

*P.B. Cliteur*

Cliteur, Paul, "De uitdaging van het post-modernisme",  
in: S.W. Couwenberg (red.), *Geloof en christendom in  
de jaren '90, Kritische evaluatie en perspectief*, Kok/Agora,  
Kampen 1992, pp. 113-129.

In de inleiding tot deze bundel wordt gesproken van een afkalving van kerkgang en kerkelijk geloof en onzekerheid over de inhoud van het geloof. Het geloof vervaagt steeds meer en volgens sommigen verkeren we in een morele crisis. Steun voor een dergelijke pessimistische diagnose lijkt te kunnen worden gevonden in de geschriften van zogeheten post-moderne auteurs.

Voor orthodoxe gelovigen mag een dergelijke gang van zaken het voorwerp vormen van grote zorg, voor humanisten en vrijdenkers was het verdwijnen van God en religie aanvankelijk een bron van tevredenheid. Zo wees Ludwig Feuerbach<sup>1</sup> erop dat wanneer God naar de achtergrond zou verdwijnen, de mens op de voorgrond zou komen. In feite is die overtuiging ook nog te vinden in het existentalisme van Jean Paul Sartre, waarin God de deur wordt gewezen, opdat daarmee de menselijke vrijheid groter zou worden.<sup>2</sup>

Post-moderne auteurs zetten echter een streep door de libertijns-humanistische agenda; zij nemen met een dergelijke centraal-stelling van de mens geen genoegen. Zij wijzen óók De Mens de deur. Dat gebeurt in even dramatische en suggestieve bewoordingen als Nietzsche sprak over de dood van God<sup>3</sup> en met name de Franse post-modernen hebben het over de 'dood van het subject', de 'dood van de mens', dit alles ook wel samenvattend onder de slagzin humanisme-kritiek.

Persoonlijk sympathiserend met humanisme en liberalisme zou ik in deze bijdrage het werk van een aantal post-moderne auteurs nader willen analyseren, met name om te beoordelen wat de post-moderne geschriften betekenen voor de positie van levensbeschouwing (bijvoorbeeld het humanisme) en ideologie (bijvoorbeeld het liberalisme). Is het nog mogelijk in het post-moderne tijdperk een levensbeschouwing of ideologie hoog te houden of is dat slechts een naïef atavisme?

In wat volgt zullen ter beantwoording van deze vraag vele kanttekeningen geplaatst worden bij post-moderne auteurs, zóveel zelfs dat bij sommigen de indruk zal achterblijven dat ik weinig van waarde in dit nieuwe filosofisch gedachtegoed heb kunnen onderkennen. Die indruk zou echter niet juist zijn. In ieder geval één positieve indruk moeten we toch nadrukkelijk naar voren halen en

dat is dat er een Amerikaanse variant van het post-modernisme bestaat die *veel* aantrekkelijker en een Italiaanse variant die *iets* aantrekkelijker genoemd kan worden dan de Franse. We zullen namelijk een confrontatie met het post-modernisme aangaan door enkele van zijn meest spraakmakende vertegenwoordigers ten tonele te voeren. Daarbij is uitgegaan van de wenselijkheid auteurs te kiezen uit verschillende culturen en tradities. Eén is afkomstig uit Frankrijk en deze kan tevens gelden als de bekendste representant van het post-modernisme in het algemeen: Jean-François Lyotard. Een tweede post-modernist is de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo, een 'snelle stijger' op de appreciatielijst van hedendaagse opiniemakers, om het maar eens wat oneerbiedig uit te drukken. Een derde is de Amerikaanse filosoof Richard Rorty, iemand die in zekere zin tot het post-modernisme zou kunnen worden gerekend, maar ook tot haar critici.

De teneur van mijn bijdrage aan de post-modernisme discussie zal zijn dat Lyotard en in mindere mate Vattimo weinig oorspronkelijke, deels tegenstrijdige en in het geval van Lyotard ook nogal obscuur geformuleerde opvattingen verdedigen, terwijl Rorty een interessante en zelfs overtuigende typering geeft van het hedendaagse denken. Een bedreiging voor ideologie (bijvoorbeeld het liberalisme) en levensbeschouwing (bijvoorbeeld het humanisme) vormt het werk van post-moderne auteurs niet. Lyotard en Vattimo zijn niet bedreigend, omdat zij de post-moderne premissen onvoldoende doordenken, Rorty is dat niet omdat hij dat laatste wel doet en er dan ruimte blijkt te zijn voor een verdediging van de beste elementen uit de liberale en humanistische traditie, zoals Rorty ook daadwerkelijk doet. Het post-modernisme is dus een typisch voorbeeld van een beweging die erg revolutionair lijkt, maar, wanneer men het tenminste serieus doordenkt, veel bij het oude laat.

## 1 Lyotard

Jean-François Lyotard (1924) begon als fenomenoloog, waarbij hij zich voornamelijk bezighield met het werk van Husserl en Merleau-Ponty. Hij behoorde ook tot de marxistische groep 'Socialisme ou Barbarie', waarin Cornélius Castoriadis en Claude Lefort leidende figuren waren. Samen met Derrida was hij verder medeoprichter van het 'Collège international de philosophie' in Parijs. Hij heeft verschillende boeken geschreven, onder andere: *La phénoménologie* (1954), *Economie libidinale* (1974), *Le Différend* (1983) en *L'inhumain* (1988). Hij is vooral bekend geworden door zijn in 1979 verschenen boek *La condition postmoderne*, dat hem internationale erkenning bezorgde. In een uitvoerige kritiek op de toenemende invloed van de moderne technologie (een kritiek die wordt voortgezet in zijn latere boek *L'inhumain*) neemt hij afscheid van wat hij noemt de grote vertellingen (*grands récits*). Met de term 'postmodern' wil Lyotard niet een nieuwe periode aanduiden, maar de toestand waarin de maat-

schappij is komen te verkeren na de grote vertellingen. In het bijzonder stoort het hem dat men in het moderne project heeft geprobeerd om alle 'kleinere verhalen' of 'soorten van discours' in het keurslijf van de grote, homogeniserende vertellingen te brengen, zoals christendom, emancipatie, kapitalisme, socialisme en technologie.

Het onderwerp van zijn werk wordt door Lyotard omschreven als 'de staat waarin het weten verkeert in de hoogst ontwikkelde samenlevingen'.<sup>4</sup> Het verwijst naar een situatie waarin de cultuur verkeert na de veranderingen die zich vanaf het einde van de negentiende eeuw hebben voorgedaan. Het weten verandert van status op het moment dat samenlevingen het zogenoemde postindustriële en culturen het zogenoemde postmoderne tijdvak binnentreden. Deze overgang is op zijn laatst begonnen aan het einde van de jaren '50, het einde van de wederopbouw in Europa.

In *L'inhumain* wordt door Lyotard expliciet ingegaan op het humanisme, waarbij dan blijkt dat hij zich onder het motto van een 'inhumaan systeem' verzet tegen elke vorm van onderdrukking, iets dat toch niet bepaald van een negatieve visie op humanisme lijkt te getuigen. Maar hoe het ook zij, zijn werk is vooral bekend geworden als een afrekening met 'grote vertellingen', waartoe dan doorgaans ook humanisme en liberalisme gerekend worden, zodat ik zijn post-moderne boodschap zal verstaan als iets dat zich tegen de grote ideologieën en levensbeschouwingen richt.

Lyotard prikkelt in ieder geval tot nadenken. Zijn werk heeft echter ook een fundamenteel nadeel: Lyotard is een filosoof, maar dan in een wat bedenkelijke zin van het woord, waarmee hij het vooroordeel dat velen tegen de filosofie koesteren op een pijnlijke wijze lijkt te bevestigen.

Een groot probleem voor de filosoof, een probleem dat zich ook telkens in de geschiedenis van de filosofie heeft opgedrongen, is dat van de status van de filosoof zelf. Wat is een filosoof? Wat voor soort kennis streeft hij na? En kan hij wel aanspraak maken op een specifiek soort kennis? Ten aanzien van dit soort vragen zijn in de filosofische traditie twee soorten antwoorden naar voren gekomen, waarbij men het ene het positivistische, het andere het klassiek-metafysische antwoord zou kunnen noemen. Het klassiek-metafysische antwoord is dat de filosoof wel degelijk een eigen soort van kennis nastreeft, zelfs zeer belangrijke kennis ten aanzien van de natuur van de mens, de aard van de werkelijkheid, de gang der geschiedenis, enzovoort. De filosoof heeft kennis van de belangrijke dingen van het leven in tegenstelling tot de wetenschapper.

In de positivistische traditie heeft men een dergelijke visie altijd als aanmatigend en zelfs als een gevaar voor de wetenschappelijke vooruitgang, van de hand gewezen. De filosoof zou een veel bescheidener rol passen: de filosoof is niet meer dan een analyticus, iemand die concepten en redeneringen uiteenrafelt, zodanig dat een hoop problemen (de grote wijsgerige vragen) kunnen

worden verduidelijkt<sup>5</sup> of, bij de wat meer agressieve positivisten, als nonsens van de hand kunnen worden gewezen.<sup>6</sup>

Beide tradities hebben hun aantrekkelijke en minder aantrekkelijke kanten. Maar hoe het ook zij, de positie van de filosoof is altijd discutabel gebleven. Wat *weet* de filosoof nu eigenlijk? Voor velen heeft zich het volgende dilemma gepresenteerd: voorzover het gaat om een antwoord op de 'grote vragen', zijn we allemaal even competent tot oordelen als de filosoof en wanneer het gaat om generalisaties over positieve kennis, is de filosoof vaak onvoldoende op de hoogte en loopt hij het gevaar van charlatannerie.

Het moet gezegd worden dat Lyotard regelmatig aan die laatste kwalificatie lijkt te beantwoorden. Dat wil zeggen dat hij de verdenking op zich laadt zich een oordeel over van alles en nog wat aan te matigen, maar helaas niet altijd gebaseerd op solide kennis over het onderwerp. Zo is hij bekend geworden door zijn cultuurfilosofische typering over het tijdsgewricht waarin wij leven. Volgens Lyotard en zijn volgelingen zou men dat kunnen aanduiden als post-modern, in tegenstelling tot modern. Wat post-modern is, is niet zo gemakkelijk te zeggen,<sup>7</sup> maar zeker is wel dat het niet modern is, waarbij modern dan weer grofweg staat voor de idealen van de Verlichting. Nu zou men – en daarom gaat het mij in dit verband – van Lyotard een diepgravende analyse van de verlichtingsidealisme verwachten, een indringende confrontatie met de boeken van kenners van de Verlichting als Peter Gay, Carl Becker, Norman Hampson, Bernard Groethuyzen, Ernst Cassirer, Paul Hazard, enzovoort. Lyotard begeeft zich hier immers niet in eerste instantie op speculatief gebied; hij doet geen uitspraken over de zin van het leven of de natuur van de mens, maar hij doet generaliserende uitspraken over een bepaalde periode in de menselijke geschiedenis waarover een schat aan historisch en sociologisch materiaal is aangedragen. Maar hij laat dat allemaal links liggen. Zelfs de meest elementaire vragen over de Verlichtingsperiode worden door Lyotard niet aan de orde gesteld. Is het bijvoorbeeld wel juist dat de verlichters (modernen) zo geloofden in de bevrijding door wetenschap? Becker zou Lyotard gelijk geven, maar Peter Gay beslist niet.<sup>8</sup> Is het wel waar dat men geloofde in een immanente zin in de geschiedenis? En had men werkelijk het abstracte rationele denken zo hoog zitten? De boeken van Lyotard staan vol met verwijzingen naar taaltheoretische, natuurkundige, cosmologische, systeemtheoretische, communicatiewetenschappelijke publicaties en wat al niet meer, maar het raadplegen van een standaardwerk over de periode waarover hij het doodsvonnis luidt is kennelijk te voor de hand liggend. Dat is jammer, want nu is het oordeel van Lyotard gebaseerd op 'narratieve' vermoedens en wordt de confrontatie met inzichten die door lange studie en analyse zijn opgedolven door generaties van verlichtingsvorsers niet aangegaan. Ik hoop niet dat ik hem erg onrecht doe wanneer ik stel dat hij enigszins doet denken aan Henry Miller die zonder ooit een boek over de klassieke oudheid open te slaan

een fles redzina leegdrinkt, de lucht in Delphi opsnuift en dan vertelt hoe de oude Grieken gedacht hebben (*The Colossus of Maroussi* is overigens wel een heel vermakelijk boek; maar dit terzijde).

Een andere verbazingwekkende constatering is dat Lyotard in het geheel niet ingaat op de frappante overeenkomsten die er zijn te constateren tussen de eerste kritiek op de Verlichtingsidealen van anti-verlichters (en post-modernen avant la lettre) als Louis Bonald, Lamennais, Tocqueville en Joseph de Maistre.<sup>9</sup> Al lezend in Lyotard heeft de lezer regelmatig de ervaring van het 'déjà lu', vooral 'gelezen' in het werk van Maistre, zij het dan dat de laatste indringender en beter formuleert wat hem stoort bij de verlichters, dan bij Lyotard het geval is.

Misschien is het aardig die overeenkomsten met een paar voorbeelden te illustreren. Lyotard bekritiseert het menselijk beheersingsstreven. De werkelijkheid is minder maakbaar gebleken dan de modernen hadden gezegd dat zij zou zijn. Inderdaad, het is een observatie die we aantreffen bij Maistre, wanneer hij bijvoorbeeld schrijft dat de Franse revolutionairen de revolutie niet in de hand hadden. 'On a remarqué, avec grande raison, que la révolution mène les hommes plus que les hommes ne la mènent'.<sup>10</sup> Hoe langer je naar die revolutie kijkt, vond Maistre, des te meer ga je zien dat diegenen die de revolutie 'leidden' 'quelque chose de passif et de mécanique' over zich hadden. De revolutie 'va toute seule'.

Ook op een ander punt van de post-moderne critici van de Verlichting wordt reeds door Maistre gepreludeerd. Zo staat de in post-moderne kringen populaire cultureel antropoloog Clifford Geertz skeptisch tegenover 'de grote abstracte interpretatiekaders' en houdt hij een pleidooi voor 'local knowledge'. De universaliteitspretentie van de westerse cultuur is een vorm van verwerpelijk eurocentrisme, een vorm van geestelijk imperialisme waarmee we moeten afrekenen. Opnieuw is het Maistre die in zijn kritiek op de Franse constituties schrijft dat deze zijn gebaseerd op abstracte beginselen, algemene ideeën 'comme le concept liberté par exemple'.<sup>11</sup> En dat vooronderstelt dat er zoiets is als 'de' mens, terwijl mensen in werkelijkheid zeer verschillend zijn. Hij ziet het als een groot bezwaar dat de constituties universalistische constituties zijn en niet echt nationale constituties. En dan volgt die bekende passage waarmee ook Isaiah Berlin zijn eigen pluralisme vaak heeft ondersteund: 'La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans la vie, des Français, des Italiens, des Russes etc. Je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quand à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est à mon insu'.<sup>12</sup> Een constitutie die voor alle naties en alle tijden geschreven zou zijn is geen constitutie: 'c'est une pure abstraction'.<sup>13</sup>

Natuurlijk treft men hier niet het beruchte *jargon* aan van de hedendaagse Franse filosofen. Hier geldt nog de cartesiaanse *clarté*, die men na het existentialisme verlaten heeft.<sup>14</sup> Maar de eerste kritiek op het moderniseringsproject, zoals geformuleerd door Bonald, Lamennais, Tocqueville en Maistre zegt reeds klaar en duidelijk wat er te zeggen valt.<sup>15</sup>

Nu zou men kunnen stellen dat geen enkele denker de verplichting heeft alle voorlopers van het eigen gedachtengoed te presenteren. Waar het om gaat is dat een overtuigende typering wordt gegeven van het hedendaagse denken. Dat is natuurlijk waar, maar ook hier moet worden opgemerkt dat Lyotard zeer tegenstrijdige dingen schrijft, die bovendien met het verstrijken van de tijd meer en meer ongeloofwaardig worden. Laten we op één saillant voorbeeld iets nader ingaan.

We hebben het hiervoor gehad over het probleem dat filosofen als Lyotard spreken over zaken waar veel empirisch materiaal over te verkrijgen is, maar dat zij eenvoudig in hun hooghartigheid veinzen niet te kennen of om een andere reden buiten beschouwing laten. Meestal kan men dit ongestraft doen, maar, zoals we ons met name sinds Popper bewust zijn geworden, is het doen van voorspellingen over empirisch controleerbare zaken een zeer riskante aangelegenheid, ook voor een filosoof. Ik herinner mij nog goed het misprijzend gezicht van Jacob Bronowski toen hij in een van de BBC-afleveringen van *The Ascent of Man* de escapades van Hegel op astronomisch gebied te berde bracht: 'It happens that there is a philosopher called Friedrich Hegel, whom I must confess I specifically detest'<sup>16</sup>. Bronowski contrasteerde Hegel met de Duitse natuuronderzoeker Karl Friedrich Gauss (1777-1855), een tijdgenoot van Hegel, die het bepaald niet begrepen had op filosofen die, in de woorden van Bronowski, 'beweerden een weg tot de kennis te hebben die beter zou zijn dan de weg van de observatie'. En inderdaad, Hegel was bij uitstek zo'n filosoof. Berucht geworden is het geval dat hij in 1800 een dissertatie presenteerde, waarin a priori bewezen werd dat er slechts zeven planeten konden zijn. Maar op 1 januari van het volgend jaar, nog voordat de inkt van zijn tractaat droog was, werd er een achtste planeet ontdekt, Ceres.<sup>17</sup>

Nu betreft het hier natuurwetenschappen, zal men zeggen, maar deze problemen doen zich ook voor wanneer de filosoof zich op het gladde ijs van historische voorspellingen en generalisaties begeeft, zoals het geval van Karl Marx leert, of, recenter dat van Jean-François Revel. In 1983 schreef Revel een boek waarvan de titel de inhoud weergeeft: *Comment les démocraties finissent*.<sup>18</sup> De westerse democratieën zouden het afleggen tegen het communisme van het Oost-blok. Het heeft zes jaar moeten duren, maar toen viel de Berlijnse muur en keerde men zich in de Oost-blok landen massaal van Marx af om Adam Smith te omarmen. Nu zou het een filosoof sieren wanneer hij onomwonden zijn oude

misvattingen herroept en van iemand als Revel kunnen we dat ook verwachten. Lyotard en zijn volgelingen die soortgelijke beweringen doen lijken echter geheel onaangedaan door de ontwikkelingen in de Oost-bloklanden. Het 'grote verhaal van de markt' heeft zijn utopische lading verloren, schreef Lyotard in 1979. Hoe kan men zoiets staande houden als men voor zijn ogen zich het tegendeel ziet voltrekken? Lezen de Franse filosofen geen kranten? Of zijn ze gewoon koppig? Natuurlijk kan men wel kritiek hebben op het kapitalisme, bijvoorbeeld de kloof tussen arm en rijk en de milieuproblematiek aanvoeren en wat al niet meer. Maar één ding kan men niet, en dat is staande houden dat de grote vertelling van de markt zijn utopische lading heeft verloren, want het is sinds Samuel Smiles<sup>19</sup> nog nooit met zoveel verve verteld als in het post-moderne tijdvak. (Voor de veel gesmaade Fukuyama gold overigens, dat de inkt van zijn pen nog niet droog was of hij zag door de geschiedenis zijn diagnose bevestigd. Diens post-moderne tijdsdiagnose koppelt hij dan ook aan de stelling dat het liberalisme de enig overgebleven ideologie is).<sup>20</sup>

Het paradoxale met schrijvers als Lyotard lijkt te zijn dat zij de *mens in het algemeen* tot weinig in staat achten, maar de *eigen* cognitieve en intellectuele vermogens kennelijk nogal hoog hebben zitten. Voortdurend staat het verlichtingserfgoed onder vuur als aanmatigend, ongefundeerd optimistisch en zelfs totalitair (wat dat betreft vormen zijn geschriften een echo van de veel indrukwekkender confrontaties met het verlichtingserfgoed van Talmon<sup>21</sup> en Becker),<sup>22</sup> maar de filosoof zelf heeft geen enkele gêne wanneer het aankomt op de meest kordate 'sweeping statements' over tendenties in de west-europese cultuur van de laatste drie eeuwen.<sup>23</sup> Enige erkenning van 'les bornes de l'esprit humain', waarvan de verlichtingsdenker Voltaire zo sterk doordrongen was, is dan ver te zoeken.<sup>24</sup> Dan lijkt eerder Condorcet of Comte aan het woord dan Gorgias of Montaigne. De hedendaagse Franse essayist en filosoof Cioran<sup>25</sup> die zich niet waagt aan cultuurfilosofische en historische speculaties is in dit opzicht heel wat consequenter post-modern dan Lyotard, die de 'condition postmoderne' toch als term in de wijsbegeerte populair heeft gemaakt.

De confrontatie met Lyotard levert dus niet veel verrassende inzichten op. Maar het post-modernisme heeft nog andere vertegenwoordigers. Laten we ons nu tot hen richten.

## 2 Vattimo

Een tweede stem uit het post-moderne koor is die van de Italiaanse filosoof en literatuurwetenschapper Gianni Vattimo (1936). Bij Vattimo vinden we vele motieven doorklinken die ook bij Lyotard te onderkennen zijn, maar hij is voorzichtiger en scherper in analytisch opzicht. Zo ziet Vattimo zeer juist dat een probleem met het werk van Lyotard is, het voortdurend door elkaar halen van 'zijn' en 'moeten', die in de werken van Lyotard precies zo soepeltjes

in elkaar overlopen als Hume het al beschreven en bekritiseerd had.<sup>26</sup> Ook al zou het zo zijn dat de geschiedenis zich anders heeft ontwikkeld dan de meest naïef optimistische verlichters als Condorcet hadden gedacht dan impliceert dat nog niets omtrent de wenselijkheid of onwenselijkheid van de verlichtings-idealén. Auschwitz kan natuurlijk nooit iets 'weerleggen', zoals Lyotard schijnt te denken.<sup>27</sup> En Mei '68 kan ook de parlementaire democratie niet weerleggen, zoals deze filosoof meent. Wat wel kan – maar dat is een heel ander soort bewering – is dat 'de grote vertellingen weinig geloofwaardig zijn geworden', zoals Lyotard eveneens schrijft, maar dat is een heel ander soort bewering, het verschil tussen een normatieve uitspraak en een empirisch-sociologische generalisatie.

De Italiaanse filosoof Gianni Vattimo, die deze kritiek op Lyotard zo terecht onder de aandacht brengt, studeerde van 1954 tot 1959 filosofie en literatuurwetenschap aan de universiteit van Turijn, waar hij in 1961 *Il concetto di fare in Aristotele* en twee jaar later *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* schreef. Vattimo's eigen positie, het nihilisme, ontwikkelt zich, net als bij Lyotard, in een voortdurende dialoog met Heidegger en Nietzsche. Vooral in *La fine della modernità* (1985), in het Engels verschenen onder de titel *The End of Modernity* (1988), werkt Vattimo een reflectie uit over het einde van de moderniteit. Hij knoopt daarbij aan bij Nietzsche's 'vollkommenen Nihilismus' en Heideggers 'Verwindung der Metaphysik'.

Het post-moderne zouden we niet moeten zien als een vooruitgang ten opzichte van het moderne (zou men dat beweren dan zou men zich natuurlijk toch weer in een modernistisch vooruitgangsgeloof verstrikken), maar in een 'Verwindung'. We kunnen het nihilisme van Vattimo karakteriseren aan de hand van een viertal etiketten: differentie, hermeneutiek, geschiedenis en consumptiemaatschappij.

*Differentie.* Net als in het werk van Nietzsche speelt de dood van God in dat van Vattimo een belangrijke rol. Hierop is zijn 'filosofie van de differentie' gebaseerd die – opnieuw – in aansluiting bij Nietzsche en Heidegger ontwikkeld wordt. De filosofie van de differentie gaat ervan uit dat alle onderscheidingen, zoals die tussen waar en niet waar, wezen en verschijning, rationeel en irrationeel moeten oplossen, aangezien er geen vaste basis is voor die verschillen (God, bijvoorbeeld), die aan onze taal en concepten voorafgaan. Is God dood, aldus Dostojevski's boutade radicaliserend, dan is volgens Vattimo elke basis voor rationeel denken verloren.

*Hermeneutiek.* Ook de belangstelling voor interpretatie en de wetenschap die zich hierop in het bijzonder richt, de hermeneutiek, wordt in nihilistische zin ontwikkeld. *Alles* wat we in onze dagelijkse ervaring tegenkomen is slechts een interpretatie, en dan een interpretatie refererend aan onze eigen subjectieve



waarden (vandaar ook de subtitel van zijn Engelse opstellenbundel: *Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*).

*Geschiedenis.* Wat voor Vattimo de moderniteit karakteriseert, is het idee van de geschiedenis met de daaraan gekoppelde noties van vooruitgang en te boven komen (*overcome*).<sup>28</sup>

Volgens Vattimo spreken steeds minder historici over de geschiedenis als een geunificeerd, organisch proces. (a) De geschiedenis, eens beschouwd als een coherent geheel, is nu uiteengevallen in een oneindige hoeveelheid kleine geschiedenissen die niet meer samen te brengen zijn onder een unificerend thema zoals de vooruitgang, de verlichting, enzovoort. Dit blijkt ook uit het feit dat we bij moderne historici als Emmanuel Le Roy Ladurie en Carlo Ginzburg veel aandacht aantreffen voor 'microgeschiedenissen'. (b) Verder treffen we in het werk van Foucault en anderen veel belangstelling aan voor het fictieve, retorische en narratieve: de schrijver probeert door het aanwenden van allerlei middelen de lezer te winnen voor zijn verhaal. (c) Tenslotte is opvallend dat de geschiedenis niet meer wordt gezien als op weg naar een vooropgezet doel: het koninkrijk der hemelen, de klassenloze maatschappij, enzovoort.<sup>29</sup> Wat overblijft, aldus Vattimo – en hier kunnen we hetzelfde geluid als bij Fukuyama beluisteren – is de routine van de consumptiemaatschappij, een zinloze samenleving die draait op het produceren van telkens nieuwe nutteloze goederen.

*Consumptiemaatschappij.* In de consumptiemaatschappij wordt een voortdurende quasi-vernieuwing van goederen gepresenteerd. *Vernieuwing*, omdat het tot een essentiële voorwaarde van het systeem behoort om steeds maar nieuwe goederen te produceren, maar toch ook weer een *quasi-vernieuwing*, omdat het om meer van hetzelfde gaat. Wat nieuw is, is niet 'revolutionair' of 'subversief', schrijft Vattimo, maar het is juist hetzelfde. Er is sprake van een fundamentele 'immobiliteit' in de technologische wereld, een stand van zaken die ook science fiction schrijvers tot uitdrukking brengen in hun werk en die we tevens aantreffen in 'the air-conditioned, muffled silence in which computers work'.<sup>30</sup>

Een probleem met het werk van Lyotard en Vattimo is dat, hoewel het zich presenteert als een min of meer samenhangend verhaal, het in feite gaat om zeer verschillende onsamenhangende punten. Significant is een passage bij Vattimo in zijn opstel *The Crisis of Humanism*: 'In Heidegger, in fact, the crisis of humanism – inasmuch as it is linked to the culmination and the end of metaphysics – is related in a far from incidental way to modern technology, for it is exactly in connection with technology that we speak today of the crisis of humanism'.<sup>31</sup> Het is een passage die typerend is voor de manier van denken: alles hangt met alles samen, maar zelden wordt duidelijk gemaakt waar oorzaak en gevolg ligt, welke ontwikkelingen wel, welke niet worden gebillijkt en om welke reden.

Eén ding is echter duidelijk: bij Vattimo is, net als bij Lyotard, de technologie de grote boosdoener. Dit gaat terug op een lange traditie van anti-technocratisch denken die zijn wortels heeft in de Romantiek, verder werd ontwikkeld in onder andere 19e eeuw Engeland (Carlyle), aan het begin van de twintigste eeuw in Duitsland zeer invloedrijk is geweest (Gehlen) en wederom werd opgepakt door de leden van de Frankfurter Schule.<sup>32</sup> Het is vooral de Duitse vijandigheid ten aanzien van techniek, zoals te vinden bij Gehlen en Heidegger die – bij sommigen via bemiddeling van de Frankfurter Schule – terugkomt bij de Franse en Italiaanse post-moderne auteurs.<sup>33</sup>

Voor iemand die niet direct overtuigd is van de fnuikende werking van de techniek is het moeilijk om erachter te komen wat deze theoretici zo dwars zit. Veelal blijft het bij suggesties en een nuchtere poging tot een inventarisatie van de goede kanten en schaduwzijden die de introductie van techniek in ons leven heeft gehad blijft achterwege. Heeft bijvoorbeeld de techniek ons ook niet een enorme hoop vrije tijd gebracht die we naar believen kunnen invullen, zoals Oscar Wilde al voorspelde?<sup>34</sup> Is het geboortesterftecijfer niet sterk gedaald? Is de leeftijd van mensen door gezondheidszorg, sanitaire voorzieningen en wetenschappelijke inzichten op het terrein van hygiëne niet toegenomen? En als men al deze vragen ontkennend wil beantwoorden, waarom worden ze dan niet eenvoudig opgeworpen en vervolgens met argumenten omkleed ontkennend beantwoord? De Franse post-moderne schrijvers lijken zich eenvoudigweg te voornam te voelen om op de onbevangen bezwaren, in de alledaagse omgangstaal geformuleerd, in te gaan, zoals Richard Rorty terecht gesteld heeft in een verrassend opstel over de opvattingen van Lyotard.<sup>35</sup> Bertrand Russell heeft al eens treffend de vinger op de wonde gelegd: 'Naturally people wish to keep the pleasant aspect of science without the unpleasant aspect'.<sup>36</sup> Dat is een serieus probleem: colleges gaan geven in Afrika over de verwerpelijkheid van de westerse wetenschap en techniek, maar wel eerst even malariapillen halen bij de bedrijfsgeneeskundige dienst. Het is deze paradox die de kern van het probleem uitmaakt, maar waarover de post-moderne critici niets te zeggen hebben.

### 3 Rorty

De weg die van Lyotard naar Vattimo en tenslotte naar Rorty kan worden afgelegd is er een van toenemende lichtvoetigheid en aantrekkelijkheid. Bij Lyotard stoort men zich aan de *Wichtigmacherei*; elk hoogst persoonlijk waardeoordeel dat de schrijver ventileert wordt ondersteund met quasi-geleerde verwijzingen naar wetenschappen als de semiotiek, retoriek, theaterwetenschappen en andere disciplines die eerder een rookgordijn optrekken dan dat zij aan een adequate diagnose van het probleem bijdragen, om van een oplossing nog maar te zwijgen. Bij Vattimo is dat al minder het geval en bij Rorty heeft het post-modernisme vleugels gekregen. Rorty bedient zich niet van suggestieve fraseo-

logie, maar vertelt glashelder wat hij op zijn lever heeft. Bovendien verliest hij zich ook niet in bombastische generalisaties over De Westerse Cultuur en welke motieven daarin te onderkennen zijn.

Opvallend aan het sympathieke en minder pretentieuze post-modernisme van Rorty is ook dat hij vast wil houden aan sociaal-democratische en liberale idealen zonder dat hij grootse waarheidspretenties op tafel legt.<sup>37</sup>

Richard Rorty (1931) studeerde in Yale en Chicago bij Carl Hempel en Rudolf Carnap van wie hij leerde dat een aantal filosofische problemen zich als pseudo-problemen zouden doen kennen wanneer men ze in de gewone omgangstaal zou vertalen. In zijn inleiding tot de bloemlezing *The Linguistic Turn* (1967)<sup>38</sup> maakt hij duidelijk dat de meest ingrijpende inzichten in de filosofie van de laatste decennia minder te maken hebben met de wending naar de taal alswel met een verandering van de opvattingen op kentheoretisch terrein. Hij werkt die gedachte uit in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979),<sup>39</sup> waarin hij afrekent met de voorstelling van het bewustzijn als een soort van immaterieel oog dat zonder de bemiddeling van de taal de werkelijkheid zou kunnen weerspiegelen.

Voor zijn opvattingen over politiek en cultuur zijn in het bijzonder van belang het in 1989 verschenen *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989) en de wijsgerige opstellen verzameld in *Objectivity, Relativism and Truth* (2 delen, 1991).<sup>40</sup>

Kenmerkend voor Rorty is dat hij meent dat we waarden kunnen blijven uitdragen zonder dat wij de zware metafysische claims behoeven te omhelzen om die waarden te rechtvaardigen. Vooral liberalisme en democratie worden dan door hem verdedigd, waarbij hij de liberaal omschrijft als een mens die een afkeer heeft van wreedheid. Hij beschrijft zijn eigen positie als die van de ironicus: iemand die zijn centrale overtuigingen, hoop en behoeften als contingent ervaart en zich niet op een of ander meta-discours beroept.<sup>41</sup> Rorty probeert deze waarden te verbinden met de waarde van de solidariteit, iets waarmee we voeling kunnen krijgen door onder andere kennisname van het werk van grote dichters. Door een verhoging en verbetering van het voorstellingsvermogen voor het lijden en de vernedering van anderen wordt het vermogen gestimuleerd om andere mensen als soortgelijken te zien.

#### **4 Enkele vragen aan de post-moderne intellectueel**

In het voorgaande zijn verschillende punten van kritiek op het post-moderne gedachtengoed geformuleerd. Toch is de eigenlijke vraag die wij ons voor ogen hadden gesteld nog maar zeer summier over het voetlicht gekomen, de vraag namelijk of het post-moderne denken een bedreiging vormt voor ideologie en levensbeschouwing.

Het zal wel duidelijk zijn dat ik alleen al om *die* reden deze vraag ontkennend zou willen beantwoorden, omdat met name de Franse post-moderne kritiek voor niets een bedreiging vormt. Daarvoor is deze veel te simplistisch. Geen enkele theoreticus die een voorstander is van de westerse vrije markt-economie (Hayek of Aron) zal zich bijvoorbeeld uitgedaagd voelen om met Lyotard te discussiëren over het kapitalisme, evenmin als een kenner van het verlichtingserfgoed zich uitgedaagd zal voelen door de kritiek op de verlichting die in het werk van Lyotard naar voren komt. Peter Gay zou, geconfronteerd met de kritiek van Lyotard op de Verlichting, waarschijnlijk zijn schouders ophalen en men kan hem niet eens ongelijk geven.

Er is echter ook nog een andere reden waarom de post-moderne kritiek geen bedreiging kan vormen voor ideologie en levensbeschouwing, namelijk omdat het post-moderne denken krachtens de eigen uitgangspunten ook de openheid moet bieden dat men nog steeds een ideologie blijft koesteren. Rorty beseft dat heel scherp. Het is dan ook Rorty en niet Lyotard of Vattimo die het post-moderne standpunt het meest consequent uitwerkt, waarmee paradoxaal genoeg weer ruimte komt voor levensbeschouwing en ideologie. Deze bijdrage zou men dan ook kunnen verstaan als een pleidooi voor het consequentere post-modernisme van Rorty boven het verwarde, inconsequente en pessimistische verhaal van Lyotard en Vattimo. Laat ik proberen dit aan de hand van een drietal vragen uit te werken.

## 5 Eerste vraag: is er wel een crisis?

De eerste vraag die we na lezing van Rorty geneigd zijn te stellen is: is er wel een crisis? Inderdaad, er is sprake van afvalligheid van het geloof, verminderd kerkbezoek, maar kan men stellen dat er een groot probleem is in de vorm van een crisis van waarden?

Wie het werk van Lyotard en Vattimo leest krijgt de indruk dat dit het geval is, maar dat kan men betwifelen. Het post-modernisme van Rorty laat hierover heel nuchtere en geruststellende geluiden horen. Hij citeert aan het begin van zijn opstel *The Priority of Democracy to Philosophy* een uitspraak van Thomas Jefferson die hem karakteristiek voor de Amerikaanse liberale politiek lijkt: 'it does me no injury for my neighbour to say that there are twenty Gods or no God'.<sup>42</sup> De betekenis van deze uitspraak van Jefferson is daarin gelegen, aldus Rorty, dat hij het idee respectabel maakt dat politiek kan worden gescheiden van geloof in fundamentele religieuze en metafysische aangelegenheden. Consensus op dat laatste terrein is niet vereist voor consensus op het eerste terrein. Wanneer Rorty gelijk zou hebben – en persoonlijk denk ik dat hij sterke kaarten in handen heeft – dan relativeert dat natuurlijk wel de 'crisis' waarin we zouden komen te verkeren door het wegvallen van de grote vertellingen. De liberale democratie behoeft geen filosofische rechtvaardiging, schrijft Rorty. Weliswaar

behoeft deze filosofische articulatie, maar 'it does not need philosophical back-up'.<sup>43</sup>

Voor velen zal het standpunt van Rorty wat gemakkelijk overkomen. Maar zijn we niet *al te snel* geneigd om een crisis aan te nemen wanneer mensen op metafysisch vlak geen overtuigingen meer gemeen hebben? Lyotard en Vattimo zijn trouwe leerlingen van hun leermeester Nietzsche die met zijn gezwollen retoriek over de dood van God en de 'Umwertung aller Werte' ook nogal zwaar-moedig uit de hoek kon komen. Is die bekende passage over de dwaas die met een lamp op klaarlichte dag over de markt loopt en riep: 'Ik zoek God! Ik zoek God!' goed beschouwd niet een beetje pathetisch? God is dood. We hebben hem vermoord, aldus de figuur die door Nietzsche sprekend wordt ingevoerd. Hoe konden we de zee leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de horizon weg te vegen? Wat deden we, door de aarde van de zon los te koppelen? Waarheen beweegt de aarde zich nu? Weg van alle zonnen?

En dat gaat dan nog zo'n anderhalve bladzijde door. Nietzsche vindt het kennelijk een hele gebeurtenis dat mensen niet meer naar de kerk gaan op zondag ('Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?').<sup>44</sup>

Men kan echter de vraag stellen of het allemaal zo ernstig en ingrijpend is. Misschien dat het voor Nietzsche en een paar andere filosofen een groot probleem is geweest,<sup>45</sup> maar voor een groot deel van zijn tijdgenoten was het dat al niet en ook voor ons is het dat in het geheel niet meer. Wat zich hier opdringt is de vraag of intellectuelen niet een te hoge dunk hebben van de wereldschokkende betekenis van hun eigen ideeën. Nietzsche moet misschien worden opgenomen wanneer hij tot de bevinding is gekomen dat God dood is, maar Jan in de straat gaat gewoon op zondag niet meer naar de kerk (en heeft dus nu lekker vrij). Het maakt voor een groot deel van de mensheid eigenlijk niet zoveel uit of de heer Heidegger of de heer Nietzsche er wel of niet in slagen een overtuigend godsbewijs te presenteren, net als Jefferson zich daar ook niet zo druk over maakte.

Van een *werkelijke crisis* zouden we kunnen spreken wanneer mensen zich niet meer druk zouden maken om democratie, rechtsstaat, mensenrechten en liberale waarden. Van een crisis zouden we moeten spreken wanneer het mensen niet uitmaakt of in Irak een dictator aan de macht is of een democratisch gekozen president; wanneer het mensen onverschillig laat of mensenrechten in China wel of niet geschonden worden. Maar dat is allemaal niet het geval. Het raakt mensen wel degelijk. Er is geen consensus over allerlei metafysische aangelegenheden, maar er is een breedgedragen consensus ten aanzien van de waarden van de liberale democratie, zoals onder andere de verontwaardiging over de veroordeling van Rushdie leert.

## 6 Tweede vraag: hoe representatief is het post-moderne wereldbeeld?

De hierboven opgeworpen vraag ('is er wel een crisis?') roept vanzelf een tweede op: hoe representatief is eigenlijk dat post-moderne wereldbeeld? 'Es gab nie eine grössere Tat' als de moord op God, legt Nietzsche zijn dwaas in de mond. Maar de mensen die de dwaas toespreekt begrijpen niet waar hij het over heeft. Men lijkt zich geen zorgen te maken. Dan zegt de dwaas: "Ich komme zu früh" (...) Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen'.<sup>46</sup>

Dit werd honderd jaar geleden geschreven. Hoe staan de zaken er nu voor? Is het nu *wel* tot de mensen doorgedrongen op wat voor crisis de west-europese beschaving aanstevent? Of moeten we zeggen dat met het tijdsverloop de voorspellingen van Nietzsche zelf alleen maar meer en meer 'unglaublich' zijn geworden, zoals we ook aan de Jehova's getuigen kunnen voorhouden dat zij ons al heel wat keren het einde van de wereld hebben voorgehouden die toch nog steeds om haar as draait?

Soortgelijke vragen dringen zich eveneens op na lezing van Lyotard's beschrijving van de crisis in het hedendaagse denken. Volgens Lyotard is het verhaal van de markt ongeloofwaardig geworden, maar mensen geloven daar kennelijk nog wel in, want overall – het voormalige Oostblok, Rusland, China, Latijns-Amerika – keert men terug tot dat verhaal. Volgens Lyotard zou na mei '68 het verhaal van de emancipatie ongeloofwaardig zijn geworden, maar nog nooit zijn er zoveel emancipatiebewegingen geweest als tegenwoordig: vrouwen, moslims, homo's, joden – iedere emancipatiebeweging heeft zijn eigen instituties, bladen, lobby's, enzovoort. Wat is daar ongeloofwaardig aan? Komt Lyotard soms, net als de dwaas van Nietzsche, te vroeg? Het mag zo zijn, maar voorlopig heeft hij dan toch ongelijk en moet zijn gelijk nog worden bewezen.

Het heeft er alle schijn van dat het wereldbeeld dat door Franse filosofen wordt uitgedragen (gelukkig) slechts representatief is voor wat er leeft onder een kleine (zij het spraakmakende) intellectuele bovenlaag die van de eigen samenleving en cultuur vervreemd is geraakt. Het geheel van waarden, overtuigingen, angsten en intuïties dat door Lyotard en Vattimo als de 'post-moderne conditie' wordt aangeduid is misschien niets anders dan de pessimistische wereldbeschouwing van een groepje van de westerse samenleving vervreemde intellectuelen. Misschien is het zonnige optimisme van Toon Hermans wel heel wat representatiever voor wat onder brede groepen leeft dan de doodsdrijftige beschouwingen van Martin Heidegger die zoveel furore maken op de terrasjes van Quartier Latin.

Persoonlijk heb ik het vermoeden dat dit het geval is. Het heeft er alle schijn van dat intellectuelen een klasse vormen die zichzelf zó belangrijk acht dat men denkt, dat in hun sociologisch aan een bepaalde klasse gebonden prejugués, zich het universele tijdsgevoel weerspiegelt. Waar men geen rekening mee houdt –

en wat men zich in de ivoren toren ook niet kan voorstellen – is dat er gewoon getrouwd wordt, gelachen en gedronken in plaats van gezucht en gesteund boven dikke boeken van Teutoonse orakels.

### 7 Derde vraag: betekent post-modernisme niet 'anything goes'?

Ten slotte een derde en laatste vraag bij de post-moderne tijdsdiagnose. De twee vorige vragen hadden betrekking op de empirisch vaststelbare waarheid van de post-moderne typering van onze tijd. Mijn laatste punt heeft betrekking op een tegenstrijdigheid in die diagnose, en dan men name een tegenstrijdigheid in de Franse variant. Laat ik dat nog iets nader uitwerken.

We hebben gezien dat door Lyotard de stelling wordt verdedigd dat er een pluraliteit van vertellingen in de post-moderne cultuur zou zijn te onderkennen die onderling tegenstrijdig en onvergelykbaar zijn. Wanneer men deze stelling werkelijk serieus zou nemen dan zou er ook niet gegeneraliseerd kunnen worden over de post-moderne conditie, zoals onophoudelijk geschiedt in de boeken van Lyotard en zijn volgelingen. Dan zou de *post-moderne conditie zelf* een veelheid van verhalen moeten herbergen, óók verhalen over de zinvolheid, bijvoorbeeld 'creatuurlijkheid' van het bestaan. Kenmerkend is dan het naast elkaar bestaan van de wereldbeschouwing van Jehova's getuigen, EO-aanhangers, moslims, feministen, enzovoort. Het enige dat van de post-moderne conditie dan te zeggen zou zijn is dat deze pluralistisch is en niets meer. Maar we vinden heel wat meer in de boeken van Lyotard. Hij smokkelt ook anti-kapitalisme, anti-consumentisme, anti-god, anti-humanisme, anti-ik-weet-niet-wat-meer in de post-moderne conditie.

Lyotard zou er goed aan doen het eigen post-modernistisch pluralisme serieus te nemen en de hedendaagse cultuur niet te verwarren met het dogmatisch canon van Parijse intelligentsia. Anders gezegd (met een knipoog naar Paul Feyerabend): wanneer het post-modernisme werkelijk consequent zou zijn, zou men moeten zeggen 'anything goes'. Rorty zegt dat.

Rorty zegt dat er geen redenen zijn waarom men niet toch in de post-moderne tijd een filosofische theorie kan ontwikkelen die harmonieert met de waarden van de liberale democratie. 'The philosopher of liberal democracy may wish to develop a theory of the human self that comports with the institutions he or she admires'.<sup>47</sup> Dat zal niet een theorie zijn waarmee hij zijn politieke opvattingen rechtvaardigt, maar eerder het omgekeerde: het zal een theorie zijn die past bij (in de zin van: aangepast is aan) zijn politieke opvattingen. Een van de meest intrigerende vragen is of de werkelijk 'voltooide nihilist' (*nichilista compiuto*) van Vattimo niet tevens aan het systeembouwen kan slaan, of hij zich niet kan ontpoppen als de recalitrante metafysicus, iemand die weer onbevangen probeert om het licht van de rede zover te laten schijnen als maar mogelijk is, al zou het maar zijn om dezelfde reden als Rorty noemt of die we bij Fukuyama aan het

eind van zijn opstel tegenkomen, namelijk om de verveling te verdrijven.<sup>48</sup> Vattimo en de zijnen achten dat niet mogelijk. De vertaler en inleider van zijn werk, Snyder schrijft over het voltooide nihilisme dat het hierbij gaat om een filosofie die erkent dat de hoogste waarden bankroet zijn en dat God van het toneel is verdwenen. Maar dan volgt daarop een veelzeggend moralistische aanvulling, namelijk dat 'we must constantly guard against any metaphysical attempt to discover another foundation to take his place'.<sup>49</sup> Wat nu? De post-moderne nihilist als dogmatisch vrijdenker: *God mag niet bestaan?* Inderdaad, God, Metafysica & Mens mogen niet bestaan van onze post-moderne filosofen. Het nihilisme van het opgeheven vingertje.

'Filosofie zou ons geheel sceptisch maken, ware het niet dat de natuur daar te sterk voor is'. Deze uitspraak zou voor mij het motto zijn van de ware *nichilista compiuto*. Hij is bovendien gedaan door iemand die ook in vele andere opzichten kan gelden als een voorloper van het post-modernisme. Net als Lyotard, Vattimo en Rorty was Hume – want over hem hebben we het – een echte anti-cartesiaan en iemand die reeds drie eeuwen voor onze hedendaagse Franse filosofen het subject liet verdwijnen, dat door Descartes zo'n geprivilegieerde status had gekregen.<sup>50</sup> Maar Hume was naar mijn idee een 'voltooid nihilist', omdat hij inziet dat wanneer we ons eenmaal op de skeptische positie hebben geplaatst weer alle mogelijkheden openstaan, ook die van heel eenvoudig 'animal faith', zoals Santayana dat later zou noemen.<sup>51</sup> Volgens Hume is dat laatste ook een heel reële optie, omdat we weliswaar filosoof zijn, maar ook mens. 'Be a philosopher but amidst all your philosophy be still a man'. En mens zijn we in het denken, speculeren en ook het bouwen van gedachtenstelsels.