
BARRACLOUGH, BELL EN HET EINDE VAN DE IDEOLOGIE

F.R. Ankersmit en J.C. den Hollander

Het is een interessant gegeven dat de beeldvorming omtrent de jaren vijftig als speciaal onderwerp is gekozen voor deze eerste Nederlandse contemporanistendag. Het doet namelijk vermoeden, dat er een zekere mate van historische distantie is ontstaan ten opzichte van dit nog zo recente verleden. Dit vermoeden roept bij de historicus onmiddellijk een periodiseringsvraag op: valt er tussen de jaren vijftig en nu een zinvolle caesuur aan te wijzen? En, zo ja, hoe moeten we de twee periodes die door deze caesuur worden onderscheiden dan karakteriseren? Wij willen in deze discussiebijdrage op deze kwesties nader ingaan. In het eerste deel zal het periodiseringsvoorstel van Barraclough opnieuw worden gezien in het licht van de recente discussie over het postmodernisme. Op grond van dit voorstel laten de jaren zestig zich als een belangrijk historisch keerpunt aanwijzen. Om het periodiseringsschema enige inhoud te geven zullen we vervolgens Daniel Bells these over het einde van de ideologie ondersteunen. In deel twee wordt de geschiedfilosofische achtergrond van het moderne ideologische denken aan de orde gesteld. In deel drie worden veranderingen besproken die zich na de jaren zestig hebben voorgedaan in de verhouding tussen geschiedfilosofie, wetenschap en politiek.

I

Het is precies 25 jaar geleden, dat Geoffrey Barraclough zijn bekende inleiding tot de contemporaine geschiedenis publiceerde. Van dit boek zijn inmiddels vijftien herdrukken verschenen en op grond hiervan mag men met enig recht van een eigentijdse *classic* spreken. Dit wil overigens niet zeggen dat Barracloughs ideeën door alle historici met instemming zijn ontvangen. Zeker, zijn pleidooi voor de eigentijdse geschiedenis werd op zich zelf wel gewaardeerd. Maar tegenover zowel de methodische als de inhoudelijke omschrijving die hij gaf bestond heel wat reserve. Wat de methode betreft kunnen we dan denken aan Barracloughs kritiek op het

historisme en zijn streven om de pragmatische geschiedopvatting van voor 1800 gedeeltelijk in ere te herstellen. Wat de inhoud betreft valt te wijzen op Barracloughs voorstel om de contemporaine geschiedenis te zien als een geheel nieuwe periode in de wereldgeschiedenis.

De gereserveerde ontvangst van Barracloughs werk blijkt duidelijk uit de eenzijdige interpretatie van zijn periodiseringsvoorstel. De aandacht richt zich hoofdzakelijk op de caesuur die Barraclough voorstelt voor de jaren 1880 en gaat meestal geheel voorbij aan de tweede door hem genoemde caesuur, die in de jaren 1960 valt. De veel gemaakte vergelijking tussen Romein en Barraclough gaat dan ook maar ten dele op. Spreekt de eerste over een breukvlak rond het jaar 1900, de laatste rekt dit breukvlak als het ware op tot een periode van 70 jaar. Barraclough beschouwt de jaren 1890-1960 namelijk als een op zich zelf staande crisisperiode, waarvan het belangrijkste kenmerk is dat twee tijdperken elkaar erin afwisselen: het tijdperk van de moderne geschiedenis en een nieuw tijdperk dat 'contemporain' of 'post-modern' kan worden genoemd.

Het is opvallend, dat de term 'postmodern', die Barraclough als eerste doelbewust heeft gebruikt, bij historici geen ingang heeft gevonden. Vermoedelijk vindt men haar te dramatisch en blijft men de 'contemporaine' geschiedenis liever zien als een soort verlengstuk van de moderne geschiedenis. Het valt met name voor Europese historici natuurlijk ook niet mee om een streep te zetten achter de Era van Europa. Maar door deze 'ideologische' fixatie op de moderne geschiedenis missen zij wel de boeiende discussie over het postmodernisme die in de jaren zeventig door Amerikaanse kunstenaars en intellectuelen op gang is gebracht, een discussie waaraan historici ongetwijfeld een zinvolle bijdrage zouden kunnen leveren.

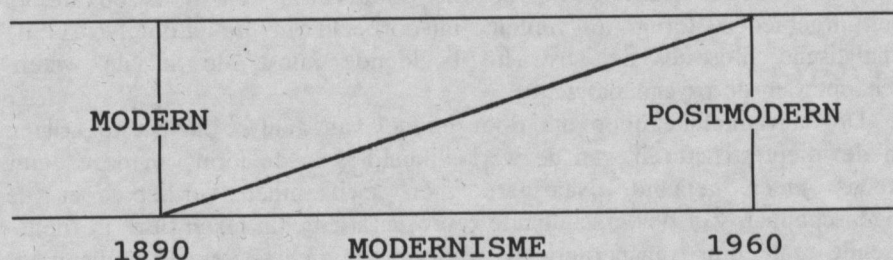
Het debat over het postmodernisme is om verschillende redenen nogal verwarrend. De eerste reden is, dat sommige postmoderne auteurs, van wie Lyotard met name kan worden genoemd, geen chronologische betekenis willen toekennen aan het voorvoegsel 'post'. Deze auteurs zijn niet bereid de uitdrukking 'postmodern' als een periodiseringsterm op te vatten, omdat zij het denken in termen van historische periodes als typisch 'modern' verwerpen. Achter deze paradoxale houding tegenover het periodiseren steekt een diepgaande kritiek op de moderne geschiedfilosofie, waaraan historici moeilijk voorbij kunnen gaan.

De tweede reden voor verwarring is gelegen in de dubbelzinnigheid van het woord 'modern', dat althans in de cultuurgeschiedenis op twee manieren wordt gebruikt: in ruime zin ('de moderne, westerse cultuur') en in enge zin ('moderne, 20-eeuwse kunst'). Deze dubbelzinnigheid komt duidelijk tot uiting in het feit dat het adjectief 'postmodern' met twee verschillende begrippen wordt verbonden, te weten 'postmoderniteit' en 'postmodernisme'. Van deze begrippen verwijst het eerste naar het einde van de Verlichtingstraditie, zoals we deze sedert de *Querelle des anciens et des modernes* kennen, en het tweede naar het einde van de avantgar-

distische traditie die in de late negentiende eeuw begon en die sinds de jaren 1960 wordt aangeduid met de term 'modernisme'.

Wanneer we het woord 'postmodern' als een periodiseringsterm opvatten, stuiten we op het probleem dat het kan verwijzen naar het einde van zowel de moderne als de modernistische cultuurperiode. Wanneer we nu aannemen dat beide cultuurperiodes gelijktijdig aan hun einde kwamen, betekent dit dat het modernisme als een soort eindfase van de moderne cultuur moet worden gezien. Deze zienswijze strookt echter niet met de veel verkondigde opvatting, dat het modernisme een diepgaande breuk met bestaande culturele tradities betekende. Uitgaande van deze laatste opvatting zou het modernisme immers veeleer gezien moeten worden als beginfase van een nieuwe, postmoderne cultuurperiode.

Kortom, de vraag is hoe de eerste helft van deze eeuw moet worden beschouwd: als eindfase van de moderne cultuurgeschiedenis of als beginfase van een postmoderne cultuurgeschiedenis? Deze zienswijzen hoeven elkaar natuurlijk geenszins uit te sluiten. Misschien vullen zij elkaar zelfs heel goed aan. Hoe dan ook, het gaat er om te bepalen hoe zich precies tot elkaar verhouden. Het onderstaande schema van Barracloughs periodiseringsvoorstel kan misschien hierbij helpen.



Het is helaas niet mogelijk om dit schema hier uitvoerig toe te lichten. Formeel gezien is in elk geval duidelijk dat de periode 1890-1960, die wij hier aanduiden met de term modernisme, op twee manieren kan worden gezien: als eindfase van de moderne cultuur en als beginfase van de postmoderne cultuur. De grondgedachte is, dat er aan het einde van de vorige eeuw veranderingen op gang kwamen die pas omstreeks 1960 in hun volle omvang zichtbaar werden. Barraclough werkt deze gedachte voor tal van gebieden uit. Wij zullen ons hier slechts beperken tot het trekken van een cultuurhistorische lijn.

Op grond van het bovenstaande schema valt het modernisme te beschouwen als een radicalisering van de Verlichting, die tenslotte heeft geleid tot een soort culturele 'zelfvernietiging'. Als belangrijkste kenmerk van de Verlichting kunnen we met Cassirer de traditie van de analytische rede noemen. Deze traditie verwerd in de negentiende eeuw tot een tamelijk platte positivistische *Weltanschauung*, die geen enkel houvast

bleek te bieden toen na 1880 plotseling grote maatschappelijke veranderingen begonnen op te treden. In deze crisistijd leden met name avantgardistische kunstenaars en intellectuelen onder het besef, dat zij geen enkele greep meer op de werkelijkheid hadden. Zij worstelden evenals de kritische geesten van de zeventiende eeuw met het probleem van schijn en wezen.

Om het contact met de realiteit te herstellen ging men op zoek naar structuren achter of onder de wereld der waarneembare verschijnselen. Dit leidde tot een hernieuwde aandacht voor de analytische rede. Men zegt wel vaak dat de generatie van rond 1900 zich verzette tegen de Verlichtingstraditie, maar dat is, zoals Stuart Hughes terecht heeft opgemerkt, slechts ten dele waar. Het verzet richtte zich vooral tegen de negentiende-eeuwse verschijningsvormen van die traditie. Een belangrijk verschil tussen de analytische geest van de achttiende en de twintigste eeuw was evenwel, dat de laatste zich niet direct op de werkelijkheid maar op de representatie van de werkelijkheid richtte. Wanneer men op een elementair niveau het contact tussen de menselijke uitdrukkingvormen en de werkelijkheid tot stand kon brengen, zou het mogelijk zijn - zo hoopte men - een nieuw en betrouwbaar wereldbeeld te construeren. Deze hoop is naar ons inzicht kenmerkend voor het modernisme en zij is op allerlei cultuurgebieden terug te vinden: bijvoorbeeld in de atoomfysica, de analytische filosofie, de abstracte beeldende kunst, de sociale wetenschappen en de psychoanalyse.

De aanvankelijke hoop om door middel van analyse inzicht te krijgen in de 'diepestructuren' van de werkelijkheid is in de loop van deze eeuw steeds meer gegaan. Naarmate men zich meer verdiepte in de eigenschappen van de verschillende representatiemedia leken deze in toenemende mate hun transparantie te verliezen en zich te verzelfstandigen tot autonome objecten, die tussen ons zelf en de werkelijkheid in staan. Dit gold met name voor de taal en de beeldende kunst. Het traditionele onderscheid tussen werkelijkheid en representatie dreigde door deze ontwikkeling zijn zin te verliezen of althans ingrijpend van betekenis te veranderen. Deze ontwikkeling is het duidelijkste zichtbaar in de kunst en als illustratie kan de pop-art van de jaren zestig dienen.

De pop-art was tegelijkertijd een voortzetting van en een reactie op het modernisme in de beeldende kunst. De beweging was een voortzetting van het modernisme, omdat zij zich als een avantgarde presenteerde. Maar het was een avantgarde die een definitief einde aan alle avantgardisme wilde maken. Het modernisme had zich zelf volgens de vernieuwers van de jaren zestig overleefd. Het was aan zijn eigen succes ten onder gegaan. De ideeën die aanvankelijk slechts door een kleine elite werden gepropageerd waren mede dank zij de geboortegolf, de toegenomen welvaart en de democratisering van het onderwijs gemeengoed geworden. Zaken die in de jaren vijftig nog als uitdagend of schokkend waren ervaren, werden tien jaar later vrij algemeen aanvaard. Het avantgardisme kon niet meer

prikkelen en had daarmee zijn zin en bestaansrecht verloren. Het onderscheid tussen kunstenaar en burger bestond niet meer. En dat niet alleen: ook de grens tussen werkelijkheid en representatie was opgeheven. De sferen die ooit door Plato waren gescheiden werden in de 'Brillo-doosjes' en 'Campbell-blikjes' van Andy Warhol opnieuw verenigd: het verschil tussen 'kunstwerken' en 'gewone dingen' viel weg,

II

In een discussie over het intellectuele klimaat van de jaren vijftig mag Daniel Bell niet ontbreken. Hij maakte in 1960 naam met zijn essaybundel *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the fifties*. Hierin wordt de stelling verdedigd, dat het tijdperk van de grote, moderne ideologieën aan zijn einde is gekomen. Over deze stelling is eindeloos gediscussieerd in de jaren zestig en zeventig en zelfs in onze tijd flakkert het 'end of ideology'-debat nog wel eens op. Veel historische diepgang hebben de argumenten nooit gehad. Meestal wordt in zeer algemene zin over ideologie gesproken, in de trant van: geen ideologie is ook een ideologie. De beoordeling van Bells stelling hangt ook vaak van toevalligheden af. Zo is de ideologische ervaring in de jaren zestig en zeventig vaak gebruikt als argument tegen Bell.

En toen deze ervaring later slechts van korte duur bleek te zijn geweest, riep men in koor: 'Zie je wel, Bell had toch gelijk'. Op die manier komt er natuurlijk nooit een einde aan het einde-van-de-ideologie-debat. Wat ontbreekt is een serieuze historische analyse die laat zien dat de algemene voorwaarden voor het ideologische denken veranderd zijn. Een dergelijke analyse kan hier niet worden ondernomen, maar het is misschien wel nuttig om te wijzen op een belangrijke aanzet die de Duitse historicus Koselleck heeft gegeven.

Toen *The end of ideology* uitkwam in 1960, was de Koude Oorlog over zijn hoogtepunt heen. Gedurende deze gespannen periode was de hele wereld in de ban gekomen van de tegenstelling tussen twee ideologische tradities die uit de achttiende eeuw stamden: het liberalisme met zijn nadruk op individuele vrijheid en het communisme met zijn nadruk op sociale gelijkheid. De oorsprong van deze innerlijke tweespalt van de Verlichting was gelegen in de ineenstorting van het oude Europese statenstelsel tijdens de Eerste Wereldoorlog. Dit gegeven was voor Rusland en Amerika als opkomende machten aanleiding een nieuwe internationalistische wereldordening voor te stellen, waarin geen plaats meer zou zijn voor de staten anarchie die tot dan toe geheerst had. Zowel Wilson als Lenin huldigde de gedachte, dat de staat eigenlijk een onding was dat zo spoedig mogelijk diende te verdwijnen. Hun visie op de wereld was eerder

sociaal dan politiek van aard. Wanneer alle naties hun samenleving maar zouden hebben ingericht naar het Amerikaanse ofwel het Russische voorbeeld zouden vrede en harmonie als vanzelf neerdalen.

De ondertitel van Bells boek, *On the exhaustion of political ideas in the fifties* is misleidend wat het woord 'politiek' aangaat. Want het moderne ideologische denken is eigenlijk nooit echt politiek geweest. De reden hiervan moet volgens Koselleck worden gezocht in de scheiding tussen staat en maatschappij, die na de grote godsdienstoorlogen van de vroeg-moderne tijd optrad. Tijdens die godsdienstoorlogen liepen allerlei distincties die voor ons vanzelfsprekend zijn geworden nog dwars door elkaar heen: politiek en religie, publiek en privé, recht en ethiek etc. Hierin kwam pas verandering door de opkomst van de absolutistische staat. Deze bracht burgervrede, maar de prijs die ervoor betaald moest worden was hoog. Religieuze en morele kwesties, die uiteraard niet alleen het individu maar ook de samenleving als geheel raken, werden naar de privésfeer verdrongen. De overheid zou zich van haar kant niet met de particuliere gezindheid van haar onderdanen bemoeien, maar daar stond als eis tegenover dat de onderdanen zich niet bemoeiden met de politiek machtsuitoefening.

Koselleck laat in zijn *Kritik und Krise* zien hoe binnen de kaders van de absolutistische staat een 'bürgerliche Gesellschaft' of 'civil society' ontstond in de achttiende eeuw. Hij wijdt hierbij bijzondere aandacht aan de geheime genootschappen, met name die van de Vrijmetselaars. Deze genootschappen laten duidelijk zien hoe het moderne onderscheid tussen publieke en private sfeer zich heeft ontwikkeld. Binnen de gewijde muren van de loge was men niet langer 'onderdaan' maar werd men 'mens' en kon men als gelijken onder elkaar spreken over morele en religieuze zaken. Het was natuurlijk onvermijdelijk dat die gesprekken een politieke wending namen en uitdraiden op kritiek jegens het amorele en 'realistische' karakter van de staatsmacht. Maar die kritiek, die in de loop van de achttiende eeuw een revolutionair karakter zou aannemen, was door en door hypocriet, omdat zij een situatie aanklaagde die *eo ipso* werd verondersteld, namelijk de scheiding tussen macht en moraal.

De revolutionaire ideologieën die zich in het verborgene van de geheime genootschappen ontwikkelden waren om zo te zeggen politiek besmuikt. Zij schetsten alle een ideale en vrije maatschappij, maar veronderstelden daarbij de randvoorwaarden van de moderne machtsstaat stilzwijgend als gegeven. De manier waarop Rousseau de staat trachtte weg te redeneren in zijn politieke theorie mag exemplarisch heten. De hypocrisie blijkt duidelijk op het moment waarop Rousseau zegt, dat de *volonté générale* ongehoorzame individuen moet 'dwingen om vrij te zijn'. Deze formule zou in de negentiende en twintigste eeuw nog vaak herhaald worden.

De specifieke vorm waarin de Verlichtingsideologieën werden gepresenteerd was, aldus Koselleck, de geschiedfilosofie. In deze vorm

konden de revolutionaire toekomstverwachtingen worden verwoord op een manier die niet direct als politiek viel te bestempelen. Of we nu kijken naar liberalen, nationalisten, communisten of conservatieven: bij al deze groeperingen treffen we een periodiseringsschema aan, waarin een ontwikkeling wordt geschetst van 'natural society' naar 'civil society'. Het maatschappelijk-historisch proces werd criterium vóór het beoordelen van het politieke handelen. Beslissend was de vraag of dit handelen in overeenstemming was met de loop van de sociale geschiedenis: 'progressief' is goed en 'conservatief' is slecht, of omgekeerd.

Achter deze ideologische manier van denken stak een tamelijk naïef vertrouwen in de objectiviteit van de geschiedwetenschap, maar dat vertrouwen is in de loop van deze eeuw danig verminderd. Het einde van de ideologie, waarover Bell spreekt, hangt dan ook onmiddellijk samen met de crisis van het historische denken die zich in de afgelopen honderd jaar heeft voltrokken. Deze crisis werd al zichtbaar in Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1873) en zij is in het werk van Franse nietzscheanen als Lyotard en Deleuze volledig manifest geworden. Deze auteurs willen helemaal niets meer weten van de 'meta-verhalen' waarmee de Verlichting haar projecten heeft pogen te legitimeren.

III

Hiervoor zagen we hoezeer de geschiedfilosofie steeds de inspiratiebron was van de politieke filosofie en van politieke denkbeelden. Bells aankondiging van het einde van de ideologie verdient daarmee ook de aandacht vanuit het perspectief van de geschiedfilosofie. Het lot van politiek en ideologie is immers zo nauw verwant met dat van de geschiedfilosofie dat het zinvol is om de evolutie van de een te bezien vanuit het perspectief van de ander.

Het kost weinig moeite om de geschiedfilosofische parallel te vinden van Bells 'einde van de ideologie'-conceptie. Er werden sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog verschillende zeer invloedrijke boeken geschreven waarin de geschiedfilosofische systemen van met name Hegel en Marx scherp werden bekritiseerd. Men kan in dit verband denken aan Poppers *The open society and its enemies* (1945), zijn *The poverty of historicism* (1957), Hayeks *The counterrevolution of science* (1952) en aan het werk van verschillende andere auteurs als Maurice Mandelbaum. Opvallend in al deze boeken is dat hier de geschiedfilosofie niet met geschiedkundige, maar met politieke en wetenschapsfilosofische argumenten bestreden werd. Popper en Hayek wilden aantonen dat de politieke rampen van de eerste helft van deze eeuw hun oorsprong vonden in geschiedfilosofische

concepties. De slachtoffers van Hitler en Stalin stierven in naam van een geschiedfilosofische conceptie. Schrijvers als Hannah Arendt en Jakob Talmon hebben aan deze politieke kritiek een historische onderbouwing willen geven. Vervolgens, vanuit de wetenschapsfilosofie wilde men aantonen dat de geschiedfilosofie (als die van Hegel of Marx) geen wetenschappelijk betrouwbare kennis op kon leveren en dat daarom de ermee corresponderende politieke idealen op drijfzand waren gebouwd.

Waar het in dit verband om gaat is dat hier de politiek en de wetenschap (c.q. de wetenschapsfilosofie) een gelegenheidsbondgenootschap sloten tegen de geschiedfilosofie. Voor de geschiedfilosofie zelf leidde dit er in eerste instantie toe dat deze in haar tot dan toe gebruikelijke vorm - tegenwoordig vaak als speculatief aangeduid - uit de gratie raakte. Er ontstond een nieuw soort van geschiedfilosofie, die moeite deed om zich als politiek onschuldig voor te doen en die, vervolgens, de wetenschap en de wetenschapsfilosofie als haar leidsman aanvaardde. Maar uiteraard is dat een ontwikkeling van slechts lokaal belang.

Van meer algemene betekenis is dat dit gelegenheidsverbond tussen wetenschap en politiek zijn gevolgen voor beide hebben moest. In de eerste plaats had de politiek, geschokt door de rampen die de 'onwetenschappelijke' politiek veroorzaakte, de behoefte zich voortaan zoveel mogelijk aan de wetenschap in de goede zin van het woord te oriënteren. Deze behoefte is overduidelijk aanwezig in Daniel Bells conceptie van het einde van de ideologie: politieke problemen zijn geen ideologische problemen maar problemen waar een wetenschappelijke, technische oplossing voor gevonden moet en kan worden. Hiermee ontstond een moeilijkheid die, naar het oordeel van Michael Walzer, in de Westerse politieke traditie onvoldoende erkend, laat staan, doordacht werd. Deze moeilijkheid ligt hierin dat wetenschap en democratie niet noodzakelijkerwijs in elkaars verlengde liggen (men zoekt niet op een 'democratische' wijze naar wetenschappelijke kennis). Wat te doen wanneer het electoraat het wetenschappelijk onmogelijke wil? Zo goed en zo kwaad als het ging zocht men de moeilijkheid te neutraliseren door aan de wetenschap *in politicis* een slechts instrumenteel gebruik toe te kennen: als het electoraat eenmaal zijn wensen bepaald heeft, bieden de socioloog, de econoom etc. ons de instrumenten om die doelen zo goed mogelijk te realiseren. Van de zuiverende werking die men van de wetenschap verlangde bleef aldus niet veel over.

Naast de beoogde verwetenschappelijking van de politiek, leidde dit gelegendheidsbondgenootschap tussen wetenschap en politiek ook tot een politisering van de wetenschap - of, nauwkeuriger geformuleerd, tot een grotere gevoeligheid voor de politieke dimensie van de wetenschap (vooral voor wat betreft de sociale wetenschappen). Dit betreft een ingewikkeld proces, waarin verschillende factoren een rol speelden en dat uiteindelijk zou culmineren in de neo-marxistische golf van het einde van de jaren zestig. In eerste instantie zijn we geneigd om in deze neo-marxistische

golf een verlate wraakneming te vermoeden van de speculatieve (in dit geval, de marxistische) geschiedfilosofie op wetenschap en politiek. Want wenste het neo-marxisme niet de idylle te verstoren van de coöperatie van politiek en wetenschap? Toonde het neo-marxisme niet hoezeer dit bondgenootschap zowel de politiek als de wetenschap moest compromiteren?

Deze voor de hand liggende visie bevat zeker een kern van waarheid, maar raakt vermoedelijk toch niet de essentie. Bezien we daartoe de innerlijke tegenspraak van de neo-marxistische golf. Deze tegenspraak vindt zijn belichaming in het feit dat het neo-marxisme zich vooral ten doel stelde de wetenschap te bekritisieren vanwege haar ideologisch, politiek besmet-zijn. En dit betekende niet een verwerping, maar juist de aanvaarding van de beide cruciale postulaten van de jaren vijftig inzake de relatie van wetenschap en politiek. Namelijk de postulaten dat de wetenschap als zodanig waarde vrij is en, vervolgens, dat de resultaten van die waarde vrije wetenschap aan de samenleving dienstbaar gemaakt kunnen worden. Eerst tegen de achtergrond van deze postulaten had de neo-marxistische kritiek haar zin. Deze neo-marxistische kritiek was daarom niet, zoals het vaak wordt voorgesteld, de verwerping van de mentaliteit van de jaren vijftig maar veeleer juist het hoogtepunt daarvan. Nooit zijn de verwachtingen die men had van een harmonische samenwerking tussen wetenschap en politiek zo hooggestemd geweest als juist in de neo-marxistische golf van het einde van de jaren zestig. En deze verwachtingen vonden hun hoogtepunt in het in die jaren alom beleden ideaal van de 'maakbare samenleving'. Dat ideaal van de 'maakbare samenleving' toont tevens hoever deze vervolmaking van reeds bestaande opvattingen over de relatie tussen wetenschap en politiek in feite verwijderd was van de geschiedspeculaties van het marxisme, waarmee het verwant dacht te zijn. Want wat 'maakbaar' is, is *sui generis* niet het onontkoombare resultaat van een door de speculatieve geschiedfilosofie te achterhalen evolutie. In één woord, het neo-marxisme van het einde van de jaren zestig was niet het begin maar het einde van een periode.

De werkelijke breuk met de jaren vijftig kwam daarom eerst later. Eerst in het midden van het vorige decennium ontstond langzamerhand een daadwerkelijk nieuwe verhouding in het krachtenveld tussen geschiedfilosofie, wetenschap en politiek. Voor een belangrijk gedeelte was dat het gevolg van factoren die buiten dat krachtenveld als zodanig lagen: men kan daarbij denken aan de energiecrisis, de daarop volgende economische crisis, de bekommernis om het milieu en het klaarblijkelijk onvermogen van de sociale wetenschappen om op deze problemen een bevredigend antwoord te geven.

Voor wat betreft de verhouding tussen wetenschap en politiek - en daar willen we ons in dit verband toe beperken - kan de wending van rondom het midden van het vorige decennium het beste omschreven worden als een ten offer vallen van beide aan de stijlfiguur van de ironie. Voor de wetenschap kan dat het gemakkelijkst geconstateerd worden. Sinds Kuhns

befaamde boek over de aard van wetenschappelijke revoluties drong het besef door dat ook de wetenschap - juist waar het gaat om de meest beslissende fases uit haar geschiedenis - geenszins vaart op het onfeilbare kompas van de wetenschappelijke Rede. De bedoelde ironie ligt nu hierin dat juist doordat men de eisen aan de wetenschappelijke Rede steeds hoger opschroefde, men gedwongen werd tot de erkenning dat het in de wetenschap lang niet altijd zo redelijk toegaat.

In de politiek deed zich iets dergelijks voor naarmate men zich er meer en meer van bewust werd dat het nastreven van het ene sympathieke politieke doel (bijvoorbeeld economische groei) afbreuk deed aan het nastreven van het andere sympathieke doel (bijvoorbeeld het milieu). Er bleek niet langer een bepaalde politieke koers of politiek doel te zijn waaraan alles wat politiek wenselijk was gerelateerd kon worden. Zoals de wetenschappelijke Rede desintegreerde in een groot aantal 'lokale' rationaliteiten, in een reeks van posities voor wat onder bepaalde omstandigheden rationeel leek zonder dat daar een universeel fundament onder ligt, zo desintegreerde ook de eenheid en samenhang van de politieke wereld van vóór 1975 in een mozaïek van politieke doeleinden waarin niemand nog een patroon kon ontwaren. De betekenis van hedendaagse Franse filosofen als Roland Barthes en Jacques Derrida ligt daarin dat zij in hun werk aan deze versplintering van de wetenschappelijke en de politieke rede uitdrukking hebben gegeven. Hun verwerping van absolute fundamenteën, van archimedische punten van onbetwifelbare betekeniscentra, kortom van alle zekerheden van wat men tegenwoordig als 'modernisme' aanduidt, stemt overeen met die zelfironisering van de wetenschappelijke en de politieke rationaliteit.

Vandaar die verwijten van nihilisme en van versplintering die auteurs als Alasdair MacIntyre (in zijn *After Virtue*) maken aan het adres van de jaren tachtig. Voor dergelijke verwijten valt zeker veel te zeggen. Het is waar dat het modernistische hart van de na-oorlogse periode werd uitgeslagen, het is waar dat men onze cultuur, kunst, staat en politiek met Holton kan omschrijven als een 'labyrinth met een leeg centrum', het is waar dat men op allerlei terreinen (en niet in het minst op dat van de geschiedbeoefening) een vlucht ziet van een vroeger betekeniscentrum naar een periferie van details. Maar men moet zich wel realiseren dat met dergelijke verwijten de jaren tachtig gemeten worden met de maat van het modernisme van de twee tot drie eerste decennia van na 1945. Tegen die achtergrond kan men inderdaad betreuren dat politiek en wetenschap zowel afzonderlijk als tezamen er niet langer in slagen kunnen om een hechte eenheid en samenhang te vormen. Maar, alweer, men veronderstelt met een dergelijke kritiek als bewezen wat nu juist de inzet is van het 'meningsverschil' tussen onze tijd en het verleden van vóór 1975.

Er is ook ruimte voor een vriendelijker oordeel. In het verlengde van Struever, Vickers en anderen kan men er op wijzen dat onze hedendaagse ironisering van de politieke en wetenschappelijke rationaliteit zijn

historische parallellen vindt in periodes die wij als 'humanistisch' aanduiden, dat wil zeggen periodes waarin de mens de maat der dingen is en het geloof in buiten de mens liggende, 'decentrerende' waarheden, hetzij politiek hetzij wetenschappelijk, werd opgegeven. Dat waren niet de slechtste periodes uit de geschiedenis. Het is daarom voorbarig om het pragmatisme en het humanisme van de jaren tachtig in ongunstige zin te vergelijken met de reconstructieve gezindheid van de jaren vijftig of met het revolutionaire elan van de jaren zestig. Veel zal daarbij afhangen van de inhoud die uiteindelijk gegeven wordt aan dit hedendaagse humanisme: juist een tijd die zo consequent is als de onze in de verwerping van alle *absoluta* zal dat inderdaad niet gemakkelijk vallen.

Literatuur

Adorno, Th.W. e.a., ed., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 2e druk. (Darmstadt en Neuwied, 1972) Eerste editie 1969

Arendt, Hannah, *The human condition*. (Chicago, 1958)

Barracrough, Geoffrey, *An introduction to contemporary history*. Herziene paperbackeditie. (Harmondsworth, 1967) Eerste editie 1964.

Bell, Daniel, *The end of ideology. On the exhaustion of political ideas in the Fifties*. Herz. paperbackeditie. (New York, 1965) Eerste editie 1960.

Bradbury, Malcolm en McFarlane, James, ed., *Modernism*. (Harmondsworth, 1976)

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*. (Parijs, 1970)

Hassan, Ihab, *The Postmodern turn. Essays in postmodern theory and culture*. (Z.p., 1987) Ohio State University Press.

Hayek, Friedrich, *The counter-revolution of science*. (Glencoe, Illinois, 1952)

Hudson, W. en Reijen, W.v.ed., *Modernen versus postmodernen* (Studium Generale RUU (83/84) Utrecht, 1986)

Huyssen, Andreas, *After the great divide. Modernism, mass culture and Postmodernism*. (Londen, 1986)

Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Patho-genese der bürgerlichen Welt*. Herz.paperbackeditie. (Freiburg-München, 1973) De eerste editie is van 1959.

Kossmann, E.H., "Progressiviteit en conservatisme in de Westeuropese staat" in: *idem, Politieke theorie en geschiedenis*. (Amsterdam, 1987) 26-45

Liotard, Jean-François, *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*. (Parijs, 1986)

Popper, Karl, *The open society and its enemies*. 2 dln. (Londen, 1945)

Popper, Karl, *The poverty of historicism*. (Londen, 1957) Eerder verschenen in artikelvorm in 1944-1945.

Struever, Nancy, *The language of history in the Renaissance*. (Princeton, 1971)

Talmon, J.L., *The origins of totalitarian democracy*. (Londen, 1952) Eerste deel van trilogie.

Vickers, B., *Rhetorics*. (Londen, 1987)

Walzer, Michael., "Philosophy and democracy" in: J.S.Nelson, ed., *What should political theory be now?* (Albany, 1983) 75-103

Waxman, Chaim I., ed., *The end of ideology debate*. (New-York, 1968)

