IRONIE EN POLITIEK

HET SPEL VAN VERAF EN NABIJ

F.R. Ankersmit

I. Inleiding

Het is een wat hachelijke zaak om een opstel te schrijven over de relatie tussen twee begrippen. Reden is dat er geen twee dingen in ons universum zijn die niets met elkaar gemeen hebben en het is daarom altijd mogelijk om, zodra men dat zou willen, bepaalde verbanden te constateren. En dat geldt niet alleen voor dingen, maar evenzeer voor begrippen - als ironie en politiek. Zelfs wanneer twee dingen of begrippen zich nauwelijks onder één noemer laten brengen, ligt daar, ironisch genoeg, ook al een interessant gegeven: hoe is het mogelijk dat twee dingen of begrippen zich zozeer wisten los te maken uit het conceptuele web dat wij over de wereld gelegd hebben? Het gevaar bestaat daarom dat een betoog over de relatie tussen ironie en politiek ontaardt in een oefening in welsprekendheid, in een poging het lezerspubliek te imponeren door de vindingrijkheid waarmee twee ogenschijnlijk disparate thema's aan elkaar gepraat worden.

Er ligt daarom onmiskenbaar een hypotheek op de behandeling van het in de titel van dit opstel aangeduide onderwerp. Deze hypotheek kan eerst ingelost worden wanneer het mogelijk blijkt om een niet-banale, niet spitsvondige maar werkelijk 'interessante' band aan te geven tussen de begrippen ironie en politiek. En 'interessant' wordt de vergelijking pas wanneer niet slechts een notionele grootste gemene deler van beide begrippen wordt aangewezen, dan wel een perspectief van waaruit ze verwantschap vertonen (iets dergelijks is, logisch gezien, altijd mogelijk), maar wanneer het perspectief van het ene begrip de betekenis van het andere daadwerkelijk verandert. Anders gezegd, 'interessant' wordt de vergelijking eerst wanneer in de loop van het betoog een *interactie* tussen de beide begrippen geëffectueerd kan worden, een interactie waardoor de beide begrippen zich enigszins buiten hun oorspronkelijke centrum op gaan stellen. En nog anders gezegd, de vergelijking is 'interessant' voor zover men deze beide begrippen ten opzichte van elkaar weet te metaforiseren;

de metafoor is immers de stijlfiguur waarin een dergelijke interactie tot stand komt.[1]

Vanzelfsprekend zal daarom onze eerste vraag zijn of de begrippen ironie en politiek de ruimte laten voor een dergelijke interactie. Daarover lopen de meningen uiteen. Japp meent van niet: "so sind etwa der Bereich der Arbeit, der Politik und der Liebe ausgesprochen anti-ironisch".[2] Arbeid, liefde en politiek zijn bij uitstek ernstig. Betreft de politiek niet vaak kwesties van leven en dood voor talloze mensen en zou het daarom niet van weinig verantwoordelijkheidsbesef getuigen de politiek te ironiseren?

De tegengestelde opvatting treffen we aan bij niemand minder dan Thomas Mann - in wiens oeuvre de ironie een uitzonderlijk belangrijke plaats inneemt.[3] In het laatste opstel van zijn *Betrachtungen eines Unpolitischen* contrasteert Mann de ironie en het radicalisme met elkaar voor wat betreft hun politieke implicaties: "der geistige Mensch hat die Wahl (*soweit* er die Wahl hat), entweder Ironiker oder Radikalist zu sein; ein Drittes ist anständigerweise nicht möglich" en dat betekent een keuze tussen radicalisme en conservatisme. Want "Radikalismus ist Nihilismus. Der Ironiker ist konservativ".[4] De ironische conservatief is bereid zichzelf, zijn opvattingen en zijn daden te ironiseren, is bereid de inconsistenties die uit die zelf-ironisering voortvloeien, te accepteren omdat hij weet dat het leven zulks van ons verlangt. Maar voor de niet-ironische radicaal is 'het leven' geen argument: "fiat *iustitia* oder *veritas* oder *libertas* fiat *spiritus*-pereat mundus et vita"; laat de rechtvaardigheid, de waarheid, de vrijheid of de geest geboren worden, zelfs al zou de wereld en het leven zelf daaraan ten gronde gaan. De zwakte van de radicaal is voor Mann vooral diens radicale onzuiverheid (hoe vreemd dat verwijt misschien na de inconsistenties van de ironicus ook lijken mag). Die onzuiverheid ligt daarin dat de radicaal in zijn drang tot handelen vergeten is dat hij tot contemplatie is voorbestemd. De gevolgen van dit zichzelf vergeten in de meest letterlijke zin van het woord, zijn rampzalig:

> "das Tätertum des zur Betrachtung Geborenen wird immer ein unnatürliches, gräßliches, verzerrtes und selbstzerstörerisches Tätertum, die *action directe*, die Tat des Geistes immer nur eine Miβgeburt von Tat sein".[5]

Anders dan de ironische conservatief heeft de ernstige radicaal geen instinct voor de inconsistenties en het complexe van leven en van de socio-historische wereld; hij kan er daarom alleen vernielingen in aanrichten. Aldus Thomas Mann in het revolutiejaar 1918.

II. Ironie, geschiedenis en politiek.

Enerzijds biedt Manns betoog uitzicht op een waarlijk 'interessant' verband

tussen politiek en ironie en anderzijds geeft hij tevens aan in welke richting dat verband gezocht moet worden. De ironicus ontwaart in de socio-historische wereld een complexiteit waar de radicaal blind voor is en we kunnen ons bijgevolg afvragen waaruit die complexiteit dan bestaat. Op die vraag wordt een antwoord gegeven door en met wat bekend staat als 'Weltironie', 'irony of events', 'cosmic irony', of, in eenvoudig Nederlands 'de ironie van het lot'.[6] Het gaat hier steeds om het inzicht dat de resultaten van het (politieke) handelen vaak dramatisch verschillen van wat met die handelingen beoogd werd. De ernstige, radicale Franse revolutionairen streefden naar een maatschappij vrij van onrecht en bruut geweld maar bereikten juist het omgekeerde in de Septembermoorden, de guillotine en de wet van de 22e prairial (op basis waarvan men iemand naar het schavot kon sturen zodra tegen hem 'de verdenking bestond verdacht te zijn'). Zoals in de ironische uitspraak het tegengestelde bedoeld wordt van wat men letterlijk zegt, zo bestaat ook hier een ironische tegenstelling tussen intentie en effect - vandaar de term 'Weltironie'. Wel moet hierbij de kanttekening geplaatst worden dat er vooralsnog geen reden is om aan te nemen dat het onbedoelde gevolg niet alleen *anders* maar zelfs *strijdig* is aan wat beoogd werd. De politicus die door zijn streven naar volledige werkgelegenheid de inflatie aanwakkert, bereikt eerder iets *anders* dan het *tegenovergestelde* van wat hij wilde. Maar het is zeker zo dat onbedoelde gevolgen in het geval van daadwerkelijke strijdigheid op ons de diepste indruk maken en dat mag verklaren waarom men eerder van 'de ironie' dan van 'de metafoor van het lot' spreekt.

Zoals bekend hebben in de achttiende en negentiende eeuw burgerlijke theoretici als Mandeville, Smith en, vooral, Hegel gewezen op deze ironie van de onbedoelde gevolgen. Volgens deze en dergelijke auteurs zijn samenleving en politieke orde opgenomen in een grandioze historische evolutie die ver uitstijgt boven wat de afzonderlijke individuen denken en willen en meer in het byzonder boven alle plaats- en tijdsgebonden ethische waarden en normen waarmee het individu de gang van de geschiedenis en van de Staat daarin zou willen beoordelen. Beluisteren wij Hegel:

> "Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Forderung daß die zweite die ersteren gemäß sei, viel besprochen worden. Hierher gehört nur, darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staaten eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des Einzelnen ... Die Ansicht von dem vermeintlichen Unrechte, das die Politik immer in diesem vermeintlichen Gegensatze haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte".[7]

Om verschillende redenen kan het belang van deze zelf-definiëring van het burgerlijke gezichtspunt niet overschat worden. Maar voor mijn betoog is

slechts dit van betekenis. De zelf-definiëring van het burgerlijke gezichtspunt in speculaties over de aard van de samenleving en van de geschiedenis als voorgesteld door Mandeville, Smith of Hegel bestond in wezen uit een ironisering van de sfeer van het handelende, denkende morele individu. Het is de dubbele ironie van het befaamde liberale individualisme dat de huls van morele indifferentie waarmee het liberalisme het individu omringde (en waardoor dat individualisme überhaupt eerst mogelijk werd), het resultaat geweest is van een zeer *on*-individualistische, want geschiedfilosofische, ironisering van het pre-burgerlijke, morele individu. Veel van de morele aporieën van het liberalisme vinden hun oorsprong in deze uiterst onzekere, op een dubbele ironie gesteunde verdediging van het individu. Voor het liberalisme is het individu in essentie een *negativum*, geen *positivum*, en met *negativa* laten zich geen interessante politiek-filosofische gebouwen construeren.

Het is mogelijk dit inzicht te preciseren met behulp van een briljante studie van de Duitse historicus Koselleck. Koselleck vangt in *Kritik und Krise* zijn betoog aan met de constatering dat de absolute Staat een dichotomie tussen politiek en ethiek bewerkte. De absolute Staat was immers het 'politieke' antwoord op de religieuze en ethische burgeroorlogen die Europa in de zeventiende en achttiende eeuw uiteenreten. Slechts door een 'politiek' standpunt in te nemen, een standpunt *jenseits* van de religieuze conflicten, kon de absolute Staat de rol vervullen die men hem toedacht. Maar juist omdat de absolute Staat deze kloof tussen politiek en ethiek schiep werd hijzelf tot een voor de hand liggend voorwerp van ethische (casu quo politiek-filosofische) kritiek:

> "aber im Maße als die politisch machtlosen Individuen der religiösen Bindung entwachsen, geraten sie in Widerspruch zu dem Staat, der sie zwar moralisch freisetzt, aber gleichwohl ihnen die Verantwortung vorenthält, indem er sie auf einen Privatraum reduziert. Die Bürger geraten zwangsläufig in Gegensatz zu einem Staat, der durch die Unterordnung der Moral unter die Politik das Politische auf formale Art versteht und so die Rechnung ohne das Eigengefälle der Emanzipation seiner Untertanen macht".[8]

En inderdaad ontwikkelden de Verlichte filosofen in het achttiende-eeuwse Frankrijk hun aan een *privé*-sfeer gebonden ethische kritiek op de absolute Staat die, vanzelfsprekend, aan de publieke sfeer gebonden was. Het gevolg was dat Staat en burger ieder een aan zijn eigen sfeer gebonden politiek idioom waren gaan spreken waardoor zij elkaar niet langer konden verstaan - en wij zijn allen zo liberaal en zozeer de kinderen van de Verlichting dat daar nog maar weinig verandering in gekomen is. Kortom, in de woorden van Koselleck: "durch die Spaltung von Politik und Moral muß sich die Moral zwangsläufig der politischen Wirklichkeit entfremden".[9]

In deze onbevredigende toestand zochten de Verlichte filosofen - en de

idealistische filosofen van een latere generatie - een uitweg in een majestueuze hypostase van de geschiedenis waardoor men die laatste het karakter toe kon kennen "eines überpolitischen, moralischen Prozesses".[10] Zoals de absolute Staat indertijd vanuit de hoogte neer kon zien op het gewoel van religieuze fanatici, zo kon nu de burgerlijke geschiedfilosoof vanuit een transhistorische zekerheid neerzien op het gedoe van de politici zonder daarbij zijn eigen geschiedfilosofisch 'discours' een moment hetzij politiek, hetzij moreel te hoeven riskeren. Hierin ligt dan de hypocrisie van de Verlichting en van de burgerlijke geschiedfilosofie: men wilde politiek bedrijven (door de absolute Staat omver te werpen), maar zonder de privésfeer van de ethiek te hoeven verlaten waarin men sinds de geboorte van de absolute Staat was opgesloten: "die Hypokrisie war der Schleier, den die Aufklärung ständig webend vor sich hertrug und den zu zerreißen sie niemals imstande war".[11] In deze hypocrisie ontmoeten we andermaal de dubbele ironie van waaruit het burgerlijke zelfbesef voortkwam: het is de ironie van de Verlichting die niet in kan zien met haar ironisering van de absolute Staat tevens zichzelf te ironiseren. Het is alsof de Verlichting het verschil tussen de richtingen 'onder' en 'boven' vergeten was; men meende te kritiseren van 'bovenaf', maar deed het van 'onderop'.

Bovenstaande uiteenzetting over, en naar aanleiding van de 'Weltironie' leidt tot de volgende conclusie. Vanuit het perspectief van die vorm van ironie, is de politiek niet intrinsiek ironisch, is zij dat slechts *via* de geschiedenis. Wordt de politiek niet in één of ander historische perspectief geplaatst, dan is, of hoeft zij niet ironisch te zijn. Een goed voorbeeld is de absolute vorst. Zijn politiek was voor hem uitdrukking van zijn macht en majesteit, daarom meer een emanatie van hemzelf dan van een orde die los van hem zou bestaan. Essentieel voor de absolute vorst is daarom niet zozeer zijn politieke beleid als zodanig als wel de legitimiteit daarvan- het feit dat het politieke handelen *zijn* handelen is, verleent aan dat handelen legitimiteit en daarmee is het belangrijkste gezegd. Er is bijgevolg geen ruimte voor een ironische objectivering van het handelen, zoals dat in de 'Weltironie' gebeurt. Wat de vorst deed, was welgedaan en ruimte voor een ironische distantie bestond daarmee niet. De Verlichting en de Romantiek (ook in dit opzicht veel meer de radicalisering dan de antithese van de Verlichting) brak met de 'ernst' van het politieke handelen van de vorst: *wat* gedaan werd, werd losgekoppeld van en kon daarom belangrijker worden dan *wie* het deed. Het handelen verzelfstandigde zich ten opzichte van de actor zoals een eeuw eerder het denken zich door Descartes' overwinning op het Aristotelisme al had kunnen verzelfstandigen ten opzichte van degene die denkt. De persoon van de absolute vorst is het laatste obstakel geweest op de weg naar de anonimisering van alle handelen en denken; de onthoofding van Lodewijk XVI was daarom niet alleen het einde van een periode in de politieke geschiedenis maar markeerde ook het einde van de traditionele kentheorie en handelingsfilosofie. Nu handelingen zelfstandige entiteiten geworden waren kon de interactie van hande-

lingen een eigen autonomie verkrijgen ten opzichte van de actors zelf en eerst dankzij deze autonomie kon men oog krijgen voor de 'Weltironie', voor een gang in de geschiedenis waar wij als actors soms slechts zijdelings bij betrokken lijken te zijn. Handelingen hebben zo hun eigen logica.

Politiek is niet intrinsiek ironisch; het is eerst de geschiedenis, het historische perspectief, dat het politieke handelen ironiseert. Dat is niet alleen waar voor het politieke handelen zelf, maar evenzeer voor de politiek filosofische reflectie daarop. Zelfs de politieke filosofie ironiseert zichzelf wanneer ze de geschiedenis in zich opneemt. Een voorbeeld daarvan geeft Spragens boek met de in dit verband intrigerende titel *The irony of liberal reason*. Met Niebuhr verstaat Spragens onder ironie het volgende:

> "the ironic situation is distinguished from a pathetic one by the fact that the person involved in it bears some responsibility for it. It is differentiated from tragedy by the fact that the responsibility is related to an unconscious weakness rather than a conscious resolution".[12]

Een definiëring die uiteraard geheel aansluit bij wat we hierboven onder 'Weltironie' verstonden. Bij die ironie van de liberale Rede moeten wij ons dan het volgende voorstellen. Het liberalisme dat in de loop van de zeventiende en achttiende eeuw ontstond was, het is welbekend, de vertaling *in politicis* van een rotsvast vertrouwen in de Rede en in het vermogen van de Rede om intellectuele, politieke en sociale conflicten op een bevredigende manier op te lossen. Het is echter met de Rede wat ongelukkig gesteld. Zij is een intellectuele faculteit met weinig gevoel voor balans en evenwicht. Want naarmate men de Rede meer aanscherpt, zoals dat in de afgelopen twee tot tweeënhalve eeuw gebeurd is, zij er meer in slaagt om meer mensen en meer inzichten op onredelijkheid te betrappen, verminderen navenant de aanspraken van de Rede het kompas te zijn bij ons doen en laten. Naarmate er voor de Rede meer te bekritiseren valt, presenteert de Rede zich meer als een hulpeloos sloepje in een zee van on-redelijkheid - en het netto-effect is een verkapte apologie van de on-redelijkheid.

Dit in wezen *historische* proces waarin zich de dialectiek van de Verlichte Rede openbaart, kan het best gedemonstreerd worden aan de hand van het probleem van de afleiding van politieke normen. Het was juist die meedogenloos scherpe, hyperkritische Rede die ons leerde dat uit feiten geen normen afgeleid mogen worden zoals men dat in de euforische jeugdjaren van de Verlichte Rede nog geheel probleemloos gedaan had. Het wel zeer ironische gevolg van deze door die kritische Rede bewerkte dichotomie van 'is' en 'ought', van 'Sein' versus 'Sollen', was dat heel het domein van de politieke normen aan de irrationaliteit moest worden prijsgegeven. Juist de Rede leerde nu dat gewoonte, willekeur, decisionisme, of zelfs bruut geweld maar in ieder geval niet de Rede zelf daar de beslissende factor waren:

> "in short, skeptical rationalism, by its renunciation of the very idea of normative knowledge, leaves itself incapable of affirming on rational grounds any constructive political ideals whatsoever".[13]

Dit schouwspel van de ironie van de liberale Rede stemt geheel overeen met die 'Dialektik der Aufklärung' waar Adorno en Horkheimer al in 1947 op gewezen hadden:

> "wir glauben, in diesen Fragmenten insofern zu solchem Verständnis beizutragen, als wir zeigen, daβ die Ursache des Rückfalls von Aufklärung in Mythologie nicht sosehr bei den eigens zum Zweck des Rückfalls ersonnenen nationalistischen, heidnischen und sonstigen modernen Mythologien zu suchen ist, sondern bei der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst".[14]

In beide gevallen gaat het om het inzicht dat de Rede onderworpen is aan een historische evolutie waardoor zij zich ironisch tot haar vroegere zelf verhouden gaat: "Reason, the Liberator, becomes Caesar the King".[15] Interessant is daarbij Spragens suggestie dat de politieke sfeer bij uitstek het toneel is waar dit demasqué, deze ironische zelfmoord van de Rede zich afspeelt. Op onschuldiger terreinen mag de geschiedenis van de verfijning van de Rede nog steeds een 'success-story' lijken. Want wat door de verfijning van de wetenschappelijke Rede gemarginaliseerd wordt, springt nu één keer minder in het oog. Zij het dat de chaos en onoverzichtelijkheid waaraan de cultuurwetenschappen ten offer vielen nadat zij door de wetenschappelijke Rede als hopeloos werden opgegeven geenszins een bagatel is in onze tegenwoordige samenleving. Maar het blijft waar dat deze ironie van de liberale Rede zich op het politieke terrein het fraaist demonstreert.

Aan dit betoog over het ironische karakter van de al of niet liberale Rede valt nog een conclusie te verbinden. We zijn geneigd om ons de Rede voor te stellen als een overwinnend leger dat gaandeweg het grondgebied van het irrationele bezet. Iedere overwinning is een bevestiging van vroegere overwinningen en versterkt nog eens extra de macht die de Rede in het bezette gebied al had. We moeten ons met Adorno, Horkheimer en Spragens echter realiseren wat er misleidend is in deze zo aantrekkelijke metafoor. Conform hun suggesties is het beter te zeggen dat de Rede steeds bepaalde punten bezet (waarvan we mogen hopen dat ze strategisch gekozen zijn), maar dat betekent weinig voor de gebieden die daartussen liggen en zeker is het niet zo dat die gebieden bij elkaar aan zouden sluiten. Er valt daarom meer voor te zeggen de Rede te vergelijken met een microscoop of een verrekijker. Dit soort van optische instrumenten mag onze *greep* (niet zonder bijbedoelingen formuleer ik dit Nietzscheaans) op een zeer welomschreven deel van de werkelijkheid in hoge mate

versterken, maar dat gaat steeds -en daar ligt de pointe van de vergelijking - ten koste van een verlies elders. De medicus die onder zijn microscoop bacteriën bestudeert kan niet tegelijkertijd ook de stoelen en tafels in zijn laboratorium waarnemen. En zo is het met de Rede ook gesteld. De Rede is zonder twijfel het krachtigste instrument dat wij hebben om greep te krijgen op onze wereld, maar zij moet steeds voor individuele gevallen op haar taak worden afgestemd en dat brengt, ironischerwijs, steeds een verslapping van de greep van de Rede elders met zich mee. Dat betekent dat het gebruik van de Rede een zekere strategie vereist, zoals de keuze voor de vergroting van de microscoop ook afhankelijk is van het soort objecten dat men bestuderen wil. Van de Rede moet een politiek, of beter, *prudent* gebruik gemaakt worden; aangezien de on-Rede als schaduw van de Rede niet uit te bannen valt, is het beste wat men doen kan, streven naar het smalle optimum tussen Rede en on-Rede.

Men versta mij goed. Wanneer ik spreek over een *politiek* gebruik van de Rede, dan bedoel ik niet dat men de wetenschap en alle andere disciplines waar men een beroep op de Rede doet, aan het gezag zou moeten onderwerpen van wat wij tegenwoordig 'de politiek' noemen. Ik bedoel te zeggen dat de afweging van welke focus men aan de Rede geven zal naar de *vorm* een politieke beslissing is zonder dat die daarmee tot het *domein* van de politiek zou gaan behoren. Evenmin is het bovenstaande een poging om de Verlichte Rede in diskrediet te brengen - integendeel. Het betreft hier slechts een waarschuwing tegen een on-Verlicht vertrouwen in het cumulatieve vermogen van de Rede. Want helaas kent de voor ironie zo kwetsbare Rede geen permanente overwinningen. We moeten ons realiseren dat de 'verlichting' die de Rede brengt slechts plaatselijk en tijdelijk is en dat zij steeds gepaard gaat met elders optredende duisternis. De Rede functioneert slechts in een *clair-obscur* en nimmer in een alles-verlichtende helderheid - om de eenvoudige reden dat die laatste zich niet voor laat stellen. Eerst op basis van een inzicht als dit is een ontspannen verhouding met de Rede mogelijk.

Pour acquit de conscience kunnen we ons tot slot de vraag stellen of het niet mogelijk is om de geschiedenis in de politiek te subsumeren. De ironie ('Weltironie') die steeds een kenmerk van de geschiedenis is, zou het dan tevens van de poltiek kunnen worden. In de traditie van de romantische Duitse politieke filosofie werden inderdaad vaak voorstellen in deze richting gedaan en wat men tegenwoordig de 'praktische filosofie' noemt, zou men zonder veel moeite als een precisering van dergelijke voorstellen kunnen zien. Dit soort voorstellen zijn echter dermate complex dat een behandeling daarvan in dit kader slechts zou kunnen resulteren in een belachelijke karikatuur.

Bovendien, aan de hand van een door de Engels-Amerikaanse filosoof Alasdair MacIntyre gedane suggestie is het mogelijk om toch ook in kort bestek iets te zeggen over de (mogelijkheid tot) subsumptie van de geschiedenis in de politiek. In een invloedrijk artikel betoogde MacIntyre dat

de beste wetenschappelijke theorie (uit een set van concurrerende theorieën) steeds die theorie is vanuit welk perspectief men de *geschiedenis* van het betreffende wetenschappelijke debat het beste schrijven kan.[16] Niet de kardinaal Bellarmin, maar Galilei had gelijk - om geen andere reden dan dat Galilei het beste in staat geweest zou zijn om het historische verhaal te schrijven van de voorgeschiedenis van hun meningsverschil. Zelfs in de exacte wetenschappen zouden dus uiteindelijk *narrativistische* criteria (waarvan wel niemand het belang voor de geschiedbeoefening zal willen betwijfelen) van doorslaggevende betekenis zijn. Het is waar dat MacIntyre nalaat de aard van deze in wezen narrativistische criteria te preciseren (zal bijvoorbeeld de kardinaal Bellarmin niet de voorkeur geven aan zijn eìgen verhaal?), maar desondanks laat zich bij MacIntyre's suggestie wel het één en ander voorstellen.

Wat deze suggestie voor de politiek en de relatie tussen politiek en geschiedenis betekenen zal, ligt voor de hand. De politicus moet steeds zodanig handelen dat *zijn* standpunt voor de historicus het meest voor de hand liggende perspectief biedt van waaruit hij (de historicus) de betreffende gang van zaken in het verleden kan verhelderen. De politicus moet zich identificeren met zijn latere historicus. De pointe van dit voorstel is uiteraard dat op deze wijze de macht van de onbedoelde gevolgen verminderd wordt. Het zijn immers juist die (ironische) onbedoelde gevolgen die de historicus ertoe nopen een standpunt te kiezen buiten of tegenover dat van de historische actor. Anderzijds is het zo, dat het historische perspectief eerst ontstaan kan dankzij die onbedoelde gevolgen. Daarom, deze handelingsmaxime voor de politicus tendeert in de richting van een quasi-Stoïsch opgaan van de geschiedenis in de politiek. Er ontstaat een toestand waarin het historische verhaal, zoals wij dat kennen, eigenlijk niet meer geschreven kan worden. Dit mag alles vrij academisch klinken, en een voorbeeld kan daarom verhelderend zijn. Zoekt men hier voorbeelden, dan zijn die het gemakkelijkst te vinden in de 'si vis pacem, para bellum' denkwereld van de militaire strategie. Daar is de noodzaak van de incorporatie van verleden en toekomst in de huidige besluitvorming het meest prominent aanwezig. En inderdaad kent de wereld van de militaire strategie een 'paradoxical logic', die een ware rein-cultuur is van alle problemen in de verhouding tussen geschiedenis, politiek en ironie.

> "This can be illustrated from elementary tactics. The direct approach to an objective, as Liddell Hart pointed out, will probably be the least productive, since it is likely to be the most strongly defended. The best approach may be the indirect one. But once it is clear that that *is* the best approach it will cease to be so, because the enemy will react appropriately: the direct approach, because it is so evidently the worst, then may become the best. In strategy, therefore, as Luttwak puts it in a phrase worthy of Clausewitz, 'a course of action ... will tend to evolve into its opposite'... The great virtue

in military operations is therefore flexibility: the capacity to confront the adversary with the unexpected".[17]

Dit streven de onbedoelde gevolgen maximaal in het politieke of strategische handelen te subsumeren kan zelfs leiden tot een totale stilstand van de geschiedenis. Men kan daarbij denken aan de kernbewapening waar het over het hoofd zien van onbedoelde gevolgen ernstiger gevolgen heeft dan waar ook. In de praktijk bleek dit te leiden tot een soort internaliseren, of ondergronds raken van het politieke conflict. Omdat dit conflict niet meer in de werkelijkheid kan uitbreken, speelt het zich af in een soort spiegelwereld. Een potentiële geschiedenis verdween daarmee van het toneel (voorgoed mogen we hopen). Het is alsof die eerste daad van de uitvinding van het kernwapen alle potentiële latere daden in zich opnam; het is alsof de geschiedenis zich in één moment 'verdikte' tot dat moment van uitvinding. "Zoals de handelende mens naar Goethes woorden altijd gewetenloos is" aldus Nietzsche, "zo is hij ook altijd gedachteloos. Hij zal al het andere vergeten om het ene te doen, hij is onrechtvaardig jegens dat wat achter hem ligt en kent slechts één recht: het recht van wat nù tot stand moet komen".[18] Uiteraard dacht Nietzsche hierbij aan het verleden; maar voortbordurend op bovenstaande strategische overwegingen zou men kunnen volhouden dat voor het handelen niet alleen een bepaalde mate van vergeten van het verleden, maar tevens een zekere nonchalance ten aanzien van de toekomst noodzakelijk is. Subsumptie van de geschiedenis in de politiek leidt daarom tot stilstand in de geschiedenis.

Hiermee is eigenlijk al aangegeven welke problemen zich voordoen met betrekking tot MacIntyres suggestie de geschiedenis in de politiek te subsumeren. De mate waarin deze suggestie *in politicis* uitvoerbaar blijkt (en we zullen ons moeten realiseren dat er zeker een groot verschil zal bestaan tussen enerzijds Thomas Manns 'radicale' politicus die geen boodschap heeft aan de gevolgen van zijn politieke handelen en anderzijds de 'conservatieve' politicus die de gevolgen wel steeds zoveel mogelijk in zijn besluitvorming betrekt), de mate waarin de politicus erin slaagt te handelen conform de maxime "handel steeds zo dat de historicus zich op Uw standpunt stellen zal bij zijn pogen Uw wereld zo goed mogelijk te beschrijven", de mate waarin dit mogelijk blijkt, zal steeds gepaard gaan met een verdwijnen van de geschiedenis. De ironische discrepantie tussen intentie en gevolgen waarmee hierboven de geschiedenis steeds geassocieerd werd, wordt daarmee immers opgeheven. Slaagt de politicus hier niet, dan is er inderdaad geschiedenis, maar de geschiedenis die er dan is, is de geschiedenis van zijn onvermogen de geschiedenis in de politiek te subsumeren - waarbij beide derhalve van elkaar gescheiden blijven.

We kunnen concluderen dat men hooguit pogen kan de rol van de geschiedenis en van de 'Weltironie' zoveel mogelijk te reduceren (inderdaad, de geschiedenis bestaat niet in absolute zin maar slechts in gradaties), maar dat de geschiedenis zich *sui generis* in de politiek en in het

politieke handelen niet op laat nemen. Politiek is on-ironisch - tenminste als we over 'Weltironie' spreken.

III. Romantische Ironie

Japp verzekert ons "daß die Sache der Ironie überhaupt nur in Form von *Versionen* in der Geschichte vorkommt".[19] Het mag zo zijn dat de 'Weltironie' geen interessante interactie met de politiek te zien geeft, maar dat hoeft daarom niet te betekenen dat dat voor alle vormen van ironie ook zou gelden. Sinds Aristoteles en Quintilianus ziet men de ironie vooral als een retorische stijlfiguur waarbij de spreker het tegendeel bedoelt van wat hij letterlijk zegt.[20] Nu geldt voor alle stijlfiguren (gewoonlijk onderscheidt men naast de ironie nog de metafoor, de synecdoche en de metonymie), dat zij in figuurlijke, tropologische zin iets anders uitdrukken dan letterlijk gezegd werd of wordt.[21] Het laat zich verdedigen dat de metafoor de meest fundamentele stijlfiguur is voor zover het de metafoor is die een *trait d'union* tussen het letterlijke en figuurlijke taalgebruik - de overige drie stijlfiguren zijn nadere preciseringen van de semantische inversie die door de metafoor bewerkt wordt. Is dan de ironie (evenals de synecdoche en de metonymie) een nadere precisering van de metafoor, dan lijkt het zinvol om de metafoor en de ironie nader met elkaar te vergelijken.

Inderdaad gedragen de metafoor en de ironie zich verschillend een bestudering van die verschillen zal ons inzicht in de ironie kunnen verdiepen. Laten we onze aandacht richten op wat er gebeurt wanneer we figuurlijke uitspraken ontkennen.[22] Allereerst een algemene opmerking over ontkenning. Stel we hebben de figuurlijke uitspraak 'A is b' (bijvoorbeeld de metafoor 'Jan is een varken') dan kan ontkenning het karakter hebben van 1) 'het is niet zo, dat A is b' en 2) 'A is niet b'. Bij ontkenning van de figuurlijke uitspraak zal mij vooral interpretatie 2) voor ogen staan. Reden daarvan is dat vrijwel alles wat in de figuurlijke uitspraak van belang is zich afspeelt tussen A en b - en interpretatie 1) stelt zich uiteraard op buiten het terrein van die interactie tussen A en b. Interpretatie 1) ontkent slechts dat wat ook het resultaat van die interactie zijn mag, een juiste of zinvolle karakteristiek van (een deel van) de werkelijkheid inhoudt.

Stel we ontkennen de metafoor 'A is b' (Jan is een varken). Conform interpretatie 2) levert dat op: 'Jan is *geen* varken'. Laten we er van af zien dat deze ontkenning allereerst een oninteressante algemene waarheid uitspreekt (omdat Jan een mens is, kan hij inderdaad geen varken zijn). Dan constateren we dat de ontkenning een ontkenning inhoudt van de bewering dat Jan ongemanierd eet, zich onhebbelijk gedraagt etc. Dat wil zeggen - en daar gaat het mij om - de ontkenning heeft de neiging zich te verplaatsen naar een terrein *buiten* de interactie van 'Jan' en 'varken';

'het is niet zo, dat Jan een varken is, ongemanierd eet' etc. Anders gezegd, ontkenning in de zin van wat in de vorige alinea als interpretatie 2) werd aangeduid neigt tot transformatie in ontkenning in de zin van interpretatie 1). Nog anders gezegd, de ontkenning weet blijkbaar niet binnen te dringen in het veld van de interactie tussen A en b.

In het geval van de ironie ligt dat anders. Stel we ontkennen de ironische uitspraak 'Anneke is een schoonheid' (in feite is Anneke juist het tegendeel van een schoonheid: 'Anneke is geen schoonheid'). Dan valt ons op dat de betekenis van de ironische uitspraak 'Anneke is een schoonheid' en de ontkenning daarvan ('Anneke is geen schoonheid') exact dezelfde is. Ontkennen we de metafoor dan wordt de ontkenning buiten de metaforische interactie gedreven, waardoor ook in de ontkenning het metaforische karakter van de uitspraak behouden blijft. Ontkenning van de ironie doodt echter onmiddellijk het figuurlijke karakter van de uitspraak omdat de ontkenning zich kan handhaven in het veld van de interactie tussen A en b en dientengevolge het figuurlijke karakter van de uitspraak te niet kan doen. Gezien haar relatief geringe resistentie tegen ontkenning lijkt het redelijk te concluderen dat het figuurlijke karakter van de ironie duidelijk zwakker is dan dat van de metafoor.

De verschillen tussen ironie en metafoor kunnen goed geïllustreerd worden aan de hand van het voorbeeld 'Jan is een hazewind', dat zowel ironisch als metaforisch verstaan kan worden. Bij het zoeken naar een voorbeeld als dit is het trouwens opvallend dat metaforische duidingen steeds zoveel meer voor de hand liggen dan ironische. Op de open plaats in 'A is ...' kan men van alles invullen zonder dat het onmogelijk wordt een plausibele metaforische interpretatie van de uitspraak te bedenken. Een ironische interpretatie lukt alleen wanneer het tegendeel van wat we met b associëren in de uitspraak 'A is b' met A geassocieerd kan worden. In vergelijking met de metafoor brengt dat een belangrijke beperking aan op waarvoor b staan kan in de ironische interpretatie. Bovendien lijkt het zo te zijn dat in de ironie veel meer kennis van context en van A vereist wordt dan in het geval van de metafoor; de ironie is de stijlfiguur voor 'insiders'; doordat de metafoor alleen de aandacht op zichzelf vestigt (namelijk op die zoveel sterkere interactie tussen A en b dan bij de ironie) heeft de metafoor daarentegen het vermogen juist 'outsiders' te verenigen. Hoe dan ook, het overwicht van de metaforische interpretaties van 'A is b' boven ironische interpretaties bewijst andermaal de relatieve zwakte van de ironie.

Bezien we nu die zo ambigue uitspraak 'Jan is een hazewind' en vragen we ons af wat er gebeurt in het geval van ontkenning. Nu zal niemand de uitspraak 'Jan is *geen* hazewind' anders interpreteren dan als 'Jan is traag'. Als dan 'Jan is traag' het klaarblijkelijke tegendeel is van 'Jan is een hazewind', dan moet de favoriete interpretatie van 'Jan is een hazewind' uiteraard 'Jan is snel' (of een of ander equivalent) zijn. Waaruit wederom het overwicht van de metafoor over de ironie blijkt en de zwakte

van de interactie tussen A en b in het geval van de ironie. Slechts wanneer men in 'Jan is geen hazewind' een zogenaamde 'understatement' ontwaren wil - misschien een vijfde stijlfiguur, of toch alleen een variant van ironie? - blijft de ironie behouden.

Op grond van deze verschillen tussen de metafoor en de ironie kunnen we de aard van de ironie opsommen in de volgende vijf punten:

1. De ironie is een precisering van de metafoor: de metafoor is de stijlfiguur überhaupt (vandaar ook dat vrijwel alle literatuur over stijlfiguren over de metafoor gaat), terwijl de ironie met haar operator negatie de aard van de metaforische interactie nader bepaalt (en daarmee verzwakt).

2. Hoewel het semantische spectrum van de ironie smaller en beperkter is dan dat van de metafoor blijft de betekenis van de ironie toch onbestemder en opener dan die van de metafoor. Johnson's ironische uitspraak over Bolingbroke "he was a holy man"[23] laat een groter scala aan semantische mogelijkheden open dan bijvoorbeeld 'Jan is een varken'. De ironie is gericht op divergentie, de metafoor op convergentie. Voor zover stijlfiguren een sfeer van semantische vrijheid scheppen, valt de ironie met negatieve en de metafoor met positieve vrijheid te associëren.

3. Metaforische duidingen van 'A is b' zijn vrijwel altijd mogelijk, terwijl een ironische duiding slechts onder bepaalde omstandigheden realiseerbaar is. 'Jan is een varken' kan men moeilijk ironisch interpreteren (en voor zover men iets in die richting onderneemt, verloopt de duiding via de veel meer voor de hand liggende metaforische interpretatie). Waarschijnlijk anticipeert het negatieve van deze karakteristiek van Jan hier zozeer de ontkenning van de ironie, dat de ironische duiding geen ruimte krijgt om zich te profileren. Op grond van soortgelijke gevallen zou men wellicht een algemene regel af kunnen leiden voor wat betreft de beperkingen waar de ironie blijkbaar aan onderhevig is (anders dan met positieve kwalificaties ('dat is fraai') zijn met negatieve kwalificaties ('dat is treurig') nauwelijks ironische uitspraken te construeren).

4. De metafoor is introvert in de zin dat alle accent komt te liggen op wat er gebeurt tussen A en b in de stijlfiguur 'A is b'. Omdat het functioneren van de ironie veel meer afhankelijk is van waar A en b voor staan en van hoe datgene waar zij voor staan in de stijlfiguur geconceptualiseerd werd dan de metafoor, kan men volhouden dat de ironie meer context-afhankelijk en context-bepaald is dan de metafoor. Het is in overwegende mate de context die bepaalt of de ironie functioneert. Anders geformuleerd, waar de metafoor zich bindt aan en opsluit binnen het niveau van de taal (waar de betekenissen liggen van A en b), daar opent de ironie de toegang tot het niet-talige. De metafoor is gesloten (hoewel uiteraard in veel mindere mate dan het letterlijke taalgebruik); de ironie is open en schept afstand. De metafoor zoekt naar afsluiting of afronding, naar een eindpunt; de ironie is gericht op semantische vrijheid en dispersie.

5. Anders dan de metafoor schept de ironie afstand. De metafoor schokt

ons door de aanvankelijke afstand tussen A en b in de figuurlijke uitspraak, maar voor het verstaan van die metafoor is het vereist die afstand juist op te heffen. De ironie daarentegen start met een op het eerste gezicht niet-opwindende uitspraak die echter bij nadere inspectie een dubbele bodem blijkt te bezitten: spreiding en het scheppen van afstand zijn daarom het oogmerk van de ironie. En daarbij moeten we ons realiseren dat die spreiding en afstand de letterlijke interpretatie van de ironische uitspraak tot uitgangspunt hebben - spreiding en afstand betreffen daarom vooral een relatie van de ironie tot *zichzelf*. Die afstand hoeft trouwens niet uitsluitend gelocaliseerd te worden in het notionele vlak (de afstand tussen de letterlijke uitspraak en de ironische interpretatie daarvan). We zagen hiervoor dat de ironie veel meer dan de metafoor (en de letterlijke uitspraak) context-gebonden is; dat betekent dat de ironie ook de afstand tussen taal en werkelijkheid maximaal zal willen exploiteren.

Uitgaande van wat hierboven over de ironie (in vergelijking met de metafoor) gezegd werd, ligt nu een bespreking van de zogenaamde romantische ironie het meeste voor de hand. Van alle vormen van ironie stemt de romantische ironie het meeste overeen met bovenstaande bevindingen. Vanzelfsprekend zou de juistheid van deze constatering alleen aangetoond kunnen worden op basis van een encyclopedische bespreking van alle vormen van ironie die sinds Socrates ontwikkeld werden. Een dergelijke procedure zou evenwel evenzeer onnodig als vervelend zijn. Want mocht er een vorm van ironie zijn die nog beter met het bovenstaande harmonieert dan de romantische ironie dan zou dat juist nog een sterker argument opleveren ten gunste van wat ik in de volgende paragraaf zal beweren.

De romantische ironie is een schepping van Adam Müller, Karl Solger en vooral Friedrich Schlegel (1772-1829). Schlegel beperkt de ironie niet tot afzonderlijke uitspraken; ook een heel werk kan ironisch zijn: "es gibt alte und moderne Gedichte, die dürchgängig im Ganzen und überall den göttlichen Hauch der Ironie athmen".[24] Ja, zelfs verheft Schlegel de ironie tot hoeksteen van een esthetische theorie die de kunst in het algemeen betreft. Met name is Schlegel van mening dat in het scheppingsproces van de kunstenaar de kunstenaar steeds zichzelf ironiseert evenals de verhouding tussen het kunstwerk enerzijds en idee en werkelijkheid anderzijds. De ironie is hier niet langer een stijlfiguur die men al of niet kan gebruiken, maar een dimensie van alles wat wij vanuit een esthetisch oogpunt *au sérieux* behoren te nemen.

We zullen ons afvragen wat de ratio mag zijn achter deze mateloze uitbreiding van het ironie-begrip. Die ratio is gelegen in wat men ruwweg aan zou kunnen duiden als Schlegels wijsgerige psychologie van de kunstenaar. De steeds terugkerende grondgedachte in deze wijsgerige psychologie - en dat zal in mijn betoog ook centraal staan - is dat voor Schlegel de kunstenaar zich in een verhouding tot zichzelf weet te plaatsen. Hij stelt zich in een verhouding tot zichzelf, op een afstand tot zichzelf en eerst binnen het spanningsveld dat aldus ontstaat kan de kunstenaar zijn kunst-

werk scheppen. Solgers esthetica biedt wellicht een precisering van deze gedachte. Voor Solger is het kunstwerk de plaats waar idee en werkelijkheid elkaar ontmoeten; het kunstwerk is immers het *materiële* object waarin aan een *idee* vorm wordt gegeven. En het kunstwerk is daarom voor Solger in essentie ironisch omdat het vanuit deze tussenpositie een ironisering van zowel werkelijkheid als idee bewerkt.[25] Zoals voor Solger het kunstwerk ligt tussen de sfeer van het reële en van het materiële, zo wordt voor Schlegel het kunstwerk geboren binnen de afstand die ontstaat wanneer de kunstenaar zich opstelt in een verhouding tot zichzelf - waarbij ook hier de beide polen van de verhouding ironisch ontkend worden. Zowel voor Solger als voor Schlegel is de oorsprong van de romantische ironie in - ik citeer nu Schlegel - "was auf der Verbindung oder Trennung des Idealen und des Realen Bezug hat".[26]

Aan dit zich tot zichzelf in een verhouding plaatsen van de kunstenaar verbindt Schlegel het woord 'transcendentaal'; dit begrip heeft daarom voor Schlegel een andere betekenis dan voor Kant en Fichte, hoewel de *Wissenschaftslehre* één van Schlegels belangrijkste inspiratiebronnen geweest is.[27] Voor Schlegel heeft het begrip 'transcendentaal' niet betrekking op de voorwaarden voor de mogelijkheid van kennis, maar op "ein in Freiheit bestimmtes, also in sich gebundenes Verhalten des Menschen und des Künstlers zu sich selbst und zu seinem Werk".[28] In deze transcendentale verhouding tot zichzelf kan de kunstenaar zichzelf in zelf-ironie overschrijden: vandaar Schlegels formule "Ironie ist ein permanente Parekbase".[29] In deze zelf-overschrijdende, zelf-ironiserende parekbasis riskeert de kunstenaar zich in het artistieke scheppingsproces waarin hem niets gegeven is behalve een duizelingwekkende vrijheid: de esthetische ironie "ist die freyeste aller Licenzen, denn durch sie setzt man sich über sichselbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt nothwendig".[30] In dit in vrijheid afstand nemen, ligt met het zelf slechts het beginpunt vast, terwijl het afstand nemen een beweging in het onbepaalde is: de ironie "enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten".[31] Deze esthetische, ironische vrijheid is overigens geen willekeur; Schlegel beklemtoont steeds de noodzaak van het vinden van een evenwicht in de polariteit die de kunstenaar in zichzelf geschapen heeft. De afstand die de kunstenaar in zichzelf schiep, moet hij tot op zekere hoogte weer terugnemen door een 'Ausgleich' te bewerken tussen de uitersten die Novalis aanduidde met de woorden 'Besonnenheit' en 'Sichselbstfindung'.[32] Ironie is een kwestie van evenwicht, van 'zweven', zoals de door de romantici geliefde metafoor luidde, tussen uitersten.

Aldus werden door Schlegel de begrippen ironie, afstand, transcendentaal en vooral het tot zichzelf in een verhouding staan opgenomen in de romantische ironie.

De romantische ironie werd door Hegel met verachting bezien en het is voor de voortgang van dit betoog van belang daaraan de nodige aandacht

te wijden. Op het eerste gezicht zou men verwachten dat Hegel gezien zijn speculatie over de zich van negatie naar negatie voortbewegende geest de romantische ironie welgezind zou zijn. Het tegendeel blijkt echter het geval te zijn. Hegel verweet de romantische ironie en haar theoretici een gebrek aan betrokkenheid bij de ernst van het leven en van de geschiedenis:

> "dies ist die allgemeine Bedeutung der genialen göttlichen Ironie, als dieser Konzentration des Ich in sich, für welches alle Bande gebrochen sind und das nur in der Seligkeit des Selbstgenusses leben mag. Diese Ironie hat Herr Friedrich von Schlegel erfunden, und viele andere haben sie nachgeschwatzt oder schwatzen sie von neuem wieder nach".[33]

Waar ligt dan het wezenlijke onderscheid tussen de romantische ironie en de Hegeliaanse dialectiek? Willen we deze vraag beantwoorden, dan zullen we ons in de eerste plaats moeten realiseren dat Hegel in zijn dialectiek in feite het neo-Stoïsche vertrouwen op de Rede en een door die Rede gevormde werkelijkheid gedynamiseerd en gehistoriseerd heeft, zonder dat geloof als zodanig op te geven. Zoals Croce al lange tijd geleden suggereerde, valt er veel voor te zeggen de Hegeliaanse dialectiek op te vatten als een historisering van het Verlichte natuurrechtelijke denken.[34] Zeker is het zo dat in de dialectiek de negatie een essentiële rol speelt, zeker is het zo dat nergens een fraaier vorm gegeven werd aan de 'Weltironie' dan in Hegels 'list der Rede', maar dat neemt niet weg dat negatie en ironie voor Hegel slechts schimmen zijn in vergelijking tot de majesteit van de zelfontvouwing van de geest in de geschiedenis. De negatie en de ironie zijn slechts een sierlijke dans rond de vaste, 'ernstige' lijn van de zelfverwerkelijking van de geest. Daar moeten we het verschil situeren tussen Hegels dialectiek en Schlegels romantische ironie: waar Hegel de ernst ziet van een voortgaand historisch proces waarin de negatie alleen een instrumentele betekenis heeft, daar gevoelt Schlegel geenszins de behoefte om de resultaten van de ironische negatie te systematiseren binnen een speculatieve geschiedfilosofie. Om het pregnant uit te drukken: geplaatst voor het het alternatief van het 'victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni', daar zou Hegel zich graag met de Goden en Schlegel zich met Cato identificeren. In feite is daarom Hegels verwijt aan Schlegel (en aan de overige theoretici van de romantische ironie) dat zij de wereldgeschiedenis niet ernstig nemen. Schlegel weigert zich te bewegen in dezelfde richting als waarin de geschiedenis zich beweegt: zijn ironie wijst juist in een richting *loodrecht* daarop. En het resultaat daarvan - Hegel constateert het met afschuw - is

> "eine vornehme Stellung, welche mit der Sache fertig ist und über ihr steht; sie ist in der Tat mit der Sache in dem Sinne fertig, daß

sie dieselbe beiseite gebracht hat, (sie ist) eine Stellung über ihr, denn sie ist in der Tat außerhalb derselben".[35]

IV. Politiek en romantische ironie. Het spel van veraf en nabij.

De wereld van zakelijkheid, redelijkheid en van daadkracht is de wereld van waaruit Hegel zijn kritiek op de romantische ironie formuleerde en zijn kritiek zal daarom de meesten van ons overtuigen. Schlegels ironische vrijheid, die "freyeste aller Licenzen", is in feite niets anders dan de vrijheid om zich niet en met niets te engageren, de attitude van iemand die zich aan alles wil onttrekken en de legitimatie van een universele niet-deelname aan alles waar het in onze wereld om gaat.[36] Dat befaamde 'zweven' wat Schlegel en Müller zo bijzonder aantrekkelijk vonden, bood hen de mogelijkheid zich op te stellen boven en daarmee ook buiten alles wat in hun roerige tijd de geesten bezighield en waarvan de betekenis toch waarlijk niet slechts van voorbijgaande aard was. Zoals Hegel heel goed aanvoelde marginaliseerden zij hun tijd, maar daarmee in feite zichzelf. Wel heel illustratief is Müllers voorstel aan de Pruisische regering om onder zijn redactie tegelijkertijd twee bladen te laten verschijnen: één blad dat de regering van harte zou steunen en een ander dat de regering met evenveel animo zou bestrijden. Wat te verwachten van een dergelijke onwaarachtige komedie?

Hoeveel sympathie wij ook voor Hegels 'no nonsense' houding tegenover de romantische ironie voelen, het laat zich verdedigen dat die minder een cultus van het irrelevante was dan op het eerste gezicht mag lijken. Laten we ons allereerst herinneren dat het in een transcendentale verhouding tot zichzelf staan ook voor Hegel wellicht de belangrijkste ontdekking in de geschiedenis van de mensheid geweest is. Immers, Socrates die als eerste in zijn socratische twijfel een dergelijke ironische houding tegenover zichzelf (en zijn Atheense medeburgers) innam, markeert volgens Hegel een nieuwe fase in de wereldgeschiedenis omdat Socrates met zijn ironie de mensheid vooreerst leerde om over zichzelf na te denken en om zichzelf van een zekere afstand te bezien.[37] Er valt veel voor te zeggen in deze socratische, ironische wending de geboorte te zien van alle beschaving en cultuur. Hegel deed dat zelf. Beschaving en cultuur veronderstellen de bereidheid en het vermogen zichzelf te objectiveren, zich in een verhouding tot zichzelf op te stellen en daarmee zichzelf ook te riskeren. In die bereidheid, zichzelf aldus te riskeren ligt het verschil tussen de romantische ironie en de ironie van de dialectiek die Hegel wel aanvaardde: anders dan Hegel bood Schlegel niet de zekerheid, grandeur en majesteit van de historische ontvouwing van de geest als contrapunt tegen de zelf-ironisering. De zelf-ironisering van de romantische ironie is bodemloos; daar ligt zeker enerzijds haar zwakte, maar anderzijds ook haar gren-

zenloze uitdaging.

Hegel karakteriseert de door Socrates bewerkte revolutie als volgt:

> "So ist es geschehen, daß von jetzt an sich Individuen in einer ideellen Welt befriedigen konnten, ohne sich an den Staat zu fesseln. Die größten Menschen gaben sich dieser ideellen Welt hin und wurden unpraktisch. Es ist die rhatymia [in feite de psychologie behorend bij de romantische ironie] eingetreten, und aus dem Prinzip, daß der Gedanke es sei, der bestimmt was recht und gut sei, sind die Fragen hervorgegangen, ob Götter seien oder nicht und was sie seien, was Gerechtigkeit, was recht und sittlich sei, usw.".[38]

Het was Socrates die deze *rhatymia*, deze onpraktische verstrooiing van het zelf voor het eerst gestalte gaf en daarmee in Hegels ogen de schepper van beschaving en cultuur geweest is. De ultieme voorwaarde voor alle scheppingen van de beschaving, kunst, wetenschap, recht en ethiek, is gelegen in dit vermogen om ironiserend een afstand van zichzelf te nemen.[39]

Dit Hegeliaanse voorstel om (de oorsprong van de) beschaving in verband te brengen met een ironisch zich tot zichzelf verhouden vindt extra ondersteuning in Freuds *Unbehagen in der Kultur*. En in het algemeen kan men al zeggen dat de psychoanalyse de tot zelfkennis gesystematiseerde ironie is. Men denke aan de 'Fehlleistung' waarbij de spreker vastbesloten is een pijnlijke of ongepaste gedachte

> "nicht in Rede umzusetzen, und dann passiert ihm das Versprechen, d.h. dann setzt sich die zurückgedrängte Tendenz gegen seinen Willen in eine Äußerung um, indem sie den Ausdruck der von ihm zugelassenen Intention abändert, sich mit ihm vermengt oder sich geradezu an seine Stelle setzt".[40]

Een bijzonder krachtige bevestiging is een ontkenning in de praktijk van de psychoanalyse en een krachtige ontkenning een bevestiging: de ironie is inderdaad de favoriete stijlfiguur van de taal van de ziel. Maar wat de beschaving betreft, in zijn *Unbehagen* leerde Freud ons haar te zien als een uit onszelf voortgekomen woekering die wij desondanks ervaren als iets objectiefs, als iets 'buiten' ons. Maar in feite is de beschaving een tot historische proporties uitgegroeide neurose: "when Freud told us that we had sexual repression to thank for the hang-ups of the neurotics who created European culture, he meant exactly what he said".[41] Ironie der ironieën: de beschaving ironiseert ons en onze onbeschaafde aandriften, maar kan dat slechts doen voor zover wij onwetend zijn over de 'nabijheid' van de beschaving. De afstand die de beschaving tussen haarzelf en ons schept, heeft tot voorwaarde onze onbekendheid met haar nabijheid. Afstand en nabijheid vormen de inzet van beschaving en cultuur.

Keren wij terug tot de controverse tussen Schlegel en Hegel. Het is daarmee als volgt gesteld. Schlegel brak met de koele ernst van de klassieke periode en met de classicistische esthetica zoals hij die zelf aanvankelijk in zijn vroege werk over de Griekse poëzie nog verdedigd had. Deze ernst verving hij door de ironie die het resultaat was van de door hem verlangde transcendentale splitsing binnen de geest van de kunstenaar. Hegel zag in deze ironie, deze "freyeste aller Licenzen" een aanmoediging tot willekeur en een onwil en onvermogen nog iets ernstig te nemen. Met de ernst van de historische dialectiek wilde Hegel het vrije spel van de Schlegeliaanse ironie weer aan banden leggen. En dat is hem zeker gelukt. Maar, achteraf moeten wij constateren dat er een korte periode geweest is waarin men ernst maakte met de ironie en waarin de ironische negatie een kort moment in evenwicht wist te blijven. Een evenwicht dat slechts behouden kon blijven zolang het dilemma van de keuze tussen bevestiging en ontkenning vermeden of opgehouden kon worden - zolang men tegelijkertijd a en niet-a kon verdedigen. Vandaar ook dat Schlegel het paradoxale karakter van de ironie zo graag beklemtoonde; zo beweerde hij dat de ironie tegelijkertijd "treuherzig offen" en "tief verstellt" moest zijn[42] en eerst dankzij uitspraken als deze, die vele van zijn commentatoren voor grote raadsels geplaatst hebben, wist Schlegel een kort moment het wankele evenwicht van de romantische ironie te behouden. Inderdaad gedurende slechts een kort moment, want niets is zo instabiel als de paradox en niets desintegreert zo snel in zijn componenten als de paradox en de ironie. Zoals we een *Gestalt* (bijvoorbeeld de eend-konijn tekening van Wittgenstein) slechts op één manier tegelijkertijd kunnen interpreteren en de overgang van de ene manier van zien naar de andere zich steeds in een flits voltrekt, zo valt ook de ironie onmiddellijk naar de haar aan alle kanten omringende ernst toe (waarmee - mits we bereid zijn het ironische gehalte van het kunstwerk met Schlegel te aanvaarden - tevens de tijdelijkheid en vergankelijkheid van de waarlijk esthetische ervaring sterk wordt gesuggereerd: het is tegennatuurlijk dat de schoonheidservaring langere tijd duurt).

Het laat zich echter verdedigen dat de ferme daadkracht die Hegel en zijn tijdgenoten ontleenden aan hun inzicht in de essentie van het historisch gebeuren voor onze eigen tijd niet langer tot de mogelijkheden behoort. In Hegels ernst ligt onze wanhoop of, misschien eerder nog, onze indifferentie. Wij geloven niet meer in de lineariteit van het historische proces, wij zijn gewend geraakt om te glimlachen om de naiveteit van de grote meta-narratieven die de negentiende-eeuwse burgers en de twintigste-eeuwse proletariërs elkaar met zoveel enthousiasme vertelden. Onze moderne, Westeuropese samenlevingen hebben niet langer het besef één of andere historische, emancipatorische opdracht te moeten vervullen en kunnen zich daarom niet langer verplaatsen in Hegels wereldhistorische ernst. De geëmancipeerde maatschappij is de ironische maatschappij.

Hegels regime van ernst en ironie heeft zich in onze tijd in zijn tegen-

deel gekeerd; de Schlegelse evenwichtstoestand waarin ironie ernst wordt is opnieuw ingetreden. Anders gezegd, wanneer de crisis een hoogtepunt is in de strijd om de ernst van het bestaan, dan lijken wij nu te leven in het tegendeel daarvan, in een 'anti-crisis'; we voelen ons niet langer *nolens volens* meegevoerd op een historische stroom, maar eerder de drenkelingen die op een a-historisch strand werden aangespoeld. Het is denkbaar en zelfs te verwachten dat de toekomst spoedig een nieuwe vorm van ernst te zien zal geven, maar op dit moment is het anker voor die ernst nog niet voorhanden. Dat betekent niet dat alles is toegestaan - want dat is een hoogst ernstig ideaal - maar eerder dat alles de tonaliteit van het spel heeft. De ironische maatschappij is niet nihilistisch; het pathos van de nihilist is de ironicus vreemd.

We zagen dat de kern van de romantische ironie ligt in de door Schlegel voor de kunstenaar gepostuleerde transcendentale verhouding waarin hij tot zichzelf staat. Deze wijsgerige psychologie van de kunstenaar is een geschikte matrix wanneer wij zoeken naar de samenhang tussen een aantal ontwikkelingen in onze tijd. Ik denk daarbij met name aan het volgende. Het recente verleden is de periode geweest van het gedecentreerde zelf. Dat wil zeggen, voor het modernisme lag de 'centrale' waarheid over onszelf niet in onze zelfervaring maar in wat de wetenschap (in de meest brede zin van het woord) over de mens zeggen kon. Ons ware zelf ligt in ons toebehoren aan een bepaalde, sociale klasse (Marx) of in de psychische structuren die psychologen sinds Freud in de mens ontdekt hadden. Ons ware centrum ligt buiten ons. Hooguit zou men kunnen zeggen dat wij in de droom of de emancipatorische strijd onszelf zijn - daarbuiten zijn wij slaapwandelaars die zich onbewust zijn van hun ware zelf.

Welnu, als de tekenen niet bedriegen wijkt deze 'ernstige' mensopvatting gaandeweg voor één die meer harmonieert met de romantische ironie. Illustratief is in dit verband de wijze waarop men tegenwoordig in het voetspoor van filosofen als Lacan, Derrida of Deleuze de psychoanalyse bezien wil. Wanneer Freud de mens decentreerde dan deed hij dat door onze dagelijkse zelfervaring te presenteren als de schijnvorm, waarachter de waarheid en de psychoanalytische werkelijkheid zich verschuilen. Er is voor Freud wel degelijk een psychische werkelijkheid en waarheid - die ligt alleen op een andere plaats dan wij altijd vermoedden. Dit soort van realistische, Freudiaanse zekerheden geven Derrida en zijn geestverwanten op: de psychoanalyse moeten wij opvatten als een schrift, als een tekst, of beter als een reeks van teksten waarin de analysand zich over zichzelf uitspreekt zonder dat er een werkelijkheid is *buiten* die teksten.[43] Er bevindt zich in onze psyche niet een reeks van elkaar beoorlogende, min of meer zelfstandige entiteiten die, naar de oppervlakte toe, ons gedrag, voelen en denken bepalen.[44] Met andere woorden, de 'diepte' die de ernstige Freudiaanse mensvisie suggereerde, verdwijnt hiermee en er rest ons slechts de 'oppervlakte' van de over onszelf uitgesproken teksten met de retorische strategieën die daarin met een zekere regelmaat verschijnen.

Het voor mijn betoog cruciale gevolg is dat binnen deze 'narrativistische' wending binnen de psychoanalyse het Schlegelse zich tot zichzelf verhouden plotseling meer inhoud kan krijgen dan ooit tevoren. De ernstige visie verplaatst slechts het (centrum van het) zelf, en van een daadwerkelijk in een verhouding tot zich zelf staan (wat een reële participatie van beide zijden vereist), kon daarom geen sprake zijn. Door de interactie tussen teksten en tussen teksten over teksten - waarvoor Derrida het woord 'intertextualiteit' gebruikt - als model te kiezen voor de wijgerige psychologie, krijgt het tot zichzelf in een verhouding staan een inhoud die ook Schlegel voor ogen gestaan moet hebben, of die hem in ieder geval sympathiek geweest zou zijn.

Deze intensivering van de binnen het tot een verhouding tot zichzelf staan gegenereerde interactie wordt nog versterkt door Derrida's ondergraving van meer gebruikelijke visies op wat een tekst is en doet. Binnen de naieve, ernstige visie van de tekst is de tekst transparant, is de tekst een zichzelf uitwissend medium waar doorheen spreker en toehoorder datgene kunnen waarnemen waar de tekst over gaat. Voor Derrida heeft de tekst daarentegen een zekere dikheid of dichtheid, een ondoorzichtigheid die haar grond vindt in het feit dat de tekst altijd in een ironische verhouding tot zichzelf staat. Aan de hand van verschillende invloedrijke teksten uit de geschiedenis van het Westerse denken toont Derrida dat de tekst steeds 'zichzelf in de weg staat' en daarmee zichzelf ondergraaft. Wat Derrida's benadering "persistently reveals is an ultimate impasse of thought engendered by a rhetoric that always insinuates its own textual workings into the truth claims [van de tekst]".[45] Reden daarvan is in laatste instantie, zij het dat Derrida een dergelijke argumentatie zelf nooit zou willen geven, dat de tekst geen absolute bron of oorsprong heeft van - of voor zijn betekenis; er is geen vast en welomschreven semantisch punt waaraan we een draad zouden kunnen bevestigen, waarlangs de tekst zijn betekenis ontvouwt. Daardoor is de betekenis van de tekst steeds in beweging, een beweging waaarin het zich tot zichzelf verhouden van de tekst zich uitdrukt en waarbij er, anders dan bij Hegel maar juist zoals bij Schlegel, zeker geen sprake kan zijn van een vaste bewegings*richting*. Wat hier eigenlijk gebeurt is het volgende. De afstand tussen tekst en referent van de tekst die binnen de gebruikelijke, ernstige visie van de tekst gepostuleerd werd, is hier tezamengenomen of opgenomen in de tekst zelf-waardoor de referent zelf in feite geëlimineerd of in ieder geval verplaatst wordt.

Deze verplaatsing van de referent zal op de argeloze lezer ongetwijfeld een bepaald roekeloze indruk maken. Het is echter zo dat juist de geschiedbeoefening het meest geschikt is om hierin verheldering te brengen, aangezien de referentiële status van historische begrippen toch altijd al een problematische aangelegenheid is geweest waarover men zich nauwelijks apodictische uitspraken kan permitteren. Verwijst een begrip als 'de Koude Oorlog' of 'Barok' of zijn dergelijke begrippen slechts conceptuele

instrumenten ter ordening van onze uitspraken en inzichten over het betreffende deel van het verleden? Het laat zich goed verdedigen dat het laatste het geval is.[46] Een dergelijke positie zou uiteraard in overeenstemming zijn met Derrida's eliminatie van de referent. Anders gezegd, de meest centrale begrippen waarmee wij de historische wereld ordenen hebben, als men met Derrida instemt, een *tekst*-gebonden en geen *referent*-gebonden karakter. Tegenover decentrerende geschiedbeschouwingen (als die van Marx) waarbij de positie van de referent buitengewoon sterk beklemtoond wordt - nergens treedt de macht van het verleden 'an sich' sterker op de voorgrond - vinden we de nominalistische, narrativistische positie waar het verleden als referentieel object in de historische tekst zelf wordt opgenomen.

Niet voor niets gebruikte ik hier een historisch voorbeeld om Derrida's positie te verduidelijken. Want de manier waarop wij over de geschiedenis denken, bepaalt ook overwegend de manier waarop wij onszelf en het heden in de geschiedenis situeren. Het verleden staat in een verhouding tot ons, tot het heden, en men kan niet over het ene spreken zonder dat dat ook zijn consequenties voor het andere heeft. In deze verhouding doet zich nu het volgende voor. Met de eliminatie van de referent verliest het verleden zijn karakter van een object *tegenover* ons, een object dat als een zelfstandige van ons onafhankelijke entiteit bestudeerd kan worden. Het problematische, ondoorzichtige en massieve van het verleden dat zich in de afstand tussen heden en het referentiële verleden manifesteren kon, zijn voortaan eigenschappen van de historische tekst, van ons spreken over het verleden. Het is alsof het verleden door dit verlies aan referentialiteit zichzelf in het heden tezamen neemt, alsof de met die referentialiteit corresponderende dimensie van de temporaliteit een slag van negentig graden maakte en die vroegere uitbreiding van de geschiedenis nu de vorm aanneemt van een oneindige proliferatie van teksten in een eeuwig heden en van een toenemende gelaagdheid van die teksten. Het verleden contemporaniseert zich en vanuit dat perspectief zou men van 'het einde van de geschiedenis' kunnen spreken. Niet in de zin van één of andere catastrofe die een einde aan de mensheid zou maken, maar in de zin van het verdwijnen van de (referentiële) temporele dimensie waarin het verleden en ons historisch besef zich altijd uitdrukte. Dat heeft tot gevolg - en dat is in het kader van dit betoog van belang - dat die traditionele maat voor wat historisch veraf en nabij is, zijn vanzelfsprekendheid verloren heeft. De temporaliteit beheerst niet langer het spel van wat historisch veraf en nabij is - de oudheid is niet langer verder van ons af dan de middeleeuwen. Althans niet noodzakelijkerwijs.

Men mag verwachten dat deze verstrooiing van het zelf en deze destabilisering van de categorieën in termen waarvan wij onze positie tegenover het verleden definiëren, ook zijn gevolgen zal hebben voor de hedendaagse beschaving. Op dit terrein geldt immers, dat de wereld is, zoals wij onszelf zien. Hassan spreekt in dit verband van de 'depthlessness' en van de

'selflessness' van het huidige zelf en - daarmee - van de huidige beschaving: onze beschaving "vacates the traditional self, simulating self-effacement - a fake flatness, without inside/outside - or its opposite, self-multiplication, self-reflection".[47] Een vlakheid of platheid die voortkomt uit de ironiserende ontkrachting van de tegenstellingen waar de vroegere centrering of decentrering van het zelf aanleiding toe was. De belangrijkste slachtoffers zijn de begrippen 'eenheid' en 'oorsprong' geweest: eenheid en oorsprong suggereren diepte, een centrum (in het geval van eenheid) of beginpunt (in het geval van oorsprong) van waaruit we in de meest letterlijke zin van het woord de wereld in onze greep kunnen krijgen. 'Eenheid' en 'oorsprong' verlangen steeds een intellectuele machtsuitoefening, vergelijkbaar met iedere on-ironische positionering van het zelf. Vandaar ook dat de begrippen 'zelf', 'eenheid' en 'oorsprong' altijd in een intieme verhouding tot elkaar gestaan hebben. Het gevolg van de ironisering van deze begrippen is dat culturele verschijnselen steeds tenderen om zich buiten hun traditionele identiteit op te stellen; er is sprake van een verdubbeling (of zelfs van een zelf-vermenigvuldiging) omdat de traditionele ankers van 'zelf', 'eenheid en 'oorsprong' geen houvast meer bieden. Zoals steeds in kwesties als deze biedt de kunst ook hier de beste illustratie: "painting, sculpture, drama, music have been undergoing a process of de-definition"[48], een proces dat er -supreme ironie - uiteindelijk toe leidde dat zelfs de meest banale, oninteressante objecten als kunst gepresenteerd konden worden - men spreekt daarbij van de 'deaestheticization of art'.[49] En, alweer, conform de Schlegelse romantische ironie, er is niet een nieuwe ernst die zich op de achtergrond ophoudt of zich een weg wil banen door middel van de ironisering van de vroegere ernst: anders dan in Hegels dialectiek staat hier alles, als het ware, een moment stil en behoudt de cultuur en de beschaving een precair evenwicht tussen twee perioden van ernst.

Dat brengt ons tenslotte bij de vraag wat dit alles te betekenen heeft voor de relatie tussen politiek en ironie, meer in het bijzonder voor hoe het in onze tijd met die relatie gesteld is. Wellicht kan de metafoor van het spel van veraf en nabij - waarop ik hierboven al een moment zinspeelde - op die vraag een antwoord bieden. Waarin het tegenwoordige politieke bedrijf het meest opvallend verschilt van het vroegere is dat de traditionele hiërarchie van veraf en nabij - met alles wat men daarmee associëren kan - verdwenen is. Deze ironische ontkenning of destabilisering van de traditionele hiërachie van de verhouding tussen veraf en nabij treffen we meteen al aan op het meest directe, quasi fysieke niveau. Politici, vorsten, geleerden, of wat voor prominenten ook, zijn dichtbij in de zin dat zij in al hun kracht en zwakte hun entrée doen op de televisie in ieders huiskamer, anderzijds zijn de administratieve lijnen die ons van die prominenten scheiden tot in het oneindige verlengd. Er is een suggestie van directheid en nabijheid die ons de toegenomen afstand elders doet vergeten. De fictie van de volkssoevereiniteit is bij uitstek geschikt om veraf en nabij in

iedere denkbare en iedere ondenkbare dosering met elkaar te vermengen: wanneer men de theorie aanhangt dat het vok gebiedt (terwijl het in feite gehoorzaamt) en de regering gehoorzaamt (terwijl zij in feite gebiedt) dan is daarmee al een achtergrond geschapen waartegen iedere dosering van veraf en nabij mogelijk wordt. Er is niet langer een schaal waarop gezag en autoriteit gelocaliseerd kunnnen worden. En vanuit het perspectief van het bestuur kan men eenzelfde betoog houden; ook het bestuur wordt, om het met een beeldspraak uit te drukken, eerder geconfronteerd met 'lijnen' die doorlopen tot in het bestuur zelf waarin de bestuurden zich manifesteren dan met qua afstand definieerbare 'punten' van bestuurden. Er is een glijdende schaal ontstaan tussen bestuur en bestuurden waarop niemand meer zijn positie exact kan bepalen.

Deze verglijding kan niet alleen op nationale maar zelfs op mondiale schaal geconstateerd worden: "our earth seems caught in the process of planetization, transhumanization, even as it breaks up into nets, tribes, factions of every kind"[50]; "in a sense we have all become minimalists - of that time and space that we call our own - though the globe may have become our village".[51] Het onbekende is bekend geworden - de hele wereld heeft een niets en niemand ontziende nabijheid gekregen - terwijl het bekende onbekend is geworden - want wie kan de aandrang van het vele dat nabij is nog verwerken? De wereld is ons thuis geworden, met het gevolg dat wij nergens meer werkelijk thuis zijn.

Door de desintegratie van normen en waarden hebben deze het vermogen verloren een hiërarchie aan te brengen tussen wat intellectueel veraf en nabij is - waarbij ik in het midden laat wat oorzaak en gevolg is. Het gaat mij daarbij niet om dat verlies van normen en waarden op zichzelf, waarvan MacIntyre de voorgeschiedenis onlangs zo indringend beschreven heeft[52]; misschien is dat verlies minder ernstig dan men vaak wel zegt. Men moet zich namelijk realiseren dat normen en waarden, anders dan wij denken, veel minder functioneren als richtlijnen voor wat wel en niet kan dan als instrument om incommensurabele of zelfs tegenstrijdige behoeftes (en door al haar technische mogelijkheden heeft de moderne samenleving het aantal van die problematische behoeften zeer vergroot) op een redelijke afstand van elkaar te houden. Normen en waarden zijn een soort van landkaart waarop wij onze behoeften quasi-geografisch kunnen localiseren en waarop wij hun onderlinge afstand en nabijheid meten kunnen (uiteraard is die landkaart in de geschiedenis dramatisch veranderd). Normen en waarden zijn er voor de zelfkennis en de gemoedsrust van het individu en dat collectieve individu dat wij de samenleving noemen en niet om via hun internalisering door het individu een extra garantie te bieden voor een nette en ordelijke samenleving. Dat is er ook de reden van dat de ethiek een weinig zinvolle filosofische discipline is; de vragen die de ethicus interesseren zijn voor de praktijk van het leven doorgaans irrelevant. Om het uit te drukken in de beeldspraak van de landkaart: voor het dagelijkse leven is het van belang om te weten wat de afstand is tussen A en B en

hoe men het beste van de ene naar de andere plaats kan komen - de vraag daarentegen waarom A dichter bij C dan bij B is (en dat is in deze beeldspraak de ethische vraagstelling) is zinloos. Wie zich vroeger door de aanwezigheid van normen en waarden ontslagen zag van de verplichting de voor- en nadelen van bepaalde vormen van (a)moreel gedrag af te wegen (wie reist van Londen naar Parijs via New York?) staat nu door het in de war geraakt zijn van veraf en nabij voortdurend voor die keuze. Kortom, met het verdwijnen van normen en waarden zijn onze behoeftes en verlangens in een niet meer te schatten, niet meer te meten verhouding tot elkaar komen te staan. Wat veraf is en nabij laat zich niet meer bepalen.

Deze ontwrichting in de verhouding tussen veraf en nabij heeft een belangrijk gevolg voor de relatie tussen staat en samenleving. Het is met die relatie als volgt gesteld. Iedere bepaling van veraf en nabij veronderstelt noodzakelijkerwijs een achtergrond of decor waartegen afstand en nabijheid geconstateerd kunnen worden. Binnen de traditionele verhouding tussen veraf en nabij was een dergelijk decor voorhanden in de vorm van de samenleving of de maatschappij. Alle politiek verlangt een substraat waarop zij werkt - zonder dat is de politiek even ondenkbaar als beweging zonder iets dat beweegt - en dat substraat is de samenleving. Dat heeft tot gevolg dat de samenleving definieert wat (politiek) nabij en veraf is; de politiek behoeft iets buiten zichzelf, de samenleving, om zichzelf te definiëren en traditioneel is daarom de samenleving logisch gezien primair aan de politiek. Evenwel, voor zover de hierboven gedane constatering van het verward raken van de verhouding tussen veraf en nabij inderdaad juist is, zullen we moeten concluderen dat een omkering in die relatie tussen politiek en samenleving heeft plaatsgevonden. Veraf en nabij kunnen eerst in elkaar verward raken als het decor verdwenen is in termen waarvan afstand werd vastgesteld.

De gevolgen daarvan zijn, ironisch genoeg, niet die men er op het eerste gezicht van verwachten zou. Het nieuw verworven primaat van de politiek betekent geenszins de aanvaarding of realisering van één of andere ideologie of utopie - er is maar weinig bekendheid met de 'tijdgeest' voor nodig om te weten dat dergelijke idealen verder weg zijn dan ooit. Integendeel, juist een volledig pragmatisme is er de consequentie van. Dat behoeft niet te verbazen. We behoeven slechts te bedenken hoezeer ideologieën en utopieën steeds de herinnering aan hun *maatschappelijke* oorsprong met zich zijn blijven dragen. Voor de ideoloog en de utopist was de politiek nimmer meer dan slechts een instrument, slechts een middel om een andere, nieuwe maatschappelijke orde te realiseren. De instelling van de ideoloog en de utopist is daarom in wezen altijd *anti*-politiek: zij willen de politiek ongedaan maken, zij willen juist een *einde* aan de politiek. De totalitaire Staat, hetzij van links of van rechts, was de krampachtige en gewelddadige poging de politiek voorgoed buiten te sluiten. Daarom, eerst na en door een volledige ont-ideologisering kan de politiek het primaat over de maatschappij verkrijgen. Juist omdat díe politiek niets van de

maatschappij verlangt kan zij alles voor de maatschappij betekenen.

Traditioneel zorgde de samenleving voor de coherentie van politieke idealen - en problemen. In de door de ironie van veraf en nabij beheerste politieke orde kan die inspiratiebron niet langer bestaan; niet de samenleving, noch de utopie, maar de politiek zelf is het beginpunt van waaruit voortaan politieke problemen geformuleerd worden. Vroeger wist de politiek zichzelf altijd onzichtbaar te maken achter haar instrumentele functie, de politiek nam een quasi-transcendentale positie in: de politiek was het standpunt van waaruit men de samenleving en haar problemen bezag waarbij dat standpunt zelf onbemerkt kon blijven. Zo is ook het oog de quasi-transcendentale voorwaarde voor het zien van de objecten om ons heen, maar wordt die transcendentale voorwaarde, het oog zelf, niet gezien. Als gevolg van het spel van veraf en nabij wordt nu de politiek zelf tot inzet van de politiek. De politiek wordt uit de quasi-transcendentale duisternis waar zij zich altijd op wist te houden tevoorschijn gehaald en wordt voor het voetlicht geplaatst. De traditionele vluchtwegen van de politiek - de politiek representeert de samenleving, de politiek is het intrinsiek neutrale middel om de utopie te realiseren, etc. - zijn nu geblokkeerd en de politiek knippert onwennig met de ogen in het felle politiek filosofische daglicht waarin zij zich nu geplaatst ziet. Een analogie kan hier behulpzaam zijn: de esthetische waarde van het kunstwerk is niet gelegen in zijn vermogen de werkelijkheid weer te geven noch in zijn onderwerping aan een classicistisch ideaal, maar in het kunstwerk als zodanig. Niet de relatie met iets buiten het kunstwerk (de werkelijkheid of een classicistisch ideaal), maar de presentatie van de representatie van de werkelijkheid bepaalt de esthetische waarde van het kunstwerk. We kunnen hier wederom met Solger instemmen als hij zijn esthetica opbouwt rond de ironische ontkenning van werkelijkheid en idee in het kunstwerk.

In overeenstemming met deze analogie zou men het effect van het spel van veraf en nabij voor de politiek kunnen omschrijven als een *esthetisering* van de politiek. Wat dit *in concreto* betekent wil ik elders uiteenzetten en ik beperk mij daarom hier tot het belangrijkste. Zoals voor het kunstwerk bepalend is de *wijze* waarop het de werkelijkheid representeert, zo is ook de esthetische politieke theorie gericht tegen de onderwerping van de politiek aan de samenleving (werkelijkheid) of idee (utopie). Dat betekent twee dingen. Allereerst, de politiek is het meest dramatisch aanwezig in de *wijze* waarop zij zich presenteert (en minder in de politieke doelen die men nastreeft). Voor de esthetische politieke filosofie is de wijze, de *stijl* waarin wat wij op dit moment nog de politiek noemen bedreven wordt, de eigenlijke politiek (de quasi-transcendentale voorwaarde daarvan). Daartoe het volgende. Men mag nimmer uit het oog verliezen hoezeer politiek altijd een kwestie van *woorden* is: alles in de politiek vindt zijn cruciale moment in het politieke debat of in het woordelijk verslag daarvan. Daden zijn steeds slechts de consequenties van dit geschreven en gesproken politieke woord. Aandacht voor de stijl van wat wij

nù nog politiek noemen, betekent daarom aandacht voor woorden, voor de wijze waarop in de politiek woorden aan woorden geregen worden, voor de associaties waarop enerzijds een beroep gedaan wordt en anderzijds de associaties die het gebruik van het politieke woord zelf opwekt. Hier ligt de stijl van de politiek en ook de eventuele verschillen in politieke stijl; hier ligt het verschil tussen bijvoorbeeld de synecdochische politieke stijl van Den Uyl en de metonymische stijl van het huidige kabinet (of de satire van Van Agt). De aard van de politiek wordt veel minder bepaald door de door iedereen bemerkte inhoudelijke binnenkant dan door de stilistische buitenkant daarvan. De dimensie van de stijl van de politiek staat loodrecht op de lengterichting van het inhoudelijke debat, maar is juist daarom bij machte om het conceptuele universum te bepalen waarin dat debat gevoerd wordt. De stijl is wat noodzakelijkerwijs onbewust moet blijven - wat iemands stijl is, "is for others to see, not him"[53] - en het is om die reden dat de politiek zich zo lang verborgen heeft weten te houden (en een niet-bemerkt quasi-transcendentale kon blijven).

Twee andere factoren speelden bij deze zelfverhulling van de politiek een belangrijke rol. Allereerst boden de traditionele politieke ideologieën (liberalisme, socialisme, christen-democratie, etc.) de matrix ter verzakelijking van politieke problemen. Deze ideologieën waren de achtergrond waartegen politieke problemen (en oplossingen) geprojecteerd konden worden - en aldus werd de *stijl* van de politiek geëlimineerd. Politieke problemen kregen een objectiviteit en herkenbaarheid - zij bestonden haast zoals fysieke objecten bestaan - waarbij de stilistische aspecten verloren gingen. In de tweede plaats bewerkte de constitutionalistische vertaling van het idee van de volkssoevereiniteit een formalisme in de politiek waardoor het lijken mocht dat er alleen nog inhouden bestonden. Waarschijnlijk laat zich zelfs een onverwachte alliantie vaststellen tussen die traditionele politieke ideologieën en het constitutionele formalisme: de lineaire historische gang vanaf de ontdekking van het politieke ideaal tot en met de verwezenlijking daarvan heeft zijn pendant in het doorlopen van de juiste constitutionele procedures van één of ander probleem. De weg die een probleem door de betrokken constitutionele organen af moet leggen, is een verkorte herhaling (of anticipatie) van de (beoogde) realisering van het politieke ideaal. Vandaar de in onze democratische tijd algemeen gedeelde illusie dat alle problemen 'van onder op' komen en ook conform die bewegingsrichting behandeld moeten worden. Onze moderne democratie is de constitutionele vertaling van de geschiedenis van de emancipatie-conflicten sinds de Verlichting. De Staat is gestolde geschiedenis.

Aldus heeft de politieke stijl - en daarmee ook de politieke *macht* zich onzichtbaar weten te maken: wie bepaalt op welke wijze wij zullen spreken over de socio-historische wereld, heeft de macht in handen. Het is het hoogst ironische van onze tijd dat de politieke macht gedurende de afgelopen eeuwen in een ongekende mate is toegenomen, en toch is zij veel minder zichtbaar dan in bijvoorbeeld het *Ancien Régime*. Onze democra-

tische strategieën om de macht te temmen hadden tot resultaat dat de macht onzichtbaar werd en boden haar daarom juist de gelegenheid haar domein te vergroten.

Wie politieke stijl, en daarmee politieke macht, opnieuw zichtbaar maken wil, zal moeten letten op het politieke 'discours', om Foucaults terminologie te gebruiken. En inderdaad heeft Foucault, zoals bekend, zelf al belangrijke stappen in deze richting gezet[54] en heeft hij er ook in zijn theoretischer geschriften op gewezen hoe nauw spreken, 'discours', en machtsuitoefening met elkaar verwant zijn. Men behoeft Foucaults begrip 'discours' slechts te vertalen tot 'politieke stijl' en men weet wat men zich voor moet stellen bij een esthetische politieke filosofie. Wanneer men inderdaad deze weg vervolgt, betekent dit dat men de politiek ook op andere plaatsen zoeken moet dan wij gewend waren te doen. Politiek ligt niet langs de lange (historische) weg naar de realisering van de politieke utopie (waar alles in zijn ernstige, niet-figuurlijke starheid bevroren blijft) maar in de eilanden, de accreties van politieke taal die zich rond een politiek probleem, of wellicht nog vaker, spontaan formeren. Een schitterend voorbeeld geeft Kossmann. In zijn beschrijving van de geest van de zestiger jaren constateert Kossmann hoezeer de revolutionaire idealen van die tijd het karakter hadden van een revolutionering van taal en begrippen:

> "loodzware begrippen als 'revolutie' en 'democratie' verloren veel van hun exclusiviteit. Geen als positief ervaren verandering of zij werd als een revolutie aangeprezen en wanneer ludieke jongeren op een middelbare school inspraak over de becijfering van proefwerken eisten en kregen, dan zag men daar de dageraad van de democratie gloren. ... Het effect van dit alles was dubbelzinnig. Aan de ene kant zag men hoe begrippen werden gebanaliseerd; aan de andere kant kregen alledaagse dingen namen die er een veel hoger belang en gewicht aan gaven dan zij voordien bezeten hadden. Opzettelijke en uitdagende trivialisering en onbedoelde pedanterie vormden soms een zonderlinge maar interessante twee-eenheid".[55]

Welke de zwakheden van de 'revolutionairen' van de zestiger jaren geweest mogen zijn - en dat waren er vele - zij hadden toch in ieder geval het zeer moderne politieke instinct te kunnen inzien dat aan alle revolutionering een revolutionering van de taal, een ontwrichting van de traditionele conceptuele hiërarchieën vooraf moet gaan.

Politiek wordt daarmee episodisch en verliest het 'epische' karakter dat zij had in het twee tot drie eeuwen durende tijdvak van de emancipatie. Voorts is het zo dat als de politiek elders is dan waar wij die zoeken ook andere mensen het predicaat 'politicus' verdienen dan aan wie wij dat gewoonlijk toekennen. De stijl van de politiek, de vriendschap tussen politieke woorden, kan evengoed gedefinieerd worden door een beoefenaar

van de sociale wetenschappen, de historicus, de journalist als door de traditionele politicus. Politiek is meer diffuus en verspreid aanwezig dan binnen het constitutionalistische formalisme mogelijk zou zijn. De schepper of ontdekker van een politieke stijl (men kan bijvoorbeeld denken aan de gewoonte te spreken over het 'no nonsense' beleid van het zittende kabinet) speelt een belangrijker rol dan degene die *binnen* zo'n hem onbewust gebleven stijlopvatting opereert. Vanuit het perspectief van de esthetische politieke filosofie is daarom politiek op veel meer plaatsen aanwezig dan vanuit dat van de geformaliseerde democratie.

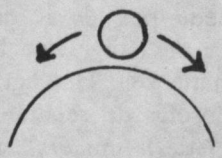
Hiervoor kwamen wij tot de conclusie dat de politiek lijkt op het kunstwerk omdat in beide gevallen de zelf-presentatie, de stijl derhalve, van zoveel belang is. Daaraan is nog een tweede overweging te verbinden. Zelf-representatie is zichzelf tot inzet, tot inhoud hebben. Dat wil zeggen: de politiek heeft een eigen autonomie en dat impliceert een kritiek op meer gangbare instrumentele opvattingen van de politiek (de opvatting volgens welke de politiek uitsluitend haar bestaansrecht ontleent aan haar vermogen bepaalde problemen op te lossen). Dit inzicht in de autonomie van de politiek markeert daarom het einde van het instrumentele gebruik van de Staat. Dat leidt tot de volgende periodisering. Er is een periode geweest, ruwweg de zeventiende en de achttiende eeuw, waarin men zich bezighield met de vraag naar de aard en de 'bewerktuiging' van de Staat. Daarna volgde een periode waarin het instrumentele gebruik van de Staat het meest op de voorgrond trad - de totstandkoming van de verzorgingsstaat kan men uiteraard zien als het hoogtepunt van de ontwikkelingen binnen deze periode. Wilde men de Staat inderdaad presenteren als instrument ter organisatie van de samenleveing, dan vereiste dit een maximale afstemming van de Staat op de talloze, ongelijksoortige problemen binnen de samenleving. De Staat zou daartoe tot een copie of een spiegel van de samenleving moeten worden. Alles wat in de samenleving gebeurt, werd geacht zijn pendant in de Staat of wetgeving te hebben. De complexiteit van de huidige Staat ligt voor een belangrijk deel in zijn paradoxale streven enerzijds van alles een afspiegeling te willen zijn en anderzijds toch ook alles te willen beheersen. Maar waar het mij hier om gaat is dat deze behoefte een voortgaande *individualisering* van de relatie tussen burger en Staat tot gevolg had. De Staat tracht met een web van algemene regels toch de individualiteit van het afzonderlijke geval zoveel mogelijk te volgen en te respecteren. Het effect van de tweede periode is daarom geweest een toestand waarin de Staat als het ware de individuele burger toespreekt en niet langer groepen, klassen of de natie zelf. Het ligt daarmee voor de hand dat de esthetische politieke filosofie de relatie tussen burger en Staat centraal zal moeten stellen: die relatie is immers door de evolutie van de tweede periode op de voorgrond komen te staan. Het begrip 'vertegenwoordiging' of 'representatie' krijgt nu een belangrijker plaats dan ooit tevoren: representatie betreft immers dit probleem van de aard van de relatie tussen burger en bestuur, bovendien heeft het een

esthetische connotatie waardoor het een natuurlijk onderdeel is van een esthetische politieke filosofie.

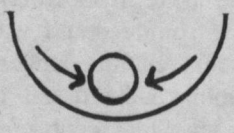
V. Besluit

"Het ligt voor de hand dat een laat-twintigste-eeuwse westerse historicus de ironische stijl kiest. Er bestaan in zijn eigen culturele en politieke omgeving geen duidelijke opvattingen waarop hij, wanneer hij dat wilde, zou kunnen steunen", aldus Kossmann; en hij vervolgt: "de moderne mens ziet zich niet (zoals de achttiende-eeuwer) in een eenvoudige, doorzichtige natuur en een betrekkelijk goed arrangeerbare samenleving geplaatst".[56] Voor een 'finalistische geschiedschrijving' is door dit gebrek aan (naieve) zekerheden geen plaats meer - evenmin trouwens voor een even naief zoeken naar 'oorsprongen'.[57] De geest van de tijd is ironisch en de ironie bepaalt onze blik op het verleden en onze verwachtingen van de politiek. De ironie van deze tijd functioneert ten aanzien van de politiek als een *nunc stans*, een kort moment van evenwicht, waarin de politiek zich voor het eerst in de geschiedenis toont voor wat zij is. Als de tijdgeest ernstig is (Hegel), als men op weg is naar één of ander politiek doel, verhult de politiek zich achter dat doel. Inderdaad, gewoonlijk is de politiek er op gericht om zichzelf onzichtbaar te maken, om slechts kenbaar te zijn in haar *effecten*.

Het is in strijd met de aard van de ironie om een *standing condition* te zijn. De ironie behoeft steeds de ernst als contrast. De overgang tussen twee periodes van ernst kan echter op twee verschillende manieren verlopen. De beide betreffende vormen van ernst kunnen met elkaar conflicteren - en in dat geval is de overgang van de ene naar de andere een periode van crisis - of de beide vormen van ernst raken elkaar niet, zodat er daadwerkelijk een moment ruimte is voor het tegendeel van de ernst: de ironie. De ironische tijd is een anti-crisis. Het verschil tussen de crisis en de anti-crisis kan aan de hand van de twee onderstaande figuren, waarin een labiel en een stabiel evenwicht met elkaar worden gecontrasteerd, verduidelijkt worden:



A



B

Een evenwichtstoestand als in B bedoeld, bewerkt een kort moment van ontspanning in de relatie tussen Staat, samenleving en individu - en, zoals

we zagen, gedurende dat korte moment wordt alles politiek. Want het traditionele substraat waar de politiek op inwerkt en dat de politiek plaatst in de positie van een aan de samenleving in wezen 'vreemd' instrument, verliest dan een moment zijn contouren - waardoor de politiek zijn quasi-transcendentale karakter aflegt en zich toont voor wat zij is. De ironische anti-crisis vergunt ons daarom een zuiverder, on-ideologischer blik op de macht dan gewoonlijk het geval is. Daar ligt het inzicht dat onze tijd bieden kan in de aard van de relatie tussen ironie en politiek.

Noten

1. Zie M. Black, Methaphor, in M. Black, *Models and metaphors* (Ithaca, 1968).
2. U. Japp, *Theorie der Ironie* (Frankfurt am Main, 1983) 23.
3. Zie bijvoorbeeld M.C. Brands, *Historisme als ideologie* (Assen, 1965) 35, e.v. en vooral M. Walser, *Selbstbewußtsein und Ironie* (Frankfurt am Main, 1981) hoofdstuk 1.
4. T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Berlijn, 1918) 587.
5. *Ibidem*, 600.
6. D.C. Muecke, *Irony and the Ironic* (Londen, 1982) 11.
7. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hamburg, 1967) 287.
8. R. Koselleck, *Kritik und Krise* (Frankfurt am Main, 1973) 8.
9. *Ibidem*, 8.
10. *Ibidem*, 156.
11. *Ibidem*, 102.
12. T. Spragens, *The irony of liberal reason* (Chicago, 1981) x.
13. *Ibidem*, 259.
14. M. Horkheimer en T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am Main, 1973) 3.
15. Spragens, *Irony*, 255.
16. A. MacIntyre, "The relationship of philosophy to its past" in: R. Rorty e.a., *Philosophy and history* (Cambridge, 1984).
17. M. Howard, "The paradox on which our future hangs", *Times Literary Supplement*, 18-24 september 1987, 117.
18. F. Nietzsche, *Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven* (Groningen, 1983) 22-23.
19. Japp, *Theorie*, 87.
20. Deze meest bekende vorm van ironie werd onder de naam 'stable irony' uitvoerig bestudeerd in W.C. Booth, *A rhetoric of irony* (Chicago, 1974).
21. Zie mijn behandeling van Whites tropologie in F.R. Ankersmit, "The dilemma of contemporary Anglo-Saxon philosophy of history", *History and theory*, Beiheft 25 (1986).

22. Aangezien er in het geval van stijlfiguren altijd sprake is van een tegenstelling tussen wat letterlijk gezegd wordt en wat bedoeld wordt, is ontkenning een voor de hand liggende strategie om de aard van de stijlfiguren in kaart te brengen.
23. Geciteerd in Booth, *Rhetoric*, 29.
24. I. Strohschneider-Kors, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung* (Tübingen, 1960) 17.
25. *Ibidem*, 185-215.
26. Geciteerd in *ibidem*, 59.
27. *Ibidem*, 18; Walser, *Selbstbewußtsein*, 55.
28. Strohschneider, *Romantische Ironie*, 37.
29. Geciteerd in Strohschneider, *Romantische Ironie*, 20.
30. Geciteerd in *ibidem*, 22.
31. Geciteerd in *ibidem*, 25.
32. Walser, *Selbstbewußtsein*, 55.
33. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* (Frankfurt am Main, 1986) 95.
34. B. Croce, "La naissance de l'historisme", *Revue de métaphysique et de morale*, (1937), 606 e.v.
35. Geciteerd in Walser, *Selbstbewußtsein*, 72.
36. *Ibidem*, 71.
37. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Hamburg, 1976) II-IV, 638-647.
38. Hegel, *Weltgeschichte*, 644.
39. Uit angst voor normatieve definiëringen van het begrip cultuur (of beschaving) vermijdt men daar tegenwoordig iedere bepaling en afgrenzing; het is alsof men uit vrees de vrouw te beledigen zich niet uit durft te laten over wat een man is, of omgekeerd, want men moet ook hierin inderdaad voorzichtig zijn.
40. S. Freud, *Studienausgabe* (Frankfurt am Main, 1982) I, 84-85.
41. R. Rorty, "Philosophy as a kind of writing" in: *Consequences of pragmatism* (Brighton, 1982) 107.
42. Geciteerd in Strohschneider, *Romantische Ironie*, 21.
43. J. Derrida, "Freud et la scène de l 'écriture" in: J. Derrida, *L 'écriture et la différence* (Parijs, 1967).
44. In zijn "Freud and moral reflection" verdedigt Rorty in het voetspoor van Davidson juist een zeer realistische interpretatie van de psychoanalyse. Ik ontving een copie van het manuscript van de auteur; nadere gegevens over plaats van verschijnen van het artikel zijn mij niet bekend.
45. C. Norris, *Deconstruction. Theory and practice* (Londen, 1982) 49.
46. F.R. Ankersmit, *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language* (Den Haag, 1983) hoofdstuk 6.
47. I. Hassan, *The postmodern turn. Essays in postmodern theory and culture* (Ohio, 1987) 169.

48. H. Rosenberg, *The de-definition of art* (Chicago, 1972) 12.
49. *Ibidem*, 28-39.
50. Hassan, *Postmodern turn*, 94.
51. *Ibidem*, 39.
52. Ik denk hierbij aan A. MacIntyre, *After virtue. A study in moral theory* (Londen, 1981).
53. A.C. Danto, *The transfiguration of the commonplace* (Londen, 1983) 207.
54. Het beste voorbeeld is M. Foucault, *Surveiller et punir* (Parijs 1975); (binnenkort verschijnt een door de Historische Uitgeverij Groningen verzorgde Nederlandse vertaling van dit boek; zie voor een analyse van dit werk R. de Folter, *Normaal en abnormaal* (Groningen, 1987)). De meest compacte formulering van zijn standpunt inzake de relatie macht en taal treft men aan in M. Foucault, "The subject and Power" in: H.L. Dreyfus en P. Rabinow, *Michel Foucault* (Brighton, 1982); voor een eerste aanzet in de richting van een esthetische politieke filosofie zie F.R. Ankersmit, "Politieke representatie. Betoog over de esthetische staat", *BMGN*, CII (1987), 358-380, en F.R. Ankersmit, "Referendum of representatie?", *Namens*, 2 (1987) 287-293.
55. E.H. Kossmann, *De Lage Landen 1780-1980* (Amsterdam 1986) II, 303.
56. *Ibidem*, 373.
57. *Ibidem*, 371.

Postscript na de Krach

Sinds ik bovenstaande woorden schreef, vond de ineenstorting plaats van de effectenbeurzen en demonstreerde zich aldus een sterker gevoel van wantrouwen in onze economische toekomst dan zelfs in 1980 tot 1983, toen we ons toch in het dieptepunt van de recessie bevonden. Het kan zijn dat de beurzen zich weer herstellen of dat de consequenties van de instorting toch betrekkelijk gering zullen zijn. Dat neemt niet weg dat de instorting een nieuw licht werpt op wat hierboven gezegd werd - vandaar deze aanvulling.

In commentaren op de krach wordt vaak beweerd dat een belangrijke oorzaak geweest is het verdwijnen van een herkenbare band tussen enerzijds de effectenhandel en anderzijds de economische realiteit van de bedrijven waarvan de aandelen verhandeld werden. Iets dergelijks kan men niet alleen voor aandelen staande houden, maar evenzeer voor het geld waarmee men (bijvoorbeeld aandelen) koopt en verkoopt. Want oorspronkelijk was het geld, evenals het aandeel, niets meer dan een uitdrukking van waar het voor stond (goederen en koopwaar of een bedrijf). Oorspronkelijk was het geld een min of meer objectieve schaal waarop de prijs van verschillende artikelen kon worden uitgedrukt. Het geld had een semantische waarde: het had een betekenis voor zover het de prijs van een artikel

uitdrukte. Zelfs dit vonden velen die met Oscar Wilde instemmen dat onze tijd de prijs van alles maar de waarde van niets kent al tegennatuurlijk genoeg. Maar nu heeft men nog een stap verder gezet en heeft het geld zich losgemaakt - en hetzelfde kan men van aandelen zeggen - van wat men er voor kopen of verkopen kan - of van het bedrijf waarvan het een aandeel is. Het geld is zelf een 'commodity' geworden waarin men handelen kan en het heeft, om de hierboven gehanteerde terminologie te gebruiken zijn 'ernstige' verhouding tot de wereld van de goederen ingeruild voor een 'ironische'. Het geld en het aandeel 'zweven' - Schlegels geliefde woord - hoog boven de wereld waar zij aanvankelijk de financiële semantiek van vormden.

Deze autonomie van het geld verwoordde Peter Sloterdijk onlangs in een schitterende boutade over het geld:

> "Saint Malbaux haalde de schouders op. U bent er nog niet aan toe het te begrijpen. Uw wereld is de handel of, wat daar alleen maar een ander woord voor is, de politiek. U levert voortdurend strijd om iets verschrikkelijk waardevols. Dag en nacht grote operaties, ruiltransacties en mondiale contacten. Maar er tintelt niets. U zelf blijft steeds dezelfde aan zijn verbintenissen gebonden ledepop, in elke spier een tendens, elke porie in het defensief, voor elke opening een versterkte sluitspier, na elke uitstorting de jaarbalans. Het liefst zou U met Uw hele lichaam in een gummihandschoen kruipen en Uw zenuwen laten vulcaniseren. Het kapitaal is grandioos, maar de kapitalisten zijn erbarmelijk. De wereld spreidt haar dijen, en gij weet niets beters te doen dan een voorbehoedmiddel tot over Uw hielen te trekken. Men zou vandaag met naakte zenuwen uit zijn vel willen springen om al het nieuwe te omhelzen, maar gij wilt U tegen iedere opwinding laten isoleren. *Uw kapitaal beleeft meer dan U, het ziet wat van de wereld en stelt zich niet zo aan.* [mijn curs.] Maar de bezitters zijn hopeloos."
> (Peter Sloterdijk, *De Toverboom* (Amsterdam, 1986) 174)

Er bestaat een frappante overeenkomst tussen dit moderne gedrag van geld en van aandelen en, anderzijds, hoe men tegenwoordig over taal en betekenis theoretiseert (waarbij ik onmiddellijk aanteken dat die verschijnselen waarover men theoretiseert zelf al veel ouder zijn en bijvoorbeeld in Flauberts *Mme Bovary* al heel duidelijk geconstateerd kunnen worden). Zoals het geld zich ontworstelde aan een directe en vaste band met goederen en koopwaar, zo hebben filosofen als Derrida en Rorty ook de behoefte de referentiële band tussen woord (betekenisdrager) en het betekende (een object in de werkelijkheid waarover men spreekt) te verzwakken. Want wat in hun ogen betekenis schept en bepaalt, is niet de 'verticale' band tussen woord en werkelijkheid, maar het 'horizontale' spel tussen betekenissen onderling. Slechts in contrast met andere *betekenissen* krijgen

betekenissen hun contouren. De 'ernstige' referentiële band tussen woord en werkelijkheid wordt door hen geïroniseerd; een proces dat uiteindelijk zijn meest extreme vorm heeft aangenomen in Derrida's befaamde slogan "il n'y a pas de hors texte" (waarbij de referent zelfs geheel verdwenen is) Welnu, in de aanloop tot de beurskrach (ik denk aan de op niets gebaseerde hausse van de eerste helft van dit jaar) en de eveneens met geen enkele economische realiteit corresponderende kapitaalsvernietiging van de krach zelf, demonstreert zich nu in de economie wat zich in de relatie tussen taal en werkelijkheid al veel eerder had aangekondigd.

Nu beweerde ik hierboven dat onze tijd een tijd van anti-crisis zou zijn; anders dan in het geval van een crisis en anders dan Hegel het zou willen zien, voltrekt zch hier een overgang niet in een ernstige, maar in een ironische atmosfeer. Het zojuist aangeduide gedrag van het geld versterkt uiteraard die indruk nog. Dit inzicht rechtvaardigt enige vermoedens ten aanzien van de aard en de afloop van deze anti-crisis. De geschiedenis keert nimmer op haar schreden terug en het valt daarom niet te verwachten dat de anti-crisis een herstel van (financiële) 'referentialiteit' te zien zal geven. Meer voor de hand ligt daarentegen een kanalisering in 'horizontale' in plaats van in 'verticale' richting (deze ruimteljke metafoor van 'horizontaal' en 'verticaal' is overigens bedenkelijk aangezien daarmee een quasi-algemene achtergrond gesuggereerd wordt, waar men hier juist van af probeert te komen - maar om het niet te ingewikkeld te maken doe ik toch een beroep op die metafoor).

En ook hier is de krach illustratief. Want wat de krach vooral getoond heeft is de moeite die de VS blijkbaar heeft om in economisch opzicht op een verantwoorde wijze leiding te geven aan de westerse wereld. Men ziet hier gedemonstreerd wat velen al langere tijd vermoedden en recentelijk ook door Gore Vidal zo werd beklemtoond, namelijk dat de VS door hun zenith heen zijn. Het is waar dat men hiervoor in de eerste plaats een verklaring voor zal moeten zoeken in het Amerikaanse constitutionele systeem dat slecht is afgestemd op Amerika's rol als machtigste mogendheid. In zijn geschriften over de evolutie van onze eigen staat vanaf het midden van de achttiende eeuw tot het midden van de negentiende eeuw, heeft Kossmann er herhaaldelijk op gewezen hoezeer die beide dingen, constitutie en politieke plaats tussen de naties, met elkaar samenhangen. De problemen rond het Amerikaanse leiderschap over de afgelopen twintig jaren is er een treffend bewijs voor hoe juist die stelling is.

Het merkwaardige is echter dat de preponderantie van de Sovjet-Unie op het politieke toneel eigenlijk evenzeer aan erosie onderhevig is. Het ljkt daarom zo te zijn dat de vanzelfsprekendheid van het internationaal-politieke overwicht van de supermogendheden aan het afnemen is en dat, relatief gezien, de betekenis van de kleinere landen weer aan het toenemen is. En in het algemeen kan men in de geschiedenis een soort Kondratieff-golf waarnemen waarin de grootste politieke betekenis dan weer bij de relatief kleine landen, dan weer bij de grote landen komt te liggen.

Niet voor niets gebruikte ik in de vorige alinea het woord 'betekenis' ter aanduiding van de politieke macht van grote dan wel kleinere landen. Want de begrippen macht en betekenis zijn nauw aan elkaar verwant, zoals iedere historicus zich ook zal realiseren. Zijn niet juist voor de historicus de begrippen 'politieke macht' en 'politieke betekenis' synoniem? En inderdaad bestaan er talloze nog onvermoede parallellen, dunkt mij, tussen de vier begrippen geld, macht, taal en betekenis - zeker waar het gaat om het bij alle aanwezige vermogen om hun referentialiteit te ironiseren.

Voor zover deze parallellen inderdaad verdedigbaar blijken te zijn, laat zich voor de toekomst het volgende verwachten. Geld, taal, macht en betekenis zullen de tendentie hebben zch te concentreren binnen betrekkelijk kleine en welomschreven kernen - dat leert het verval van de VS en Rusland. De totalitaire (of, als ik mag herinneren aan het in het artikel geschetste onderscheid tussen metafoor en ironie, *metaforische*) aspiraties van geld, macht, taal en betekenis waarin de referentiële periode zijn hoogtepunt vond, zullen moeten wijken voor een anti-referentiële, ironische periode waarin macht, geld, taal en betekenis zichzelf niet langer (referentieel) definiëren in termen van iets wat buiten hen ligt, maar in termen van *ander* geld, *andere* macht, *andere* betekenis of *andere* taal. Dat betekent diversiteit in plaats van uniformiteit, ongelijkheid in plaats van gelijkheid, individualiteit in plaats van collectiviteit. Maar het meest essentiële is steeds dat deze nieuwe macht, taal, betekenis en dit nieuwe geld zijn fundament niet heeft in wat het intrinsiek is of wat er zich achter verschuilt, maar in wat het *niet* is. Diversiteit, ongelijkheid en individualiteit zijn hier steeds een microkosmos waarin zich weerspiegelt geheel de buiten die microkosmos gelegen macrokosmos. Alles keert zich daarmee binnenste buiten.