is dan wel verplicht om managers te benoemen met steeds verregaander bevoegdheden. Een manager kan niet om de haverklap een vergadering beleggen met de betrokkenen. Ook in een privé-bedrijf moeten zowel de aandeelhouders als de werknemers hun vertrouwen schenken aan het bestuur. De verzorgingsstaat is complexer en onoverzichtelijker dan de grootste multinational. Politieke machthebbers zijn daardoor supermanagers geworden die inspraak als hinderlijke bemoeizucht van onbevoegden ervaren. Ook de burgers zien in dat pogingen tot inspraak futiel zijn en de feiten altijd achterna hollen. De gascontracten, legeraankopen, onderwijsbegrotingen en sociale

zekerheidsfinanciën zijn dossiers die zij liever toevertrouwen aan betrouwbare politieke leiders.

Vandaar dat de huidige democratie een overspannen zoektocht is naar de leiders die vertrouwen inboezemen. In plaats van politiek te participeren, kan de burger enkel nog mandateren. Ook de macht van het parlement zelf is beperkt tot vertrouwensstemmingen. De regering kan niet efficiënt besturen indien zij voortdurend rekening moet houden met de opwerpingen vanuit het parlement en maakt daarom van elke parlementaire kritiek meteen een vertrouwenskwesitie. Dat is de zogenaamde participatie. Partijorganisaties structureren en disciplineren het parlement zodat een vast blok van de 'meerderheidsfracties' de regering in staat stellen om een coherent beleid te voeren.

In *Faktizität und Geltung* (1992) confronteert Habermas zijn reformistisch perspectief met de hedendaagse rechtssociologie (L.M. Friedman; E. Denninger; J. Hirsch; D. Grimm) die aantoont hoe zwaar de democratie op de proef wordt gesteld door de alledaagse vereisten van efficiënt bestuur. Deze sociologie zaait twijfel over de mogelijkheid van een streng opgevatte parlementaire democratie om nog te functioneren in een complexe samenleving. Habermas ziet ook dat de rechtsstaat erodeert, maar vindt dat wat zich daarin manifesteert, "*is toch eerder de ontoereikende institutionalisering van rechtsstaatsprincipes dan een uitzichtloze overbelasting van de complexer geworden overheidsbevoegdheden*". (1992: 527, eigen vertaling) Enerzijds erkent Habermas dat de staat steeds meer bevoegdheden naar zich toetrekt en daardoor nieuwe uitdagingen schept voor de politieke instellingen, anderzijds ziet hij geen reden om deze uitdagingen te beantwoorden. Meer zelfs, volgens hem is er geen tekort aan de sturingscapaciteit van de overheid en moeten we ons voor de verbetering van de democratie alleen maar toeleggen op het regenereren van communicatieve zelfbestemming. (1992: 536) Daarmee zegt hij dat de participatie een hinderlijke en overbodige belemmering van de democratie is. Habermas voegt dus niets toe aan de lekenfilosofie achter het wellicht naïeve streven om de 'kloof tussen burger en politiek' te dichten via de 'nieuwe politieke cultuur' die erin bestaat om de participatie te doorbreken met het afschaffen van de lijststem, de invoering van meer interne partijdemocratie, het toenemende gebruik van het referendum en van de parlementaire onderzoekscommissies die de partijgrenzen overstijgen. Net alsof de participatie geen functie heeft, net alsof de verkozenen geen professionele politicus moet zijn.

4. Strategieën voor de democratie

Voor Habermas blijven nu in feite twee strategieën over om aan te geven dat zijn democratisch ideaal meer is dan alleen maar een vraag-richtinggevende utopie en dat er een realistisch democratisch alternatief is voor participatie. Ofwel kan hij reeds aanzetten geven tot een beter aan de hedendaagse vereisten aangepaste institutionalisering van een discursieve opinie- en wilsvorming die het recht fundeert. Met zijn *Faktizität und Geltung* is dat nog niet gebeurd en sommigen zijn dan ook ontgoocheld dat Habermas blijft vasthouden aan zijn "*filosofische funderingsstrategie die zich tot een steeds diepere verankering van beginselen beperkt, zonder dat tevens de omgekeerde weg van de uitwerking van concrete, alternatieve instituties wordt ingeslagen*." (Veit-Michael Bader, 1994: 112)

De tweede strategie voor wie zoals Habermas een strenge opvatting van parlementaire

democratie heeft, is onderzoeken of de evolutie van een liberale rechtsstaat naar een verzorgings- en zekerheidsstaat wel noodzakelijk werd gemaakt door het complexer worden van de economie, het ontstaan van nieuwe veiligheidsrisico's zoals kernenergie en de toenemende macht over leven en dood door nieuwe technologieën. Want hoewel volgens Habermas de materialisering van het recht op zich niet onverzoenbaar is met de principes van de rechtsstaat, moet hij toch erkennen dat de crisistendenzen die de rechtsstaat bedreigen, inherent zijn aan de verzorgingsstaat. Hoe meer het recht middel van politieke interventie en sociale herverdeling wordt, hoe groter de legitimatielast die de democratische genese van het recht moet dragen. (Habermas, 1992: 517) Met deze tweede strategie zou Habermas aansluiting hebben gevonden bij de liberale traditie en zou hij, zoals verder zal blijken, tevens de zin hebben begrepen van een aantal rechtsstaatsprincipes die niet kunnen worden herleid tot de vrijwaring van een autonome leefwereld van waaruit het staatsgeweld gelegitimeerd moet worden.

In *Faktizität und Geltung* (1992) leek het er even op dat Habermas erin zou slagen om zijn communicatietheoretische reconstructie van de zin van de westerse politieke instellingen te vervolmaken. Voor het eerst hield hij rekening met de feitelijke overbelasting van de politieke besluitvorming. Zijn communicatietheorie van de samenleving brengt ons onvermijdelijk op dit spoor. In navolging van Max Weber erkent Habermas dat we voor de rationalisering van de samenleving de prijs van verzakelijking en meer onpersoonlijke interactie moeten betalen. Tegelijk ontdekt hij dat deze rationalisering van economie en politiek niet mogelijk ware geweest zonder rationalisering van de leefwereld en van het communicatieve handelen zelf. Het communicatieve handelen moet daarom een geprivilegieerde plaats in de samenleving behouden. De efficiënte maar onpersoonlijke en vaak ondoorzichtige subsystemen moeten in de leefwereld verankerd blijven. Omdat het recht een belangrijke rol speelt in het ontstaan van strategische handelingsdomeinen, moet het recht zelf communicatief tot stand komen. Dit impliceert dat de politiek, de rechtspraak en de andere rechtsscheppende instanties als zodanig niet zelf volledig door stuurmedia geïntegreerd mogen worden. Het creëren van recht moet het resultaat zijn van communicatief handelen. Het is één zaak dat men geen uitleg krijgt bij een concrete handelstransactie, het is een heel andere zaak als men geen uitleg meer zou krijgen bij een wet die de handelscontracten regelt. Indien ook de wetgeving een strategisch spel zou worden, dan keren de verzelfstandigde subsystemen zich tegen de mens. De *Verdinglichung* waarbij de realisaties van de mens niet meer aan hun makers gehoorzamen, maar aan onpersoonlijke wetten, is onvermijdelijk en hoeft geen probleem te zijn, zolang de 'dingen' niet zelf de wetten bepalen waaraan zij gehoorzamen.

Habermas geeft dus zelf aan waarom een groot deel van de westerse rechtsfilosofie beperkingen oplegt aan wat de mens allemaal wettelijk mag regelen. Als men in de verleiding komt om heel de samenleving via gedetailleerde wetgeving te organiseren, dan creëert men ongewild een politiek subsysteem dat de functie van de publieke sfeer noodgedwongen overneemt omdat er geen tijd meer is om het politieke handelen voor het debat op te schorten.

Raakt Habermas uit het dilemma dat de effectiviteit van de besluitvorming ten koste gaat van het democratisch gehalte ervan en vice versa? William Rehg en James Boman (1996) analyseren dit probleem als volgt. Hoe verbindt men effectiviteit, deliberatie en democratie? Daarmee corresponderend moeten drie excessen worden vermeden. Ten eerste mag men niet vervallen in naïeve democratie die verzandt in besluiteloosheid

(overschatting van de mogelijkheden van publieke deliberatie). Ten tweede mag men niet in het omgekeerde euvel vervallen waarbij een te groot beroep wordt gedaan op delegatie van macht naar politieke leiders. Ten slotte mag men niet vervallen in een overschatting van de mogelijkheden van bureaucratische controle. (Regh; Bohman, 1996: 85) Dit laatste exces zou men ook het technocratische misverstand kunnen noemen. Teveel maatschappelijke problemen worden aan de politieke besluitvorming onttrokken en toegewezen aan 'specialisten'. Deze specialisten kunnen weliswaar onafhankelijke academici zijn, maar juist door de afstand met de praktische realiteit neigen deze 'specialisten' tot een wereldvreemd optimisme over de beheersbaarheid van de sociale realiteit. Historisch zien we evenwel dat de 'specialisten' meestal uit de beroepssectoren zelf komen. Technocratie is dan de moderne variant van het corporatisme dat de producenten politieke macht geeft.

Laat Habermas' discussietheorie van de rationaliteit effectieve besluitvorming in een complexe samenleving toe zonder te raken aan de inspraak van de betrokkenen die vrij kunnen delibereren? Volgens Regh en Bohman wel omdat in *Faktizität und Geltung* onderscheid wordt gemaakt tussen de informele publieke sfeer en de formele besluitvormingsorganen zoals de soevereine volksvergadering. In de moderne samenleving zijn er drukkings- en opinievormende organisaties die niet beslissen, maar wel beïnvloeden. Hun beperkte ledenaantal laat uitgebreide deliberatie toe, maar anderzijds reikt hun invloed tot virtueel alle burgers. Op die manier voorzien zij de burgers van hanteerbare informatie en maken zij een brede participatie in het deliberatieproces mogelijk.

Regh en Bohman voegen er evenwel onmiddellijk aan toe dat deze *information shortcuts* de publieke deliberatie natuurlijk gemakkelijk kunnen scheeftrekken. De opinievormende groepen kunnen dekmantels zijn voor corporatistische belangen die de publieke communicatie strategisch manipuleren. Niettemin wijzen zij erop dat het vrije publieke debat dergelijke manipulaties en verborgen belangen kan ontmaskeren.

Op die manier wordt deliberatie inderdaad aan het meerderheidsbeginsel gekoppeld. Heel wat feitelijke ontwikkelingen in de publieke sfeer kunnen in dit verband optimistisch stemmen. In de (post)moderne samenleving bestaat een levendig 'middenveld' dat thema's bepaalt en een *pool of reasons* creëert. Aangezien massacommunicatiekanalen beschikbaar zijn, kan ook het minder politiek-actieve individu daaruit putten. Er is met andere woorden geen principiële reden waarom deliberatie zou beperkt blijven tot de minderheid van de beter geïnformeerde en in belangengroepen actieve individuen.

Habermas toont aan dat er realistische condities zijn waaronder het geheel van verenigingen en actiegroepen aan de basis kunnen liggen van een unifiërende publieke sfeer. 'Unifiërend' evenwel uitsluitend in die zin dat de pure belangenpolitiek van facties en partijdige groepen wordt overstegen in een permanente zoektocht naar het betere argument. Uiteindelijk is het slechts een meerderheid die beslist, maar dit is een onvermijdelijke afwijking van de ideale consensus.

Habermas betoogt dus dat de afwijkingen van de ideale spreek situatie in praktijk bevredigend kunnen worden beperkt. Waar zijn betoog evenwel ophoudt, is bij de vraag hoe een publieke sfeer ook tijdige en effectieve meerderheidsbeslissingen op basis van dwangvrije deliberatie kan genereren. Juist daarom is Habermas' reconstructie een verschraling en uitholling van de oorspronkelijke, doorwrochte, maar onderling soms contradictorische principes die samen de dubbelzinnige, met haken en ogen vasthangende westerse rechtsstaat vormen.

Over de scheiding tussen uitvoerende en wetgevende macht herkauwt Habermas enkele gemeenplaatsen: verordeningen en administratieve maatregelen mogen niet strijdig zijn met de wet en het overheidsapparaat kan dus niet zelf de premissen veranderen die ten grondslag liggen aan zijn beslissingen. (Habermas, 1992: 213) De overheid moet zich houden aan de wet.

Dit mogen dan gemeenplaatsen zijn, ze bakenen op geen enkele manier de wetgevende van de uitvoerende bevoegdheid af. We weten daarmee niet welke beslissingen de premissen van het beleid zijn, en welke beslissingen uitvoeringsbesluiten zijn. Tenzij we kijken welke macht hen heeft uitgevaardigd. Maar circulaire definities van de termen 'wet' en 'uitvoeringsbesluit' die respectievelijk naar 'parlement' en 'regering' en omgekeerd verwijzen, bakenen natuurlijk geen bevoegdheden af. Aan de inhoud van de meeste wetten kan men niet zien of zij ook uitvoeringsbesluiten konden zijn. Het onderscheid wordt enkel om symbolische redenen gehandhaafd. In de praktijk kan men wel zeggen dat wetten de grote lijnen van het beleid vastleggen, terwijl de uitvoeringsbesluiten de details uitwerken. Maar daarmee wordt slechts een schijn van scheiding der machten hoog gehouden. De wetten staan in functie van het regeringsbeleid en niet omgekeerd.

Hierdoor zien we de paradox dat het parlement juist door zijn onbepaalde bevoegdheid machteloos staat om de uitvoerende macht aan banden te leggen. Het parlement kan om het even wat tot 'wet' maken dat de regering goed uitkomt. In politieke systemen met sterke partijdiscipline en niet-verkozen, maar partijdige regeringsleden is het parlement geen volksvertegenwoordiging, maar een electoraal college waarin een stabiel meerderheidsblok belooft zijn stemmen te geven aan de regering. Wisselmeerderheden zijn veeleer uitzondering dan regel terwijl vanuit de constitutionele logica van de scheiding tussen de uitvoerende en de wetgevende macht het woord 'wisselmeerderheid' nochtans een pleonasme zou moeten zijn. Als de bevoegdheid van het parlement niet omschreven is, zullen de bevoegdheidskwesties tussen de uitvoerende en de wetgevende machten nooit opgelost geraken. Het parlement kan kaderwetten goedkeuren die de regering feitelijk volheid van bevoegdheid verlenen. Of omgekeerd kan het parlement de meest particularistische verordeningen de vorm en de kracht van wet geven. In beide gevallen is er één overheidsmacht die niet meer in toom wordt gehouden.

Habermas heeft dus toch te vroeg zijn neus opgehaald voor de formalistische tendensen in de modernisering van het recht. Want het is uitsluitend een formele definitie van de term 'wet', los van de definitie van 'wetgevende vergadering', die de scheiding tussen de uitvoerende en de wetgevende macht kan herstellen. Slechts die scheiding kan van de democratie een parlementaire democratie maken in de zin die Habermas voorstaat: een tegensprekelijke democratie waarin uitsluitend de kracht van het betere argument de doorslag geeft. Het principe van de rechtsstaat dat de burger rechtszekerheid geeft en via de wet beschermt tegen machtswillekeur is dus tevens een voorwaarde van democratie.

Friedrich Hayek bijvoorbeeld stelt de volgende definitie voor: wetten mogen uitsluitend eigendomsrechten creëren en uitbreiden. De wet verleent de burger uitsluitend aanspraken op de bescherming van wat hij zonder dwanguitoefening heeft verworven: lijf en leden, eigen mening, materieel bezit. Deze rechten zijn per definitie voor iedereen gelijk.

Indien ook andere aanspraken door de wet worden gehonoreerd, dan ontstaan onmid-

dellijk een heleboel dilemma's. Moet men werklozen of gepensioneerden die zich beter uit de slag trekken door samen te wonen en samen kosten te delen een stuk van hun uitkering afnemen? Moet men het kindergeld laag houden omdat één bepaalde etnische minderheid er buitennormaal kroostrijke gezinnen op na houdt? Moet men iemand die door eigen onverantwoordelijk gedrag steeds weer in financiële problemen komt, blijven steunen? Moet men een virtueel onbeperkt aantal politieke vluchtelingen dezelfde sociale rechten geven, of moet men quota invoeren waarbij slachtoffers van staatsterreur terug naar eigen land worden gestuurd? Is gehandicaptenzorg belangrijker dan gratis onderwijs voor arme kinderen? Deze dilemma's worden in de participatie opgelost door de beslissingen te onttrekken aan het publiek dat heeft moeten leren om te kiezen voor betrouwbare leiders in plaats van voor inhoudelijke programma's. De politieke partijen zorgen voor het management van de publieke stem, door deze te kanaliseren naar programmapakketten die te nemen of te laten zijn.

Er is evenwel nog een andere oplossing voor deze dilemma's. Men kan ook een homogene samenleving creëren (met uitsluiting van cultureel afwijkende minderheden) waarin de bevolking grotendeels dezelfde prioriteiten heeft.

5. Homogene samenleving

In *Strukturwandel der Öffentlichkeit* citeert Habermas uitvoerig Carl Schmitt, een rechtsfilosoof die in Duitsland in de jaren twintig zeer invloedrijk was. Ook Habermas' voorgangers in de *Frankfurter Schule* werden tot aan Hitlers machtsovername sterk door zijn werk geïnspireerd. (Ellen Kennedy, 1986) Het probleem met Schmitt is, dat hij theoretische paden effende voor een nationaal-socialistische staat. Toch kan men diens conceptuele distincties en analyses van het parlementarisme tijdens de Weimarpubliek goed gebruiken.

Het parlementaire systeem poogt, volgens Schmitt zonder succes, het meerderheidsbeginsel te koppelen aan de norm van vrije en open deliberatie. (Schmitt, 1928: 139-148) De koppeling van parlementarisme aan democratie houdt maar stand, zei Schmitt, zolang de staat niet tussenkomt in sectoren waar belangentegenstellingen heersen. Van zodra hij dat wel doet, gaan de pressiegroepen de politiek gijzelen. Juist wanneer de meerderheid van de overheid verwacht dat zij een sociaal-economisch beleid voert, kunnen politieke leiders niet meer weerstaan aan de eisen van numeriek en functioneel belangrijke groepen. Daaruit kan gemakkelijk een explosieve situatie groeien. Enerzijds verwacht men dat de staat voortdurend intervenueert, anderzijds vraakt men zijn partijdigheid. Bij elke interventie, hetzij in de economie, hetzij in culturele of confessionele kwesties, kiest de staat onvermijdelijk voor deze of gene partij. Het parlementaire debat wordt daardoor te riskant omdat het de besluitvorming lamlegt of naar de straat verlegt. Daarom moeten de partijen de volksvertegenwoordigers aan banden leggen. Het westerse parlementarisme, verre van een universeel model te zijn, onttaardt onvermijdelijk in participatie.

Schmitts diagnose van de Weimarpubliek is opvallend geschikt om er de hedendaagse kloof tussen burger en politiek mee te verklaren. Maar het vreemde is dat Schmitt niet zocht naar een manier om de parlementaire democratie te herstellen. Hij zag geen graten in een dictatuur zolang zij de uitdrukking is van de populaire wil. De handelingen van een dictator kunnen door de acclamaties van het volk gedragen

worden. (Schmitt, 1926: 22) In plaats van krampachtig vast te houden aan een fictieve norm, moet men de instellingen afstemmen op de realiteit van de interventionistische staat. Als het parlementaire debat toch niets méér voorstelt dan een zoektocht naar betrouwbare leiders, dan kan men beter meteen het *Führerprinzip* invoeren. Hij vond elke poging tot herstel van de neutraliteit van de staat tot mislukken gedoemd. Veeleer moet men de culturele homogeniteit van de maatschappij bevorderen, door bijvoorbeeld alle 'volksvreemde elementen' te verwijderen, waardoor de mogelijke belangenconflicten bij voorbaat gereduceerd worden.

Natuurlijk verwerpt Habermas de 'oplossing' van Schmitt. Maar welke oplossing stelt hij dan wel voor? Het voor de hand liggende alternatief is dat men de staat terugdringt. Als de burgers geen staatsinterventie verwachten, dan ontlast het parlement zich van die thema's waarin particuliere belangen tegenover elkaar staan. In dat geval kan het parlement terug een platform voor publieke discussie in een heterogene samenleving zijn. Er kan dan democratisch beslist worden over de abstracte gedragscodes die de samenleving zullen regelen.

Maar dit alternatief komt bij Habermas niet ter sprake. Net als Schmitt denkt Habermas dat de politisering van de samenleving een voldongen feit is. Dat hij lippendienst bewijst aan het principe van de scheiding tussen overheid en samenleving verandert daar niets aan. Want dit principe holt hij uit tot daar niets méér van overblijft dan dat het politieke gezag zich op zijn minst periodisch moet legitimeren in de openbare sfeer van parlement en electoraat. (Habermas, 1992: 215-216)

Maar in tegenstelling tot Schmitt is volgens Habermas het 'regeren door discussie' wel degelijk mogelijk in een gepolitiseerde samenleving. Dat bevestigt hij nogmaals in 1987: "*Schmitt beperkt de procedure van de openbare discussie tot de rol van de parlementaire wetgeving en koppelt haar over 't geheel los van de democratische wilsvorming. Alsof de liberale theorie niet ook altijd al de voorstelling van een algemene menings- en wilsvorming in de politieke openbaarheid zou hebben ingehouden*". (Habermas, 1987: 113; vertaald geciteerd in Keulartz, 1992: 176)

Maar over welke liberale theorie heeft hij het hier? Habermas heeft zelf twee denkpistes moeten vaststellen in de Verlichtingsfilosofie over de staat (zie hoger). Maar het eigenlijke spanningsveld in het Verlichtingsdenken heeft hij niet eens gezien, laat staan dat hij het opgelost zou hebben. Er is een onopgeloste spanning tussen enerzijds de bescherming van de burger tegen de staat en anderzijds het geloof in de unifiërende kracht van een soevereine volksvergadering.⁵

In dit spanningsveld bereikt Habermas allesbehalve een synthese, maar kiest voor een antiliberaal positie. De liberalen geloven niet dat de democratie bestand is tegen de bestuurs- en controletaken die de overheid in een verzorgings- en zekerheidsstaat heeft. Tegelijk zijn de liberalen optimistisch gestemd over de spontane coördinatie van de interactie in een complexe samenleving. Zij menen dat de markt een veel krachtiger instrument is voor vreedzame coördinatie dan politieke sturing. Om het in termen van de theorie van het communicatieve handelen te stellen: de leefwereld wordt door het systeem gekoloniseerd wanneer het politieke subsysteem de economie binnendringt.

⁵ Vergelijk Boudewijn Bouckaerts conclusie dat de opstellers van *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* "an ambiguous message to history" stuurden. "On the one hand they entitled the individuals, who had now become citizens, with an impressive series of liberties. On the other hand, they revealed their belief in the unifying power of the centralized state, which became endowed with political sovereignty." (Bouckaert, 1989: 244)

De markt moet worden beschermd tegen kolonisering door de collectieve wils- en besluitvorming.

Dit liberalisme hoeft geen pleidooi te zijn tegen een solidaire gemeenschap die geïntegreerd wordt door praktijken van collectieve zelfbestemming. Een veel voorkomend misverstand (bijvoorbeeld in het debat tussen 'liberalen' en 'communitaristen') is dat men moet kiezen tussen de polis en de formele rechtsstaat. De polis is een gemeenschap die zijn leden opvoedt tot burgerschap, relatief veel gemeenschappelijke waarden heeft en het individueel belang onderschikt aan het algemeen belang op basis van solidariteit. In feite kan de polis deel uitmaken van een formele rechtsstaat en kan omgekeerd het groter staatsverband met zijn individualistische rechten opgebouwd zijn uit solidaire politieke gemeenschappen.

De 'communitaristen' hebben gelijk dat men geen samenleving kan opbouwen zonder concrete gemeenschappelijke waarden en het daaruit voortvloeiende gemeenschapsgevoel en dat het individu zich niet kan ontwikkelen tot een volwaardig burger zonder sociale controle en opvoeding ingebed in een concrete culturele praktijk. Maar de 'liberalen' hebben ook gelijk als zij stellen dat een pluriforme samenleving waarin het individu kan profiteren van zakelijke interacties met andersgezinden een rechtssfeer vereist die verder reikt, en dus abstracter is, dan de tradities onder de kerktoeren. De polis mag nooit de economische horizon van het individu bepalen. Om economisch niet uitgerangeerd te geraken, moet een polis zich op zijn minst in een grotere tolnie inschrijven. Een tolnie veronderstelt minimale rechtsregels en is dus een hoger, zij het minimaal en confederaal, staatsverband.

Bovendien is solidariteit een tweesnijdend zwaard. Dankzij solidariteit is het bijvoorbeeld mogelijk om een stelsel van kinderbijlagen te regelen zonder dat een gezin met één kind vit op een gezin met drie kinderen. Maar deze solidariteit slaat om in haat wanneer een grote minderheid de gewoonte heeft om zeer kroostrijke gezinnen te stichten waardoor het stelsel de algemene kinderbijlagtarieven moet verlagen voor iedereen. Men kan niet onbepert beroep doen op solidariteit indien de leden van de gemeenschap elkaars levensstijl niet begrijpen of zelfs afkeuren. Daarom moet een polis cultureel homogeen zijn. In dat geval evenwel, moet het individu ook buiten de polis bepaalde minimale burgerrechten kunnen laten gelden wanneer het in zijn ontplooiing geremd wordt door de in zijn gemeenschap geldende eenheidscultuur. Daarbij speelt het geen rol of dit een traditionele, een burgerlijke of een hippiecultuur is. Opdat het individu zich zou kunnen onttrekken aan een verstikkende levensstijl, moet een polis deel uitmaken van een groter staatsverband waarbinnen vrij verkeer van personen geldt. Dit groter staatsverband mag zich niet moeien met de manier waarop een solidaire gemeenschap overeenkomt om openbare bijstand en onderwijs te organiseren. Hoe groter de federatie, hoe minder zij de politiek delicate dossiers (sociale zekerheid, verdeling van de lasten, openbare bijstand, onderwijs) mag harmoniseren. Het federale subsidiariteitsbeginsel en een federatie van de (maximaal soevereine) 'regio's' impliceren in feite dat een grote federatie een minimale staat moet zijn. Hoe groter een staat (en hoe pluriformer), hoe liberaler zij zal moeten zijn. Het gebrek aan sociale en fiscale harmonisering tussen de deelstaatjes sluit overigens geen grote muntunie uit, op voorwaarde dat de soevereine deelstaatjes er zich toe verbinden om ondanks de eigenmachtig gedefinieerde verzorgingsstaat geen eigen leningen aan te gaan. De Verenigde Staten van Amerika zijn een voorbeeld van een muntunie waarin de relatief autonome deelstaten onderworpen zijn aan zeer strikte begrotingsregels. Dat de

federale overheid grote begrotingstekorten heeft, is politiek minder explosief omdat het effect van hogere intrestvoeten of devaluatie dan aangevoeld wordt als straf voor de fouten van alle deelstaten samen.

De moderne samenleving vereist een staatsverband dat groter is dan een werkbare polis. Helaas sluit Habermas' denken aan bij de Verlichtingsfilosofen die de Griekse polis als model hanteren voor de moderne (grote) samenleving. Zijn recente verwerking van het debat tussen de 'liberalen' en de 'republikeinen' of communitaristen (1999: 239-264) leidt opnieuw naar een bevestiging van het deliberatiemodel van de democratie. Ook in dit debat meent Habermas een synthese te kunnen brengen. De 'republikeinen' zien terecht in dat de politieke praktijk niet louter een strategisch spel kan zijn van belangengroepen en individuen. Maar daaruit afleiden dat de politieke deliberatie een gemeenschappelijke conceptie van het goede moet creëren, dreigt de democratie in de pluriforme samenleving te overbelasten. De 'liberalen' prijst hij omwille van hun realistische inschatting van de politiek als een afzonderlijk subsysteem, waarin hoogstens werkbare compromissen tussen voor het overige vaak incompatibele concepties van het goede kunnen tot stand komen. Maar hij ziet niet in waarom dit subsysteem slechts beperkte functies zou hebben die bij voorbaat moeten worden afgebakend. Voor Habermas zijn de individuele mensenrechten geen beperkende voorwaarden die extern worden opgelegd aan de democratie, maar mogelijksvoorwaarden van publieke zelfbeschikking via deliberatie. (1999: 259)

Samengevat meent Habermas dat met de burgerlijke idee van de rechtsstaat (met zijn formeel-gelijke rechten voor iedereen) niet de politieke heerschappij binnen de samenleving bestreden wordt, maar de heerschappij binnen de politiek. Gelijke rechten dienen om gelijkwaardige participanten aan het democratische besluitvormingsproces te creëren. Dit komt duidelijk niet overeen met de functie en de zin die Hayek in de westerse rechtsstaat ontwaart. De burgerlijke rechtsstaat is voor hem een fase in de beperking van de politieke heerschappij zelf.

6. Heerschappijloze dialoog of heerschappijloze samenleving?

Instellingen als de *rule of law*, de scheiding tussen kerk en staat, de *habeas corpus* wet, het recht op eigendom en de onafhankelijkheid van rechters gaan overdreven machtsconcentraties tegen. Maar waarvoor zou dat nodig zijn, indien de macht rationeel kan zijn? Indien de institutionalisering van de openbaarheid als platform voor kritische en dwangvrije discussie de enige manier zou zijn om het probleem van irrationaliteit te verkleinen, dan moet men niet waken over de scheiding van kerk en staat, maar over de mate waarin de geloofsgemeenschap een ideale communicatiegemeenschap benadert. Door de onttovering van de wereld en door de nood aan systeem-integratieve media voor efficiënt gecoördineerd strategisch handelen kan slechts het recht nog een brug slaan tussen systeem en leefwereld op maatschappelijk vlak. Maar omdat het recht zelf onttoverd is en zelf een medium voor strategisch handelen is, valt het grootste deel van de sociaal-integratieve last van een complexe samenleving op het democratische wetgevingsproces. Habermas' ideaal kan alleen maar leiden tot "*een extreme belasting van de democratische menings- en wilsvorming en wetgeving*". (Veit-Michael Bader, 1994: 127) Habermas spreekt zelf zijn twijfel uit over de mogelijkheid van een

democratische reproductie van de rechtsgemeenschap volgens het model van discursieve deliberatie onder de voorwaarden van een complexe samenleving. (1992: 367) Dit is een sociologisch vraagstuk, zegt hij daar terecht. Men moet immers eerst zicht krijgen op het soort coördinatieproblemen dat zich in de moderne samenleving stelt en op de graad van complexiteit die de politieke instellingen te verwerken krijgen. Helaas heeft Habermas geen sociologische verklarende theorie, maar slechts een structuuranalyse van de moderne samenleving. (Martin De Vlieghe, 1993)

Een moderne samenleving is volledig aangewezen op de mogelijkheid dat elk individu afzonderlijk onmiddellijk kan inspelen op de unieke informatie die het op een bepaald ogenblik en op een bepaald terrein heeft. Daarom moet het individu vrijgelaten worden om zijn eigen plannen uit te voeren. Dit verklaart de steeds terugkerende strekking in het westerse denken over de staat sinds Montesquieu dat uitsluitend de wet mag regeren, en niet de mens. Deze idee van de rechtsstaat is op zijn beurt volledig vervat in de stelling van Immanuel Kant dat de mens intrinsieke waarde heeft en dus niet mag geïnstrumentaliseerd worden. Friedrich A. Hayek toont dat dit principe niet zomaar een axiologische premisse is, maar een voorwaarde van modern leven. *“It is because we want people to use the knowledge we do not possess that we let them decide for themselves.”* (Hayek, 1960: 95)

Habermas moet natuurlijk erkennen dat de rechtsstaat tevens een privé-sfeer definieert waarin de burger autonoom handelt zonder zich te moeten verantwoorden. Maar deze autonomie definieert hij als de vrijheid om zich terug te trekken uit de openbare sfeer (1992: 153) en als de bevrijding van de communicatieve verplichtingen om kritiseerbare geldigheidsaanspraken naar voor te brengen en om de coördinatie van de interactie afhankelijk te stellen van de intersubjectieve aanvaarding van deze geldigheidsaanspraken. (1992: 152) Deze autonomie noemt Habermas negatieve vrijheid en hij komt daarmee dus op het eerste gezicht dicht bij de liberale vrijheidstheorie. Toch verschaalt deze communicatietheoretische uitleg het principe van de gegarandeerde privé-sfeer en is ze zelfs al helemaal ontoereikend om de constitutionele beperking van de politieke bevoegdheden te verklaren. Immers, de privé-sfeer moet niet alleen van de openbare sfeer (die tot de leefwereld behoort) afgeschermd worden, maar vooral ook van het politiek systeem terwijl omgekeerd het politiek systeem zich juist niet mag losrukken van de openbare sfeer. Het politiek systeem mag geen verzakelijk domein worden waarin een aantal functies van de taal zijn opgeschort en waarin de actor ontlast is van de zo-even genoemde communicatieve verplichtingen. Deze verzakelijking kan men niet rechtvaardigen met de nood aan efficiëntie. Want dan creëert men een schemerzone waarin macht wordt uitbesteed aan de ‘deskundigen’ uit de belangengroepen. Habermas zou daar geen enkele toegeving mogen doen aan de *“vereisten van efficiënt strategisch handelen”* of aan de *“systeemfuncties van complexiteitsreductie”*.

Juist wanneer men zoals Habermas een strenge opvatting heeft over democratie, kan men de formele en procedurele vereisten daarvan niet zomaar aanpassen ter wille van efficiënt bestuur. Op dit punt komt Habermas met de liberalen overeen, evenals op het punt dat de sociaal-integratieve reproductie van de samenleving niet terug op tradities, families en godsdiensten kan afgeschoven worden. Nu blijkt bovendien dat hij eveneens zoals de liberalen twijfelt aan de capaciteit en de draagkracht van een echte parlementaire democratie. Daarom had uitgerekend Habermas behalve de legitimizeitsproblematiek ook de vraag moeten behandelen hoever heerschappij mag reiken.

Als de dwangvrije dialoog werkelijk rationaliteit definieert of, zwakker, een noodzakelijke voorwaarde van rationaliteit is, dan wordt duidelijk dat men gewoon niet moet proberen om de samenleving rationeel te organiseren. Vooral de tijdsdruk is vernietigend voor macrosociale planning. De parameters waaronder een bepaalde beleidsdaad rationeel is, veranderen binnen de tijdspanne dat de procedures worden doorlopen om de beslissing op een weldoordachte wijze te kunnen nemen.

In de privé-sfeer verruimt verzakelijking de economische horizon van het individu omdat het voortaan zaken kan doen met mensen die het niet persoonlijk kent en staat verzakelijking hem toe om persoonlijke relaties aan te gaan zonder dat daar materiële belangen mee gemoeid zijn. Ruiltransacties hoeven niet meer persoonlijk te zijn en omgekeerd moeten persoonlijke relaties geen economische dimensie meer hebben. De voordelen daarvan behoeven geen betoog. De opsplitsing van de materiële en de culturele reproductie van de samenleving, mogelijk gemaakt door de rationalisering van de leefwereld, is zonder meer een toe te juichen ontwikkeling omdat het tot de verzelfstandiging van het economisch systeem heeft geleid. Maar wat is de zin van de verzelfstandiging van het politiek systeem? Die verzelfstandiging is uitsluitend te verklaren als een vermenging van economie en politiek. Politiek is dan de voortzetting van de economie met andere middelen. De collectieve vormgeving van de samenleving raakt overbelast door naast het vastleggen van de wettelijke spelregels van een markt-samenleving tevens de uitkomst van de vrije-markttransacties naast zich neer te leggen en te 'herzien'. Pas door die overbelasting moet de politiek zich verzelfstandigen als verzakelijkt systeem.

Habermas kan probleemloos uitleggen waarom de stuurmedia geld en macht het communicatieve handelen niet mogen verdringen in wetgeving en rechtspraak. Maar een overeenkomstige communicatietheoretische fundering van een minimale privé-sfeer is onmogelijk. In Habermas' sociale filosofie verschijnt het systeem als een noodzakelijk kwaad dat slechts omwille van tijdsgebrek en handelingsdruk moet worden getolereerd. Maar dit argument kan te pas en te onpas ingeroepen worden. Habermas' model van de democratische rechtsstaat is geen leidraad om te beslissen wanneer inspraak te ver gaat en wanneer omgekeerd de heerschappijvorm nodeloos partitocratisch wordt. Bovendien is dit geen voldoende reden om zelfs maar een minimale privé-sfeer te rechtvaardigen. Ook de politiek is een verzakelijkt systeem en indien alleen verzakelijking nodig is voor efficiëntie of functionaliteit in een complexe samenleving, dan heeft men geen privé-sfeer nodig.

Habermas kan niet anders dan politisering en commercialisering als verzakelijking-tendensen over dezelfde kam scheren. Het komt er slechts op aan om hun respectieve stuurmedia macht en geld via het recht in de leefwereld te verankeren. Maar hij vergeet dat een naar de leefwereld teruggekoppelde politiek nog evenzeer ontregelend op het marktsysteem inwerkt. De economie is een delicaat subsysteem dat net zo min bevelen met een breed-maatschappelijk draagvlak als bureaucratisch-technocratische interventie kan verdragen. Of zij nu legitiem is of niet, politieke actie bedreigt altijd de integriteit van het economische systeem. De grenzen tussen de subsystemen onderling zijn waarschijnlijk een dringender probleem dan de grens tussen systeem en leefwereld. Zolang Habermas de economische theorie uit de weg blijft gaan, zal hij nooit een "*sociologisch geïnformeerde beslissing*" (1992: 367) kunnen nemen of de parlementaire democratie nog te redden valt indien de politieke bevoegdheden niet drastisch worden ingekrompen.

Het is niettemin Habermas' recht om zich toe te leggen op de thematiek van de 'kolonisering van de leefwereld door het systeem'. Het probleem van de 'kolonisering' van het economisch subsysteem door het politiek subsysteem moet maar door iemand anders worden behandeld. De reconstructie van de liberale doctrine van de rechtsstaat laat hij beter aan een ander over.

7. Besluit

Ten onrechte meent Habermas de tweespalt in het Verlichtingsdenken over de staat te hebben overbrugd. Hij heeft immers niet gezien dat de twee fundamenteel verschillende strekkingen die vertrekken vanuit respectievelijk Rousseau en Montesquieu eigenlijk antwoorden zijn op twee verschillende vragen. Met democratie beantwoordt men de vraag wie politieke macht moet uitoefenen. Met de rechtsstaat beantwoordt men de vraag hoe ver politieke macht mag gaan. Om die laatste vraag is Habermas niet bekommerd.

Men kan slechts vermoeden dat deze onbezorgdheid over een toenemende politisering van de samenleving te wijten is aan het geloof dat een moderne samenleving één huishouden is, dat rationeel kan worden georganiseerd. Een organisatie heeft in tegenstelling tot een moderne samenleving een gegeven doelenhiërarchie en een overzichtelijk geheel van relevante data om die doelen te realiseren. Het ideaal van de samenleving als een politieke gemeenschap veronderstelt dat de samenleving gemeenschappelijke doelstellingen heeft en dat een al dan niet democratische vergadering beter weet hoe de gegeven doelstellingen van een individu kunnen gerealiseerd worden. Men heeft er het gissen naar of Habermas zich van deze veronderstellingen bewust is, want zijn 'sociologie' is slechts een theorie van de rationalisering van de leefwereld die de opsplitsing van verzelfstandigde subsystemen verklaart zonder hun interne functionering te belichten.

Habermas staat slechts in die mate kritisch tegenover politisering voor zover politisering net als elke vorm van verzakelijking een zware, en soms overbodige, tol eist van de leefwereld. Met het beeld van een verbrokkelende leefwereld biedt Habermas een alternatieve verklaringwijze voor de door Karl Marx en Max Weber beschreven vervreemdingsverschijnselen. Maar politisering in de zin van een toenemend interventionisme in het reilen en zeilen binnen de burgerlijke samenleving via afdwingbare maatregelen is voor Habermas op zich geen probleem. Collectief bindende en afdwingbare beslissingen moeten getoetst worden aan, en verankerd zijn in de opinies die zich vormen in een openbare sfeer waar zoveel mogelijk andere krachten dan die van het betere argument worden uitgeschakeld.

De vraag of Habermas met deze kwalificering van Rousseau's brute *volonté générale* recht doet aan de liberale ideeën van de scheiding tussen overheid en samenleving en van de rechtsstaat, moet negatief worden beantwoord. In de liberale traditie wordt het principe van de parlementaire democratie gekoppeld aan een definitie van een privé-sfeer die niet enkel dient om het individu te ontlasten van communicatieve verplichtingen zoals Habermas denkt, maar eveneens om de politieke bevoegdheden in te perken. Dergelijke inperking is immers nodig omdat een te sterk gepolitiseerde samenleving de uitvoerende macht met een overmaat aan bestuurs- en controletaken opzadelt die niet meer combineerbaar is met inspraak en controle vanuit de openbare sfeer. De scheiding

tussen uitvoerende en wetgevende macht, eigendomsrechten en de vrijwaring van een privé-sfeer kunnen niet worden uitgelegd als instituties om de politiek en het recht in de leefwereld te verankeren, noch om het individu te ontlasten van communicatieve verplichtingen. Het zijn instituties om de politieke macht in te perken en om het economische systeem te vrijwaren voor kolonisering door het politiek systeem.

Literatuur

- BADER V.-M. (1994), 'Eenheid van de communicatieve rede, recht en complexe maatschappijen', *Recht en Kritiek*, 20, 2, 111-144
- BOUCKAERT B. (1989), 'Between Freedom and State Sovereignty: 'La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen'. An Ambiguous Legacy?', *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 18, 237-247
- DE VliegHERE M. (1993), 'Sociologie zonder systeemtheorie. Het geval Habermas', *Tijdschrift voor Sociale Wetenschappen*, 38, 3, 275-302
- HABERMAS J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1969
- HABERMAS J. (1973), 'Wahrheitstheorien', in FAHRENBACH H. (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen
- HABERMAS J. (1976), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HABERMAS J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, I en II, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HABERMAS J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988
- HABERMAS J. (1986), 'Recht und Moral', in HABERMAS J. (1992)
- HABERMAS J. (1987), *Kleine Politische Schriften*, VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HABERMAS J. (1988), *Recht en Moraal* (vertaling), Kok Agora/Pelckmans, Kampen/Kapellen
- HABERMAS J. (1992), *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- HABERMAS J. (1999), *The Inclusion of the Other* (vert. van *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996), Polity Press, Cambridge/Oxford

- HAYEK F. A. (1960), *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London, 1976
- HAYEK F. A. (1973), 'Rules and Order', in HAYEK (1982), *Law, Legislation and Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London/Melbourne/Henley, 1982
- HAYEK F. A. (1977), 'The Mirage of Social Justice', in HAYEK (1982), *Law, Legislation and Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London/Melbourne/Henley, 1982
- KENNEDY E. (1986), 'Carl Schmitt and the Frankfurt School', *Telos*, 71, 1987, 37-67
- KEULARTZ J. (1992), *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas*, Boom, Meppel
- MAST A. & DUJARDIN J. (1972), *Overzicht van het Belgisch grondwettelijk recht*, Story-Scientia, Gent, 1983
- MONTESQUIEU C., DE (1748), *De l'esprit des lois*, Oeuvres Complètes, II, Paris, 1951
- RAES K. (1984), *Het rechtvaardigheidsconcept van John Rawls*, Kluwer, Antwerpen
- REHG W. & BOHMAN J. (1996), 'Discourse and Democracy: The Formal and Informal Bases of Legitimacy in Habermas' Faktizität und Geltung', *The Journal of Political Philosophy*, 4, 1, 79-99
- SCHMITT C. (1926), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker & Humblot, München/Leipzig
- SCHMITT C. (1928), *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München/Leipzig
- VAN ROERMOND B. (1994), 'Solidariteit onder vreemden: de rechtstheorie van Jürgen Habermas', *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie*, 23, 2, 120-156
- WARREN M. (1989), 'Liberal Constitutionalism as Ideology. Marx and Habermas', *Political Theory*, 17, 511-534