

WAT IS HISTORICITEIT ?

Ludwig Landgrebe

De verheldering van het wereldbegrip in de huidige wijsbegeerte, waardoor met de abstracte tegenstelling tussen wereld en ik, tussen object en subject, wordt afgerekend, en 'wereld' begrijpbaar wordt gemaakt als een structuur van het menselijk bestaan zelf, maakt ook een nieuwe verklaring mogelijk van het wezen van de geschiedenis. Zij kan niet meer eenvoudig worden gezien als een geschieden onder de mensen, dat zich in zekere zin afspeelt op het vaste toneel van de wereld van op zichzelf zijnde subjecten, zo alsof bovenop een vaststaande wereld van de natuur zich een veranderlijke wereld van de geschiedenis opbouwt. Als de wereld veeleer een structuur van het menselijk bestaan zelf is, dan zal op deze structuur eerst de mogelijkheid berusten van de vóórwetenschappelijke en wetenschappelijke verklaring van de wereld als natuur, evenals van haar verklaring in het vóórwetenschappelijke of wetenschappelijke verstaan van het historisch verleden. Geschiedenis zal dus meer moeten zijn dan louter de som van voorbije, door menselijk handelen bewerkte gebeurtenissen, aan het einde waarvan in zekere zin als resultaat telkens de eigen tegenwoordige tijd staat. Veeleer heeft deze wijze om het historisch verleden wetend en verstaand te bezitten haar grond in historiciteit van het menselijk bestaan zelf als zijn diepstliggende structuur die eerst dat uitmaakt wat wij zijn facticiteit noemen. Met andere woorden : historiciteit is een grondstructuur van het bestaan als in-de-wereld-zijn en daarmee van wereld zelf.

Geschiedenisfilosofie en 'zin' van de geschiedenis

Dit begrip van de historiciteit en zijn samenhang met de grondstructuren van de wereld uit te werken is een van de grondproblemen die het wijsgerig

denken van onze tijd bezighouden. Het treedt evenwel eerst geleidelijk en via afrekening met tegengestelde tendensen naar voren. De wezenlijke fasen van deze ontwikkeling in de huidige wijsbegeerte zullen in het volgende worden uiteengezet. Hand in hand met deze ontwikkeling gaat een nieuwe opvatting van wezen en taak der geschiedenis-filosofie, en het volgt uit de centrale betekenis die de historiciteit in de totale samenhang der structuren van het menselijk bestaan heeft, dat de wijsgerige vraag naar de geschiedenis ophoudt een speciale vraag naast andere te zijn, en dat zij veeleer een grondprobleem betreft dat de opbouw van de wijsbegeerte in haar geheel bepaalt.

Naar een heden nog wijd verspreid heersende mening is de geschiedenis-filosofie een bespiegeling over de door de geschiedenis-wetenschap nagepeurde gang van de wereldgeschiedenis, en wel in de vorm van een reflectie-achteraf, die losstaat van de beschrijving van het geschiedverloop en een antwoord wil geven op de vraag of in dit verloop een 'zin' te vinden is — hetzij dat dit verloop als vooruitgang naar een omschrijfbaar doel, of omgekeerd als een neergaande beweging, of als een kringloop van de wederkeer van steeds weer gelijke gestalten gezien moet worden — en of in deze beweging een algemene wetmatigheid kan worden vastgesteld. Ontspringend aan zo'n reflectie-achteraf wordt de geschiedenis-filosofie van deze soort door de historici meestal — en niet immer ten onrechte — afgewezen als een lege en de gang van de gebeurtenissen geweld aandoende constructie, die hun voor hun concrete arbeid geen leidraad vermag te geven. Maar reeds een oppervlakkige blik op de huidige wijsgerige werken die gewijd zijn aan het geschiedprobleem, maakt duidelijk dat vragen van deze soort daarin op de achtergrond zijn geraakt en een nieuwe stijl in de probleemstelling de toon aangeeft.

Heel vaak wordt de oude vraag naar de 'zin' van de geschiedenis zonder meer gelijkgesteld met de vraag naar een vooruitgang in de geschiedenis, zodat met het verlammen van het vooruitgangsgeloof — een proces dat al reeds meer dan een halve eeuw in gang is — een 'zin' in de geschiedenis in het geheel niet meer bespeurbaar scheen. In de vraag naar de 'zin' van het historisch gebeuren waren steeds de beide grondmogelijkheden onderwerp van discussie, namelijk of het een kringloop van de verwerkelijking van eeuwige vormen dan wel een lineaire beweging naar een doel is, waardoor de maatstaf voor de 'vooruitgang' wordt bepaald. Kan eerstgenoemde gedachte gezien worden als afkomstig uit de antieke wereld, de tweede gaat terug op het christendom. Eerst door de christelijke openbaring als een in de geschiedenis inbrekende en daarin naar de tijd lokaliseerbare gebeurtenis, is de gedachte mogelijk geworden van een richting van het geschiedverloop naar een einddoel toe. Voor de christelijk conceptie is dit doel er een dat in het hiernamaals ligt; de moderne vooruitgangsgedachte is een gevolg van de secularisatie van deze

christelijke gedachte. De mens wordt niet meer gezien als betrokken in een transcendent, tussen zondeval en laatste oordeel spelend gebeuren, maar de in hemzelf werkende krachten van de rede, de morele grondwet van de wil die krachtens de rede de hartstochten kan beheersen, de krachten dus van het *lumen naturale*, zouden het zijn die de mensheidsgeschiedenis naar een einddoel stuwen. Zo wordt de vooruitgang opgevat als vooruitgang van de rede en van de redelijke vormgeving aan de wereld, als zelfverwerkelijking van de autonome menselijke rede, die uit zichzelf, niet door goddelijke genade en openbaring, in staat moet zijn de evidenties te vinden waarop het juiste handelen en de heerschappij van de menselijke geest over de aarde gegrondvest kunnen worden. Wilhelm Dilthey heeft in zijn historische onderzoekingen deze zin en oorsprong van de vooruitgangsgedachte beschreven. Vooral in de Angelsaksische wereld heeft deze gedachte ook vandaag nog in brede kring zijn werking behouden en worden de wijsgerige vragen over de geschiedenis erdoor bepaald; in het Duitse denken daarentegen is ze — en wel niet eerst door de ervaringen van de beide Wereldoorlogen — in een crisis geraakt die diepliggende gronden heeft. Hier heeft het wegvallen van de vooruitgangsgedachte geleid naar die nieuwe wijze van vragen over de geschiedenis die juist voor het huidige Duitse denken karakteristiek is. In het Westen komen de impulsen tot een nieuwe houding jegens de geschiedenis uit de aangegeven gronden niet zozeer van de wijsgeren als veeleer van de historici. Daarover zal nog gesproken worden. Wat het resultaat betreft, voeren ze vaak tot aspecten die verwant zijn met die welke in het Duitse denken aan de dag treden.

De nieuwe houding ten aanzien van de geschiedenis wordt voorbereid door het reeds tegen het einde van de achttiende eeuw inzettende proces van de ontwikkeling van het 'historisch bewustzijn'. De betekenis daarvan als een levensmacht die het moderne leven en de houding van de mens omstreeks de overgang van de negentiende naar de twintigste eeuw bepaalt, wordt in volle omvang het eerst door Dilthey begrepen. Hij heeft als eerste aan het ontstaan van het historisch bewustzijn uitvoerige historische onderzoekingen gewijd, die vervolgens in zijn school en door denkers, die zoals Erich Rothacker door hem beïnvloed zijn, in detail worden uitgewerkt. Van een andere zijde heeft tenslotte de historicus Friedrich Meinecke in zijn *Entstehung des Historismus* (1935) op brede basis deze ontwikkeling beschreven. Als hij over het historisme me spreekt, bedoelt hij daarmee het historisch bewustzijn als zodanig en niet de decadente vorm ervan als sceptisch realisme, waaraan men bij het woord 'historisme' meestal denkt. In deze algemene zin poogt hij het historisme te begrijpen als een ontwikkelingsstadium van de westerse geest, en wel als 'de hoogste tot nu toe bereikte trap in het verstaan van de menselijke dingen'.

Wat is het karakteristieke van het historisch bewustzijn, en hoe onderscheidt het zich van die houding jegens de geschiedenis die het duidelijkst in de vooruitgangsgedachte naar voren treedt? Wordt de gang van de geschiedenis als een voortschrijden naar de verwerkelijking van de menselijke rede en haar heerschappij gezien, dan krijgen alle geschiedtijdperken, die aan het bereiken van dit einddoel voorafgaan, louter het karakter van middelen op de weg naar het einddoel. Reeds Herder heeft van verzet tegen deze opvatting blijk gegeven: "Geen enkel ding in heel het rijk van God is alleen middel; alles is middel en doel tegelijk". Dat wil zeggen: aan de individualiteit van het afzonderlijk historisch verschijnsel en het afzonderlijk historisch tijdperk wordt in een dergelijke zienswijze tekort gedaan. De historische vormen en gebeurtenissen in hun individuele en niet-herhaalbare betekenis te laten zien, ze niet zoals in de natuurwetenschap louter als het geval en de verwerkelijking van algemene wetten te beschouwen, dat is het doel van de moderne wetenschappen van de geschiedenis. Historisch bewustzijn betekent bijgevolg: begrip voor de geschiedenis als ontwikkeling van individuele vormen. Ontwikkelingsgedachte en individualiteitsgedachte zijn de grondslagen ervan (Meinecke). Ook Ranke's 'zeggen hoe het eigenlijk geweest is' bedoelt dit begrijpen, waarin de afzonderlijke perioden niet 'gemediatiseerd' worden, niet tot middel worden gemaakt, maar in zichzelf worden verstaan, zoals ze elk afzonderlijk hun maatstaf slechts in zichzelf dragen en niet aan boven-tijdelijke normen kunnen worden afgemeten.

Kan men echter met recht de fundamentele eis stellen historische verschijnselen niet met een boventijdelijke maatstaf te meten, maar de maatstaf tot hun verstaan telkens aan henzelf te ontleenen, dan schijnt een zodanige houding zich ook tot de eigen tijd te moeten uitstrekken. Daardoor wordt de vraag opgeworpen of dan het handelen nog wel bindende normen kan vinden, of dus het bewustzijn van de relativiteit van de maatstaf van ieder historisch verschijnsel zich ook niet moet uitstrekken tot de eigen tegenwoordige tijd, zodat helemaal geen algemeen bindende normen voor het handelen kunnen worden opgesteld, en slechts een overzien en verstaan van de geschiedenis in haar verloop overblijft, zonder dat daaruit onverschillig welke consequenties kunnen worden getrokken voor het inzicht in de juistheid van het eigen handelen. Want alle doelstellingen van de mens zijn dan immers betrekkelijk, overeenkomstig de opvattingen van zijn tijd, en zij veranderen met die tijd. Deze ogenschijnlijk sceptische consequentie van het historisch bewustzijn was het, die vooral na de eerste Wereldoorlog als 'probleem van het historisme' het denken bezighield. Heden is weliswaar dit probleem uit de algemene aandacht verdwenen, maar een wijsgerige oplossing heeft het niet gekregen. Het is in zekere zin opgegaan in het wijdere probleem van de nihilistische ont-

waarding van alle normen die aan het menselijk bestaan leiding kunnen geven.

Tegen het einde van de negentiende eeuw diende het probleem van het historisch relativisme zich aanvankelijk aan als een louter wetenschaps-theoretisch probleem, als de vraag naar de zin van de kennis die de historische wetenschappen hadden opgeleverd, waartoe dan niet slechts de geschiedeniswetenschap in engere zin, maar alle geesteswetenschappen tezamen behoren. In de Zuid-westduitse (Badense) school van Windelband en Rickert wordt het geformuleerd als de vraag naar de zin van een kennen dat niet zoals het natuurwetenschappelijk kennen het afzonderlijke slechts als een toepassing van algemene wetten opvat, maar de wetenschap van het afzonderlijke en individuele wil zijn. Dit probleem wordt daar gesteld als de vraag naar de selectie-principes volgens welke uit de onoverzienbare menigvuldigheid van wat geschiedt het voor het historisch kennen betekenisvolle wordt uitgekozen. Ook hierbij is dus de vooropstelling normatief van een op zichzelf amorfe werkelijkheid, van het 'gegevene' dat eerst op grond van de werking van het verstand het beeld van een zinvolle samenhang te zien geeft. De leidende vraag daarbij is bijgevolg: 'Hoe ontstaat uit het geschieden geschiedenis?' — en wel in de zin van wetenschappelijk opengelegde en begrepen geschiedenis; welke zijn de normen waaraan de waarheid van het historisch kennen van het individuele kan worden getoetst?

Wilhelm Dilthey

Ook Dilthey ziet in zijn vroege periode overeenkomstig de tijdgeest zijn vraag naar de zin van het historisch kennen nog bij voorkeur als een wetenschaps-theoretische, en vatte daarom zijn taak op als die van een 'Kritik der historischen Vernunft'. Zoals Kant — althans in het licht van de toenmaals toonaangevende neokantiaanse interpretatie — in zijn *Kritik der reinen Vernunft* het methodisch te werk gaan van de natuurwetenschappen wil funderen en rechtvaardigen, zo zou nu ditzelfde complementair voor de geesteswetenschappen moeten worden gedaan. Dilthey vat daarom wat hem voor de geest staat op als een 'grondlegging van de geesteswetenschappen'. Dit brengt hem echter meteen naar een diepere problematiek, die besloten ligt in het inzicht dat de geesteswetenschappen, ook zelf zoals alle wetenschappen produkt van het leven, uit de in het leven liggende tendens om zich tot bezinning op te heffen zijn ontsprongen. De vraag naar de grondlegging van de geesteswetenschappen verandert daarom in de vraag naar de structuren van het menselijk leven en zijn historiciteit, uit welke structuren evenals de wetenschappen

ook alle 'vormgevingen' van het leven, de 'objectivaties van de geest' voortspruiten. Het leven objectiveert zich, het vindt 'uitdrukking' in zijn vormgevingen, en deze uitdrukking — zijn objectivering — is in elk bijzonder geval relatief overeenkomstig de stand van zijn bezinning, die zelf onderhevig is aan haar historische voorwaarden. Ieder tijdperk wordt door zijn grondstemming — Dilthey spreekt van de 'Lebensstimmungen' — gedragen, die het stempel, de 'geest' van een periode in alles wat deze voortbrengt, bepaalt. Alle historische vormen — en daarbij hoort ook de momentele aard van de wetenschappelijke occupatie met het gegeven — moeten begrepen worden in betrekking tot deze grondstemming waaruit ze voortkomen. Maar de bezinning wordt zich tegenover deze relativiteit van ieder historisch verschijnsel bewust van de 'continuïteit van de scheppende macht', die niets anders is dan de 'ondoorgegrondelijke macht' van het leven zelf, dat door deze tendens tot verheffing in de bezinning en objectivering wordt gedragen.

Dilthey's principe daarbij is dat van een 'zuiver immanente' duiding van het menselijk-historische leven. Het leven moet 'uit zichzelf' verstaan worden met uitschakeling van alle 'metafysische' verklaringen, die voortkomen uit de gedachte dat transcendente machten op het leven inwerken, of dat die van een goddelijke voorzienigheid of van een absolute geest enzovoort zijn. De structuren van het leven worden verklaard in de 'categorieën van het leven', waarbij 'leven' niet in biologische zin moet worden verstaan, maar als leven dat zich van zichzelf bewust is, het 'van binnen' onmiddellijk in zijn structuren toegankelijke. Zo worden de structuren van het leven toegankelijk in een 'psychologische' ontleding, die zich als ontleding van een 'begrijpende psychologie' onderscheidt van de 'verklarende psychologie'. Ze kan noch louter belevenis-psychologie zijn, noch ook experimentele psychologie, die de afzonderlijke acten en gedragpatronen in hun psycho-fysische samenhang en hun psycho-fysische bepaaldheid navorst. De volle concreetheid van de 'van binnen', in de reflectie toegankelijk belevenis-samenhang wordt slechts grijpbaar in de aard en wijze waarop deze samenhang zich heeft uitgedrukt in de objectivaties. Psychologische reflectie en historische beschouwing van de objectivaties zijn op elkaar aangewezen. De objectivaties moeten worden teruggevoerd op het innerlijke dat erin tot uitdrukking komt, en dit innerlijke wordt slechts verstaanbaar door rekening te houden met de wijze van zijn uitdrukking, in zijn 'door de uitdrukking gaande optreden'. In deze onderlinge verhouding heeft de noodzakelijke 'cirkel van het begrijpen' zijn grond.

Daarmee heeft Dilthey binnen de Duitse wijsbegeerte een wending in het verstaan van de historiciteit ingeleid. Deze is mogelijk geworden doordat hij als eerste een poging deed om in volle omvang wijsgerig de zin te vatten van de discussie over de geschiedenis die zich in de beweging van de histori-

sche school vanaf Herder als haar voorloper tot aan haar voltooiing door Leopold von Ranke voltrok. Dilthey heeft de betekenis van zijn werk in deze zin opgevat : "De 'Lebensstimmung' die voor mij is gegroeid uit de bezinning op de consequenties van het historisch bewustzijn, die wilde ik mededelen". Is de historische school in zijn leraar Ranke tot voltooiing gekomen, dan ziet Dilthey de hem gestelde taak hierin : datgene wijsgerige te begrijpen wat als het innemen van een houding tegenover de geschiedenis in Ranke's praxis alreeds geschied is. Want Ranke "blijft staan vóór de analyse en het abstracte denken over de samenhangen die in de geschiedenis samenwerken. Daar ligt de grens van zijn geschiedschrijving".

Het is de nog lang niet algemeen begrepen consequentie van Dilthey's nieuwe methode dat daarmee de scheiding tussen historische en systematische beschouwingwijze in de wijsbegeerte in principe is opgeheven; want wanneer met Dilthey's inzichten ernst wordt gemaakt, is ieder systematisch onderzoek erop aangewezen zich bewust te worden van de historische horizon waarin het staat, en ook van de uit de traditie stammende perspectieven waardoor zijn draagwijdte is begrensd. Anderzijds moet ieder historisch onderzoek van voorbijgegangene wijzen waarop het leven zich in de vormgeving van de maatschappij, de religie, de wetenschap, de kunst en van de wijsgerige systematiek objectiverende, uitdrukkelijk ook rekening houden met de grenzen van zijn mogelijkheden om het verleden te begrijpen, die door de situatie van het begrip heden en zijn horizonnen zijn getrokken. Deze wederzijdse verhouding werd Dilthey weliswaar nog geenszins bewust in haar gehele draagwijdte, waardoor de tot dan toe geldende opbouw van de wijsbegeerte werd omvergevoerd, en zo bleef ook het bijéénhoren van Dilthey's historische en systematische onderzoekingen lang verborgen. Maar zonder dit is de manier om de historiciteit van het menselijk bestaan te begrijpen die heden de toon aangeeft, eenvoudig ondenkbaar.

De stimulansen van Dilthey werden in meer dan een richting opgenomen en doorgevoerd, zonder dat aanvankelijk de diepste grond ervan in een principiële bezinning tot probleem gemaakt werd. Het inzicht dat alle historische objectivaties van het leven worden gedragen door een 'Lebensstimmung', door een grond die het geheel van alle gedragingswijzen van een periode draagt, die aan alles wat zij aan het licht doet treden een uniforme stijl geeft, leidt tot de poging deze fundamentele verhouding in bepaalde typen te vatten. Dilthey's *Die Typen der Weltanschauung* is oorzaak geweest van een vergelijkende beschouwing van de typen van de menselijke gedragingen en van de stijlvorming. Maar elk dergelijk streven naar een typologie brengt het gevaar dat de fundamenteel nieuwe verhouding tot de geschiedenis, die door Dilthey's ontwerp mogelijk is gemaakt, weer wordt prijsgegeven. Want typolo-

gische vergelijking, vooral wanneer ze in de geschiedenis de terugkeer van gelijke typen wil ontdekken, vooronderstelt dat een standplaats buiten de geschiedenis kan worden gevonden, van waaruit ze naar de in haar verwerkelyk-te typen, als een soort platonische ideeën, overzienbaar wordt. De vraag die Dilthey van de aanvang af bewoog, namelijk in hoeverre een zodanig overzien, rekening houdend met de grondstructuren van het leven en zijn binding aan de begrips-horizonnen van zijn momentele plaats in de tijd, eigenlijk wel mogelijk is en tot objectief geldige vaststellingen kan leiden — die vraag raakt op zulk een wijze weer in vergetelheid.

Dit streven naar een typologie der wereldbeschouwingen en stijlen heeft aan de andere kant geleid tot de poging om de geesteswetenschappen — en in de eerste plaats de literatuurwetenschap — te funderen in een algemene geestesgeschiedenis. Het begrip geestesgeschiedenis, en de eis de interpretatie van afzonderlijke kunstwerken in de al-omvattende samenhang van een geesteshistorische ontwikkeling te plaatsen, is naar zijn wezen door Dilthey's werk aangegeven. Het begrip geest is daarbij van zijn metafysische, op Hegel teruggaande zin ontdaan, en geworden tot aanduiding van de oorzaak van het stempel van de uniformiteit dat aan de werken van een periode hun gemeenschappelijke stijl oplegt. Ook tot de wijsgerige systemen wordt deze geesteshistorische beschouwingswijze uitgebreid en heeft daarbij ongetwijfeld haar grenzen en innerlijke zwakte doen uitkomen, doordat namelijk niet meer getracht wordt de vraag te stellen wat in de ontwikkeling van de geest nu eigenlijk de grondslag is, de wortel van alles wat hij voortbrengt, en wat alleen maar zijn uiting is. Worden de wijsgerige systemen in een geesteshistorische beschouwing nog slechts gezien als 'levensuitingen' op eenzelfde niveau als alle andere objectivaties van een tijdperk, als een aanwijzing die de verklaring van zichzelf duidelijk maakt, dan verstomt de vraag naar hun wijsgerige waarheid en vandaar is het maar één stap naar de uit de verdere theoretische uitwerking van het marxisme stammende 'ideologieënleer', die de grond waarin alle objectivaties wortelen in de 'reële' economische factoren van het historische leven zoekt, en de objectivaties in de zin van Dilthey slechts als een 'bovenbouw' erkent.

De zwakheid van de verdere ontwikkeling van de door Dilthey's stimulansen ondernomen typologieën van de meest verschillende aard ligt hierin, dat daarbij die navorsingen van Dilthey niet tot hun recht komen die verder gaan tot de systematische structuuranalyse van de dynamiek van het menselijk-maatschappelijk bestaan en het vastleggen daarvan in de 'categorieën van het leven'. Want slechts in een dergelijke structuuranalyse kunnen de inzichten gewonnen worden die het mogelijk maken iets te zeggen over wat eigenlijk in de geschiedenis de drijvende krachten zijn, in welke zin het begrip

'geest' moet worden opgevat, wil het een echte grondcategorie zijn, die als leidraad kan dienen bij de fundering van alle historische navorsingen en type-onderscheidingen in een 'geestesgeschiedenis'. Aan deze problemen vooral zijn de onderzoekingen van Erich Rothacker gewijd. Naast zijn reeds vermelde navorsingen betreffende de geschiedenis van de geesteswetenschappen en het historische bewustzijn als zodanig gaan ze in de eerste plaats uit naar de vraag hoe alle daadwerkelijk in praktijk gebrachte geesteswetenschappelijke methoden in bepaalde wereldbeschouwelijke grondhoudingen wortelen, die meestal in het geheel niet uitdrukkelijk aan het licht treden, maar als stilzwijgend aanvaarde a-priori-overtuigingen de wetenschappelijke praxis leiden. Maar deze type-onderscheidingen van wereldbeschouwelijke grondhoudingen, op grond waarvan hij in zijn 'Kulturantropologie' de afzonderlijke culturen als 'levensstijlen' tracht te verstaan, blijven daar niet staan als laatste gegeven, maar worden in zijn 'Geschichtsphilosophie' teruggebracht op de grondstructuur van het menselijk bestaan. Uitgangspunt is de stelling dat de mens als handelend wezen bepaald moet worden. Alle handelen is handelen in omstandigheden, in een situatie. 'Situatie' betekent de belevingshorizon, de aard en wijze waarop de mens zichzelf in zijn omstandigheden heeft verstaan, hoe hij daarin van zichzelf bewust is. Daardoor zijn de 'invallen' geconditioneerd die hem in staat stellen zich meester te maken van de omstandigheden en de daaruit voortkomende taken. Zijn handelen is het antwoord op de situatie. Ook de natuurgegevens die bij iedere historische situatie behoren, moeten niet begrepen worden als causale factoren, maar als structuur-momenten van de situatie waarin de mens zichzelf verstaat, en waarop hij in zijn gedragingen antwoordt. Doordat ze door de mens worden opgenomen, worden ze tot motieven voor zijn handelen. Zo is de situatie enerzijds iets wat vooraf gegeven is, anderzijds wordt ze door het menselijk handelen gemodificeerd. Het is de taak van een structuuranalyse van het menselijk-maatschappelijk bestaan deze wisselwerking in haar samenhangen op te sporen, aan te tonen hoe enerzijds de historisch handelende personen zich altijd al in een medium van de gemeenschap bevinden — reeds Dilthey heeft getracht het individu te vatten als kruis- en kenteringspunt van historische krachten in het geheel van de in de geschiedenis werkende invloeden — en hoe zij anderzijds de vorm van de gemeenschap door hun handelen zelf veranderen, haar tendensen in een bepaalde richting stuwen. Het alternatief of het 'mannen zijn die de geschiedenis maken' dan wel anonieme boven-persoonlijke krachten, bewijst daarmee niet toereikend te zijn voor het begrijpen van historische dynamiek, omdat het in de zin van de 'subjectfilosofie' uitgaat van de isolering van de afzonderlijke subjecten en voorbijziet aan het feit dat de mens wat hij is slechts is op de wijze zoals hij zelf reeds tevoren door de gemeenschap is gevormd, maar in

zijn activiteit tegelijk weer vormend op haar inwerkt. In deze wisselwerking vormen zich de 'habitualiteiten' die het gedrag van enkeling en gemeenschap bepalen; daarin neemt datgene vorm aan wat wij de stijl van een gemeenschap, een periode, een tijdperk noemen. In deze zin kunnen culturen worden gezien als levensstijlen die aan ieder die zich daarin bevindt, een bepaalde levenshouding meegeven. Het spreken over de 'wereld' van een periode, een gemeenschap, krijgt daarmee een grijpbare, voor beschrijving en analyse toegankelijke betekenis. Daarmee is de taak van een alomvattend systematisch onderzoek van de correlatie van mens en wereld geschetst die bij alle menselijk handelen voorondersteld moet worden.

Ook hier blijkt opnieuw een gemeenschappelijkheid van de methodische richting boven de afzonderlijke speciale vakken uit. Wat op het hogere plan van het menselijk-historisch bestaan in de analyses van Dilthey en Rothacker wordt gedaan, is op het terrein van het dierlijk leven reeds ondernomen door de 'Umweltforschung'. Slechts in deze analytische methode kan de vraag naar de laatste fundamentele krachten die de gang van de geschiedenis bepalen, worden beantwoord. Het inzicht in de structuren van het menselijk-maatschappelijk bestaan staat niet toe een anoniem dialectisch proces voor het wezenlijke van de geschiedenis aan te zien, of dit nu bestaat in een proces van de zelfontvouwing van de absolute geest, of — volgens de marxistische omkering van dit schema van Hegel — een proces van de materiële verhoudingen, van de productievoorwaarden. Want ook de productievoorwaarden zijn zelf weer door menselijk met-elkaar-werken geschapen. Als gegevenheden zijn ze structuur-momenten van een situatie die weer door menselijk met-elkaar-handelen veranderd wordt.

Arnold Toynbee

Dat het huidige denken, ofschoon uitgaande van de meest verschillende uitgangspunten en vooronderstellingen, in een overeenkomstige richting gaat, daarvoor is (om slechts het belangrijkste verschijnsel buiten het gebied van het Duitse denken aan te halen) het geschiedwerk van Toynbee kenmerkend. Ook Toynbee begint evenals Dilthey met te constateren dat de oude, metafysisch gefundeerde, al-omvattende geschiedverklaringen, die het antwoord willen geven op de vraag naar één zin en doel van de wereldgeschiedenis in haar geheel, onhoudbaar zijn gebleken — evenals ook een organologische opvatting van de culturen naar de wijze van Spengler en Breysig — die ontstaan en verval van de culturen van de wereld wil zien als een kringloop van organisch groeiende vormen — niet is door te voeren. Dus blijft slechts over de weg

van de descriptieve analyse, die dient uit te gaan van het feit van een groot aantal telkens verschillende en eigensoortige culturen, niet van het postulaat van een eenheid van de geschiedenis van de mensheid — een postulaat dat zijn oorspronkelijke zin binnen het christelijke wereldbeeld heeft. Derhalve moeten de criteria worden gezocht voor de afgrenzing van de culturen ten aanzien van elkaar, en tevens moet worden vastgesteld hoeveel culturen tot op heden in de geschiedenis werden verwerkelijkt. Ze moeten louter descriptief vergelijkend onderzocht worden op de voorwaarden van hun groei en hun gemeenschappelijk wezen. In deze beschrijvende uiteenzetting, die een massa tot dusver onbekend materiaal verwerkt, ligt de betekenis van het werk, terwijl het antwoord op de vraag naar de wijsgerige vooronderstellingen en consequenties van een dergelijke analyse methodisch ten achter blijft bij de vermelde uitgangspunten. Toch treedt in de wending van de bespiegeling over de 'zin' der geschiedenis naar de descriptieve analyse van de in haar werkende factoren een gemeenschappelijke grondhouding aan het licht.

De betekenis van deze ontwikkeling moet worden gezien in het feit dat de vraag naar de geschiedenis uit het te nauwe kader van een loutere wetenschapstheorie, een loutere ken-theorie van de geesteswetenschappen, wordt bevrijd, en het wetenschappelijk gesprek van de mens met zijn geschiedenis en haar produkten wordt vastgekoppeld aan de analyse van het menselijk bestaan. Daarbij komt zijn historiciteit in het licht als een grondstructuur van zijn in-de-wereld-zijn. Juist deze structuur toont het duidelijkst dat wereld niet een samenhang van objectieve, op zichzelf zijnde gegevens is, maar dat-gene waarin de mens als gemeenschapswezen zich steeds al bevindt. Dit 'waar-in' van het zich bevinden kan naar de ene zijde als natuur, en naar de andere als geschiedenis worden verklaard. Volgens het laatste is dit het zich-steeds-albevinden in een situatie die de mens als zijn situatie verstaat. Hij bevindt zich altijd reeds op zijn bodem, maar zó, dat dit zich-bevinden steeds al verlicht wordt door een zekere mate van verstaan. De situatie, dat wat hem tot handelen aanzet, wat voor hem een te volbrengen taak is, is niet een samenvatting van objectieve gegevens, maar de aard en wijze waarop hij altijd al temidden van het gegevene weet en op grond daarvan zichzelf in de mogelijkheden van zijn handelen verstaat. Dit zichzelf-verstaan geeft alles aan wat hij maar als mogelijk doel van zijn handelen kan begrijpen; want alle handelen is slechts mogelijk op grond van doel-voorstellingen. Het is geen vrij ontwerpen van mogelijkheden, maar de grenzen ervan zijn bepaald door de traditie, de herkomst van zijn situatie. Van de wijze waarop hij zich in zijn wereld in de mogelijkheden van zijn gedrag reeds altijd heeft verstaan, hangt het af wat de mens op 'het gegeven moment' is. Zo maakt deze zijn factische existentie in zijn situatie van elk ogenblik zijn wezen uit. Dit is niet de som van

boventijdelijke, voor altijd vaststaande mogelijkheden; maar de mogelijkheden op grond waarvan het zijn van de mens een mogelijk-zijn is, zijn datgene wat door de geschiedenis voor hem bestemd is. Zo wordt eerst door rekening te houden met de historiciteit de zin van de facticiteit van het menselijk bestaan volledig begrijpelijk.

Martin Heidegger

Heidegger heeft deze laatste consequentie uit het denken over de geschiedenis getrokken. Daardoor wordt het mogelijk de zin van de ontwikkeling van het historisch bewustzijn, waardoor de traditie van de westerse wijsbegeerte omver wordt geworpen — te begrijpen, en in te zien dat de wijsgerige fundering van zijn inzichten een destructie van de traditionele ontologie vereist. Deze immers berust op de vooropstelling van een blijvend, onveranderlijk wezen van de dingen, in die mate dat al het factische slechts als de onverschillige en toevallige verwerkelijking van dit wezen geldt, die niets principieel nieuws en kennenswaardigs eraan vermag toe te voegen. Zo is reeds sinds de Oudheid het begrip van de wijsbegeerte als wetenschap (episteme) bepaald geworden, op grond van de overtuiging dat alleen het blijvend wezen van de dingen, hun waarheid als onveranderlijke bestendige wezenheid, het voorwerp van het ware weten kan vormen, waaruit volgt dat er van het factisch-historische geen wetenschap en geen wijsgerig relevant weten kan bestaan. De vraag naar de wetenschappelijkheid van de geesteswetenschappen, die in laatste instantie altijd met het factisch-historische te maken hebben, kan niet worden beantwoord zolang de historische vormen als verwerkelijking van blijvende algemene essenties — in het spraakgebruik van de Badense school: van algemene, ideaal 'geldende' waarden — worden opgevat. De taak om een wijsgerig fundament voor de geesteswetenschappen te leggen kan derhalve niet vervuld worden zonder een nieuwe ontologie, die niet meer in de zin van de westerse traditie 'wezens-ontologie' is, maar ernst maakt met de stelling dat het wezen van het menselijk bestaan zijn existentie in haar facticiteit is. Eerst op die wijze kan het karakter van alle geschiedwetenschappen, namelijk dat zij wetenschappen van het individuele en onherhaalbare zijn, zijn wijsgerige rechtvaardiging en fundering verkrijgen. Maar dit is in zekere zin slechts het wetenschapstheoretisch nevenresultaat, terwijl de eigenlijke wijsgerige betekenis van deze wending hierin ligt, dat hierdoor de historiciteit van het menselijk in-de-wereld zijn, en daarmee de historiciteit van de wereld zelf, in het centrum van alle denk arbeid wordt geplaatst. Daardoor is een einde gemaakt aan het streven van de nieuwe tijd om de mens te begrijpen als een wezen dat

wetend heer over zichzelf kan worden, en uit eigen macht zichzelf en zijn eigen tijd kan maken tot hetgeen zij zijn. De weg ligt open voor het inzicht dat de bescheidener zin van alle kennen ligt in het zich-bewust-worden in zijn situatie van het ogenblik, het begrijpende zich-openstellen voor de eisen door deze situatie gesteld, in welke eisen de geschiedenis van het zijn zelf aan de dag treedt, die hem aangeeft wat voor hem op dit moment zijn situatie is, waarin hij moet staan en handelen — en dit handelen is dan geen vrij gekozen ontwerpen en plannen maken, maar het is de dienst waartoe de mens wordt bestemd door de 'beschikking van het zijn', dat in hem en zijn scheppingen tot spreken komt en aan het licht treedt.

Op de bodem van deze conceptie van de historiciteit staat Hans Freyers breed opgezet ontwerp van een 'wereldgeschiedenis van Europa'. Hij stelt zich ten doel de huidige gedaante van Europa te begrijpen als het resultaat van niet uit gegeven voorwaarden af te leiden factische beslissingen, en de zin van deze beslissingen — voor zover zij wezenlijk waren — uiteen te zetten, als reeds in de prehistorie aangevangen. Hand in hand met deze uiteenzetting gaat de wijsgerige reflectie op de daarbij als maatstaf dienende beginselen, waardoor deze geschiedenis de betekenis van een wijsbegeerte van de geschiedenis van Europa verkrijgt. Dat het boven ontwikkelde begrip van de historiciteit geen abstract wijsgerig programma betekent, maar het vermogen bezit tot een verhelderend begrip van factische geschiedenis, daarvoor is dit werk het beste bewijs.

Voor het begrip van de wijsbegeerte zelf resulteren uit Heideggers geschiedenisbegrip de volgende consequenties. Daar het zich-bevinden van de mens in zijn historische situatie altijd reeds een zekere mate van begrip en daarmee een verklaring van het door de situatie gevorderde insluit, wordt met het inzicht in deze samenhang ook voor het historisch onderzoek van de wijsbegeerte en haar functie in de geschiedenis van het bestaan een bepaald doel aangegeven, en het geabsorbeerd-worden van de geschiedenis de wijsbegeerte in een typen-leer tegengehouden. De wijsbegeerte verliest dan de schijn slechts één objectivatie van de geest te zijn naast andere. Veeleer blijken nu de wijsgerige systemen de plaats te zijn waar dit zich-verstaan-in-zijn-situatie gekomen is tot geformuleerd begrip en precisie. Juist daarin kan de 'geest' van de tijdperken het duidelijkst tot uitdrukking komen en in de strengheid van het begrip worden gevat. Dilthey's doel, te komen tot een geestesgeschiedenis, krijgt eerst daardoor zijn methodisch strenge zin en verliest het vrijblijvende van een vergelijkend overzicht, waarbij vergeten wordt dat de beschouwing noodzakelijk betrokken is op het door de eigen situatie a priori bepaalde standpunt. De navorsingen van Heidegger en diens school tonen in hun eerste schetsen duidelijk aan hoe deze historische beschouwingen van de wijsbegeer-

te te werk moet gaan, en hoe zij het mogelijk maakt de geschiedenis van het Avondland — onze eigen geschiedenis — die tot op heden nog geleid is door de antieke opvatting van het weten, in haar eenheid en de innerlijke logica van haar ontwikkeling te begrijpen. Zij tonen daarbij aan hoe dit begrijpen het doorbreken van de grenzen van deze opvatting van het weten vooronderstelt en een nieuwe bepaling van de zin van het weten meebrengt, die door af te rekenen met het 'weten als macht' tegelijk de crisis van de nieuwe tijd als crisis van het nihilisme in haar wortels tracht aan te grijpen. Zo leidt de vraag naar het wezen der geschiedenis tot de vraag naar de zin van het kennen en zijn verhouding tot het handelen.

Bibliografie

- Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*. Leipzig, 1923-1926.
 Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas*. Sammlung Dietrich, 1948.
 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, 1927.
 Rudolf Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1936.
 Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1921.
 Erich Rothacker, *Mensch und Geschichte*, 1950.
 Arnold Toynbee, *A Study of History*, Londen, 1934-1961.

PERSONALIA

- Ludwig Landgrebe* publiceerde onder meer *Der Weg der Phänomenologie en Phänomenologie der Geschichte*.
Rudolf Boehm is de auteur van *Aan het einde van een tijdperk*.
Désiré Scheltens publiceerde in 1983 *Inleiding tot de wijsbegeerte van het recht*.
Ronald Kuipers en *Klaas-Jan Vos* studeren geschiedenis aan de rijksuniversiteit van Groningen.