

OVER DE GEVOLGEN VAN HISTORISCH BESEF VOOR DE POLITIEK

Geschiedfilosofie en politieke theorie bij Hans Freyer tussen 1918 en 1935

Peter A.J. van den Berg

Inleiding

In zijn nawoord bij Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* relateert Ankersmit de gedachte van Nietzsche dat een teveel aan historisch besef leidt tot onmacht om te handelen. Nietzsche meende dat een teveel aan historisch besef namelijk een objectivering van het zelf, of zoals Ankersmit het noemt een decentrerende van het subject, tot gevolg heeft. Deze objectivering kan op twee manieren plaats vinden. Soms, aldus Nietzsche, brengt een overmatig historisch besef het geloof in een abstract wereldhistorisch proces mee, waarin voor de autonomie van het individu geen plaats meer is, zoals bijvoorbeeld bij Hegel. De individu is in dat proces niet meer dan een object, dat meegesleurd wordt in het wereldgebeuren. Ook de zgn. objectieve, wetenschappelijke geschiedbeoefening heeft volgens Nietzsche een objectivering van de mens tot gevolg. Zij leidt ertoe dat de moderne mens zijn eigen handelen beziet met de ogen van een historicus. Ook dan is de mens een object geworden dat niet tot handelen in staat is, omdat hij niet kan leven vanuit zijn eigen directheid. Er is door het denken van de mens een subject-object-dualisme ontstaan, dat bestaat uit een subjectieve binnenwereld en een objectieve, waarneembare buitenwereld.

Ankersmits relativering is tweërlei. Ten eerste merkt hij op dat de catastrofale gebeurtenissen, die uit onder meer het nazisme voortvloeiden eerder het gevolg waren van een te sterke betrokkenheid bij het verleden dan van een te geringe betrokkenheid.¹ Hij doelt hier waarschijnlijk op de eerstgenoemde manier van objectiveren, te weten in de vorm van de speculatieve geschiedfilosofie à la Hegel. Elders heeft Ankersmit zich aangesloten bij de kritiek van Popper op dergelijke systemen.² Een tweede relativering is gelegen in Ankersmits inzicht dat het historisme de mens juist bevrijdt van het verleden. Objectief wetenschappelijk historisch onderzoek ondergraaft de traditionele ethiek en opent zo nieuwe horizons voor menselijk handelen.³

Opvallend is dat in Ankersmits 'Nawoord' iedere verwijzing ontbreekt naar het feit dat een aantal radicaal-conservatieve geschiedfilosofen, die

1 F.R. Ankersmit, 'Nawoord' in: F. Nietzsche, *Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven* (Groningen 1983) 154.

2 F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* (Groningen 1986) 56-57.

3 Ankersmit, 'Nawoord', 156-157.



Portret van Freyer op 33-jarige leeftijd (1920).

hebben bijgedragen tot de triomf van het nazisme, zich voor hun geschiedopvatting meenden te kunnen baseren op Nietzsche. De vraag rijst of het wel het teveel aan historisch besef van de negentiende-eeuwse geschiedopvatting is geweest dat tot de catastrofe, die zich in de jaren dertig en veertig voltrok, heeft bijgedragen. Zijn de veranderingen, die sinds het eind van de vorige eeuw in de geschiedfilosofie zijn aangebracht niet minstens zo belangrijk geweest? Ik doel hier met name op de Duitse levensfilosofie. Deze filosofische stroming, die in het interbellum een overheersende positie innam in het geestelijke leven in Duitsland, wilde met behulp van het begrip 'leven' het subject-object-dualisme en het daaruit voortvloeiende gevoel van vervreemding opheffen.⁴ Eén van de exponenten van deze stroming was de radicaal-conservatieve socioloog en geschiedfilosoof Hans Freyer, die zich in het voetspoor van Nietzsche tegen de negentiende-eeuwse geschiedopvatting keerde. Omdat in Freyers denken geschiedfilosofische - en politiek-theoretische opvattingen bijzonder nauw verweven zijn, is het nuttig om zijn opvattingen in deze bijdrage aan een nader onderzoek te onderwerpen. Ik hoop op die wijze het verband te tonen tussen enerzijds Freyers poging om het subject-object-dualisme geschiedfilosofisch te overwinnen en anderzijds zijn gevaarlijke, totalitaire politieke theorie.

⁴ Zie hierover H.J. Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende* (Darmstadt 1974).

Biografische schets van Freyer

Hans Freyer (1887-1969) was een Duitse academicus, die behoorde tot de kring van leidende rechtse intellectuelen, waar ook de staatsrechtsg geleerde Carl Schmitt (1888-1985) deel van uitmaakte. Freyer heeft in het interbellum veel invloed uitgeoefend met een cultuurfilosofie in de traditie van Oswald Spengler (1880-1936). Hij richtte zich niet alleen -met een groot aantal boeken en artikelen- op de intellectuelen in de academische wereld, maar ook -met politieke pamfletten- op intellectuelen buiten die wereld. Hier te lande genoot Freyer bekendheid bij onder anderen Johan Huizinga.

Freyer had sinds zijn jeugd veel tijd in kringen van de Duitse jeugdbeweging doorgebracht. Ook nadat hij al hoogleraar was geworden, onderhield hij er nog contacten mee, onder meer door er voordrachten te houden. Hij is in hoge mate gevormd door de daar heersende anti-materialistische, anti-burgerlijke stemming. Hij verafschuwde de burgerlijk-kapitalistische samenleving van zijn ouders en verwierp daarom alle instituties die daarmee waren verbonden. Freyer accepteerde dan ook noch de orde in het Duitsland onder Wilhelm II, noch de nieuwe orde van de Republiek van Weimar. Freyer verzette zich vooral tegen de discrepantie, die hij in de burgerlijke samenleving aantrof tussen moraal en praktijk. Hij was op zoek naar een zuivere moraliteit. Ook keerde hij zich tegen de gezapigheid van de burgerij. Onder invloed van de Eerste Wereldoorlog, waaraan hij als officier deelnam, propageerde hij het 'gevaarlijke leven'.

Het is moeilijk Freyer bij één wetenschappelijke discipline in te delen. Hij begon als student theologie, maar hij wendde zich al snel tot de filosofie, de geschiedenis en de sociologie. Toen hij in 1925 hoogleraar in de sociologie werd, vatte hij zijn taak ruim op. Hij zag de sociologie als de moderne opvolger van de geschiedfilosofie. Hij verschilde hierin van de op de Verenigde Staten georiënteerde sociologen. Freyer wilde een theorie opstellen die de feilen van de samenleving blootlegde en die tevens de juiste richting voor die samenleving moest bepalen. Het centrale thema van zijn theorie was, dat de mens niet meer gelukkig kon zijn, omdat de industrieel-kapitalistische maatschappij hem had vervreemd van zijn organische, natuurlijke oorsprong.

De machtsovername van de nazi's in 1933 zag Freyer als een verwerkelijking van zijn politieke ideeën. Hij werd evenwel geen lid van de NSDAP.⁵ Zijn vreugde over de machtsovername was niet duurzaam. De nazi's voldeden niet aan Freyers ideaal van een eensgezinde gemeenschap. Bovendien bleken Freyers opvattingen uiteindelijk zelf niet te passen in het nazi-ideaal van een ondergeschikte, toegepaste sociologie. Freyer bleef echter wel trouw aan het regime. De periode 1938-1944 bracht hij door op een universitaire post in Budapest.⁶

5 Zie over de verhouding tussen de Duitse geschiedschrijving en de nazi's: F. Graus, 'Geschichtsschreibung und Nationalsozialismus', *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte* 17 (1969) 87-95 en K.F. Werner, *Das NS-Geschichtsbild und die deutsche Geschichtswissenschaft* (Stuttgart 1967).

6 Zie voor meer biografische gegevens over Hans Freyer: J.Z. Muller, *The other God that failed. Hans Freyer and the deradicalization of German conservatism* (Princeton N.J. 1987).

Freyers verzet tegen Hegel en Marx

Evenals Nietzsche verzette Freyer zich tegen de twee manieren waarop in de negentiende eeuw het subject-object-dualisme werd aangebracht: de introductie van het 'noodzakelijk historisch proces' door Hegel en Marx en van de 'objectieve geschiedschrijving' door de historisten. Freyer wilde de vrijheid van de mens herstellen. Zijn verzet tegen het 'noodzakelijke historische proces' was wel minder radicaal dan zijn verzet tegen de 'objectieve geschiedschrijving'.

Freyer verzette zich expliciet tegen het systeem van Hegel en *a fortiori* tegen dat van Marx, omdat hun materialisme een 'Sachzusammenhang' meebracht, dat op zijn beurt tot determinisme leidde.⁷ Een materialistische epoeche baseerde haar geschiedopvatting op de 'Formen', de materiële voortbrengselen van een cultuur. En omdat er bij materie een causale 'Sachzusammenhang' bestond, waren historici gedwongen tot het denken in termen van causaliteit en rationaliteit. Dit causale denken kwam volgens Freyer tot uiting in het gebruik van de begrippen 'Fortschritt' en 'Entwicklung'. Het materialistische bewustzijn veranderde zo 'die Geschichte in einen gegenständlich bedingten, als notwendig verstehbaren Weg von Form zu Form'.⁸

Deze rationeel-materialistische visie was voor Freyer een groot probleem omdat hij uitging van de mens als irrationeel-geestelijk subject.⁹ Als gevolg van het materialisme zag Freyer de mens vervreemden van zijn omgeving. Wanneer men immers een materialistisch standpunt innam, was er voor de mens als geestelijk wezen geen mogelijkheid om één te worden met de wereld. Als gevolg van de materialistische visie was het wereldgebeuren iets waar de mens wel naar kon kijken, maar waar hij niet actief, ingrijpend aan kon deelnemen. Freyer meende dus dat het in de inleiding genoemde subject-object-dualisme - en in samenhang daarmee het determinisme - werd veroorzaakt door de rationeel-materialistische kijk op de wereld. Het besef van dit dualisme was overigens in radicale vorm ook al bij Simmel aanwezig. Deze sprak over de 'Tragödie der Kultur'. Freyer werd op dit vlak sterk door hem beïnvloed.

In de ogen van Freyer was dit materialisme in de meeste negentiende-eeuwse denkbelden aanwezig, dus ook in het hierna te behandelen historisme. Hegel en Marx hadden het probleem slechts aangescherpt doordat zij er een aprioristisch wereldhistorisch systeem omheen bouwden, waarin de verschillende epochen noodzakelijk op elkaar aansloten.

7 Over Hegel: "Die Dialektik ist bei Hegel das große Denkmittel, um Stufen der Idee, Gestalten des Seins miteinander in Beziehung zu setzen, zwar in eine innerliche sachnotwendige Beziehung."; over het historisch materialisme: "Und auch sie geschieht nicht als Entscheidung freier Kräfte, nicht als Tat, Aufbruch oder Schicksal, sondern als Logik der Sache und als Zwang der Verhältnisse." H. Freyer, *Das geschichtliche Selbstbewußtsein des 20. Jahrhunderts* (Leipzig 1938; eerste druk 1935) 17 en 18.

8 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 17.

9 Freyers anti-materialisme betekende niet dat hij tegen materie was, maar dat hij een visie op de werkelijkheid afwees, die alleen oog had voor materie. Hij wilde materie en techniek juist integreren in het menselijke bestaan door ze ondergeschikt aan een geestelijke structuur te maken. Zie over de houding van Freyer tegenover techniek: J. Herf, *Reactionary modernism: technology, culture and politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge Mass. 1984) 121-129.

Het is merkwaardig dat Freyer Hegel van materialisme betichtte. Hegel had immers - en Freyer erkende dit ook - een oplossing van het dualisme voorbereid door uit te gaan van de notie van een rationeel-geestelijke laag, de 'Geist'. Bovendien zag Hegel die laag als de eigenlijke beweging van de waarneembare wereld. Daardoor lag in de waarneembare wereld iets van dat geestelijke besloten. Daar ook de mens een rationeel, redelijk element in zich droeg, was de basis voor een brug over het dualisme gelegd.

Het gaat te ver om Freyer een neo-hegeliaan te noemen, maar Hegels invloed op Freyer was ondanks zijn verzet erg groot.¹⁰ Hij nam met name het eerste element van Hegels gedachte over. Ook Freyer ging uit van het bestaan van een diepe laag, waar zich de eigenlijke geestelijke geschiedenis afspeelde. In die diepe laag trof Freyer 'Gesetzmäßigkeiten geschichtlicher Anfänge' en 'ewige Kräfte' aan. Freyer ging ervan uit dat het belangrijkste in de geschiedenis 'uralt' en 'unwandelbar' was.¹¹ In zekere zin sloot Freyer zich met het postuleren van het bestaan van eeuwige waarheden aan bij de Verlichting. Hij verzette zich weliswaar fel tegen het natuurrechtsdenken, dat volgens hem uitging van 'voraussetzungslose, ewig gültige Wahrheiten', maar de nadruk van dit verzet lag blijkbaar op 'voraussetzungslos'. Zijn eigen eeuwige waarheid was niet 'bodenlos', omdat zij gebaseerd was op het menselijke, op het leven zelf.¹² De term 'bodem' had bij Freyer een mystiek-natuurlijke connotatie. Zij verwees, zoals blijkt uit Freyers vroege werk *Antäus*, naar de Grieks-mythologische moederaarde Gaea.¹³

Hiervoor werd opgemerkt dat Freyer Hegel merkwaardigerwijze van materialisme betichtte. Vermoedelijk deed hij dit om aan Hegels rationalisme te ontkomen. Materialisme en rationalisme, opgevat als denken in termen van causaliteit, hingen volgens Freyer immers zeer nauw samen. Anders dan Hegel, die het historisch proces rationeel invulde, zag Freyer dit proces als irrationeel-decisionistisch. De oorspronkelijke zin van de geschiedenis was, zei Freyer "bewegte Tat und schicksalsvolle Entscheidung zu sein".¹⁴ Freyers irrationalisme liep als een rode draad door zijn politiek-filosofische opvattingen.

Het tweede element in Hegels gedachte - de band tussen de diepe, geestelijke laag en de waarneembare wereld - lag voor Freyer iets moeilijker. Hij ging onder invloed van Simmel uit van een radicaal subject-object-dualisme. Vermenging van die twee polen, zoals bij Hegel¹⁵, was op grond van Freyers anti-materialisme moeilijker. Toch was de invloed van de 'Geist' op de waarneembare wereld in zijn ogen groot. Freyer formuleerde het als volgt:

10 Zie voor de verhouding tussen Hegel en Freyer: E.M. Lange, *Rezeption und Revision von Themen Hegel'schen Denkens im frühen Werk Hans Freyers* (Diss. Berlijn 1971).

11 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 24.

12 Over zijn eigen waarheden zei Freyer: "Jene Wahrheiten bilden kein System, das an sich gültig wäre. Aber sie sind Gründe, aus denen herausgelebt wird, und sie wirken wie ein inneres Steuer im Herzen der Menschen." Freyer, *Selbstbewußtsein*, 23.

13 H. Freyer, *Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewußten Lebens* (Jena 1918).

14 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 24.

15 A.T. Peperzak, 'Enkele hoofdlijnen van Hegels rechtsfilosofie', *R en R* 17 (1988) 161.

Nach sehr verborgenen Gesetzen bestimmen sich die Zeiten und Zonen, in denen (...) die Menschheit immer neu schöpferische Kräfte aufammelt (16) Die Weltgeschichte ist das Nach- und Nebeneinander dieser Zeugungen des Geists.

De invloed van de irrationeel-decisionistische 'Geist' op de waarneembare wereld was tweërlei. Wat betreft de universele wereld veroorzaakte hij een grote verscheidenheid. Dit leidde ertoe dat de mens het leven vaak ervoer als een onophoudelijke stroom, een flux. Daarnaast kon de 'Geist' tot een aantal bijzondere, niet-universele 'Zeugungen' komen. Meer nog dan bij Hegel waren deze 'Zeugungen' in Freyers visie geestelijk. In *Der Staat* komt naar voren hoe hij zich deze revisie van Hegel voorstelde. In drie fasen kwam de 'Geist' in de waarneembare wereld tot wasdom. De eerste fase bestond uit louter 'Glaube'. Er was geen sprake van vervreemding, maar er was ook geen cultuur in de zin van bijvoorbeeld wetenschappelijke prestaties. Het betrof een mythische oertoestand, waarin geen vermenging van volkeren had plaatsgevonden en waarin dus geen tegenstellingen, noch 'Herrschaft' aanwezig waren. In de tweede fase waren die prestaties er wel, hetgeen tot grote ook technische vooruitgang had geleid, maar ontbrak het geloof, de gemeenschappelijke wil. In de laatste fase vond er een synthese plaats tussen de eerste twee fasen. In die synthese was wel ruimte voor de materiële voortbrengselen van de cultuur, maar alleen ondergeschikt aan de geestelijke staatsstructuur. Het was, zoals nog zal blijken, voor Freyers politieke opvatting van groot belang dat de synthese niet vanzelf tot stand kon komen.

Freyer week met deze revisie af van een kernpunt bij Hegel. Hij zag namelijk evenals Dilthey af van Hegels synthese op het niveau van de absolute geest. Op dat niveau zou de wereldgeschiedenis volgens Hegel haar voleinding vinden in de verwerkelijking van de menselijke mogelijkheden en bedoelingen. Bovendien kende het proces van de 'Geist', anders dan bij Hegel, volgens Freyer geen vooruitgang. Hij had moeite met Hegels lineaire opvatting van het historische proces. Hij meende dat de synthese zich al enige malen in het verleden had voorgedaan. Van groot belang voor de politieke impetus van zijn geschiedfilosofie was zijn constatering dat de mensheid van de twintigste eeuw op het punt stond opnieuw een dergelijke synthese mee te maken. Onmiskienbaar laat zich hierin de invloed van Spengler herkennen, die de geschiedenis als een komen en gaan van culturen zag. Helemaal overtuigd was Freyer echter ook niet van Spenglers benadering. Hij hield er rekening mee dat de synthese, die hij in de nabije toekomst verwachtte, vollediger zou zijn dan de vorige.¹⁷

Freyers verzet tegen de historisten

Tot op zekere hoogte was het probleem van Freyer gelijk aan dat van de historisten. Hij werd geconfronteerd met een waarneembare wereld, die aan grote veranderingen onderhevig was. Evenals de historisten accepteerde Freyer deze historisering van het verleden. Hij radicaliseerde haar zelfs onder invloed van de Duitse levensfilosofie. Door vast te houden aan de verborgen wetten van de geschiedenis leek het alsof hij een overwinning op het historisme had

16 Freyer, *Der Staat* (Leipzig 1926) 19, vergelijk ook 6.

17 Freyer, *Der Staat*, 96.

behaald. Hij vatte die wetten echter levensfilosofisch op en ging er bovendien vanuit dat het verleden onder invloed van die levensfilosofische 'Geist' stond. Daarom kon hij spreken over de flux des levens.

Freyer verdeelde net als de historisten het verleden in epochen, die bepaalde karakteristieken droegen en die naar andere epochen toe afgebakend waren. Omdat hij, zoals gezegd, uitging van een band tussen de diepe, geestelijke laag en het verleden, stonden de epochen - anders dan voor de historisten - niet op zichzelf. Bovendien was de verscheidenheid van de epochen voor hem veel minder groot. Freyer kende slechts twee soorten epochen. De eerste categorie noemde hij 'kritische Epochen'. Dit waren epochen, die zich in een crisis bevonden, omdat ze er niet in slaagden een eenheid te vormen. De tweede categorie werd gevormd door de 'geschiedtliche Epochen', die wel tot echte cultuur in staat waren. Alleen die laatste epochen werden door hem gewaardeerd.¹⁸

Hij liet hiermee de historistische gedachte dat alle epochen gelijkwaardig waren, vallen. De historistische zienswijze leidde volgens Freyer alleen maar tot een ethisch relativisme. De 'crisis van het historisme' deed zich sterk bij hem gelden. Het historisme stelde de mens immers tegenover een vreemd verleden. De mens kon zich door de verscheidenheid van de epochen in het verleden te accepteren zonder daar een waardering aan te geven, niet met het verleden identificeren. Het historisme leverde volgens Freyer een zingeving-probleem op.

Freyer verwierp bovendien de wijze waarop de historisten tegen dit gehistoriseerde verleden aankeken. Hij beschouwde hen als kinderen van een materialistische epoeche en volgens hem zagen ook zij de geschiedenis dus als een 'verstehbaren Weg von Form zu Form'. Zijn opvatting van het historisme was niet geheel onjuist. De historisten gingen er immers vanuit dat het wezen van de werkelijkheid en de objecten die zij bevat in hun ontstaansgeschiedenis ligt.¹⁹ In zijn polemieek tegen het rationalisme en materialisme veronachtzaamde hij echter wel enigszins het feit dat de historisten veel aandacht besteedden aan de geestelijke structuur van een epoeche.

Als gevolg van zijn anti-materialisme was voor Freyer het belangrijkste van een epoeche de geestelijke dimensie: een epoeche moest het juiste zelfbewustzijn hebben.²⁰ Een epoeche kon alleen 'geschiedtlich' worden, wanneer het een nauwe band had met de door Freyer gepostuleerde eeuwige krachten. Het zelfbewustzijn mocht niets van niet-historische epochen hebben. Op het raakvlak van twee verschillende soorten epochen moest het daarom tot een hevige strijd komen. Freyer zag de overgang van de ene soort epoeche naar de andere als een totale revolutie in het zelfbewustzijn.²¹

18 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 8 en 13.

19 Ankersmit, *Denken*, 174-177.

20 Het begrip 'zelfbewustzijn' betekent bij Freyer 'wereldbeeld'. Hoewel de term anders suggereert, was het niet de bedoeling dat alle mensen zich bewust waren van hun nieuwe 'zelfbewustzijn'. Dan zou immers een ongewenst relativisme optreden.

21 De precieze verhouding tussen de hiervooresignaleerde drie fasen en deze indeling in epochen wordt bij Freyer niet geheel duidelijk. Het ligt voor de hand dat de 'geschiedtliche' epochen samenvielen met de derde fase, waarin een synthese had plaatsgevonden. Beide perioden werden volgens Freyer immers gekenmerkt door een geestelijke eenheid. De niet-historische epoeche zou samen kunnen vallen met de tweede

De aanval op het dualisme

Gebleken is dat het dualisme in Freyers ogen het gevolg was van de materialistische visie, die in de hegeliaanse notie van een noodzakelijk historisch proces en in het historisme vigeerde. Daarom zwoer hij dit materialisme af en zocht de oplossing in het postuleren van een geestelijke laag. Uit Hegels voorbeeld leidde hij echter af dat die geestelijke laag niet voldoende was om de waarneembare wereld te overwinnen en zo de vrijheid van de mens te bewerkstelligen. Hegels rationeel-materialistische visie voorkwam deze overwinning. Freyer bereidde zijn oplossing voor door de geestelijke laag irrationeel-decisionistisch op te vatten. Door het decisionisme tot één van de kerngedachten van zijn geschiedfilosofie te maken, wilde hij de handelende mens naar het middelpunt van de geschiedenis verplaatsen. Niet langer zou de mens, zoals bij Hegel, slechts een door de list van de rede voortgedreven figurant zijn. Bovendien was identificatie met de geschiedenis nu mogelijk. Daartoe moest de mens wel een bepaalde methode volgen. Freyer zocht bij de uitwerking van deze methode aansluiting bij Diltheys begrip 'Verstehen'.

Evenals Dilthey meende Freyer dat begrip van een andere epoeche pas mogelijk werd door zich in te leven. Bij Dilthey was de wijze van inleven evenwel een bewust en min of meer rationeel-psychologische methode. Freyer radicaliseerde Diltheys methode van 'Verstehen' door het van alle rationaliteit te ontdoen. Deze radicalisering vloeide voort uit zijn felle anti-materialisme. In een historische epoeche richtte het historische bewustzijn zich immers niet op de vormen, maar op de irrationele creatieve krachten, die zich in een laag onder de vormen bevonden, zoals de wil. En deze krachten konden, uitgaande van de methode van inleven, niet rationeel worden begrepen.

Freyer vulde irrationaliteit decisionistisch in: irrationaliteit was voor hem doen zonder denken. Inlevend begrijpen kon men daarom alleen door intuïtief deel te nemen aan daden.²² Freyer zei: "Nur wer Geschichte tut, kennt Geschichte."²³ De irrationaliteit van Freyers methode werd expliciet door hem aangegeven: "Der Wille (...) ist tiefer, stärker, vor allem aber auch weiser als die denkende Betrachtung der Dinge."²⁴

Door de notie van onveranderlijke oerkrachten te combineren met de methode van inlevend begrijpen, had Freyer een band met het verleden gecreëerd, die veel direkter was dan in het historisme. Hij was erin geslaagd het gevoel van objectiviteit te doen verdwijnen. Het zal geen verbazing wekken dat hij niets zag in de methode van de historisten. De historicist moest rationeel naar het verleden kijken. Pas wanneer hij zichzelf wegdacht en zo het verleden objectiverde, kon hij tot begrip komen. In de historicistische visie bestond er geen zijnsverwantschap tussen de historicus en het verleden. Freyer koos daarentegen juist voor een irrationele benadering, die rechtstreekse

fase, waarin geen eenheid tot stand kwam. Het is met name de kwalificering van de eerste fase, die problemen oplevert. Die fase werd ook gekenmerkt door een gemeenschappelijke wil en is om die reden 'geschichtlich'. Toch waardeerde Freyer de derde fase meer dan de eerste.

22 "Nein: nur eine Gegenwart, die selbst in der geschichtlichen Bewegung steht, hat einen Zugang zur Geschichte. Aus ihrem Leben kommt ihr das Recht und die Möglichkeit des Verstehens." Freyer, *Selbstbewußtsein*, 27.

23 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 27.

24 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 22.

identificatie met de geschiedenis mogelijk maakte. Freyer verwoordde zijn kritiek op de historicistische methode als volgt:

Der Historismus löst die Vergangenheit von sich ab, indem er sie als Gestaltenfülle der Geschichte anschaut, und erst in dieser sekundären Form, als Vergegenwärtigung im Wissen, bezieht er sie wieder in sich ein.²⁵

Het was voor Freyers politieke opvatting van groot belang dat hij de meeste mensen niet in staat achtte zich rechtstreeks, als individu, te identificeren met de geschiedenis. Hij postuleerde het 'volk' als een intermediair tussen de mens en de oerkrachten. De volkeren hebben volgens hem duizenden jaren geleden de basis gelegd voor hun 'geschichtlichen Existenz'.²⁶ In het volk waren de oerkrachten sindsdien bewaard en doorgegeven. Alleen via het volk, waar hij deel van uit maakte, kon de mens doordringen tot de oerkrachten.

Bodenlos ist ein Leben, das von seinen Wurzeln, insbesondere von den urwuchsigem Schichten des Volkstums abgeschnitten ist. Bodenlos ist ein Wille, der keinen konkreten Standort in einer geschichtlichen Existenz hat.²⁷

De inpassing van het begrip 'Volk' lag in het verlengde van zowel Hegels synthese-gedachte als het historicistische begrip 'Epoche'. Beide gedachten had Freyer, zoals gezegd, overgenomen. De trits 'Reich', 'Epoche' en 'Volk', die aldus ontstond, bood door de nadruk die zij legde op sociale eenheid een krachtig tegenwicht tegen de invloed van het existentialisme op Freyer. Het uitgangspunt daarvan, dat de mens geheel op zichzelf staat in een komen en gaan van gebeurtenissen, verdween uit het zicht. Tegelijkertijd bleef de verscheidenheid die het gevolg was van de levensfilosofische invloed van de 'Geist' op de waarneembare wereld behouden. Freyer meende dat de veelheid van verschillende volkeren altijd zou blijven bestaan. De opheffing van deze verscheidenheid, waartoe een rationeel-materialistisch zelfbewustzijn kon leiden, zag hij als verraad aan de irrationele oerkrachten. De drie begrippen boden hem de gelegenheid de band met de oerkrachten te handhaven en tegelijkertijd de chaotische gevolgen ervan voor de mens te reduceren.

Ik moet nog aandacht schenken aan de wijze waarop bij Freyer de overgang van de ene epoche naar de andere plaatsvond. Hoe kwam de revolutie in het zelfbewustzijn, die voor de overgang nodig was, tot stand? Het was niet de gewone mens die deze revolutie kon veroorzaken. Maar ook het Volk op zichzelf was niet in staat de overgang te bewerkstelligen. Freyer zag het Volk wel als drager van de oerkrachten maar hij meende dat dat Volk

25 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 24. De respectievelijke posities van Freyer en van de historisten ten opzichte van de Verlichting waren curieus genoeg precies elkaars spiegelbeeld. Freyer ontkende immers datgene wat de historisten juist met de Verlichting verbond, namelijk de mogelijkheid van objectieve historische kennis. Tegelijkertijd zette Freyer de traditie van de Verlichting voort, daar waar de historisten haar hadden verbroken. Hij keerde terug naar de notie van onveranderlijke waarden, die de historisten juist hadden gehistoriseerd. Vergelijk F.R. Ankersmit, *The reality effect in the writing of history; the dynamics of historiographical topology* (Amsterdam 1989) 7.

26 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 24. Freyer definieerde het begrip 'volk' niet. Hij gaf slechts een tautologische omschrijving: het volk is datgene waaraan wij onze collectieve identiteit ontleenen.

27 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 25.

overall in het verleden aanwezig was. Hij dacht in het verlengde daarvan dat in iedere epoeche die elementaire krachten latent aanwezig waren. Daarom introduceerde hij het begrip 'politek Volk'. In een niet-historische epoeche was het Volk apolitek, waardoor het niet aan geschiedenis maken toekwam. In een historische epoeche was het Volk politek.

Het Volk was niet in staat zichzelf te politiseren. Er waren 'Übermenschen' nodig om die krachten aan te boren en om het Volk om te smeden tot een politek Volk.²⁸ Zij behoorden tot de kleine groep mensen die uit zichzelf in staat waren tot het hierboven geschetste intuïtieve begripen van de geschiedenis. De duidelijke politieke implicaties van deze elitaire gedachte zullen hierna aan de orde komen. 'Gewone' mensen hoefden om de geschiedenis te begripen niets anders te doen dan het besluit te nemen, de geschetste decisionistische methode te volgen, dat wil zeggen te handelen in het kader van het politieke Volk. Het waren de leiders van het volk, die vervolgens bepaalden hoe dit handelen moest worden ingevuld. Freyers decisionisme was in zoverre consequent dat de mens zijn bevrijding zelf kon inleiden door dat besluit. Het is wel de vraag of er sprake was van een vrijheid tot dit besluit.

Evaluatie van Freyers geschiedfilosofische opvattingen

Op deze plaats wil ik ingaan op de vraag in hoeverre Freyer nog historisch dacht. Freyer reserveerde de termen 'Geschichte', 'geschichtlich' en dergelijke voor die gebeurtenissen, epochen en mensen, die onder invloed van de oerkrachten stonden. De termen stonden polemisch tegenover het begrip 'Vergangenheit'. Dat begrip omvatte namelijk ook de niet-historische epochen. Deze indeling doet vermoeden dat Freyers band met het gehele verleden, ondanks zijn bewering van het tegendeel, niet zo groot is. Dat de niet-historische epochen voor hem niet relevant waren, spreekt voor zichzelf. Daarnaast verdeelde hij de 'Geschichte' in twee lagen, een diepe, geestelijke laag en een waarneembare laag. Het is duidelijk dat die geestelijke laag voor hem het belangrijkste was. De 'geschichtliche Epochen' waren weliswaar relevant, maar alleen als doorgeefluik tussen de mens en de geestelijke laag. Freyer vond uiteindelijk noch de niet-historische, noch de historische epochen belangrijk. Het ging hem er alleen om de mens de oerkrachten uit de aarde op te laten diepen. Alleen dan kon de mens uit de 'Zirkel der Vergangenheit' ontsnappen. Zijn waarschuwing voor het einde van de geschiedenis was vooral ingegeven door de angst dat dan de band met de oerkrachten zou zijn doorbroken.

De hechte band tussen mens en geschiedenis, waar Freyer met nadruk op wees, betrof in een historische epoeche alleen dit deel van de 'Geschichte'. En die band was meteen ook knellend. Als de band tussen de mens en de 'Geschichte' tot stand was gekomen, bleef er niet veel ruimte meer over voor eigen menselijke inbreng. In een historische epoeche was het heden in zijn ogen "die Vollstreckerin von Befehlen, die aus der Tiefe der Vergangenheit

28 "Elementare Kräfte, die aus der Tiefe hervorbrechen, sind in jeder Epoche irgendwo am Werk. Die Frage ist nur ob ihre Träger als tragische Übermenschen an die alten Probleme gekettet sind (...) oder ob sie, aus dem Zirkel der Vergangenheit befreit, menschlich neu beginnen." H. Freyer, *Pallas Athene. Ethik des politische Volkes* (Jena 1935) 8.

[hij bedoelt hier 'Geschichte'] zu ihr dringen."²⁹ Omdat Freyer zo weinig belang hecht aan het waarneembare verleden en zo veel nadruk legt op de irrationele laag, die volgens hem bovendien onveranderlijk was, beschouw ik Freyers geschiedfilosofie als anti-historisch.³⁰

De praktijk van de geschiedbeoefening

Begrip van de geschiedenis was dus alleen mogelijk door zelf te handelen ten behoeve van het Volk. De beste leerschool voor jongeren was voor Freyer daarom een algemene arbeids- en militaire dienstplicht. Er bestond echter ook de noodzaak van het juiste historische zelfbewustzijn. Daadkracht werd immers vooraf gegaan door een wilsbesluit en daarvoor was het juiste zelfbewustzijn nodig. In de visie van Freyer verschilde de 'geschichtliche Epoche' juist door haar zelfbewustzijn van de normale epochen. De totale revolutie waardoor de overgang naar een historische epoeche werd gekenmerkt, speelde zich volgens hem daarom af op het geestelijke terrein.

Bovendien verwierp Freyer het principieel reflexieve karakter dat Hegel, maar ook Dilthey en Mommsen aan de geschiedbeoefening toekenden. Dit reflexieve karakter was volgens Freyer het gevolg van de opvatting dat geschiedenis een 'Formenwelt' was. En daaraan kon pas een 'Sach- und Sinnzusammenhang' worden gegeven als de vorm voltooid was. De consequentie was dat Hegel niet probeerde het heden en de toekomst te duiden. Omdat Freyer vanwege zijn decisionistische opvatting van geschiedenis een veel nauwere band tussen het verleden en het heden aanbracht, ging hij wel uit van toekomstgerichte geschiedbeoefening. Hij werkte Hegels beroemde uitspraak over de uilen van Minerva in die zin om. Niet langer vlogen deze uilen pas met het vallen van de duisternis.³¹

Freyer ging een stap verder. Zoals gezegd verzette hij zich tegen het streven van de historisten naar objectiviteit. In het verlengde hiervan verwierp hij de eis van (het streven naar) waardevrijheid in de geschiedbeoefening. Hij stapte uit de traditie, waarin wetenschap gericht was op Theoria door wetenschap expliciet op waarden te betrekken. Wetenschappers moesten zich net als iedereen engageren voor het volk. Hij meende wel dat wetenschappers soms kritiek moesten uitoefenen, maar alleen wanneer er sprake was van een kritische epoeche. Zodra de kritische epoeche met hun hulp was overwonnen,

29 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 24. Ook zei hij: "Indem sie [die revolutionären Zeitalter] sich selbst von der Geschichte getragen wissen und sich ihrem Strom mutig anvertrauen..." Ibidem, 23-24.

30 Volgens Lieber is een dergelijke anti-historische houding inherent aan de levensfilosofie. Lieber, *Kulturkritik*, 113 e.v.

31 Hegel, *Werke VII: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main 1970) 28. Freyers variatie luidde als volgt: "Es ist nämlich nicht notwendig so, daß philosophische Ideen als Eulen der Minerva erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug beginnen. Sie können auch einem Zeitalter Bewußt sein seiner gegenwärtigen und zukünftigen Aufgabe sein, wenn es auf Trümmern eine Welt zu bauen äußerlich und innerlich gezwungen ist." H. Freyer, *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts* (Leipzig 1921) 158.

was het gedaan met de kritische bevoegdheid van de wetenschapper. Hij fulmineerde daarom tegen wat hij noemde de 'freischwebende Intelligenz'.³²

Het was daarom volgens Freyer een belangrijke taak van de geschiedbeoefenaren en geschiedfilosofen om het juiste historische bewustzijn te creëren. Zij moesten optreden als baanbrekers van de 'geschichtliche Epoche'. Hiertoe moesten zij de inhoud van de geschiedenis veranderen. Freyer stelde - onder verwijzing naar Nietzsche - dat het geschiedbeeld een synthetische prestatie van het hedendaagse bewustzijn is. Die epochen, groepen en mensen in het verleden, die voor het hedendaagse leven relevant waren, kregen de aandacht. Freyers geschiedfilosofie bracht een specifieke invulling van deze gedachte met zich mee. Voor hem waren immers alleen die epochen, groepen en mensen relevant, die werden gekenmerkt door een zichtbare band met de diepe geestelijk laag. Voor de praktijk van de geschiedbeoefening betekende dit ten eerste dat Freyer met behulp van de begrippen 'Volk' en 'Staat' en 'Reich' naar het verleden wilde kijken. Deze entiteiten waren immers de dragers van de echte 'Geschichte'. Hij was daarbij vooral geïnteresseerd in de macht die die entiteiten hadden ontplooid.

Ten tweede volgde uit zijn geschiedfilosofie, waarin een belangrijke rol voor 'bijzondere mensen' was weggelegd, een grote aandacht voor deze mensen in de (politieke) geschiedenis. Door aandacht te besteden aan de grote mannen in de geschiedenis kon de mensen duidelijk worden gemaakt, dat het wilskracht was waarmee de materiële verhoudingen konden worden doorbroken. Freyer ontkende overigens het bestaan van langdurige sociale veranderingen niet, maar hij wilde daar geen aandacht aan besteden omdat volgens hem de echte historiciteit lag in de menselijke daadkracht. In een pamflet uit 1933 stelde Freyer een universitair curriculum voor met onder meer als onderwerpen 'de opbouw van het Engelse wereldrijk', 'Caesars monarchie en het principaat van Pompejus', 'de strijd van Frederik de Grote om Silezië' en 'Bismarck sticht het Duitse Rijk'.³³

Hoe Freyer omging met de geschiedenis blijkt ook uit een lezing, die hij in 1927 hield voor een afdeling van de jeugdbeweging, namelijk de 'Leuchtenburgkreis', onder de titel 'Vom Sinn der griechischen Polis'. Freyers belangstelling voor de Griekse polis was wellicht gewekt door Plato, die zeer door hem werd bewonderd. Het historische beeld dat Freyer daarin van de polis schetste, was doordrenkt met politieke verwijzingen. De polis werd volgens hem gekenmerkt door het geloof, "daß der Mensch ein durchaus politisches, vom Staat beseßenes Wesen ist, daß der Nomos des Staates übermächtig durch alle Bürger hindurchdringt".³⁴ De polis kon de mens daarom omvatten met een onbepaalde almacht.

32 "....ich glaube nicht an eine freischwebende Intelligenz. Es gibt sie schon (...) Aber was ich nicht glaube, das ist erstens, daß sie irgendwie geschichtlich wichtig ist..." H. Freyer, 'Zur Bildungskrise der Gegenwart', *Die Erziehung* 6 (1930) 624.

33 H. Freyer, *Das politische Semester* (Jena 1933) 23.

34 H. Freyer, 'Vom Sinn der griechischen Polis', *Leuchtenburg Tagungsbericht* 5 (1927) 4. Geciteerd bij F. Borinski e.a., *Jugend im politischen Protest. Der Leuchtenburgkreis* (Frankfurt am Main 1977) 30-31.

Freyers politieke opvatting

De band tussen Freyers geschiedopvatting en zijn politieke opvatting is erg nauw. Soms zo nauw dat het moeilijk is ze te scheiden. In zijn uitspraken over geschiedenis is het politieke vaak duidelijk aanwezig, terwijl in zijn politieke uitspraken de term 'geschichtlich' maar al te vaak voorkomt. Het is dan ook niet uit te maken welk van beide opvattingen bepalend was voor de andere. Wel staat vast dat hij uitging van het primaat van de politiek. Hoewel de oorsprong van Freyers denken over geschiedenis en politiek was gelegen in de vraag wat de zin van het bestaan van de individuele mens was, zocht hij het antwoord niet in het individuele vlak. De oplossing lag volgens hem in de politiek.

Freyers politieke opvatting laat zich het beste samenvatten met de term 'anti-democratisch'. De volgende elementen beschouw ik hierbij als pijlers van de democratie: individuele vrijheid, gelijkwaardigheid, juridische waarborgen en machtscheiding.³⁵ Freyers geschiedfilosofische uitgangspunten leidden direkt of indirekt tot verwerping van deze vier elementen.

Het eerste geschiedfilosofische uitgangspunt met politieke implicaties was Freyers nadruk op eenheid en synthese. De 'Geist' deed zijn invloed niet alleen gelden door verscheidenheid te veroorzaken, maar ze had ook een drang tot synthese. Deze synthese moest plaats vinden op politiek terrein, in de vorm van een 'Reich'. Freyer zag het 'Reich' als een 'geschlossenes Schicksalsraum', waarbinnen het politieke Volk een historisch bestaan kon leiden. Omdat hij de 'Geist' decisionistisch opvatte, vulde hij ook het 'Reich' decisionistisch in: "Der Geist ist Schöpfungstum und geschaffne Form. Seine irdische Geschichte aber ist ein Reich, das aus Tat, und nochmal aus Tat und zum drittenmal aus Tat erbaut wird."³⁶

De synthese tot een Reich kon niet uit zichzelf tot stand komen. Voor het creëren van een Reich met het daarbijbehorende politieke Volk was de staat onontbeerlijk.³⁷ Ook deze staat moest echter al een hechte eenheid zijn. Een staat, waarin een pluralistisch-democratisch systeem van kracht was, kon volgens Freyer geen Reich bewerkstelligen, omdat hij zelf geen eenheid was. Een dergelijke neutrale staat trad alleen op als arbiter tussen degenen, die hun eigen materiële belangen nastreefden en gebruikte de macht niet voor zichzelf.³⁸ Hij wilde een idealistische staat, waarin de mensen afzagen van hun egoïstische verlangens. Overigens blijkt hier hoezeer Freyers politieke denken was gekleurd door zijn anti-materialisme.

De gevolgen van Freyers eenheidsdenken voor de individuele vrijheid laten zich niet moeilijk raden. Freyer herdefinieerde vrijheid in termen van binding aan het Volk. Hegel gaf een definitie van 'vrijheid' die dezelfde structuur had:

35 Zie K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik* (München 1968) 16.

36 Freyer, *Der Staat*, 32.

37 Freyer, *Der Staat*, 20 en 98-99.

38 "Er [der Staat] wird demokratisiert, das heisst den Spitzenorganisationen der Interessengruppen zu gemeinsamen Besitz ausgeliefert (...) Dieser Staat ist kein bindendes Gesamtbewußtsein und kein konstanter Wille." H. Freyer, *Revolution von rechts* (Jena 1933) 59-60.

vrij zijn was willen in overeenstemming met de redelijkheid. Bij Hegel verdween evenwel het individuele, autonome van het bepalen van die wil niet uit het zicht, zoals bij Freyer als gevolg van diens nadruk op sociale eenheid.³⁹ In de praktijk bestond er volgens Freyer dan ook geen ruimte meer voor individuele vrijheid. Hij zegt: "Frei ist der Mensch, wenn er in seinem Volk frei ist, und dieses in seinem Raum. Frei ist der Mensch, wenn er in einem konkreten Gemeinwillen steht, der mit eigener Verantwortung seine Geschichte führt."⁴⁰ Het eenheidsdenken was bovendien niet erg bevorderlijk voor de voor een democratie zo belangrijke bereidheid tot compromissen. Freyer zei: "Alle Kompromisse sind faul. Nur wer das Ganze will, kommt zu Ziel."⁴¹

Freyers ideaal was een synthese, maar zoals al vaker is gezegd, deze synthese kon volgens hem niet uit zichzelf ontstaan. Bij de behandeling van zijn geschiedopvatting is gebleken, dat hij voor het ontstaan van de synthese zijn toevlucht zocht in de elitaire gedachte. Dit tweede uitgangspunt van Freyer, dat overigens zeer nauw samenhangt met het feit dat Freyer voor het irrationalisme had gekozen, had duidelijke politieke implicaties. Freyers historische 'Übermensen' waren tevens politieke leiders. Wanneer het mensdom daarvoor rijp was, zou er volgens Freyer een Führer opstaan, die op de taak van de Staat zou vooruitlopen en een politiek Volk zou creëren. Daarom kon Freyer ook zeggen dat "...nur im Bann einer Herrschaftsstruktur (...) ein Volk zum Subjekt der Geschichte [wird]."⁴² Aanvankelijk zou in de visie van Freyer de Führer na verloop van tijd vervangen worden door een staatsman, maar dit verschil vervaagde later.

In beginsel berustte het gezag van de Führer en de staatsman wel op spontane autoriteit. De onderdanen moesten de 'Herrschaft' erkennen anders was ze niet legitiem.⁴³ Freyer verzette zich tegen de macht om de macht zelf. Deze relativeringen van de macht kregen echter geen gewicht. De Führer en de staatsman wisten als enigen, op grond van een openbaring, wat de richting van de geschiedenis was. Daarin was voor Freyer de legitimatie van hun macht gelegen. Hij zag hen daarom niet meer als privépersonen en ging ervan uit dat hun belangen zouden samenvallen met die van het Volk. Over de staatsman zei hij: "Seine Person ist nicht mehr Subjektivität, sondern sie ist die Straffung der geschichtlichen Wirklichkeit in das starke Gefüge eines männlichen Geistes..."⁴⁴

Omdat de juistheid van de beslissingen van de leiders een metafysische kwestie was, konden normale mensen hen niet bekritisieren. Controle werd hierdoor zowel onnodig als onmogelijk.⁴⁵ Dit betekende dat juridische waarborgen voor een dergelijke controle overbodig waren. En daarmee was het

39 Peperzak, 'Hoofdpijnen', 159-161 en A.T. Peperzak, *Filosofie en politiek* (Baarn 1981)

94. Daar treedt ook een ander verschil tussen Hegel en Freyer naar voren. Binnen de kantiaanse tweedeling tussen de redelijke 'Wille' en de door verlangens bepaalde 'Willkür', wees Hegel in het voetspoor van Kant de 'Wille' als de hogere aan. Freyer, die de tweedeling overigens niet expliciet overnam, had alleen oog voor de 'Willkür'.

40 Freyer, *Revolution*, 69. Vergelijk voor zijn definitie van 'vrijheid' ook H. Freyer, 'Tradition und Revolution im Weltbild', *Europäische Revue* 10 (1934) 75 en Freyer, *Der Staat*, 167.

41 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 22.

42 Freyer, *Revolution*, 30.

43 Freyer, *Revolution*, 32.

44 Freyer, *Der Staat*, 206.

45 Freyer, *Der Staat*, 113.

verdwijnen van de democratie een feit. Dat Freyers elitaire gedachte op gespannen voet stond met de gelijkwaardigheid tussen mensen onderling behoeft geen nader betoog. Democratische beginselen als 'one man one vote' hadden voor hem geen waarde.⁴⁶ Hij zei immers:

Auch auf politischem Felde, wie auf religiösem, entscheidet der Glaube, und auch hier ist der Glaube eines Beweises fähig noch bedürftig. Die gläubig geführte Waffe, nicht die leidenschaftslose Einsicht ist politisch produktiv. Und das ist kein Rückfall in die Barbarei, sondern die Rückkehr zu den ewigen Gesetzen der Geschichte...⁴⁷

Freyers irrationaliteit, door hem decisionistisch opgevat, leidde niet alleen tot de elitaire gedachte. Weliswaar hadden de leiders een gevoel van de richting waarin de geschiedenis zich bewoog, maar ook zij wisten niet waar het heen moest. Ook voor hen gold dat alleen door te handelen zonder te denken, in de geest van de 'Geist' werd gehandeld. Ook voor hen gold alleen het moment en niet een herkenbaar doel in een afzienbare toekomst. Zij verschilden van normale mensen, voor zover zij volledig beseften dat er gedachtenloos gehandeld moest worden. Freyers decisionistische uitgangspunt had destructieve implicaties voor zijn politieke theorie. Behoud van de waarneembare wereld was voor de leiders geen noodzaak.⁴⁸

Omdat Freyer op grond van de invloed van de irrationele 'Geist' op de waarneembare wereld ook uitging van een verscheidenheid aan volkeren, was voor hem een eindeloze concurrentie tussen deze volkeren noodzakelijk. Zijn decisionistische inkleuring bracht hem ertoe oorlog als de hoogste vorm van deze concurrentie te zien. Hij vreesde dat zonder oorlog de wereldgeschiedenis, dat wil zeggen de band tussen de mens en de diepe geestelijke laag, ten einde zou zijn.⁴⁹ Daarom moest een staat imperialistisch handelen. Bovendien was oorlog het beste middel voor de staat om een Volk tot een politieke eenheid om te smeden.⁵⁰

Geschiedopvatting en politieke theorie

Ik kom terug op het in de inleiding opgeworpen probleem: in hoeverre was het (teveel aan) historisch besef, waardoor de negentiende eeuw werd gekenmerkt, de oorzaak van de catastrofe van de jaren dertig en veertig. Ik zal deze vraag beantwoorden aan de hand van een drietal paradoxen, die in het denken van Freyer zaten. Het is overigens niet ondenkbaar dat Freyer oog had voor deze paradoxen. Omdat hij zijn wetenschappelijke denken volledig in

46 "Nicht die Mehrheit gibt den Ausschlag, sondern eine Minderheit, durch Gesinnung zusammengeschlossen und zu jedem Einsatz bereit ist, ist die Bewegerin der geschichtlichen Dinge." Freyer, *Selbstbewußtsein*, 22.

47 Freyer, *Selbstbewußtsein*, 22.

48 "...so müssen im Begriff des Staatsmannes äußerste Fälle mitgedacht werden, in denen er, weil der Sinn der Weltgeschichte es fordert, seinen Staat nicht zum Heil sondern zum Verderben führt." Freyer, *Der Staat*, 207.

49 "Wer den Krieg aus der Weltgeschichte ausschalten will, hebt die Weltgeschichte auf." Freyer, *Der Staat*, 198.

50 Freyer, *Der Staat*, 145. Vergelijk W. Giere, *Das politische Denken Hans Freyers in den Jahren der Zwischenkriegszeit (1918-1939)* (Freiburg im Breisgau 1967) 114-115.

dienst stelde van zijn politieke ideaal was het bestaan ervan voor hem echter geen probleem. Voor hem telde slechts de mate, waarin zijn politieke theorie bijdroeg tot het slagen van zijn politieke ideaal.

De belangrijkste paradox was dat Freyer veelvuldig sprak over de geschiedenis, maar dat hij uiteindelijk voorstelde de harmonie tussen innerlijk en uiterlijk tot stand te brengen door althans dat deel van de geschiedenis, dat niet onmiddellijk in het wereldbeeld van met name de eigen groep geïntegreerd kon worden, te ontkennen. Denken over dat deel van de geschiedenis zou het subject-object-dualisme alleen maar versterken. Bovendien fungeerde het wel erkende deel, zoals gezegd, slechts als doorgeefluik. We zouden op grond van deze paradox kunnen besluiten, dat het inderdaad een overmaat aan historisch besef is geweest, waaruit de catastrofes van de eerste helft van de twintigste eeuw zijn voortgevloeid. Het was immers de wijze waarop Freyer het subject-object-dualisme, dat ontstond door de negentiende-eeuwse geschiedbeoefening, probeerde op te lossen, die tot zijn gevaarlijke politieke theorie had geleid.

We zouden nog een stap verder kunnen gaan op de weg van deze paradox en kunnen menen, dat het gebrek aan historisch besef waardoor de huidige tijd wordt gekenmerkt een gevolg is van die overmaat van historisch denken, omdat die in de Tweede Wereldoorlog tot een catastrofe heeft geleid. Op deze wijze zouden we dan een nieuw voorbeeld hebben gevonden van de wet van de historicus E.H. Kossmann dat ieder principe, en dus ook het principe 'historisch besef', aan zichzelf te gronde gaat.

Ik wil zelf niet zover gaan in deze dialectische denkwijze. Het subject-object-dualisme was wel de aanleiding voor Freyer tot zijn oplossing, maar het dwong hem er niet toe. Bovendien wil ik liever de nadruk leggen op een drietal aspecten van Freyers denken, die hem doen verschillen van het negentiende-eeuwse historische besef. Ik doel op zijn irrationele decisionisme, zijn omgewerkte hegelianisme en zijn nieuw-nationalisme, dat zich uitte in zijn gebruik van de term 'Volk'. Alle drie aspecten ontstonden bij zijn poging het negentiende-eeuwse dualisme radicaal te overwinnen. Het is moeilijk uit te maken welk van de drie aspecten het meest heeft bijgedragen tot Freyers politieke theorie. Het was uiteindelijk de combinatie van de drie, waardoor die theorie gevaarlijk werd.

In het decisionisme, waartoe Freyer in het verlengde van zijn existentialistische levensfilosofie besloot, was geen plaats om te reflecteren over de consequenties van het eigen handelen. Het leidde tot een gedachtenloos activisme. Tot op zekere hoogte was zijn poging het dualisme te overwinnen hiermee succesvol. Zijn aanval op een wijze van denken, waarmee het denkend subject zichzelf relativeerde was in de politieke praktijk redelijk effectief. Juist een dergelijke houding bleek geschikt te zijn om het nazi-regime de enorme dynamiek te geven, die zo'n regime nodig had om te bestaan. Om die reden was Freyers gedeeltelijke overwinning op het dualisme een belangrijke bijdrage tot het geestelijke klimaat, dat de catastrofe van de jaren dertig en veertig mogelijk heeft gemaakt.

Wanneer Freyer consequent aan zijn existentiële levensfilosofie had vastgehouden, was zijn geschiedfilosofie wellicht niet gevolgd door een politieke theorie, die vooral werd gekenmerkt door onvrijheid van het individu. Het is goed denkbaar dat hij in dat geval helemaal geen politieke theorie zou hebben opgesteld. Omdat hij echter meende dat de existentiële levensfilosofie alleen niet tot een oplossing van het dualisme kon leiden, ging

hij uit van het bestaan van een diepe geestelijke laag, waaruit de mens kon putten en die de mens houvast kon bieden. Aangezien hij in deze laag bovendien de - mystieke - zin van de geschiedenis situeerde, werd het behoud van de menselijke vrijheid problematisch. Het vasthouden aan de hegeliaanse notie van een noodzakelijk historisch proces, leidde ertoe dat het uitgangspunt van het existentialisme, dat de mens geheel op zichzelf staat in een komen en gaan van gebeurtenissen, uit het zicht verdween. Weliswaar kon volgens Freyer de mens op grond van zijn wil en zijn daadkracht ingrijpen, maar dit betrof alleen de waarneembare wereld. Over de diepe laag, waar volgens Freyer de zin der geschiedenis zich afspeelde, had de mens niets te zeggen. En juist vanuit die laag werd de wil van de mens gestuurd om die zin der geschiedenis te voltrekken.

Er treedt hier een tweede paradox in Freyers denken aan het licht. Freyer wilde het subject-object-dualisme, dat door het menselijk denken was ontstaan, opheffen maar hij verrichtte hiervoor wel het nodige denkwerk. Hij poogde deze paradox op te lossen door een irrationeel taalgebruik te hantieren. Zijn stijl was sterk retorisch met een overdadig gebruik van metaforen. Hij wilde niet aan het verstand, maar aan het gevoel appelleren. De paradox bleef echter bestaan omdat hij een filosofisch systeem construeerde, gebaseerd op Hegels notie van een geestelijk historisch proces.

Het is op het eerste gezicht merkwaardig dat Freyer in zijn poging de 'vrijheid' van de mens te vestigen zo duidelijk bij diens 'onvrijheid' uitkwam. De verklaring voor deze - derde - paradox is voor een deel gelegen in zijn exclusieve aandacht voor het materialisme. Hij interpreteerde Hegel en *a fortiori* het historisme vooral in termen van materialisme en rationalisme. Hij meende de objectiverende effecten van het materialisme en rationalisme te kunnen ontlopen door meer de nadruk te leggen op Hegels geestelijke laag en door deze laag irrationeel in te vullen. Hij veronachtzaamde hierdoor het feit, dat de objectivering bij Hegel niet zozeer het gevolg was van de rationaliteit van het noodzakelijke, geestelijke historische proces, maar van de notie van een dergelijk proces op zichzelf.

Belangrijker was evenwel dat Freyer door zijn fixatie op de onvrijheid, die het gevolg was van het materialistische determinisme de sociale vrijheid uit het oog verloor. Met de introductie namelijk van een diepe laag en een daarin gelegen mystieke zin van de geschiedenis werd het behoud van de individuele vrijheid in de waarneembare wereld weliswaar problematisch, maar niet onmogelijk. De mogelijkheid om vrij, op grond van de individuele wil, in de waarneembare wereld in te grijpen - al was het dan ter uitvoering van een mystieke zin van de geschiedenis - kreeg de genadeslag door Freyers nieuw-nationalisme. De mens kon in Freyers politieke theorie immers niet zelf meer uitmaken hoe hij de mystieke zin van de geschiedenis in wilde vullen.

Het was de verbinding van 'historisch besef' met het nieuw-nationalisme, waardoor dit historisch besef in hoge mate werd geperverteerd. Deze verbinding uitte zich met name in het gebruik van het begrip 'volk'.⁵¹ Natuurlijk

51 Zie over oud- en nieuw-nationalisme bij historici in het Interbellum: C. Weisz, *Geschichtsauffassung und politisches Denken Münchener Historiker der Weimarer Zeit* (Berlijn 1970); W. Besson, 'Friedrich Meinecke und die Weimarer Republik. Zum Verhältnis von Geschichtsschreibung und Politik', *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte* 7

speelde in de negentiende-eeuwse geschiedbeoefening het (oud)nationalisme met de begrippen 'natie' en 'staat' ook een centrale rol. Het verschil was, dat Freyer met behulp van deze verbinding het subject-object-dualisme probeerde te overwinnen en daartoe de verbinding radicaliseerde. Voor hem waren de begrippen 'volk' en 'staat' niet slechts instrumenten om het verleden mee te duiden, maar vooral instrumenten om het volledige bewustzijn van het individu mee vast te leggen. Het gevolg was dat het historisch bewustzijn in de ogen van Freyer niet langer een aangelegenheid was, die ondanks alle sociale invloeden uiteindelijk alleen het individu betrof.

De verschillen tussen Freyer enerzijds en Hegel en de historisten anderzijds zijn hiermee voldoende belicht. De verhouding tussen Freyer en Nietzsche, die ook in de inleiding aan de orde is gesteld, behoeft nog wel enige toelichting. De overeenkomst tussen hen is al gebleken: beiden vochten het door de negentiende-eeuwse geschiedbeoefening veroorzaakte dualisme aan en beiden zetten de aanval in met behulp van levensfilosofische uitgangspunten. Daarnaast zijn vooral de verschilpunten interessant. Nietzsches aanval was namelijk minder radicaal. Hij had vooral bezwaar tegen een onnodig vergaande objectivering van de mens. Hij pleitte voor een middenweg tussen een teveel en een te weinig aan historisch besef, aldus Ankersmit.⁵² Anders dan bij Freyer leidde zijn geschiedopvatting dan ook niet tot een in wezen anti-historische houding.

Ook was Nietzsches existentialistische verzet tegen Hegels noodzakelijke, historische proces consequenter dan dat van Freyer. Hij postuleerde niet, zoals Freyer, uiteindelijk toch een irrationeel-geestelijke diepe laag. Bovendien verbond Nietzsche het historisch besef niet met nationalisme. Hij verzette zich juist tegen sociale conventies en zag historisch besef als een volstrekt individuele aangelegenheid.

De sterk objectiverende negentiende-eeuwse geschiedbeoefening valt gezien het voorgaande niet zoveel te verwijten waar het de schuldvraag van de catastrofe van de jaren dertig en veertig betreft. Er is juist gebleken dat de objectivering waartoe een dergelijke geschiedbeoefening leidt tot op zekere hoogte nodig was om rampen te voorkomen.⁵³ Een te grote vervreemding is echter ongewenst, omdat zij al te gemakkelijk aanleiding geeft tot wilde pogingen deze op te heffen. Ankersmit geeft in het voetspoor van Nietzsche aan in welke richting de oplossing hiervan gezocht moet worden. Ieder individu moet de chaos, die het gevolg is van de inwerking van de vreemde sociaal-culturele wereld, in zichzelf organiseren.⁵⁴ Hierbij hoeft men een historisch debat uiteraard niet uit de weg te gaan. Geschiedbeoefening wordt zo een instrument tot zelfkennis. Wanneer ieder voor zich het nationale verleden heeft verwerkt, is daarmee bovendien al iets van een nationale identiteit tot stand gekomen. Een krampachtig nastreven van een dergelijke identiteit is dan overbodig geworden.

(1959) 113-129 en G. Schultz, 'Geschichtliche theorie und politisches Denken bei Max Weber', *Vierteljahresheft für Zeitgeschichte* 12 (1964) 325-349.

52 Ankersmit, 'Nawoord', 141.

53 Deze vervreemding of objectivering moet daarbij niet gezien worden als een van mensen onafhankelijke realiteit, maar als een met behulp van taal door mensen gecreëerde realiteit. Vergelijk de boeiende oratie van S. Stuurman, *Moderniteit en politieke theorie* (Nijmegen 1986) 6 e.v.

54 Ankersmit, 'Nawoord', 163-165.

Epiloog: na de Tweede Wereldoorlog

Ik heb hierboven alleen aandacht geschonken aan Freyers opvattingen in het Interbellum. Ik heb die periode in deze bijdrage bovendien in 1935 laten eindigen, omdat Freyer vanaf 1935 gedesillusioneerd raakte in het nazi-regime. Hij bleef na 1935 en ook na de Tweede Wereldoorlog zijn cultuur-filosofie wel uitdragen. Opnieuw sprak hij over de vervreemding van de mens in de industrieel-technische samenleving, maar op een minder radicale wijze. Vooral zijn politieke theorie was naar de achtergrond verschoven.⁵⁵ De enorme nadruk op 'volk', 'rijk', 'staat' en 'oorlog' was verdwenen. Ik wil hier volstaan met enige aanwijzingen dat een aantal elementen van zijn geschied-filosofie gelijk zijn gebleven. Opnieuw postuleerde hij een irrationele 'Geist', een laag waar zich de 'vitale und geistige Kräfte der Erde' bevonden. Deze krachten moesten zich ook nu verzetten tegen de vervreemding.⁵⁶ Opnieuw verketterde hij rationalisme en materialisme alsmede de gelijkvormigheid die daar volgens hem het gevolg van was. Ook de indeling van het verleden in historische en niet-historische epochen werd gehandhaafd.⁵⁷ De idee van een synthese in een historische epoeche bleef bestaan. Het is vanuit politiek oogpunt bedenkelijk dat deze synthese opnieuw alleen tot stand kon worden gebracht door grote mannen 'vom Typus des konservativen Revolutionärs'.⁵⁸

55 Er bestaat onenigheid over de vraag of hij wat betreft zijn politieke theorie volledig is gederadicaliseerd. Muller en Üner gaan ervan uit dat hij volledig is gederadicaliseerd. Zie: Muller, *The other God that failed*; E. Üner, 'Nachwort' in: H. Freyer, *Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie* (Weinheim 1987) 131-168 en E. Üner, 'Nachwort' in: H. Freyer, *Preussentum und Aufklärung und andere Studien zu Ethik und Politik* (Weinheim 1986) 183-212. Kritischer over met name Freyers politieke opvatting van na 1945 zijn Lübke en Grebing. Zie: H. Lübke, 'Die resignierte konservative Revolution', *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 115 (1959) 131-138 en H. Grebing, *Konservative gegen die Demokratie. Konservative Kritik an der Demokratie in der Bundesrepublik* (Frankfurt am Main 1971).

56 "Und die sehr geheimnisvolle Tatsache, daß diese Kräfte (...) wandlungsfähig sind, (...) ist die Bedingung seines Gelingens. Dann kann es sein, daß aus dem Erbe eine neue Situation gewachsen ist, und daß die Entfremdung zergeht." H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Stuttgart 1955) 241-242.

57 Zie voor zijn geschiedopvatting na WO II: Freyer, *Theorie* (1955), 247 en 250-251 en H. Freyer, 'Ein Zeitalter sucht sich selbst. Zu der Buchausstellung "Im Brennpunkt: Zeitgeschichte"' *Bücherei und Bildung* 9 (1957) 3. In een merkwaardig artikel betoogt S. Müller dat Freyers theorie van historische verandering te verkiezen is boven die van T. Kuhn omdat Freyers theorie er niet van uitging dat verschillende epochen door onvergelykbare paradigma's werden gekenmerkt. Freyer legde meer nadruk op de continuïteit in de menselijke kijk op de wereld. Müller baseert zich alleen op Freyers laatste, meer gematigde boek *Schwelle der Zeiten* (Stuttgart 1965). Zie S. Müller, 'Paradigmenwechsel und Epochenwandel. Zur Struktur wissenschaftshistorischer und geschichtlicher Mobilität bei Thomas Kuhn, Hans Blumenberg und Hans Freyer', *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 32 (1981) 1-30.

58 Freyer, *Theorie* (1955) 240. Vergelijk ook Ibidem, 217.

GRONIEK SUPPLEMENT

Met ingang van dit nummer verschijnt bij *Groniek* een supplement van circa 30 pagina's. Hierin zullen artikelen worden opgenomen die los staan van het thema; interviews, recensies, bewerkingen van (doctoraal-)scripties. De redactie hoopt aldus Groniek boeiender te maken voor een breed publiek.

OPROEP

Groniek wil, meer dan in het verleden het geval was, gaan fungeren als podium voor jong historisch talent. Studenten die een goede (eind-)scriptie hebben geschreven en hiervan graag een samenvatting willen publiceren, boeken willen recenseren, of andere inhoudelijke bijdragen willen leveren aan *Groniek*, moeten niet schromen contact op te nemen met de redactie (adres en telefoonnummer zie colofon).

IN HET VOLGENDE NUMMER:

Thema: Fotografie.

Met onder andere:

- fotografie en geschiedschrijving.
- de fotografie van het onzichtbare.
- de foto als historische bron.
- fotografie en de sociale kwestie.

Supplement:

Met onder andere:

- interview Peter Gay.
- twee symposia over cultuurpessimisme.
- Colijn's eigen atoomproject.
- boekrecensies.