

DE GESCHIEDENIS ALS ANTWOORDSTRUCTUUR

j.d. dengerink

Dr. J.D. Dengerink is verbonden aan de Centrale Interfaculteit van de Universiteit van Groningen en geeft jaarlijks een college-cyclus over Reformatorische Wijsbegeerte. Deze cyclus stond het afgelopen jaar in het teken van de Geschiedfilosofie.

Iets wat opvalt bij de bestudering van het westers-wijsgerige denken sinds de 15e eeuw over werkelijkheid, mens, samenleving en geschiedenis is, dat daarin telkens weer twee ideeën of motieven naar voren springen, te weten die van de vrijheid en die van de noodwendigheid.

Op het eerste gezicht schijnen deze beide elkaar uit te sluiten. Dat maakt begrijpelijk, waarom er denkers zijn die het volle pond geven òf aan de ene òf aan de andere. De idee van de vrijheid treffen we in de meest extreme vorm aan in Sartres "L'existentialisme est un humanisme" - overigens een geschrift waarvan Sartre zelf later afstand heeft genomen -, waarin Sartre de mens zich zelfs niet op enigerlei wijze aan zichzelf wil laten binden. Een voorbeeld van een overheersing van de idee van de noodwendigheid vinden we terug in het naturalisme van Ludwig Feuerbach alsook in het organologisch georiënteerde historisme van Oswald Spengler. Soms heeft men evenwel gepoogd aan beide ideeën haar eigen rijk toe te wijzen, zoals bijvoorbeeld Immanuel Kant, of haar in elkaar te weven, zoals bijvoorbeeld G.W.F. Hegel en F.W.J. Schelling.

vrijheid

Indien ik in dit verband van vrijheid spreek, bedoel ik daarmee primair de idee van de vrijheid in de zin van zelf-schepping, -fundering, -beschikking, -verwerkelijking en -wetgeving. Het zal duidelijk zijn, dat het daarbij om meer dan een idee

gaat. Deze idee van de vrijheid is namelijk niet anders dan een wijsgerige vertolking van wat er leeft in een diepere laag van de menselijke persoonlijkheid. In die diepere laag hebben we te maken met het hart als de kern en het geestelijk centrum van het menselijk bestaan, van waaruit dit menselijk bestaan in zijn bijna onuitputtelijke verscheidenheid opkomt en waardoor het in zijn geestelijke richting wordt bepaald. In dat hart vallen namelijk de laatste beslissingen voor wat betreft het menselijk bestaan, met name het antwoord op de vraag waar de mens zijn laatste grond zoekt en waar hij zijn hoogste loyaliteiten en verantwoordelijkheden ziet liggen.

Wat dat betreft heeft het renaissance-humanisme, dat naast het christendom in belangrijke en mischien wel overwegende mate de westerse cultuur en het westerse denken in hun gang sinds de 15e eeuw heeft bepaald, een duidelijke keuze gemaakt, te weten voor de vrije mens in de bovenomschreven zin. Deze keuze is, zoals al opgemerkt, niet primair een wijsgerige of wetenschappelijke, maar een voor-wijsgerige, die als zodanig het volle menselijke bestaan in al zijn uitingen raakt. In die keuze is derhalve niet maar sprake van een vrijheids-idee, maar van een reëel, voor-theoretisch vrijheidsbewustzijn in deze geest, dat de mens zich aan geen enkele orde of autoriteit gebonden weet c.q. wil weten dan aan die orde en autoriteit welke hij zichzelf in zijn vrijheid heeft gesteld. Dit vrijheidsbewustzijn is een geestelijke motor, die

in het bijzonder in onze tijd zijn kracht weer volop doet gelden.

In het oorspronkelijke, renaissance- of humanistische humanisme gaat deze vrijheidsdrang bovendien gepaard met een sterke beheersingsdrang, omdat werkelijke vrijheid in deze gedachtengang geen blijvende barrières op haar weg duldt. Deze beheersingsdrang uit zich dan ook in een streven tot afbraak en daaropvolgende opbouw, afbraak namelijk door het uiteenleggen van natuur en samenleving in haar eenvoudigste elementen en het vervolgens daaruit weer opbouwen van die twee, maar nu geheel overeenkomstig een rationeel en als zodanig volstrekt doorzichtig model van eigen ontwerp. Herinnerd wordt aan de idee van het scheppende mathematische denken, zoals deze door Descartes is ontwikkeld, alsook aan de bekende contractstheorieën van John Locke, Thomas Hobbes, J.J. Rousseau e.a., waarvoor overigens de grondslagen reeds in de middeleeuwen zijn gelegd door Marsilius van Padua en Johan van Jandun in hun boekje "Defensor pacis". In deze constructie van een nieuwe wereld wordt dan het menselijke denken of, nog nader gespecificeerd, het wetenschappelijke denken als het instrument bij uitstek gezien. Zo wordt door het vrijheids- of persoonlijkheids-ideaal en de daarin besloten beheersingsdrift als vanzelf het zogenaamde wetenschapsideaal opgeroepen, te weten het ideaal om door middel van het wetenschappelijke denken de werkelijkheid in al haar manifestaties onder controle te krijgen.

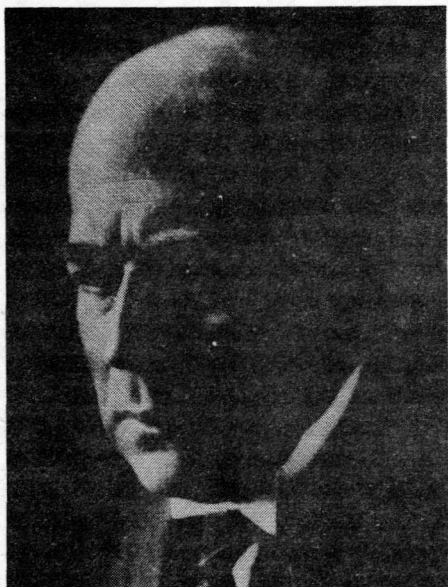
noodwendigheid

Met het op deze wijze beheersen van de werkelijkheid, d.i. van natuur, samenleving en geschiedenis, blijkt het evenwel niet zo gemakkelijk te gaan. Die werkelijkheid doet zich namelijk kennen als een nogal weerbarstig materiaal. Zij blijkt haar eigen identiteit, structuur, eisen en wetmatigheden te hebben en is niet bereid deze zo maar op te geven. Natuur, samenleving en geschiedenis hebben haar eigen wettelijkheid en

laten zich niet op de grondnoemer van het menselijke subject en zijn beschikingsmacht terugbrengen. Als zodanig vragen zij om een eigen plaats onder Gods zon. De mens ontmoet in zijn vrijheidsstreven barrières op de weg die zo hecht gefundeerd blijken te zijn, dat zij niet weg zijn te krijgen. Men kan dan ook slechts constateren, dat er constanten of noodwendigheden (noodzakelijkheden) zijn, die niet blijvend kunnen worden genegeerd zonder de mens zelf in zijn vrijheidsstreven te vernietigen, zonder althans sterke frustratiegevoelens bij de mens op te roepen. Dat ziet men telkens weer in situaties, waarin groepen zich opwerpen om, onder miskenning van onder meer de vereiste continuïteit in de geschiedenis, tot een zogenaamd radicale en totale revolutie te komen. Daarmede komt als vanzelf dat andere, hierboven genoemde moment (pool) in de westerse belevings- en denk-wereld op, te weten het moment of, beter, het bewustzijn van de noodwendigheid, dat we ook onder andere benamingen aantreffen, zoals bijvoorbeeld natuur, natuurproces, historisch proces, goddelijke proces, voorziening, plan, lot, structuren, wetmatigheden, wetten.

Er zijn zelfs denkers, die blijkbaar zozeer onder de indruk van deze onontkoombare gegevens zijn, dat zij, zoals reeds is opgemerkt, met de idee van de vrijheid in het geheel geen raad meer weten. Zo is bekend, dat Oswald Spengler de wereldgeschiedenis ziet als een voortgaand proces van opgaan, blinken en verzinken van culturen. Het het oog hierop spreekt hij van een "onoverzienbare massa van menselijke wezens, die ons uit het donkere verleden tegemoet treedt ... een stroom die in een evenzo donkere en tijdloze toekomst verloren gaat. ... Een eenvormige golfslag van talloze generaties die de grote vlakke in beweging brengt." Spengler kwalificeert dit proces als "die organische Noodwendigheid des Schicksals" of als "das Notwendige in der unbändigen Fülle des Zufälligen". Voor een vrijheid in eigenlijke zin is in deze gedachtengang dan ook geen plaats. En wanneer we toch nog het volgens Spengler bedenke-

lijke woord vrijheid gebruiken, moeten we ons volgens hem bewust zijn (!), dat we niet meer vrij zijn dit of dat te doen, maar alleen dat te doen wat het lot ons voorschrijft of niets. De enige verstandige daad die de mens dus kan doen is zich zo goed mogelijk in te passen in de stroom van de geschiedenis die op een onweersaanbare wijze over hem heenkomt. Voor een eigen verantwoordelijkheid van de mens blijft in deze conceptie geen plaats: de mens kan alles afschuiven op het lot. Het werkelijkheidsgebeuren voltrekt zich volgens een immanente en als zodanig onweersaanbare (natuur-) wetmatigheid.



Oswald Spengler

Op dit punt is er eigenlijk niet zoveel verschil tussen Spengler en Hegel, ondanks het feit dat Hegel zijn uitgangspunt neemt in een andere grondconceptie en dat bij hem de idee van de vrijheid op een eigen manier een centrale rol vervult. Zoals bekend gaat Hegel in centrale zin uit van de idee van de zichzelf funderende en voortdurend zichzelf realiserende wereldgeest, een proces waarin de wereldgeest telkens nieuwe gestalten aanneemt in individuele, in staten georganiseerde volken. Het eigenlijke van deze wereldgeest is, dat hij volstrekt redelijk en daarin volstrekt

vrij is, zij het dat de wereldgeest zich eerst in de loop van de geschiedenis geleidelijk van eigen redelijkheid en vrijheid bewust wordt. Dit proces voltrekt zich nu met een innerlijke noodwendigheid en daarin in alle redelijkheid. Daarbij vallen voor Hegel norm en feitelijk gebeuren in volstrekte zin samen of, zoals hij het in de "Vorrede" van zijn "Grundlinien der Philosophie des Rechts" zegt: "Was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig". Dat geeft aan Hegel zelfs de vrijheid om de wereldgeschiedenis in zijn "Die Vernunft in der Geschichte" aan te duiden als een goddelijk proces of als God. De mens is in deze gedachten-gang een moment in dit historisch proces en deelt als zodanig eveneens steeds meer in de redelijkheid en de vrijheid van de wereldgeest. Op grond hiervan kan in het kort gesteld worden, dat de vrijheid van de mens volgens Hegel hierin tot uiting komt dat hij zich op grond van zijn groeiend redelijk inzicht in de redelijke gang van de wereldgeschiedenis op redelijke wijze invoegt in deze redelijke gang. Daarmede geldt voor Hegel evenals voor Spengler met betrekking tot de plaats die de mens in de geschiedenis inneemt: slikken of stikken. Alleen is er dit verschil, dat voor Hegel het lot van de geschiedenis wel en voor Spengler niet redelijk te doorgronden is. Wat het laatste betreft is er meer overeenkomst tussen Spengler en de irrationalistische vleugel van het na-Kantiaanse vrijheidsidealisme, zoals deze ondermeer vertegenwoordigd wordt door F.W.J. Schelling. Daar staat tegenover, dat het zowel bij Hegel als bij Spengler gaat om 'objectieve', anonieme processen, terwijl het denken van Schelling een meer personalistische en subjectivistische trek vertoont.

Dat moment van de 'objectiviteit' vinden we ook terug in de moderne, zg. structuralistische geschiedbeschouwing, zoals deze ondermeer vertolkt is door Fernand Braudel en welke zich duidelijk onderscheidt van en afzet tegen de zogenaamd individualiserende aanpak in de geschiedeniswetenschap, welke zelf sterk is gesti-

muleerd door de romantiek. Braudel onderscheidt, zoals bekend, tussen het gebeurlijke en het conjuncturele alsmede de 'longue durée', als diepste werkelijkheidslaag, met dien verstande dat de laatste de uiteindelijk bepalende en beslissende factor is. In haar ontmoeten we namelijk duurzame structuren die fungeren als stabiele elementen in een oneindige keten van generaties. "Sie blockieren die Geschichte, indem sie sie einengen, also den Ablauf bestimmen. ...alle sind gleichzeitig Stützen und Hindernisse, Hindernisse machen sich als Grenzen bemerkbar (als Eingrenzungen im mathematischen Sinne), die der Mensch mit seinen Erfahrungen kaum überschreiten kann." De 'longue durée' is in deze gedachtengang blijkbaar een gegeven dat immanent in het feitelijke gebeuren als een soort onbewuste kracht werkzaam is.

Zowel bij Braudel als bij Hegel en Spengler hebben we in de geschiedenis met immanente wetmatigheden te maken, die zich met een innerlijke noodzakelijkheid aan de mens opleggen. Bij Hegel is dat voorts een wetmatigheid die de geschiedenis in opwaartse richting stuwt. Zoals bij Spengler de culturen, sterven bij Hegel de in staten georganiseerde volken telkens weer af, om plaats te maken voor andere volken. Bij Hegel is er evenwel geen sprake van een afsterven in volstreckte zin. De wereldgeest neemt, telkens wanneer zij als gevolg van het afsterven van een volk in zichzelf terugkeert, iets van het 'geïnvesteeerde kapitaal' mee. Het zich dialectisch afzetten van de wereldgeest tegen een bepaalde, historische volksgeest als iets lagers leidt tot iets hogers. De vrucht wordt tot zaad van een ander volk. De negatie brengt het positieve voort: "Jeder einzelne neue Volksgeist ist eine neue Stufe in der Eroberung des Weltgeistes, zur Gewinnung seines Bewusstseins, seiner Freiheit. ...Der Weltgeist schreitet aus niedern Bestimmungen zu höheren Prinzipien, Begriffen seiner selbst, zu entwickelten Darstellungen seiner Idee vor." Zo ziet Hegel een opwaartse ontwikkeling vanaf het Oosten, via de Griekse en Romeinse wereld, naar het Germaans-

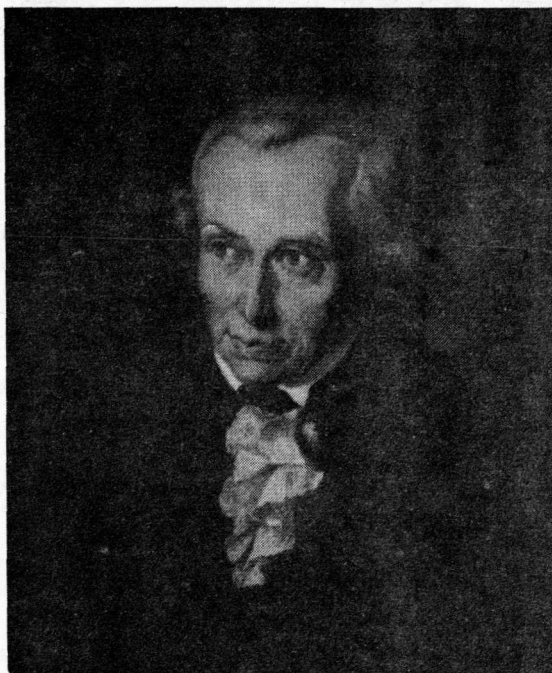
christelijke tijdperk: een steeds meer redelijke en vrije samenleving! Dat historisch proces voltrekt zich met een innerlijke, d.w.z. aan het gebeuren zelf eigene, noodzakelijkheid.

kant

Deze gedachte van een innerlijke wetmatigheid vinden we ook terug bij Immanuel Kant, ondanks het feit dat de vrijheid van de individuele mens volstrekt centraal in zijn denken staat. Kant werkt overigens de idee van wet of wetmatigheid in tweeërlei richting uit. We zagen reeds, dat hij heeft geprobeerd om de spanning die zich vanaf het begin in het westerse humanistische (renaissancistische) denken heeft voorgedaan tussen de momenten van vrijheid en noodwendigheid op te lossen door aan elk van haar haar eigen plaats toe te wijzen, al bleef hij ook in deze conceptie het primaat aan de vrijheid toekennen. Het gevolg is, dat de mens, wiens wesen vrijheid in de eerder omschreven zin is, in feite, d.w.z. in zijn handelen, in twee werelden functioneert, namelijk in de zedelijk-religieuze en de natuurlijke. Voor wat betreft zijn natuurlijk bestaan is hij gebonden aan de wetten die gelden voor het natuurlijke in het algemeen. Maar ook met betrekking tot het rijk van de vrijheid spreekt Kant van wetten. Daarin gaat het evenwel om wetten die de mens zichzelf in alle vrijheid en alle redelijkheid stelt zowel terwille van zichzelf als terwille van alle anderen met wie hij in aanraking komt, wetten die haar grond vinden in de eveneens op grond van vrijheid en redelijkheid aanvaarde grondwet: "Handle so, dass die Maxime deines Willens (d.i. de regel die je voor je persoonlijk in je gedrag t.o.v. anderen stelt) jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", of wel, in populair Nederlands: wat gij niet wilt dat U geschiedt, doe dat ook een ander niet. En daarmee wordt de vrijheid van de mens in zijn handelen voor Kant tegelijkertijd een genormeerde vrijheid, zij het dat het subject dat de norm stelt en het subject dat aan de norm onderworpen is

één en het zelfde subject is (zoals bij Rousseau elk mens tegelijkertijd soeverein en onderdaan is). Door het laatste verliest de norm bij Kant evenwel niet haar betekenis, omdat er volgens hem toch een voortdurende discrepantie tussen genoemde norm en het feitelijk gedrag van de afzonderlijke subjecten blijft bestaan. In dit verband is van belang, dat Kant de historische ontwikkeling evenals Hegel ziet als een ontwikkeling in opwaartse richting (dat in onderscheiding van en tegenstelling tot Spengler die de geschiedenis vooral ziet als een cyclisch proces). Evenals Rousseau neemt hij daarbij zijn uitgangspunt in een oorspronkelijke natuurlijke staat, waarin de mens volledig in zijn behoeften kon voorzien. Daarin komt verandering door het, door Kant niet nader verklaarde, binnentreden van de rede in het menselijk bestaan, met als gevolg dat de mens zich meer bewust op zichzelf gaat concentreren in het bevredigen van nieuw opgekomen behoeften, zich gaat richten op de toekomst en zichzelf gaat zien als het eigenlijke doel van de natuur. De mens richt zich volop op zijn zelfrealisering, maar is zich tegelijkertijd bewust dat hij voor deze zelfrealisering anderen nodig heeft en zich derhalve terwille van zichzelf zekere beperkingen moet getroosten. Daartoe stichten de mensen met elkaar de burgerlijke staat, die als enige taak heeft de bescherming van de puur individuele vrijheden en rechten van de mens. Ook dan is evenwel het eindpunt nog niet bereikt, omdat de verhouding tussen de nationale burgerlijke staten in feite dezelfde is als die tussen de afzonderlijke mensen, nadat zij in eerste aanleg uit de natuurstaat zijn uitgetreden, namelijk één van onderlinge concurrentie en strijd. Daarom gaat de ontwikkeling verder in de richting van de wereldomvattende volkenbond, die evenwel geen bond is tussen de volken als de eigenlijke subjecten, maar veeleer een superstaat die in principe dezelfde taak heeft als de nationale staten, te weten de bescherming van de individuele vrijheden en rechten van de burgers die inmiddels

tot wereldburgers geworden zijn.



Immanuel Kant (1724-1804)
Kopergravure naar een schilderij van
Döbler uit 1781.

Enerzijds ziet Kant deze ontwikkeling - overeenkomstig de bovengenoemde grondregel - als een nooit te voltooien, maar niettemin blijvende (normatieve) opdracht aan het mensengeslacht. Ik citeer hier de slotwoorden van zijn "Zum ewigen Frieden", waarin hij, rationalist bij uitstek, tegelijkertijd belijdenis aflegt van zijn onverwoestbaar vooruitgangsgeloof (Kant was 71, toen hij deze woorden schreef!): "Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitende Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede... keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele ... beständig näher kommt." Zo laat hij dan ook - ongetwijfeld naar analogie van de woorden van Christus, zoals die zijn opgetekend in het Bijbelboek Mattheus 6:33 - de oproep horen: "Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die

Wohltat des ewigen Friedens) von selbst zufallen."

Anderzijds ziet Kant genoemde ontwikkeling zich met een innerlijke noodzakelijkheid voltrekken en spreekt hij met het oog daarop zelfs van natuurwetten: "Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag: so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturgegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. ... Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den anderen, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde."

We zien hoe in Kants denken de spanning tussen de twee tegengestelde en elkaar als zodanig niet verdragende, maar tegelijkertijd elkaar oproepende motieven van het westerse humanistische denken, te weten die van vrijheid (en daarmee verbonden verantwoordelijkheid) en van (natuur) noodwendigheid, zich in volle kracht doet gelden. En met deze spanning worden we tot op onze tijd niet alleen in theorie, maar ook in praktijk voortdurend geconfronteerd: enerzijds het besef van een drang naar de volstreekte vrijheid en zelfbeschikking en anderzijds het besef dat we in samenleving en geschiedenis te maken hebben met allerlei in feite onweerstaanbare krachten en ontwikkelingen die zonder meer over de mens heenkomen.

een nieuwe religie

Deze spanning drukt zich in onze moderne tijd met name ook uit in die tussen het gesignaleerde vrijheidsstreven en de drang om de ontwikkelingen door middel van zogenaamd wetenschappelijke planning en de door de wetenschap gevoede techniek onder

controle te krijgen. Dat is het gevolg van het feit dat de mens ook in zijn streven naar wetenschappelijke planning geen bovenwillekeurige normen en daarmee begrenzing kent of, beter, wil kennen. Dat betekent dat de drang tot wetenschappelijke planning zich tot in de uiterste uithoeken van het menselijk bestaan zal doen gelden: elk moment dat de mens niet onder controle heeft is namelijk een potentiële bedreiging voor de menselijke vrijheid. Maar daarmee wordt de wetenschap zelf tot een bedreiging van die vrijheid, omdat zij, vanwege haar innerlijke onbegrensdeheid, er toe drijft alles in de werkelijkheid wetenschappelijk te determineren of conditioneren. In dit verband kan ondermeer gewezen worden op de systeemtheorie van Ervin Laszlo en het werk van de ideologisch door Laszlo geïnspireerde Club van Rome. Laszlo gaat uit van een wereldomvattend systeem, waarbinnen wel allerlei deelsystemen fungeren, maar dan toch uitdrukkelijk als deel-systemen. Ook de mens fungeert daarin als een deelsysteem; "The world becomes humanly relevant without becoming anthropomorphized. Man is not the center of the universe, nor is the universe built in his image, but he is part of the overriding order which constitutes the universe." Vanuit deze grondgedachte kan de systeemtheorie volgens Laszlo zelfs een belangrijke geestelijke taak vervullen, namelijk het helpen overwinnen van wat wel is beschreven als het 'existentiële vacuüm', ontstaan als gevolg van een voortgaande compartimentalisering van het menselijk bestaan: "The demand for 'seeing things whole' and seeing the world as an interconnected, interdependent field or continuum, is in itself a healthy reaction to the loss of meaning entailed by overcompartmentalized research and piecemeal analysis, bringing in particularized 'facts', but failing in relevance to anything of human concern." Het systeemdenken kan daarbij volgens Laszlo de plaats innemen van de synthetische denkwijzen in vroegere perioden, die gefundeerd waren in geloof en verbeelding, maar die als de grote mythen van vroeger eeuwen en als nog betrekkelijk

recente religies haar dwingende greep op millioenen hebben verloren. Het systeemdenken en het dienovereenkomstig hervormde menselijke bewustzijn worden daarmee als het ware de nieuwe religie, die de mensheid de weg naar een nieuwe, hoopvolle toekomst moet wijzen, een toekomst die zich blijkbaar binnen een vrijwel totalitair systeem zal ontwikkelen.

Gelet op de mij toegemeten ruimte moet ik tot een afronding komen. Daar in wil ik proberen, zij het noodgedwongen zeer schematisch en daarom puntsgewijs, enkele eigen gedachtenlijnen te ontwikkelen, daarbij mede teruggrijpend op enkele kernmomenten, zoals die in het voorgaande aan de orde zijn gekomen:

individualiteit en structuurwet

1. Het zal waarschijnlijk geen weerstand oproepen, indien ik stel, dat elk verschijnsel zijn eigen identiteit, structuur en individualiteit heeft. Daardoor kunnen de verschijnselen van elkaar worden onderscheiden. De onderlinge verschillen betreffen soms alleen hun vorm of actuele gestalte. Te denken valt bijvoorbeeld aan de bomen van een zelfde soort. Elke eik heeft zijn eigen individualiteit. Er zijn geen twee eiken in volstrekte zin gelijk. Toch is er in de werkelijkheid een groep verschijnselen welke wij met het woord eik aanduiden. Dat doen wij op grond van het feit dat de verschillende eiken overeenkomstige trekken vertonen. Daarin gaat het naar mijn overtuiging om meer dan een puur intellectuele samenvatting in de geest van het nominalisme. De reden waarom wij van het verschijnsel eik spreken ligt namelijk dieper, en wel daarin dat de verschillende eiken een overeenkomstige structuur blijken te bezitten, een structuur die met het verschijnsel eik gegeven is en waarvan wij - zij het niet steeds expliciet - blijkbaar ook in de niet-wetenschappelijke ervaring weet hebben. Het laatste is zelfs in die mate het geval, dat wij een zeker vertrouwen

in die wetenschap hebben en daarop onze verwachtingen bouwen. Zo zullen we bijvoorbeeld niet verwachten, dat een eik peren zal voortbrengen evenmin als we verwachten dat een koe een paard of adelaar zal kalven. Blijkbaar heeft elke eik wel zijn eigen individualiteit, maar is hij niet in volstrekte zin individueel, in zoverre hij blijkbaar in zijn ontwikkeling gebonden is aan bepaalde kaders welke hij niet te buiten kan gaan en waaraan hij gebonden blijft. In die zin heeft elke eik blijkbaar een naar de vorm wel variabele, maar niettemin constante, bovenwillekeurige en daarin herkenbare grondstructuur. Misschien mogen wij het ook zo zeggen, dat enerzijds alle individuele eiken een structuur hebben, maar dat er anderzijds een typische (structuur-)wet is waardoor de eiken met elkaar in hun eigensoortigheid worden bepaald, maar welke blijkbaar tegelijkertijd een zekere speelruimte, een zekere vrijheid laat aan de individuele eiken voor wat betreft de individuele vormen waarin zij in concreto gestalte krijgen. In gelijke zin zijn er ook structuurwetten voor andere groepen van verschijnselen met een overeenkomstige structuur. Deze structuurwetten zijn de kaders waarbinnen en de wegen waarop het natuurlijk gebeuren zich voltrekt. Zij zijn de noodzakelijke (noodwendige) transcendentale voorwaarden voor het feitelijke gebeuren, waarbij dus het woord noodzakelijk een andere betekenis krijgt dan dit woord heeft bij Kant, Hegel, Schelling en Spengler. Genoemde structuurwetten bevinden zich namelijk niet als een motor in de verschijnselen, maar gaan als ordeningen die voor de verschijnselen gelden, boven deze verschijnselen uit, zij het dat de feitelijke verschijnselen en de daarvoor geldende wetten ons in een onverbreekelijke correlatie zijn gegeven.

In het niet juist onderscheiden van deze twee 'kanten' van de ene en zelfde werkelijkheid ligt de fundamentele fout van bijvoorbeeld de klassieke fysica. Voor haar waren de individuele verschijnselen en processen in rationalistische geest niet anders dan een reflex van de natuurwetten, d.w.z. een individuele manifestatie

van deze wetten. Dat hield in, dat elk natuurverschijnsel in stricte zin was te determineren. Vandaar de verwarring die bij velen ontstond bij het opkomen van de kwantumfysica, welke ons leerde zien dat het werkelijkheidsgebeuren naar zijn fysische zijde niet volstrekt gedetermineerd is. Het determinisme miskent dan ook de structuur van de werkelijkheid. Deze werkelijkheid laat ons namelijk, zoals we al opmerkten, wel constante wetten voor het feitelijk gebeuren zien, maar voorts ook dat deze wetten juist een zekere speelruimte en vrijheid laten aan de individuele verschijnselen in hun ontwikkeling, een speelruimte en vrijheid die juist vanwege hun bovenwillekeurige begrensdeheid niet als toeval mogen worden geduid. De feitelijke verschijnselen ontwikkelen zich niet in blinde gehoorzaamheid aan, maar wel overeenkomstig bepaalde (structuur-)wetten.

structuurverscheidenheid

2. Vanuit het voorgaande kunnen we nu lijnen doortrekken naar de menselijke samenleving, de geschiedenis, het menselijke gebeuren, mede in zijn relatie tot de natuur (natuurlijke stoffen, planten en dieren). Enerzijds hebben we in dit gebeuren te maken met een volstrekt onoverzienbare reeks van verschijnselen: handelingen - zowel individueel als collectief -, historische processen en gebeurtenissen. We kunnen zeggen, dat elk van deze gebeurtenissen zijn eigen individualiteit heeft en als zodanig volstrekt uniek is. Anderzijds kan niet gezegd worden, dat elk gebeuren als zodanig op zichzelf staat en een zogenaamd puur feitelijk karakter heeft. Elk gebeuren blijkt namelijk op een bepaalde wijze gekwalificeerd te zijn en daarin overeen te komen met andere gebeurtenissen. Zo heeft bijvoorbeeld de slag om Stalingrad in de tweede wereldoorlog een eigen individualiteit en daarin unieke betekenis. Als gebeuren binnen de meer omvattende menselijke geschiedenis is hij evenwel niet een zogenaamd puur feitelijk, maar een typisch, namelijk een militair-politiek gebeuren. Natuurlijk

heeft de slag om Stalingrad een veel bredere uitwerking en uitstraling gehad dan een typisch militair-politiek gebeuren. Naar die militair-politieke structuur toont hij overeenkomst met de slagen bij Nieuwpoort, Trafalgar, Waterloo, de Grebbeberg en El Alamein. Krachtens die zelfde structuur onderscheidt hij zich evenwel tegelijkertijd duidelijk van 'historische' gebeurtenissen van andere aard en structuur, zoals de musikale productie van Bach, Mozart of Ravel, de ineenstorting van de beurs in New York in 1929, de opkomst van de kwantumfysica in de natuurwetenschap, de invloed van John Dewey op het Amerikaanse onderwijs, de opkomst van de moderne vakbeweging, welke alle, hoewel 'historische' gebeurtenissen, elk voor zich op een eigen wijze zijn gekwalificeerd en daarin naar aard van elkaar onderscheiden. De geschiedenis vertoont niet alleen een vrijwel onuitputtelijke vormverscheidenheid, maar ook een grote structuurverscheidenheid van inhoudelijk karakter, en het zou onjuist zijn deze structuurverscheidenheid zonder meer 'historisch' te relativiseren. Een industrieel productieproces is naar aard onderscheiden van een muziekuitvoering alsook van een politieke besluitvorming of een onderwijsproces. Als zodanig maken bijvoorbeeld een orkest, een industriële onderneming, een schoolverband, een vakorganisatie, een staatsverband, een ziekenhuis, een kerkverband, enz., elk hun eigensoortige geschiedenis door. Een zinvolle beoefening van een arbeidsverdeling in de geschiedeniswetenschap is daarom ook alleen mogelijk, indien daarbij met deze fundamentele structuurverscheidenheid wordt gerekend.

Maar evenals bij de natuurverschijnselen, dienen we in onze conclusies met betrekking tot de 'historische' verschijnselen verder te gaan. Aan alle genoemde 'historische' activiteiten dienen namelijk eigensoortige eisen te worden gesteld. Anders uitgedrukt: we hebben in al die activiteiten - zowel de individuele als de collectieve - te maken met bovenwillekeurige constanten of noodzakelijke (transcendentale) voorwaarden, die we niet blijvend straffeloos kunnen ne-

geren, of - en daarmee grijp ik terug op een reeds eerder gebruikte term - met structuurwetten - dit maal van normatief karakter - die voor die verschillende naar aard onderscheiden activiteiten gelden en deze als zodanig omgrenzen, kwalificeren en richting geven, structuurwetten waaraan zij hebben te voldoen of te (be-)antwoorden, omdat zij daardoor in haar eigen zin en vrijheid worden bepaald. In die zin is elk sociaal feit of gebeuren, elk historisch gebeuren - om een term van de wijsgeer-socioloog Georges Gurvitch te gebruiken - een "fait normatif", een normatief feit. En zo verstaan draagt de geschiedenis derhalve een antwoordstructuur. In haar geven de mensen antwoord op bepaalde, begrensde opdrachten die aan hen gesteld zijn. Zo gezien ligt er ook een waarheidsmoment in het denken van bijvoorbeeld Immanuel Kant, wanneer hij de geschiedenis als een opdracht ziet, zij het dat hij tot de enigszins merkwaardige oplossing komt, dat het daarin gaat om een opdracht van de mens aan zichzelf.

alles is relatief

3. Het gegeven dat elk menselijk, elk 'historisch' gebeuren een gestructureerd gebeuren is houdt, zoals we al zagen, in dat dit gebeuren een begrensde betekenis heeft en als zodanig relatief, betrekkelijk is. Geen enkel gebeuren staat op zichzelf en mag als zodanig verabsoluteerd worden. Feiten en gebeurtenissen bestaan alleen zinvol in hun relatie tot en in samenhang met gelijksoortige en andersoortige, aangrenzende gebeurtenissen. Dat geldt voor de natuur alsook voor menselijke gebeurtenissen, handelingen, samenlevingsverhoudingen, zonder dat zij daarmee hun eigen structuur, hun eigensoortigheid, hun eigen wetmatigheid verliezen. De werkelijkheid is ons in een onverbreekelijke samenhang gegeven. Dat geldt zowel synchronisch als diachronisch. Vandaar o.a. de normatieve eis van de historische continuïteit. Van deze universele samenhang worden we ons in het bijzonder in onze tijd weer steeds meer bewust. En gelet op de reeds eerder geconsta-

teerde onverbreekelijke samenhang tussen de feitelijke verschijnselen en de structuurwetten - als kaders waarbinnen de feitelijke verschijnselen zich afspelen - moet ook inzake de structuurwetten gesteld worden, dat zij slechts in onverbreekelijke, onderlinge samenhang kunnen functioneren. Zo verstaan is geen enkele norm absoluut. Elke norm kan slechts zinvol functioneren in samenhang met alle andere normen. Alles wat wordt verabsoluteerd wordt namelijk tegelijkertijd ge-ex-communiceerd en daarmee zinnenkracheloos gemaakt. De toegestane ruimte laat niet toe deze stelling mede aan de hand van voorbeelden uit te werken. Zonder hun uitgangspunt en theoretische uitwerking te delen, kan ik wel zeggen, dat Aristoteles, Hegel e.a. in hun denken inzake de samenhang binnen de werkelijkheid, d.w.z. in hun omvattende concepties, iets op het spoor zijn geweest en reële standen van zaken hebben geraakt, zij het dat zij juist vanwege een verabsolutering en daarin zelfs expliciete vergoddelijking van iets binnen deze werkelijkheid, namelijk de rede - respectievelijk als eerste, zelf onbewogen beweging van de werkelijkheid en als alles- en daarin ook zichzelf-funderende alsook alles-omvattende wereldgeest - weer van het spoor zijn geraakt en hebben misgetast, met als gevolg dat zij niet voldoende recht hebben kunnen doen aan het eigene van de verschillende verschijnselen.

geloof

4. Uit het voorgaande wordt duidelijk, dat we in de geschiedenisfilosofie gesteld worden voor een aantal fundamentele vragen inzake (de aard van) de verscheidenheid en samenhang in het historisch gebeuren, inzake de vrijheid en de noodzakelijke voorwaarden voor die vrijheid en daarmee ook - en dat voor de werkelijk kritisch denkende filosoof zelfs onontkoombaar - inzake de grond en de oorsprong van de historische werkelijkheid. Deze fundamentele vragen dringen zich inderdaad in het geschiedfilosofische bedrijf aan ons op en vragen als zodanig dan ook om een wijsgerig-theoretisch ant-

woord. Daaraan moet evenwel onmiddellijk worden toegevoegd, dat dit antwoord toch niet zonder meer wijsgerig-theoretisch of, beter, zuiver rationeel van aard kan zijn. In de wijsgerig-theoretische beantwoording van die fundamentele vragen spelen namelijk ook andere dan rationele of logisch-analytische momenten mee. Ik herinner aan de hiervoor geciteerde oproep, waarmede Kant zijn "Zum ewigen Frieden" besluit. Kant doet zich daarin kennen als een door een bepaald geestelijk motief gedrevene, zoals trouwens ook zijn idee van de volstrekt vrije en daarin volstrekt redelijke en autonome mens niet zuiver rationeel te funderen is. Daarom is het ook niet verwonderlijk hem op een bepaald ogenblik te horen spreken van een "Vernunftglaube". Zo is ook Hegel's idee van de zichzelf funderende en allesomvattende wereldgeest niet zuiver rationeel te verklaren. Dat maakt begrijpelijk, waarom Hegel de geschiedenis als het proces van de voortdurend zichzelf realiserende wereldgeest, zoals we zagen, kan aanduiden als een goddelijk proces en zelfs als God. In gelijke zin is het verklaarbaar, dat ook Aristoteles de "nous" als de eerste, zelf onbewogen beweging voorziet van het epitheton goddelijk. Hoewel Aristoteles, Kant en Hegel hun wijsgerige systemen voor alles presenteren als rationele systemen, blijken zij in de ontwikkeling daarvan volop door geestelijke motieven bepaald te zijn. We mogen het ook zo zeggen, dat zij in die ontwikkeling tegelijkertijd een geloof belijden. Een gelijksoortig verschijnsel treffen we aan bij Edmund Husserl, de grondlegger van de moderne existentiële fenomenologie, in het bijzonder in zijn "Die Krisis der Europäischen Wissenschaften". Zo wanneer hij de filosofen oproept om als functionarissen van de mensheid de mensen, temidden van de door de natuurwetenschappen en techniek alsmede de daardoor mogelijk geworden welvaart bedreigde cultuur, weer te herinneren aan hun oorspronkelijk menszijn, zoals hij het belichaamd zag in de klassieke Griekse cultuur. In deze oproep klinkt duidelijk het geloof door in althans de principiële mogelijkheden tot zelfverlossing van de mens door middel van

de menselijke rede, in het bijzonder het filosofische denken. Zo verstaan is ook de 'Schicksals'-idee van Oswald Spengler primair een 'Schicksals'-geloof. Dit alles wordt begrijpelijk, indien we ons bewust zijn, dat de mens, evenals in zijn andere activiteiten, in zijn wetenschappelijk-wijsgerige arbeid met zijn volle persoonlijkheid betrokken is, daarin begrepen zijn hart als de kern of het geestelijk centrum van zijn bestaan, waarin, zoals we aan het begin van dit artikel zagen, de laatste beslissingen inzake dat bestaan vallen. Dat ligt in de aard en structuur van de menselijke existentie besloten: de mens treedt bij alle verscheidenheid van functies die wij bij hem kunnen constateren als innerlijk samenhangende eenheid op en dat maakt het onmogelijk om tijdelijk bepaalde bewustzijnsfuncties - bijvoorbeeld het zintuiglijk, verstandelijk, rechts-, ethisch of geloofs-bewustzijn - buiten werking te stellen.

5. Aan de hier geschetste stand van zaken heb ook ik mij niet kunnen onttrekken. Dat wil zeggen, dat ik in het voorgaande wel serieus geprobeerd heb een stukje theoretische verantwoording te geven van het verschijnsel geschiedenis en daarin 'standen van zaken' bloot te leggen, maar dat daarin ook - onontkoombaar en naar de aard van de wetenschap - mijn geestelijke of hart-elijke overtuiging voortdurend heeft meegespeeld. Dat noodzaakt mij, mede met het oog op de vereiste wetenschappelijke eerlijkheid en volledigheid, deze geestelijke overtuiging te expliciteren. Deze grondovertuiging houdt in, dat het totale werkelijkheidsgebeuren, waaraan ook de mens met zijn volle bestaan deelneemt, zijn ontstaan (oorsprong) en voortbestaan te danken heeft aan God's scheppingswoord, welk woord Hij, na de poging van de mens om de macht in deze wereld in volstreekte zin over te nemen, uitdrukkelijk in Christus heeft bevestigd. Daarom is elke poging om bepaalde verschijnselen of aspecten binnen deze werkelijkheid te verabsoluteren - bijvoorbeeld de mens, de vrijheid, de rede, de staat, het economische, het 'historische', het leven, de natuur, enz. - in beginsel

vruchteloos. Het zijn van alle verschijnselen in deze werkelijkheid is een afhankelijk, een relatief zijn, ten opzichte van elkaar - zoals we al opmerkten: synchronisch en diachronisch - en ten diepste ten opzichte van de oorsprong van de werkelijkheid. Dientengevolge is elk zijn een begrensd zijn of, anders uitgedrukt, heeft het zijn structurele begrenzing, en dat krachtens de orde die in de schepping aan deze werkelijkheid is mee-gegeven. Dat mag ons evenwel niet leiden tot een statische werkelijkheids- en geschied-beschouwing. Zo juist sprak ik reeds opzettelijk van het totale werkelijkheids-gebeuren. In dat werkelijkheidsgebeuren hebben we namelijk te maken met een voortgaand proces van ontsluiting en differentiatie. Dat is het gevolg van het feit, dat de werkelijkheid, zoals zo even al opgemerkt, niet alleen haar ontstaan, maar ook haar voortbestaan aan God's scheppingswoord te danken heeft. God blijft de voortdurende garant van onze werkelijkheid en van de daarvoor en daarin geldende orde. Terwijl menselijke woorden in de loop van de geschiedenis - het ene sneller dan het andere - aan kracht verliezen, blijft het goddelijk scheppingswoord voortdurend actueel en doet het zich blijvend in zijn volle dynamische kracht gelden. Daarin ligt de diepe betekenis van de woorden van de Apostel Paulus - cultuurvormer bij uitstek - wanneer hij zegt, dat de mens de waarheid alleen in ongerechtigheid ten onder kan houden. Met die waarheid bedoelt hij namelijk het scheppingswoord. In dit licht krijgt ook de eerder geponeerde stelling, dat de geschiedenis een antwoordstructuur heeft, haar eigenlijke en diepe zin. De mens is, of hij zich dat bewust is of niet, steeds bezig in positieve of negatieve zin te reageren op het scheppingswoord en de daarin besloten opdracht deze aarde te bebouwen en te bewaren, d.w.z. in een voortgaand proces van differentiëring te ontsluiten. Heel de structuur van de mens en van de menselijke geschiedenis is daarop krachtens de schepping(sorde) aangelegd.

- vervolg van pagina 25 -

hebben, nooit veel vat gekregen heeft.

2. Aan de andere kant werd Heidegger beïnvloed door Dilthey's analyses van de 'menselijke' ervaring van de tijd, en door het belang dat Dilthey hechtte aan de invloed van de diverse culturen op het vormen van de persoonlijkheid.

Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 1960.

Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse. 1968.

Maarten G. Brandt, Dissertatie Amsterdam.

Georg G. Iggers, The German Tradition of German historical Thought from Herder to the Present. 1968.

New Directions in European Historiography. 1979.

Binnenkort te verschijnen:

Ilse N. Bulthof, "Fernand Braudel's cosmopolitan Orientation to History" (over de tegenstelling tussen cosmopolitische en Europocentrische geschiedschrijving), Clio. Interdisciplinary Journal of Literature, History, and Philosophy.

- vervolg van pagina 46 -

bzw. Forschungsrichtungen innerhalb der humanistischen Wissenschaften zu begründen..."

9. Kolakowski, 3. Band, p. 569.
10. Kolakowski, 3. Band, p. 567.