
een aantal zwartgallige overpeinzingen,
hoewel niet zonder alternatief

frank ankersmit

"...wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, ist eine Gestalt des
Lebens alt geworden."

G. W. F. Hegel

In het achttiende-eeuwse Frankrijk, waar men de kunst schoon te leven beter verstond dan ooit in de geschiedenis, gold als één van de eerste maxims, die men zich bij zijn intrede in de elegante wereld eigen diende te maken, over luchthartige zaken steeds ernstig te spreken en over ernstige zaken luchthartig. Dat is een wijsheid, waar wij in onze tijd nog wat van zouden kunnen leren; hebben wij niet heel sterk de gewoonte de ware aard van de problemen, waar wij mee te maken hebben, te verpletteren onder de loodzware gewichtigheid, die wij er meestal op projecteren? Het is misschien wel die "luchthartigheid" van de achttiende-eeuwers geweest, die hen in staat stelde in deze meest cruciale periode van de Westerse geschiedenis veel van hun problemen op een zo koene wijze aan te vatten.

Ik wil nu proberen of ik met die "luchthartigheid" ook niet hogere ogen gooi. Enkele maanden geleden heb ik namelijk een opstel voor Groniek geschreven, waar het epitheton "luchthartig" weinig op van toepassing was. Sommige Groniek-lezers schijnen toen gesuggereerd te hebben, dat als dat zo door zou gaan, het met de Groniek nog eens slecht af zou lopen. Ik vind, dat ze groot gelijk hebben: het moet tenslotte een aardigheid blijven. Vandaar, dat ik besloten heb in dezen nu mijn leven te beteren, het overigens achtenswaardige spreekwoord "ingenui pudoris est fateri per quos profeceris" zal ik laten voor wat het is, en ik zal mijn gedachten meer "parlando" poneren, dan trachten te bewijzen; een paar inconsistenties zal de lezer dan wel op de koop toe moeten nemen, want dat wordt dan wat moeilijk te vermijden. De opzet zal als volgt zijn: er wordt begonnen met een algemene theoretische inleiding; via enkele maatschappij-critische aantekeningen zal ik tenslotte op de geschiedenis komen.

Daarbij geloof ik, met de Marie du Deffand's en de mille de Lespinasse's, dat luchthartigheid de ernst van de problemen niet hoeft te verhullen. Integendeel, in het gezelschapsspel, dat in dialoog, in discussie, met de problemen bedreven wordt, openbaren zij eerst hun objectieve ernst, door de schokjes, waarmee de problemen tegen elkaar botsen. Inderdaad kan men zich van de ernst van de problemen bewust worden allereerst in het gesprek, maar er zijn nog andere mogelijkheden. Op een diepgaander, wezenlijker, ik zou kaast zeggen existentiëler wijze komt de ernst van de problemen op ons af in die dagen van een soort vage onrust, waarbij je er meer dan half zeker van bent, dat die ongerustheid niet alleen vanuit een psychologische achtergrond

verklaarbaar is: je voelt dan aan dat iets veel breder, dat namelijk de relatie met de buitenwereld in het geding is. Het valt altijd moeilijk deze ongerustheid nader te omschrijven, soms is het eenvoudigweg de onzekerheid over de toekomst, voor een deel is het een algemene angst zonder duidelijk object, maar het sterkst is het misschien nog wel het besef, dat het eigen levenslot verslonden wordt door de onberekenbare gang van de wereldgeschiedenis, zonder dat we er zelf veel aan kunnen doen.

Men zal mij vermoedelijk tegenwerpen, dat dit soort ongerustheid een wel erg triviale zaak is, en zeker al bestaat sinds de mensen kranten zijn gaan lezen. Ik antwoord, dat dit tot op zekere hoogte ongetwijfeld het geval is, maar dat desalniettemin deze ongerustheid een voor onze tijd specifiek gezicht is gaan vertonen. Zo zou ik bijvoorbeeld de mei-opstand van '68 als één van de meest karakteristieke symptomen van dat nieuwe gezicht willen zien. Wat ik nu nauwkeuriger met deze ongerustheid bedoel, en wat er naar mijn idee de grond van is, dat hoop ik hieronder uiteen te zetten.

Als wij deze ongerustheid bij onszelf constateren, dan gaat het om een proces, dat zich in ons bewustzijn afspeelt, wij zijn ons immers bewust van iets. In het bewustzijn bezit de mens het vermogen, dat hem in staat stelt, de totaliteit van de aanvankelijk als subjectief ervaren werkelijkheid op een afstand te plaatsen; dat is namelijk het proces van het zich in de re-reflectie van iets bewust worden. Dat vermogen dan schijnt iets specifiek menselijks te zijn; dieren hebben geen bewustzijn, zegt men. Voor een dier is de werkelijkheid van zijn "Umwelt" totale subjectiviteit (von Uexküll), hij neemt er geen afstand van. Dit alles is natuurlijk weinig nieuws, al sinds Adam bij wijze van spreken wist men, dat de mens een bewustzijn had, maar, en dat is typerend, men blijft het steeds zien als een werkelijk onvervalsbaar kenmerk van de mens, een gegeven over de mens zonder meer: de mens is mens, omdat hij een bewustzijn heeft.

Het is eerst Nietzsche geweest, die de relatie mens-bewustzijn in discussie bracht, toen hij heel "unverfroren" zich de kernvraag stelde: "waarom heeft de mens eigenlijk een bewustzijn? Kun je je de mens absoluut niet van zijn bewustzijn los denken?" Kort en bondig luidt zijn antwoord op deze vragen als volgt: de mate van zelfreflectie van de mens (= bewustzijn) is recht evenredig met zijn mogelijkheden tot communicatie. Of anders gezegd: het bewustzijn is juist niet het meest eigene, meest diepe innerlijk, wat we van onszelf kennen, maar is daarentegen de sociale "vreemde" dimensie in ons. Derhalve, dankzij het bewustzijn zijn we lid van de gemeenschap.

Terwijl Nietzsche over het algemeen de indruk maakt speculatief weinig scrupules te hebben, noemt hij bovengenoemde gedachtengang dit keer een "extravagante hypothese". Klaarblijkelijk ben ik meer van de juistheid van dit inzicht van Nietzsche overtuigd, dan Nietzsche zelf, want ik deel zijn scrupules in dezen in het geheel niet. Ik bevind mij daarmee trouwens in het onverdacht gezelschap van de moderne logici; zo kon een logicus als Strawson ten aanzien van de gedachte en de reflectie opmerken "if only mine, then not mine at all". Dat is te zeggen, elke gedachte kan als zodanig pas bestaan, wanneer hij

opgebouwd en samengesteld is uit de onpersoonlijke verbale middelen van de "kudde" (dat is Nietzsche's weer). Ik voel zelf veel voor Nietzsche's "extravagante hypothese", omdat naar mijn idee hiermee op de meest overtuigende manier inzicht gegeven wordt in het empirisch onloochenbare feit van de aandrang van het sociale op het afzonderlijke individu. Duidelijk wordt nu, hoezeer het individu met het bewustzijn de samenlevingsnormen haast als een paard van Troje in zichzelf introduceert.

Uiteraard is de mens veel meer, dan dit aldus omschreven bewustzijn; maar juist dit kan hij nooit onder woorden brengen. Het is daar, waar de mens uniek en volledig zichzelf is, dat hij zichzelf ook niet bewust zijn kan. Eén en ander is nu als volgt kort samen te vatten: vanuit zijn uniciteit trekt de mens een scheidslijn tussen dat wat hij als uniek wezen is, en de gemeenschap; terwijl deze scheidslijn tussen uniciteit en bewustzijn (de algemeenheid) dwars door datgene loopt, wat wij gewoonlijk als het integrale individu zien.

In zekere zin het tegengestelde van Nietzsche's gedachtengang vinden wij bij N. Hartmann (Hartmann als fenomenoloog de leerling van Husserl; hij leefde van 1882 tot 1950). Hartmann spreekt van de "aporie" van het denken, hij bedoelt daarmee een fundamentele "verlegenheid" van het denken, die daaruit bestaat, dat het subject het object nooit volledig onder zich kan subsumeren. Was het voor Nietzsche zo, dat wij bij onze blik op de wereld onszelf als probleem overhielden, dan houdt Hartmann een rest over juist in de objectieve wereld.

Als ik nu beide standpunten overweeg, dan geloof ik, dat ze elkaar niet hoeven uit te sluiten, maar dat ze, a fortiori, elkaar heel goed aanvullen. Immers, wanneer wij ons bezinnen op ons denken over de wereld, dan treft ons enerzijds de onuitspreekbaarheid van ons totale werkelijkheids-ervaren (Nietzsche), maar anderzijds ook het onvermijdelijk tekort van onze objectiveringen (Hartmann). Steeds speelt ons denken zich af op de snijlijn van beide bewegingen, enerzijds de beweging naar de werkelijkheid toe, en anderzijds de beweging van de werkelijkheid af. Dit geconditioneerd zijn door het toevallig compromis tussen twee antagonistische bewegingsrichtingen in onze oriëntatie op de werkelijkheid geeft dat merkwaardige grenskarakter aan ons denken, dat, naar mijn idee, het eerste is, dat ten aanzien van onze kennis van - en ons denken over - de werkelijkheid kan en moet opgehekt worden.

Onze kennis is niet een massief en compact geheel van definitieve veroveringen op de werkelijkheid, maar de objectieve balans zelf van het evenwicht tussen onuitspreekbare uniciteit en uitspreekbare algemeenheid. De uitslag van deze balans is geconditioneerd door beide genoemde momenten, en is als zodanig de eigen vorm van de grens tussen beide.

Je zou nog kunnen opmerken, dat het verschil tussen de kennis (of wetenschap) en de kunst daarin ligt, dat de kunst dit grenskarakter niet draagt. Het anthropomorfe element in de kunst (dit in tegenstelling tot de natuur) elimineert om zo te zeggen, dat innerlijke antagonisme tussen de Nietzsche- en de Hartmann-component van ons werkelijkheids-ervaren. Dit geldt het meest nog voor de muziek, die ik dan ook niet aarzel de hoogste kunstvorm te noemen. De reden hier-

voor is het feit, dat de muziek minder dan enige andere kunstvorm afhankelijk is van categorieën, die door de natuur (= het niet-anthropomorfe) als media gesteld worden. Dankzij dit categorie-loze karakter kan de muziek ook een veel groter "enthousiasme" in ons bewerken, dan bijvoorbeeld de aanblik van een schilderij of een beeldhouwwerk; de muziek spreekt ons aan met bijna de directheid van een mystieke ervaring.

Laten we nu weer eens terugkeren naar het aan het begin van dit betoogje geconstateerde verschijnsel van de ongerustheid. Ik geloof, dat inzicht in het grenskarakter van de kennis onze interpretatie van de ongerustheid meer inhoud kan geven. Dat grenskarakter van de kennis heeft immers betrekking op de status quo van onze relatie met de buitenwereld, grof gezegd dus met de vraag, waar wijzelf "ophouden" en het van ons vreemde buiten-ons "begint". Het zal voor de hand liggen, dat wijzigingen in die status quo, de mogelijkheid met zich meebrengen, dat wij een authentiek stukje van onszelf verliezen; en wat is natuurlijker dan daar ongerust over te zijn? Je kunt dus zeggen, dat het tegenwoordig alom in zoveel toonaarden bezongen verschijnsel van de "vervreemding" van de mens (voortreffelijk in dit opzicht is hoofdstuk 2 C van R. F. Beerling's boek "Ideeën en Idolen") samenhangt met het probleem wat wij over de wereld zeggen kunnen.

Dat klinkt misschien niet bijster origineel; hoewel ik toch zou willen volhouden, dat het genoemde grenskarakter van de kennis een wat ongebruikelijk licht werpt op het probleem van de vervreemding. Meestal wordt de vervreemding van de mens van zichzelf, voor zover deze het gevolg van de ontwikkelingen in de wetenschap is, gezien als een teruggedrijven van het individuele door het algemene, wetmatige. In dat geval gaat het uitsluitend om de verwetenschappelijking van de menselijke "natuur". Het blijkt daar, dat een groot gedeelte van al datgene wat de mens altijd in zichzelf voor typisch menselijk (uniek) had gehouden, op dezelfde wijze wetenschappelijk begrepen kan worden als de inwerking van zwavelzuur op natrium-hydroxide. Wordt echter het grenskarakter van de wetenschap erkend, dan zal op grond van de Nietzsche-component (de beweging, van de werkelijkheid af) duidelijk zijn, dat deze in haar conjunctie met de Hartmann-component, juist door te willen zoeken naar de uniciteit de vervreemding in de mens binnenvoert. Laat ik het wat duidelijker zeggen: het is niet meer zo, dat de toename van onze kennis van de wereld meer en meer de buitenwereld in onze uniciteit invoert, veeleer is het tegendeel het geval: naarmate onze kennis van de buitenwereld toeneemt wordt ook onze greep op de werkelijkheid vaster. In plaats van te spreken van een "verwetenschappelijking van de mens" is het daarom, lijkt mij, beter om te spreken van een "vergeestelijking van de wereld"; de vervreemding bestaat, in dit licht bezien, niet zozeer uit dat teruggedrijven van het unieke, maar in de eerste plaats uit een zich verliezen van de uniciteit, van de geest, in de objectieve wereld. De mens vervreemdt van zichzelf, van zijn "natuur", omdat hij zijn uniciteit betreft op dat, wat hij van "nature" niet is; de onuitsprekbare uniciteit bezwijkt niet onder de aandrang van het objectieve, algemene, maar raakt

van zichzelf vervreemd door een al te geslaagde aanval op dat objectieve, algemene, waarin het zichzelf niet meer terugkent. Ik hoop, dat ik zo voldoende duidelijk heb gemaakt, wat ik in deze moeilijke, maar zeer belangrijke zaak zo ongeveer bedoel. Trouwens, deze "vergeestelijking" van de wereld is onlangs nog eens extra benadrukt door het rapport van de club van Rome. Voor mij bestond de essentie van dit stuk uit het onderstrepen van de eindigheid van de wereld in het perspectief van de menselijke geest. De mens beslist erover, wat er met de wereld gebeuren zal; de natuur bestaat niet langer als een oneindige ruimte, waarin de mens gebed is, en waarin hij volledig verloren gaat. Integendeel, de wereld en de natuur van de toekomst zullen een product van de menselijke geest zijn. Dit betekent ook, dat de wetenschap, die deze ontwikkeling mogelijk maakte, het waardevrij karakter, dat ze vroeger onmiskenbaar bezat, afgelegd heeft.

We hebben gezien, dat het grenskarakter van de wetenschap het labiele evenwicht aanduidt tussen menselijke uniciteit en de wetenschappelijke algemeenheid, dus als zodanig afhankelijk is van de scheidslijn tussen mens en "buiten-mens", ik zou zeggen: afhankelijk is van het werkelijkheids-ervaren van de mens. Het geheel van het bij wetenschappelijk onderzoek axiomatisch vooronderstelde is een functie van dit werkelijkheids-ervaren, dat is te zeggen, van de toevallige status quo van het evenwicht tussen beide. Deze status quo vertoont zich in de praktijk in de gewoonte. Het zal niet verbazen, dat ik mij hier, met veel moderne analytici aan Humes beroemde vork zou willen laten prikken, door hem te onderschrijven, wanneer hij verklaart, dat in de ervaringswetenschappen "objects have no discoverable (i. e. voor de mens absoluut kenbare) connexion together; nor is it from any other principle but custom operating on the imagination, that we draw any interference from the appearance of one to the existence of another". Ook het pragmatisme en het tegenwoordig logisch empirisme en een filosoof als Popper (critische theorie) denken in deze richting. Zij beweren namelijk, dat, wil een theorie waar zijn, zij een inductief gewonnen generalisatie, veralgemening moet zijn van individuele, empirische waarnemingsfeiten, maar (en dat is het grote maar) dan mogen die waarnemingsfeiten zelf absoluut geen algemeenheden meer bevatten. Vervolgens tonen ze aan, dat wat wij vaak in alle argeloosheid een "feit" noemen, desondanks altijd nog een legio van algemene vooronderstellingen inhoudt. Bijvoorbeeld het feit "deze hond slaapt" heeft een systeem van algemene vooronderstellingen, dat zich, om maar iets te noemen op de volgende wijze zou kunnen ontwikkelen: een hond is een zoogdier met vier poten, een zoogdier is een gewerveld dier, dat als jong door de moeder gezoogd wordt en een poot is een ledemaat, dat zus en zo gebouwd is.. etc.etc.; en zo breidt een dergelijk systeem zich pyramidaal naar beneden uit. Met "slapen" is het allemaal natuurlijk nog een stuk lastiger. Het zal aan de hand van dit voorbeeld al wel duidelijk zijn, dat het ondoenlijk is om zelfs een ogenschijnlijk zo eenvoudig "feit" als "deze hond slaapt" van alle daarin besloten liggende algemeenheden te zuiveren. Het blijkt dus, dat wat wij voor

het gemak een "feit" noemen in feite een soort knooppunt van algemeenheden is: "naar beneden" breidt zich het veld uit van de algemene vooronderstellingen, en "naar boven" het geheel van op dat feit te induceren algemene wetmatigheden (aangenomen, dat we ze zouden kunnen herkennen). Om nu de wetenschap al niet a priori vast te laten lopen, kapt men dit pyramidaal zich tot in het oneindige uitbreidende proces ergens af, en neemt men de niet onderzochte vooronderstellingen "bij gewoonte" aan (genoemde gedachtengang zou het logisch analogon genoemd kunnen worden van de psychologische argumentatie, die met betrekking tot het grenskarakter van de wetenschap gebruikt is). Op welke wijze dan ook aannemelijk gemaakt, we kunnen er niet aan twifelen, dat het gewoonte-element in de ervaringswetenschappen door velen bevestigd wordt.

Gewoonte is in essentie anticipatie: zoals het gisteren en vandaag ging, zo zal het morgen ook gaan. Tegenwoordig geldt het volgende: gerationaliseerde gewoonte heet planning. Vanuit het bekende heden wordt ook extrapolierend de toekomst vastgelegd en aldus in het heden bekend. De rol van de rede, de ratio, is hier niet langer het "is", maar het "ought" geworden. De rede vernietigt de werkelijkheid als mogelijkheid, want tussen het morgen, dat door het heden en de rede geconditioneerd is en het morgen als resultaat van een vrije keuze, gaapt de totale chaos van een wereldwijde ineenstorting. Dit verschijnsel van de zichzelf coöpterende en de mens chanterende rede heeft in onze tijd ongekennde afmetingen aangenomen (Catch 22); enerzijds zijn zijn eigen producten de mens ver boven het hoofd gegroeid, anderzijds wordt de industriële mens ertoe gedwongen het in se waanzinnige redelijk te noemen. Voor een analyse van oorzaken en schtergronden van genoemde ontwikkelingen verwijs ik graag naar Herbert Marcuse, wiens brillante cultuuriagnoses helaas al weer in de vergetelheid schijnen te raken. Ik wil in dit verband overigens nog wel opmerken, dat naar mijn idee, Marcuses cultuuranalyse een koppige wijn blijkt te zijn, die helaas maar al te vaak zijn adepten in een graad van dronkenschap brengt, welke ver uitgaat boven de "sobria ebrietas" die de Ouden als het kenmerk van de hoogste wijsheid zagen. Het is niet zo eenvoudig om de door Marcuse onderkende verderfelijke tendenties in de moderne samenleving af te breken; het is niet alleen een kwestie van de herformulering van een aantal sociale doelen, de simpele eliminatie van de kwade kanten van het bestaande systeem, met behoud van de plezierige kanten ervan. Men doet te weinig met alleen een min-teken te plaatsen voor de huidige orde, het gaat meer om een overwinnen, dan om een ontkennen.

Het grenskarakter van de wetenschap in aanmerking nemend, geloof ik, dat we pas uit de vicieuze cirkel los kunnen komen, wanneer we een nieuw evenwicht vinden tussen uniciteit (mens) en objectieve, buiten de mens liggende, realiteit. Zolang er geen sprake is van een hernieuwd werkelijkheids-ervaren van de mens is ook elke oppositie tegen het "establishment" van alle zin en inhoud ontbloeit. Dan blijft de ontkenning van het "establishment" steeds weinig meer dan een zich spiegelen in de lachspiegel van de waanzinnige rationaliteit van de huidige Westerse samenleving; een spiegeling, waarbij wat hiër waanzinnig is, dáár belachelijk wordt. Ik dacht ook, dat mogelijk daar

de oorzaak lag van de grandioze mislukking in de 20e eeuw van dat zeer vele wat goed en zinvol is in het Marxisme, en bijvoorbeeld het échec van de mei-opstand van '68. Het haalt, lijkt mij, weinig uit om over details als de democratisering van de Universiteit te praten, zolang er geen zicht op is, dat de "vergeestelijking" van de wereld gesteld kan worden in het kader van een humanisering van de objectieve werkelijkheid. Integendeel, het mislukken van dergelijke acties kan slechts leiden tot een bevestiging van de absurditeiten, die als empiristische (ervarings) presupposities ten grondslag liggen aan de huidige samenleving. Nu zou ik natuurlijk het grote belang van "links" niet willen ontkennen, de draad, die hem met de toekomst verbindt loopt duidelijker dan die van hun wrijfpaal naar de toekomst. Maar toch (ik geef mijn idee graag voor een beter), het enig mogelijke uitgangspunt in het perspectief van een werkelijke "verbetering" van onze situatie zie ik alleen liggen in het besef van het toevalligheidskarakter van de snijlijn van menselijke uniciteit en buiten de mens liggende algemene werkelijkheid; erkenning van deze toevalligheid kan pas kracht geven aan onze ontkenning van het bestaande. Het zij overigens tussen haakjes opgemerkt, dat dit alles niets te maken heeft met de polariteit individualisme-collectivisme: deze beide begrippen immers spreken hun oordeel uit binnen een bepaald werkelijkheids-ervaren, maar hun concrete inhoud schuift mee met de snijlijn, waar het werkelijkheids-ervaren op balanceert.

Het is misschien aardig hier het volgende aan toe te voegen: wat mij tenminste in de moderne wetenschap zo bijzonder tegenstaat is het discontinu karakter ervan, die vervloekte precisie, nauwkeurigheid tot in honderd decimalen van de komma (immers, een fout in de negennegenste kan mensenlevens kosten). We kunnen echter wel aannemen, dat de mens, die van dat cijferwerk afhankelijk is, zelf een continu wezen is: de grenzen vervloeien in hem, niets, wat hem aangaat is precies te quantificeren. Welnu, dit discontinue quantificatie libido van onze hedendaagse alles doorademende rationaliteit is naar mijn idee het meest sprekende paradigma van onze voorkeur voor quantitatieve boven kwalitatieve analyses. De dingen hebben geen eigen karakter meer, alleen nog maar een hoeveelheid. (Illustratief is bijvoorbeeld het gesprek tussen prof. Lipschits en Hans Boer, de laatste had nog wel oog voor een kwalitatieve aanpak; Groniek 21, p. 179). Ook de moderne kunst met haar op de industrie geïnspireerde lust tot schematiseringen (discontinue afgrenzingen) heeft in dit opzicht zwaar gezondigd (Klee, Mondriaan c.s.). Over de "moderne klassieke" (sit venia verbis) muziek zal ik maar het zwijgen toedoen. Ter afronding van deze onaardige overpeinzingen zou ik nog willen zeggen, dat ik, wanneer ik het criterium van het werkelijkheids-ervaren hanteer, weinig hoop voor de toekomst zie. Sinds het ontstaan van de moderne wetenschap is in de geschiedenis in dit opzicht nog nooit een stap terug gedaan, en er is daarom weinig reden om te veronderstellen, dat dat in de toekomst wel het geval zal zijn. Bovendien lijkt het mij, dat de collectieve zelfmoord, zuiver logisch gezien, wel eens heel erg voor de hand zou kunnen liggen. Omschrijft men namelijk de mens als het wezen, dat steeds zijn grootste uitdaging zoekt, en die uitdaging in onze tijd door de "vergeestelijking" van de wereld in plaats van de natuur de medemens wordt, dan zit in de uiteindelijke zelfvernietiging van de mens een soort onverbidde logica. Je zou kunnen tegenwerpen, dat iets dergelijks in de praktijk alleen maar mogelijk is, wanneer in laatste instantie de natuur zich toch weer

inschuift tussen de mensen, immers die zelfvernietiging heeft als instrument de natuur nodig (bijvoorbeeld de "natuurlijke" vernietigende kracht van de atoombom). Maar daar zou ik dan op antwoorden, dat het nog zeer de vraag is, of in een dergelijke situatie de natuur überhaupt nog wel de tijd zal krijgen om haar heilzame "scheidende" werking tot zijn recht te laten komen.

Laten we dit gemakkelijk intermezzo verder vergeten, en nu onze aandacht richten op de vraag, wat het accent, dat tegenwoordig op de gerationaliseerde gewoonte gelegd wordt, voor de historicus betekent. Hierboven is reeds gezegd, dat gewoonte in wezen anticipatie is; door de gewoonte weten we, dat wat vandaag geldt, ook morgen geldt, en dat de rede, als de band, waarmee wij de verschijnselen van de wereld samenbinden, zich als verplichtend stelt voor morgen. Dit nu heeft een parallel in de historische praxis. Ook in de "geestelijke vorm, waarin een cultuur zich reken-schap geeft van haar verleden", is een mechanisatie-proces waarneembaar. Ik wil hier nadrukkelijk zeggen, dat ik dat zonder meer veroordeel: pas door zich te schikken naar de Goden van een tijd kan een wetenschap stoten op een dusdanige resistentie in het onderzoeksobject, dat haar pogingen hun eigenlijke ontoereikendheid verraden (dat is nu dialectiek). Ik geloof daarom, dat men met de conformatie aan de bestaande onderzoeks-technieken het geschiedbeleven van de mens voorlopig de beste dienst bewijst. Maar dat moet ons niet de ogen doen sluiten voor enkele bedenkelijke aspecten, die deze methode in zich draagt. Ik zal het één en ander hieronder proberen toe te lichten.

Meer dan vroeger zoekt de hedendaagse historicus het verleden niet te beschrijven, maar te verklaren; dat wil zeggen, hij tracht causale relaties te ontdekken in de gebeurtenissen, die hij in het verleden ziet. Nu is in de geschiedenis, evenals in het menselijk leven een causale relatie nooit éénduidig, dat wil zeggen, bij éénzelfde gevolg kunnen verschillende oorzaken behoren en vice versa (de beperkingen, die het historisch materiaal ons aanlegt benadrukken dit nog). Een duidelijk voorbeeld toont ons Dray in zijn boekje "Laws and explanation in history", wanneer hij daar tenaanzien van Lodewijk XIV opmerkt, dat Lodewijk XIV ook om heel andere redenen impopulair had kunnen sterven, dan waarom dat in feite het geval was. Maar wanneer nu een historicus een bepaalde gebeurtenis verklaart, dan heeft hij te maken met één speciale oorzaak en één speciaal gevolg (namelijk oorzaak en gevolg, zoals die in het verleden zich concreet hebben voorgedaan), subsidiair, met één complex van oorzaken en één complex van gevolgen; hij werkt daarom van oorzaak naar gevolg toe met beide al in zijn achterhoofd, zoals dat bijvoorbeeld in natuurwetenschappelijke verklaringen ook het geval is (Dray). Heeft nu de historicus de in de concrete geschiedenis bestaande relatie tussen oorzaak en gevolg in zijn achterhoofd al tot een noodzakelijke relatie aaneengeknoot, dan voegt hij aan de gebeurtenissen in het verleden iets toe, wat er op zichzelf genomen niet in zit (immers een bepaalde oorzaak zou ook een ander gevolg kunnen hebben), of, anders gezegd, hij geeft er een zin aan. Wordt de zin nu aldus gedefiniëerd, dan zou ik willen beweren, dat er een antagonisme bestaat tussen zin en tijd. Immers het verband tussen oorzaak en gevolg, dat in het verleden zelf zich pas in een bepaalde vorm verwerkelijkt als een ontwikkeling in de tijd, wordt bij het proces van zingeving als het ware overgeslagen: oorzaak en gevolg staan daar reeds onverbreekelijk naast elkaar. Wat nu op grond van dit alles aan de tegenwoordige geschiedschrijving verweten kan worden, is, dat zij door de mechanisering van het verleden, door het zoeken naar rationele verbanden, de vrijheidsdragende dimensie van de tijd elimineert. De rationalisering

van het verleden maakt het ons onmogelijk de historische (en hetzelfde geldt voor de huidige-) werkelijkheid als mogelijkheid te zien, als een product van vrije keuze. Met de zingeving verdwijnt de tijdsdimensie, alles schijnt in een eeuwig heden te vallen en de historiciteit van het verleden raakt zoek. In dit licht zou ik dan de krasse paradox willen wagen (waarmee ik mij ongetwijfeld de haat van vele historici op de hals zal halen), dat vandaag het bezig zijn met de geschiedenis in feite van een a-historische instelling getuigt. Ik wil er ten slotte op wijzen, dat bovengenoemde argumentatie op één presuppositie berust, en wel de ontkenning van een determinisme in de geschiedenis in de geschiedenis. Pas het postuleren van de vrijheid stelt ons in staat de éénzijdigheid van oorzaak-gevolg relaties te ontkennen, en tot erkenning te komen van de tijd als het vrijheidsdragend medium van de werkelijkheid als mogelijkheid. Maar zelfs wanneer het determinisme aangehouden wordt, zie ik geen probleem: het a-historisch karakter van het determinisme aangehouden wordt, zie ik geen probleem: het a-historisch karakter van het determinisme behoeft geen nadere uitleg.

Ik voel mij in de juistheid van mijn paradox nog gesterkt, wanneer ik let op diverse stromingen in de filosofie. Men krijgt dan namelijk de indruk, dat juist die filosofieën, die de historiciteit van de werkelijkheid benadrukken (bijvoorbeeld het Duitse idealisme (Hegel!), of het existentialisme) veel minder bevruchtend hebben gewekt op de historische praxis, dan de filosofieën, waarin voor de historiciteit geringer plaats wordt ingeruimd (bijvoorbeeld positivisme of structuralisme). Het is bekend hoezeer Hegel met zijn "Vernunft in der Geschichte" diametraal tegenover Rankes "jede Epoche ist unmittelbar zu Gott". Evenzeer hebben de historici heel wat minder aan Jaspers' "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", met zijn speculaties over de "Achsenzeit", dan aan het werk van de structuralist Foucault; het zeer leeswaardige referaat van Jaap den Hollander over de Renaissance heeft dit nog eens bewezen. Ik vind trouwens, dat de hele Annalen-school een uitgesproken structuralistische inslag heeft. Hoewel dat nogal op het terrein van de speculatie blijft, zou het aardig zijn ook eens te kijken hoe de relatie historiciteit-historische praxis ligt vóór 1800. Het feit, dat de historiciteits-filosofie van de Middeleeuwen niet famous te noemen is, zou dan te herleiden zijn op de historiciteit, die kenmerkend is voor de Christelijke heilsverwachting. Het Neo-Stoïcisme, dat ook wel de historiciteit van de werkelijkheid erkent (de werkelijkheid als wordend organisme onder invloed van de logoi spermatikoi) levert problemen; ik zou niet weten welke historiografie daarmee correspondeert, buiten de direct contemporaine geschiedschrijving dan. Voor zover de achttiende eeuw rationalistisch (dus in wezen on-historisch) genoemd mag worden (een zeer twijfelachtig epitheton oordeelt men tegenwoordig) wordt mijn these bevestigd met Voltaire's "Essai sur les mœurs". Een nog merkwaardiger en duidelijker voorbeeld is de teeds vermelde vader van het moderne empirisme David Hume. Hoewel men dat op het eerste gezicht van deze empiristische 'debunker' minder zou verwachten dan van wie ook, is het juist David Hume, diemet zijn 'History of England' een van de belangrijkste geschiedwerken van de achttiende eeuw heeft geschreven. Weliswaar moet ik toegeven, dat zijn historisch élan niet meer groot was: toen men er bij hem op aandrong zijn werk door een aanvulling helemaal up-to-date te brengen, wees hij dat categorisch van de hand om de volgende vier afdoende argumenten: "because I am too old, too fat, too lazy and too rich". Wat nu precies de oorzaak is van dit chiasme tussen historiciteit en historische praxis zou ik niet kunnen zeggen; maar het schijnt,

alsof de historiciteit alleen maar in formele zin erkend kan worden (het existentialisme van Merleau-Ponty bijvoorbeeld), terwijl het "existentiële" tekort van elk historisch bezig-zijn blijkt, zodra aan deze formele erkenning van de historiciteit van de werkelijkheid een concrete inhoud wordt gegeven.

Ik zou tot slot een paar suggesties willen doen met betrekking tot de mogelijkheden, die de geschiedbeoefening heeft om zich van de negatieve invloeden van geschiedbeoefening als verklarende wetenschap los te maken. Het gaat natuurlijk wat te ver om te spreken van een "death of the past", zoals een vooraanstaand historicus dat al gedaan heeft, maar dat neemt niet weg, dat de verklarende geschiedschrijving sterk de neiging heeft, door eliminatie van de tijdsdimensie het verleden in het heden te absorberen. Automatisch komt dan de vraag op: waarom nog onderzoek van het verleden, wanneer de historici blijkbaar als gevolg van hun aanpak voor het grote publiek de historiciteit van mens en maatschappij niet meer voelbaar kunnen maken. Er is misschien een ietsje van een crisis in de geschiedbeoefening tegenwoordig; de opstellen van de diverse hoogleraren in de laatste Groniek wezen ook wel in dier richting. Een zekere heroriëntatie kan daarom nuttig zijn. Op grond van bovenstaande ben ik van mening, dat deze heroriëntatie vooral zal moeten bestaan uit een hernieuwde bewustwording van de dimensie van de tijd, dat wil dus zeggen van de contingentie, van het toevalligheids-karakter van het verleden, zoals dat spreekt uit de uniekheid van elke relatie tussen oorzaak en gevolg. Pas dan toont de werkelijkheid zich als verwerkelijkt mogelijkheid. Het zal niet eenvoudig zijn deze goede raad in de historiografie in de praktijk te verwezenlijken; maar ik wil desalniettemin twee richtlijnen noemen. Ten eerste dient men de oorzaak-gevolg relatie niet te schetsen aan de hand van de immanente band, die beiden bindt, maar aan de hand van hun transcendente verbondenheid, dat wil zeggen, het gevolg moet niet uitsluitend in het licht van de oorzaak gezien worden, maar vooral ook in het licht van de niet verwerkelijkte alternatieven. Het opeenvolgende gebeuren in de tijd krijgt pas daarmee de spanning en de geladenheid, die tijd en vrijheid recht doen wederen. Ten tweede dient men het onderwerp van zijn onderzoek zodanig te kiezen, dat dit niet direct samenvalt met een duidelijke problematiek; dus niet als onderwerp iets als: de oorzaken van de Franse Revolutie, maar beter is: Frankrijk tussen 1700 en 1800. Over het algemeen moet de voorkeur gegeven worden aan grotendeel synthetische werken, het historisch materiaal heeft dan van zichzelf een grotere resistentie tegen de vervlakkingen, die het gevolg zijn van de verklaringen van de historicus. Het is ook nuttig, wanneer de continuïteit met het heden aan de orde wordt gesteld, alle gevaren namelijk, die aan de geschiedschrijving inherent zijn concentreren zich op dit probleem; de wijze, waarop de historicus dan maar met zijn stof worstelt is bepalend voor de waarde van zijn werk in het geheel. Belangrijker is hier nog het volgende: door de lijn naar het heden door te trekken, wordt men zich bewust van de contingente aard van het historisch gegroeide; het niet verplichtend-zijn van veel sociale normen toont zich eerst dan. Misschien ligt daar wel de wezenlijke betekenis van de geschiedbeoefening: via de kennis van de geschiedenis wordt het in de eigen tijd voor verbetering vatbare transparant. Om nu een duidelijk voorbeeld te noemen, dan moet ik zeggen, dat ik het boekje van Peter Laslett "The world we have lost" qua aanpak heel sympathiek vind. Op grond van bovenstaande raadgevingen en theorieën zou het misschien lijken, dat ik veel voel voor de hermeneutische geschiedschrijving. Immers bij de hermeneutische, "verstehende" methode (Dilthey) tracht de

historicus zich te verplaatsen in het "besef van geworpen zijn en de intentionaliteit" van het historisch subject (Berger, De conservatieve en de progressieve mens) en op deze wijze zou het zicht op de historische werkelijkheid als een "werdendes Ganze", als een verwerkelijkte mogelijkheid, optimaal te verwezenlijken zijn. Daarbij heeft de hermeneutiek in alle oprechtheid de pretentie geen verklarende methode te zijn. Ik zie nu maar even af van Gadamer's critiek op de hermeneutiek: (Gadamer zegt namelijk, dat de hermeneutiek nooit te verwezenlijken is, omdat het "verstehen" slechts mogelijk is via, wat hij noemt "de zaak" (een tekst, handeling, of gedachte etc.), het totale inleven, dat de hermeneutiek eist blijft daardoor altijd afgeleid en niet wezenlijk). Hoewel ik daar nog niet geheel zeker van ben, geloof ik, dat zelfs dan nog de hermeneutiek ten onrechte het verstaan van historische zinssamenhangen tot uitgangspunt kiest. Misschien moet men zeggen: het verstaan van die zinssamenhangen moet niet aan het begin van het historisch begrijpen, maar aan het einde daarvan staan. Staat dit "verstehen" aan het begin, dan dreigt het gevaar van een objects-immanente aanpak, die het historisch gebeuren gladstrijkt tot een probleemloos en zinvol verlopend proces, waar alle individuen braaf doen, wat op grond van de ontdekte zinsverbanden van hen verwacht kan worden. Het verdachte is hier, dat allereerst op grond van de geconstateerde feitelijkheid van het verleden een complex van zinssamenhangen wordt geconstrueerd, terwijl vervolgens dat complex van zinssamenhangen mirabile dictu de verklaringsgrond blijkt te zijn van het menselijk en sociaal bepaald handelen. Zoiets noem ik nu boerenbedrog. Hier wreekt zich weer de elders geconstateerde eliminatie van de dimensie van de tijd. Ook de structuralistische blik op het verleden laboreert naar mijn idee aan dit euvel; het kan heel nuttig zijn, om zoals Foucault dat doet de zinssamenhangen in taalgebruik en sociale normen van een bepaalde tijd als "netwerken" of "roosters" te omschrijven, maar het getuigt van weinig respect voor de historiciteit van het verleden. Erkennung van die historiciteit zou immers juist de vraag doen stellen hoe men in de geschiedenis van het ene "rooster" naar het andere is gekomen.

Er is nog een ander bezwaar, "be it" een beetje een grof bezwaar. Eén van de grootste Franse romanciers Francois Mauriac schrijft in zijn roman "La Pharisienne": "un auteur n'est pas en soi moral ou immoral; ce sont nos propres dispositions, qui décident de son influence sur nous". Inderdaad ligt hier voor de hermeneutische historicus een belangrijk praktisch probleem: hoe kan de historicus zich innerlijk zodanig schoonvegen, dat hij werkelijk in staat is, om onbevangen de historische zinssamenhangen in zijn geest weer tot leven te laten komen? Dat kan natuurlijk niet: de geschiedenis schuift zich steeds in haar geheel in tussen de historicus en het object van zijn onderzoek. Men kan het daarom met Habermas eens zijn, wanneer hij beweert, dat een on-critisch hanteren van de hermeneutische methode gemakkelijk tot een "ideologisering" leiden kan. Wanneer aldus het verleden min of meer openlijk gereduceerd wordt tot een functie van het heden, is wel het allerergste gebeurd wat een historicus kan overkomen; hoewel ik niet in hem geloof, zou ik bijna God aan willen roepen om ons er voor te behoeden, dat ooit Orwell's dubbeldunk dogma realiteit zou worden: "wie het verleden beheerst, beheerst de toekomst; wie het heden beheerst, beheerst het verleden".

Als ik nu zo de laatste bladzijden nog eens overlees, begin ik bang te worden, dat ik zo langzamerhand wel iedereen tegen de schenen geschopt

heb: zowel "links" als "rechts", historici in het algemeen, de hermeneutici onder hen in het bijzonder, de bewonderaars van de moderne kunst, de structuralisten etc. Dat bedroeft mij zeer. Meer nog, ik zou de volgende reserve willen maken; waar ik mij zo zwartgallig uitgelaten heb, betekent dat zeker niet een onvoorwaardelijke verwerping. Het verstandigst is steeds om het becritiseerde met nieuwe principes aan te vullen, zonder daarbij over te gaan tot een compromisloze ontkenning van het bestaande; om met Burke (ik durf zijn naam nauwelijks te noemen) te spreken, het is bedenkelijk "to take the deviation from the principle for the principle". Maar dat neemt niet weg, dat ik toch op bepaald radicale wijze zou willen vasthouden aan de centrale gedachte van dit betoogje, namelijk dat de overwinning van de talloze absurditeiten in onze huidige Westerse samenleving alleen zinvol kan geschieden vanuit het perspectief van een nieuw werkelijkheids-ervaren van de mens, vanuit een nieuw evenwicht tussen mens en "buiten-mens".

In het afsluitende "andante" van dit opstel willen we nu nog eens onze aandacht op de geschiedenis richten. Is de vrijheid de keuze tussen het ja en het nee, dan zal de blik op het verleden, die zijn historiciteit waarborgt, een spiegeling moeten zijn van dat wat niet in het verleden geworden is, aan dat wat wel geworden is; of, om het op zijn Hegeliaans te zeggen, zullen wij het subject van de geschiedenis moeten karakteriseren als "unendliche Negativität". Het verleden te zien als een dergelijke rondedans om het Niets is echter een opgave, die aan een eindig mens nauwelijks gesteld kan worden. Allereerst veronderstelt het de overwinning van de historicus over zijn tijdsgebonden werkelijkheids-ervaren, dat wil zeggen, over al datgene, wat bij zijn oriëntatie op de werkelijkheid als axiomatisch onbewust blijft (cf. Nietzsche). Alleen een God zou ware geschiedenis kunnen schrijven. De vraag is dus, hoe kunnen wij het historisch gegeven zoveel als doenlijk is nog zijn mogelijkheden-karakter laten, en daarmee de rol van de tijd en de vrijheid in de geschiedkundige weergave waarborgen? Een transcendentale empirisme (excusez du peu) zou hier uitkomst kunnen bieden: (1) een empirisme, omdat dat als ervarings-theorie eerst het volle pond kan geven aan het werkelijkheids-ervaren, dat kenmerkend is voor de verschillende fases in de ontwikkelings-geschiedenis van de verhouding tussen wat de mens als natuur en als antropomorf ziet. (het zoeken naar preëxistente zinssamenhangen... verduistert de blik in dezen); (2) transcendentale, omdat de immanentie vermeden dient te worden door spiegeling aan de ontkenning van het concreet historische, als gevolg waarvan mogelijkheid en vrijheid ontsnappen aan het gevaar door verklaringen weggeredeneerd te worden. In dit kader wordt het principe ook mogelijk de mate van toereikendheid van historische verklaringen vast te stellen: de grens tussen het antropomorfe en de natuur is hier bepalend. Historisch verklaarbaar is slechts datgene wat in de sfeer van de natuur (cf. Kants rijk van de noodzakelijkheid) ligt; ik vind trouwens in het algemeen, dat historici zich veel te weinig afvragen, in hoeverre hun verklaringen de verschijnselen van het verleden afdekken. Historische verklaringen verklaren ongetwijfeld wel wat, maar of het nu 20 % of 50% of 100% van een bepaalde gebeurtenis duidelijk maakt, daarvoor bestaat helaas geen zijns-orde, waarbinnen over dat soort vragen een uitspraak kan worden gedaan. Om een voorbeeld te noemen, ik zou zeggen, dat het onvergelijkkelijk veel beter is, om de geschiedenis van de Middeleeuwen te attaqueren met theologische en kerkhistorische instrumenten, dan om die geschiedenis ook te onderwerpen aan onze hoog-

conjunctuur in sociaal-economische verklaringen. Immers, voor de Middeleeuwen is de wereld van de theologie geen ontologisering, maar objectieve, bijna tastbare realiteit, dus natuur voor hem. Een andere grappige conclusie zou de volgende kunnen wezen: wanneer tegenwoordig de grens tussen het antropomorfe en de natuur gekarakteriseerd wordt door de "vergeestelijking" van de wereld, dat wil zeggen door de toenemende greep van de mens op de natuur, dan kan de huidige Westerse wereld niet langer wetenschappelijk begrepen worden (wetenschappen betrekken zich op het natuurlijke, wetmatige); voor een begrip van onze wereld zou, wat ze noemen, een "meta"-wetenschappelijke verklaringsgrond nodig zijn.

Wanneer nu een instrument bij uitstek geschikt is om de geschiedenis te doorgronden, dan geloof ik, dat dat de filosofie is (dit kan gezien worden als een methodische aanvulling op de praktische richtlijnen, die ik eerder gegeven heb). De vereiste explicitering van het speculatief karakter van onze blik op het verleden (tegenwoordig blijft dat impliciet), zoals deze door de erkenning van het mogelijks-aspect van de historische gebeurtenissen en van het menselijk handelen wordt verondersteld, betekent, dat er enerzijds met de methodes van de filosofie zal moeten worden gewerkt, en anderzijds, dat er vooral notie zal moet worden genomen van wat de mensen in het verleden gedacht hebben, immers, indien ergens, dan zijn daar de aanduidingen omtrent de niet verwerkelijkte mogelijkheden te vinden. Bovendien ligt in het denken de spanning tussen uniciteit en algemene objectiviteit, vanuit het denken verstijft de uniciteit tot objectieve vorm. Helaas hebben de historici tot nu toe van weinig belangstelling voor de filosofie blijk gegeven, maar het lijkt mij onontkoombaar, dat dat in de toekomst gaat veranderen. De rationele naar verklaringen zoekende mens van tegenwoordig zet sterker dan ooit de geschiedenis onder de spanning van een zin-veld; de daaruit voortvloeiende ontdekking van de tijd, zal echter de historicus van de toekomst tot de speculatievere aanpak dwingen.

Inderdaad is dan deze stap in de richting van de filosofie op zichzelf genomen een symptoom van een groeiend besef van - en tevens een reactie op - de verredelijking van de wereld. Deze verredelijking is in wezen een proces van verstarring, omdat het het morgen reduceert tot een extrapolatie vanuit het heden. Het is de verstarring, die de filosoof tracht te overwinnen, maar, en dat is mijn slotconclusie, als zodanig moet deze wending naar de filosofie gezien worden als een onmiskenbaar mene, mene tekkel, upharsim, als een niet mis te verstaan bewijs van de rationaliserende verstarring, kortom, van het oud worden van een samenlevingsvorm.

Ziedaar dan mijn interpretatie van Hegel's woord:

"... wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt,
ist eine Gestalt des Lebens alt geworden".

adv.

Tijdschrift
voor Geschiedenis

Het Tijdschrift voor Geschiedenis is een Nederlands wetenschappelijk tijdschrift dat in de ruimste zin van het woord zich bezig houdt met alle perioden van de geschiedenis binnen en buiten Europa. Behalve voor de vakspecialist is de inhoud ook bestemd voor leraren en studenten geschiedenis, die in de rijk gevarieerde inhoud van elk nummer zeker een of meer artikelen van hun gading zullen vinden.

De redactie bestaat uit:

Prof. dr. A. Th. van Deursen, Drs. J.A.F. de Jongste, Prof. dr. C. van de Kieft, Prof. dr. W. Prevenier, Prof. dr. I. Schöffer, Prof. dr. E. Scholliers, Prof. dr. R. de Schryver, Prof. dr. E.H. Stolte.

Abonnementsprijzen per 1 januari 1972:
gezondte abonnementen f 40.- per jaargang;
studentenabonnementen f 27,50 per jaargang

Wolters-Noordhoff



het is
maar dat
je het
weet.....

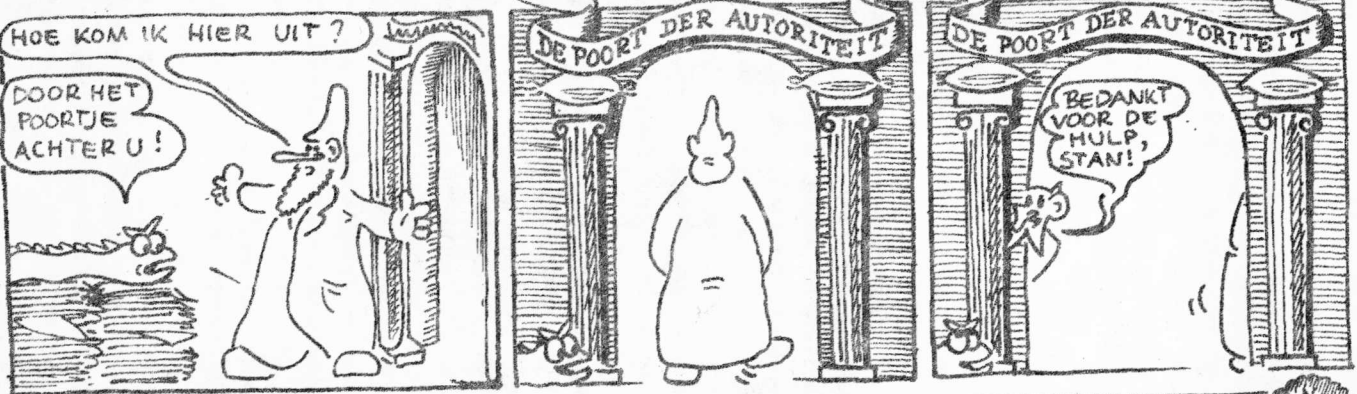
SB **STANDAARD-BOEKHANDEL**

ZWANESTRAAT 41-43 GRONINGEN TELEFOON 722904

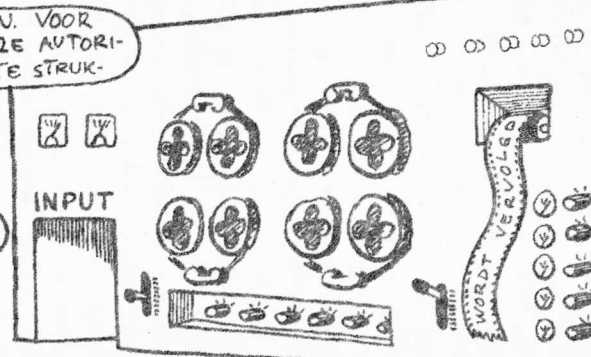
Episoden uit het roerige leven van **PROF. OUT**

③ KORTE INHOUD VAN HET VORKAFGAANDE: PROFESSOR OUT, OP ZOEK NAAR DE WARE DEMOKRASIE, BELANDDE BIJ DE DOSSIERWURM STAN ZIL. NU IN:

DE AUTORITEIT



HIER HEBT U HEM DAN. VOOR MAAR 5.1000,- WIL ONZE AUTORITEIT U ZIJN VOLMAAKTE STRUKTUREN FROM THE INSIDE LATEN ZIEN! (NIETS AANRAKEN, SVP)



**De sleutel
naar uw rijbewijs**

F.N.O.P. RIJSCHOOL

H. DE VRIES

V.A.M.O.R. gediplomeerd



Wij geven les in RENAULT 12

Telefoon 050 - 772724
Watermanstraat 9
GRONINGEN

CAFE SATE HAVENZICHT (TH. VERNET)

Het adres voor Sate
Diverse hapjes
&
'n lekker glas bier

Billijke prijzen

LAGE DER A 37 GEOPEND VAN 20.00 u. - 02.00 u.

