

DE MEERSTEMMIGHEID VAN MODERNITEIT

Antoon Braeckman

De postmoderne golf

Postmodernisme. De publicaties die deze term in de titel afficheren zijn al lang niet meer bij te houden. Grote en kleine tijdschriften, vakbladen en cultuurkaternen, mode- en 'life-style' magazines hebben er bij wijlen bol van bestaan. En nog steeds. Ook de filosofie is er niet van gespaard gebleven. We kunnen zelfs stellen dat de controverse rond moderniteit — postmoderniteit hét filosofische debat is geweest dat de tachtiger jaren heeft beheerst. Het is begonnen als een Frans-Duitse aangelegenheid, en dat is het tot op de dag van vandaag eigenlijk ook gebleven, de enkele uitstapjes naar de wat ruimere Angelsaksische scène niet te na gesproken. De grote tenoren van dit debat zijn ongetwijfeld Jean-François Lyotard dé postmodernist in Frankrijk en Jürgen Habermas, voorvechter van de moderne zaak in Duitsland. Maar Lyotard en Habermas strijden niet alleen. Habermas wordt gesteund door enkele eminente secondanten : door Helmut Dubiel, Albrecht Wellmer, Alex Honneth, Karl-Otto Apel, Manfred Frank, Peter Burger, en aangevuld met de Angelsaksische sympathisanten Peter Dews, Richard Bernstein en Thomas McCarthy, om er maar enkele te noemen. Lyotard van zijn kant kan direct of indirect rekenen op de sympathie van de 'fine fleur' van de hedendaagse Parijse intellectuele scène : Jacques Derrida, Michel Foucault (overleden in 1984), Jean Baudrillard, Gilles Deleuze en eerlang Roland Barthes. Hun Amerikaanse lobby wordt aangevoerd door de succesvolle 'enfants terribles' van het nieuwe continent : Richard Rorty en Donald Davidson. Bekijken we beide strijdende partijen van iets meer nabij dan zien we al gauw dat de groep rond Habermas van neo-marxistische signatuur is, terwijl Lyotard en zijn achterban zich eerder beschouwen als neo-nietzscheanen of neo-heideggerianen.

Startpunt van de hele controverse is de publicatie van Lyotards boekje *La condition Postmoderne*¹ in 1979. Lyotard betoogt daarin dat de grote meta-verhalen, die tot dan toe hebben ingestaan voor de geloofwaardigheid van de moderniteit, ongeloofwaardig zijn geworden. De grote verhalen van de te bevechten emancipatie van de mensheid, van de ontvoogding van de arbeidersklasse, het grote verhaal van vrijheid en gelijkheid, van de groei van welvaart en welzijn door ontwikkeling van wetenschap en techniek, het grote verhaal van het

volk als subject van de geschiedenis; kortom, de grote verhalen van bevrijding en vooruitgang, die sinds de Verlichting het denken en handelen van de Westerse mens hebben geïnspireerd en georiënteerd, doen het niet meer. Het moderne project, de God van de moderne mens, is dood. Niet dat dat project weerlegd of opgegeven is; nee, het is gewoon verdwenen, geliquideerd. Daarom leven we nu in een post-modern tijdperk : een tijdperk dat niet langer wordt samengehouden door één enkel verhaal, maar waar een myriade van verhalen en verhaaltjes, gelijklopende én tegengestelde, interessante en minder interessante, naast elkaar bestaan, en waar geen nog aanspraak kan maken om hét verhaal van alle verhalen te worden. Die tijd is uit : het moderne project heeft definitief opgehouden te bestaan.

Een reactie op die provocerende stelling kan moeilijk uitblijven. In 1980 repliceert Habermas gevat met zijn *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt*² : de moderniteit is niet dood, maar onvoltooid. En, zo voegt hij er aan toe, zij die het einde van de moderniteit menen te moeten verkondigen, kunnen maar beter hun opwachting maken bij het dezer dagen steeds groter wordende gros van neo-conservatieven.³ Een opmerking die hem in Parijs zeker niet in dank is afgenomen. Kort daarop (1981) publiceert Habermas ook zijn *Theorie des kommunikativen Handelns*, waarin hij zijn globale kijk op de moderniteit, haar mogelijkheden en beperkingen, haar tegenstellingen en aporieën, uitvoerig uit de doeken doet. Centraal daarin staat de idee van communicatie en consensus : de idee, namelijk, dat alle communicatie uiteindelijk gericht is op het tot stand brengen van consensus, en dat precies in die structuur van communicatie nog tal van mogelijkheden kunnen worden aangeboord, om het complexe en ietwat slabakkende 'moderne project' terug uit het slop te halen.

Hier ziet Lyotard de kans schoon om Habermas van antwoord te dienen. In 1983 publiceert hij *Le différend* — letterlijk : het geschil, de onenigheid, of, onder verwijzing naar Habermas : de dissensus. Niet 'consensus' maar 'dissensus', radicale onenigheid, pluraliteit, meerstemmigheid zou het parool van de tachtiger jaren worden. Maar Habermas laat zich niet van de wijs brengen. Twee jaar later, in 1985, lanceert hij een tweede, ditmaal breed opgezette aanval tegen het postmodernisme.⁴ En die is ongemeen scherp, maar ook ongenueanceerd. Ongeveer al wat Frans is en filosofie bedrijft, wordt nu als postmodernist gebrandmerkt. In een met Hegel en Nietzsche versierd, groots historisch decor trekt hij er van leer tegen Foucault, Derrida, Bataille, maar hij zwijgt merkwaardig genoeg in alle talen over Lyotard. Die heeft de boodschap begrepen. Het jaar nadien (1986) reageert deze met een essay, waarvan de titel niet van ironie gespeend is : *Le postmoderne expliqué aux enfants*.⁵ Lyotard slaagt er net niet in om zijn ergernis te verbergen over het feit dat Habermas wel met de anderen debateert, maar het blijkbaar niet de moeite vindt om ook met hem, Lyotard, de paus van het postmodernisme in

het strijdpark te treden : hij heeft het over "[...] enkele denkers, al of niet Fransen, die niet de eer hebben om door professor Habermas te worden gelezen" — waarmee hij natuurlijk zichzelf bedoelt. In 1988 zal Manfred Frank, een jonge turk uit het Habermasgezelschap, die 'onrechtvaardigheid' ter elfder ure rechtzetten, door een boekje te publiceren waarin een fictief gesprek wordt gevoerd tussen Lyotard en Habermas en waarin Frank voor de gelegenheid eventjes in de huid van Habermas mag kruipen : *Die Grenzen der Verständigung*⁷ ('De grenzen van het wederzijds begrip' — een titel die opnieuw inspeelt op de tegenstelling 'consensus' - 'dissensus'). Of Lyotard daar al dan niet genoeg mee genomen heeft, is me niet duidelijk : tenslotte wordt hij slechts bediend door een 'assistent' van 'le professeur Habermas'. Wel is het zo, dat sindsdien het wilde wapengekletter van de eerste dagen geleidelijk aan wat is verstomd.

Een vaag begrip

Het feit dat we hier te maken hebben met een echt debat tussen voor- en tegenstanders van moderniteit en postmoderniteit, zou er kunnen op wijzen dat de problematiek waarrond het allemaal te doen is zonder meer duidelijk zou zijn. Niets is echter minder waar. En de belangrijkste reden daarvan ligt in de zaak zelf : het is immers helemaal niet duidelijk wat voor- en tegenstanders precies bedoelen met de notie 'postmoderniteit', en eigenlijk geldt hetzelfde ook voor de notie 'moderniteit'. Dat heeft zo zijn redenen. De vaagheid, die de notie 'postmoderniteit' vertoont, heeft allereerst te maken met het feit dat het een negatieve term is : post-moderniteit houdt een negatie in van moderniteit, in de zin van een 'niet meer'. Om te begrijpen wat 'post-modern', het 'niet meer zijn van moderniteit' betekent, moeten we op zijn minst een idee hebben van wat moderniteit is of geweest is. Verder bestaat er momenteel op de Franse filosofische scène een echte inflatie van termen die allemaal hetzelfde en toch ook allemaal verschillende dingen willen aanduiden. Ik som maar op : Derrida verkoopt zijn filosofie onder het *label* 'deconstructie' of 'deconstructionisme'; Lyotard heeft het over 'postmoderniteit'; verder heeft men het denken van mensen als Foucault en Baudrillard getypeerd als 'poststructuralisme', of nog : 'neo-strukturalisme'. En in het slechtste geval worden al die labels op hun beurt nogmaals onder de omvattende noemer van het 'postmodernisme' samengebracht, met als argument dat al die hedendaagse Franse '-ismen' toch allemaal teruggaan op het met een modieuze Wittgenstein-saus overgoten filosofische gedachtengoed van Nietzsche en Heidegger.⁸ Los daarvan is er echter nog een derde reden waarom de notie 'postmodernisme' aan chronische profielvervaging lijdt. De term zelf is immers niet oorspronkelijk afkomstig uit de filosofie, maar wel uit de literatuurwetenschap, waar hij sinds eind vorige eeuw, zo nu en dan geregeld is

opgedoken, zonder echte sporen na te laten. Dat doet hij wel sinds het artikel van een zekere Leslie Fiedler in het december-nummer van *Playboy* van 1969 : "Cross the Border — Close the Gap". Een opmerkelijk werkstuk, dat naderhand, in 1971 (in *The Dismemberment of Orpheus : Towards a Post Modern Literature*⁹) op smaak wordt gebracht door een andere literatuurwetenschapper Ihab Hassan. In 1985 zou hij dat nog eens overdoen, door de elf essenties van het postmodernisme eens netjes op een rij te zetten.¹⁰ Nadien heeft die term vooral carrière gemaakt in de wereld van de architectuur (onder andere door Charles Jencks), waar hij vooral tegen het modernistisch functionalisme van een Corbusier en consoorten wordt ingezet. Architectuur zou en moet met het transparante, het geordende, het overzichtelijke, het functionele, het rationele, het eenduidige, het gecontroleerde afrekenen en meer aandacht schenken aan het eclectisch bijeengezochte ornament, het detail, het onvoorspelbare, kortom : architectuur moet naast functie, ook ruimte maken voor fictie. Maar al gauw wordt de term 'postmodernisme' ook te pas en te onpas gebruikt in de meest uiteenlopende sectoren. In 1984 wordt een postmoderne theologie op de markt gebracht; in 1985 is er sprake van 'postmodern reizen', en het jaar daarop liggen er in ziekenhuizen ook 'postmoderne' patiënten. In 1986 is er een heuse postmoderne lichaamscultuur, een postmoderne gastronomie en niet te versmaden : de postmoderne meditatie.¹¹ Het spreekt vanzelf dat het gebruik van de term 'postmodernisme' op al die uiteenlopende domeinen, de eenduidigheid van het begrip in kwestie niet ten goede komt. Intussen is de term, via Lyotards essay *La condition postmoderne*, in de filosofie definitief ingeburgerd, hoewel ook daar het lot de term niet goed gezind is. Dat blijkt althans uit het betoog van de overtuigde postmodernist Wolfgang Iser. In *Unsere postmoderne Moderne*¹² maakt hij een onderscheid tussen het echte en het valse postmodernisme. Toonbeeld van echt postmodernisme is natuurlijk Lyotard, omdat deze onder alle omstandigheden de pluraliteit als pluraliteit weet te bewaren. De valse postmodernist daarentegen, aldus Iser, maakt van de pluraliteit een soepje, een 'potpourri' : hij kan immers de veelheid als veelheid niet vasthouden. Maar hij gaat nog verder : onder de valse postmodernisten dient immers nog een onderscheid gemaakt tussen de 'anonieme' en de 'diffuse' postmodernisten. De anonieme zijn diegenen die niet weten of nooit geweten hebben dat ze postmodern zijn, zoals Wittgenstein, Feyerabend, Blumenberg, Gadamer, Derrida en Deleuze. De diffuse postmodernisten daarentegen zijn de echte pseudopostmodernisten, de naam postmodern helemaal niet waardig.¹³ — Het postmodernisme lijkt wel een religie, met alles erop en eraan, kettens inclusief.

Jean François Lyotard

Laten we het rijk van karikatuur en kolder achter ons en proberen we de begripsinhoud van de term 'postmodernisme', zoals Lyotard die formuleert, wat meer van nabij te onderzoeken. Waarin bestaat het 'postmoderne credo', waarvoor staat de term postmoderniteit' ?

Lyotard kenschetst het postmoderne aan de hand van twee centrale componenten : het ongeloofwaardig geworden zijn, het verdwenen zijn zelfs van de grote metaverhalen van de moderniteit én een radicale optie voor pluraliteit of meerstemmigheid. Kenmerkend voor de moderniteit is haar projectkarakter : of het nu om het project van emancipatie gaat of om het project van technische en economische vooruitgang, punt is dat die projecten telkens gedragen worden door een groot verhaal, dat ons de zin van de geschiedenis uit de doeken doet en waaraan het project in kwestie zijn rechtvaardiging ontleent. Die grote verhalen, en daardoor ook de projecten waarvan ze de legitimerende ondersteuning zijn, zijn dus nu ongeloofwaardig geworden, bestaan niet meer. De idee dat we met zijn allen ergens heen gaan, dat de geschiedenis steeds meer vrijheid en redelijkheid, waarheid en menselijkheid tot stand zou brengen¹⁴ is als een grote illusoire ballon definitief doorprikt. We gaan niet met zijn allen ergens heen en de geschiedenis is niet het grote verhaal van vrijheid en vooruitgang, waarvan wij, mensen, de helden zouden zijn. Bovendien hebben die grote verhalen de onhebbelijkheid de feitelijke pluraliteit van gezichtspunten en benaderingswijzen, van leef- en denkstijlen te stroomlijnen en dus ook weg te dringen in het licht van het grote, nog te realiseren project. De grote verhalen zijn *de facto* totalitair : ze miskennen de feitelijke heterogeniteit en pluraliteit. — Het schoolvoorbeeld hiervan, dat ongetwijfeld in Lyotards achterhoofd speelt, is natuurlijk het marxistisch-leninistisch emancipatieverhaal van de arbeidende massa's zoals dat in de Sovjet-Unie in praktijk is gebracht. — De kritiek van de metaverhalen staat in dienst van het ernstig nemen van pluraliteit en heterogeniteit. Volgens Lyotard laten wetenschap en kunst, politiek en gastronomie, sport en toerisme, recht en economie zich niet in één enkel legitimerend verhaal samenbrengen. Elk van deze domeinen kent zijn eigen logica en praktijk die niet tot iets anders reduceerbaar zijn; dat geldt ook voor de diversiteit van mogelijke invullingen binnen elk van die domeinen. Kunst is geen homogeen veld : dans, theater en literatuur, film en cabaret spreken een eigen taal, vertellen een eigen verhaal, dat op zich staat en op zich kan staan, en niet nog eens moet verwijzen naar een soort super-verhaal van de kunst, om geloofwaardig, of gewoon om kunst te zijn. Ze zijn wat ze zijn, en hun waarde ontleen ze aan hun eigen praktijk. Daarom, aldus nog Lyotard, is het 'geschil', de 'dissensus' (*le différend*) zo interessant. De 'dissensus' doorbreekt immers de gangbare regels en normen binnen een bepaalde praktijk,

of het nu gaat om wetenschap, kunst, filosofie of wat dan ook. Hij zet de oude, steeds door verstarring bedreigde spelregels van een bepaalde denk- of handelingsvorm op het verkeerde been en zo mogelijk op nieuwe sporen; hij opent nieuwe, tot dan toe nog versluierde perspectieven, zet de heersende denkbeelden en conventies op hun kop en houdt daardoor de zaak levendig, sprankelend en uitdagend. In dit opzicht vertolkt Lyotard het postmodernisme, zoals het eertijds is geformuleerd in Leslie Fiedlers *Cross the Border — Close the Gap*. Fiedler pleit daarin om, binnen het literatuurbedrijf, de muren te slopen tussen schrijvers, critici en publiek, tussen de verschillende genres, tussen de zogenaamde hogere, gecanoniseerde literatuur en de pulp. Hij bepleit met andere woorden om de verstarde regels en vormen, normen en conventies binnen het literatuurbedrijf op hun kop te zetten. Umberto Eco's *De naam van de roos* is in dit opzicht een schoolvoorbeeld van postmoderne literatuur. Eco, de academische semioticus, beoefent er immers een populair genre, de 'detective', geënceneerd in een middeleeuws klooster, waarbij de protagonisten permanent de taal spreken van de subtiële scholastieke 'disputatio's' en het plot geweven wordt rond een verloren gegane tekst van Aristoteles over de 'lach'. Dat heeft evenwel niet belet dat ook intellectuelen Eco's roman hebben gesmaakt en dat hij toch een grotere oplage kent dan de meest succesrijke doktersroman van Konsalik. Een dergelijk procédé vinden we ook terug bij een andere postmoderne auteur : Thomas Pynchon. Hij zoekt in zijn romans de reuzegrote barrière te doorbreken tussen literatuur en wetenschap, tussen 'science' en 'fiction'. Het provocerend gehalte van dergelijke literaire praktijken, zou Lyotard kunnen begroeten als voorbeelden van 'dissensus'.

Nu is het niet de bedoeling om de verdere avonturen van het postmoderne pluriformiteitsparool te gaan exploreren. Mijn vraag betreft veeleer de geldigheid van dit postmoderne credo. Preciezer geformuleerd : is het beeld dat het postmodernisme, bij monde van Lyotard, ophangt van de moderniteit wel plausibel; is het wel zo dat moderniteit beheerst wordt door een totaliserend project, samengehouden door illusoire metaverhalen, waardoor elke echte pluraliteit en pluriformiteit in de kiem wordt gesmoord, of toch op zijn minst wordt samengeperst in de monolithische beweging van een heilsgeschiedenis ? Of nog : wat moet onder moderniteit precies worden verstaan ? Wat is dat, 'la condition moderne' ?

Moderniteit : op zoek naar zichzelf

De polyfone geschiedenis van een begrip

Wat onder moderniteit verstaan moet worden, ligt niet meteen voor de hand. Zeker niet wanneer men zich op de geschiedenis van de term oriënteert. Want

dan blijkt al gauw dat noties als 'modern', 'het moderne', 'de modernen' en naderhand ook de termen 'modernisme' en 'moderniteit' niet alleen behoorlijk oud zijn, maar ook steeds wisselende inhouden hebben gedekt. Zo gaat 'modern' terug op het Latijnse 'modernus' uit de vijfde eeuw. Op dat ogenblik heeft het woord reeds de betekenis die het nu nog heeft : hedendaags, modern dus. Maar reeds in het begin van de zesde eeuw komt daar verandering in. Cassiodorus smeedt dan het neologismenpaar *antiqui* en *moderni* (de ouden en de modernen). Met de 'ouden' bedoelt hij uitdrukkelijk Rome en de hele antieke cultuur, die hij voor het eerst lijkt te beschouwen als één grote historische periode, die definitief voorbij is. Maar er steekt méér achter de notie 'antiqui' : de cultuur van 'de ouden' beschouwt Cassiodorus als het na te volgen voorbeeld voor de cultuur van het Gotenrijk, waartoe hij behoort. Hiermee tekent Cassiodorus een eerste belangrijke betekenisstructuur uit van de term 'modern', die zich tot diep in de Verlichting zou doorzetten. Belangrijk is dat de notie modern wordt begrepen vanuit de tegenstelling met de oudheid en verbonden met de vraag in hoeverre de moderne cultuur méér kan zijn dan een geslaagde imitatie van de tot norm verheven antieke cultuur.¹⁵

Deze vraag vormt de inzet van de beroemde '*Querelle des Anciens et des Modernes*'¹⁶ aan het eind van de zeventiende eeuw : kan de antieke cultuur, en meer bepaald de antieke kunst, thans nog wel als na te volgen voorbeeld gelden ? De snelle ontwikkeling van de natuurwetenschappen, zo klonk de redenering toen, bewijst immers dat de 'modernen' blijkbaar toch in staat zijn gebleken om het wetenschappelijke erfgoed uit de oudheid als volslagen achterhaald naar de prullenmand te verwijzen. De vraag is dan ook of zoiets niet kan in het vlak van de kunst en van de cultuur in ruimere zin. De felle discussie die naar aanleiding van dit probleem ontbrandt, resulteert in twee belangrijke inzichten. Vooreerst, dat de ontwikkeling van onderscheiden cultuursegmenten, zoals kunst en wetenschap, niet noodzakelijk parallel verlopen : elk domein, binnen wat we in ruime zin cultuur kunnen noemen, heeft zijn eigen ontwikkelingsdynamiek. Het is dus perfect mogelijk dat de wetenschap, over een bepaalde periode, grote vooruitgang boekt, terwijl dat voor de kunst of de moraal tijdens diezelfde periode niet het geval is. Vooruitgang is geen monolithisch, een-dimensioneel gebeuren. Verder begint men in te zien dat elke historische periode specifiek is, haar eigen karakteristieken heeft, die eenmalig en bijgevolg absoluut onherhaalbaar zijn. De idee dat men eind zeventiende, begin achttiende eeuw zou proberen om 'klassiek' te zijn met de klassieke oudheid, dat men tijdens de '*Siècle des Lumières*' een nieuwe eeuw van Pericles zou trachten te verwezenlijken, werd van toen af aan meer en meer als onmogelijk, zoniet als hopeloos misplaatst beschouwd. Die verlichte visie op historiciteit, die voor een belangrijk deel het resultaat is van de 'Querelle', breekt voor eens en voor altijd met de cyclische geschiedenisopvatting

van de renaissance, die, zoals de term zelf suggereert, de mogelijkheid van zo'n herstel van de Grieks-Romeinse cultuur precies hoog in het vaandel heeft geschreven. Een nieuwe geschiedenisopvatting breekt stilaan door : die van een aanhoudende voortgang naar nieuwe horizonten, naar een betere, maar nog onbepaalde toekomst : de idee van de geschiedenis als ontwikkeling, als groei, als vooruitgang¹⁷.

De romantiek, en nu bevinden we ons bij de overgang van de achttiende naar de negentiende eeuw, markeert een tweede belangrijk verschuiving in de begripsgeschiedenis van de notie 'modern'. Op dat ogenblik is het inzicht in de eigen wetmatigheid en in de eigenwaarde van de diverse historische periodes gemeen gedachtengoed. De klassieke oudheid wordt niet langer beschouwd als de grondslag voor de grote verwezenlijkingen van de moderne cultuur en zeker niet als een na te volgen, maar in wezen onbereikbaar ideaal. Méér zelfs, de Grieks-Romeinse oudheid wordt beschouwd als een op zich staand historisch geheel, waarvan de moderne historische periode, die met de ontwikkeling van het christendom aanvat, als door een onoverbrugbare kloof gescheiden is. In de Romantiek verdwijnt voor het eerst de idee van de klassieke oudheid als model, als ultiem referentiepunt, om de specificiteit van het moderne, of — zoals de romantici het ook noemen, het romantische — aan te duiden. Door het wegvallen van elke normativiteit van de 'Anciens', door de oudheid en moderne tijd nog slechts te verbinden via een sterk progressistisch model van historiciteit én door een verscherpt bewustzijn van de spanningen waardoor de moderne periode zelf beheerst wordt, ontkoppelen de romantici voor het eerst, maar definitief het oorspronkelijke begrippenpaar 'antiqui - moderni'. 'Modern' wordt van nu af aan iets dat op zich bepaalbaar is. Het 'moderne' kan voortaan op zoek gaan naar eigen betekenissen en inhouden; het kan zich met het opkomende, gloednieuwe tijdsbewustzijn van de negentiende eeuw verbinden.

Dit negentiende-eeuwse tijdsbewustzijn manifesteert zich in de snelle wisseling van wat men steeds opnieuw als 'modern', ervaart. De woelige politieke gebeurtenissen tussen 1789 en 1848 zullen daar allicht niet vreemd aan zijn. Wat als modern geldt, geldt nog hooguit voor één generatie. Eigen aan het moderne lijkt wel dat het gedoemd is voortdurend door iets anders, door iets nieuws, dat zich ook modern noemt, overschreden te worden. Het moderne als een permanente zelfoverschrijding, als een permanente zelfvernietiging ook, in functie van een zich reeds aankondigende, nieuwe gestalte van zichzelf. Het moderne trekt zich samen tot een mode; de mode wordt model van het moderne. Die veranderde inhoud van het moderne verbindt Charles Baudelaire in 1859 met het woord 'modernité'. In *Le peintre de la vie moderne*, waarin hij de schilder en illustrator Constantin Guys, opvoert als "schilder van het moderne leven" schrijft hij : "Moderniteit is het voorbijgaande, het vluchtige, het contingentie [...]"¹⁸ Het is wat de flaneur ervaart

als hij door de stad dwaalt : de schoonheid van de wisselende sensaties van beelden en bewegingen, kleuren en klanken, waardoor hij momentaan wordt opgeslokt, maar die hem in een volgend ogenblik opnieuw verlaten en overvloeien in een wemeling van weer nieuwe impressies. Het romantische denkmodel van de historisering van de tijd wordt bij Baudelaire voorwerp van quasi tactiele ervaring, van beleefde sensatie. Moderniteit wordt een efemere ervaring; een tot één enkel punt in de tijd samengebalde sensatie; een 'nu' dat onmiddellijk in het verleden vervluchtigt. Het is die begripsvernaauwing van het moderne tot het momentane, die een derde en laatste semantische verschuiving in de termen 'modern' en 'moderniteit' zal teweegbrengen. Het moderne schrompelt samen tot het actuele 'nu', maar in dit 'nu' wordt terzelfdertijd reeds een prefiguratie waargenomen van het 'straks', van het toekomstige; in het voorbijflitsende ogenblik lichten de contouren reeds op van wat morgen werkelijk zal zijn. De als punctueel ervaren actualiteit zwelt aan tot een dynamische beweging waarin al vooruit wordt gegrepen op de toekomst. Het is die moderniteitservaring waarvan het futurisme van Marinetti, aan het begin van de twintigste eeuw, getuigt : "Snelheid is verlangen naar het nieuwe en het onverwachte is moderniteit". Dampende stoommachines, huilende vliegtuigmotoren, maar bij het begin van de eerste wereldoorlog ook ratelend artillerievuur, worden uitgeroepen tot de exquise toonbeelden van moderniteit én moderne schoonheid. Ze luiden een nieuw tijdperk in : het tijdperk van een niet te stuiten, alles absorberende en converterende techniek. Dat staat althans te lezen in de futurisme-manifesten van Marinetti. Natuurlijk deelde toen niet iedereen de extreme exaltaties van de techniek, maar toch leefde er in kringen van kunstenaars en intellectuelen omstreeks 1912 een ietwat verwant, nihilistisch estheticisme, dat gepaard ging met een voor ons wat overspannen, apocalyptische toekomstverwachting. Het is de tijd van de Apollinnaires, en later, na de 'grote catastrofe', in een ietwat andere, surrealistische toonaard, ook die van de Bretons, van de vele manifesten en de evenzovele avantgardes. Die avantgardes willen precies zijn wat de term zegt : voorhoedes, vooruitgeschoven posten die de komende tijd zouden voorbereiden, het terrein zouden effenen, zodat de massa's naderhand konden volgen. Het moderne, de moderniteit, het modernisme is op die manier tot een absoluut begin geworden, een begin van een totaal nieuwe toekomst, die nu moet voorbereid worden.

Intussen zijn we met onze begripsgeschiedenis aanbeland in het *interbellum*, en ik laat het hier ook bij. Tenslotte wil ik alleen maar laten zien dat alleen al in het vlak van de betekeniswisselingen, waaraan noties als modern en moderniteit sinds hun ontstaan onderhevig zijn geweest, behoorlijk wat meerstemmigheid, behoorlijk wat polyfonie te beluisteren valt.

Zo'n begripsgeschiedenis heeft echter haar grenzen. Zo zijn we tot nog toe niet veel wijzer geworden, dan dat het begrippenpaar, modern-moderniteit, sinds

de vijfde eeuw steeds opnieuw een ervaring van een breuk articuleert. Vóór de romantiek markeert het moderne bewustzijn vooral het 'gebroken hebben' met de oudheid: 'les modernes' wordt gedefinieerd in contrapositie met 'les anciens'. De romantiek maakt die band tussen het moderne en het antieke los, zodat nadien het moderne steeds meer wordt gezien als het beginpunt van een nieuw tijdperk, als een eerste stap naar een nieuwe, open toekomst. Het relaas van de begripsgeschiedenis heeft duidelijk gemaakt hoe de blikrichting van waaruit het moderne of de moderniteit zichzelf verstaat, evolueert van een melancholische fascinatie voor een onrecupereerbaar groots verleden naar een activistische exaltatie voor een beloftevolle toekomst. Maar daarmee is de vraag naar het wat en het hoe van de moderniteit nog helemaal niet beantwoord. Op zoek dus nu naar de inhoudelijke krachtlijnen van *la condition moderne*.

De meerstemmigheid van moderniteit

Willen we de krachtlijnen van de moderniteit in kaart brengen, dan kunnen we niet rond Max Weber heen. Zijn karakterisering van de moderniteit hebben tot op heden weinig aan trefzekerheid ingeboet. In elk geval vormen zijn analyses van het moderniseringsproces nog steeds hét referentiepunt voor wie zich vandaag de dag met het probleem van de moderniteit inlaat. Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*, die een hedendaagse theorie van de moderniteit wil zijn, zich presenteert als een groots opgezet commentaar op het probleemveld dat Max Weber, aan het begin van deze eeuw (tussen 1904 en 1920) heeft uitgetekend.

Max Weber laat de moderniteit haar aanvang nemen ten tijde van de reformatie, ten tijde van de opkomst van de kapitalistische productiewijze, ten tijde dus van wat wij de Verlichting noemen. Bovendien beschrijft hij die moderniteit als een dynamisch gebeuren: als een proces van modernisering die hij tracht te verklaren aan de hand van twee, met elkaar verbonden fenomenen: het fenomeen van de 'Entzauberung der Welt', de onttovering van de wereld, en het fenomeen van rationalisatie dat met die 'Entzauberung' gepaard gaat. Onder de 'Entzauberung der Welt' verstaat Weber, het typisch Westerse gebeuren van het geleidelijk aan verdwijnen en tenslotte van het wegvallen van het traditionele religieuze kader, van waaruit het maatschappelijke denken en handelen voordien werd geduid, begrepen én gerechtvaardigd. In navolging van de Duitse, negentiende eeuwse socioloog Tönnies typeert Weber het soort samenleving dat wél nog geleid en gestuurd wordt door een dergelijk religieus kader als een 'Gemeinschaft', in onderscheid met de typisch moderne 'Gesellschaft', de moderne maatschappij.¹⁹ Het sociale handelen binnen zo'n 'Gemeinschaft', aldus Weber, is overwegend traditioneel. Dat betekent dat de imperatieven voor het sociale handelen er geput

worden uit de traditie; het sociale handelen wordt er gemotiveerd en gelegitimeerd door een verwijzing naar het verleden : naar de zeden en de gewoonten van de gemeenschap — een verleden dat religieus of anderszins sacraal is bezet. Kenschetsend voor de samenlevingsvormen, die we als 'Gemeenschappen' kunnen bestempelen, en voor de sociale handelingspatronen die er ontplooid worden — of die nu van politieke, economische, religieuze, artistieke, juridische of zelfs van wetenschappelijk aard zijn — is dat ze samengehouden worden door het verhaal, door de 'logica', zo men wil, van het eenduidige religieuze kader waarin ze zijn ingebed. Alle vormen van sociaal handelen verwijzen er in laatste instantie naar de ene sacrale orde die het samenlevingsverband organiseert en dus ook domineert. Voor wie zich dit type van samenlevingsvorm wat scherper voor de geest wil halen, kan men denken aan de Chinese of Japanse gemeenschappen die in een film als de *Ballade van Narajama*, of *Judoe* prachtig in beeld zijn gebracht. In beide gevallen domineert een mythologisch-religieuze code het denken en het handelen van de personages op een voor ons schokkende manier. Het pijnlijke voor ons is te zien dat de conflicten tussen de personages, die soms onnoemelijk lijden veroorzaken, niet het resultaat zijn van hun eigen denken en willen, maar van de ijzeren wet van de traditie die ze knecht en onderdrukt en die het geknecht zijn en het onderdrukt worden op sacrale wijze vastlegt en in stand houdt. Pijnlijk, voor ons moderne mensen, is ook de totale afwezigheid van kritiek, en de lijdzaamheid waarmee de personages, soms tegen beter weten, of tegen beter aanvoelen in, hun door de traditie opgelegd lot dragen. Het ongeloofwaardig worden en het stilaan verdwijnen van die sacrale codes, die het sociale handelen van een gemeenschap domineren, beschrijft Weber als het proces van 'Entzauberung der Welt' Het is het moment waarop het moderniseringsproces als proces van rationalisatie een aanvang neemt.

Het onmiddellijke effect van het verdwijnen van het traditionele religieuze kader is dat het vroegere gemeenschapsleven en de daarbij horende diverse sferen van het sociale handelen, zoals de kunst, het recht, de moraal, de wetenschap, de religie, de economie, de politiek enzovoort, hun vroegere eenheid verliezen : het gemeenschapsleven desintegreert; het valt uiteen in diverse deelgebieden, die ten opzichte van elkaar meer en meer onafhankelijk worden. Positief geformuleerd houdt dat in dat de verschillende sferen van het sociale handelen zelfstandig worden. Dat betekent dat de rationaliteit, die het sociale handelen binnen die diverse sferen stuurt, steeds meer domeinspecifiek wordt. De artistieke praktijk van de kunstenaar dient niet langer teruggekoppeld naar een religieuze orde, waaraan die praktijk zijn legitimatie zou ontleenen. Het kunstbedrijf ontwikkelt zich geleidelijk aan als een autonome sfeer, die nog slechts geleid en onderbouwd wordt door een aan de kunst intrinsieke logica of rationaliteit. Kunst staat niet

meer in dienst van iets anders; kunst wordt een zelfstandig handelingsdomein, met eigen vragen en specifieke antwoorden, met een eigen dynamiek en evolutie, kortom, met een eigen type van rationaliteit. Dit geldt niet alleen voor de kunst. Ook de wetenschap, het recht, de economie volgen steeds meer een eigen domeinintrinsieke logica. Een samenleving die volgens dit patroon van verzelfstandigde maatschappelijke en culturele sferen is georganiseerd, en waarbij geen van die sferen eenheidstichtende of exclusief legitimerende aanspraken maakt, identificeert Weber als een moderne maatschappij, een moderne 'Gesellschaft'. Het is het profiel van de huidige Westerse maatschappijen, althans als ideaaltype, wat zoveel betekent als : althans op papier. De concrete maatschappelijke werkelijkheid ziet er immers nogal anders uit. Weber signaleert in dat verband een tweetal problemen. Een eerste, dat voor Weber onvermijdelijk is voor om het even welk rationaliserings- of moderniseringsproces; en een tweede, dat precies in het Westen het type van rationalisering heeft bepaald.

Het eerste probleem is dat van de legitimatie. Van zodra het traditionele, religieuze legitimerende kader van het sociale handelen verdwijnt, ontstaat er een legitimatieprobleem. Het sociale handelen kan immers niet meer gelegitimeerd worden krachtens een of andere verwijzing naar een transcendente, goddelijke of andersoortige sacrale orde. De enige vorm van legitimatie die Weber nog mogelijk ziet bestaat in het vastleggen, binnen de onderscheiden sferen van het sociale handelen, van de normen en de regels, waarnaar het sociale handelen van die bepaalde sfeer zich zal moeten richten. Maar het vastleggen van die normen en regels, zal grotendeels negatief gebeuren : namelijk in onderscheid met de andere sferen van het sociale handelen. Wat impliceert dat de onderscheiden domeinen van het sociale handelen zich in de loop van hun verdere rationalisering steeds meer en beter zullen afschermen tegenover de andere sferen van het sociale handelen, om op die manier hun eigen identiteit, hun specificiteit en hun onherleidbaarheid ten opzichte van de andere sferen te vrijwaren. In zekere zin kan men zich dit proces nog het best voorstellen als een uiteendrijven van continenten : wat oorspronkelijk homogeen was, valt uiteen en drijft langzaam maar zeker uit elkaar. Elk continent — elke sfeer van het sociale handelen — brengt een eigen cultuur voort, waarvan de dynamiek behalve door het continent zelf ook nog bepaald wordt door de wil om de eigen identiteit, in onderscheid met de culturen van de andere continenten, te affirmeren en te vrijwaren. Het feitelijke resultaat daarvan, zo besluit Weber, is dat de onderscheiden en zelfstandig geworden domeinen van het sociale handelen, zoals kunst, wetenschap, recht, moraal, economie en politiek, ten gevolge van het moderniseringsproces gaan lijden aan een chronisch legitimatieverlies. Hun legitimatie, zo daar nog sprake kan van zijn, halen ze uitsluitend uit de effectiviteit van de formele regelsystemen die het sociale handelen binnen een bepaalde verzelfstandigde sfeer beheersen.

Voor wat het Westerse moderniseringsproces betreft, schrijft Weber dit probleem van legitimiteitsverlies echter ook in sterke mate toe aan de hoge vlucht die het rationaliseringsproces binnen de economie er heeft genomen. Die economische rationalisering, die, zoals bekend, zich heeft ontwikkeld in het spoor van de opkomst van het kapitalisme, is nogal imperialistisch gebleken ten aanzien van de andere maatschappelijke en culturele moderniseringsprocessen. De rationaliseringsprincipes die zich binnen het kapitalisme hebben ontwikkeld, hebben, aldus Weber, zich geleidelijk aan meester gemaakt van de rationaliseringsprocessen binnen de andere sferen van het maatschappelijke en culturele leven. Het economische denken, dat het middel-doel denken, het instrumentele denken bij uitstek is, maakt zich geleidelijk aan meester van het kunstbedrijf, van het wetenschapsbedrijf, van de politiek, van het recht, enzovoort. Het moderniseringsproces dreigt op die manier uit te draaien op een volslagen 'economisering' van het maatschappelijke leven. De tentakels van de economische rationaliteit dreigen elke andere sociale sfeer in zijn principes aan te tasten, om ze tenslotte te accaparen en te annexeren. Webers kijk op de moderniteit als proces van rationalisering is dus eerder negatief: er is niet alleen het probleem van het toenemende legitimiteitsverlies, maar ook het probleem van een groeiende eendimensionalisering van het maatschappelijke leven onder de druk van een alles doordringende economische rationaliteit. Weber vraagt zich dan ook af of er voor de mens nog een uitweg is uit dit 'Stalhartes Gehause',²⁰ uit die stalen kooi, waarin de economische rationalisering de mens dreigt in te sperren.

Webers al bij al negatieve diagnose van de moderniteit is niet zonder navolging gebleven. Vooral bij Georg Lukács, en later in het neo-marxisme is de teneur van Webers analyse van de moderniteit terug opgenomen. Voor Lukács is het verregaand binnendringen van de economische doelrationaliteit in de onderscheiden domeinen van het maatschappelijke leven uitgelopen op wat hij de 'Verdinglichung'²¹ noemt. Het feit namelijk dat niets nog ontsnapt aan het monopolie van de economische doelrationaliteit, waardoor alles, niet alleen de natuur, maar ook de sociale verhoudingen, tot en met de mens zelf tot 'waar', tot koopwaar en dus tot te vermarchanderen goederen zijn geworden. (Men hoort hier, duidelijker dan bij Weber, Marx diagnose van het kapitalisme doorklinken). Horkheimer en Adorno gaan in hun latere werk, en ik denk hier dan vooral aan de *Dialektik der Aufklärung*,²² nog een stap verder. In een groots opgezette, panoramische encensering van de globale Westerse cultuur, die ze laten aanvangen met de Griekse oudheid, wordt het proces van rationalisering, dat zich aanvankelijk leek aan te dienen als een proces van emancipatie en bevrijding, 'ontmaskerd' als een nieuwe, meer verfijnde, maar daarom ook meer trefzekere vorm van verknechting en disciplineren in dienst van een almachtig en universeel geworden

instrumentele rationaliteit. Voor Horkheimer en Adorno van de *Dialektik der Aufklärung* is die onderdrukking van de mens zelfs niet eens meer het werk van de specifieke economische rationaliteit, maar van de rationaliteit zonder meer. Rationaliteit is, volgens hen, altijd en noodzakelijk instrumentele rationaliteit, verdrukkende rationaliteit en daarom principieel verdacht, *à fond* te kritiseren, zo niet te verwerpen.

Pas met Habermas, en meer bepaald met zijn reeds vermelde *Theorie des kommunikativen Handelns* zal dit aporetisch resultaat van Horkheimers en Adornos' moderniteitskritiek doorbroken worden. Habermas zal er op wijzen dat de identificatie van moderniteit, rationaliteit en instrumentele rationaliteit, waartoe Weber reeds de aanzetten heeft gegeven, onterecht is. Positief geformuleerd : dat het rationaliseringsproces, waardoor de moderniteit gekenmerkt wordt, nog andere mogelijkheden heeft, nog andere richtingen uit kan dan deze die Horkheimer en Adorno in hun cultuurpessimistische diagnose hebben aangekaart.

'La condition moderne'

Met het voorgaande heb ik getracht aan te tonen dat 'moderniteit' een meerzinnig begrip is. Dat zal hopelijk duidelijk zijn aan de hand van de gegeven begripsgeschiedenis. Ook het deel over Weber heeft diezelfde functie, al heb ik daarin stilzwijgend ook een ander aspect van de notie 'moderniteit' binnengesmokkeld. 'Moderniteit' is niet iets dat je ziet of waarneemt. Het is een woord dat een bepaalde tijd wil beschrijven. Het is een woord dat, naast een beschrijving van een cultuurperiode, ook een appreciatie in zich sluit. In het deel over Weber en de neo-marxisten heb ik willen wijzen op de verschuivingen in appreciatie waarmee een notie als 'moderniteit' wordt bekleed. Wat dat aspect betreft is de notie óók polyfoon, meerstemmig.

Blikken we terug op Lyotards postmodernistische kritiek op de moderniteit, dan blijkt alvast dat 'moderniteit' minder monolithisch is, dan Lyotard haar voorstelt. Men zou veeleer kunnen stellen dat pluralisme, heterogeniteit, onreducerbare veelheid en andersheid (Lyotards 'le différend') precies articuleert wat *moderniteit* als ervaring karakteriseert. De moderniteitservaring bestaat precies in de ervaring van de onherleidbare veelheid en gedifferentieerdheid. Alleen is het zo dat Lyotard en Weber die veelheid grondig verschillend waarderen. Waar Lyotard de postmoderne pluraliteit in alle toonaarden bepleit, stelt Weber zich voorzichtiger op. Hij ziet wel dat de modernisering ertoe geleid heeft dat de onderscheiden domeinen binnen het maatschappelijke leven bevrijd worden van hun traditionele verankering in een religieuze ordening — wat hij overigens op de kredietzijde van de moderniteit inschrijft — maar hij stelt tegelijk vast dat die emancipatie krachten heeft vrijgemaakt binnen het economische veld, die de

emancipatie en de autonomie van de andere dimensies van het maatschappelijk leven ernstig bedreigen, zo niet onmogelijk maken. Het postmodernistische pleidooi voor pluraliteit lijkt daarentegen eerder aan te sluiten bij de moderniteitservaring van een Baudelaire, dan bij die van Weber.

Dit brengt me bij een tweede bedenking. Vergelijken we Baudelaire's beschrijving van moderniteit met die van Weber, dan heeft het er de schijn van dat we hier, in ruim een halve eeuw tijd, te maken hebben met nagenoeg tegengestelde bepalingen én appreciaties van het moderne. Baudelaire steekt de loftrumpet over de schoonheid van de moderne grootstad, van de boulevards met hun rijkelijke en verleidelijke uitstalramen, met hun chaotische verkeersdrukte; hij schrikt er zelfs niet voor terug de schoonheid te bezingen van een marcherend regiment. Bij de futuristen wordt die esthetische ervaring, duidelijker nog dan bij Baudelaire, verbonden met het staal, de stoom, het gedram van krachtige locomotieven of met de hitte en het gedruis van machines in de werkplaatsen van de grootindustrie. Niets daarvan bij Weber: zijn interesse gaat uit naar de krachten die de moderniteit hebben ontbonden, en die de mens, sterker nog dan vroeger, dreigen te kooien achter het staal, dat voor de futuristen omstreeks diezelfde tijd toonbeeld is van techniek en van opperste schoonheid. Zijn er dan werkelijk twee 'modernes', twee types van moderniteit die met elkaar niets te maken hebben: een moderniteit à la Weber én een 'aesthetische' moderniteit, een moderniteit van de sensatie, van de esthetische gewaarwording à la Baudelaire?²³ Ik meen van niet. Wat we bij Baudelaire vinden omstreeks de tijd dat hij *Le peintre de la vie moderne* schrijft is niets anders dan een esthetisering van de effecten van de modernisering, die Weber heeft beschreven. Met dien verstande, dat die esthetisering slechts mogelijk is door abstractie te maken van de onderliggende moderniseringprocessen binnen de economie en de politiek. Het poëtische van de boulevards van Haussmann wordt maar zichtbaar wanneer men vergeet dat die lanen worden aangelegd om een einde te maken met het onoverzichtelijke en onveilige karakter van de middeleeuwse Parijse stadskern; om een sneller transport van goederen én, niet te vergeten, om een vlotter verloop van militaire interventies mogelijk te maken bij gebeurlijke volksopstanden in tijden van sociale onrust.²⁴ Ik heb zo de indruk dat het postmoderne appél tot pluraliteit in eenzelfde bedje ziek is. Lyotard pleit voor een veelheid van verhalen, en op zich is dat natuurlijk te verdedigen. Maar dreigt hij niet uit het oog te verliezen dat sommige verhalen sterker zijn, méér slagkracht hebben dan de andere? Dreigt hij niet te vergeten dat het economische verhaal en het verhaal van de politieke macht dermate inhalig kunnen zijn, dat er nog amper ruimte over blijft voor andere verhalen? Is de eis om de pluraliteit onverkort als pluraliteit te laten gelden, niet volkomen ongeloofwaardig, wanneer Lyotard voorbijgaat aan de mechanismen van de macht

die van onderuit, quasi onmerkbaar, maar toch dag aan dag, de mogelijkhedenvoorwaarden van welke pluraliteit ook aanvreten ?

Tenslotte kom ik bij Lyotards kritiek op de grote metaverhalen. Ook hier is enige nuancering op zijn plaats. Dat wordt althans duidelijk wanneer we ons de vraag stellen hoe die metaverhalen tot stand zijn gekomen, welke hun functie was, of nog : welk statuut we aan die metaverhalen moeten toeschrijven. We hebben hier inderdaad te maken met een typisch modern fenomeen. Met een poging om een antwoord te bieden op de typische problemen die het moderniseringsproces met zich mee heeft gebracht : het wegvallen van het traditionele religieuze legitimeringskader en de steeds sterker wordende infiltratie, het groeiende impact van de economische rationaliteit binnen de verzelfstandigde sferen van het maatschappelijke leven. Door de 'Entzauberung der Welt' is er een leegte, een vacuum ontstaan : er is geen eenduidige en welomschreven positie meer van waaruit men het maatschappelijk veld en zijn ontwikkeling kan beoordelen. Toch is daar behoefte aan, gezien het feit dat de macht van de economische rationaliteit dusdanig toeneemt, dat ze de andere sferen van het sociale handelen, met name de politiek, het recht, de wetenschap, de kunst, enzovoort, gewoon dreigt op te slokken of te elimineren. In die zin is er dus nood aan een perspectief van waaruit de maatschappelijke evolutie en vooral die van het economische leven kan worden geëvalueerd en zo nodig bekritiseerd. Welnu, sinds de aanvang van de moderniteit hebben intellectuelen dit typisch moderne gebrek aan een voorafgegeven kritisch en normatief perspectief willen ondervangen door een poging te ondernemen om het moderniseringsproces aan de hand van theoretische constructies te duiden. Dit betekent dat ze telkens opnieuw die moderniteit in kaart trachten te brengen binnen een theoretisch kader — binnen een metaverhaal — dat hen tegelijk in staat moet stellen om de nefaste of negatieve effecten van die moderniteit bloot te leggen én te kritiseren. Dit theoretische kader functioneert dus als een analytisch instrument om de moderniteit inzichtelijk te maken én als een normatief kader van waaruit die moderniteit ook bekritiseerd kan worden. Zo'n theoretisch kader, zo'n metaverhaal vinden we bij Rousseau, bij de romantici, bij Hegel, bij Marx en bij de hele kritische traditie sindsdien. Telkens vinden we er hetzelfde : een constructie van de moderne geschiedenis, een analyse van wat daarin problematisch is en een ontwerp om die moeilijkheden op te vangen. Natuurlijk is een aantal van die verhalen 'ontspoord'; die geschiedenissen zijn bekend. Die ontsporingen hebben te maken met het feit dat men het kritische en normatieve gezichtspunt in die verhalen heeft verward met een dogmatisch-descriptief exposé van wat moderniteit is en hoe ze *zál* zijn. Het zijn die 'ontsporingen' die we ideologieën noemen, en die voor Lyotards postmoderne weten de eigenlijke steen des aanstoots zijn. Lyotard, evenwel, maakt het onderscheid niet tussen een verhaal als ontwerp van kritiek en normativiteit

en een verhaal als ideologie, net zo min als hij een onderscheid maakt tussen een verhaal als ideologie en een mythisch of religieus verhaal. Voor hem zijn alle verhalen gelijk. Dat lijkt me echter een weinig vruchtbaar standpunt. Het is immers de vraag of de moderniteit wel zonder dergelijke kritisch-normatieve verhalen kan. Dit kan niet, al wil ik best toegeven — en op dat stuk is Lyotards kritiek terecht — dat de metaverhalen uit het verleden doorgaans te omvattend, te schematiserend, te simplifiërend zijn geweest en precies daarom steeds te veel bleken te bewijzen. Maar los daarvan lijkt me het opgeven van het ontwikkelen van — zij het dan meer bescheiden — metaverhalen gelijk te staan met het opgeven van de wil tot kritiek, en dus met het opgeven van een van de meest belangrijke verworvenheden van de moderniteit. Lyotards massale kritiek op de metaverhalen en zijn ongenueanceerde oproep om de heersende pluraliteit met vreugde te omarmen lijken me vrij dicht in die buurt te komen. Zijn stelling dat de metaverhalen eindelijk geliquideerd zijn, sluit in die zin wel degelijk aan bij het grote verhaal van 'The End of Ideology' van de Amerikaanse neo-conservatief Daniel Bell.²⁵ Trouwens, in hoeverre is het postmodernisme niet zelf een metaverhaal over het verdwenen zijn van de metaverhalen, over de waarde van de pragmatiek en over de relativiteit van normen? Lyotard geeft dit in zekere zin ook toe.²⁶ Maar dan heeft het er ook de schijn van dat het postmodernisme niet veel meer is dan alweer een nieuwe gestalte, een andere metamorfose, een nieuwe versie van 'la condition moderne.'

Noten

¹J.F. Lyotard, *La condition moderne. Rapport sur le savoir*. Paris, Ed. de Minuit, 1979.

²J. Habermas, *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt* (1980). In: J. Habermas, *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, blz. 444-464.

³J. Habermas, *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt*, blz. 463.

⁴J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

⁵J.F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Paris, Galilée, 1986.

⁶J.F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, blz. 16.

⁷M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistesgespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

⁸Zo ziet Habermas het althans in *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

⁹I. Hassan, *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Post Modern Literature*. New York, Oxford Univ. Press, 1971.

¹⁰I. Hassan, "Noch einmal. Die Postmoderne" (1985). In G. Hoffmann (Hrsg.), *Der zeitgenössische amerikanische Roman* (Bd. 3: Autoren). München, Fink, 1988, blz. 365-373.

¹¹Cf. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1988, blz. 10.

¹²W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1988.

¹³Ik heb niet kunnen uitmaken wie Welsch daarmee nu precies bedoelt.

¹⁴Zie : B. Verschaffel, *De glans der dingen. Studies en kritieken over kunst en cultuur*. Mechelen, Vlees en Beton, 1989, blz. 48-9.

¹⁵H.U. Gumbrecht, *Modern. Modernität, Moderne*, in : O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Bd. 4). Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, blz. 96-131.

¹⁶C. Perrault, *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les arts et les sciences*. Hrsg. von H.R. Jauß. München, 1964. Zie : H.R. Jauß, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität* (1964), in : H.R. Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970, blz. 30 e.v.

¹⁷Perrault heeft de opeenvolgende, maar onderscheiden perioden van de geschiedenis vergeleken met de ontwikkeling die de mens doormaakt van kind tot ouderling, en hij beschouwt de periode van de Verlichting als, de 'oude dag' van de geschiedenis. Daarom stelt hij dat niet de Grieken en Romeinen, maar de modernen de eigenlijke 'Anciens' zijn. Naderhand verdwijnt die parallelie tussen historische ontwikkeling en de levensstijden van de mens meer en meer op de achtergrond, omdat, natuurlijk, na de ouderdom de dood volgt (zie : H.R. Jauß, *Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität*, blz. 30).

¹⁸Charles Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in : Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes* II. Paris, Gallimard, blz. 695 : "La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent [...]."

¹⁹Cf. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Studienausgabe). Tübingen, Mohr, 1985, p. 21-2. Bemerk er tevens het onderscheid tussen Webers en Tönnies begrip van "Gemeinschaft" en "Gesellschaft".

²⁰M. Weber, *Der protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in : M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I. Tübingen, Mohr, 1988, blz. 203.

²¹Zie : G. Lukács, *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, in : G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Darmstadt, Luchterhand, 1988, blz. 170-355.

²²M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt, Fischer, 1986.

²³B. Verschaffel, *De glans der dingen*, blz. 49.

²⁴Zie M. Berman, *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*. London, Verso, 1983, blz. 150.

²⁵D. Bell, *The End of Ideology*. New York, Free Press, 1965.

²⁶J.F. Lyotard, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, blz. 53.