



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De onmogelijkheid en de noodzaak van het funderen

Espigares Tallon, S.

Citation

Espigares Tallon, S. (1991). De onmogelijkheid en de noodzaak van het funderen. *Acta Politica*, 26: 1991(4), 425-448. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3449883>

Version: Publisher's Version
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3449883>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

De onmogelijkheid en de noodzaak van het funderen

S. Espigares Tallon

1. Inleiding

De problematiek die in dit artikel aan de orde wordt gesteld, is die van de (on)mogelijkheid van het funderen als zodanig. Het handelt hier dus niet om een gerezen twijfel omtrent de fundamente van onze politieke orde. Hiermee wil ik niet suggereren dat er ten aanzien van deze fundamente geen discussie aan de gang of mogelijk is. Een dergelijke discussie valt echter buiten het directe bereik van deze bijdrage en zal slechts zijdelings ter sprake komen. Het in twijfel trekken van een bepaald fundament impliceert niet noodzakelijk dat het funderen als zodanig ter discussie komt te staan. Zo werd met het verval van het feodale samenlevingsverband als gevolg van de desintegratie van de kerk, wetenschappelijke ontwikkelingen en de opkomst van de bourgeoisie, tevens zijn thomistische fundering aangetast, waardoor de behoefte ontstond aan een nieuw fundament om de nieuwe sociale en politieke structuren die zich geleidelijk aan het vormen waren, een basis te verschaffen. Hobbes' mechanische wereldbeeld en Lockes gesecculariseerde natuurrecht zijn pogingen om in deze behoefte te voorzien. Wat we hier kunnen waarnemen is dat de erosie van een bepaald fundament leidt tot ontwerpen van nieuwe funderingen. Zowel Hobbes als Locke twijfelen weliswaar aan het goddelijke fundament, maar niet aan de mogelijkheid of wenselijkheid van funderen zelf.

Voor de bespreking van de problematiek van de (on)mogelijkheid van het funderen wil ik aansluiten bij een actuele discussie waarin de mogelijkheid en wenselijkheid van het funderen zelf in twijfel worden getrokken.¹ Een aantal deelnemers aan deze discussie neemt het standpunt in dat het niet langer mogelijk is om een verhaal of metatheorie te ontwikkelen welk als grond van een politieke orde kan dienen of als transcendentale fundering voor het politiek oordelen kan fungeren. De belangrijkste auteurs die dit standpunt verdedigen en wier opvattingen hieronder

aan de orde zullen komen, zijn de Amerikaanse filosoof Richard Rorty en de Franse filosoof Jean-François Lyotard. Tevens zal ik aandacht besteden aan het gedachtegoed van Ludwig Wittgenstein, dat op beide filosofen invloed heeft gehad. In het eerste gedeelte wil ik de actuele kritiek op het funderen bespreken. In het tweede gedeelte zal ik ingaan op de vraag of het mogelijk is om over een politieke orde te spreken zonder op de een of andere wijze naar funderingen te verwijzen.

Men kan zich afvragen of het in twijfel trekken van de mogelijkheid tot het geven van een grond voor absolute waarheid en waarde alleen aan onze tijd eigen is. Het gaat hier om de vraag of we hier te maken hebben met een unieke 'crisis' in het westerse denken of met een bepaalde vorm van het oude scepticisme. De gedachte dat het voor de mens onmogelijk zou zijn een laatste grond te vinden die het spreken over absolute waarheden en waarden kan rechtvaardigen en dat hij aldus de schijn niet kan overstijgen, kan echter al in meer of minder radicale vorm in het Griekse scepticisme worden aangetroffen.

In het denken van Nietzsche kunnen we aanwijzingen vinden voor de gedachte dat er nog iets anders aan de hand is. Volgens Nietzsche wordt het denken van de scepticus gevoed door een afkeer van de dogmatische filosoof.² Het denken van de scepticus die elke aanspraak op absolute waarheden in twijfel trekt en het denken van de dogmaticus die meent de absolute waarheid in pacht te hebben, zijn negatief op elkaar betrokken en horen als zodanig bij elkaar. Wanneer Nietzsche laat zien hoe de 'ware wereld' tot fabel is geworden, gaat het hem dan ook niet slechts om het afschaffen van deze 'ware wereld': 'mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!'³ Hij tracht iets te denken dat de tegenstelling waar-schijn overstijgt. Nietzsches perspectivisme lijkt mij een poging om voorbij de tegenstelling absolutisme-relativisme te denken. In analogie hiermee lijkt ook de huidige kritiek op het funderen te wijzen op een positie die boven deze tegenstelling tracht uit te gaan.

2. Het funderen in diskrediet

2.1 *Voorbij de tegenstelling relativisme-absolutisme: Rorty's contingentie van taal en gemeenschap* – In zijn werk *Contingency, Irony, and Solidarity* haalt Rorty een discussie tussen Isaiah Berlin en Michael Sandel aan, waarin de laatste de eerste een relativistisch standpunt verwijt.⁴ Berlin sluit aan bij Schumpeters uitspraak dat het beseffen van de relatieve geldigheid van de eigen overtuigingen en er toch onwrikbaar aan vasthouden, de beschaafde mens onderscheidt van de barbaar. Sandel stelt hierbij de vraag waarom men

onwrikbaar vast zou moeten houden aan overtuigingen die slechts relatief geldig zijn. Hij vraagt zich verder af of ook vrijheid een ideaal is dat onderworpen is aan de incommensurabiliteit van waarden. Alhoewel Rorty sympathiseert met Berlins opvattingen, wenst hij geen standpunt in deze discussie in te nemen door in te gaan op het verwijt van relativisme. Volgens Rorty dient het verwijt van relativisme niet beantwoord maar genegeerd te worden. Het gebruik van het begrip relativisme verwijst evenals het gebruik van het begrip absolutisme naar een manier van spreken over waarheden en waarden die tot de Verlichting behoort en die Rorty achter zich wil laten.

Degene die op zoek is naar de absolute geldigheid van waarheden en waarden, veronderstelt dat de wereld of de mens een intrinsieke natuur of essentie bezit. Maar deze veronderstelling acht Rorty niet houdbaar. Deze onhoudbaarheid tracht hij aan te tonen door een andere veronderstelling aan te vallen die nauw met de vorige samenhangt. Het betreft hier de gedachte dat taal een neutraal medium is dat we kunnen gebruiken om de essentie van zowel de wereld buiten ons als die in ons (op zuivere wijze) uit te drukken. Rorty is er uiteraard niet op uit het bestaan van een wereld buiten of in ons te ontkennen. Wat hij wil duidelijk maken, is dat waarheid alleen in zinnen of uitspraken kan worden gevat, dat zinnen of uitspraken onderdelen zijn van menselijke talen en dat menselijke talen menselijke creaties zijn. Rorty accepteert het metaforische karakter van taal en ontkent dat er in de geschiedenis sprake is van een ontwikkeling van metafoor tot begrip. Om vol te houden dat taal een ontwikkeling doormaakt waarin zij steeds beter in staat is de essentie van de fysische of innerlijke wereld uit te drukken, moet men in staat zijn criteria te ontwikkelen die de opeenvolgende taalspelen kunnen beoordelen en rangschikken. Om dergelijke criteria te kunnen ontwikkelen moet men in een positie geraken die buiten het eigen taalspel gelegen is. Zo'n goddelijk perspectief is de mens echter niet gegeven. Het enige wat hij kan doen is alternatieve metaforen met *elkaar* vergelijken en niet met een buiten de taal gelegen absolute maat.

Het aanvaarden dat er geen positie buiten het historisch bepaalde vocabularium kan worden ingenomen, impliceert dat we niet in staat zijn een laatste *reden* te geven voor het hanteren van het eigen taalspel of voor het hebben van bepaalde overtuigingen binnen een taalspel. De vraag aan een liberaal waarom het ideaal van vrijheid belangrijker is dan andere idealen of waarden, is dan niet langer relevant. Rorty's opvatting over taal betekent dat onze waarheden en waarden historisch contingent zijn en dat het geen zin heeft deze contingentie te overstijgen. Het is niet zinnig om aan een liberaal te vragen de contingentie van de geschiedenis

te transcenderen en hem zo in te laten zien dat vrijheid slechts één van de vele idealen is die in de geschiedenis kunnen worden aangetroffen. De vraag 'hoe weet je dat vrijheid zo belangrijk voor ons is?' is voor Rorty analoog aan de vragen 'hoe weet je dat Hegel een belangrijke filosoof is?' en 'hoe weet je dat Galileo een belangrijke wetenschapper is?' Het zijn voor hem geen zinnige vragen. Het accepteren van de afwezigheid van een positie die boven de eigen taal, instituties, gemeenschap uitgaat, maakt het verwijt van relativisme irrelevant. Evenals degene die niet in God gelooft geen boodschap heeft aan een beschuldiging van blasfemie, verliest het verwijt van relativisme aan iemand die de mogelijkheid van een absolute rechtvaardiging van waarheden en waarden verworpen heeft, elke betekenis.

De gedachte dat vrijheid of de liberale democratie een fundering vereist, hoort volgens Rorty thuis in het gedachtengoed van de Verlichting. De opvatting dat de liberale democratie funderingen nodig heeft, vloeit voort uit het sciëntisme van de Verlichting, dat op zijn beurt een overblijfsel is van de religieuze behoefte om menselijke ondernemingen door een niet-menselijke autoriteit te laten leiden.⁵ De notie van filosofische fundering zal echter verdwijnen met de verdwijning van het vocabularium van de Verlichting. Het vocabularium van de Verlichting werd volgens Rorty voorbereid door Descartes, die begin zeventiende eeuw een zeker uitgangspunt voor het denken trachtte te vinden om een antwoord te geven op het in zijn tijd heersende scepticisme. Het funderen van het denken in het alom bekende cogito betekende dat dit antwoord voornamelijk van methodische aard was. Dit leidde tot het vooroordeel dat epistemologie de onafhankelijke variabele en morele en politieke filosofie de afhankelijke variabele zou zijn.⁶ Ten aanzien van ons onderwerp betekende dit dat de reflectie over het ware kennen de discussie omtrent de juiste politieke orde vooraf ging en bepaalde.

In het werk van Kant culmineert dit vooroordeel in wat bekend is geworden als de filosofie van de subjectiviteit, die voor lange tijd het filosofische discours bepaald heeft. De manier waarop Rorty met deze filosofische erfenis omgaat, wordt niet zozeer gekarakteriseerd door de behoefte om haar te ontmaskeren en te overwinnen, alswel door een relativerende houding ten aanzien van haar belang voor ons huidig denken. Degene die geaccepteerd heeft dat het niet mogelijk is om eigen overtuigingen te toetsen aan criteria die ontworpen zijn buiten het vocabularium waarin deze overtuigingen tot gelding komen – dus bij voorbeeld het toetsen van politieke overtuigingen aan epistemologische criteria – zal immers de afwezigheid van een vaste fundering niet als een gemis ervaren.

2.2 *Het einde van de grote metaverhalen: Lyotards postmoderne toestand* – Een andere auteur die de onmogelijkheid van het funderen benadrukt, is de Fransman Lyotard. In zijn boek *Het Postmoderne Weten* stelt hij dat het niet langer mogelijk is om vast te houden aan de grote verhalen die vanaf het begin van de moderne tijd het kennen en het (politieke) handelen gefundeerd en zo gelegitimeerd hebben. Lyotard doelt hiermee op het Duitse idealisme, waarin getracht wordt een absoluut fundament voor het kennen te ontwikkelen, en de Verlichting, waarin het ideaal van een zich in de geschiedenis realiserende emancipatie van de mensheid als regulatief idee (voor het handelen) fungeert. Zowel de speculatieve vertelling als de vertelling van de emancipatie hebben de pretentie om alle mogelijke manieren van spreken en handelen een vaste en unificerende grond te verschaffen. Volgens Lyotard doen deze metaverhalen onrecht aan een werkelijkheid die van heterogene aard is. Hij acht het niet mogelijk om een metatheorie te ontwikkelen die als criterium kan dienen om de zetten in verschillende taalspelen (zoals die van de wetenschap, de techniek, de ethiek, de kunst, etc.) te reguleren.

Het uiteenvallen van het maatschappelijk subject in verschillende taalspelen (of levensvormen) met hun verschillende spelregels en de onmogelijkheid om vanuit één taalspel (bij voorbeeld de wetenschap) de zetten in een ander taalspel (bij voorbeeld de politiek) te bepalen, acht Lyotard kenmerkend voor de toestand waarin wij terecht zijn gekomen. Onze postmoderne toestand heeft zelfs het pessimisme dat volgde uit de delegitimatie van de grote unificerende metaverhalen achter zich gelaten. De nostalgie naar de verloren vertelling (en hiermee de behoefte aan absolute funderingen), zo stelt Lyotard, is zelf voor de meeste mensen verloren gegaan.⁷ Deze nostalgie treft hij nog wel aan bij Habermas. Habermas erkent weliswaar het bestaan van theoretische tegenstrijdigheden en maatschappelijke tegenstellingen, maar hij acht het mogelijk deze tegenstrijdigheden en tegenstellingen met behulp van zijn theorie van het communicatieve handelen op te lossen. Het contrafactische ideaal van volledig vrije communicatie berust volgens Lyotard echter nog op de geldigheid van de emancipatievertelling. Maar met de constatering van de heterogeniteit van de taalspelen en de regels verdwijnt het geloof dat de mensheid als (universeel) collectief subject door middel van de regulering van de in alle taalspelen toegestane zetten naar emancipatie streeft en dat de legitimiteit van een uitspraak in zijn bijdrage aan die emancipatie gelegen is.⁸ Lyotard keert zich niet zozeer tegen emancipatie alswel tegen het metatheoretisch denken dat verschillende en divergente aspecten van het bestaan onder één noemer tracht te brengen (en zo één fundament voor deze diversiteit tracht te ontwikkelen). Elke poging om de heterogene

werkelijkheid onder één gezichtspunt te brengen, is onrechtvaardig. Lyotard haalt 'Auschwitz', 'Gulag' en andere voorbeelden aan om te wijzen op de fatale consequenties van een manier van denken waarin de werkelijkheid onder het juk van één perspectief wordt gedwongen. Het funderen als een meta-activiteit is voor Lyotard niet alleen ongelooftwaardig maar ook onrechtvaardig geworden.

2.3 *De verschuiving van filosofie naar praktijken: Wittgensteins ongegronde grond* – We hebben in de vorige paragrafen Rorty's afrekening besproken met het funderen als een activiteit van de Verlichting die wij niet meer nodig hebben, evenals Lyotards verwerping van de funderende metaverhalen als verkrachtingen van de heterogene werkelijkheid. Ik wil nu met behulp van het denken van Wittgenstein een aantal systematische problemen bij het funderen behandelen. Ik wil de vruchtbaarheid van Wittgensteins denken onderzoeken door de vraag 'waarom of wanneer gaan we op zoek naar funderingen?' op een bepaalde manier te beantwoorden.

De zoektocht naar funderingen lijkt in veel gevallen ingegeven te zijn door de mogelijkheid om te twijfelen, in het bijzonder om op filosofisch niveau te twijfelen. Datgene wat in twijfel getrokken kan worden, dient aldus door de filosoof van een vaste grond te worden voorzien. Het is alsof de filosoof pas tevreden is, wanneer alle mogelijke twijfel weggenomen is. Het denken van Descartes is een duidelijk voorbeeld van deze houding. Alles wat op filosofisch niveau in twijfel kan worden getrokken is voor Descartes verdacht en gebrekkig in vergelijking met zekere kennis. De sceptische houding vormt voor Descartes een probleem en hij tracht dit probleem op te lossen door een vaste fundering voor het denken te vinden die aan alle mogelijke twijfel een einde moet maken.

Voor Wittgenstein is deze filosofische twijfel een schijnbare twijfel: 'Es kann leicht so scheinen, als zeigte jeder Zweifel nur eine vorhandene Lücke im Fundament; so dass ein sicheres Verständnis nur dann möglich ist, wenn wir zuerst an allem zweifeln, woran gezweifelt werden kann, und dann alle diese Zweifel beheben. Der Wegweiser ist in Ordnung, – wenn er, unter normalen Verhältnissen, seinen Zweck erfüllt'.⁹ En ergens anders lezen we: 'Was ich zeigen muss, ist, dass ein Zweifel nicht notwendig ist, auch wenn er möglich ist. Dass die Möglichkeit des Sprachspiel nicht davon abhängt, dass alles bezweifelt werde, was bezweifelt werden kann'.¹⁰ Normale omstandigheden verwijzen naar praktijken en niet naar filosofische discussies. Wat Wittgenstein wil zeggen, is dat praktische, ofte wel existentiële, zekerheid niet ondersteund hoeft te worden door en aldus niet afhangt van filosofische zekerheid. Op een andere manier geformuleerd: filosofische twijfel hoeft niet tot existentiële

twijfel te leiden. Volgens Wittgenstein rust de zekerheid van ons kennen en handelen niet op filosofische funderingen, maar op verschillende taalspelen en wijzen van handelen die in levensvormen hun gestalte hebben gekregen. De verschillende praktijken te voorzien van een filosofische fundering is dan ook niet zinnig. Aldus vormt de afwezigheid van een filosofisch fundament voor Wittgenstein een pseudo-probleem. Voor de filosofie is slechts een bescheiden rol weggelegd: 'Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie lässt alles wie es ist'.¹¹

Onze waarheden en overtuigingen verwijzen niet naar een overeenkomst tussen een psychische inhoud en een feitelijke stand van zaken, maar naar taal- en handelingspraktijken. Men zou kunnen stellen dat het geheel van deze praktijken – laten we het systeem of wereldbeeld noemen – zelf de grond is. Deze grond is geen filosofische constructie of (ir)rationeel ontwerp, maar is iets dat gevonden kan worden door een filosofische beschrijving van de praktijken. Het zoeken naar de rechtvaardiging van onze uitspraken of overtuigingen heeft geen beargumenteerd einde maar een ongegronde grond.¹² Aldus is deze grond geen filosofische veronderstelling, maar een manier van handelen: 'Als ob die Begründung nicht einmal zu Ende käme. Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise'.¹³

Wittgenstein noemt deze grond ook wel een *mythologie*.¹⁴ Hij hanteert het als een ander woord voor het geheel van taal- en handelingspraktijken dat in een bepaalde cultuur vorm heeft gekregen. De mythologie wijst dan ook niet op irrationaliteit. Of iets rationeel of irrationeel is, kan immers alleen vanuit een mythologie beoordeeld worden. Om deze mythologie als iets irrationeels af te schilderen zou men een positie buiten haar moeten kunnen innemen. Maar elke onderscheiding of beoordeling vindt plaats binnen en wordt mogelijk gemaakt door de mythologie. Aldus ontsnapt de mythologie ook aan de beoordeling waar of onwaar: 'Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht wahr, noch falsch'.¹⁵ De mythologie vormt de overgeleverde achtergrond waartegen men tussen waar en onwaar kan onderscheiden.

Met betrekking tot ons onderwerp zouden we kunnen stellen dat ook het beoordelen of rechtvaardigen van een politieke orde alleen tegen de achtergrond van een ongegronde grond (mythologie), die zelf niet door de filosoof geconstrueerd of ontdekt is, maar die gegeven is, plaats kan vinden. In het funderen, opgevat als een filosofische activiteit waarin getracht wordt een universele en vaste grond te ontwikkelen, wordt miskend dat elk denken (en handelen) tegen de achtergrond van een my-

thologie plaatsvindt. Erkennen van de mythologie impliceert de onmogelijkheid van deze wijze van funderen. Dit betekent niet dat de rol van de filosoof uitgespeeld zou zijn. Zoals eerder opgemerkt is, blijft er voor hem een beschrijvende taak over. Hierbij zou hij de (gegeven) relatie tussen mythologie en bij voorbeeld politieke oordelen kunnen expliciteren.

Hiermee is niet gezegd dat het onmogelijk is te ontsnappen aan politiek conservatisme of dat de door filosofische arbeid in de traditie gevonden politieke beginselen een dwingende macht bezitten voor het politieke oordelen. Het niet hanteren van absolute funderingen heeft niets te maken met conservatisme. Zowel steunen op de mogelijkheid van funderen als verwerpen van deze mogelijkheid kan zowel tot conservatisme als tot vooruitstrevendheid leiden. Zo kan de thomistische fundering van de politieke en sociale orde in het goddelijke natuurrecht als rechtvaardiging voor de bestaande feodale structuren fungeren, terwijl Habermas' theorie van het communicatieve handelen het project van de Verlichting moet voltooien. Aan de andere kant zien we dat de aanvaarding van de afwezigheid van absolute normen en waarden voor Nietzsche zowel een bevestiging als een te boven komen van de traditie betekent, terwijl bij McIntyre dit lijkt te leiden tot een ingraving in de traditie.

In een kritiek op de universalistische wijze van funderen hebben sommige auteurs hun toevlucht gezocht tot de traditie voor de fundering van een politieke orde. In een helder artikel in dit tijdschrift heeft M. Bovens eerder een uiteenzetting gegeven van het debat tussen de universalistische en de particularistische denkers.¹⁶ Deze bespreking laat zien dat universalistische en particularistische theorieën op de een of andere wijze naar elkaar verwijzen en dat de zwakheden van de ene positie juist weerspiegeld worden in de sterke punten van de andere. Het universalisme en het particularisme geven hiermee het gebied aan waarbinnen de debatten over politieke beginselen zich afspelen. De constatering van Bovens dat zij in hun tegenstelling op elkaar betrokken zijn, lijkt mij juist. Het belangrijke gemeenschappelijke punt is het feit dat beide benaderingen nog op zoek zijn naar funderingen. Wittgensteins opvatting dat elk denken en handelen tegen de achtergrond van een mythologie plaatsvindt, wijst echter op de kentheoretische onhoudbaarheid van elke poging om funderingen te vinden.

In tegenstelling tot wat Bovens in zijn artikel suggereert, brengt naar mijn mening het feit dat Rorty en andere denkers het idee van funderen achter zich willen laten, geen relativisme of nihilisme mee.¹⁷ Zoals we nog zullen zien, weerhoudt het loslaten van funderingen Rorty er niet van het liberale gedachtengoed met kracht te verdedigen.¹⁸ Hiervoor doet

hij geen beroep op funderingen, maar tracht hij zijn standpunt op een pragmatische wijze te rechtvaardigen.¹⁹ Men zou kunnen stellen dat funderen en nihilisme op elkaar betrokken zijn. Vanaf het moment dat er een vaste grond wordt geponeerd waarop een politieke orde gebouwd kan worden, wordt de deur opengezet naar het nihilisme dat kan laten zien dat deze grond niets anders is dan drijfzand. Er valt een geschiedenis te schrijven van het westerse (politieke) denken, waarin de ene fundering wordt vervangen door de andere en die uiteindelijk wel in het nihilisme moest uitmonden.²⁰

Zolang men het denken van Rorty, Lyotard en andere hedendaagse Franse denkers opvat als relativistische of nihilistische stuip trekkingen, zal men geen oog hebben voor de bijzondere toestand waarin het politieke denken terecht is gekomen. Het aanvaarden van de kritiek op het funderen zou het einde kunnen betekenen van de bloei die de politieke filosofie doormaakt sinds de verschijning van Rawls' *A Theory of Justice*. Maar dit hoeft niet het einde van de politieke filosofie als zodanig mee te brengen. Alleen in het geval men het bestaansrecht van een discipline associeert met een bepaalde wijze van denken, zal het loslaten van de funderingsvraag het einde van de politieke filosofie betekenen. Indien het wittgensteiniaans concept mythologie en de gedachte dat deze mythologie in de loop van de tijd verandert²¹, serieus worden genomen, kan een nieuw gebied voor het politieke denken zich aandienen. Hierbij dient de politieke praktijk het uitgangspunt te zijn. Wat nodig is, is dat we ons blikveld verschuiven van funderingen die de politieke praktijk zouden moeten bepalen, naar deze praktijk zelf.

3. Funderingen en politieke praktijk

3.1 *Politieke mythologie* – We dienen nader te bekijken wat het betekent wanneer we onze aandacht vestigen op de politieke praktijk. We hebben in de vorige paragrafen duidelijk proberen te maken dat het funderen van de politieke praktijk in epistemologische of andere niet-politieke gronden niet zinnig is. We hebben echter ook gezien dat dit niet betekent dat de politieke praktijk geen grond zou hebben. We kunnen in de politieke praktijk allerlei beginselen, regels en dieper liggende politieke overtuigingen en verwachtingen aantreffen. Deze regels en overtuigingen gaan de politieke praktijk niet vooraf, maar komen tot gelding in deze praktijk. De filosoof of wetenschapper kan dan achteraf de relatie tussen politieke beginselen of overtuigingen en politieke oordelen of hande-

lingen beschrijven.²² Ik zal hier het geheel van politieke beginselen, overtuigingen, normen en waarden die in de politieke praktijk verondersteld lijken te zijn, *politieke mythologie* noemen. Het onderscheid tussen de politieke mythologie en de politieke oordelen en handelingen is een begripsmatig en geen feitelijk onderscheid. Men zou kunnen zeggen dat een bepaalde politieke mythologie politieke oordelen en handelingen mogelijk maakt, maar evenzeer dat de politieke mythologie ontstaat bij politieke oordelen en handelingen. Het fundament bepaalt niet het gefundeerde; het gefundeerde rust evenzeer op het fundament als het fundament op het gefundeerde. Of zoals Wittgenstein het formuleert: 'Ich bin auf dem Boden meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen'.²³ Men zou ook kunnen zeggen dat tussen het fundament en het gefundeerde geen vrijheid bestaat. In de politieke praktijk dienen de grond en het gegronde samen te worden gedacht.

Hiervoor hebben we als vertrekpunt bij de bespreking van Wittgenstein de vraag gesteld waarom men op zoek gaat naar funderingen. Het antwoord was daar de filosofische behoefte om alle mogelijke twijfel door middel van vaste funderingen weg te nemen. Uit wat besproken is, zal duidelijk zijn dat we een dergelijke filosofische twijfel niet langer serieus hoeven te nemen. Maar het zoeken naar funderingen kan ook gedreven worden door een existentiële twijfel. Het uitspreken van een existentiële twijfel omtrent de rechtvaardigheid van een politieke praktijk roept de vraag naar de funderingen weer op. De vraag naar de funderingen wordt hier niet gesteld uit filosofisch hobbyisme, maar uit existentiële noodzaak die het gevolg is van de aantasting van de bestaande funderingen, ofte wel van de aantasting van een bepaalde politieke mythologie. Het gaat dus niet om een filosofische aantasting van bestaande funderingen door bij voorbeeld de scepticus, maar om existentiële erosie als gevolg van maatschappelijke ontwikkelingen, historische gebeurtenissen, etcetera. Het gaat hier niet om twijfel die wordt opgezocht, maar om twijfel waarmee men geconfronteerd wordt.

Aan de hand van wat Wittgenstein over het twijfelen geschreven heeft, kunnen we de problematiek waar we nu zijn aanbeland verder uitdiepen. In *Über Gewissheit* tracht Wittgenstein te laten zien dat weten en twijfelen twee kanten van dezelfde medaille vormen, doordat beide alleen tegen de achtergrond van een aantal zekerheden (een mythologie) mogelijk zijn. Alleen vanuit een grond is twijfelen zinvol: 'Ja, der Zweifel beruht nur auf dem, was ausser Zweifel ist'.²⁴ Men moet als het ware redenen hebben om te twijfelen. Indien we dit vertalen naar het politieke denken, dan kunnen we stellen dat het in twijfel trekken van een bepaalde gang

van zaken of (beleids)maatregel in de politieke praktijk alleen mogelijk is vanuit een politieke mythologie. Zo wordt bij voorbeeld door te pleiten voor een door de burgers gekozen burgemeester het democratische gehalte van de huidige gang van zaken omtrent de benoeming van het burgemeesterschap in twijfel getrokken vanuit een geloof in de waarde van de democratie. Het verlangen naar democratische structuren lijkt tot de politieke mythologie te behoren. In dit voorbeeld wordt niet de politieke orde in haar geheel, maar slechts een bepaalde manifestatie in twijfel getrokken. Zonder de politieke orde in haar geheel ter discussie te stellen kunnen we bepaalde manifestaties van deze orde, die ons vanuit onze politieke mythologie niet juist lijken, betwijfelen en trachten te veranderen.

De vraag die voor ons in het bijzonder van belang is, is die naar de mogelijkheid van het in twijfel trekken van een politieke orde in haar geheel. Het gaat hier om de ervaring van het in ongerede raken van de gangbare politieke en sociale oriëntatiekaders en de daarbij behorende politieke en sociale beginselen. Om deze twijfel te bespreken wil ik twee reeds behandelde gezichtspunten die nauw met elkaar samenhangen naar voren brengen. Ten eerste is voor ons de gedachte van belang dat elke zinnige twijfel op de een of andere wijze naar een grond verwijst. Dit betekent, zoals we hebben gezien, dat een twijfel waarin alles in twijfel getrokken wordt, niet mogelijk danwel irrelevant is. Op de tweede plaats wil ik hier nog eens wijzen op de nauwe en wederkerige relatie tussen (politieke) mythologie en (politieke) handelingen en oordelen. Indien er nu twijfels worden uitgesproken over de juistheid van een politieke orde die voor lange tijd niet ter discussie heeft gestaan en men tevens redenen nodig heeft om te twijfelen, dan verwijst het ontstaan van deze twijfel naar een aantasting van de 'oude' politieke mythologie en naar een zich wijzigende of gewijzigde politieke mythologie. Het constateren van het problematische van een politieke orde impliceert een ontstane crisis omtrent haar fundamenteen. Anders gezegd, het verloren gaan van de vanzelfsprekendheid van een bepaalde politieke orde wijst op een zich wijzigende politieke mythologie.

3.2 *Rorty's ongefundeerd vertrouwen en Lyotards ongefundeerd wantrouwen ten aanzien van het liberalisme* – Ik wil het zich wijzigen van de politieke mythologie illustreren door Rorty's en Lyotards opvattingen omtrent onze politieke orde, die ik gemakshalve als een liberale democratie zou willen typeren, met elkaar te confronteren. Zoals we gezien hebben geloven beide denkers niet langer in de mogelijkheid van funderen, maar dit ongelooft heeft voor ieder van hen ten aanzien van hun opvattingen over

de bestaande politieke orde een verschillende uitwerking. Voor Rorty betekent de onmogelijkheid van absoluut funderen dat we de contingentie van onze gemeenschap dienen te aanvaarden. We kunnen de verschillende politieke ordes die de geschiedenis laat zien niet met behulp van een ahistorische en universele maat beoordelen en rangschikken. Wat we wel kunnen doen is vanuit het eigen samenlevingsverband de verschillende mogelijkheden uit de geschiedenis om een samenleving in te richten met elkaar vergelijken. Voor ons, westerlingen aan het einde van de twintigste eeuw, zal dit betekenen dat we zullen kiezen voor onze liberale democratie. Het is onmogelijk om aan een of andere vorm van etnocentrisme te ontsnappen, aldus Rorty. Hij kan de liberale samenleving niet funderen, maar wel rechtvaardigen door middel van een historische vergelijking met andere pogingen tot inrichting van de samenleving. Het liberale samenlevingsverband wordt niet door een theoretische 'lijm' bijeengehouden, maar door het gedeelde besef dat het met betrekking tot het samenleven erom gaat aan ieder de mogelijkheid te geven tot zelfcreatie en dat hiervoor naast vrede en welvaart de verworven 'bourgeois vrijheden' vereist zijn.²⁵ Rorty aanvaardt en bevestigt de liberale grond waarop hij staat en die hij niet ter discussie meent te kunnen stellen zonder zichzelf ter discussie te stellen.

Lyotard is iemand die aan het einde van de twintigste eeuw in het Westen leeft en die het project van het funderen voor failliet heeft verklaard, maar die in tegenstelling tot Rorty geen (volmondig) ja tegen het liberalisme kan zeggen. Rorty rechtvaardigt de liberale democratie door de grond waarop hij staat bloot te leggen en op te houden met het zoeken naar iets dat buiten deze grond ligt. Betekent nu het feit dat Lyotard niet op zoek is naar een laatste reden en tegelijkertijd wantrouwig staat tegenover het liberalisme, dat hij vanuit een andere grond (politieke mythologie) spreekt of dat hij zijn eigen grond ontkent? Rorty lijkt Lyotard het laatste te verwijten, maar ik vermoed dat er iets anders aan de hand is.

We hebben al Lyotards faillietverklaring van 'le grand récit' van de emancipatie besproken. In zijn artikel 'Histoire Universelle et Différences Culturelles' onderscheidt hij verschillende vormen van de idee van de emancipatie: het christelijke verhaal van de verlossing door de liefde, het Verlichtingsverhaal van de emancipatie van de onwetenschap en de onderwerpenheid door kennis en gelijkheid, het speculatieve verhaal van de realisatie van de universele idee door een dialectisch proces van het concrete, het marxistische verhaal van de emancipatie van de uitbuiting en de vervreemding door de socialisatie van de arbeid, het kapitalistische verhaal van de emancipatie van de armoede door de technisch-industriële

ontwikkeling.²⁶ Zich afvragend of wij door kunnen gaan met het ordenen van (menselijke en niet-menselijke) feiten en gebeurtenissen onder de idee van een humanisering van de universele geschiedenis, wijst Lyotard op verschillende historische tekens of feiten die ieder het uitgangspunt van een bepaald verhaal van de emancipatie ongeldig maken. Het is hier niet de plaats om in te gaan op al deze tekens of feiten. Voor mijn betoog is voornamelijk van belang dat Lyotard een historische gebeurtenis aanhaalt, namelijk 'mei '68', om op de ongeldigheid van de gedachte van het parlementaire liberalisme te wijzen.²⁷ De gedachte dat alles wat democratisch is voor en door het volk wordt gedaan en omgekeerd, wordt met het gewelddadige antwoord van de vertegenwoordigende instelling op de roep naar meer democratie van (een deel van) het volk in mei 1968 (in Parijs) failliet verklaard. Het zijn niet zozeer filosofische argumenten als wel de ervaringen van historische gebeurtenissen die hebben bijgedragen tot Lyotards ongelof in het liberalisme.

We zien dus aan de ene kant dat iemand als Rorty het liberale gedachtengoed verdedigt door de aanvaarding van de historische contingentie en niet met behulp van filosofische argumenten. Hierdoor heeft hij geen fundamentele nodig om zijn liberaal-democratische overtuigingen te ondersteunen. Aan de andere kant zien we dat het serieus nemen van de geschiedenis bij Lyotard leidt tot een wantrouwen ten aanzien van het liberale gedachtengoed. Voor hem heeft de liberale democratie haar vanzelfsprekendheid verloren. Rorty vindt dit gebrek aan geloof in de liberale democratie van Lyotard verontrustend en onbegrijpelijk. Dit is uiteraard een begrijpelijke reactie van iemand die dit geloof als zijn diepste overtuiging ervaart. De uitspraak dat 'mei '68' de leer van het parlementaire liberalisme weerlegt, is voor Rorty moeilijk te begrijpen. Volgens zijn mening kan geen enkele (historische) gebeurtenis het liberale gedachtengoed weerleggen: 'A notre avis, rien ne peut réfuter cette doctrine (de la démocratie S.E.T), sinon une meilleure idée d'organisation de la société. Aucun événement – pas même Auschwitz – ne peut démontrer qu'on devrait cesser de travailler pour une utopie donnée. Seule une autre utopie, plus persuasive, peut le faire'.²⁸

Alhoewel sociale utopieën inderdaad moeilijk door feiten te weerleggen zijn, kunnen hypothesen over de loop van de geschiedenis of uitspraken omtrent de funderingen van een politieke orde wel degelijk gefalsificeerd worden. De hypothese dat er in de geschiedenis sprake is van een ontwikkeling waarin de redelijke zijde van de mens de overhand krijgt over zijn 'dierlijke' zijde, is na 'Auschwitz' moeilijk houdbaar. Evenzeer wordt een uitspraak waarin gesteld wordt dat een bepaalde politieke orde de fundamentele taak heeft het belang en verlangen van het

volk te behartigen en na te streven, ongeldig gemaakt wanneer een roep van het volk naar meer democratie met geweld vanuit deze politieke orde wordt beantwoord.

Voor mijn betoog is het niet van fundamenteel belang of de doctrine van de liberale democratie al dan niet weerlegd is. Het punt dat ik hier wil maken, is dat historische gebeurtenissen als 'Auschwitz' en 'mei '68' de (politieke) mythologie van Lyotard en andere hedendaagse Franse denkers aangetast en veranderd hebben. Of men in de historische gebeurtenis 'Auschwitz' al dan niet een teken ziet voor het failliet van het westerse denken of van de humanisering van de geschiedenis, wordt bepaald door het feit of dergelijke gebeurtenissen (een deel van) de mythologie van iemand al dan niet aantasten en is aldus niet de uitkomst van een filosofische discussie.

In sommige gevallen kunnen geconstateerde 'feiten' zodanig indruisen tegen hetgeen we weten of geloven, dat we niet zomaar bereid of in staat zijn onze kennis of geloof op te geven ten gunste van het geconstateerde. In veel gevallen zal niet aan de hand van een afwijkend 'feit' een taalspel of (een deel van) een mythologie op het spel worden gezet. Toch is het mogelijk dat bepaalde gebeurtenissen wel degelijk invloed hebben op een wereldbeeld of het verdere verloop van het taalspel.²⁹ Wanneer en in welke gevallen gebeurtenissen de grond waarop we staan zullen aantasten, lijkt mij geen onderwerp van subjectieve keuze. Dit veronderstelt immers een positie buiten een bepaalde mythologie, hetgeen met de aanvaarding van de in dit artikel besproken inzichten verworpen moet worden.

Mijn stelling is dat Lyotard niet met Rorty's enthousiasme voor het liberalisme kan meegaan, omdat Lyotards politieke mythologie door historische gebeurtenissen aangetast en gewijzigd is. Het in twijfel trekken van de geldigheid van de liberale democratie door Lyotard geschiedt mijns inziens vanuit een gewijzigde politieke mythologie. Men zou kunnen zeggen dat bij hem in laatste instantie sprake is van een ongefundeerd wantrouwen ten aanzien van de liberale democratie. Het wegvallen van de mogelijkheid tot absoluut funderen heeft voor Lyotard veel meer gevolgen dan voor Rorty. Het aanvaarden en bevestigen van de contingentie van de eigen historische gemeenschap maakt voor Rorty het zoeken naar funderingen overbodig en zelfs ongewenst. Bij Lyotard gaat het ongeloof in het funderen gepaard met – maar is zelf niet de oorzaak van – het verlies van de vanzelfsprekendheid van de politieke orde van de eigen historische gemeenschap.

Zolang men geen problemen ten aanzien van de eigen politieke overtuigingen of de politieke orde waarin men leeft, ervaart, kunnen we rustig

met Rorty's denken meegaan. Zolang we het problematische ervan niet ervaren, heeft het geen zin bij afwezigheid van absolute filosofische funderingen te twijfelen aan onze diepste existentiële overtuigingen. Maar voor ons is het met name interessant wat er gebeurt indien er wel existentiële problemen ontstaan omtrent de eigen gronden. Voor ons onderwerp is juist interessant het moment waarop men ervaart dat datgene van waaruit men tot nu toe gedacht of gehandeld heeft, op de een of andere manier onjuist blijkt te zijn. Wat ons interesseert is de verschuiving van vertrouwen naar wantrouwen en achterdocht, waarbij ervaren wordt dat bepaalde problemen, die de gevestigde orde doorbreken en haar grondslagen ondermijnen, *zichzelf* opwerpen. Ik zal hieronder een eerste en voorzichtige poging wagen om wat meer licht op deze problematisering van de grond te werpen.

3.3 *Drie momenten van de problematisering van de fundamenteen* – Om meer vat te krijgen op de problematisering van de funderingen, wil ik drie momenten ervan onderscheiden. Of deze drie momenten ons vraagstuk in zijn volledigheid kunnen vangen, weet ik niet. Deze pretentie heb ik ook niet. Elk moment heeft niet de status van correspondentie met de werkelijkheid, maar die van invalshoek om naar ons onderwerp te kijken. Ondanks dat in het vervolg bepaald taalgebruik misschien anders suggereert, is het niet juist het onderscheid chronologisch, hiërarchisch of causaal op te vatten.

Het eerste moment is het verlies van de vanzelfsprekendheid en het opkomen van twijfel ten aanzien van de eigen fundering. Het kan niet vaak genoeg herhaald worden: het gaat hier om existentiële en niet om filosofische twijfel. Het betreft de ervaring van het verlies van waarheden, waarden of overtuigingen die voor een bepaalde tijd onwrikbaar vaststonden. Existentiële twijfel is een pijnlijke ervaring. Terwijl men voor het filosofisch ter discussie stellen van waarheid en waarden slechts een comfortabele fauteuil en een haard nodig heeft, wordt met het verlies van de diepste overtuigingen het eigen ik op het spel gezet. Men verliest hiermee niet alleen een waarheid of een overtuiging, maar ook een deel van zichzelf. Men zou kunnen zeggen dat twijfel omtrent de eigen funderingen de pijnlijke ervaring van (het lopen langs) de afgrond is.

Ik wil op het tweede moment uitkomen door te reflecteren op de verschuiving van grond naar afgrond. Uit het feit dat we te maken hebben met problemen waarmee we geconfronteerd worden in plaats van problemen die gecreëerd worden, zouden we kunnen opmaken dat dezelfde grond die ons al die tijd houvast heeft gegeven, de mogelijkheid en misschien zelfs de noodzakelijkheid van zijn eigen erosie in zich draagt. In-

dien twijfel, wil ze zinnig zijn, altijd naar een grond verwijst, dan zal twijfel aan de grond waarop we staan in eerste instantie vanuit ditzelfde fundament moeten opkomen. De opvatting dat in het ontwikkelen, scheppen of funderen van iets tevens de grenzen, voltooiing of aantasting ervan besloten liggen, is niet nieuw en kan in verschillende vormen in de literatuur worden aangetroffen. Ik denk dat Kuhns beschrijving van de wetenschappelijke pragmatiek in termen van paradigma's en revoluties hiervan een voorbeeld is.³⁰ Het ontwikkelen van een nieuw paradigma biedt de mogelijkheid om een voorheen ondenkbare kwantiteit en kwaliteit van wetenschappelijke uitspraken te formuleren. Maar op een gegeven moment bereikt het wetenschappelijke denken de grenzen van dit paradigma. De door het nieuwe paradigma gecreëerde wetenschappelijke ruimte wordt als het ware net zolang gevuld totdat de grenzen bereikt worden, waarop een revolutie volgt die een nieuwe wetenschappelijke ruimte moet creëren. Deze grenzen worden niet van buitenaf opgelegd, maar liggen besloten in de structuur van het paradigma zelf.

In het gedachtegoed van Nietzsche kunnen we een ander voorbeeld van bovengenoemde opvatting vinden. Volgens hem bevat de wetenschap als houding tegenover het leven en de werkelijkheid – d.i. het optimisme van de theorie – in haar kiem de oorzaak van haar ondergang: 'Nun aber eilt die Wissenschaft, von ihrem kräftigen Wahne (het optimisme van de theorie S.E.T.) angespornt, unaufhaltsam bis zu ihren Grenzen, an denen ihr im Wesen der Logik verborgener Optimismus scheitert. Denn die Peripherie des Kreises der Wissenschaft hat unendlich viele Punkte, und während noch gar nicht abzusehen ist, wie jemals der Kreis völlig ausgemessen werden könnte, so trifft doch der edle und begabte Mensch, noch vor der Mitte seines Daseins und unvermeidlich, auf solche Grenzpunkte der Peripherie, wo er in das Unaufhellbare startt'.³¹ De wetenschap lijkt hier aan haar grenzen om zichzelf heen te slingeren om ten slotte zichzelf in de staart te bijten.

Vertaald naar ons onderwerp betekent dit dat met het graven en scheppen van funderingen voor beginselen die een politieke orde vaste grond moeten verschaffen, tevens de mogelijkheid wordt geschapen voor de ondergraving van de beginselen. Deze mogelijkheid lijkt noodzakelijkheid te worden juist in het geval dat de fundering succesvol is, dat wil zeggen in het geval de beginselen in de loop van tijd tot volledige gelding komen en de feitelijke manifestaties van deze beginselen zichtbaar worden. Alleen beginselen die werkelijk tot onze (politieke) mythologie zijn doorgedrongen, zullen, geconfronteerd met de dynamiek van de geschiedenis, hun grenzen ervaren. Juist beginselen die op een absolute fundering steunen, zullen, geconfronteerd met de dynamiek van de samen-

leving, hun beperkingen – en dus hun relativiteit – in de loop van de tijd tonen. De verschuiving van grond naar afgrond lijkt dus als voornaamste oorzaak te hebben het feit dat men op deze fundering heeft gebouwd. Het funderen lijkt als een boemerang te werken. De uiterste consequentie van het bouwen is de ontkenning van de grond. Na de bepaling van het rijzen van twijfel en onzekerheid ten aanzien van een grond als het eerste moment van de problematisering van de fundering, kunnen we de ontkenning van de grond bestempelen als het tweede moment.

Twijfel omtrent de geldigheid van een fundament mondt uit in zijn ontkenning, waardoor de behoefte ontstaat aan een nieuw fundament. Het scheppen van een nieuw fundament vormt het derde moment. Maar kunnen wij nog wel funderingen creëren? Deze vraag dient negatief te worden beantwoord voor zover het handelt om het ontwikkelen van een absoluut (epistemologisch) fundament dat de politieke orde moet dragen. We hebben echter gezien dat we toch kunnen spreken over de grond van een politieke orde. We hebben deze grond politieke mythologie genoemd. Deze politieke mythologie kan op filosofisch niveau niet verder gefundeerd worden, aangezien zij juist de bodem vormt van elk politiek denken. Wat de filosofie wel kan doen, is deze politieke mythologie trachten te expliciteren, ofte wel de veronderstellingen van de politieke orde, terwijl zij in vol bedrijf is, blootleggen.

Indien nu een politieke orde in een crisis terechtkomt omdat haar fundament vanuit zichzelf aangetast en ontkend wordt, rest voor de filosofie alleen nog maar het zwijgen. De dialectiek van Hegel, waarin achter de grond en zijn ontkenning een dieper liggende grond verondersteld wordt, lijkt me geen aanvaardbare uitweg. Als de grond werkelijk de bodem is van het denken, dan kan het denken niet voorbij de grond denken. Grond is tegelijkertijd mogelijkheid en grens van het denken. Hegel gaat uit van de voor ons moeilijk te aanvaarden vooronderstelling dat het denken voorbij deze grens kan geraken. Achter de grens bevindt zich echter de af-grond. Grond, grens en afgrond gaan altijd samen.

De filosofie kan een mythologie dus alleen expliciteren en beschrijven, maar niet veranderen of creëren. Een nieuw fundament kan alleen vanuit de spanning tussen grond en afgrond geschapen worden. Funderen op deze wijze heeft niets te maken met het vinden van een laatste waarheid waarop een politieke orde gebouwd kan worden (zoals idee, god, transcendentiaal subject, absolute geest, traditie, etcetera), maar alles met een activiteit die een perspectief schept waarbinnen politiek denken en handelen weer zin en grond hebben gekregen. De transcendente wijze van funderen maakt plaats voor een immanente activiteit. Dit betekent dat het funderen in praktijken dient te geschieden.

Het is wellicht in deze context dat we het aanhalen door Wittgenstein van het citaat 'Im Anfang war der Tat' uit Goethes *Faust* dienen te begrijpen.³² Op de plaats waar het citaat te vinden is, schrijft Wittgenstein dat ervaringszinnen niet op dezelfde wijze als hypothesen tot de funderingen gerekend kunnen worden. Hypothesen kunnen vervangen worden door andere wanneer ze onjuist blijken te zijn. Indien ik het goed begrijp, wil Wittgenstein hiermee zeggen dat ervaringszinnen tot de fundamente van het opereren met gedachten behoren, waardoor deze zinnen zelf niet zomaar ter discussie kunnen worden gesteld of worden vervangen.³³ Ervaringszinnen (en zinnen van de logica) maken het toetsen van hypothesen mogelijk. Indien de ervaringszinnen zelf ter discussie staan, kunnen we niet meer een beroep erop doen. In een tijd van crisis omtrent de fundamente kan niet het 'oude' denken nieuwe fundamente scheppen, maar dient een nieuwe aanvang te worden gemaakt. Dit aanvangen is een *daad*.

Het gaat er niet om de voorrang van de theorie (het denken) op de praktijk (het handelen) te niet te doen om de praktijk boven de theorie te laten prevaleren. Het verwerpen van de gedachte dat men pas juist kan handelen nadat men juist nagedacht heeft, betekent niet dat we de gedachte moeten aanvaarden dat het denken achter het handelen maar moet aanhobbelen. Beide gedachten gaan uit van het onderscheid tussen denken en handelen. Maar een dergelijk onderscheid heeft misschien meer problemen opgeleverd dan zij heeft opgelost. In *Les Mots et les Choses* wijst Foucault op het problematische van dit onderscheid. Volgens hem is het denken sinds de negentiende eeuw geen theorie meer. Het moderne denken is van het begin af aan een zekere manier van handelen: 'Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée, au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, – un acte périlleux'.³⁴

Indien een nieuw fundament door een daad gestalte krijgt, dan zou ik deze daad niet willen opvatten als een blinde, ondoordachte handeling, maar als een gebeuren waarin voor denken en handelen een nieuwe ruimte wordt geschapen. Helaas kunnen we bij Wittgenstein niets lezen over dit gebeuren. In ieder geval niet in de werken die ik van hem heb gelezen. Dit is niet verwonderlijk gezien zijn afgrenzing van filosofie: '“Philosophie” könnte man auch das nennen, was vor allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist'.³⁵ Wittgenstein was op de eerste plaats een filosoof en hij heeft getracht binnen de (door hemzelf bepaalde) mogelijkheden van de filosofie te blijven. Hiermee is niet gezegd dat er naast filosofische geen andere problemen bestaan. Wittgenstein er-

kende wel degelijk dat ook de problemen ten aanzien van de zin van het leven of de ethiek om een oplossing vragen.³⁶ De oplossingen van deze problemen liggen echter volgens hem buiten de filosofie. De filosofie kan wel een (gepraktizeerde) ethiek expliciteren, maar zij kan niet ethische problemen oplossen. De vraag naar de juiste politieke orde is denk ik eveneens een problematiek die buiten de filosofie à la Wittgenstein gelegen is.

Wat voor de filosofie een verbod is, is voor het politieke denken wellicht een gebod. Indien we het inzicht aanvaarden dat 'het politieke' verwijst naar een normatieve dimensie zonder fundament, dan komt het erop aan op momenten waarin bepaalde normatieve perspectieven hebben afgedaan, nieuwe perspectieven te scheppen. De vraag die zich nu aandient, is de vraag op welke manier we dergelijke perspectieven kunnen ontwikkelen. Ik werp deze vraag op zonder haar hier te kunnen beantwoorden. Ik stel haar als een nieuwe uitdaging voor het politieke denken.

4. Slot

Een oproep tot het vervaardigen van nieuwe perspectieven zal misschien bij degenen die de politieke dimensie als een neutrale sfeer opvatten, waarin op technische en zakelijke wijze maatschappelijke tegenstellingen kunnen worden opgelost, enige verontwaardiging of misschien zelfs weerzin teweegbrengen. Misschien geldt dit ook voor degenen die vanuit een notie van rechtvaardigheid de neutraliteit van 'het politieke' benadrukken. Beide groepen steunen op een van de belangrijkste onderscheidingen van het liberalisme, namelijk die tussen een neutrale alomvattende politieke sfeer waarin iedereen recht heeft op vrijheid en andere liberale principes (niveau één) en een niet-neutrale individuele sfeer waarin iedere burger zijn eigen opvatting van het goede leven hanteert (niveau twee). Bovengenoemde verontwaardiging zal zich voornamelijk richten op een oproep voor het eerste niveau. Op dit niveau is volgens de liberalen alles al gezegd. Het einde van de geschiedenis als planetaire overwinning van het liberale gedachtengoed heeft betrekking op dit niveau. Ik mag aannemen dat de verontwaardiging achterwege blijft, wanneer het gaat om het ontwikkelen van nieuwe wereldbeelden of idealen op het niveau van de individuele burger. Of met betrekking tot het eerste niveau in principe alles al gezegd is, weet ik niet. Een en ander zal afhangen van de manier waarop naar het liberalisme gekeken wordt. De positie van de optimist Rorty is duidelijk: 'Indeed, my hunch is that Western social and political

thought may have had the last *conceptual* revolution it needs. J.S. Mill's suggestion that governments devote themselves to optimizing the balances between leaving people's private lives alone and preventing suffering seems to me pretty much the last word'.³⁷

Maar er zijn ook mensen voor wie het liberalisme zijn vanzelfsprekendheid verloren heeft. Zij laten zien dat in de liberale samenleving andere onderdrukkingsmechanismen dan de klassieke 'macht van het geweer', waar ook Rorty nog op gefixeerd lijkt te zijn, in werking zijn. De normaliseringsmacht van Foucault en de repressieve tolerantie van Marcuse zijn voorbeelden van andersoortige onderdrukkingsmechanismen die door hun onzichtbaarheid en ongrijpbaarheid misschien veel verder in de samenleving grijpen dan 'de macht van het geweer'.

Daarnaast zijn er een aantal (maatschappelijke) problemen, waarmee het liberalisme geconfronteerd wordt. Het meest in het oog springende probleem is dat van het milieu. Het gaat niet alleen om de vraag of de liberale gemeenschap het milieuprobleem tot een oplossing kan brengen, maar ook om de vraag of het politieke en economische liberalisme direct met dit probleem verbonden is. Een andere vraag is die naar de verhouding tussen het politieke liberalisme, waarin iedere burger de vrijheid geniet om zijn persoonlijke verlangens te bevredigen, en het economische liberalisme dat in staat lijkt te zijn behoeften bij de mensen te creëren. Hoe moeten we bovendien de relatie denken tussen de politieke theorie van het liberalisme, waarin de vrije, autonome, participerende burger één van de grondpijlers vormt, en de praktijk van onze liberale gemeenschap, waarin sprake lijkt te zijn van een groeiende politieke apathie? Dit zijn vragen die, zo dunkt mij, het onderzoeken waard zijn alvorens men het liberalisme al te enthousiast omarmt.

De inzet van dit stuk was echter niet de vraag naar de legitimiteit van onze politieke orde of het zoeken naar gaten in onze funderingen. Het ging om het onderzoeken van de vraag wat het funderen voor ons nog betekent of kan betekenen. De kritiek op het funderen zoals ik dat aan het begin van dit artikel aan de hand van het werk van Rorty, Lyotard en Wittgenstein heb getracht te formuleren, mondt uit in een verwerping van de rol die de filosofie tot voor kort ten aanzien van 'het politieke' gespeeld heeft. Indien we de geschiedenis van de moderne filosofie bij Descartes laten aanvangen, dan kunnen we stellen dat zij vanaf het begin uitging van de veronderstelling dat het sociale en politieke denken secundair is aan het methodische of epistemologische denken. Dit had als gevolg dat de discussie omtrent het funderen van een politieke orde op een niet-politieke grond plaatsvond. De kritiek op het funderen behelst in feite een 'shift from epistemology to politics'³⁸, ofte wel een verschui-

ving van 'het transcendent' naar 'het immanente'. Dit betekent dat alleen een politieke praktijk en een politieke communicationele interactie als uitgangspunt kunnen dienen. Elk denken dat 'het politieke' tracht te transcenderen – bij voorbeeld door een verwijzing naar een bepaalde epistemologie, naar de traditie of naar een andere waarheid – ontkomt niet aan de kritiek op het funderen.

Bij het richten van onze aandacht op de (politieke) praktijk werden we niettemin gedwongen op de een of andere wijze te spreken over een grond. Maar deze grond bleek niet antecedent te zijn aan het politieke denken en handelen. We hebben deze niet-antecedente grond een mythologie genoemd. Mythologie verwijst hier niet naar een fictief geheel van verhalen, maar heeft betrekking op een grond waarop een oordeel over het (on)ware, (ir)reële geveld wordt. In het geval dat de politieke grond door de een of andere oorzaak aan erosie onderhevig is, ontstaat de behoefte aan een nieuwe grond. Hier komt het politieke denken voor een nieuwe uitdaging te staan.

Ik wil tot slot een aantal opmerkingen plaatsen bij deze uitdaging. Op de eerste plaats pleit ik voor het serieus nemen van de kritiek op het funderen. Dit betekent dat het niet langer mogelijk is om theorieën te ontwikkelen waarop de politieke praktijk dient te steunen.

Het tweede aspect volgt uit het eerste en betreft de noodzaak om de politieke praktijk als uitgangspunt te nemen. Indien de problematisering van een politieke praktijk het aanknopingspunt dient te zijn, dan heeft de politieke denker de taak de politieke mythologie te analyseren en te ontrafelen en haar grenzen te problematiseren. Slechts door te werken aan de grens kan de mogelijkheid voor verandering worden geschapen en de overgang naar een (gedeeltelijk) andere mythologie bewerkstelligd worden.

Als derde wil ik opmerken dat om een overgang tot stand te brengen niet alleen een verandering van blikveld maar ook van activiteit nodig is. Het gaat er niet alleen om onze aandacht te verschuiven van filosofische funderingen naar politieke praktijken. Indien de gedachte aanvaard wordt dat we ons niet willekeurig kunnen onttrekken aan onze eigen mythologie, dan is voor de overgang naar een nieuwe mythologie meer nodig dan de arbeid van het denken. Voor het vervaardigen van nieuwe mythologieën is tevens verbeeldingskracht vereist. In analogie met de dichter die weet dat de woorden die hij te voorschijn brengt eerder worden ingefluisterd dan dat hij zelf deze produceert, gaat het hier om een niet-subject-gecentreerde houding van de politieke denker. De politieke filosoof dient niet alleen te kunnen denken, maar ook te kunnen dichten.

Mijn laatste punt heeft te maken met de erkenning dat de sfeer van

'het politieke' een normatieve dimensie is. Het hanteren van fundamenteën maskeert de normatieve lading van de theorieën. Wanneer politieke beginselen worden voorzien van een universalistische of particularistische fundering, dreigt de politieke dimensie van deze beginselen naar de achtergrond te worden verschoven ten gunste van discussies omtrent de 'werkelijkheid' of omtrent de logica en de consistentie van de argumentaties. Indien we aanvaarden dat 'het politieke' zich niet kan beroepen op een niet-politieke dimensie, dan is funderen niet alleen ken-theoretisch onhoudbaar, maar ook politiek verdacht en dus onwenselijk. De politieke denker dient zich van dit laatste bewust te zijn.

Noten

1. Het betreft hier het debat tussen de zogenaamde 'modernen' en 'postmodernen', welk gedocumenteerd is in *Praxis International* 2/4 1983 en 4/1 1984 en in *Critique* 456 1985. Zie tevens Van Reijen 1986 en 1988.
2. Zie Nietzsche KSA B13, p. 446.
3. Nietzsche GD, p. 81.
4. Rorty 1989, p. 45 vv.
5. Idem, p. 52.
6. Zie Rorty 1984, p. 39.
7. Lyotard 1987, p. 114.
8. Idem, p. 168.
9. Wittgenstein Ph.Unt., nr. 87.
10. Wittgenstein Üb.Gew., nr. 392.
11. Wittgenstein Ph.Unt., nr. 124.
12. Zie Wittgenstein Ph.Unt., nr. 217: 'Habe ich die Begründung erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: "So handle ich eben"'.
13. Wittgenstein Üb.Gew., nr. 110. Zie ook nr. 204.
14. Zie idem, nr. 95, 97.
15. Idem, nr. 205. Vergelijk ook nr. 94 en 162.
16. Zie Bovens 1988.
17. Idem, p. 352.
18. In dit verband is het typeren van Rorty's positie als 'postmodern' niet onproblematisch. Voor een analyse van dit begrip verwijs ik naar Hudson 1986. Op grond van zijn typologie concludeert Hudson dat Rorty niet als een 'postmoderne' filosoof kan worden gekenschetst. Terecht bestempelt hij Rorty als een 'bourgeois liberal' en pleit voor een zorgvuldige hantering van het begrip 'postmodern'.
19. Zie Rorty 1990.
20. Vergelijk Heideggers beschouwingen over de westerse metafysica in Heidegger 1990.
21. Zie Wittgenstein Üb.Gew. nr. 96-97 en nr. 256.
22. Vergelijk idem, nr. 152: 'Die Sätze, die für mich feststehen, lerne ich nicht ausdrücklich. Ich kann sie nachträglich finden wie die Rotations-achse eines sich

drehenden Körpers. Diese Achse steht nicht fest in dem Sinne, dass sie festgehalten wird, aber die Bewegung um sie herum bestimmt sie als unbewegt'.

23. Idem, nr. 248.
24. Idem, nr. 519.
25. Zie Rorty 1989, p. 84.
26. Lyotard 1985, p. 560.
27. Idem, p. 563.
28. Rorty 1985, p. 578.
29. Vergelijk Wittgenstein Üb.Gew., nr. 617: 'Ich würde durch gewisse Ereignisse in eine Lage versetzt, in der ich das alte Spiel nicht mehr fortsetzen könnte. In der ich aus der Sicherheit des Spiels herausgerissen würde'.
30. Kuhn 1962.
31. Nietzsche GdT, nr. 15. In zijn *Zur Genealogie der Moral* vinden we in een analyse van het christendom een ander voorbeeld: 'Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung (...) Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluss nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluss, ihren Schluss gegen sie selbst' (GdM III, nr. 27). Volgens Nietzsche gaat het christendom ten onder door het tot het uiterste voeren van de in zijn eigen moraal besloten consequenties.
32. Wittgenstein Üb.Gew., nr. 402.
33. Zie tevens idem, nr. 401.
34. Foucault 1966, p. 332.
35. Wittgenstein Ph.Unt., nr. 126.
36. Zie het einde van zijn Tract., vanaf stelling 6.4.
37. Rorty 1989, p. 63.
38. Idem, p. 68.

Literatuur

- Bovens, M. (1988), Tussen Kant en conventie. *Acta Politica* 23, 3, 333-357.
- Foucault, M. (1966), *Les Mots et les Choses*. Gallimard, Parijs.
- Habermas, J. (1981), Die moderne, ein unvollendetes Project. In: J. Habermas, *Kleine Politischen Schriften I-IV*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 444-464.
- Heidegger, M. (1990), Überwindung der Metaphysik. In: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1990 (1954).
- Hudson, W. (1986), The question of postmodern philosophy. In: W. Hudson en W. van Reijen (red.), *Modernen versus Postmodernen*. Hes, Utrecht, 51-89.
- Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Lyotard, J.-F. (1985), Histoire universelle et différences culturelles. *Critique* 456, 559-568.
- Lyotard, J.-F. (1987), *Het Postmoderne Weten*. Kok Agora, Kampen.
- Nietzsche, F. (1980), *Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari) DTV/De Gruyter, München/Berlijn (KSA). Hieruit:
- *Die Geburt der Tragödie*, KSA, B1 (GdT)

- *Zur Genealogie der Moral*, KSA, B5 (GdM)
 - *Götzen-Dämmerung*, KSA, B6 (GD)
- Reijen, W. van (1986), Postscriptum. In: W. Hudson en W. van Reijen (red.), *Moderne versus Postmoderne*. Hes, Utrecht, 9-49.
- Reijen, W. van (1988), Moderne versus postmoderne politieke filosofie. *Acta Politica* 23, 2, 199-223.
- Rorty, R. (1984), Habermas and Lyotard on postmodernity. *Praxis International*, 4, 1 (1984), 32-44.
- Rorty, R. (1985), Le cosmopolitisme sans emancipation. *Critique* 456, 569-580.
- Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge/New York.
- Rorty, R. (1990), Solidariteit of objectiviteit? In: R. Rorty, *Solidariteit of Objectiviteit*. Boom, Meppel/Amsterdam, 19-40.
- Wittgenstein, L. (1989), *Ludwig Wittgenstein: Werkausgabe in 8 Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. Hieruit:
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, B1 (Tract.)
 - *Philosophische Untersuchungen*, B1 (Ph.Unt.)
 - *Über Gewissheit*, B8 (Üb.Gew.)

Onderzoek

De onbegrepen verkiezingsuitslag voor extreem-rechts*

R.B.J. Witte

De gemeenteraadsverkiezingen van 21 maart 1990 gaven een enorme winst te zien voor extreem-rechtse partijen.¹ Centrumdemocraten (CD) en Centruumpartij '86 (CP) behaalden gezamenlijk vijftien zetels in negen raden van overwegend grote gemeenten. In hun reactie op deze verkiezingsuitslagen hebben veel politici en beoefenaren van de wetenschap een aantal verklarende factoren genoemd. Meestal ging het bij het verklaren van het succes van extreem-rechts om éézijdige verbanden. In deze bijdrage wil ik verslag doen van mijn onderzoek naar de houdbaarheid van die verschillende verklaringen. Ik zal aantonen dat de meeste verklaringen niet of slechts voor een klein deel opgaan. De verkiezingswinst van extreem-rechts is nog allesbehalve doorgrond.

Waar werd die winst precies behaald? Op 21 maart 1990 namen in tien gemeenten extreem-rechtse partijen deel aan de verkiezingen. In één gemeente, Tilburg, wisten zij geen raadszetels te bemachtigen, maar in de overige negen behaalden zij één of meer zetels. Deze zijn: Amsterdam, Rotterdam, Den Haag, Utrecht, Dordrecht, Haarlem, Purmerend, Schiedam en Almere. Vergelijken we dat met de voorlaatste gemeenteraadsverkiezingen in 1986, dan is de winst spectaculair. Toen had extreem-rechts in vijf gemeenten een zetel weten te behalen. In één van deze gemeenten, Lelystad, deed men in 1990 niet meer mee aan de verkiezingen. In de andere vier (Amsterdam, Rotterdam, Utrecht en Almere) zag men nu het zetel-aantal stijgen van vier naar in totaal zeven. In vijf gemeenten (Den Haag, Dordrecht, Haarlem, Purmerend en Schiedam) kwam extreem-rechts voor het eerst in de raad en wel met in totaal acht zetels.

* De auteur dankt dr. W. Jansen van de vakgroep Empirisch Theoretische Sociologie van de Rijksuniversiteit Utrecht voor zijn hulp bij de multi-pele-regressie-analyse, alsmede die gemeenten die bereidwillig de benodigde gegevens beschikbaar stellen. Het gegevensmateriaal is verkrijgbaar bij de auteur.