

"Why Open Dialogue?"

Open versus beteu­gelde dialoog in relatie tot legiti­matie in het publieke domein
N.v.Ettinger

Inleiding

In zijn essay "Why Dialogue"¹ spreekt Bruce Ackerman over een "Supreme Pragmatic Imperatieve". Omdat de liberale staat neutraal² is t.o.v. de verschillende opvattingen van het goede leven en moraal, hebben burgers de plicht om met elkaar in een publiekelijk dialoog te treden wanneer hun verschillen in deze opvattingen tot conflicten in het samenleven leiden. Hij meent dat in die dialoog de neutraliteit zodanig dient te worden geëerbiedigd dat iedere burger daarbij zijn morele waarheid niet publiekelijk hoeft op te geven. Hij onderzoekt de geschiedenis van de liberale gedachten en ziet daar een reeks van ondernomen pogingen om conversatiemodellen te ontwikkelen, die politieke participanten in staat stelt met elkaar op een neutrale wijze te spreken. Maar geen van deze pogingen zijn voor Ackerman bevredigend. Hij stelt daarom een alternatieve neutrale route voor. Burgers moeten in het oplossen van conflicten tijdens de publieke dialoog, in hun response niet appelleren aan hun eigen, niet met anderen gedeelde, morele waarheid maar in plaats daarvan zoeken naar gemeenschappelijk onderschreven (morele) premissen. Ackerman noemt deze 'neutrale' conversatiemethode, bedoeld voor het publieke domein van een democratische, liberale, en pluralistische samenleving, "conversational restraint", (conversatiebeteugeling).

De vraag die ik zou willen beantwoorden is of deze door Ackerman voorgestelde beteu­gelde politieke dialoog, ook werkelijk neutraal is. Meer specifiek; kan deze dialogische methode verdedigd worden in termen van haar legiti­miteit, dwz. kunnen alle redelijke burgers deze politieke methode inclusief haar consequenties omarmen, en voldoet deze methode aan een neutraliteit gefundeerd in een "right over Good", die de gelijke morele status van alle individuen als uitgangspunt neemt? Mijn analyse van Ackerman's model van beteu­gelde dialoog zal worden ondersteund door de bespreking van een stuk van Seyla Benhabib³, die een response op Ackerman's betreffende artikel geeft, en daarin tegenover Ackerman's conversatiemodel de open dialoog van Habermas "ideal-speech" (discours model van legiti­miteit) plaats. Belangrijk in deze is te kijken naar hoe Ackerman en Benhabib neutraliteit en legiti­miteit van (staats)macht interpreteren, en of het überhaupt mogelijk is om neutraliteit, overeenkomstig de betekenis die zij er aan geven, te realiseren. We kijken ook bij wijze van alternatief, met behulp van een moraal­filosofie gebaseerd op het idee van een in de empathie gewortelde moraal, naar mogelijke mechanismen van consensusvorming⁴ in een dialoog. Ik stel in dit paper vast dat noch Ackerman's beteu­geling van de publieke dialoog, noch Benhabib's discours model van legiti­miteit, de door hen ermee beoogde neutraliteit in termen van liberale legiti­matie van het politieke, en wettelijk gezag waaronder burgers in een pluralistische maatschappij moeten leven, waar­maakt. Aanvullend zal ik op alternatieve wijze trachten te verdedigen dat een liberale legiti­matie van politiek en wettelijk gezag beter wordt gediend met een open dialoog.

Oriëntatie op relatie tussen legitimatie van macht, neutraliteit en autonomie

Van de conversatiemodellen staat In Ackerman's essay de neutraliteit centraal, terwijl Benhabib zich in haar response focust op de legitimatie van deze modellen. Wat is de relatie in de liberaal filosofische context tussen de begrippen "neutraliteit" en "legitimatie"? We oriënteren⁵ ons politiek-filosofisch eerst even op deze begrippen, en hun plaats binnen het liberale paradigma⁶.

Het gelijke respect voor individuele autonomie en rationaliteit, wat door Immanuel Kant⁷ was geïdentificeerd als voorwaarde voor moreel handelen in een samenleving, is de normatieve hoeksteen van de liberale basisstructuur geworden. Individuele autonomie impliceert volgens liberalen de neutraliteit van de staat! Er zijn twee verdedigingen voor deze neutraliteit te geven die complementaire aspecten van de basisstructuur van de liberale theorie omvatten; *Gelijkheidgebaseerde neutraliteit*⁸ wordt verdedigd door het principe van 'right over good'. De prioriteit van het recht berust op het idee dat de door de staat gehanteerde principes van rechtvaardigheid, de gelijkheid in morele status van individuen (beschreven als rationeel en autonoom⁹) moet uitdrukken. *Legitimiteitgebaseerde neutraliteit*¹⁰ wordt verdedigd door de liberale vereisten van legitimiteit. Wil in de ogen van liberalen de staatsautoriteit niet dwingend of onderdrukkend zijn, dan moeten alle redelijke burgers in een individueel autonoom oordeel het gezag kunnen accepteren. De democratie¹¹ als staatsvorm is een tegemoetkoming aan de liberale eis van legitimatie van het staatsgezag.

Beide verdedigingen van neutraliteit zien we feitelijk gefundeerd in het respect voor autonomie en rationaliteit, doch legitimiteit-gebaseerde neutraliteit rust daarbij op een tamelijk onafhankelijke aanname over de betrokken mensen (bijvoorbeeld redelijke en rationele burgers [Rawls, Habermas]) en de redenen die ze kunnen geven voor het accepteren en verwerpen van een (politiek) principe. Ik zal in mijn betoog uitgegaan van burgers met een verscheidenheid aan opvattingen zoals we die in de hedendaagse Westerse, liberale, (moreel) pluralistische¹² samenlevingen aantreffen.

Het gevolg van implementatie van een gelijkheidsgebaseerde neutraliteit, is een pluralisme; een verscheidenheid aan levensopvattingen en gedragingen die in het publieke domein met elkaar kunnen conflicteren. Dit maakt het legitimeren van een voor allen acceptabel staatsgezag, dus welke legitimiteitgebaseerd neutraal is, gecompliceerder. Toch trachten liberalen als Rawls¹³, en Ackerman, aan beide complementaire vormen van neutraliteit te voldoen. Deze preoccupatie met beide neutraliteitsvormen kunnen we in Ackerman's essay herkennen. Waar hij niets ziet in het "ideal-speech" model van Habermas omdat hij misschien zijn morele waarheid publiekelijk op zou moeten geven, (terwijl anderen dat misschien niet hoeven te doen) is dit op te vatten als strijdig met de morele gelijkheid en rechten van individuen, dus strijdig met gelijkheidsgebaseerde neutraliteit. Waar hij expliciet zoekt naar conversatiemodellen, die strijdende mensen met conflicterende morele waarheden in staat stelt tot een oplossing te komen in een voor allen acceptabel staatsbeleid, kan men dit opvatten als zoeken naar consensus, dus als een zoeken naar legitimiteitgebaseerde

neutrale conversatiemodellen, met als motief legitimatie van dat staatsbeleid. Opvallend is dan dat Benhabib over de *modus vivendi*¹⁴ legitimering van Ackerman's betoegelde dialoog spreekt. We zullen kijken of ze dit terecht doet.

pogingen tot op heden om te komen tot een neutrale conversatiemethode

Ackerman introduceert het "Supreme Pragmatic Imperative". Gegeven waarde-pluralisme hebben burgers de plicht in geval van een politieke conflict om met elkaar in publiek dialoog te gaan. Ackerman zoekt in de geschiedenis naar een manier om in een conflictsituatie "...te praten met mensen die het niet met jou over de morele waarheid eens zijn"¹⁵ " en onderscheidt daarin drie verschillende soorten pogingen om te komen tot conversatiemodellen die politieke participanten in staat stelt op een geschikte neutrale wijze met elkaar te laten praten.

In de zgn. "*Trumping Strategy*" wordt getracht één enkele waarde te isoleren welke alle mensen als allerbelangrijkste beschouwen, teneinde van daaruit overeenstemming in allerhande conflicten te bereiken. Die waarde is volgens Ackerman niet te isoleren. In de "*Translation strategy*" wordt voorgesteld de zaken waarover we geen overeenstemming kunnen bereiken te vertalen in een 'manual' die aan elk een numerieke waarde toekent, die de utiliteit van deze zaken weergeeft. Er is volgens Ackerman geen 'manual' te vinden die neutraal genoeg is om de verscheidenheid aan al onze (morele) waarden in neutrale termen te vertalen. De derde poging om een neutrale weg te formuleren betreft de "*Transcending strategy*". (Rawls "original position", en de "ideal-speech") Hierin moeten we ons van alle individuele ervaringen ontdoen die voor ons zo belangrijk lijken. Volgens Ackerman wijken deze transcendentale posities zo ver af van onze bestaande verschillen, dat ze ons dwingen een morele waarheid te accepteren die we niet kunnen onderschrijven.

Als mensen een conflict hebben over het een of ander, dan zal een voorwaarde voor het bereiken van een consensus zijn, dat mensen de voorgestelde verzoeningsmethode kunnen accepteren. Ik heb in een oppervlakkige analyse (zie eindnoot¹⁶), van de tot op heden voorgestelde 'neutrale' conversatiemethoden (m.u.v. de "ideal-speech act"), net als Ackerman moeten constateren dat ze als bemiddeling in conflicten tussen morele waarheden, partijdig, controversieel en onderwerp van veel filosofische debat zijn. Ze lijken dus als conversatiemodel opgenomen in een dialogische politiek, niet te beloven deze politiek voor allen in een pluralistische samenleving acceptabel te maken. Laten we verder zoeken.

Response op Ackerman's voorgestelde 'neutrale' betoegelde dialoog:

We gaan Ackerman's voorstel van de conversatiebetoegeling wat beter bekijken. Dat doen we door het te contrasteren met een andere dialogische legitimeitsprocedure. De Amerikaans-Turkse, feministische filosofe Seyla Benhabib, verdedigster van Habermas'discourse ethiek, levert in "*Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation*"¹⁷ een response op Ackermans alternatieve neutrale weg. Zij stelt net als Ackerman voor dat de legitimiteit van een (staats)macht moet worden gedacht als een publiek discours.

Allereerst komt Benhabib, in reactie op Ackerman's indeling van neutrale-conversatie-modellen-tot-nu-toe, met een eigen indeling in drie "modellen van legitimiteit in het hedendaagse politieke denken." Het betreffen alle drie Neokantiaanse benaderingen van de relaties tussen moraal en politiek, waarvan de eerste twee zijn gebaseerd op de morele gelijkheid van individuen. Verder zijn ze alle drie procedureel. Het eerste model behelst een Rawlsiaanse visie waarin net als bij Kant een verbinding wordt gelegd tussen de morele waarde van de autonome persoon en een theorie van rechtvaardigheid¹⁸. Het tweede is het "model van procedurele dialoog ontwikkeld door Otto Appel en Jurgen Habermas", met ook het universalistische en procedurele karakter van Kant's moraal filosofie. De derde is het idee van de "republiek van duivels". Kant's variant, vergelijkbaar met de Hobbseiaanse staat van burgers die niet moreel handelen omdat ze het niet uit vrije wil doen, maar procedures opgelegd krijgen die in de uitwerking op het individueel handelen niet te onderscheiden zijn van het handelen van morele individuen. Benhabib stelt nu voor dat "..Ackerman's opvatting van *modus vivendi* liberalisme, zoals verdedigd in... 'Why dialogue', zo'n positie representeert."¹⁹

Benhabib oordeelt dat Ackerman's dialogisch model pragmatische en niet moreel gegrond is. Ze meent dat "Ackerman een liberalisme verdedigd waarin de vraag naar legitimiteit oppermachtig is; een politieke cultuur als een manier om over macht te praten." Ik denk dat Benhabib wel gelijk heeft als ze bedoelt dat Ackerman's betugelde dialoog hier geen sterke expliciete claim in de richting van een universele moraal maakt. Dat is nu juist het punt. Ackerman meent dat ieder individu zich het recht voor mag behouden om zijn eigen morele waarheid er op na te kunnen houden, en dit subjectivisme reflecteert zich in zijn dialogische methode. Maar dat wil nog niet zeggen dat niet ieder voor zich vanuit zijn eigen morele motieven de toepassing van het SPI²⁰ kan rechtvaardigen. Ik kan bovendien naar Kantiaanse maatstaven wel een Impliciete morele waarde in Ackerman's "betugelde dialoog" verdedigen; n.l. gelegen in het recht op eigen (morele) waarheid. De betugelde dialoog belichaamt zo een externe conditie van vrijheid (noodzakelijk om in Kantiaanse zin moreel te kunnen handelen) die zeer compatibel is met de waardigheid van de autonome individu. Daarmee is de betugelde dialoog als politieke institutie wel in een Kantiaans moraalfilosofie van morele, vrije en gelijke individuen gefundeerd. Ackerman's dialogisch methode bij Kant's Hobbseiaanse variant indelen lijkt mij daarom niet terecht.

Voorts vind ik Benhabib tamelijk interpretatief als ze uit Ackermans voorbeelden in zijn essay concludeert dat "Hij een politieke cultuur ziet als een manier om over macht te praten". Interpreteert ze hier Ackerman's methode en tekst vanuit de invalshoek van de kritische-theorie²¹, of wellicht de empirische onderzoeksresultaten van Gilligan? De kritische theorie (waarvan het "discourse model van legitimiteit" een onderdeel is), is een theorie die als doel het identificeren en elimineren van onderdrukkende en exploiterende machtsrelaties heeft. Carol Gilligan²² heeft onderzoek gedaan naar verschillen in moraal en moraalontwikkeling tussen vrouwen en mannen en concludeerde daaruit dat waar vrouwen meer een "care ethics" vertonen, mannen meer geneigd zijn tot denken in termen van recht en macht. Voor mij impliceert de conversatiebetugeling (zoals omschreven in zijn

tekst) in ieder geval niet direct dat deze onderdrukkend voor minderbedeelden in machtsrelaties zou kunnen zijn. Ik meen dan ook dat Ackerman's conversatiebeteugeling het predikaat "*Modus vivendi liberalisme*" geven, tendentiek is en van een gekleurde interpretatie van zijn artikel getuigt. Dat zal ik aanstonds aantonen.

Ackerman is op zoek naar een SPI welke neutraal is, dus noch overtroeft, vertaalt, of transcendeert. Hij denkt deze gevonden te hebben in de beteugelde conversatie. Benhabib wil dat aanvechten. Ackerman²³ legt het principe van zijn beteugelde dialoog uit. Benhabib citeert daaruit het volgende,

"Als jij en ik ontdekken dat we het over een of andere dimensie van de morele waarheid oneens zijn.."
[Moeten we niet zoeken naar een waarde die overtroeft, vertaalt, of transcendeert.] "*We zouden gewoon helemaal niets moeten zeggen over deze onenigheid en trachten ons probleem op te lossen door te appelleren aan premissen waar we het over eens zijn. In het onszelf beperken, hoeven we niet de kans te verliezen om in ontelbare ander meer private contexten over deze morele meningsverschillen te praten. Ons zo in de conversatie te hebben beperkt, kunnen we onze dialoog ... gebruiken voor pragmatische productieve doelen; het identificeren van normatieve premissen die alle politieke participanten redelijk of op zijn minst niet onredelijk vinden*"²⁴.

Deze argumentatie vecht ze aan, en concludeert dat Ackerman's Pragmatische rechtvaardiging van conversatiebeteugeling niet moreel neutraal is, daar deze rechtvaardiging zowel overtroeft als transcendeert; Overtroeft omdat SPI alleen als een redelijke pragmatische benadering kan worden beschouwd als men publiekelijke vrede, orde en rust als de hoogste waarde ziet. Transcendeert omdat "*...niets meer over de morele onenigheid zeggen, net zulke onwetendheid vereist als zoiets als een 'veil of ignorance'. Als ik er diep van overtuigd ben dat de heersende opvatting van de verdeling van arbeid tussen de seksen moreel verkeerd is waarom zou ik dan niet mijn best doen dit publiekelijk te maken om anderen van mijn visie te overtuigen.*"²⁵

Om met het vermeende transcenderen te beginnen. Ik zou hier tegen in willen brengen dat Benhabib erg selectief is in haar citeren. Even verderop zegt Ackerman;

"Ik tracht niet de stemmen te smoren van degenen die een of andere machtsrelatie met andere willen aanvechten. Integendeel, een liberale politiek moet mensen toestaan elke kwestie naar voren te brengen wil het dialogische project slagen.....Mijn principe van conversatiebeteugeling is niet van toepassing op de vragen die ik mag stellen, maar de antwoorden die ik legitiem mag geven. Wanneer een burger wordt geconfronteerd met de vraag van een ander, kan hij noch de vraagsteller onderdrukken, noch kan hij antwoorden door te appelleren aan (zijn eigen begrip van) de morele waarheid"²⁶ "

Benhabib's verwijt, als zou Ackerman haar verbieden om discriminatie van vrouwen op de agenda te plaatsen, is dus onterecht. Hij begrenst alleen het appelleren aan eigen, niet met andere gedeelde, morele waarheden wanneer we antwoorden op anderen (zoals dan antwoorden verboden worden als die waarin bijvoorbeeld religieuze groeperingen op Behabib's aanklacht tegen seksdiscriminatie reageren, door te verwijzen naar de plaats van de vrouw zoals verkondigd in hun heilige geschrift). Benhabib verwacht hier, "In de response niet appelleren aan niet met anderen gedeelde eigen morele waarheid" met, "in 't geheel niet over onenigheid praten". Dit misverstand vervuult haar hele betoog over Ackerman's stuk. Het is misschien ook de rede waarom Benhabib de conversatiebeteugeling het predikaat "modus vivendi" geeft. Ackerman geeft als redelijk argument voor zijn beteugelde dialoog dat energie die anders verloren gaat aan gediscussieer over morele meningsverschillen, beter ingezet kan worden "*voor pragmatische productieve doelen ... het*

identificeren van normatieve premissen die alle politieke participanten redelijk of op zijn minst niet onredelijk vinden". Dus voortbouwen op gedeelde normatieve premissen aan een consensus.

Wat het eerste betreft; het vermeende overtroeven door een gemeenschappelijke waarde die we allen als oppermachtig zouden moeten kunnen accepteren. Dit is een belangrijk punt. Wat maakt de "supreme Imperative" van de "CR²⁷" zo oppermachtig? Waarom zouden we deze sowieso als oppermachtig beschouwen? Zij meent dat slechts allen de SPI van CR kunnen accepteren als allen ook de vrede en orde als oppermachtig beschouwen. Maar iemand die onrecht wordt aangedaan wil juist de valse vrede verstoren. Ackerman's dialogische methode is dus niet voor één ieder oppermachtig pragmatisch imperatief. Er moet volgens haar nog een diepere (morele) rechtvaardiging zijn (die dan waarschijnlijk wel weer controversieel zal zijn) die Ackerman in gedachten heeft, wil zijn SPI van CR oppermachtig zijn. Die vraag zal ik proberen te beantwoorden. Benhabib suggereert dat het enige doel wat Ackerman's betugelde dialoog dient, het bewaren van de vrede en orde is, en dat dit wordt bereikt door het onderdrukken van meningsverschillen. Maar dat beeld lijkt me onjuist. Het idee van Ackerman is nog steeds dat we komen tot een voor allen acceptabele oplossing, dwz. een consensus gefundeerd in een gemeenschappelijke gedeelde normatieve grond. Alleen moet alle energie van de dialoog gericht zijn op het zoeken naar die grond. Wat rechtvaardigt het opleggen van bepaalde beperkingen aan de dialoog? Het antwoord kan zijn; het idee dat het bereiken van consensus eenvoudiger wordt, gecombineerd met het recht op behoud van eigen mening t.a.v. de morele waarheid. De meer fundamentele waarde die ten grondslag ligt aan het behoud van eigen morele waarheid is het respect voor de morele gelijkheid van individuen, dwz. de waarde van autonomie; het vermogen waarde-kwesties voor zichzelf te kunnen beoordelen onafhankelijk van externe krachten en manipulaties. Dit valt samen met neutraliteit m.b.t. de prioriteit "right over good". (Onder voorwaarden. Zie ook voetnoot²⁸) Maar hoe zit het met neutraliteit gefundeerd in de vereisten van legitimiteit? De vraag is of zijn conversatiemethode het bereiken van consensus mogelijk maakt. Zo ja, dan vindt dat zijn neerslag op een voor allen acceptabele politiek en wet en is een legitimiteitgebaseerde neutraliteit mogelijk.

Benhabib stipt wel terecht, een bezwaarlijke karakteristiek van Ackerman's SPI van CR aan. Ze noemt het "*twijfelachtige epistemologie*"²⁹. Hoe kunnen we, voordat de dialoog is begonnen, reeds weten waar onze morele waarheden van elkaar verschillen? En als we als we daar dan achter gekomen zijn zitten we, voor wat betreft het spreken over de eigen diepste (morele) waarheden met een arbitraire (door de "morele geometrie" bepaalde) grens tussen het private en het publieke domein³⁰. Ik zou hier nog aan willen toevoegen dat als de samenleving te pluriform wordt, er helemaal geen gemeenschappelijke morele premissen meer overblijven als grond waarop een consensus³¹ zou kunnen worden gebouwd. Iemand zal dan zijn morele waarheid moeten aanpassen wil er sprake zijn van gedeelde morele opvattingen. De conversatiemethodiek van Ackerman die streeft naar een neutrale conflictbenadering met als doel dat alle burgers werkelijk kunnen instemmen met de oplossing van conflicten, faalt dan in zijn neutraliteit. Een *modus vivendi*

(waarin sommige burgers noodgedwongen conformeren aan regels) is dan nog het enig haalbare als de eigen morele waarheid gefixeerd is

Al met al denk ik dat het toch moeilijk is om te blijven beweren dat Ackerman's beteuigde dialoog legitimiteitgebaseerd neutraal is. We zullen nu kijken of het alternatief van een open dialoog, zoals verdedigt door Benhabib, de door haar beloofde neutraliteit waar kan maken.

Open dialoog en het discours model van legitimiteit

Zolang je geen (objectieve dan wel intersubjectieve) maatlat hebt waaraan je bij twisten over de morele waarheid het gehalte van die waarheid wil of kan afmeten, ben je sneller geneigd om het standpunt van Ackerman te verdedigen (alhoewel liberalisme feitelijk ook gefundeerd is in een waarde, n.l. die van autonomie). Meen je die maatlat wel te hebben dan kun je, (als je wil) anderen gaan aanspreken op hun morele 'waarheid'. Benhabib is iemand die denkt die maatlat en referentie te hebben gevonden in het discourse-model-van-legitimatie³² een onderdeel van de discourse-ethiek van Habermas.

In haar response op Ackerman, die meent dat de "ideal-speech" situatie zo contrafactische is en "*trumps, translates, transcends*", beweert zij dat er een morele rechtvaardiging van het discoursmodel is te geven dat dat niet doet. Voor deze argumentatie wordt verwezen naar haar essay doch ten behoeve van mijn betoog volstaat hier te weten dat de epistemologie, discoursethiek³³ en meta-ethiek van Habermas hierin een cruciale rol in speelt

Een basale omschrijving van zijn epistemologie³⁴ is dat de termen waarheid, juistheid (morele waarheid) en waarachtigheid geen onwrikbare objectieve kennis impliceren doch in consensus in een talige communicatieve praktijk toegekend zijn aan uitspraken die rationeel getoetst zijn aan de hand van het criterium van het beste argument. Habermas meent dat we in deze communicatieve praktijk van het handelen (als is dat dan vaak kontrafactisch) in staat zijn om op een rationele wijze overeenstemming te bereiken in zaken waarover we van mening verschillen. Voorwaarden voor deze "ideal-speech" situatie zijn, dat alle betrokkenen oprecht zijn, in gelijke mate in staat om de discussie te beginnen, en een gelijke kans hebben om hun argumenten naar voren te brengen, en die van anderen te bekritisieren.

Habermas³⁵ geeft hiermee dus aan dat er een rationele fundering voor morele uitspraken is te geven. Hij zet hiermee de traditie voort van Kant die meende dat morele kwesties met de rede zijn te beslissen. Habermas is op en top democraat. Allen moeten instemmen wil een morele regel geldig worden verklaard. Alles is bespreekbaar en komt in aanmerking voor revisie. Maar het criterium waarmee we morele waarheden onderling vergelijken, "het betere argument", is vastgelegd in zijn methode. Het is het ongeschokt vertrouwen in de rede en argument, datgene waar zijn methode mee staat of valt (de kiel van Neurath's schip), dat de neutraliteit van zijn methode doet verliezen. Religieuze groeperingen, die een belangrijk deel van hun moraal ontleen aan hun geloof, zullen waarschijnlijk weigeren hun moraal te laten toetsen in een cognitief discours. Moraal non-cognitivisten zullen ontkennen dat we de geldigheid van morele uitspraken met de rede kunnen

blootleggen. De postmodernist Lyotard sprak van het “totalitarisme van het verstand”, Het discours model van Habermas, met zijn dwangloze dwang van het betere (morele) argument, lijkt daarom allesbehalve een neutrale weg waarlangs mensen hun conflicten aangaande hun morele waarheden zouden kunnen oplossen. Ik geloof niet dat ook ikzelf mijn morele waarheid op basis van een rationeel argument zou kunnen herzien. Gewoon omdat er meer is aan het mens zijn dan alleen de rede. Juist omdat het nu net bij moraal is dat het heel veel met emotie heeft te maken. En in die emotie, om precies te zijn de empathie, zou wel eens de bron kunnen liggen voor consensusvorming.

Benadering van open dialoog vanuit een in de empathie gewortelde moraal

Kant keurt gedrag gedreven door passie (verlangen en emotie) af. Voor hem verwijst het woord rede naar iets dat ons kan doen laten handelen; morele handelingen zijn precies die handelingen die worden ondernomen vanuit een motief of doel niet anders dan wat wordt gegeven door het principe van de rede. De rede moet de verleiding van de passie weerstaan. Hume³⁶ daarentegen meende dat passies (verlangens en emoties) niet verwarrend of misleidend hoeven te zijn. Ze zijn een vitale en waardige dimensies van de menselijke natuur. De rede kan ons niet tot handelen bewegen en kan ons niet bevrijden van de passies. *“Zo bijvoorbeeld motiveert het verlangen om het geluk van een vriend te bevorderen ons te handelen vanuit vriendschap. De rede helpt daarbij om te bepalen wat de beste middelen zijn om dit doel te bereiken.”* Alleen de passie kan jou doelen geven, waarbij de rede de beste middelen hanteert. Door moraal in de smaak en passie te funderen, waarbij hij alle grond in de rede (anders dan de instrumentele rede) ontkent, plaatst Hume moraal buiten het bereik van demonstratie, kennis en waarheid. Morele oordelen kunnen niet worden ondersteund door een exclusief appelleren aan feiten en derhalve aan een rationele demonstratie van correctheid.

De rol van moreel argument is niet om de geldigheid en waarheid van normatieve uitspraken vast te stellen, (het bepalen van de morele waarheid valt buiten het bereik van het rationele argument) maar om ons gezichtspunt en overtuigingen onder de aandacht te brengen in de hoop daarmee een psychologische impact op de gevoelens van anderen te hebben. In dat innemen van het perspectief van de andere speelt de empathie een belangrijke rol. Empathie is het zich verplaatsen in de sentimenten van een ander. Het is delen in diens mentale toestanden en emoties. Het idee dat moraal geworteld is in de emotie, en met name de empathie³⁷ is op zich niet zo vreemd. Als ik iemand met een hamer op zijn duim zie slaan dan kreun ik³⁸. Empathie zorgt er voor dat het zien van andermans lijden zelf doet lijden. Om van dit lijden verlost te zijn ga je de ander helpen. Dat soort gedrag is het wat we moraal noemen.

Wat zou nu de hypothetische rol van dit alles kunnen zijn in het bereiken van consensus in een conflict tussen twee mensen waarin hun verschillende morele waarheden een rol spelen? Een open dialoog waarin een spreker al zijn perspectieven, visies, opvattingen en bijbehorende gevoelens voor de toehoorder ontvouwt, veroorzaakt door het empathisch vermogen in de toehoorder een

identificatie met de gevoelens van de spreker. Als nu moraal een belangrijke bron heeft in de emotie, is de toehoorder hiermee in staat a.h.w de morele waarheid van de spreker te voelen en zodoende beter te begrijpen.

Als beiden nu beurtelings de gelegenheid krijgen spreker en toehoorder te zijn is wederzijds begrip dichterbij gekomen. Dit zou als grond kunnen dienen voor een acceptatie van het anders zijn van de ander, en het (besef / gevoel) doen laten groeien van een morele verantwoordelijkheid voor elkaar, waardoor de neiging van participanten om te komen tot een consensus zou vergroten. De overeenkomst met de discours methode van Habermas is dat dit hypothetisch mechanisme ook gebaat is bij een open dialoog. Het verschil is dat niemand nu zijn eigen morele waarheid hoeft op te geven.

Conclusie

Merk op dat ik aanvankelijk in dit paper grotendeels binnen het liberale paradigma ben gebleven, daarmee de waarde voor autonomie, neutraliteit en dienovereenkomstige legitimatie van staatsgezag voor oncontroversieel en fundamenteel heb gehouden. In dit raamwerk heb ik de neutraliteit van Ackerman's beteugelde dialoog en de open dialoog van Benhabib geëvalueerd. Ik heb daarbij getracht aan te tonen dat de rol van deze beide conversatiemodellen als neutraliserende, consensusvormend elementen van een politiek systeem, zeer twijfelachtig is. Een politiek systeem wat, overeenkomstig liberale vereisten, alleen gelegitimeerd is als alle burgers het dwangloos kunnen accepteren. Het beroep op consensusvormende elementen is groot niet in laatste plaats a.g.v. de zeer grote verscheidenheid aan normatieve opvattingen van burgers in de hedendaagse, pluralistische, westerse, liberale democratieën.

Het zoeken naar legitimatie van autoriteit en politieke macht, waarvan de democratie tot nu toe nog de beste vondst was, zal binnen dit liberale paradigma door blijven gaan. De vraag naar de voorwaarden voor legitimiteit van politiek en wet, (kunnen mensen het gezag waaronder ze leven accepteren) is ook een vraag naar de aard van de mens, en diens voorwaarden voor een waarlijk bestaan. De mens slechts beschouwen in termen van zijn rationaliteit lijkt op zijn zachtst gezegd een onvolledig beeld, want wat is daarin bijvoorbeeld de plaats voor de emotie, de passie en de empathie. Dit bracht me ertoe het probleem van legitimatie van politiek op een alternatieve wijze te bekijken. Uitgaande van het idee van een in de empathie gewortelde moraal, heb ik een hypothetisch mechanisme geschetst. Het toonde hoe consensus in een open dialoog tot stand zou kunnen komen zonder dat er sprake is van dwang (ook niet de dwangloze dwang van het betere argument) om de eigen morele waarheid op te moeten geven. Volledige consensus lijkt me een utopie. Veel (morele) conflicten zullen immer door middel van een modus vivendi worden opgelost. Maar misschien dat maatschappelijke instituties zo kunnen worden vormgegeven dat ze volop gelegenheid bieden voor interactie (open communicatie) tussen tamelijk in zichzelf opgesloten groepen van burgers met elk hun eigen opvattingen over het goede leven. Dit zou kunnen bijdragen aan cohesie, onderlinge verdraagzaamheid, mede-levendheid en consensusvorming. Een liberale staat zou zonder angst voor verlies van neutraliteit het bevorderen van zo'n 'goed' kunnen

legitimeren als het samen zou vallen met de waardering van alle burgers voor dat 'goede'. In het geval er geen consensus is kan de paradox zich voordoen dat we dan overeenkomstig de liberale vereisten consensus nodig hebben om consensus bevorderende instituties op te zetten, maar die consensus niet krijgen omdat de bestaande instituties niet voldoende consensus opleveren. De vraag is of dit dan niet een 'dead-lock' is?

Eindnoten :

¹ Ackerman, Bruce "Why Dialogue?", in : *Journal of Philosophy* 86, No 1 1989, p 5-17

² neutraal in de betekenis van; onpartijdig / geen positie innemen / geen beroep doen op betwiste waarden. De eis die stelt dat staatspolitiek neutraal dient te zijn, komt voort uit het respect voor individuele autonomie.

³ Benhabib, Seyla "Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation" in Rosenblum, Nancy (ed) *Liberalism and the moral life*. Cambridge: Harvard U.P.,1991, p 143-156

⁴ Consensus; overeenstemming van gevoelens, wilsovereenstemming, consensus omnium ; gemeenschappelijke overtuiging van alle mensen omtrent zekere zaken, die vaak van de juistheid ervan beschouwd worden. Heerst er over een bepaalde politiek consensus, dan kunnen alle burgers deze politiek ongedwongen accepteren, en is deze daarmee legitiemgebaseerd neutraal.

⁵ John Christman "Social and Political: a Contemporary Introduction", New York: Routledge, 2002 , Chapter 4

⁶ John Christman gebruikt de term "liberaal paradigma" om het te onderscheiden van andere vormen van liberalisme, zoals perfectionistisch liberalisme. Liberaal paradigma is de traditie die rechtvaardigheid (het verlenen van rechten) als de eerste deugd van sociale instituties ziet. Alleen als de instituties welke de relaties tussen burgers ordenen rechtvaardig zijn, is het politiek arrangement in kwestie acceptabel. De term neutraliteit verwijst naar 'respect' voor autonomie. Neutraal betekent in dit paradigma dat alle burgers in een autonoom oordeel het staatsgezag moeten kunnen accepteren, en dat de staat geen waarden (behorende tot een van de vele opvattingen van het goede leven) kan bevorderen. Een alternatief voor liberale neutraliteit is het bevorderen van waarden, hetgeen perfectionisme wordt genoemd. Perfectionisme heeft als algemeen kenmerk dat de specificatie van het goede leven, onafhankelijk is van de menselijke verlangens naar, en het oordelen over, het goede leven.

⁷ Immanuel Kant argumenteerde; de mens is in potentie een autonoom en rationeel wezen. Wil het moreel kunnen handelen dan moet de mens vrij zijn om vanuit de eigen wil zichzelf de morele wet te kunnen stellen. Het gelijke respect voor de autonomie en rationaliteit van iedere burger is de normatieve hoeksteen van de liberale staat geworden. De bescherming van de autonome, rationele, en morele aard van de burger dient te worden gereflecteerd in een staatshandelen. Een handelen welke het individuele oordeel respecteert m.b.t. zowel het bepalen van hetgeen de individu waardevol acht als wel de **legitimering** van de autoriteit. Dit beschermen doet de staat d.m.v. het toekennen van individuele rechten, en het opleggen van (sanctioneerbare) plichten om andermans rechten te eerbiedigen, waarbij ze, in zoverre de bescherming van aller individuele autonomie dit toestaat, onpartijdig is, dwz. **neutraal** staat, t.o.v. individuele ontplooiingen in het private domein waartoe de levensopvattingen en de waardesystemen gedefinieerd en geïmplementeerd door de individuele burgers behoren.

⁸ gelijkheidgebaseerde neutraliteit wordt verdedigd door het principe van de prioriteit van '*right over good*', De prioriteit '*right over good*' berust op het idee dat de door de staat gehanteerde principes van rechtvaardigheid de gelijkheid in morele status van individuen (beschreven als rationeel en autonoom) moet uitdrukken. Mensen staan allen in fundamentele gelijke relatie t.o.v. elkaar. Geen enkele individu heeft een metafysische prioriteit t.o.v. de ander. Komt daar nog het gegeven pluralisme (een verscheidenheid aan waardesystemen en levensopvattingen) bovenop dan moet de staat neutraal (onpartijdig) zijn t.o.v. die opvattingen, d.w.z ze kan niet één van de opvattingen van het goede leven gaan bevorderen. Daarmee zou ze individuen die die opvatting niet delen, impliciet discrimineren. Principes welke de sociale relaties beheersen (rechten) moeten prioriteit krijgen t.o.v. de behoefte om enige verzameling van waarden te bevorderen. Synoniem voor "gelijkheidgebaseerd-neutraal" is "onpartijdig". [Christman, 2002 , Chapter 4]

⁹ Morele gelijkheid is gefundeerd in het respect voor individuele autonomie dwz. het vermogen van het individu om waardekwesies los van externe manipulatie voor zichzelf te kunnen beoordelen. Kant's individu kan alleen moreel handelen indien het , vanuit de vrije wil voor zichzelf de morele wet kan stellen.

¹⁰ Legitimiteitgebaseerde neutraliteit wordt verdedigd door de liberale vereisten van legitimiteit. Wil in de ogen van (niet-perfectionistische) liberalen de staatsautoriteit niet dwingend of onderdrukkend zijn, dan moeten alle redelijke burgers in een individueel autonoom oordeel het gezag kunnen accepteren. Daaraan ten grondslag ligt het respect voor de autonomie welke het vermogen belichaamt om een leven te leiden vanuit principes die

men als individu kan omarmen. Politiek en wet zijn alleen dan te rechtvaardigen (legitimeren) indien ze neutraal zijn dwz. als ze niet refereren aan door burgers betwiste waarden. [Christman, 2002 , Chapter 4]

¹¹ De democratie is een gedeeltelijke tegemoetkoming aan deze legitimatie eis. Deze staatsvorm reflecteert het respect voor individuele autonomie en soevereiniteit van het volk, het idee dat politieke autoriteit alleen legitiem is als de bestuurde burgers de bron van de autoriteit zijn

¹² Moreel pluralisme is de claim dat er veelvoudige opvattingen van waarden zijn die vanuit een of ander perspectief even geldig zijn.

¹³ Denk aan Rawls die naast het uitgangspunt van de morele gelijkheid van individuen, een zorg aan de dag legt om een "overlapping" consensus (dus legitimitieit van zijn doctrine) aan te tonen.

¹⁴ Modus vivendi; voorlopige schikking die het mogelijk maakt dat beide partijen elkaar kunnen verdragen.

¹⁵ Ackerman, Bruce "Why Dialogue?", in : *Journal of Philosophy* 86, No 1 1989, p12

¹⁶ In de zgn. "**Trumping Strategy**" wordt getracht één enkele waarde te isoleren welke alle mensen als de allerbelangrijkste beschouwen, teneinde van daaruit overeenstemming over allerhande conflicten te bereiken. Ackerman noemt de angst voor de dood als de meest voor de hand liggende kandidaat. Hier kan ik mee instemmen. Er is zo'n grote variatie in door verschillende mensen onderschreven waarden in een pluralistische samenleving dat er misschien maar één gemeenschappelijke oppermachtige waarde is te denken (en dat valt zelfs nog te betwijfelen) en dat is die van zelfbehoud. Het lijkt niet erg geloofwaardig dat mensen onder normale situatie (wanneer er absoluut geen doodsdreiging in het geding is) bereid zijn deze waarde als uitgangspunt voor de oplossing van al hun twisten te nemen. In de "**Translation strategy**" wordt voorgesteld de zaken waarover we geen overeenstemming kunnen bereiken te vertalen in een "manual" die aan elk een numerieke waarde toekent die de utiliteit van deze zaken weergeeft. Vervolgens kunnen in een discours de disputen worden vertaald in de gemeenschappelijke noemer van utiliteit. Ackerman's reactie is veelzeggend; *"De eis van hem [Bentham] dat we allemaal zijn 'manual' moeten gebruiken, zal het soort van niet-neutrale dialoog uitlokken die we op de eerste plaats wilde vermijden; Waarom zou mijn verlangen voor punaises maar twee utiliteitspunten verdienen terwijl jouw verlangen naar gedichten er vier krijgt?ik weiger in een politieke taal te spreken die me verplicht mijn primair morele overtuiging op zo'n schematische wijze te falsifiëren [Ackerman, 2002, pp 14]."* Voor Ackerman faalt deze weg ook. Los van het feit dat het schier onmogelijk lijkt om overeenstemming te vinden over de invulling van zo'n evaluerend neutraal schema, lijkt alleen de noemer "utiliteit" al niet neutraal. In "Social and Political Philosophy" vraagt Christman zich af *"...of de promotie van utiliteit wel consistent is met de gelijke zorg voor de visies van het goede van alle burgers waaraan het liberalisme zich bindt. Het goede wordt door mensen lang niet altijd gedefinieerd door de hoeveelheid geluk die er door wordt ervaren. Veel mensen streven waardesystemen na die zijn gegrond in het belang van andere dingen dan eigen geluk. (Overgave aan religieuze traditie, die berust op gehoorzaamheid aan een Goddelijkheid waarvan het geluk wat daaruit ontstaat niet datgene is wat het volgens hun persoonlijk oordeel goed maakt.) [Christman, 2002, pp 109]"* Ik sluit me hierbij aan en concludeer dat mij dit ook geen neutrale of onpartijdige weg lijkt te bieden om de twisten tussen partijen met hun eigen visie op de morele waarheid op te lossen. De derde poging een neutrale weg te formuleren betreft de "**Transcending strategy**". Hierin moeten we ons van alle individuele ervaringen ontdoen die voor ons zo belangrijk lijken. Zo'n transcendentiaal perspectief als de "originele positie" of de "ideal speech" situatie dwingt zo weg van de bestaande verschillen dat het op voorhand partijen al dwingt een morele positie in te nemen die ze niet kunnen onderschrijven, aldus Ackerman. Met betrekking tot Rawls "original position" wil ik nog toevoegen dat daar zeer veel controverse over is. Zoals dit door Christman vertolkte bezwaar van communitaristen *"Communitaristen claimen ... dat modellen van zo'n onbelaste zelf niet overeenstemt met het zelfbeeld van werkelijke mensen die hun commitments met zekere waarden, en hun plaats in de traditie niet zien als iets wat kan worden afgeworpen als een oude jas, Maar eerder als de stuff dat maakt dat ze zijn wie ze zijn.. [Christman, John, 2002, pp 132]"*. Als niet controversiële, neutrale (onpartijdige) weg lijkt me zoiets als Rawls "Veil" dus geen kandidaat.

¹⁷ Benhabib, Seyla "Liberal Dialogue versus a Critical Theory of Discursive Legitimation" in Rosenblum, Nancy (ed) *Liberalism and the moral life*. Cambridge: Harvard U.P., 1991, p 143-156

¹⁸ Kant's moraal filosofie gaat uit van de morele waarde van een autonome individu; Als een redelijk individu uit vrije wil zichzelf de morele wet zou stellen zal deze kiezen voor het Categorisch Imperatief. Kant's rechtvaardigheidstheorie stelt dat de politieke instituties die de externe condities van vrijheid belichamen die het meest compatibel zijn met de waardigheid van de autonome individu. Rawls rechtvaardigheidstheorie luidt in dezelfde stijl van rationeel individu als auteur en geadresseerde van de morele wet ; als een redelijk individu uit vrije wil (vanachter een sluier van onwetendheid) voor zichzelf het principe van rechtvaardigheid zou kiezen dan zou deze opteren voor een Rawlsiaanse "Theory of Justice".

¹⁹ Benhabib, Seyla 1991, p 144

²⁰ 'Supreme Pragmatic Imperative', oppermachtig pragmatisch imperatief

²¹ Bohman, James "Critical Theory", 3-11-05 ; #<http://www.science.uva.nl/~seop/entries/critical-theory/>

²² Carol Gilligan, heeft empirisch onderzoek gedaan naar de door Kohlberg voorgestelde "empirische" classificatie van moraalontwikkeling. Maar in tegenstelling tot Kohlberg legde ze nu geen mannen maar vrouwen morele vraagstukken voor. Ze kwam tot hele andere resultaten dan die van de (op Kantiaanse leest geschoeide) hiërarchische indeling van Kohlberg (waar vrouwen op een laag stadium van morele ontwikkeling zouden worden geplaatst.) Volgens Gilligan neigen vrouwen ernaar "care ethics" als een aanname of axioma van de morele wereld te zien. Mannen zijn meer geneigd te denken in een rechten ethiek, en de wereld als een conflicterende arena van rechten te beschouwen, waarin balanceren noodzakelijk is en hiërarchieën van macht worden opgezet om conflicten op te lossen. [Bron ; Beachamp, Tom L., "Philosophical Ethics, An introduction to Moral Philosophy" 3the edition / Mc Graw Hill, 2001, p 247-250]

²³ Ackerman, Bruce "Why Dialogue?", in : *Journal of Philosophy* 86, No 1 1989, p 16 ,17

²⁴ Benhabib, Seyla 1991, p 146

²⁵ Benhabib, Seyla 1991, p 147

²⁶ Ackerman, Bruce "Why Dialogue?", in : *Journal of Philosophy* 86, No 1 1989, pp-18

²⁷ Conversational restraint ; conversatiebeteugeling.

²⁸ Onder de voorwaarde dat het schenden van het recht op het behoud van eigen mening over de morele waarheid (het niet publiekelijk hoeven afzweren van de eigen morele waarheid) zwaarder weegt dan het recht op vrijheid van meningsuiting m.b.t. de eigen morele waarheid welke door Ackerman's beteugelde dialoog alleen wordt ontzegd in de response in een publieke dialoog in conflict situaties.

²⁹ Benhabib, Seyla 1991, p 148

³⁰ De neutraliteit van de staat t.o.v. de opvattingen van het goede leven van haar burgers vindt zijn neerslag in een model wat het leven van burgers gescheiden afbeeldt in een privé domein (waar de neutraliteit van op toepassing is) en een publiek domein, waarin die individuele activiteiten vallen die beheerst worden door de regels van sociale interactie (de principes van rechtvaardigheid), het domein waar de staat haar macht legitiem kan uitoefenen. De situering en handhaving van de grens tussen datgene wat van het menselijke handelen in de private dan wel publieke domein valt, alsmede de regulering van sociale interacties (activiteiten) in het publieke domein, is onderworpen aan (het staatsgezag) de controle en macht van de staatsautoriteit waarvan in een democratie de burgers de bron zijn. De aard en het bereik van dit gezag is nu het onderwerp van individueel oordeel wat bepalend is voor de legitimiteit van de staatsautoriteit. De staatsautoriteit is in de ogen van liberalen legitiem indien alle redelijke burgers in een autonoom oordeel het gezag kunnen accepteren

³¹ Wat het geval is als in Ackerman's Vendiagram de cirkels (de verzamelingen van morele proposities onderschreven door leden van een groepering binnen een pluralistische samenleving) helemaal niet overlappen.

³² *"Het discours model van legitimatie is een aspect van een communicatieve theorie van ethiek. Het ontwikkelt het basis-idee van deze theorie in zijn toepassing op het institutionele leven. Communicatieve ethiek is vooral een theorie van morele rechtvaardiging. De vraag van waaruit het vertrekt is hoe de cognitieve rationale kern van morele oordelen te verdedigen zijn zonder over te gaan in statements over de wereld (naturalisme) of statements over mijn voorkeur (emotivisme). Morele rechtvaardiging staat gelijk aan een vorm van morele argumentatie. ...D is het fundamentele principe wat de discours ethiek bestuurt. "only those norms can be called valid, which all concerned agree to (or would agree to) as participants in a practical discourse." De rechtvaardiging van D betreft een epistemische beschrijving van wat het betekent om geldigheidsclaims voort te brengen, en te herbeoordelen. Deze rechtvaardiging is deel van de transcendentale en universele pragmatische herformulering van de concepten van waarheid en rationaliteit welke Appel en Habermas hebben ondernomen. [Benhabib 1991, p 149-151]"*

³³ De discours ethiek is een theorie die is ontwikkeld om het recht, moraal en politieke principes te vestigen. Volgens deze theorie zijn de juiste principes, de principes die voortkomen uit het proces van communicatie. De telos van taal is een zaak van onvervalste, ongeforceerde consensus. Zo'n consensus is alleen mogelijk als de discussie geheel open en onbepert

is. Er is volgens Habermas in de communicatie een (inherent aanwezige) oriëntatie op het begrijpen en consensus. Dit beeld van communicatie moet als uitgangspunt voor het sociale leven en haar instituties dienen. Het kan daarbij ook als basis voor de diagnose en remedie voor specifieke sociale pathologieën fungeren. [Dictionary of Philosophy" / PenGuin Books, 2000, p 146] ,

³⁴ De epistemologie van Habermas; Aan de hand van o.a. de taal filosofen Searl en Austin heeft Habermas een rationele fundering gegeven voor zowel cognitieve als normatieve uitspraken. Habermas meent dat de termen waarheid, juistheid (morele waarheid) en waarachtigheid geen onwrikbare objectieve kennis impliceren doch gedefinieerd worden door consensus in talige praktijken. In de taal is een element van onvervalste, ongeforceerde consensus aanwezig. Iedere taalhandeling bevat een aanspraak op de waarheid, juistheid of waarachtigheid. Degene tot wie de taalhandeling is gericht kan deze aanspraak bekritisieren, en kan er een geldigheidsaanspraak tegenover stellen. Als dit op een open belangeloze manier gebeurt en geen van de sprekers overschakelt op strategisch handelen (handelen waarin het doel niet overeenstemming doch het verwezenlijken van een privé doelstelling is), dan zal deze vorm van communicatie (een ideal speech situatie) tot een overeenstemming leiden. Voorwaarden voor deze "ideal speech" situatie zijn, dat alle betrokkenen oprecht zijn, in gelijke mate in staat om de discussie te beginnen, en een gelijke kans hebben om hun argumenten naar voren te brengen, en die van anderen te bekritisieren. Geraadpleegde bronnen ;

internet

07-2005 , "Een inleiding in de Sociologie" , KU leuven ;

#http://www.pedagogie.student.kuleuven.ac.be/studiehulp/1kan_Soc.doc

Habermas, Jürgen "Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", in The Journal of Philosophy 92, No.3 (1995), pp. 109-131

Edwards A.R., "Pluriforme bestuurskunde: voorbij redeloos relativisme", in Bestuurskunde, No 3, 1996, pp 156-166
Pröpfer I.M.A.M.

³⁵ Habermans gepositioneerd in de meta-ethiek; Hij is een moreel realist en sociologisch intersubjectivist. Realist omdat hij meent dat we morele oordelen met de rede kunnen verdedigen. Sociologisch intersubjectivist omdat ze in de sociale communicatieve praktijken worden gevonden.

³⁶ Selectief geraadpleegde bronnen;

Hume, David "A treatise of Human Nature." by D.F Norton / Oxford England : Oxford University Press, 2000

Hume, David "An Enquiry Concerning the Principles of Morals", by Tom L. Beachamp. / The Clarendon Edition of the Works of David Hume Oxford, Oxford University Press, 1998

Beachamp, Tom L. "Philosophical Ethics, An introduction to Moral Philosophy" 3th edition / Mc Graw Hill, 2001

Flew Antony "A Dictionary of Philosophy" / Pan Books London, 1983

Mautner Thomas " Dictionary of Philosophy" / PenGuin Books, 2000

Cohon Rachel "Hume's Moral Philosophy" 2000, geraadpleegd feb 2005 #<http://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/>

Matson W. "A New History Of Philosophy, Volume 2" / Harcourt College publishers, 2000

³⁷ Martin Hoffman, hoogleraar psychologie meent dat de empathie een sleutel is voor morele ontwikkeling. Kinderen komen niet zomaar tot moreel inzicht en moreel handelen. Daar gaat een lang proces aan vooraf waarbij empathie een belangrijke rol speelt. [Hoffman M,L. ; "Empathy and Moral Development, implications for Caring and Justice", Cambridge University press 2000].

³⁸ Modern hersenonderzoek heeft z.g.n. spiegelneuronen in hersenen ontdekt die zowel vuren bij het zien van het uitvoeren van een handeling door een ander, als wanneer de handeling zelf wordt verricht. Het kan duiden op een neurale mechanisme voor het mappen van andermans gevoelens in die van het eigen neurale systeem. [Bower 2005,]