
G E S C H I E D E N I S E N V R I J H E I D

Frank Ankersmit

Onderstaande is vrij gereserveerd geschreven; een kort overzicht van het verloop van het betoog is daarom waarschijnlijk van nut.

1. De objectiviteit is voor de historicus geen haalbaar criterium,
2. het alternatief is niet de subjectiviteit. De mens ontmoet de geschiedenis niet in een subject-object verhouding. Hij is "erin"; de geschiedenis is een "mythe",
3. is de mens "in" de geschiedenis, omdat en doordat hij haar een zin geeft, dan bestaat er een existentiële relatie tussen de mens en zijn verleden,
4. het is de vrijheid, die de mens en zijn verleden aanéensmeedt,
5. twee conclusies.

In te, anime meus, tempora metior.

Graag stelt men de vraag naar de "betrouwbaarheid" van het werk van de historicus; "betrouwbaarheid" hier in de wijde zin van het woord. Gaat men uit van de aan elke wetenschappelijke beschouwing inherente subject-object splitsing, dan laat deze "betrouwbaarheid" zich op twee niveaus denken. Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van de vraag, of een onwaar oordeel objectief kan zijn. In de eerste instantie is men geneigd deze vraag ontkennend te beantwoorden; immers de onjuistheid van het onware oordeel is representatief voor het subject, dat de fout maakt; verraadt derhalve de hand van het subject. Dat echter in dit antwoord iets ligt, dat als onbevredigend wordt gevoeld, is aanwijzing, dat waarheid en objectiviteit niet zo zonder meer op één lijn geplaatst kunnen worden.

Waarheid veronderstelt een onmiddellijke congruentie, een volkomen identiteit van werkelijkheid en projectie. De onmogelijkheid van het doen van ware uitspraken in deze zin in de geschiedenis wordt in elk handboek over de theorie van de geschiedenis afdoend aangetoond; ik zal hier dan ook verder niet op in gaan. Wel zij in dit verband nog opgemerkt, dat de tegenwoordige geschiedschrijving de tendens heeft zich meer en meer in de praktijk van een dergelijk waarheidsideaal af te wenden. Steeds frequenter immers hanteert men allerlei abstracties, met behulp waarvan men tot een synthetische structurering tracht te komen. Zegt men bijvoorbeeld, dat de Franse Revolutie een consequentie is van een steeds groeiende kloof tussen de economische kracht van de bourgeoisie en haar reële politieke macht, dan is deze uitspraak gebaseerd op een generalisatie van een groot aantal individuele voorvallen; terwijl in feite een term als "de economische kracht van de bourgeoisie" een abstractie is, die als zodanig in de tijd zelf niet bestond (er waren alleen de individuele voorvallen). Een ouderwetse geschiedschrijving, die dichter bij de individuele voorvallen blijft staan, bevat daarom nominaal meer "waarheid", hoewel zij een veel onvollедiger beeld van de totale "waarheid" geeft, dan een synthetische methode.

Veronderstelt dan de waarheid een onmiddellijke congruentie van het in de tijd voorgevallene en de beschrijving daarvan, dan veronderstelt objectiviteit een gelijkvormigheid van gebeurde en beschrijving. Objectiviteit is daarom het criterium, dat betrekking heeft op het proces van de projectie (beeldvorming) van het in de tijd gebeurde en de historische bewerking daarvan; objectiviteit legt daarom het accent op de relatie tussen object en subject.

Objectiviteit is daarom mijns inziens niet een kenmerk of kwaliteit hetzij van het subject, hetzij van het object, zoals Beerling het doet voorkomen, het is over de relatie tussen beiden, dat de objectiviteit een oordeel uitspreekt. Het is dan in dit stadium, dat men de onbestaanbaarheid van alle objectieve kennis zou kunnen vaststellen. Immers het critisch oordeel, dat een uitspraak doet over de relatie tussen subject en object, in die zin of deze objectief is of niet, wordt zelf opnieuw tot een object, dat de vraag naar de objectiviteit doet stellen. Vanuit hier begint dan een "regressus ad infinitum", die de objectiviteit wel asymptotisch benadert, maar haar in haar absolute buiten menselijk bereik brengt.

Uiteraard snijdt dit mes te scherp. Ook aan de exacte wetenschappen zou op grond hiervan de aanspraak op het vellen van objectieve oordelen onthouden moeten worden. Verlaat men echter het standpunt van een zuiver idealisme, dat door bovengenoemde redenering voorondersteld wordt, dan is tegen deze redenering wel het een en ander in te brengen. In het verdere verloop van dit betoog wil ik er ook vanuit gaan, dat objectieve oordelen in de exacte wetenschappen, bijvoorbeeld de wiskunde wel mogelijk zijn (zie voor de motivatie volgende alinea). Op grond hiervan zal een rigoureuze scheiding tussen de exacte wetenschappen en de geschiedenis aangehouden kunnen worden. Dit onderscheid wil ik aanbrengen gezien een naar mijn idee wel zeer essentiël verschil tussen de geschiedbeoefening en de exacte wetenschappen (waar ik vanaf nu ook de psychologie, de sociologie en andere maatschappij-wetenschappen aan toe zou willen voegen; tezamen in het vervolg "de wetenschappen" te noemen). Ik volg hierbij Dilthey en vooral Croce. Geschiedenis legt het accent op de verandering in de tijd, en niet op het onveranderlijke, waar dit sui generis ook al in het heden aanwezig is, en daarom niet als specifiek behorend tot het verleden beschouwd kan worden. Dit houdt geen miskenning in van datgene wat door de tijd hetzelfde blijft, maar wil slechts zeggen, dat dat niet het uitgangspunt voor de historicus zijn mag. Onder verandering wordt verstaan, het resultaat van die extra impulsen, die aan het verloop van de gebeurtenissen in de tijd een bepaalde draai geven, die op grond van louter extrapoliaties vanuit vroegere situaties als niet "verklaarbaar" gequalificeerd moet worden. Men kan natuurlijk het bestaan van dergelijke impulsen ontkennen, maar het determinisme is mijn standpunt niet, zoals ook uit de rest van dit betoog zal blijken. Hier zij slechts opgemerkt, dat het determinisme, zoals het door de definitie van "verandering" is vastgelegd, de erkenning inhoudt van zowel formele als inhoudelijke wetten in de geschiedenis; iets wat naar mijn mening geen zinnig mens doen zal. Let men nu vooral op de veranderingen, dat wil zeggen, datgene, waarin een tijd in extra dimensies en categorieën essentiël verschilt van de tijd, die er onmiddellijk aan vooraf ging, dan let men op datgene, wat zich niet binnen wetenschappelijke kaders dwingen laat. Legt men zich rekenschap af van het bestaan van dergelijke veranderingen, dan is er sprake van historisch besef. Dit leidt trouwens nog tot de aardige paradox, dat naarmate de grens tussen het relevante en het irrelevant verleden dichter tot het heden nadert, het historisch besef kennelijk groter wordt.

Is het doel van de wetenschap algemeen geldende wetmatigheden, die vrij zijn van de het individu aanklevende particuliere eigenschappen op te sporen, dan kan slechts dat wat in de geschiedenis onveranderlijk is, of dat wat tot een direct van daaruit plaatsvindende evolutie herleid kan worden (dit wordt heel nauw gedacht) het object van de wetenschap zijn. Wetmatigheden opsporen in het in de tijd gebeurde is het doel van wetenschappen als sociologie, economie, psychologie etc., het substraat, dat overblijft is het werkterrein van de historicus. Kortom, de wetenschap zoekt naar de wetmatigheden, die analoge gebeurtenissen haar aanbieden, kan daarom aangezien haar wetmatigheden verifiëerbaar zijn (iterativiteit van de experimenten) aanspraak maken op objectiviteit (onafhankelijkheid van de relativiserende storingen, die van het subject uitgaan). Voor de historicus, die juist op het particuliere, het bijzondere van elk individueel voorval let kan de objectiviteit nimmer een dergelijke inhoud hebben. Men kan zich dan trachten te redden, zoals Romein dat gedaan heeft, door een veronderstelde consensus onder de historici als criterium voor de objectiviteit te gaan hanteren. Objectief is die geschiedschrijving, die in overeenstemming is met de tijdgeest, zo zegt Romein. Er zit een eigenaardige logische crux in deze definitie, een soort samenklappen op éénzelfde niveau van maat en van datgene wat gemeten wordt. Laten we een moment veronderstellen, dat er een geschiedschrijving is, waarin de tijdgeest (wat dat dan ook is) zich verwerkelijkt, dan zou aan de hand van deze geschiedschrijving inderdaad iedere individuele historiografie getoetst kunnen worden en een uitspraak over de objectiviteit ervan gedaan kunnen worden. Tot zover heb ik geen bezwaar; en dit zal ook wel de bedoeling van Romein geweest zijn. De moeilijkheid is echter, dat wij nu nog niet over het criterium beschikken om te bepalen, wanneer zo'n geschiedschrijving wel een verwerkelijking van de tijdgeest is en wanneer niet. Romein's eigen criterium biedt hier uiteraard geen uitkomst - welk dan wel? We zullen moeten besluiten, dat Romein's definitie, die in ieder geval begrip toont voor de vraag waar de moeilijkheden liggen (daarom heb ik juist Romein gekozen), voor ons van geen nut kan zijn. In het algemeen zij hier nog opgemerkt, dat wanneer een tijd tot éénzelfde éénduidig geschiedbeeld komt, dit nog niets bewijst ten aanzien van het verleden (an sich), maar alleen illustreert, hoezeer de denk-categorieën van de kennende subjecten uit die tijd overeenkomen.

Een andere poging om de objectiviteit te redden doet Beerling. Hij relativiseert de objectiviteit zover, tot deze inderdaad uiteindelijk binnen het bereik van de historicus komt te vallen (perspectivisme). Dergelijke methode komt mij althans niet zeer overtuigend voor; ik zou zeggen, dat als er met een rigide opvatting van de objectiviteit niet te werken valt, men de moed behoort te hebben het als ideaal te laten vallen. Wil een criterium voor objectiviteit nuttig zijn en waarde hebben (d.w.z. transcendent aan de aard van het materiaal), dan moet het een criterium a priori zijn en niet een maatstaf "pour le besoin de la cause" geconcipteerd aan de hand van de geschiedkundige praktijk.

Lessing's houding ten opzichte van een onderscheid tussen wetenschap en geschiedenis is ambivalent; enerzijds ontkent hij een kennis-theoretisch onderscheid tussen "Natur-wissen" en "Geschichts-wissen", anderzijds schrijft hij: "Schon die Frage 'Wie ist das geworden' (also die Kenfrage aller Geschichte) ist durchaus keine wissenschaftliche Frage eigentliches Erkennen könnte nur fragen 'Wie ist das'". Deze opmerking van Lessing herinnert sterk aan het Spinozistische onderscheid tussen een "natura naturans" en een "natura naturata". Zouden we dit vertalen in een onderscheid tussen een "historia historians" en een "historia historiata", dan is Lessing's bewering te zien als een

verwijt aan de historici, dat zij zich alleen maar bezighouden met de betrekkingen, die er tussen de individuele historische objecten te ontdekken zijn, terwijl zij de vraag naar de innerlijke structuur van hun historische objecten niet stellen. Dit verwijt van Lessing lijkt mij onjuist. In zijn bezigheden let de historicus ook wel degelijk op een, wat ik in Hegelse trant, een conceptuele ontwikkeling zou willen noemen. Het wezen van de dingen, waarmee de historicus geconfronteerd wordt is ook aan verandering onderhevig. En dat niet alleen in idealistische zin (cf. hiervoor Lucien Febvre's "Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais"), waar de verantwoordelijkheid voor dergelijke veranderingen uitsluitend bij de menselijke gesst gelegd wordt, maar evenzeer ook in de historische realiteit van de "Dingen an sich", zoals bijvoorbeeld het "verschijnsel" revolutie.

Met het bovenstaande heb ik gehoopt te illustreren, dat in de eerste plaats de waarheid als criterium voor de "betrouwbaarheid" van zijn werk voor de historici onhaalbaar geacht moet worden (zie de handboeken), terwijl ook in de tweede plaats aan de eisen van een objectiviteit a priori niet is te voldoen. Ik wil hiermee niet beweren, dat de historicus zich met betrekking tot de "betrouwbaarheid" van zijn werk geen ernst hoeft te maken, ik wil alleen zeggen, dat de richtlijnen daartoe niet in de conceptie van de objectiviteit gezocht dienen te worden. (Aangezien deze kwestie verder niet meer tersprake zal komen, wil ik er mij hier, vooruitlopend op toekomstige conclusies, toe beperken te beweren, dat deze richtlijnen in de ontologische structuur van de mens gevonden moeten worden.) Voor de hand zou liggen te concluderen, dat de historicus onvermijdelijk subjectief zal zijn. Er is echter nog een andere mogelijkheid: de historicus ontmoet de geschiedenis niet in een subject-object verhouding

Dit is inderdaad mijn standpunt; en ik hoop dat vooral aan de hand van Lessing's "Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen" plausibel te maken. Kort gezegd beweert Lessing, dat de geschiedenis een "mythe" is, dat wil zeggen, dat zij niet in verband moet worden gebracht met "Wissenschaft", maar met "Willenschaft". De geschiedenis let op dingen, waaraan geen vorm van wetmatigheid ten grondslag ligt, en aan dat niet wetmatige geeft de historicus een soort pseudo-wetmatigheid: hij geeft er een "zin" aan. Het is deze "Sinngebung" aan het in se zinloze, of anders gezegd, deze "Werteverwirklichung am Wertefreien", die de wezenlijke kern van de bemoeiingen van de historicus betekent. Geschiedschrijving moet als intentionaliteit gezien worden.

Volgen wij nu een moment de wat meer platgetreden paden van het existentialisme. De mens is uitdrukkelijk het wezen, dat "erbij" is; hij is nimmer volkomen identiek met- en aangepast aan de situatie, waarin hij verkeert. Hij is, om met Heidegger te spreken, in de situatie "geworfen", en hij tracht in de situatie steeds aan zijn facticiteit (feitelijkheid) te ontvluchten. Vandaar uit zoekt de mens zichzelf te herkennen, maar juist deze poging tot omvatting van het geheel, waarbinnen ook aan het zelf een definitieve plaats moet worden toegekend, doet de mens zich elastisch tegenover het "zijnde" opstellen. Het dier "is", de mens probeert het "zijn" te transcenderen, bijvoorbeeld door te kennen. Maar, zoals Lessing opmerkt, en dat brengt ons weer bij ons uitgangspunt terug, "wo man nicht 'ist', da bleibt Wissen immer ein Verstehen". De tijdrij, zegt Lessing, bestaat alleen daarom, omdat wij als bewust wezen de mogelijkheid hebben het voorbewuste leven (i.e. het geschiedgebeuren) zakelijk tegemoet te treden. Aangezien het voorbewuste leven als "Ding an sich" (Kant) op dezelfde manier als het bewuste leven complex is, kan aan een lineaire wijze van ordenen niet gedacht worden (met een lineaire ordening wordt bedoeld een ordening vanuit een enkel absoluut

"Archimedisches punt" en van waaruit aan alle verschijnselen een logische en objectief te bepalen plaats kan worden toegekend). Namelijk, de mens is wel niet in het "zijn" ondergedompeld, hij kan pogen door zijn projecten het "zijn" transcenderend te overschrijden, maar dat neemt niet weg, dat hij nooit ten allen tijde vanuit hetzelfde "Archimedisches punt" het "zijn" tegenover zich vindt. Enerzijds, omdat het "zijn" zelf steeds tot nieuwe standpuntsname noopt, en anderzijds, omdat de mens zijn projecten nimmer blijvend kan oriënteren op één onveranderlijke apex, aangezien een dergelijke apex of los, of volkomen in het "zijn" gedacht zou moeten worden en derhalve niet als oriëntatie-basis voor de mens kan gelden. Poogt de mens desondanks dit toch te doen, dan wekt hij het spanningsveld op, waarbinnen de religies gedacht moeten worden.

Het "sichselbst vorweg sein" (Heidegger), het steeds pogen zich aan de facticiteit van het naakte "zijn", het "en-soi" te ontworstelen, geeft de mens de dingen van de wereld als "Zeug" (middel tot zelfverwezenlijking) in handen; deze zelfverwezenlijking moet volgens Sartre gezocht worden in een neiging tot het zoeken van zelfbevèstiging in de stabiele sfeer van het "en-soi" ("pour-soi" is het zichzelf bewuste "zijn"; het "en-soi" het niet van zichzelf bewuste "zijn"). Wel mag de mens dan trachten de zelfgevoegzaamheid van het "en-soi" voor zich te verwezenlijken, maar de weg hiertoe leidt onvermijdelijk langs de projecten, die de mens daaromtrent maakt. En deze projecten plaatsen hem noodzakelijkerwijs immer weer naast het "en-soi", het pure "zijn".

Wordt deze existentialistische problematiek in Duitsland het liefst gezien in het licht van het "Dasein", de Fransen benaderen haar meestal vanuit de "action". Iets van een synthese van beiden in de sfeer van het kennen treffen we naar mijn idee bij Lessing aan. Het zij hier tussen haakjes opgemerkt, dat het waarschijnlijk zo vreemd nog niet is Lessing in het kader van enkele existentialistische beschouwingen op te nemen. Lessing maakt namelijk het volgende onderscheid. Er is een beschouwende geest (Vernunft) en een willende geest (Verstand). Slechts de willende geest kan "lebensübermächtigend" zijn, terwijl de schouwende geest noch "lebensfordernd" noch "lebensverwaltigend" is. De schouwende geest met andere woorden (ik volg hier Lessing niet meer) heeft als object van zijn kennen het objectief te benaderen onveranderlijke aspect van de wereld. Hier is een zuiver schouwen, vanuit een volmaakte subject-object splitting mogelijk. Hier kan het schouwen de wereld van het onveranderlijke zijnde, het "en-soi" zou ik haast zeggen, als vanuit een "Archimedisches punt" structureren, zoals ook later betoogd zal worden is de keuze van een dergelijk standpunt een vrije keuze. In vrijheid kan daarmee de mens de relatie tussen standpunt en te bestuderen werkelijkheid vastleggen; en heeft aldus criteria a priori als criteria voor objectiviteit vrijelijk tot zijn beschikking. Hier is zeker de objectiviteit geen gegeven, maar een probleem (Beerling). Het "Verstand" daarentegen kan slechts kan slechts als "Willensschaft" "lebensübermächtigend" op treden. Categorieën, die door het object als zinvol gesuggereerd worden, staan het "Verstand" niet te dienste; het schouwt de dingen niet, maar pakt ze vast, hanteert ze. Ook de historicus, die "willenschaftlich" ordent heeft dus niet de beschikking over vaste categorieën. Het volkomen onvermogen van de historicus om tot de dingen zelf terug te gaan wordt dan in dit stadium wel duidelijk aan de hand van de bekentenis van Husserl's leerling Fink, dat het fenomenologisch gebod "zu den Sachen gehen" (Husserl's methode) onuitvoerbaar is, indien daaronder de dingen in hun extra-categoriale naaktheid worden verstaan. Voor de historicus zijn categorieën als ruimte, tijd etc. de "Fangarme des Feststellens" en kunnen daarom niet zelf nog weer tot object van onderzoek worden, maar zijn als

door het "Verstand" geconditioneerde categorieën dankzij de niet-gedetermineerdheid van het menselijke "zijn" ook zelf aan veranderin onderhevig.

De conclusie uit dit alles moet zijn, dat het "Verstand", dat wil zeggen, dat deel van de geest, dat historisch ordent deze ordening nimmer met behulp van universeel te hanteren categorieën verricht. Alles wat uit het in de tijd gebeurde de historicus tot inspiratie-bron dient, draagt in de wederzijdse betrokkenheid tussen de historicus en het in de tijd gebeurde zijn eigen legitieme wijze van structureren en zijn eigen voorstellen voor de keuze van "Archimedische punten" in zich. Is werkelijk objectief kennen categorie-gebonden, omdat bijvoorbeeld pas binnen categorieën aan causaliteit gedacht kan worden (en: vere scire est per causas scire), dan is historisch kennen zingevend kennen, dat wil zeggen/ een "logizistische oder ethizistische (ik zou willen toevoegen: anthropomorfe) Bedeutung" aan de dingen. De zingeving doorbreekt als geef het ware de harde schaal rond de dingen en structureert ze van buiten af. Het kennen van het "Verstand" is "Willenschaft", draagt een intentioneel karakter en kan daarom, zoals uit het bovenstaande blijkt geplaatst worden binnen het kader van de existentialistische problematiek, waar ook deze laatste zich richt op de pogingen van de mens boven de facticiteit uit te stijgen. Ik geloof, dat Lessing's "Willenschaft" iets dergelijks beoogt.

Het kardinale punt is nu, dat de geschiedenis zich door deze zingevende wilsdaad van de mens niet in alle passiviteit laat brutaliseren. De geschiedenis slaat terug. Ik zou dit voor de aardigheid willen karakteriseren als "de list van de geschiedenis". Deze list bestaat hieruit, dat de geschiedenis de mens in zijn bedoelingen misleidt, door zich in haar geheel op te stellen tussen de mens en dat particuliere onderdeel dat de mens in de geschiedenis onderzoeken wil. Het gevolg is, dat de historicus bij zijn blik op de geschiedenis inderdaad ook wel geleid ook wel geleid wordt door een relativiserende factor, die zijn persoonlijkheid nu een keer onvermijdelijk aankleeft, en in zoverre kan er inderdaad sprake zijn van de subjectiviteit van de historicus, maar van een veel overweldigender belang is, dat de historicus opgenomen wordt in de peilloze en epische stroom van de geschiedenis zelf. De plaats van de historicus in het historisch proces is van een veel omvattender consequentie voor zijn visies, dan zijn persoonlijke eigenschappen en hoedanigheden, waar deze zijn geschiedbeeld kleuren.

Keren we nu terug naar het probleem van de subjectiviteit. Subjectiviteit laat zich pas denken binnen het kader van een subject-object splitsing. Eerst als een dergelijke splitsing veronderstelt wordt, kan het kennende subject enkele elementen, die aan het object wezensvreemd zijn, bij zijn projectie, beeldvorming van het te kennen object introduceren. Nu is het datgene, dat de mens meer is, dan hij "is", zoals dat tot uitdrukking komt in het "l'existence précède l'essence" dat enerzijds de geschiedenis maakt en anderzijds de geschiedenis schrijft. Door wat ik nu maar noemen zal "de list van de geschiedenis" leidt dit tot de situatie, waarin de geschiedenis zichzelf beoordeelt. Het is duidelijk, dat hier van een subject-object splitsing niet langer sprake is; met een beeldspraak uit de natuurkunde zou men kunnen zeggen, dat aan beide kanten van de vergelijking dezelfde dimensies staan. Men dient zich het verschil te realiseren, dat er bestaat tussen deze visie en die van Romein. Ook in Romein's criterium steekt iets, dat aan de "list van de geschiedenis" herinnert, maar door zijn noties ten aanzien van de objectiviteit kapt Romein radicaal de bloem van de stengel. De geschiedenis is een "mythe", de mens ontmoet in de geschiedenis zichzelf; een ontmoeting, en

daar gaat het om, die onvermijdelijk en noodzakelijk is (men denke hierbij aan Dilthey's opmerking: door kennis van de geschiedenis komt men tot kennis omtrent de mens). In zijn projecten ten aanzien van de zingeving van de geschiedenis verwerkelijkt de mens zichzelf en is hij in dialoog met zichzelf. Daar het geschiedbeeld in essentie een product is van de geschiedenis zelf (n.b. dit impliceert in het geheel geen éénduidig uniform geschiedbeeld, om die reden dat de geschiedenis zelf allerm minst éénduidig en uniform is!), is het geschiedbeeld de tautologie van een eeuwig heden, en onderschrijft dit in feite slechts het heden (wat naar mijn idee overigens een heel nuttige en legitieme bezigheid is). Dit leidt niet tot een ontkenning van veranderingen in de geschiedenis, het betekent slechts, dat die veranderingen in hun werkelijke hoedanigheid nimmer zichtbaar gemaakt kunnen worden; het beeld, dat de historicus zich vormt van deze veranderingen is ten allen tijde een exponent van het heden. Maar hier moet uitdrukkelijk aan toegevoegd worden, "dat wij de geschiedenis een zin geven, maar niet zonder dat zij deze ons voorstelt" (Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*).

Wij hebben dus gezien, dat de mens "in" de geschiedenis is, de geschiedenis een deel is van het meest wezenlijke in de mens en dat kan zijn op grond van het feit, dat ten aanzien van de geschiedenis geen kennis in subjectieve of objectieve zin mogelijk is. De geschiedenis maakt deel uit van de middelen, die de mens ten dienste staan om zich aan zijn facticiteit te onttrekken. De in het kader van dit betoog zeer belangrijke conclusie, die uit dit alles te trekken valt, moet luiden, dat de betrokkenheid van de mens op zijn verleden van existentiële aard is en dus zijn oorsprong vindt in de ontologische (de ontologie is de wetenschap van het "zijn") structuur van de mens. We zullen nu een antwoord trachten te formuleren op de vraag, op welke wijze deze existentiële betrokkenheid nader te omschrijven valt. Het is naar mijn overtuiging de conceptie van de vrijheid, die ons hier van grote dienst kan zijn.

"L'homme est condamné à être libre", en wel om de eenvoudige reden, dat hij zijn vrijheid "is". Hetzelfde bedoelt Simone de Beauvoir met haar "ik besef, dat ik niet ben". De mens valt nimmer volledig met zijn facticiteit samen, is daarom nooit geheel omvat door het pure zijn, het "en-soi". Nu is de vrijheid, waarin de mens zijn facticiteit transcendeert niet te denken in absolute zin, zoals men bijvoorbeeld in natuurrechtelijke zin spreken kan van de onvervreembare "droits de l'homme et du citoyen"; de vrijheid is altijd een gesitueerde vrijheid, eerder dus een kiezen van, dan tussen alternatieven. Ik geloof, dat bij Rousseau al sprake is van een vrijheids-idee in deze zin, wanneer hij de paradox hanteert, dat men de mensen dwingen kan om vrij te zijn. Zo zijn dan de projecten van de mens, waarin de vrijheid haar sporen nalaat, geconditioneerd zowel door de vrijheid, die de mens "is", alsook door zijn facticiteit (verantwoordelijk voor tenminste een deel van de situatie). Want, zegt Merleau-Ponty, onze vrijheid vernietigt onze situatie niet, zoals dat bij Sartre het geval is, "maar haakt op de situatie in". Merleau-Ponty gebruikt dit als argument om het zeer strenge Sartriaanse dualisme "en-soi" vs. "pour-soi" te relativiseren. Hij wil liever spreken van een "être-pour-nous". Subject en object zijn verschijningsvormen van een eenheid, die zich in beiden openbaart. Husserl, die voor Merleau-Ponty van grote betekenis is geweest had al een eerste aanzet in deze richting gegeven door te beweren, dat het bewustzijn nooit geheel te scheiden is van dat, waar het zijn aandacht op richt. Door deze wisselwerking tussen de beide polen, die Sartre zo radicaal gescheiden houdt, het "en-soi" en het "pour-soi", krijgt de conceptie van de "action" bij Merleau-Ponty een veel rijkere inhoud. Sartre's "action" blijft steeds beperkt tot de sfeer van het "pour-soi"; hij kan daardoor bijvoorbeeld het systeem van het Marxisme omschrijven

ven als "action pure". Bij Merleau-Ponty daarentegen is de "action" veel concreter gedacht. Daarmee kan ook de vrijheid bij hem een inhoud krijgen, die het mogelijk maakt haar te beschouwen als de ontologische categorie, die de mens en zijn verleden aanéénsmeedt. Dit zal ik aan de hand van de volgende beschouwingen verduidelijken.

Stelt de mens zich de oplossing van een bepaald probleem ten doel, dan kunnen de voor dit probleem specifieke moeilijkheden niet gelden als een beperking van de vrijheid, omdat de vrijheid zelf deze moeilijkheden vòòr zich heeft geroepen (namelijk, door te zoeken naar een oplossing van het probleem). Gaan we nu van dit bijzondere probleem naar het totaal van problemen van dezelfde aard, dan zien we het volgende. Er zullen problemen blijken te zijn, die sommige van diezelfde specifieke moeilijkheden met zich meebrengen, of ook wel andere. We zullen moeten concluderen, dat in dit geval de vrijheid niet bewerkstelligt, dat er bij een bepaald probleem uit de reeks de voor dat probleem specifieke moeilijkheden bestaan, maar zij bewerkstelligt alleen, dat er in het algemeen moeilijkheden van een bepaalde aard zijn; "de vrijheid doet niet de bijzondere gestalte van deze wereld uitkomen, maar zij stelt alleen haar algemene structuren"

De vrijheid structureert dus, en draagt de dimensie van het handelen in zich. Hier zijn Sartre en Merleau-Ponty het ook nog wel over eens, maar het verschil tussen beiden ligt hierin, dat voor Merleau-Ponty deze vrijheid tot structureren niet absoluut is. Er is een "autochthone zin van de wereld" zegt hij, die in contact gebracht moet worden met de menselijke existentie en op deze wijze de bodem vormt van elke "Sinngebung" (het woord, dat Merleau-Ponty gebruikt!). Uitgaande van de vrijheid is er dus voor Merleau-Ponty een wisselwerking, een worsteling tussen de zingevende mens en de gegevens van de wereld, terwijl Sartre de gegevens van de wereld vrijwel los maakt van de zingevende vrijheid van de mens. Voor Merleau-Ponty is de daad van zingeving daarmee een werkelijke handeling, met een eigen dynamiek, een eigen strijd; bij Sartre is de zingeving een abstracte "action pure", die noodzakelijkerwijs een slag in het luchtledige blijft.

Het is van belang nu een moment terug te grijpen naar Merleau-Ponty's gebruik van de term "autochthone zin". Hij hanteert de term weliswaar met betrekking tot de wereld en niet expliciet in verband met de geschiedenis, maar we zullen ons hier toch ernst mee moeten maken, aangezien het ook zo zijn consequenties ten aanzien van de geschiedenis heeft. Ik zou namelijk de term "autochthone zin" zeker niet willen interpreteren als een onvermijdelijke immanente zingeving, die in het historisch materiaal verankerd ligt. Aan de hand van het volgende voorbeeld zal ik mijn standpunt verduidelijken. Wanneer zich aan de hand van historisch materiaal iets dergelijks vast laat stellen, is het natuurlijk heel reëel om te zeggen, dat als bijvoorbeeld Lodewijk XVI van zijn stoel opstaat om achter zijn schrijfbureau te gaan zitten, dit een reeks handelingen impliceert, waaraan een immanente zin ten grondslag ligt. De gebeurtenissen worden immers geordend vanuit Lodewijk XVI's bedoeling om achter zijn schrijfbureau plaats te nemen. Deze handeling heeft daarom een nog voor ons herkenbare immanente zin, omdat ten allen tijde mensen opgestaan zijn om achter hun schrijfbureau te gaan zitten en dat ook in het heden nog geregeld gebeurt. Heel anders ligt de zaak bij de gebeurtenissen rond het opwekken door Lodewijk XVI van een dusdanige situatie, dat er wel een oorlog met Engeland moest uitbreken. We kunnen aannemen, dat evenals in het geval van het schrijfbureau ook hier voor Lodewijk XVI de de gebeurtenissen een bepaalde zin hadden: anders zou hij het niet tot een oorlog hebben laten komen. Het verschil is echter, dat voor de his-

toricus, die een zin geeft aan deze gebeurtenissen, de zin, die Lodewijk XVI er aan gaf, niets anders en niets meer is dan een factor in zijn beschouwingen, die in het geheel niet hoeft samen te vallen met het zwaartepunt van de zingeving door de historicus. De historicus zal de oorlog met Engeland plaatsen binnen een zodanig wijd kader, dat de oorspronkelijke bedoelingen van Lodewijk XVI van afgeleid belang worden. Nog moeilijker wordt het, wanneer een gebeurtenissen-reeks gezien wordt, waaraan zelfs niet door een tijdgenoot (zoals hierboven Lodewijk XVI) een zekere zin was verleend. De immanente zin is dan meteen al een kluif, waar de historici voor het eerst hun tanden in zetten. De immanente zin zou dan als aanwezig verondersteld moeten worden los van een zingevend subject; dergelijke redenering veronderstelt de radicale anti-these van idealisme of mogelijkere wijs determinisme. Generaliserend zou ik dan willen zeggen, dat van een immanente zin pas gesproken kan worden in het geval van gebeurtenissen-reeksen, die in een vaste vorm het h. verleend door tot in het heden toe voorkomen. Terwijl aan de gebeurtenissen-reeksen, die niet onder deze categorie vallen, en deze maken juist het werk-terrein van de historicus uit, een immanente zin geweigerd moet worden.

Wèl zou ik willen spreken van een soort "autochthone resistentie" van de geschiedenis, in die zin, dat het historisch materiaal zich niet willoos voor alle mogelijke zingevingen laat misbruiken en uiteraard moet in dit verband ook herinnerd worden aan wat ik de "list van de geschiedenis" heb genoemd.

Keren we nu terug tot de structurerende handeling van de vrijheid, dan herinneren we ons, dat de vrijheid in het geval, dat zich een aantal enigszins gelijke problemen voordoen, algemene structuren aanbrengt. Nu doen zich in de geschiedenis eigenlijk geen "enigszins gelijke problemen" voor. Het probleem van de historicus is de vraag, waarom juist in dat en dat jaar Lodewijk XVI in oorlog met Engeland raakte, en niet de vraag, waarom in het algemeen koningen van Frankrijk in oorlog met Engeland kwamen. Dat is een wetenschappelijke vraag, de vraag van een polemoloog bijvoorbeeld (deze vraagstelling illustreert trouwens wel de dwaasheid van een goed deel van de zogenaamde wetenschappelijke aanpak van het verleden). De historicus structureert dus op een andere wijze dan een wetenschapsman. Dit is te verduidelijken aan de hand van een onderscheid, dat Beerling aanbrengt tussen "vrije" en "onvrije" uitgangspunten (voor een structureren); de eerste hebben een theoretische status en omvatten de systematische gezichtspunten, waaronder het wetenschappelijk verstand bepaalde stof ordent. De tweede hebben een ontische status en omvatten de in het bestaan gelegen voorwaarden. Al eerder was betoogd, dat de ontische status van de mens verantwoordelijk is voor zijn omzien naar het verleden. In tegenstelling tot de vrijheid van de wetenschapsman is dus vol te houden, dat de vrijheid van de historicus vanuit een "onvrij" uitgangspunt structurerend optreedt. De onvrijheid van het ontische uitgangspunt houdt toevalligheid in, vandaar dat het structureren van de historicus te zien is in het licht van een perspectivisch rangschikken, van "zingeven" met andere woorden. Omdat, zoals betoogd, niets in het verleden op zichzelf genomen zin heeft, gaat in de geschiedenis niets verloren. Het is nu de vrijheid van de mens, die kiezend uit de amorf vormeloosheid van het verleden verschillende aspecten vòòr zich doet verschijnen. Zij brengt daar een rangschikking, die iedere zingeving veronderstelt, in aan, een rangschikking, die in essentie representatief is voor haarzelf. Maar de vrijheid zelf is een "inhaken op de situatie", staat daar niet los van, en is dus gedeeltelijk ook het product van datgene, waarin zij structurerend (zingevend) optreedt. Deze vrijheid laat zich niet denken in een subject-object verhouding, zoals de rationa-

listische filosofen en hun moderne navolgers haar konden en kunnen zien ; men denke hierbij aan de a-metafysische houding, die, zoals eerder gezegd uit de rationalistische conceptie van de "natura naturans" spreekt.

Zo hebben we dus hierboven gezien, hoe het de vrijheid is, die de mens zijn verleden doet structureren (zingeven). Deze vrijheid is niet absoluut, maar moet met de situatie in verband gebracht worden en kan daarom juist gezien worden als de *trait d'union* tussen de mens en zijn verleden.

Rechtvaardiging.

De vrijheid, die wij bij Merleau-Ponty structurerend op hebben zien treden, speelt ook een rol bij alle andere menselijke inspanningen, die niet de geschiedenis in het bijzonder op het oog hebben. Het zou heel elegant geweest zijn, wanneer ik louter uitgaande van de existentialistische conceptie van de vrijheid aan zou hebben kunnen tonen, dat deze vrijheid ook noodzakelijkerwijs met het verleden in verband gebracht moet worden. Nu zie ik een dergelijke redenering niet. Sterker nog, het lijkt mij onwaarschijnlijk, dat deze zich überhaupt vinden laat, aangezien het met het wezen van de vrijheid incompatibel is, haar a priori een bepaalde sfeer (i.c. de geschiedenis) toe te kennen, waar zij zich noodzakelijkerwijs op moet betrekken. Pas nadat betoogd was, dat de relatie tussen mens en zijn verleden van existentiële aard is, was het mogelijk deze relatie te karakteriseren als een exponent van de vrijheid. Debetrokkenheid van de mens op zijn geschiedenis wordt niet door de vrijheid omvat, omdat de vrijheid nooit een bepaald project vooronderstelt, maar "is" daarentegen vrijheid (n.l. ik zeg niet: "de" vrijheid) en vooronderstelt vrijheid.

Eerste conclusie:

In de eerste plaats is gebleken, dat de drang in de mens om naar zijn verleden om te zien voorspelbaar en verklaarbaar is op grond van zijn ontologische structuur. De oorsprong van de historische belangstelling is dus van een fundamentele aard, dan bijvoorbeeld Romein het doet voorkomen (Romein spreekt over de "psychologische grondslagen der historische belangstelling"; Jan Romein: "In de hof der historie"). Het is hier ontologie in plaats van psychologie. Wel spreek ik hier dan over historici met historisch besef, dat wil zeggen, met oog juist voor de verandering in de tijd, en die zich bij hun benadering van de geschiedenis laten leiden door wat Lessing als "Verstand" omschreef. "Vernunft" beoogt het verkrijgen van objectieve kennis. Voor de wetenschappen, die leven in een eeuwig heden, maar een heden, dat aan verandering niet onderhevig is, is dit het juiste instrument. De motivatie tot de beoefening van een wetenschap is wel van psychologische aard, naar mijn idee. En is steeds een uitingsvorm van een psychologisch te localiseren "libido sciendi"; de één heeft belangstelling voor scheikunde, de ander voor geografie, psychologisch heeft dat zo zijn achtergronden, maar meer kan men daar niet van zeggen.

Gaat de historicus echter op zoek naar objectieve kennis, dan geeft hij op een pijnlijke wijze blijk van onbegrip voor het wezen van de geschiedenis. Een dergelijke historicus tracht de geschiedenis te mechaniseren door een voor de historicus althans perverse zucht naar absolute zekerheden. Dergelijke zekerheden zullen in de eerste instantie het geschiedbeeld immobiliseren en in tweede instantie trachten de in het heden levende mens binnen bepaalde categorieën te klemmen. In de geschiedenis treft men dan de mens. Helaas bestaat bij structuralisten en bij logisch empiristen deze neiging; en ik kan mij dan ook volledig bij Marcuse aansluiten, wanneer hij diegenen, die zo denken onder vuur neemt. Inderdaad bestaat de tendens tegenwoordig, om de begrippen, die men hanteert niet slechts als instrumenten te blijven zien, maar om hen de kracht van criteria toe

te kennen. Alles wat niet met behulp van deze bestaande categorieën aan-
gevat kan worden, wil men dan graag als irrelevante dromerijen en als niet
terzake doende afwijzen. Dit is niet iets van de laatste tijd, toegegeven,
Descartes kan al deze "esprit simplfisciste" aangewreven worden, maar het
is pas in deze eeuw, waarin totalitaire régimes niet meer een fictie zijn,
dat een dergelijke mentaliteit een reële bedreiging gaat vormen voor de
menselijke waardigheid en integriteit. Het is daarom ook, op grond van de
identiteit van de mens en zijn verleden, dat het Marxisme, dat de geschie-
denis als een gedetermineerd en vastgelegd proces wil zien, een ontken-
ning inhoudt van de menselijke vrijheid en "unicité". Ik zeg dit met des-
te meer nadruk, omdat mensen als Sartre en Simone de Beauvoir, van wier
gedachten ik hier geregeld gebruik heb gemaakt, als Marxisten juist voor
de vrijheid opkwamen. Merleau-Ponty trouwens, wiens gedachten mij veel
meer liggen, kwam daarentegen langzamerhand tot de conclusie, dat zijn
vrijheidsbegrip zich niet verdroeg met de actuele communistische ziens-
wijze hiervan. Ik moet ruiterlijk bekennen, dat ik het standpunt van Sartre
c.s. niet begrijp. Ik zou kunnen zeggen, dat zij mogelijk het middel boven
het doel lieten prevaleren; zeker schenen de beloftes van het Marxisme
schoner dan de praktijk van het kapitalisme. Maar een dergelijke critiek
is waarschijnlijk wat unfair, en ongetwijfeld zit er meer achter, dan ik
met mijn gebrekkige kennis ook maar kan bevroeden. Wanneer iemand mij een
deugdelijker verklaring aan de hand kan doen, dan sta ik daar volkomen
voor open.

Tweede conclusie:

Er is een verband gelegd tussen de mens, zijn verleden en de vrijheid. On-
der "zijn verleden" werd steeds het verleden van de mensheid verstaan. De
vrijheid legt dus een verband tussen de mens en de samenleving. Nu is het
historisch besef, dat ik bij iedereen aanwezig acht op grond van de onto-
logische structuur van de mens, niet slechts op het verleden gericht.
Historisch besef immers was het besef, dat de wereld aan veranderingen
onderhevig is, en een besef, dat dankzij de vrijheid in vrijheid kan komen
tot een oordeel over die veranderingen. Deze zingeving vanuit het heden
betreft ook de toekomst in zich, omdat de mens niet in een absoluut Car-
tesiaans heden leeft, maar in een spanningsveld van heden, verleden en
toekomst. Er is steeds een vasthouden van het verleden (retentie) en een
anticipatie van de toekomst (potentie) (Husserl). De zingeving van het
verleden moet daarom niet gezien worden als een bewustwording van een
afgestorven wereld binnen een proces, dat uitsluitend door de factici-
teit gedicteerd wordt, maar is daarentegen een onderdeel van het totaal
aan strevingen, dat de mens in het heden door beleeft. De zingeving aan
de geschiedenis moet daarom vooral op grond van de notie van de vrijheid
benaderd worden vanuit het engagement.

Helaas is het woord engagement langzamerhand dermate misbruikt, dat de
oorspronkelijke inhoud ervan vrijwel vervaagd is. Ik bedoel het dan ook
niet in de beperkte, subsidiaire betekenis, waarin het tegenwoordig veel-
al gehanteerd wordt. Engagement is geen botte directe identificatie. Het
zij mij toegestaan hier ter verduidelijking een wat langer citaat uit Mer-
leau-Ponty's "Phénoménologie de la perception" in te lassen:

"Vat ik mij op in mijn absolute concreetheid, zo, zoals de reflectie mij
geeft aan mijzelf, dan ben ik een anonieme en voormenselijke stroom, die
zich nog in geen enkel opzicht gekwalificeerd heeft, bijv. als "arbeider"
of als "burger". Als ik mij vervolgens denk als mens onder de mensen, dan
kan dit, naar het schijnt, slechts een secundair aspect van mijzelf zijn,
nooit ben ik als zodanig arbeider of burger, maar ik ben een bewustzijn,
dat zich in vrijheid de waarde van het bewustzijn van een burger of een
proletariër geeft. En inderdaad is het zo, dat mijn objectieve plaats in het

productie-proces nooit voldoende is om klasse-bewustzijn in mij wakker te roepen".

Er is daarom geen enkel bezwaar tegen, wanneer een "intellectueel" concrete misstanden tracht te verhelpen, integendeel; dit echter te willen doen uitsluitend binnen het bevroren kader van sociaal-economische begripsbepalingen houdt een ontkenning in van de vrije keuze van het bewustzijn in de mens. De meest consequente doordenking van dit laten prevaleren van de specifieke groep boven mens en samenleving leidt uiteindelijk tot de absurde overtuiging, dat de verbetering van dergelijke misstanden alleen maar geschieden kan vanuit de klasse waartegen door de maatschappij gezondigd wordt. Een dergelijke overtuiging lag ten grondslag aan het besluit van Jean Blomart, de hoofdpersoon uit Simone de Beauvoir's "Le sang des autres", toen deze zijn normale bestaan opgaf en onder de arbeiders ging leven en werken. Het gaat mij hier niet om het besluit zelf, dat op zich van een grote geestkracht en een bewonderenswaardige moed getuigt en op grond waarvan aan dit besluit bijna een morele rechtvaardiging is toe te kennen. Het gaat mij om de overtuiging, die erachter steekt, namelijk, dat er een absoluut systeem (het Marxistische) bestaat, waarbinnen ieder mens sociaal-economisch gepast moet worden en dat bovendien aan ieder mens een voor zijn klasse specifiek bewustzijn opdringt. Terwijl elk ander, die kiest voor het bewustzijn van een Christen of God mag weten wat, dat in ieder geval niet past in een sociaal-economisch stramien, gescholden wordt voor een verrader van zijn kaste of ervan beticht wordt tegen de stroom van de geschiedenis op te roeien.

En dat wil ik nu bestrijden: de mens behoort in vrijheid in de situatie te kunnen kiezen. De geschiedenis kiest niet voor ons, maar wij kiezen de geschiedenis. Niet in volstrekte vrijheid uiteraard; aan de hand van wat ik "de list van de geschiedenis" noemde stelt de geschiedenis ons haar zin voor. "Wij willen alleen maar zeggen, dat de vrijheid in ieder geval deze zin slechts wijzigt, doordat zij die overneemt, die de geschiedenis ... aanbiedt". Met dien verstande, dat deze zin, die de geschiedenis aanbiedt niet los te denken valt van de nu levende mensheid: immers, er is sui generis alleen sprake van een zin "voor-" en "bij-ons". Het erkennen van eendergelijke zingevende vrijheid houdt een garantie in voor een noodzakelijke pluriformiteit, een pluriformiteit, die afdoende elke poging zal kunnen verhinderen om de mens tot de facticiteit te reduceren. Zo bezien is het engagement ook niet een uniforme, "ding-achtige", geïnstitutionaliseerde band, die tussen de mensen gelegd wordt, maar een zich als levend mens betrokken voelen op de samenleving in haar geheel.

Tot slot, men versta mij goed, dit alles is geen apologie voor het huidige Westerse systeem, het is juist een aanval op elk denken in systemen.

Voor wat betreft de litteratuur, vooral is gebruikgemaakt van:

R. Bakker; Kerngedachten van Merleau-Ponty. Een verzameling teksten uitgezocht en ingeleid door prof. Bakker

R.F. Beerling; Heden en verleden.

B. Delfgaauw; Geschiedenis en vooruitgang.

Th. Lessing; Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen.

Terloops zijn nog een aantal andere werken geraadpleegd, o.a. Aron, Cassirer (The philosophy of the Enlightenment), Marcuse, de Beauvoir (2 romans), Collingwood, Harmsen, Carr.

Aangezien de leidende gedachte, die aan het betoog in zijn totaliteit ten grondslag ligt van mijzelf is, kan daarvoor niet naar de litteratuur verwezen worden.

