

GESCHIEDENIS BIJ DE BRON

EEN ONDERZOEK NAAR DE VERHOUDING VAN
CHRISTELIJK GELOOF EN HISTORISCHE WERKELIJKHEID
IN GESCHIEDWETENSCHAP, WIJSBEGEERTE EN THEOLOGIE

EWALD MACKAY

UITGEVERIJ MERWEBOEK SLIEDRECHT

GESCHIEDENIS BIJ DE BRON

Een onderzoek naar de verhouding van
christelijk geloof en historische werkelijkheid
in geschiedwetenschap, wijsbegeerte en theologie

© 1997 Uitgeverij Merweboek Sliedrecht
ISBN 90-71864-90-1 (handelseditie)
ISBN 90-393-1219-2 (dissertatie-editie)

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

GESCHIEDENIS BIJ DE BRON

EEN ONDERZOEK NAAR DE VERHOUDING VAN
CHRISTELIJK GELOOF EN HISTORISCHE WERKELIJKHEID
IN GESCHIEDWETENSCHAP, WIJSBEGEERTE EN THEOLOGIE

CHRISTIAN BELIEF AND HISTORICAL REALITY

(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Universiteit Utrecht
op gezag van de Rector Magnificus, Prof.dr. J.A. van Ginkel
ingevolge het besluit van het College van Decanen
in het openbaar te verdedigen
op donderdag 24 april 1997 des namiddags te 4.15 uur

door

EWALD MACKAY

geboren op 1 november 1964 te Sliedrecht

UITGEVERIJ MERWEBOEK SLIEDRECHT

Promotor:

Prof.dr. H.W. de Krijff, Faculteit der God-
geleerdheid

Co-promotor:

Dr. A. Vos, Faculteit der Godgeleerdheid

De uitgave van dit proefschrift werd mede mogelijk gemaakt door financiële steun van Stichting het Scholten-Cordes Fonds en Stichting Dr. Hendrik Muller's Vaderlandsch Fonds.

UITTOCHT

Toen Pharao het volk verbood te gaan,
deelde een staf de wateren, en de stroom
hield in. Droogvoets bereikten zij de zoom,
het oeverriet der Schelfzee. -Zó ving aan
de uittocht.

Telken nanacht in de droom
zie ik de wateren omgebogen staan.
Wij wandelen verwonderd, hand in hand.
En hoog boven de strook waarlangs wij gaan,
hoog boven waterwand en waterwand
een strook van ruisen en een reppend slaan
van vogelwieken. Trekvogels, hun baan
recht boven ons, naar het beloofde land.

I.G.M. Gerhardt,
Het Levend Monogram

Woord vooraf

Mijn weg tot *Geschiedenis bij de bron* heb ik ervaren als een adembenemende reis, een avontuur. Het was een avontuur omdat ik, behorend tot de bedreigde soort der buitenpromovendi, mijn werk aan dit boek steeds op maatschappij en materie bevechten moest. Meer nog was het een avontuur, omdat ik in het landschap van de geest op zoek ben gegaan en er mijn eigen denkweg gevonden heb.

Dit landschap van de geest is geen verlaten gebied. Integendeel, ik ben er vele mensen tegengekomen, die mij wegen wezen en voor korter of langer mijn reisgezel waren. Aan het begin staan enkele leraren op Guido de Brès, met name drs. W. Baan, dr. J.J. Visser en C. Verhey. Hun gedachten draag ik nog altijd in mijn rugzak mee.

Tijdens mijn studie in Leiden was het Marriëtte Pullen, die mij op een beslissend punt terugbracht op het spoor van de geschiedfilosofie en de geschiedtheologie.

Via de *Weg tot de wetenschap* kwam ik tenslotte als gast en vreemdeling - historicus immers, geen theoloog - aan de Uithof bij de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit te Utrecht. Het elan van mijn middelbare schooltijd vond ik hier terug in de sfeer en in de wijze waarop er theologie beoefend werd. De namen van prof.dr. H.W. de Knijff en dr. A. Vos wil ik hier in dankbaarheid noemen. Zij vooral hebben mij begeleid op mijn weg.

Prof. de Knijff riep bij mij altijd de Zwitserse ruimte van de kring rond Karl Barth op. Ook al ben ik geen barthiaan, door het theologische hooggebergte van Barth en de niet minder mooie laaglanden van Miskotte, Noordmans en de traditie in hun spoor laat ik mij graag de adem benemen. Theologie en stijlgevoel gaan bij De Knijff hand in hand, en veel heb ik van hem geleerd, zonder daarbij het gevoel te hebben dat ik gelijk *Venus aan de leiband* liep.

De wijze waarop ik dr. Vos leerde kennen weerspiegelt en illustreert voor mij de inhoudelijke strekking van mijn boek. Tijdens mijn eerste jaar volgde ik *contingenter* een college bij hem tijdens een *studium generale* over K.R. Popper. Via een omweg over Leiden kwam ik jaren later op hetzelfde spoor terug. Eerst vanuit Dordrecht en later vanuit Sliedrecht ondernam ik vrijwel maandelijks de reis naar de Uithof. In de slotfase van het boek kwamen Dordrecht en Leiden in al hun historische en theologische *grandeur* opnieuw in zicht. Altijd weer waren onze gesprekken een feest van ontmoeting en herkenning, van vertoeven en brevieren in de wereld van de theologie en de geborgenheid van de Kerk.

Tenslotte wil ik allen bedanken, die in de afgelopen jaren betrokken waren op dit boek omdat het een stuk van mijn biografie is en omdat ik een deel van hun leven ben, zoals zij een deel van mijn leven zijn. Ik denk dan aan Jeanette, mijn ouders, schoonmoeder en (schoon) familie. Ik denk aan mijn vrienden - in het bijzonder Jacko de Raad en de vele gesprekken die we onder het genot van Bokbier of welk ander bier van het seizoen ook hadden. Ik denk aan de vele goede gesprekken met mijn companen van de Vereniging van Christen-Historici - een vereniging die voor mij ook een *historisch zinsverband* is. Ik denk aan mijn collega's op Thuredrecht College - in het bijzonder drs. D.J. Postma, met wie ik vele gesprekken had over de thematiek van dit boek. Tenslotte noem ik mijn (oud)leerlingen van Thuredrecht: bedankt voor het meeleven en de belangstelling! Volgens de laatsten hebben we niet alleen over geschiedenis geschreven maar, met de geboorte van Joanne, ook geschiedenis gemaakt!

Inhoud

Woord vooraf 7

Inhoud 9

Hoofdstuk 1. Inleiding 15

1. Verantwoording 15
2. Thematiek en probleemstelling 16
3. Een gemeenschappelijk forum 19
4. Problemen en aanknopingspunten 21
5. Een drieledig perspectief 25

Deel I. De historische revolutie 29 - 264

Hoofdstuk 2. Van Reformatie tot Ranke: het ontstaan en de opbloei van de geschiedwetenschap 31

1. Inleiding 31
2. Een kritische analyse van het profiel van de historische revolutie in de literatuur 32
 - 2.1. Wetenschapshistorisch perspectief 32
 - 2.2. Conceptueel perspectief 45
 - 2.3. Conclusie 52
3. Naar een genuanceerder profiel van de historische revolutie 53
 - 3.1. Wetenschapshistorisch perspectief 54
 - 3.2. Conceptueel perspectief 57
 - 3.3. Oogst en nieuwe ontginning 59
4. Ph. Melanchthon (1497 - 1560) 63
 - 4.1. Wetenschapshistorisch perspectief 63
 - 4.2. Conceptueel perspectief 67
 - 4.3. Evaluatie 73

5. G.J. Vossius (1577 - 1649) 75
 - 5.1. Wetenschapshistorisch perspectief 76
 - 5.2. Conceptueel perspectief 78
 - 5.3. Evaluatie 84

6. J. Mabillon (1632 - 1707) 85
 - 6.1. Wetenschapshistorisch perspectief 86
 - 6.2. Conceptueel perspectief 92
 - 6.3. Evaluatie 94

7. F.-M. Arouet de Voltaire (1694 - 1778) 96
 - 7.1. Wetenschapshistorisch perspectief 96
 - 7.2. Conceptueel perspectief 99
 - 7.3. Evaluatie 105

8. J.Chr. Gatterer (1727 - 1799) 109
 - 8.1. Wetenschapshistorisch perspectief 110
 - 8.2. Conceptueel perspectief 119
 - 8.3. Evaluatie 121

9. L. von Ranke (1795 - 1886) 122
 - 9.1. Wetenschapshistorisch perspectief 123
 - 9.2. Conceptueel perspectief 126
 - 9.3. Evaluatie 132

10. Conclusie 134

Hoofdstuk 3. Van Hegel tot Heller: de geschiedfilosofische verwerking van de historische revolutie 139

1. Inleiding 139

2. Een kritische analyse van het beeld in de literatuur 140

3. Naar een genuanceerder beeld 142

4. Het idealisme van G.W.F. Hegel (1770 - 1831) 146
 - 4.1. Wetenschapshistorisch perspectief 147
 - 4.2. Conceptueel perspectief 152
 - 4.3. Evaluatie 161

5. De hermeneutiek van W.Ch.L. Dilthey (1833 - 1911) 162
 - 5.1. Wetenschapshistorisch perspectief 163
 - 5.2. Conceptueel perspectief 163
 - 5.3. Evaluatie 169

6. E.P.W. Troeltsch (1865 - 1923) en de crisis van

- het historisme 170
 - 6.1. Wetenschapshistorisch perspectief 172
 - 6.2. Conceptueel perspectief 173
 - 6.3. Evaluatie 179
- 7. De hermeneutiek van R.G. Collingwood (1899 - 1943) 181
 - 7.1. Wetenschapshistorisch perspectief 182
 - 7.2. Conceptueel perspectief 183
 - 7.3. Evaluatie 190
- 8. Het logisch-positivisme: A.J. Ayer (1910 - 1989), C.G. Hempel (1905) en een excurs over de discussie rond Ch. Lorenz (1950) 192
 - 8.1. Wetenschapshistorisch perspectief 193
 - 8.2. Conceptueel perspectief 195
 - 8.3. Evaluatie 216
- 9. De moderne hermeneutiek van H.-G. Gadamer (1900) 217
 - 9.1. Wetenschapshistorisch perspectief 217
 - 9.2. Conceptueel perspectief 218
 - 9.3. Evaluatie 227
- 10. Het narrativisme van A.C. Danto (1924) 229
 - 10.1. Wetenschapshistorisch perspectief 229
 - 10.2. Conceptueel perspectief 230
 - 10.3. Evaluatie 237
- 11. Het narrativisme van F.R. Ankersmit (1945) 239
 - 11.1. Wetenschapshistorisch perspectief 239
 - 11.2. Conceptueel perspectief 240
 - 11.3. Evaluatie 250
- 12. Het postmodernisme van A. Heller (1929) 251
 - 12.1. Wetenschapshistorisch perspectief 251
 - 12.2. Conceptueel perspectief 252
 - 12.3. Evaluatie 261
- 13. Conclusie 261

Deel II. De open historische werkelijkheid 265 - 380

Hoofdstuk 4. De kennis van het verleden: naar een historische epistemologie 267

- 1. Inleiding 267

2. Kennis van contingente gebeurtenissen uit het verleden 268
3. Algemene en historische epistemologie 270
 - 3.1. Aristoteles (384 - 322 v.C.) en het klassieke kennisideaal 271
 - 3.2. R. Descartes (1596 - 1650) en het vroegmoderne kennisideaal 272
 - 3.3. Middeleeuws perspectief voor de historische kennisleer 275
 - 3.4. Th. Reid (1710 - 1796) en de historische kennis 276
4. Historische werkelijkheid als objectieve werkelijkheid 279
5. Het verleden een non-existent object? 281
6. Historisch scepticisme 285
7. De bron van onze kennis van het verleden 289
8. De epistemologische rechtvaardiging van historische kennis (I) 290
9. De epistemologische rechtvaardiging van historische kennis (II) 299
10. Conclusie 308

Hoofdstuk 5. Bron en betekenis: naar een historische semantiek 309

1. Inleiding 309
2. Tussen onmiddellijke bronervaring en absolute distantie 310
3. Algemene en historische semantiek 312
 - 3.1. De middeleeuwse semantiek 313
 - 3.2. De moderne semantiek 314
4. Een voorbeeld 320
5. De betekenis van bronuitspraken 321
6. De betekenis van geschiedkundige uitspraken 324
 - 6.1. Drie betekenisniveaus 324
 - 6.2. Semantische ambiguïteit 327
 - 6.3. Feituitspraken 329
7. De waarheid van bronuitspraken 334

8. De waarheid van geschiedkundige uitspraken 335
 9. Semantiek en hermeneutiek 336
 - 9.1. Periodisering 339
 - 9.2. Historische begrippen 341
 - 9.3. Metaforen 342
 10. Conclusie 344
- Hoofdstuk 6. De structuur van de historische werkelijkheid: naar een historische ontologie 347*
1. Inleiding 347
 2. Een open historische werkelijkheid 348
 3. Algemene en historische ontologie 350
 - 3.1. De ontdekking van echte contingentie 351
 - 3.2. De niet-noodzakelijkheid van het verleden 361
 - 3.3. Echte individualiteit 362
 4. Naar een historische ontologie van mogelijke werelden 364
 5. Synchrone contingentie 365
 6. De niet-noodzakelijkheid van het verleden 367
 7. Individualiteit en historisch individu 368
 8. Entiteiten binnen de historische werkelijkheid 369
 - 8.1. Fysische gebeurtenis 369
 - 8.2. Historische gebeurtenis 370
 - 8.3. Historische acten 371
 - 8.4. Collectiva 371
 9. Historische verklaring 372
 10. Tussen totale openheid en totale geslotenheid: het historische verband 377
 11. Conclusie 379

Deel III. De geschiedenis als interactieve ruimte 381 - 464

Hoofdstuk 7. Christelijk geloof en historische werkelijkheid: een geschiedtheologisch perspectief 383

1. Inleiding 385
2. De interactie tussen goddelijk en menselijk handelen binnen de historische werkelijkheid 385
3. 'Interactie' in Schrift en traditie 386
 - 3.1. De Schrift 387
 - 3.2. Augustinus (354 - 430) 387
 - 3.3. De betekenis van de historische revolutie 390
 - 3.4. K. Barth (1886 - 1968) 390
 - 3.5. R. Bultmann (1884 - 1976) 397
 - 3.6. H.U. von Balthasar (1905 - 1988) 400
 - 3.7. W. Pannenberg (1928) 407
 - 3.8. A.A. van Ruler (1908 - 1970) 408
 - 3.9. M.C. Smit (1911 - 1981) 412
 - 3.10. H. Berkhof (1914 - 1995) 415
 - 3.11. A.E. Loen (1896 - 1991) 419
 - 3.12. Conclusie 422
4. Het bestaan van God 422
 - 4.1. Het epistemologische aspect van de godsbewijzen 426
 - 4.2. Het ontologische aspect van de godsbewijzen 431
 - 4.3. Het semantische aspect van de godsbewijzen 435
 - 4.4. De plaats van de christologie binnen de godsbewijzen 435
 - 4.5. Conclusie 436
5. Gods alwetendheid en de menselijke vrijheid 437
6. Naar een theorie van interactie 443
 - 6.1. Conceptuele omgrenzing 451
 - 6.2. Theologische omgrenzing 452
 - 6.3. Geschiedwetenschappelijke omgrenzing 455
7. Een werkverdeling 459
8. Een bredere functie van de geschiedenis: traditie en zinsverband 460
9. Conclusie 462

Hoofdstuk 8. Conclusie: Geschiedenis bij de Bron 465

1. De historische revolutie 465
2. De open historische werkelijkheid 467
3. De geschiedenis als interactieve ruimte 468

Summary 471

Literatuur 477

Persoonsregister 495

Bijlage: lijst van gebruikte logische symbolen 501

Curriculum vitae 503

Hoofdstuk 1 Inleiding

1. Verantwoording

Op de lagere school hadden wij een onderwijzer die een echte verteller was. De bijbelse geschiedenissen waarmee hij de dag begon staan nog steeds als opgerichte gedenkstenen in onze Jordaan die de Merwede heet. Op donderdag hadden we het laatste uur vaderlandse geschiedenis. Tussen de bijbelse en de vaderlandse geschiedenis lag in feite geen duidelijke waterscheiding: De Tachtigjarige Oorlog was onze *exodus*.

Heel de geschiedenis was het schouwtoneel van Gods handelen. 'Gods adem heeft hen verstrooid' gold gelijkelijk van Egyptenaar en Spek, Farao en Philips II. God was duidelijk en aanwijsbaar aanwezig binnen de geschiedenis. Gods vinger, hand en adem schreven geschiedenis, ongeveer zoals ik zelf met alle ledematen, mond en adem bij ons op zolder oorlogen uitvocht met plastic soldaatjes.

Op de middelbare school vormden de filmbeelden van Auschwitz meer dan wat ook het moment van verbijstering over de historische werkelijkheid. Als God in de geschiedenis aanwezig is, waar is Hij dan in de gruwelijke werkelijkheid van de holocaust? Kun je bij zoveel leed nog wel spreken van de zin van de geschiedenis? *Schepping of geschiedenis* van W. Aalders¹ en *Christus de zin der geschiedenis* van H. Berkhof² waren toen bij het zoeken naar antwoorden mijn reisgidsen. In deze periode is het probleem van de verhouding tussen christelijk geloof en historische werkelijkheid voor mij existentieel geworden.

¹ W. Aalders, *Schepping of geschiedenis. Over de tegenstelling tussen de christelijke hoop en het moderne vooruitgangsgeloof*, Den Haag, z.j.

² H. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk 1958.

In Leiden kreeg deze problematiek een wetenschappelijke context. De moderne geschiedwetenschap is een seculiere wetenschap. De vragen naar de hand van God in de geschiedenis en naar de zin van de geschiedenis vallen buiten haar grenzen en worden verwezen naar het domein van de particuliere sector. Mijn particuliere opvatting was en is echter dat God binnen de historische werkelijkheid handelend aanwezig is. Het probleem dat vervolgens ontstond was een consistentie-probleem. De wereldhistorische inhoud van mijn persoonlijke overtuiging overschrijdt de grenzen van het particuliere domein dat zij krijgt toegewezen. Deze ervaring van inconsistentie heeft de zoektocht naar een mogelijke oplossing van het probleem een sterke impuls gegeven.

Geschiedenis bij de bron is in dit biografische licht te verstaan als een poging om meer helderheid te krijgen over de problematische verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Deze problematiek speelt niet alleen voor mij, maar ook voor tal van anderen binnen en buiten de wetenschap. Ik wil in dit boek een bijdrage leveren aan de doordenking van deze problematiek en ik richt me hierbij niet alleen op hen die binnen de christelijke traditie staan, maar ook op het brede forum van de seculiere geschiedwetenschap en de analytische geschiedfilosofie. Dit boek kan worden gezien als een voorstel tot een alternatieve positie, (1) waarin het christelijke geloof constitutief is voor het wetenschappelijke geschiedenisconcept zelf en (2) waarin ruimte is voor de doordenking van de problematiek rond Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid.

2. Thematiek en probleemstelling

In dit onderzoek gaat het aldus om de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Het is zinvol om beide samengestelde begrippen eerst nader te bepalen.

Wanneer ik spreek over christelijk geloof dan verwijs ik in bredere zin naar de christelijke traditie, waarin God wordt verstaan als een *persoon* die in schepping, geschiedenis en voltooiing constituerend en handelend aanwezig is. Binnen deze traditie heeft de geschiedenis zelf altijd een bijzondere betekenis gehad. Naast de Schrift kan men hier de bijdragen uit de patristiek (vooral Augustinus met zijn *De Civitate Dei*), de middeleeuwen (Beda Venerabilis, Otto von Freising en vele anderen), de reformatie (vooral Matthias Flacius Illyricus en Philippus Melancthon) en de Réveilkring (bijvoorbeeld Guillaume Groen van Prinsterer) noemen.

In engere zin verwijs ik, wanneer ik spreek over christelijk geloof, naar de opvatting, zoals deze binnen de Schrift, de geloofstraditie en de theologie aanwezig is, dat God betrokken is op de historische werkelijkheid. Met deze formulering geef ik een zo neutraal mogelijke aanduiding van het probleem van Gods handelen binnen de historische werkelijkheid. Door de eeuwen heen zijn tal van metaforen en andere aanduidingen gebruikt om de opvatting dat God

historisch handelt uit te drukken. De bekendste aanduidingen zijn wel de volgende: 'de hand Gods', 'Gods vinger', 'Gods adem', 'Dieu en histoi-re', 'Gods footsteps in history' en 'Gods ingrijpen in de geschiedenis'. Ik neem al deze aanduidingen in onbepaalde zin op in mijn formulering van 'Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid'. Mijn formulering is vooralsnog inhoudelijk onbepaald. Het is een abstracte formulering en ik wil er metaforisch spreken over de relatie tussen God en de historische werkelijkheid mee vermijden, omdat dit metaforische spreken voorshands bepaalde inhoudelijke implicaties kan hebben.

Wanneer ik spreek over de historische werkelijkheid dan verwijst ik in de eerste plaats naar de werkelijkheid zelf vanuit het perspectief van *het gebeuren door de tijd*. Op werkelijkheidsniveau omvat zij de geschiedenis ofwel het verleden als gebeuren³ en de historie ofwel het verleden als gebeuren voorzover dit voor de historicus toegankelijk is⁴. In de tweede plaats verwijst ik naar het theoretische niveau van de historische werkelijkheid als object van de geschiedwetenschap. Het gaat op dit theoretische niveau om de werkelijkheid van de geschiedenis ofwel het verleden en de historie, voorzover zij de toets van de geschiedwetenschap kunnen doorstaan.

(Ik gebruik voor het gemak in dit boek soms de aanduiding 'geloof en geschiedenis' als een beknoptere aanduiding van 'christelijk geloof en historische werkelijkheid'.)

Ter bepaling van de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid kan men in strikte zin slechts twee opties onderscheiden.

1. De *dualistische optie* houdt beide gebieden strikt gescheiden. Het is binnen deze optie wetenschappelijk gezien zinloos om over God en zijn handelen binnen de historische werkelijkheid te spreken. Het is eenvoudigweg *not done* om binnen het forum van de wetenschappen over God te spreken. God onttrekt zich aan de waarneming en als Hij al bestaat dan kunnen wij niet empirisch-rationeel over Hem spreken, laat staan Hem als historische factor gewicht toekennen. De werkelijkheid is alleen te verklaren vanuit zichzelf; haar ontologische structu-

³ De geschiedenis of het verleden (adjectief: historisch; Duits: 'Geschichte') = Df - alles wat ooit is gebeurd of geschied. Er is een subtiel verschil tussen 'geschiedenis' en 'verleden': 'verleden' = Df - het onbepaalde geheel van alles wat ooit is gebeurd; 'geschiede-nis' = Df - het geheel van alles wat ooit is gebeurd, zoals het vooral de historicus interesseert (los van bepaalde achterliggende wijsgerige opties zou men hier 'geschiedenis' ook kunnen verstaan als 'historisch proces'). Om het verschil met een voorbeeld duidelijk te maken: 'verleden' omvat ook de boom uit de middeleeuwen, 'geschiedenis' omvat deze niet, tenzij de boom in kwestie een rol gespeeld heeft in militaire of religieuze zin.

⁴ De historie (adjectief: historisch; Duits: 'Historie') = Df - alles wat geschiedenis of verleden is voorzover dit in bronnen vervat is (dus dat deel van de geschiedenis of het verleden waarvan men kennis kan hebben).

De problematiek van het houden van iets (bijvoorbeeld een tekst of een document) voor een bron ligt niet op het werkelijkheidsniveau maar op het theoretische niveau. Er is hier overigens sprake van een nauwe wisselwerking. Zie voor een nadere uitwerking van deze materie hoofdstuk 4.9.

ren dienen niet vanuit een andere instantie te worden verklaard. De wetenschap met betrekking tot deze werkelijkheid is een gebied dat een eigen verklaringsproblematiek heeft, die alleen door de aard van haar object bepaald wordt. De wetenschappelijke methode is aldus te verstaan in termen van het methodische en ontologische atheïsme.

Het zijn zeker niet alleen atheïsten die de optie van methodisch en ontologisch atheïsme voorstaan. Ook vele theïsten pleiten voor een dergelijk dualisme. God handelt wel historisch, maar dit handelen is (in hoge mate) onkenbaar en niet wetenschappelijk vaststelbaar. Het is een geheimenis. Men kan hier beter zwijgen dan spreken en het risico lopen van zich te vergissen. Als men al uitspraken kan doen over Gods historisch handelen dan zijn dit geloofsuitspraken.

Mijn begrip *dualisme* sluit nauw aan bij het zogeheten *twee werkelijkheden*-model van J.H. Walgrave. Met de aanduiding twee werkelijkheden-model verwijst Walgrave naar een werkelijkheidsopvatting waarin de goddelijke of bovennatuurlijke werkelijkheid en de menselijke of natuurlijke werkelijkheid strikt van elkaar worden gescheiden. De natuurlijke werkelijkheid heeft binnen dit model een geheel eigen zelfstandigheid en verklaarbaarheid. Het expliciete spreken over God is beperkt tot het niveau van de bovennatuurlijke werkelijkheid⁵.

Ik heb in mijn verantwoording al aangegeven dat ik een inconsistentie ervaar in het dualisme⁶. In zijn theïstische vorm staat het dualisme voor het probleem van de verhouding tussen de persoonlijke betekenis van Gods handelen en de aard van zijn handelen binnen de werkelijkheid. In zijn atheïstische of atheologische vorm staat het dualisme voor het probleem van het negatieve godsbewijs (ofwel het bewijs dat God niet bestaat). Omgekeerd geldt dat een alternatieve optie de gesignaleerde problemen (de aard van Gods handelen; het bestaan van God) op consistente wijze moet verwerken.

2. Deze alternatieve optie zou ik de *relationele optie* willen noemen. De relationele optie houdt in, dat de mogelijkheid van een bepaling van de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid in termen van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid niet wordt uitgesloten. In de terminologie van Walgrave zou men deze relationele optie kunnen laten aansluiten bij zijn *één werkelijkheid*-model. In plaats van het scheidingsdenken komt dan het eenheidsdenken te staan.

De relationele optie sluit tevens aan bij een hoofdstroom binnen de christelijke traditie. God is voor velen handelend aanwezig binnen het historische gebeuren; vele Schriftgegevens worden verstaan als een ondersteuning van deze notie (vooral de uittocht uit Egypte en de menswording van Jezus Christus). Ook binnen deze hoofdstroom wordt het doen van uitspraken over Gods hand in de geschiedenis al snel als aanmatigend ervaren. Wordt de eigen zaak niet met Gods hand in de geschiedenis geïdentificeerd? Leidt het beroep op de hand van God, wanneer dat door tegengestelde partijen ten aanzien van

⁵ J.H. Walgrave, *Geloof en theologie in de crisis*, Kasterlee, z.j. (1966).

⁶ Zie § 1.

hetzelfde gebeuren wordt gedaan, niet tot de absurditeit van inconsistentie in het handelen van God? Ondanks deze huiver voor een al te stellig spreken, meent men ook niet te kunnen zwijgen.

Naast deze inhoudelijke thematiek ligt er ook een methodische problematiek, die binnen de relationele optie een eigen invulling krijgt. De verhouding tussen christelijk geloof en wetenschappelijke methode wordt als een positieve en constitutieve relatie gezien. Het christelijke geloof kan een, nader te bepalen, richtinggevende functie hebben met betrekking tot het wetenschappelijke verstaan of verklaren van de werkelijkheid.

Ik stel voor om na te gaan hoever men binnen de relationele optie komen kan met de bepaling en de mogelijke invulling van de methodische en inhoudelijke aspecten met betrekking tot de verhouding tussen christelijk geloof en historische werkelijkheid. Dit voorstel en deze thematiek staan in dit onderzoek centraal. De centrale vraagstelling is dan in tweeledige zin als volgt te formuleren:

1. Is het christelijke geloof constitutief voor het wetenschappelijke verstaan en verklaren van de historische werkelijkheid?

2. Is het in wetenschappelijke zin aanvaardbaar om te spreken over God en over zijn betrokkenheid op de historische werkelijkheid? Indien dit inderdaad aanvaardbaar is, hoe kan men een dergelijk spreken dan uitwerken?

Het gaat mij met andere woorden om de vraag of een herintroductie van theologische concepten binnen het wetenschappelijke concept van 'geschiedenis' mogelijk is. Met de term 'wetenschap' bedoel ik op basaal niveau de wetenschap in het algemeen en op specifiek niveau de geschiedwetenschap, de geschiedfilosofie en de theologie van de geschiedenis. Met de term 'constitutief' bedoel ik de reële bijdrage of meerwaarde die het christelijke geloof kan leveren of geven aan de geschiedwetenschappelijke methode. Met de term 'aanvaardbaar' verwijs ik naar een instrument waarmee wetenschappelijkheid kan worden gewogen. Op het meest basale niveau kan men dan spreken over aanvaardbaarheid of onaanvaardbaarheid van het spreken over God binnen de wetenschap.

3. Een gemeenschappelijk forum

Wil men op overtuigende wijze een pleidooi voor een herintroductie van de constitutieve rol van het christelijke geloof voor de geschiedwetenschap en van 'God in de geschiedenis' voeren, dan dient men bij het meest basale niveau te beginnen en zijn aanknopingspunten te zoeken bij de moderne seculiere wetenschap zelf. Mijn onderzoek beperkt zich tot dit fundamentele niveau. Ik meen dat aan dit niveau te vaak en te snel wordt voorbijgegaan en dat daardoor vele bestaande opties niet echt tot opbloei kunnen komen. Uiteindelijk zal de praktische geschiedschrijving het gehalte van de theorievorming moe-

ten toetsen, maar ik bestrijd dat de theorievorming geen eigen creatieve ruimte mag hebben. Met mijn onderzoek heb ik uiteindelijk wel een belofte in te lossen in de toekomst, maar voor het zover is, is er nog een lange weg te gaan - een weg die ook zijn eigen kleur en glans kan hebben.

Op het fundamentele niveau waarop ik mij nu beweeg gaat het om het vinden van een forum dat seculiere en niet-seculiere wetenschappers gemeenschappelijk hebben.

Dit forum is mijns inziens het wetenschapsconcept zelf, en haar relatie tot de werkelijkheid. Elke wetenschapper pretendeert wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid te bezitten. Ook wanneer men de werkelijkheid strikt verstaat in termen van 'werkelijkheid als werkelijkheid binnen de wetenschappelijke theorie' (zo binnen de fysica), pretendeert men uitspraken te doen over de werkelijkheid.

Vanuit dit perspectief omvat het gemeenschappelijke forum van de wetenschappen niet alleen een wetenschapstheoretische maar ook een wetenschapshistorische component.

1. De wetenschapstheorie.

De wetenschapstheorie is het vakgebied waar uitspraken over als wetenschappelijk gekwalificeerde uitspraken worden gedaan. Ik stel voor om dergelijke uitspraken meta-wetenschappelijke uitspraken te noemen. Binnen de wetenschapstheorie gaat het dan om de vraag op grond waarvan uitspraken gekwalificeerd kunnen worden als wetenschappelijke uitspraken. Ik stel hier voor om meta-wetenschappelijke uitspraken in termen van de *coherentie van of interactie tussen de wetenschappen* te verstaan. Tevens ligt hier de problematiek van de relatie tussen deze uitspraken en de werkelijkheid. Hoezeer men ook van mening kan verschillen over de aard van de relatie tussen kennis van de werkelijkheid en de werkelijkheid zelf, elke wetenschapper zal uiteindelijk pretenderen dat hij streeft naar het verkrijgen van kennis over de werkelijkheid. Ik stel daarom voor om meta-wetenschappelijke uitspraken tevens te verstaan in termen van *de claims die men legt tussen deze uitspraken en de werkelijkheid zelf*.

Wanneer ik spreek over de eis van coherentie, dan spreek ik in feite over een wetenschappelijke plicht. De wetenschap heeft aldus een ethische of deontologische dimensie. Bij wijze van voorbeeld: Wanneer een bioloog zowel de uitspraak 'God schiep de wereld in zes dagen' als de uitspraak 'de evolutie van de mens omspant zo-en-zoveel miljoenen jaren' accepteert, dan voldoet hij niet aan zijn wetenschappelijke plicht. Hetzelfde geldt voor de historicus die zowel de uitspraak 'God handelt historisch' als 'de geschiedenis is de geschiedenis van het menselijke handelen' accepteert. Alleen wanneer de historicus de uitspraak 'God is betrokken op de historische werkelijkheid' kan laten cohereren met uitspraken uit andere wetenschappen, voldoet hij aan zijn wetenschappelijke plicht. Ook hier geldt de eis, dat de relatie tussen de geaccepteerde uitspraken over de werkelijkheid en de werkelijkheid zelf, dient te worden bepaald.

2. De wetenschapsgeschiedenis.

De wetenschapsgeschiedenis is het vakgebied waar de ontwikkelingen binnen de afzonderlijke wetenschappen, maar ook de geschiedenis van het wetenschapsconcept zelf, worden onderzocht. Het wetenschapsconcept heeft immers een eigen geschiedenis. Dit betekent dat dit concept ook vatbaar is voor verandering. Door een belangrijke wetenschappelijke vernieuwing binnen één bepaald vakgebied kan de coherentie van de wetenschappen bedreigd en aangetast worden. Het is daarom niet alleen gerechtvaardigd maar ook dringend gewenst om de wetenschappelijke vernieuwing aan een zware kritische toetsing te onderwerpen. Doorstaat deze vernieuwing de toets van alle kritiek, dan kan dit op grond van het wetenschapstheoretische coherentiebegrip implicaties hebben voor de andere vakwetenschappen. Die vakwetenschappen hebben dan de wetenschappelijke plicht om een nieuwe coherentie te vinden.

Het gaat hier overigens om zeer ingrijpende veranderingen. Ik denk aan de betekenis van vernieuwingen binnen de biologie voor de theologie en de betekenis van vernieuwingen binnen de neurologie voor de psychologie.

Het *pièce de résistance* van dit onderzoek zal in wetenschapstheoretisch en wetenschapshistorisch licht het *methodische en ontologische atheïsme* zijn. Volgens deze positie is er binnen de wetenschap geen ruimte voor God als verklarende factor en behoeft de werkelijkheid niet meer dan een immanente of intrinsieke verklaring.

Ik stel de (wetenschaps)historicus en de geschiedfilosoof voor om het wetenschapshistorische begrip *wetenschappelijke revolutie* te hantieren. Dit met name door Th.S. Kuhn uitgewerkte begrip is zeer bruikbaar in het verband van dit onderzoek⁷. Het begrip wetenschappelijke revolutie verwijst naar een fundamentele omslag binnen een bestaande wetenschap danwel naar het ontstaan van een nieuwe wetenschap danwel naar de doorwerking van (één van) beide elementen in een omslag binnen het geheel van de wetenschappen en de gezamenlijke werkelijkheidsbenadering.

Het begrip 'wetenschappelijke revolutie' sluit ook wetenschappelijke vernieuwing in, waartoe de wetenschappelijke gemeenschap een zeker recht heeft, wanneer zij meent dat hier goede gronden voor zijn. Het wetenschapsconcept is aldus zelf aan de historische dynamiek onderworpen. Nieuwe voorstellen zijn mogelijk, maar de wetenschappelijke plichten met betrekking tot deze vernieuwingen zijn navenant zwaar.

Wanneer het hier gestelde niet acceptabel is, of wanneer bij discussies de problematiek van het wetenschapsconcept aan de orde komt, dient de discussie zich op het niveau van dit meest basale forum af te spelen.

Binnen dit forum kan dan de problematiek van de constitutieve rol van het christelijke geloof voor de wetenschap en van 'God in de geschiedenis' aan de orde komen. Dit is een interdisciplinaire problematiek die de geschiedwetenschap, de wijsbegeerte van de geschie-

⁷ Th.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970 (1962).

denis en de theologie van de geschiedenis omvat. In bredere zin zijn aldus de geschiedwetenschap, de wijsbegeerte en de theologie relevant voor de gestelde problematiek.

4. *Problemen en aanknopingspunten*

Binnen de moderne wetenschappelijke traditie zal een onderzoek naar de constitutieve rol van het christelijke geloof voor de wetenschap en naar de mogelijkheid van een herintroductie van 'God' binnen de historische werkelijkheid bij voorbaat op verzet stuiten. Er liggen hier binnen de geschiedwetenschap, de geschiedfilosofie en de geschied-theologie enkele specifieke *problemen*.

1. *Geschiedwetenschappelijke problemen.*

Voor vele moderne geschiedwetenschappers zou een herintroductie van 'God' binnen de wetenschap onzinnig, onwenselijk of onvoorstelbaar zijn. Komen objectiviteit en onpartijdigheid niet in het geding wanneer een godsdienstige overtuiging de historische interpretatie inkleurt? Hoe kan men zinvol spreken over een historische factor die niet waarneembaar is? Het moderne wetenschapshistorische uitgangspunt is, dat de geschiedenis een geschiedenis van mensen is. Bovendien hebben ambachtelijke historici vaak een zekere afkeer van getheoretiseer; ondanks vele methodische vernieuwingen zijn velen nog steeds feitenjagers à la Blok.

Vele historici die het christelijke geloof zijn toegedaan denken er net zo over. Zij hanteren de historisch-kritische methode in hun wetenschappelijke werk. Vaak wordt de Schrift dan in meerdere of mindere mate afgeschermd van deze methode (en staat men aldus voor een probleem). Velen erkennen de hand Gods niet alleen in het persoonlijke vlak, maar ook binnen het grote verband van de wereldgeschiedenis. Tegelijk vermijden zij het om in hun wetenschappelijk werk uitspraken over Gods betrokkenheid op de geschiedenis te doen. Zij verwijzen een dergelijk spreken naar de geschiedtheologie of doen een beroep op het geheimeniskarakter van Gods historisch handelen.

2. *Geschiedfilosofische problemen.*

Voor vele geschiedfilosofen is een christelijke geschiedfilosofie een variant van de speculatieve geschiedfilosofie en daarom verwerpelijk. Een geschiedfilosoof is binnen deze opvatting speculatief wanneer hij de historische werkelijkheid vanuit een bovenhistorisch perspectief en in termen van een noodzakelijk of deterministisch verband verklaart. Met name sinds K.R. Popper zijn *The Open Society And Its Enemies* (1945) tegen elke op speculatieve geschiedfilosofie gebaseerde ideologische terreur schreef (tegen de achtergrond van de gruwelen van het nazisme), is men zeer beducht voor dit type geschiedfilosofie⁸. En is een christelijke geschiedfilosofie of

⁸ K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londen 1945, 2 delen.

geschiedbeschuwing niet een optie waarin het bovenhistorische perspectief domineert en God de geschiedenis bepaalt, zodat de mens als historische actor nauwelijks vrijheid van handelen heeft? Geschiedfilosofie is daarom voor velen alleen aanvaardbaar voorzover zij analytisch is, dat wil zeggen, wanneer zij zich beperkt tot de wijsgerige en systematische analyse van wat historici doen wanneer zij het verleden interpreteren en verklaren. Kortom: geen allesomvattende these of inhoudelijk spreken maar een bescheiden analyse van de historische methode.

3. Geschiedtheologische problemen.

De geschiedtheologie is eigenlijk de enige wetenschappelijke plaats waar in positieve zin over God en geschiedenis gesproken wordt. De wetenschappelijke status van dit spreken staat echter ter discussie. De vraag naar de status van de theologie zelf speelt hier mee. Binnen de theologie bestaat hierover verschil van opvatting. De status van de geschiedtheologie is daarbij relatief ten opzichte van de status van de theologie in het algemeen.

Binnen de geschiedtheologie is het spreken over God en de geschiedenis sterk een binnenwaarts gericht spreken, gericht op hen die binnen de christelijke traditie staan. De meer basale vragen naar de wetenschappelijke status van het bestaan van God en van zijn betrokkenheid op de historische werkelijkheid, worden hier veelal niet gesteld. Omgekeerd worden in de gewone geschiedfilosofische of geschiedwetenschappelijke literatuur de bijdragen van de geschiedtheologie nauwelijks vermeld of verwerkt.

Binnen het gemeenschappelijke forum van wetenschapstheorie en wetenschapsgeschiedenis zie ik het, op het meer specifieke vlak van de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid, als een wetenschappelijke plicht om zo sterk mogelijke aanknopingspunten te zoeken met het vakwetenschappelijke gebied zelf, om aldus zoveel mogelijk aan de eisen van intersubjectiviteit en beslisbaarheid te voldoen. Hiertoe onderscheid ik de volgende drie elementen, die ik versta als reële aanknopingspunten voor een gesprek over de gestelde problematiek. Deze *drie aanknopingspunten* lopen parallel aan de drie hierboven gesignaleerde problemen.

1. Geschiedwetenschappelijke aanknopingspunten.

De geschiedwetenschapper heeft het recht om de eis van vakmatige kwaliteit te stellen. Het christelijke geloof dient op aantoonbare wijze constitutief te zijn voor de geschiedwetenschap zelf. Het christelijke geloof dient aldus als *constitutief* een vakmatig en praktisch nut te hebben. Bovendien dient elke optie, waarin 'God' als actor of factor wordt geïntroduceerd binnen de geschiedwetenschap, te voldoen aan de eisen van wetenschappelijkheid. Omdat ook het wetenschapscap van de geschiedwetenschap een wetenschapstheoretische en een wetenschapshistorische dimensie heeft, stel ik de historicus voor om, met een beroep op het gemeenschappelijke forum van weten-

schappelijkheid, dit wetenschapstheoretische en wetenschapshistorische perspectief in te brengen in de discussie. Hiertoe stel ik tevens voor om Kuhns revolutiebegrif binnen de geschiedenis van de geschiedwetenschap te hanteren. Ik spreek dan, wanneer ik het heb over het ontstaan en de opbloei van de geschiedwetenschap, van de historische revolutie⁹.

2. Geschiedfilosofische aanknopingspunten.

De geschiedfilosoof heeft het recht om een geschiedfilosofische optie te toetsen op zijn conceptuele structuren. Ik stel voor om hier het onderscheid tussen conceptueel geschikte en conceptueel minder geschikte posities te hanteren. Een positie dient conceptueel geschikt te zijn, dat wil zeggen, zij dient een maximaal zicht op de werkelijkheid te geven en deze niet te blokkeren. Christelijke geschiedfilosofieën wordt verweten dat zij deterministisch zijn danwel een deterministische werkelijkheid impliceren. Om te kunnen bepalen of een christelijke geschiedfilosofische optie is te diskwalificeren als een deterministische optie, waarin Gods hand de menselijke vrijheid en wilsacten structureel uitsluit en onmogelijk maakt, dient men een wijsgerig instrumentarium te hanteren, waarmee de conceptuele structuren van een dergelijk determinisme blootgelegd kunnen worden. De eerlijkheid van het wetenschappelijke spel vraagt dan wel dat de oppositie zichzelf ook kwetsbaar opstelt en de eigen deuren openzet voor de gehanteerde analyse en evaluatie van conceptuele structuren.

Ik stel de analytische geschiedfilosoof voor, om het door A. Vos geïntroduceerde begrippenpaar *absoluut evidentialisme* te accepteren als een bredere bepaling van het aan dit determinisme ten grondslag liggende noodzakelijkheidsdenken (de structuur van de werkelijkheid wordt hier gekoppeld aan de aard van onze kennis)¹⁰. Wanneer een positie absoluut-evidentialistische elementen bevat, dan impliceert dit wat ik zou willen noemen een *gesloten historische werkelijkheid*. Binnen de gesloten historische werkelijkheid is de speelruimte voor het

⁹ Feitelijk wordt dit bijvoorbeeld gedaan door A. Richardson, *History, Sacred and Profane*, Londen 1964. Zie voor een nadere uitwerking van het begrip 'historische revolutie' en voor Richardsons definitie hoofdstuk 2.2. en 2.3.

¹⁰ Zie voor de in mijn boek gebruikte logische symbolen de *Bijlage* op p. 501. Het absolute evidentialisme rust op het zekerheidsbeginsel, dat van epistemologische aard is:

(1) Als a weet dat p , dan weet a dat a weet dat p

en op het noodzakelijkheidsbeginsel, dat van ontologische aard is:

(2) Als a weet dat p , dan is het noodzakelijk dat p .

Uit (1) en (2) is afleidbaar dat

(3) Als a weet dat p , dan is het noodzakelijk dat a weet dat p .

Zie hiervoor A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie*, Kampen 1981.

historische gebeuren minimaal. Hiertegenover zou ik dan de *open historische werkelijkheid* willen stellen. De aanduiding 'open historische werkelijkheid' kan worden gezien als de geschiedfilosofische pendant van de ontologische *open werkelijkheid*¹¹ en van Poppers politiek-filosofische *open samenleving* ('*open society*'). De open historische werkelijkheid is een werkelijkheid waarin vrijheid en contingentie structuurbepalend zijn voor het handelen van actoren binnen de geschiedenis. Ten aanzien van de historische werkelijkheid zijn er enkele specifieke meetpunten waarmee absoluut evidentialisme kan worden bepaald binnen geschiedwetenschappelijke en geschiedfilosofische posities. Ik denk dan vooral aan het vlak van de ontologie of werkelijkheidsleer. Belangrijke indicatoren zijn daar de noodzakelijkheid of niet-noodzakelijkheid van het verleden en de diachrone of synchrone aard van contingentie.

Het model van de open historische werkelijkheid zal de toets van de kritiek van de historicus moeten kunnen doorstaan. Hierbij zal hij een model dat meer en beter de geschiedenis kan verklaren, verkiezen boven een model dat een minder groot verklarend vermogen heeft. Ik stel hierbij voor dat de historicus dat model als het beste zal accepteren, dat zoveel mogelijk recht doet aan de historische werkelijkheid en aan de geschiedenis zelf.

3. Geschiedtheologische aanknopingspunten.

De geschiedtheoloog heeft de plicht om de geschiedwetenschapper en de geschiedfilosoof serieus te nemen. Zijn spreken over God dient op consistentie gebracht te worden met het algemene wetenschapsconcept. Tevens dient hij zijn eigen positie te toetsen op het punt van de open historische werkelijkheid en van het absolute evidentialisme. Wanneer hij de geschiedenis niet als zinloze chaos maar als zinvol verband wil verstaan, dan dient hij zijn positie argumentatief zo sterk mogelijk te maken.

Pas wanneer er op het basale niveau van het wetenschappelijke forum en dat van de specifieke aanknopingspunten ruimte kan worden geclaimd voor een optie waarin christelijk geloof en historische werkelijkheid op elkaar worden betrokken, kan met recht een dergelijke optie als vernieuwing worden geïntroduceerd. Hiertoe dient aldus een theoretische weg te worden afgelegd die betrekkelijk lang is. De omweg is hier de kortste weg.

5. Een drieledig perspectief

De thematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid is, wanneer men haar plaats binnen het verband van het forum van de wetenschap, alleen goed te behandelen wanneer men een integrale

¹¹ Zie hiervoor hoofdstuk 6.2 en hoofdstuk 7.1. Zie voor het (godsdienst)wijsgerige gebruik van 'open werkelijkheid' en 'open bestaansruimte' A. Vos, *Het is de Heer. De opstanding voorstelbaar*, Kampen 1990, 156.

methode hanteert. Ik ben van mening dat hier ook het vernieuwende van dit boek ligt. Deze integrale methode omvat eenvoudigweg alles wat nodig is om de vraagstelling te beantwoorden.

De drie vakspecifieke problemen en aanknopingspunten, die tegen de achtergrond van het gemeenschappelijke forum van de wetenschap oplichten, vormen de drie bestanddelen van de integrale methode. Ik zou deze bestanddelen van de integrale methode 'perspectieven' willen noemen. Aldus kan de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid in een drieledig perspectief worden geplaatst.

1. Het wetenschapshistorische perspectief.

De geschiedwetenschap heeft een eigen wetenschapsconcept, dat in een moeizaam proces is ontdekt en uitgewerkt. Het wetenschapshistorische perspectief kan het *profiel van de historische revolutie* helder in beeld brengen. Dit profiel vormt de vakhistorische context van de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Deze problematiek komt zelf vanuit het gehanteerde wetenschapshistorische perspectief helder in beeld, maar tevens dient zij ook vanuit een positieve verwerking van de historische revolutie te worden uitgewerkt.

2. Het conceptuele perspectief.

Het gaat hier om het wetenschaps- en het werkelijkheidsconcept zoals dat in algemene en in vakspecifieke zin impliciet of expliciet wordt gehanteerd binnen de wetenschap. Een analyse van het wetenschaps- en werkelijkheidsconcept brengt de opvattingen ten aanzien van de meest basale eigenschappen van wetenschap en werkelijkheid in kaart. Vanuit conceptueel perspectief kan aldus de notie van de *open historische werkelijkheid* helder in beeld worden gebracht.

Het conceptuele perspectief omvat in mijn onderzoek drie relevante deelgebieden. Dit is allereerst de kennisleer, die de aard van de kennis van de historische werkelijkheid nader in beeld kan brengen. Voorts is de ontologie of werkelijkheidsleer een hulpmiddel waarmee iemands opvatting over de meest basale eigenschappen van de historische werkelijkheid in termen van noodzakelijkheid en contingentie kan worden bepaald. Tenslotte kan de semantiek of betekenisleer helder inzicht verschaffen in iemands opvatting aangaande de functie en betekenis van uitspraken over het verleden.

3. Het geschiedtheologische perspectief.

Binnen de context van het wetenschapshistorische en het conceptuele perspectief komt het geschiedtheologische perspectief in beeld. Is er in het licht van de historische revolutie en de open historische werkelijkheid ruimte voor een spreken over Gods handelen in de geschiedenis of over het zinsverband van de geschiedenis?

Het geschiedtheologische perspectief omvat in mijn onderzoek drie relevante deelgebieden. Dit is allereerst de godsdienstwijsbegeerte of de wijsgerige godsleer, waarbinnen de problematiek van het bestaan, de kennis en de wil van God op diepte komt. Voorts is dit de ei-

genlijke geschiedtheologie, waarbinnen de problematiek van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid gethematiseerd wordt. Tenslotte is dit, in nauwe samenhang met de godsdienstwijsbegeerte en de geschiedtheologie, de systematische theologie, waarin vooral de leer van Gods eigenschappen van belang is voor de gestelde problematiek. Vanuit dit geschiedtheologische perspectief kan de geschiedenis als *zinsverband* worden belicht.

Binnen het brede verband van de integrale methode krijgen de drie genoemde perspectieven respectievelijk in de drie delen waaruit dit boek is opgebouwd een bijzonder accent. Aldus structureer ik vanuit deze opeenvolging van perspectieven het onderzoek:

Deel I. De historische revolutie.

De historische revolutie komt in het tweede en derde hoofdstuk voor het licht. Zij vormt de *wetenschaps- en probleemhistorische setting* van mijn wetenschapstheoretische optie met betrekking tot de geschiedwetenschap en het wetenschappelijke spreken over Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid. In het tweede hoofdstuk analyseer ik het ontstaan en de opbloei van de geschiedwetenschap van Reformatie tot Ranke. In het derde hoofdstuk analyseer ik de geschiedfilosofische verwerking van de historische revolutie in de periode van Hegel tot Heller. Aldus ontstaat een dwarsdoorsnede door de tijd, die de periode van de zestiende tot en met de twintigste eeuw omvat. Deze dwarsdoorsnede is gebaseerd op een beperkt aantal kernfiguren, van wie steeds een betrekkelijk geringe hoeveelheid kernteksten is geselecteerd. Met de gemaakte selectie claim ik uiteraard geen volledigheid. Zij moet worden verstaan als een berede-nerde selectie, die als toetsmateriaal voor mijn hypothese functioneert. Binnen de wetenschappelijke spelregels ligt besloten dat welk toetsingsmateriaal dan ook mag worden ingebracht tegen mijn hypothese.

Deel II. De open historische werkelijkheid.

Het concept van de open historische werkelijkheid, dat ik ter aanduiding van een conceptueel geschikte notie introduceer, komt in het vierde, vijfde en zesde hoofdstuk voor het licht. De analyse van het ontstaan van de geschiedwetenschap en de opbloei van de geschiedfilosofie dienen te worden gericht op en verwerkt in de systematische doordenking van de problematiek van de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Hier komt vooral de *methodische problematiek van het christelijke geloof als constitutief voor geschiedfilosofie en geschiedwetenschap* aan de orde. Ik probeer in het vierde hoofdstuk op systematische wijze een historische kennisleer te ontwikkelen. In het vijfde hoofdstuk doe ik een voorstel tot een historische semantiek. Hierin wordt tevens de relatie tussen semantiek en hermeneutiek nader bepaald. In het zesde hoofdstuk zal een historische ontologie worden ontwikkeld, waarin het profiel van de historische revolutie conceptueel zo goed mogelijk op diepte komt.

Deel III. De geschiedenis als interactieve ruimte.

In het derde deel komt vooral de *inhoudelijke problematiek van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid* aan het licht. Op basis van de beide andere profielen zal in het zevende hoofdstuk een consistente geschiedtheologische positie worden bepaald. De relevante godsdienstwijsgerige, geschiedtheologische en systematisch-theologische partijen dienen in deze positiebepaling te worden verdisconteerd. Tenslotte komen dan de functie en de praktijk van de geschiedschrijving in beeld.

In het achtste hoofdstuk breng ik bij wijze van conclusie de oogst van het gehele onderzoek bijeen.

Met behulp van de in dit boek voorgestelde optie hoop ik descriptief-analytisch en creatief-thetisch een bijdrage te kunnen leveren aan de doordenking van de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid.

DEEL I

DE

HISTORISCHE REVOLUTIE

Hoofdstuk 2

Van Reformatie tot Ranke: het ontstaan en de opbloei van de geschiedwetenschap

1. Inleiding

In dit eerste deel betrek ik de vraag naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid op de historische revolutie en de geschiedfilosofische verwerking daarvan¹². Voorlopig neem ik op grond van de grootste gemene deler van de literatuur de zestiende eeuw als *terminus ab quo* en de negentiende eeuw als *terminus ad quem* van de historische revolutie.

Het eerste deel van dit boek omvat twee hoofdstukken. In het voorliggende hoofdstuk wordt de historische revolutie zelf gethematiseerd. In het daarop volgende hoofdstuk komt de geschiedfilosofische verwerking van de historische revolutie aan de orde.

Gedurende de eeuwen voor de historische revolutie heeft het historische gebeuren voor velen binnen de traditie van het christelijke Europa een betrekkelijk duidelijke betekenis. Tussen schepping en voltooiing ligt de geschiedenis, die in het licht van Gods voorzienigheid haar eigen finaliteit heeft.

Hoe revolutionair deze joods-christelijke ontdekking van de geschiedenis als finaal gebeuren ook is, zij heeft in de genoemde periode nog niet de centrale en soms perspectiefbepalende betekenis die zij sinds de historische revolutie heeft. De problematiek van geloof en geschiedenis is sinds de historische revolutie in dit licht ook van een wezenlijk andere aard dan voor deze omslag in de geschiedenis van het menselijke denken.

¹² Zie voor een nadere uitwerking van de historische revolutie § 2. Zie voor de definities van 'historische revolutie' en 'historische denkwijze' § 3.

Juist in dit licht is de historische revolutie van groot belang voor deze problematiek. Zij vormt haar radicaal nieuwe context en tekent de wisseling van het perspectief. Omdat de historische revolutie de nieuwe context van de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid is, zal zij uiterst serieus genomen moeten worden, wanneer men de verhouding tussen beide grootheden nader wil bepalen. Wanneer men de historische revolutie niet constructief verwerkt, vervalt men in een a-historische denkwijze en kan het geboden alternatief geen reële optie zijn. De historische revolutie is een unieke ontdekking en verworvenheid; zij is niet bedreigend maar juist vol perspectief.

Tevens versta ik mijn thematisering van de historische revolutie en de wijze waarop ik haar laat functioneren binnen de problematiek, als een integraal bestanddeel van mijn optie ten aanzien van de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Ik zie haar als een nadere uitwerking van de wetenschapsgeschiedenis en de wetenschapstheorie binnen de geschiedwetenschap. Ik beweeg me hier op het vlak van het gemeenschappelijke forum van de wetenschap. De integrale methode die ik hanteer bij de beschrijving en analyse van de historische revolutie, versta ik in het verlengde hiervan ook als een ingrediënt van mijn alternatieve optie¹³.

Ik wil om genoemde redenen in dit hoofdstuk de historische revolutie thematiseren. Ik doe dit door een *profiel* van de historische revolutie te schetsen. Met behulp van dit profiel kan de problematiek van geloof en geschiedenis op vakmatige diepte komen. Ik richt mij hiertoe eerst in kritische zin op het profiel van de historische revolutie in de literatuur (paragraaf 2), om vervolgens een scherper profiel te tekenen (de paragrafen 3 tot en met 9). Tenslotte stel ik vast, wat het perspectief van de historische revolutie oplevert voor de thematiek van geloof en geschiedenis (paragraaf 10).

2. Een kritische analyse van het profiel van de historische revolutie in de literatuur

Omdat de historische revolutie een complex proces is, is het zinvol om de profielschets van deze revolutie te beginnen met een overzicht op basis van de literatuur. Tegelijk dient de literatuur te worden gelezen als beeldvorming over de historische revolutie. De literatuur is aldus zowel informatief voor de historische revolutie zelf als significant voor de beeldvorming van de historische revolutie. Beide elementen dienen met het oog op de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid aan de orde te worden gesteld.

Om de beschrijving en evaluatie van het profiel van de historische revolutie in de literatuur te structureren, leg ik mijn integrale methode

¹³ Zie voor mijn methode en aanknopingspunten hoofdstuk 1.2. tot en met 1.5.

aan de literatuur op. Tevens hanteer ik het wetenschapshistorische begrip historische revolutie¹⁴.

2.1. Wetenschapshistorisch perspectief

In het voorafgaande stelde ik dat de verhouding tussen christelijk geloof en historische werkelijkheid na de historische revolutie van een geheel andere aard is dan daarvoor. Nu wordt er in de literatuur betrekkelijk spaarzaam gesproken over de historische revolutie. Bovendien wordt de term in een meerduidige zin gebruikt. Het begrip dient daarom eerst nader te worden bepaald.

In negatieve zin kan dit op zinvolle wijze gebeuren door de bekende historiografen J.T. Shotwell en H.E. Barnes aan het woord te laten. Shotwell zegt in zijn herziene versie (1939) van *An Introduction to the History of History* (1922):

'The revolution in the history of history which paralleled the rise to power of the Christian church in the early fourth century reached its culmination a century later in the works of Augustine and Jerome. It was a revolution in the fullest sense of the word; for not only was the content changed from Greek or Roman to Jewish, but the temper and attitude ceased to be scientific as faith reasserted itself against the critical ideals of Hecataeus or Thucydides'¹⁵.

H.E. Barnes bevestigt tot in de herdruk uit de zestiger jaren van *A History of Historical Writing* (1937) de optie van Shotwell en citeert hem juist op het genoemde punt met grote instemming:

'Professor Shotwell has admirably summarized the essential facts in this great intellectual revolution, in so far as it affected historical writing: ... a well-nigh insurmountable obstacle was erected to scientific inquiry, one which has at least taken almost nineteen centuries to surmount'¹⁶.

De *wetenschappelijke* geschiedbeoefening ontstaat volgens Shotwell en Barnes bij Thucydides en Livius. Dit hoopvolle vroege begin wordt echter door de *revolutie* van de 'legendarische' en 'profetische' geschiedvisie van de joods-christelijke traditie vernietigd. Hierdoor loopt de opbloei van de geschiedwetenschap een *vertraging van negentien eeuwen* op.

Het betoeg van Shotwell onthult dat 'revolutie' voor hem de gevoelswaarde heeft, die het in politieke zin voor een Russische grootgrondbezitter heeft, wiens land tijdens de revolutie is geconfisqueerd. Een

¹⁴ Zie voor 'historische revolutie' hoofdstuk 1.4.

¹⁵ J.T. Shotwell, *An Introduction to the History of History*, New York, herziene uitgave 1939 (1922).

¹⁶ H.E. Barnes, *A History of Historical Writing*, New York 1962, 1963 (1937), 41.

dergelijk gebruik van het begrip revolutie is voor de wetenschapsge-
schiedenis weinig vruchtbaar. De vervaltheorie is bovendien een the-
se die zelf volkomen a-historisch is. Alsof er bij Thucydides sprake is
van het bestaan van een geschiedwetenschap.

In dit licht is de historische revolutie in zijn pregnante wetenschaps-
historische zin zelf vernietigend voor Shotwell en Barnes (hoewel hun
boeken bij wijze van gelukkige inconsequentie ook veel goede infor-
matie bevatten). Terzijde zij gezegd, dat de absolute tegenstelling die
zij tussen christelijk geloof en geschiedwetenschap suggereren, hier-
mee op dit punt volkomen ongevaarlijk is voor de relationele optie.

In veel meer wetenschapshistorische zin gebruikt R.G. Collingwood
'revolutie', wanneer hij de ontdekking van het historiciteitsbesef be-
stempelt als een 'Copernicaanse revolutie in de theorie van de ge-
schiedwetenschap'¹⁷.

Het gebruik dat P. Burke van het begrip revolutie maakt komt nog
dichter bij de betekenis die het in wetenschapshistorische zin heeft.
Burke spreekt ter typering van de geschiedwetenschappelijke vernieu-
wing van de Annales-school over 'de Franse historische revolutie'¹⁸.
Ik ben echter van mening dat het hier niet om een revolutie gaat
maar om een vernieuwing van de geschiedwetenschap binnen de
contekst van de eigenlijke historische revolutie. Het revolutiebegr-
ip dient mijns inziens uitsluitend te worden gebruikt voor een zeer ingrij-
pende vernieuwing van een wetenschappelijk vakgebied. Binnen dat
vakgebied kunnen dan kleinere verbeteringen als wetenschappelijke
vernieuwingen worden aangeduid.

D.R. Kelly verstaat de historische revolutie als een proces dat bij het
humanisme van de vijftiende eeuw inzet¹⁹. L. Valla is volgens Kelly
een zeer belangrijke exponent binnen deze revolutie; via het Italiaan-
se humanisme verbreidt de historische revolutie zich binnen het zes-
tiende-eeuwse Franse humanisme van F. Baudouin en J. Bodin. Het
nadeel van Kelly's boek is dat het zich tot de zestiende eeuw beperkt,
hoewel Kelly terloops de opmerking maakt dat de historische revolu-
tie zich via genoemde figuren een weg baant in Frankrijk en Duitsland
in de negentiende eeuw (Savigny, Mommsen, Thierry en Fustel de
Coulanges).

In deze bredere en meer omvattende zin hanteert de theoloog A. Ri-
chardson 'historische revolutie'²⁰. Tegen de achtergrond van het

¹⁷ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1989 (1946), 215, 236. Zie tevens
mijn analyse van de positie van Collingwood in hoofdstuk 3.7.

¹⁸ P. Burke, *The French Historical Revolution. The Annales School 1929-89*,
Cambridge, Oxford 1990.

¹⁹ D.R. Kelly, *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History
in the French Renaissance*, New York, Londen 1970, 20, 21: 'By the fifteenth century
this revolution, which demands to be called the "historical revolution" had acquired a
sense both of identity and of direction'.

²⁰ A. Richardson, *History. Sacred and Profane*, London 1964, 12: 'To the revolution in
scientific thinking achieved in the seventeenth century there has been added the
revolution in historical thinking, which took place during the nineteenth century; it

revolutiebegrif, zoals Kuhn dit vormgeeft in *The Structure of Scientific Re-volutions* (1962), ontwikkelt Richardson in *History Sacred and Profane* (1964) een theorie over de historische revolutie (Kuhn beperkt zich in zijn boek tot de natuurwetenschappelijke revolutie). Zowel de natuurwetenschappelijke als de historische revolutie zijn volgens Richardson aspecten van één en dezelfde overgang van middeleeuws naar modern denken. Richardson ziet de historische revolutie als een proces met een lange voorgeschiedenis, waarbij de echte top betrekkelijk laat gestalte krijgt:

‘... it was one and the same movement of critical enquiry which first culminated in the seventeenth-century scientific achievement and later in the emergence of the fully developed historical critical method of the nineteenth century’; ‘... they are aspects of the one great transitional movement from the medieval to the modern way of looking at things’.²¹

De reformatie vormt een nieuwe impuls tot historisch onderzoek, maar mist het echte historische perspectief volgens Richardson. De e-rudieten vormen een midden tussen middeleeuwse en moderne geschiedschrijving²². Naast De Montfaucon vormt Mabillon een zeventiende-eeuws hoogtepunt, dat tevens een anticipatie op de negentiende-eeuwse top vormt²³. Volgens Richardson vormt de late achttiende eeuw met A. Schlözer en J.Chr. Gatterer het eigenlijke begin van de historische revolutie. Deze omslag is met name op twee punten revolutionair: de historische denkwijze en de kritische methode. De historische revolutie kent geen Copernicus - hoewel voor sommigen wel een Newton: L. Ranke - maar is een breed proces waar velen een rol in hebben gespeeld²⁴.

Ik neem in mijn profielschets van de historische revolutie met name Richardsons begrip van de historische revolutie constructief mee. De optie van Kelly kan hierin als een mogelijke deelverzameling van de historische revolutie worden meegenomen, hoewel de evaluatie van L. Valla mijns inziens een specifieke problematiek oproept²⁵.

completely transformed men’s ways of looking at the past by introducing a new quality of historical-mindedness’.

²¹ *A.w.*, 32, 33.

²² *A.w.*, 40: ‘... in their approach to history these men were not medievals, but equally they were not moderns’.

²³ *A.w.*, 39: ‘Mabillon lays down thirteen principles of historical criticism, which remarkably anticipate the accepted methods of the nineteenth century’.

²⁴ *A.w.*, 42, 43: ‘The new historical perspective, the historical dimension, the awareness of real development in the history of thought, did not arrive until the end of the eighteenth century; and even then the rationalists of the nineteenth century never quite understood its significance. When the new perception came, it was not the work of any one mind, a Copernicus of the new history; it affected a significant change in the constitution of the Western mind itself, the acquisition of that new and almost indefinable quality which we call historical-mindedness’.

²⁵ Zie voor mijn hypothetische evaluatie van L. Valla § 3.3.

In mijn keuze voor Richardsons aanpak ligt een zekere kritiek op de literatuur besloten, voorzover hierin de wetenschapshistorische aanpak ontbreekt. Uiteraard kan de zaak van de historische revolutie op zich goed in kaart worden gebracht zonder dat men het begrip hanteert. Maar juist het gebruik van zo'n wetenschapshistorisch begrip kan een meer systematische aanpak vergemakkelijken.

Zonder dit wetenschapshistorische perspectief loopt men het risico dat men de historische revolutie niet verwerkt in de geschiedenis van de geschiedwetenschap. Het is opvallend en ook significant dat de doorwerking van de historische revolutie in de reflectie over de eigen vakgeschiedenis vrij laat op gang is gekomen. In feite is dit proces nog niet eens voltooid.

Men kan dit goed illustreren aan de literatuur over de opbloei van de geschiedbeoefening. Deze literatuur heeft zelf een eigen geschiedenis. Wetenschapshistorisch gezien is zij een late inventie. Voor de zeventiende eeuw treft men nauwelijks dergelijke literatuur aan. Lipsius, Perizonius en vooral Vossius met zijn *De historicis Graecis* en *De historicis Latinis* vormen in dit licht een markant beginpunt. In de achttiende eeuw komt er een geleidelijke toename van het aantal historiografische publicaties. Pas in de late negentiende en in de twintigste eeuw komt een stroom van literatuur over de vakgeschiedenis op gang²⁶.

In deze literatuur overheerst het historiografische perspectief. De vakgeschiedenis wordt met name in de minder recente studies beschreven als een reeks portretten van geschiedschrijvers en hun werk. Een dergelijke aanpak brengt het risico met zich mee, dat - zoals bij Shotwell reeds duidelijk werd - geschiedschrijvers van voor de historische revolutie niet structureel maar slechts gradueel verschillen van professionele historici van na deze revolutie. Opvallend is eveneens dat met name de minder recente historiografie geen oog heeft voor de geschiedenis van de historiografie. Ook op dit punt zou de historische revolutie moeten worden verwerkt. De in het voorgaande geciteerde uitspraak van Shotwell geeft reeds aan hoe significant een analyse van de geschiedenis van de historiografie kan zijn voor de wijze waarop de historische revolutie intern wordt verwerkt binnen de geschiedwetenschap.

De niet louter historiografische maar meer wetenschapshistorische beschrijving van de historische revolutie is een late inventie. Pas in de

²⁶ Zie in chronologische volgorde enkele standaardwerken: G.P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, New York 1959 (1913); E. Fueter, *Histoire de l'historiographie moderne*, Parijs 1913; J.T. Shotwell, *An Introduction to the History of History*, New York, herziene uitgave 1939 (1922); G. von Below, *Die Deutsche Geschichtsschreibung*, München 1924; H.E. Barnes, *A History of Historical Writing*, New York 1962, 1963 (1937); J.W. Thompson, *A History of Historical Writing*, New York 1942, 2 delen; H. Butterfield, *Man on his Past*, Cambridge 1955; J.F. Jameson, *The History of Historical Writing in America*, New York 1961; G. Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Parijs 1971; zie voor enkele recente studies: E. Breisach, *Historiography. Ancient, Medieval and Modern*, Chicago, Londen 1983; R. de Schryver, *Historiografie. Vijf en twintig eeuwen geschiedschrijving van West-Europa*, Assen, Maastricht 1990.

recentere literatuur krijgt het wetenschapshistorische perspectief een eigen ruimte. Naast de individuele bijdragen van geschiedschrijvers worden nu ook professioneel-institutionele aspecten benadrukt: het ontstaan van subfaculteiten, leerstoelen en een professionele beroepsgroep²⁷. Vaak bepaalt hierbij het nationale perspectief het beeld. Met name binnen de Duitse geschiedenis van de geschiedbeoefening zijn verschillende studies gepubliceerd die gedetailleerd en diepgravend zijn²⁸. Een algemeen perspectief dat het gebied tussen de grote overzichten en de gedetailleerde monografieën in kaart brengt en het nationale vlak overstijgt is in de literatuur echter nog steeds zeldzaam, en hierdoor komt het profiel van de historische revolutie nog niet scherp in beeld. In het curriculum van de hedendaagse studie geschiedenis ontbreekt ook nog altijd het vak geschiedenis van de geschiedwetenschap (er is alleen een hulpvak historiografie). Kortom, de historische revolutie is in autobiografisch opzicht nog een *Unvollendete*.

Wat in de literatuur in nog veel sterkere mate ontbreekt is het conceptuele perspectief. In gedetailleerde monografieën komen concepten op intuïtief niveau wel aan de orde. Een expliciete en systematische aanpak die op de bronnen is gebaseerd ontbreekt evenwel vrijwel altijd.

Na deze kritische beschouwing richt ik mij nu op die partijen uit de literatuur die het wetenschapshistorische profiel van de historische revolutie zo scherp mogelijk in beeld brengen. Ik sluit me aan bij Richardsons begrip van de historische revolutie en bij de recentere historiografische of wetenschapshistorische literatuur. Ik structureer het materiaal dat in de literatuur kan worden aangetroffen vanuit een wetenschapshistorisch perspectief en richt hierbij de aandacht op achtereenvolgens het professioneel-institutionele en het kritische 'moment' van de historische revolutie.

1. Professioneel-institutioneel moment

De literatuur maakt voldoende duidelijk hoezeer de geschiedenis van de geschiedwetenschap (behoudens enkele uitzonderingen) ingebed is in de universiteitsgeschiedenis. Dat de universiteit als wetenschapshistorisch fenomeen te verstaan is als een middeleeuwse christelijke inventie wordt minder expliciet duidelijk gemaakt²⁹. De structuur van

²⁷ Zie bijvoorbeeld R. de Schryver, *a.w.* Een sterk voorbeeld van een analyse van de geschiedenis van de professionele geschiedbeoefening is P. den Boer, *Geschiedenis als beroep. De professionalisering van de geschiedbeoefening in Frankrijk (1818-1914)*, Nijmegen 1987. Daarnaast is ook de universiteitsgeschiedschrijving verhelderend voor de geschiedenis van de historische revolutie. Zie bijvoorbeeld H. Wansink, *Politieke wetenschappen aan de Leidse Universiteit 1575-1650*, Utrecht 1981.

²⁸ Zie bijvoorbeeld N. Hammerstein, *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1972; H.W. Blanke, *Historiographiegeschichte als Historik*, Stuttgart 1991.

²⁹ Zie voor een nadere uitwerking hiervan § 3.1.

het middeleeuwse universitaire onderwijsstelsel is significant voor de plaats en betekenis van de verschillende vakgebieden. Om deze reden zal hier iets gezegd moeten worden over de middeleeuwse wetenschapsgeschiedenis.

De (pre-)universitaire basisopleiding wordt in de middeleeuwen³⁰ gevormd door het *artes liberales*-curriculum, met het *trivium* (de *grammatica*, de *retorica* en de *dialectica* ofwel de logica en de filosofie) en het *quadrivium* (de *aritmética*, de *geometria*, de *astronomia* - inclusief de berekening van de paasdatum, de zogeheten *computus* - en de *musica*). Een afgestudeerde *magister artium* kan een vervolgopleiding - op het niveau van de *scientiae* - kiezen aan één van de drie faculteiten: theologie, rechten of geneeskunde. Binnen deze structuur is de *historia* geen eigen vakgebied. Binnen het pre-universitaire milieu van de school van Hugo van St. Viktor is zij een *appendentia artium*, een hulpje van de *artes*³¹. Aan de middeleeuwse universiteiten wordt de geschiedenis op twee niveaus beoefend en behandeld. Op het eerste niveau - dat van de *artes*-faculteit - is zij inderdaad een hulpmiddel van de diverse *artes*. 'Geschiedenis' is hier in feite de historische stof. De geschiedschrijvers leveren het *trivium* belangrijke teksten, die nuttig zijn voor de studie van de retorica (bijvoorbeeld Cicero's *De Inventione* en pseudo-Cicero's *Rhetorica ad Herennium*).

Op het niveau van de theologische faculteit wordt de gewijde geschiedenis behandeld, vooral aan de hand van Petrus Comestors *Historia Scholastica*³². Ook hier is zij niet echt een zelfstandige subdiscipline. De geschiedenis heeft bij de theologie een *over all* functie.

Van een zelfstandige ontwikkeling van de geschiedbeoefening is op universitair niveau dus geen sprake.

Het humanisme is niet zozeer als levensbeschouwelijke stroming dan wel als een onderwijshervorming van de *artes*-faculteit te verstaan, zoals deze vanaf het midden van de vijftiende eeuw gestalte krijgt³³.

³⁰ In de klassiek-Griekse algemene vorming, de 'eukuklios paideia', is de geschiedenis geen zelfstandig vakgebied. Bij het grammatica-onderwijs kunnen literaire teksten van historische aard aan de orde komen. Het accent valt dan wel op het literaire of retorische aspect van die teksten. Binnen het Romeinse onderwijs is 'geschiedenis' evenmin een a-part vak, maar ressorteert onder de grammatica of de retorica. In de klassieke oudheid is 'geschiedenis' een literair genre, dat als voorbeeldmateriaal van andere vakken een nuttige functie vervult. Ook in de vroege middeleeuwen valt de geschiedenis onder de grammatica en de retorica.

³¹ Hugo van St. Viktor, *De Sacramentis christianae fidei*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, 176, 185. Zie over de victorijnse geschiedtheologie J. Ehlers, *Hugo von Sankt Viktor - Studien zum Geschichtsdenken und der Geschichtstheologie im 12. Jahrhundert*, Wiesbaden 1973.

³² Een dertiende-eeuws werk dat binnen het curriculum veel gebruikt werd, is het *Chronicon Pontificum et imperatorum* van Martinus Polonus. Zie voor een overzicht van de scholastieke methode en de gezaghebbende teksten die daarin een plaats hebben L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen 1981, 108-138.

³³ De theologie heeft in deze tijd in Italië in veel minder sterke mate dan in Frankrijk en Duitsland de plaats van koningin der wetenschappen; rechten en geneeskunde hebben een veel zelfstandigere plaats, en worden - bijvoorbeeld in respectievelijk

Hoewel zij teruggrijpt op de klassieke oudheid is haar onderwijsplan een *novum*: aan de *artes*-faculteit dient binnen het trivium de *studia humanitatis* een zelfstandige plaats als *ars* te krijgen. De *historia* valt, met de poëzie en de moraal, hieronder en wordt als zelfstandige *sub-ars* gesitueerd. Hoewel de verzelfstandiging van de geschiedenis als vak belangrijk is en positief te waarderen valt, gaat zij tegelijk ook samen met een neergaande betekenis bij de andere vakken, waardoor haar hulp- of beeldfunctie kleiner wordt⁵⁴.

Aan tal van Europese universiteiten volgt men de invoering van dit programma. In Duitsland wordt reeds in 1504 aan de *artes*-faculteit van de universiteit van Mainz Bernhard Schöfflerlin als eerste *professor historicarum* aangesteld, met als leeropdracht de *lectura historica*. Bij Schöfflerlin leveren de geschiedschrijvers de nuttige *exempla* van de deugd en van de gevolgen van het kwade⁵⁵. Leiden benoemt G. Horn al snel na de oprichting van de universiteit in 1575 tot hoogleraar in de geschiedenis. In de vijftiende en zestiende eeuw vindt de *studia humanitatis* langzaam maar zeker ingang aan de Europese universiteiten⁵⁶.

De reformatie van de zestiende eeuw is met name in Duitsland onderwijskundig van grote betekenis. De invloed van de humanistische onderwijshervorming is hier groot, maar deze wordt vooral door Ph. Melancthon, de *praeceptor Germaniae*, reformatorisch uitgebouwd. Aan de protestantse universiteiten heeft de geschiedenis - binnen de gebruikelijke structuur van de *artes liberales* en de drie faculteiten - op *artes*-niveau de positie en status van een *sub-ars*. Het vak wordt echter nauwelijks als zelfstandig gebied behandeld; de *lectio historicarum* wordt vooral door *retorica*-docenten (of docenten uit de drie faculteiten) 'erbij gedaan'. Geschiedenis heeft hier de meer middeleeuwse *over all* betekenis.

Op het niveau van de *scientiae* speelt de geschiedenis vooral aan de theologische faculteiten een rol van betekenis. De geschiedenis blijft echter ook hier de functie van hulpvak vervullen, hoewel de betekenis van het 'hulpje' - in het licht van de controversale theologie en de waardering van de traditie van de Kerk - sterk toeneemt.

Aan de rooms-katholieke faculteiten in het zestiende-eeuwse Duitsland is de humanistische invloed ook bepalend voor de vorming van een *sub-ars* geschiedenis. Ook hier is de controversale theologie een

Bologna en Salerno - los van het basisprogramma van de *artes*-faculteit zelfstandig onderwezen.

⁵⁴ Zie J. Engel, 'Die Deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft', *Historische Zeitschrift* 189 (1959), 223-378. Engel vecht hier de betekenis van genoemde verzelfstandiging aan, wanneer hij de invloed van het Italiaanse humanisme op de Duitse universiteiten bespreekt.

⁵⁵ Zie voor de opvatting van B. Schöfflerlin inzake de relevantie van de geschiedenis *a.w.*, 241.

⁵⁶ Zie hiervoor Ch.B. Schmitt, Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988. Uit dit overzichtswerk zijn vooral de volgende artikelen relevant: P.O. Kristeller, 'Humanism', 113-137; A. Poppi, 'Fate, fortune, providence and human freedom', 641-667; D.R. Kelley, 'The theory of history', 746-761.

sterke stimulans tot historisch onderzoek. Tevens is in dit verband de monastieke geschiedbeoefening van belang. Niet alleen Duitsland, maar ook Frankrijk speelt hier een belangrijke rol. De monastieke geschiedbeoefening staat in nauw verband met de universiteit, maar vormt toch een eigen gebied. De monniken hebben wel veelal een *artes*-opleiding aan de universiteit genoten, maar worden vervolgens intern verder opgeleid. Van de kloosters gaat een grote impuls uit tot zelfstandige studie van de geschiedenis, vooral van de patristische en middeleeuwse geschiedenis³⁷.

In de zeventiende en achttiende eeuw verandert de universitaire structuur niet wezenlijk, hoewel het *quadrivium* door de natuurwetenschappelijke revolutie een veel hoger imago krijgt. Ook 'alfa's' onderwerpen en meten zich aan de natuurwetenschappelijke eisen van exactheid, classificatie en precisie³⁸. Het *eruditio*-ideaal krijgt in dit licht een zware en tegelijk nieuwe betekenis, ten koste van het ideaal der *prudencia*. Kennis wordt kennis om zichzelf, *sui generis*. Eruditie krijgt in dit spoor meer en meer de allure en status van een *scientia*. De *oude geschiedenis* wordt vooral op het niveau van de oude *artes*-faculteit en wel bij de *grammatica* (onderverdeeld in Grieks, Latijn en Hebreeuws) beoefend: De klassieke filologie is vanuit deze achtergrond te verstaan als de draagmoeder van de oude geschiedenis³⁹. De historische belangstelling van de filologen krijgt vaak een zelfstandige waarde en de officiële status van 'geschiedenis' is daardoor hoger dan haar officiële status. Binnen de *Republiek der Letteren* zijn vooral Josephus Justus Scaliger, Justus Lipsius, Gerardus Joannes Vossius en Jacobus Perizonius te noemen. Zij leveren belangrijke bijdragen aan de historische hulpwetenschappen (vooral chronologie en historiografie) en de historische kritiek. In de achttiende eeuw levert de Duitse klassieke filologie een enorme bijdrage; zij zet het spoor van Scaliger en Lipsius voort (Niebuhr beroept zich expliciet op Perizonius en diens kritische bijdragen over de vroeg-Romeinse geschiedenis). Vooral de nieuwe, in 1737 gestichte universiteit van Göttingen is hier koploper. De traditie van de zestiende en zeventiende eeuw vindt te Göttingen een voortzetting in bijvoorbeeld Johann Matthias Gesner (die als classicus het eerste filologische *seminarie* opricht - dit seminarie vormt het grote voorbeeld voor de latere historische seminaries). De *mediëvistiek* vindt vooral in de buitenuniversitaire wereld - die echter een universitaire allure heeft - haar draagmoeder. Hier is het vooral de monastieke wereld die grote bijdragen levert. Meer dan wie

³⁷ Zie J. Engel, *a.w.*; E. Mencke-Glückert, *Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation*, Osterwieck, Harz 1912; R. de Schryver, *a.w.*, 209-223; H. Jedin, 'Einleitung in die Kirchengeschichte', H. Jedin (red.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg, Basel, Wenen 1965 (1962), 1-57.

³⁸ Een achttiende-eeuwse saillant voorbeeld hiervan vormt het linnaeïsme, de toepassing van het classificatie-model van Linnaeus op de humaniora. Zelfs J.Chr. Gatterer past haar nog toe op de handschriftkunde.

³⁹ Zie J.E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, Cambridge 1908, 3 delen.

ook zijn de benedictijnse maurini en de jezuitische bollandisten de nestors van de mediëvistiek. Omdat de monastieke wereld vele tenminste op *artes*-niveau geschoolde erudieten herbergt, maar betrekkelijk los van de voor de geschiedbeoefening altijd nog structureel ongunstige universitaire structuur werkt, kan hier de mediëvistieke geschiedbeoefening een hoge vlucht nemen⁴⁰. De studie staat, zowel bij de maurini in Saint-Germain-des-Prés als bij de bollandisten aan het Collège de Clermont (beide te Parijs), in het teken van de opleiding in of uitbouw van de kerkelijke studiën. De thematiek van de studie wordt door dit perspectief bepaald, de aanpak en behandeling worden meer en meer vakmatig en technisch van aard. De bollandisten worden in 1773 getroffen door de revolutionaire woelingen in Frankrijk; in 1794 gaat hun bibliotheek en daarmee ook hun werk ten onder, om pas vanaf 1837 weer een voorzichtig herstel te vinden. De benedictijnse congregatie van St. Maur wordt tijdens de Franse revolutie opgeheven en haar bibliotheken en archieven worden verwoest of door het land verspreid. Wanneer er een mogelijkheid tot herstel komt, wordt deze niet met dezelfde daadkracht als vroeger opgevat. De opleidingen worden nu grotendeels binnen de eigen kerkelijke kring verzorgd. Mede hierin ligt de verklaring voor de geringe rol van de theologische faculteit en de invloed van de theologie op de ontwikkeling en inhoud van de historische discipline in het Frankrijk van na de revolutie.

De Franse revolutie levert tegelijk een positieve bijdrage aan de geschiedbeoefening, door de openstelling van de archieven en de aandacht voor de nationale geschiedenis. De Franse *philosophes* zijn veelal figuren die buiten de universiteit opereren, hoewel sommigen een rol binnen de Académie des Sciences spelen.

Het is echter vooral Duitsland waar de Franse top van de zeventiende en achttiende eeuw een voortzetting vindt⁴¹. In Duitsland wordt de fakkel van de historische revolutie voortgedragen. De gematigde Verlichting in Duitsland is onderwijskundig van betekenis. Vooral de in 1737 geopende *Georgia Augusta*, de universiteit van Göttingen, is hier van groot belang. Hier krijgen alle faculteiten - en dus ook de *artes*-faculteiten - al een betrekkelijk zelfstandige positie. Met name de fysica en de geneeskunde breken hier door.

Tal van grote namen op alle wetenschappelijke gebieden - Chr.G. Heyne, J.D. Michaelis, E.G. Baldinger en vele anderen - zijn verbonden met Göttingen⁴². Binnen de geschiedbeoefening speelt J.Chr. Gatterer hier een hoofdrol (naast A.E. Schlözer). In Göttingen komen de monastieke en de humanistische lijn bijeen, zonder de felle animositeit zoals die in Frankrijk tussen beide richtingen bestaat. De hulpwetenschappen en vooral de diplomatiek dienen hier met nadruk te wor-

⁴⁰ Ook de patrologie is bij uitstek een monastieke aangelegenheid.

⁴¹ Zie R. de Schryver, *a.w.*, 173-278; P. den Boer, *a.w.*, Nijmegen 1987.

⁴² Zie voor de geschiedenis van de universiteit van Göttingen G. Meinhardt, *Die Universität Göttingen. Ihre Entwicklung und Geschichte von 1734-1974*, Göttingen, Frankfurt, Zürich 1977.

den genoemd als bijdragen aan de historische revolutie. Een externe impuls hiertoe wordt door de juridische faculteiten geleverd, waar de geschiedbeoefening voor de bepaling van de waarde van historische rechten een hulpvakfunctie heeft. De historische hulpwetenschappen worden hier gehanteerd als instrument ter beslechting van juridische kwesties met een politiek-historische achtergrond.

Er loopt in wetenschapshistorisch perspectief, zowel op het vlak van de oude geschiedenis als dat van de mediëvistiek, een lijn van Göttingen - en ook andere universiteiten - naar Berlijn en de Duitse negentiende-eeuwse geschiedwetenschap. Eén van de grondleggers van de historische rechtsschool, Eichhorn, die reeds in 1811 door Humboldt naar Berlijn wordt gehaald, is een leerling van Gatterer en Schlözer. Tal van Berlijnse grootheden zijn leerlingen van Göttingse hoogleraren of studenten. Zo zijn J.Fr. Böhmer en G.H. Pertz - vanaf 1824 uitgevers van de *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) - leerlingen van A. Heeren, die weer een leerling van Heyne en Spittler is. Tenslotte wordt ook de Göttingse inventie van het seminarie alom opgevolgd, onder meer in 1787 te Halle door de grondlegger van de wetenschappelijke studie van de Griekse geschiedenis, A. Böckh (1785-1867) en in 1825 door Ranke, die in dat jaar buitengewoon hoogleraar wordt te Berlijn, en die als de grondlegger van de wetenschappelijke studie der *nieuwe geschiedenis* wordt gezien⁴³. B. Niebuhr, die niet alleen ambtelijke functies bekleedt, maar vanaf 1810 lid van de Pruisische Akademie van Wetenschappen is, wordt voor één jaar hoogleraar Romeinse geschiedenis te Berlijn en vervolgens te Bonn. Hij kan in informele zin worden beschouwd als een leerling van een vriend van zijn vader, Johann Heinrich Voss, schoolhoofd nabij Hamburg, later hoogleraar te Heidelberg, die leerling (vanaf 1772) van de grote Göttinger Heyne is⁴⁴. Uiteraard kan Göttingen niet als het enige centrum van de voorfase van de historische revolutie worden gezien. Wel is Berlijn ten dele rechtstreeks, ten dele in meer indirecte, geestelijke zin, op te vatten als de negentiende-eeuwse culminatie van de achttiende-eeuwse universitaire top.

In 1810 wordt, met de oprichting van de universiteit van Berlijn, voor het eerst de oude *artes-scientiae* structuur opgeheven. Duitsland wil revancheren voor de nederlaag tegen de Fransen; in de chaos die alom en ook op universitair terrein heerst, ligt de weg tot vernieuwing open. Alle vakken krijgen nu de status van wetenschap. De filosofische faculteit is de opvolger van de *artes*-faculteit, waarbij tal van nieuwe filologische vakken op het gebied van Europese talen en culturen ontstaan. De oude faculteiten theologie, rechten en geneeskunde blijven bestaan. De vier faculteiten zijn nu in principe gelijkwaar-

⁴³ Zie J. Engel, *a.w.*, 33. Volgens Engel kan dit seminarie van Ranke gelden als 'die eigentliche Pflanzschule für die deutsche Geschichtswissenschaft'. Vrijwel alle grote Duitse historici - Waitz, Von Sybel, ook de Zwitser Jacob Burckhardt - zijn hier geschoold.

⁴⁴ Zie R. Niebuhr, *Römische Geschichte*, Berlin 1827 (1811, 1812), I, Vorrede, vii-xiv.

dig. Tegelijk krijgen geschiedenis en wijsbegeerte in Berlijn en daarbuiten, ondanks de gelijkgeschakelde universitaire structuur, feitelijk de hoogste status. Voor 'geschiedenis' is dit te verklaren vanuit het gegeven dat de negentiende eeuw 'de eeuw van de geschiedenis' is. De filosofie wordt gezien als de overkoepelende discipline; middels de *encyclopaedie* poogt zij de andere disciplines vanuit de wijsbegeerte te omschrijven. Het dwingende en voorbarige hiervan roept veel verzet op bij de geschiedwetenschappers.

Juist Berlijn kan gezien worden als het institutionele begin van de geschiedwetenschap. In de eerste helft van de negentiende eeuw ontstaan de grote algemene leerstoelen, die de gehele geschiedenis tot leeropdracht hebben en die gekenmerkt worden door een brede politiek-nationale inslag. Hier moet men, naast Ludwig Häusser in Heidelberg, Friedrich Christoph Dahlmann te Göttingen (1829), vooral Leopold von Ranke te Berlijn situeren⁴⁵.

In de tweede helft van de negentiende eeuw ontstaan - hoewel er vroegere voorbeelden zijn, zoals de leerstoel nieuwere geschiedenis te Tübingen in 1837 - afzonderlijke leerstoelen oudheid, middeleeuwen en nieuwe geschiedenis. Vanaf 1850 komen er de eerste echte studenten geschiedenis, die ook als historici een professionele beroepsgroep gaan vormen: leraren, universitaire medewerkers, archivariissen, tijdschriftredacteurs en politieke functionarissen⁴⁶.

De nieuwe onderwijskundige structuur en de grandioze opbloei van de Duitse geschiedwetenschap oefenen in binnen- en buitenland een grote invloed uit. Buiten Duitsland zijn overigens ook zelfstandig reeds grote ontwikkelingen gaande. De processen worden hier door de stormachtige ontwikkelingen in Duitsland versneld en mede daardoor wordt de historische revolutie onderwijskundig in Frankrijk⁴⁷, Nederland⁴⁸, Engeland⁴⁹ en Amerika⁵⁰ een feit⁵¹.

Ter afronding van de beschrijving van het professioneel-institutionele moment, zoals dat in de literatuur oplicht, kan gesteld worden dat de

⁴⁵ Zie G.G. Iggers, J.M. Powel, *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, New York 1990.

⁴⁶ Het gedeelte over de negentiende eeuw is gebaseerd op J. Engel, *a.w.*, H. Heimpel, 'Über Organisationsformen historischer Forschung', *Historische Zeitschrift*, München 189 (1959), 139-222; R. de Schryver, *a.w.*, 297-288.

⁴⁷ Zie P. den Boer, *a.w.*; R. de Schryver, *a.w.*, 290-293 en 300-304.

⁴⁸ Zie R. de Schryver, *a.w.*, 295-297 en 310-312; P.A.M. Geurts, A.E.M. Jansen, *Geschiedschrijving in Nederland. Deel I, Geschiedschrijvers*, Den Haag 1981; J. Tollebeek, *De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860*, Amsterdam 1990.

⁴⁹ Zie K. Bourne, D.C. Watt, *Studies in International History*, Londen 1967; A.J. Engel, *From Clergyman to Don. The Rise of the Academic Profession in Nineteenth-Century Oxford*, Oxford 1985.

⁵⁰ Zie G.H. Calcott, *History in the United-States 1800-1860. Its practice and Purpose*, Baltimore, Londen 1970; J. Higham, L. Krieger, F. Gilbert, *History*, Englewood Cliffs, New Jersey 1965.

⁵¹ Zie voor de twintigste eeuwse algemene historiografische ontwikkelingen H. van Belïën, S.J. van Setten, *Geschiedschrijving in de twintigste eeuw. Discussie zonder eind*, Amsterdam 1991.

belangrijkste ingrediënten van de historische revolutie weliswaar enigszins verspreid en soms onsystematisch in de literatuur voorkomen, maar toch ook vrij gemakkelijk tot een synthese zijn te brengen.

2. Kritisch moment

De geschiedenis van het kritische moment loopt in belangrijke mate parallel aan de geschiedenis van de professionalisering.

In de literatuur wordt het humanisme gezien als een belangrijk hoofdmoment in de geschiedenis van de historische kritiek. Naast de bijdragen die de humanisten leveren op het gebied van het verzamelen en uitgeven van bronnen, wordt vooral de inhoudelijk-kritische methode als een topbijdrage genoemd; sommige auteurs zien in het kritische moment van het humanisme de *terminus ab quo* van de historische revolutie. Met name Lorenzo Valla geldt als één van de grootste grondleggers van deze methode⁵².

Reformatie en contrareformatie zetten aan tot de studie van bronnen, en de ontwikkeling van een technisch-kritisch apparaat is hiertoe noodzakelijk. Het reformatorische perspectief is dat van de werkelijke en ware continuïteit van de Kerk. De studie van de kerk- en dogma-geschiedenis is in dit licht een hulpmiddel ter beslechting van het conflict tussen Rome en reformatie. Het positieve saldo van deze controverse-theologie is, wetenschapshistorisch gezien, de studie van de bronnen zelf; in dit licht moet de betekenis van bijvoorbeeld Matthias Flacius Illyricus' *Ecclesiastica historia* (1559-1574; bekend als de *Maagdenburger Centuriën*) worden verstaan - een boek dat als resultaat van *teamwork* overigens wetenschapshistorisch interessant is (zijn contrareformatorische tegenhanger is Caesar Baronius' *Annales Ecclesiastici*)⁵³. De kritische studie van de bronnen vraagt om scherp geslepen messen, maar hun scherpte wordt aangewend in een strijd om de waarheidsvraag.

De maurini en bollandisten brengen vanuit hun studie van de patristiek en middeleeuwen de relevante hulpwetenschappen tot ontwikkeling. De diplomatiek komt hier als sterkste bijdrage naar voren. Vooral Jean Mabillon speelt met zijn *De re diplomatica* (1681) een hoofdrol. Deze lijn wordt door verschillende erudieten voortgezet in het *Nouveau Traité de Diplomatique* (1750-1756).

De diplomatiek zou ik - hoewel dit in de literatuur te weinig expliciet naar voren komt - één van de belangrijkste, zo niet het belangrijkste voertuig van de historische revolutie in technisch-kritische zin willen noemen. De technische en de inhoudelijke kritiek lopen hier parallel. Brontechnische kwesties worden in het bredere perspectief van de mogelijkheid en betrouwbaarheid van historische kennis geplaatst. Opvallend is dat vooral in Göttingen de diplomatiek grote ingang en voortgang vindt. De fakkel wordt hier van Frankrijk overgenomen en

⁵² Zie voor mijn kritiek op Valla § 3.3.

⁵³ Zie R. de Schryver, *a.w.*, 209-223.

binnen het universitaire milieu tot verdere bloei gebracht. Hoewel dit in de afzonderlijke literatuur niet altijd voldoende duidelijk wordt gemaakt, wordt door een combinatie van gegevens duidelijk dat Göttingen met name via de hulpvakken een hoofdverbinding tussen Mabilion en Ranke, zeventiende-eeuws Frankrijk en negentiende-eeuws Berlijn vormt. Ook de andere hulpvakken en vooral de historische *encyclopaedie* worden hier ontwikkeld. Historische seminaries ontstaan, waar de studie van de bronnen en de technische kritiek bevorderd worden.

Op het punt van de partijdigheid en de aanzet tot een historische kritiek is de benedictijnse wereld van Mabillon en de voortzetting daarvan in het *Nouveau Traité Diplomatique* van belang. Het historische scepticisme dwingt de geschiedbeoefenaren tot grotere precisie en tot de formulering van een positief kennisbeginsel. Het scepticisme vindt haar bronnen niet alleen in de herontdekking van Pyrrho van E-lis of de wijsbegeerte van Descartes met zijn zekerheidsideaal, maar ook in de *ontdekking van de wereld*. Vooral de nieuwe kennis (bijvoorbeeld over de datering van de vroegste geschiedenis) die missio-narissen over en uit China meenemen naar Europa, zet het wereldbeeld op zijn kop. Deze filosofische en historische twijfel ziet men in tal van theologische en historische werken oplichten. De Oratoriaan R. Simon met zijn *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) en de jezuiet Adrien Greslon met zijn *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares* (1671) belichamen deze gevoelens van twijfel. Een enorme problematiek rond de chronologie, de indeling van de geschiedenis en de datering van de schepping van de wereld ontstaat. Veel literatuur - hoewel bijvoorbeeld A. Richardson hier een uitzondering vormt - verstaat de historische kritiek van Simon, Greslon en vele anderen positief⁵⁴.

De Verlichting in Frankrijk levert geen wezenlijke bijdrage aan de technische vakontwikkeling. Zij is in technisch-kritisch opzicht niet veel meer dan een popularisering van wat de bronnenvorsers aanreiken. Inhoudelijk-kritisch wordt haar bijdrage in de literatuur wel hoog aangeslagen. De houding van een kritisch-rationalisme en de durf van 'debunking' worden gezien als belangrijke bijdragen aan een kritische en onpartijdige studie van het verleden. Tegelijk wordt in de literatuur het gebrek aan historische empathie voor de middeleeuwen, zoals dat bij Montesquieu, Condorcet, Voltaire, Hume en Gibbon evident aan het licht komt, benadrukt⁵⁵. Het criticisme van de *philosophes* geldt voor velen als een noodzakelijke afbraakoperatie van achtergebleven onkritische restanten⁵⁶.

⁵⁴ Zie voor mijn kritiek op het kritisch-rationalisme § 3.3.

⁵⁵ Prototypisch is hier het geschiedwerk van D. Hume. Humes *History of England* (1754-1762) is voor de zestiende en zeventiende eeuw goed gedocumenteerd; de middeleeuwen worden zeer summier en met groot onbegrip behandeld. Het perspectief wordt geheel bepaald door een strikt aangelegde maatstaf van 'verlichtheid'.

⁵⁶ Zie voor mijn kritiek op het rationalisme in het algemeen § 3.3. en voor mijn kritiek op Voltaire § 7.

De Duitse universiteiten, en vooral de universiteit van Göttingen, bouwen de hulpvakken uit. Reeds vroeg in de universiteitsgeschiedenis van Göttingen wordt de diplomatiek, naast heraldiek en andere hulpvakken, een bloeiende tak van hulpwetenschap. Gatterer geeft - een Duitse primeur - in de periode van 1767 tot 1771 een historisch tijdschrift van beginnende wetenschappelijke allure uit, de *Allgemeine historische Bibliothek*, opgevolgd door zijn *Historisches Journal* (1772-1781). Hij schrijft diverse handboeken diplomatiek. De *Historische Akademie*, door Gatterer opgericht, is de geschiedwetenschappelijke variant van het door de klassiek-filologen ingevoerde seminarie of werkgezelschap - een belangrijk institutioneel instrument van de historische revolutie⁵⁷.

Göttingen is in theologisch opzicht te beschouwen als een centrum van gematigd kritisch-rationalisme. Jean Adstrucs *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* heeft een grote invloed in Göttingen. Adstruc is één van de kernfiguren van de bijbelkritiek. Tegelijk heeft het theologische kritisch-rationalisme binnen de gematigd verlichte Duitse geschiedbeoefening een mildere vorm dan in Frankrijk⁵⁸.

In veel literatuur wordt de inhoudelijk-kritische ontdekking van de historische denkwijze opgevat als een verworvenheid van de Romantiek, die door het historisme geschiedwetenschappelijk is gemunt. G. Vico (1668-1744) en J.G. Herder (1744-1803) worden in dit licht vaak gezien als belangrijke grondleggers van deze historische denkwijze⁵⁹. Het procesdenken van de Romantiek wordt hierbij in het historisme geïntegreerd en het waaiert breed uit over het gehele denken van de negentiende eeuw. Dan is de historische revolutie, gemeten naar het professioneel-institutionele en het technisch- en inhoudelijk-kritische moment, wetenschapshistorisch een feit.

2.2. Conceptueel perspectief

3. Conceptueel moment

Waar het wetenschapshistorische perspectief in de meer recente literatuur in meerdere of mindere mate een plaats krijgt, ontbreekt het conceptuele perspectief in historiografie en geschiedenis van de geschiedwetenschap vrijwel geheel⁶⁰. In de geschiedfilosofie komt het wel aan de orde, maar van een inhoudelijke synthese van geschiedwetenschap en geschiedfilosofie is niet of nauwelijks sprake⁶¹.

⁵⁷ Gebaseerd op H. Heimpel, *a.w.*

⁵⁸ Zie R. Smend, *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989.

⁵⁹ Zie voor mijn kritiek op Herder en Vico hoofdstuk 3.3. Zie voor mijn bepaling van 'historische denkwijze' § 2.3.

⁶⁰ Zie voor mijn kritiek hierop § 3.

⁶¹ Zie voor een conceptuele analyse van diverse geschiedfilosofische posities hoofdstuk 3.

Er is echter één thema van conceptuele aard dat wel behandeld wordt in de literatuur over de historische revolutie: het wetenschapsconcept. Soms komt dit concept expliciet aan de orde maar meestal kan het slechts impliciet worden bepaald. De heersende geschiedwetenschappelijke opvatting van kennis (kennisleer) en werkelijkheid (ontologie) impliceert in wetenschapstheoretische zin het methodische en ontologische atheïsme. Het object van de wetenschap is in deze wetenschapsopvatting structureel ingeperkt tot het immanente; de structuur van de werkelijkheid is alleen in termen van immanentie verklaarbaar.

Het vanzelfsprekende gebruik van het wetenschapstheoretische concept van het ontologische en methodische atheïsme is in de literatuur en ook in de *communis opinio* vaststelbaar. Volgens deze opvatting beperkt echte geschiedwetenschap zich tot de kritische analyse van het menselijke handelen in het verleden. De bronnen vormen hierbij de toegang tot de kennis van het verleden.

Een dergelijke wetenschapsopvatting kan pas opbloeien als bepaalde obstakels van welke aard ook geëlimineerd zijn. Naast ideologische partijdigheid is de providentiële geschiedbeschouwing door vele auteurs als een obstakel voor echte geschiedwetenschap gezien. Binnen deze providentiële optie krijgt het methodische en ontologische atheïsme geen enkele speelruimte.

In dit licht is het beeld in de literatuur over de providentiële geschiedbeschouwing in indirecte zin van betekenis voor het conceptuele perspectief. Om die reden is het zinvol om hier nader bij de beeldvorming in de literatuur ten aanzien van de providentiële geschiedbeschouwing stil te staan.

In de beschrijving van het ontstaan van de geschiedwetenschap lijkt bij vele auteurs de neergang van de providentiële geschiedbeschouwing niet alleen feitelijk samen te gaan met maar ook randvoorwaardelijk te zijn voor de historische revolutie. Een providentiële geschiedbeschouwing lijkt toch een belemmering te zijn voor de historische revolutie. In de vroegere literatuur is het J.T. Shotwell die, zoals hierboven reeds duidelijk werd, de providentiële geschiedbeschouwing als een negentien eeuwen omspannend obstakel voor de met Thucydides en Livius begonnen maar pas met Ranke voortgezette en doorgebroken geschiedwetenschap verstaat. H.E. Barnes is het volledig met Shotwell eens, en baseert zich volstrekt onkritisch op Shotwell en ook op een vergelijkbare figuur als G.L. Burr⁶². In de recentere literatuur is het bijvoorbeeld G. Harmsen die providentiële geschiedbeschouwing en wetenschappelijke geschiedbeoefening onverengbaar acht⁶³. Soms expliciet maar vaak ook impliciet is er aldus

⁶² Zie voor Barnes' beroep op G.L. Burr H.E. Barnes, *a.w.*, 55.

⁶³ Illustratief is G. Harmsen, *Inleiding tot de geschiedenis*, Baarn 1968, 71, 72: 'In beginsel kent het christelijke denken aan zichzelf universele betekenis toe en ziet in de heilsgeschiedenis een gebeuren dat voor iedereen waar ook ter wereld geldt en de gehele mensheid omvat. In die zin kan men zeggen begrijpt het christendom de heilsgeschiedenis als wereldgeschiedenis. (...) Het is evident dat we met deze theologische speculaties als historici niets kunnen aanvangen. Erger nog, het in het keurslijf van dit

volgens genoemde auteurs - en er zouden meer voorbeelden kunnen worden genoemd - een verband van omgekeerde evenredigheid tussen de neergang van de providentiële geschiedbeschouwing en de opkomst van de geschiedwetenschap.

Er is mijns inziens echter geen structureel verband tussen beide processen. Er wordt hier een categoriefout gemaakt, door een moderne verworvenheid - het methodische atheïsme - te verstaan als een noodzakelijke voorwaarde voor de historische revolutie. Dat er een zekere synchronie is tussen de opbloei van de geschiedwetenschap en de neergang van de providentiële geschiedbeschouwing, wil niet zeggen dat er een dwingend verband tussen beide processen bestaat. Het ene proces is een uniek historisch gebeuren dat een betrekkelijke laatkomer is op het toneel van de Europese geschiedenis. Het andere proces moet worden verstaan in het licht van de geschiedenis van de spiritualiteit; deze geschiedenis vertoont in de periode van de zestiende tot de negentiende eeuw bij een cultureel dominante laag een sterke tendens tot secularisering. Structureel is er echter nog niets aan de hand. Dit blijkt ook uit het feit dat er genoeg topfiguren van de historische revolutie te noemen zijn, bij wie christelijk geloof en geschiedwetenschap wel samengaan.

Wil men het verband tussen beide processen leggen, dan dient men dit niet alleen historisch, maar ook conceptueel te funderen. Historisch is het sowieso zeer moeilijk om in de chaos van het gebeuren een dergelijk verband te leggen. Men kan bepaalde randvoorwaarden bepalen, maar ook dan geldt de eis van argumentatieve overtuigingskracht en conceptuele helderheid. Conceptueel dient te worden aangetoond dat de harde kern van de providentiële geschiedbeschouwing niet verenigbaar is met de historische revolutie of de historische denkwijze. De historicus, de historiograaf en de wetenschapshistoricus moeten dan ook bereid zijn om hun positie conceptueel hard te maken. Een verwijzing naar de culturele dominantie van het seculiere denken volstaat niet: deze dominantie is zelf contingent. Men zal moeten verwijzen naar het methodische atheïsme. Deze positie zal voor de geschiedwetenschap argumentatief moeten worden uitgewerkt en zo sterk mogelijk moeten worden gemaakt. Wanneer men op zoek gaat naar harde argumenten voor dit wetenschapstheoretische concept, dan treft men in de historiografische en vakhistorische literatuur - en ook in de geschriften van topfiguren uit de historische revolutie⁶⁴ - buitengewoon weinig aan⁶⁵. Zelfs de verwijzing naar methodisch-atheïstische positievorming binnen de wijsbegeerte of andere vakgebieden ontbreekt veelal. Feitelijk is de gestelde eis misschien onhistorisch te noemen, conceptueel en wetenschapstheoretisch ligt

heils-gebeuren persen van het gehele historische proces heeft de geschiedschrijving na de ondergang van de klassieke beschaving bijzonder geschaad'. De argumenten van Harm-sen kan men reeds bij Voltaire aantreffen. Zie voor Voltaire § 7.

⁶⁴ Een mogelijke kandidaat is Voltaire; ik verwijs voor een evaluatie van zijn argumenten tegen de providentiële geschiedbeschouwing naar § 7.

⁶⁵ Bij de geschiedfilosofen zijn dergelijke pogingen wel ondernomen; zie voor een bespreking van deze geschiedfilosofische argumenten hoofdstuk 3.

het echter anders. Dan mag een beroep op het 'gewoonterecht' op zich niet voldoende worden geacht, maar dienen goede argumenten te worden aangevoerd.

Ik concludeer dat, wanneer de secularisering en in het spoor daarvan de neergang van de providentiële geschiedbeschouwing moeten worden verstaan als culturele processen, zij argumentatief neutraal zijn ten opzichte van de opbloei van de geschiedwetenschap.

De discussie over de providentiële geschiedbeschouwing dient zich mijns inziens niet op historiografisch niveau af te spelen. Zij is van wetenschapshistorische en van conceptuele aard. Op dit niveau geldt echter wel de regel dat een wetenschappelijke vernieuwing beargumenteerd moet worden. Het is echter de vraag in hoeverre er van een dergelijke argumentatie sprake is geweest, bij de omslag van een providentiële naar een seculiere geschiedbeschouwing. Het feitelijke gebeuren is op argumentatief niveau niet per definitie steekhoudend. Wel biedt iemands beoordeling van de providentiële optie soms een instrument om de conceptuele structuren van zijn positie te kunnen bepalen.

Het methodische en ontologische atheïsme en het er nauw mee samenhangende twee werkelijkheden-model dienen zelf aldus op conceptueel niveau ter discussie te worden gesteld. Ditzelfde mag trouwens gevraagd worden van het theïsme en het één werkelijkheidsmodel. De vraag is niet of er een omgekeerde evenredigheid bestaat tussen de neergang van de providentiële geschiedbeschouwing en de opkomst van de geschiedwetenschap, maar de vraag is, welke conceptuele positie het beste kan convergeren met de historische denkwijze. Anders geformuleerd: Is het christelijke geloof constitutief of bedreigend voor de geschiedwetenschap?

In het licht van bovenstaande kritiek kan nu de geschiedenis van de neergang van de providentiële geschiedbeschouwing als een cultureel proces - dat als zodanig significant is - worden beschreven. Organisatorisch betekent dit, dat wanneer in de navolgende paragrafen enkele topfiguren van de historische revolutie zullen worden behandeld, het punt van de providentiële geschiedbeschouwing binnen zowel het wetenschapshistorische als het conceptuele perspectief op de genoemde specifieke wijze geanalyseerd zal worden.

De traditionele beschrijving van de neergang van de christelijke geschiedbeschouwing is veelal op enkele meetpunten gebaseerd: het verdwijnen van de *aetates*- of *monarchieën*-indeling van de geschiedenis (vooral in de zestiende en zeventiende eeuw met als late uitzondering het negentiende-eeuwse Réveil), het verdwijnen van het *Israëlcyclische geschiedperspectief* waarin de geschiedenis begint bij Adam en waarbij Israël het midden is (van de vijftiende tot en met de achttiende eeuw) en het verdwijnen van het spreken over Gods hand in de geschiedenis (van de zestiende tot de achttiende eeuw uit de profane en in de achttiende eeuw uit de gewijde geschiedenis). De indeling van de geschiedenis vanuit het *annus Domini* (A.D.; vanaf de zesde eeuw doorgevoerd) en de aanduiding van de oude geschiede-

nis als de periode voor Christus (vanaf de zeventiende eeuw gangbaar) is nog steeds gangbaar⁶⁶. Opmerkelijk genoeg wordt deze indeling vrijwel nooit als meetpunt (in de hier bedoelde zin) verstaan.

Van Augustinus (350-431) tot Otto von Freising (1113-1158) wordt de historische werkelijkheid verstaan als de ruimte van Gods handelen. Het is in de christelijke oudheid en middeleeuwen (tenminste tot de veertiende eeuw) eenvoudigweg vanzelfsprekend dat God handelt binnen de geschiedenis. Deze christelijke geschiedbeschouwing, waarin God van schepping tot eschaton in de geschiedenis handelend aanwezig is, bepaalt de inhoud en de structuur van tal van middeleeuwse geschiedkundige werken. Pas sinds de late middeleeuwen - zo bijvoorbeeld Jean Froissart (vergelijk ook de positie van Boccaccio versus Dante) - en het vijftiende- en zestiende-eeuwse humanisme in Italië begint deze geschiedbeschouwing haar betekenis te verliezen. De geschiedenis wordt meer en meer verstaan *sub specie humanitatis*: geschiedenis van het menselijke handelen. In een gestaag proces, dat van de zestiende tot halverwege de negentiende eeuw duurt, is de christelijke geschiedbeschouwing teruggedrongen en sindsdien bestaat zij nog slechts in de marge van de westerse geschiedschrijving voort.

De secularisering van de geschiedbeschouwing is begonnen bij de regionale geschiedschrijving. In de middeleeuwen wordt ook deze regionale geschiedschrijving in het perspectief van de universele geschiedenis geplaatst. De toenemende belangstelling voor de regionale geschiedenis (van de eigen stadsstaat bijvoorbeeld) gaat bij de humanisten echter gepaard met een afnemend besef van het providentiële. Zo geeft Leonardo Bruni in zijn *Historiarum Florentini Populi Libri XII* geen adamitische oorsprong van zijn geschiedenis meer. De universele geschiedenis kent een langer secularisatieproces dan de regionale, politieke geschiedenis. Dat er door de humanisten betrekkelijk weinig wereldkronieken geschreven worden - de *Enneades sive Rhapsodia historiarum* van Sabellicus is één van de weinige voorbeelden - is vanuit seculariseringsperspectief zowel kwantitatief als kwalitatief veelzeggend. De op de politiek gerichte humanistische geschiedschrijvers - zoals Machiavelli en Guicciardini - vestigen de aandacht meer en meer op menselijke handelingen als factoren die de geschiedenis bepalen; *Fortuna* neemt de plaats van de *providentia Dei* in. De meer literaire humanisten beroepen zich op de oudheid en in hun studies over de antieke beschaving is voor een providentiële geschiedbeschouwing eveneens weinig plaats.

De *aetates*-indeling van de geschiedenis wordt vooral door Jean Bodin bekritiseerd⁶⁷. Zijn *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*

⁶⁶ Zie voor de geschiedenis van de periodisering J.H.J. van der Pot, *De periodisering der geschiedenis. Een overzicht der theorieën*, 's-Gravenhage 1951.

⁶⁷ Zie voor de secularisering in de zestiende en zeventiende eeuw A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen, Berlijn, Frankfurt 1960; K.L. Bellon, *Wijsbegeerte der geschiedenis*, Antwerpen, Amsterdam 1953, 40-60.

(1566) is vooral een kritiek op *De quattor summis imperiis* van de reformatorische geschiedschrijver Sleidanus. Bodin staat een dualisme voor; hij wil theologie en geschiedenis strikt scheiden. Voorts draagt hij argumenten aan tegen de leer van de vier rijken. Zijn argumenten zijn van geschiedkundige aard: Er zijn veel meer wereldrijken te noemen dan de gesuggereerde vier; het vierde rijk leeft niet voort in het Duitse rijk als de voortzetting van Rome; menselijke en natuurlijke factoren constitueren de feitelijke historische werkelijkheid (waarbij de natuurlijke factoren vaak de menselijke werkelijkheid constitueren).

De humanisten hanteren in hun geschiedbeoefening de idealen van *prudentia* en *eruditio*. De geschiedenis is de spiegel van de moraal; het ideaal van het geleerde weten is in evenwicht met dit morele aspect. Overigens is er ook een neergang van dit morele aspect te constateren. Bij de antiquarii gaat het *prudentia*-ideaal reeds aan betekenis inboeten; het *eruditio*-ideaal neemt een grote vlucht en heeft uiteindelijk het pleit gewonnen in de notie van een zuivere wetenschap (positivisme).

De reformatie is in het licht van de secularisering te verstaan als een remmende factor, hoewel het dualisme van profane en gewijde geschiedenis - dat met name onderwijskundig wordt doorgevoerd door de 'verhuizing' van de kerkgeschiedenis naar de theologische *scientia* - volgens sommige auteurs ook een secularisering in gang heeft gezet. De geschiedindeling en het geschiedkundige perspectief van de reformatoren kunnen echter worden opgevat als varianten van de providentiële geschiedbeschouwing. Enkele belangrijke toppen zijn in dit verband Luthers voor eigen gebruik geschreven wereldkroniek, de *Chronica* van Johannes Carion (vroege zestiende eeuw), de door Philippus Melanchthon vernieuwde en in beter Latijn omgezette Carionkroniek, het *Chronicon Carionis latine expositum* (bijgewerkt door Kaspar Peucer tot aan Karel V), en het handboek en schoolboek van Sleidanus, *De quattor summis imperiis* (1555; met 70 herdrukken tot in de achttiende eeuw in gebruik op school en universiteit: de representatieve waarde is groot). Het geschiedbeeld is in al deze werken diep religieus en traditioneel christelijk (in het lutherse en lutherse raanse perspectief van de twee 'regimenten')⁶⁸.

De auteurs die zowel door het humanisme als de reformatie zijn beïnvloed, kenmerken zich vaak door een mengvorm van providentiële en meer seculiere geschiedbeschouwingen. Zo hanteert de eerste Leidse hoogleraar geschiedenis (op *artes*-niveau), Georgius Horn (1620-1670) in zijn *Brevis et perspicua introductio ad universalem historiam* enerzijds de leer van de vier rijken, anderzijds een meer zakelijke indeling in oude en nieuwe geschiedenis. Zelfs de uitvinder van de mo-

⁶⁸ Zie A. Klempt, *a.w.*, 17-59; E. Mencke-Glückert, *a.w.* Zie voor een bloemlezing van relevante historiografische bronnen H. Scheible (red.), *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melanchthon, Sleidan, Flacius und die Magdeburger Zenturien*, Gütersloh 1966.

derne driedeling der geschiedenis, Christophorus Cellarius (1638-1707; hoogleraar geschiedenis te Halle) verlaat de traditionele indeling niet geheel. De discussie over de chronologie en de geschiedindeling is in belangrijke mate het gevolg van de ontdekking van nieuwe geografische gebieden (China) en toegankelijk geworden, afwijkende tijdsberekeningen (Babylonië).

In de zeventiende eeuw wordt de providentiële geschiedbeschouwing langzaam maar zeker in de marge gedrongen. Naarmate het natuurbegrip sinds de contrareformatie aan betekenis wint, en in het sinds de late middeleeuwen dominante twee werkelijkheden-model de tegenstelling tussen natuur en bovennatuur ten nadele van de bovennatuur wordt vergroot, wordt het providentiële perspectief teruggedrongen. Binnen de universele geschiedenis blijft de providentiële geschiedbeschouwing het langst voortbestaan. Bossuets *Discours sur l'histoire universelle* (1681) is één van de laatste pogingen tot een providentiële, universele geschiedvisie. De Nederlanden vormen met de zeventiende- en achttiende-eeuwse predikanten (bijvoorbeeld Jacobus Fruytier) een uniek gebied, en de hier gegroeide vorm van providentiële geschiedbeschouwing leeft marginaal nog altijd voort, met name binnen de kring van de afgescheiden kerken.

Waar de providentie uit de geschiedenis verdwijnt is zij in de natuur nog wel aanwezig, waarbij zij zich in de natuur verhuult en in wetten en doelmatigheden opgaat.

De Duitse Verlichting levert, net als bij bepaalde zestiende- en zeventiende-eeuwse christen-humanisten het geval is, een mengvorm van een providentiële en een zakelijke benadering van de geschiedenis. Zo A.L. Schlözer, die een indeling in zes, min of meer traditionele tijdvakken koppelt aan Cellarius' zakelijke driedeling. Ook Gatterer houdt in een zakelijke vorm nog vast aan het christelijke geschiedconcept.

Met de Franse Verlichting begint de secularisering pas echt doorgang te vinden. De kritiek van de *philosophes* op de Kerk en op de aan haar toegeschreven geschiedvervalsing waarmee zij zichzelf legitimiteit verschaft, werkt door in de providentiële geschiedbeschouwing zelf. Het *écrasez l'infâme* geldt ook de geschiedschrijving. Voltaire wordt over het algemeen als een topfiguur van deze radicale kritiek op de providentiële geschiedbeschouwing gezien. Hij tracht - in een felle kritiek op Bossuet - de providentiële geschiedbeschouwing te ondergraven. Sindsdien is het christelijke geschiedbeeld definitief op retour, hoewel het proces betrekkelijk traag verloopt. Marginaal bestaat de providentiële geschiedbeschouwing bij de figuren van het Réveil in Nederland nog voort. Zelfs de *monarchieën*-opvatting functioneert hier nog lang. Bij Groen van Prinsterer gaat de providentiële geschiedbeschouwing samen met een wetenschappelijke aanpak van de geschiedenis.

Het Duitse historisme bevat in het beginstadium nog elementen van providentiële geschiedbeschouwing. Volgens het beeld in de literatuur leeft deze providentiële optie bij Ranke nog marginaal voort. De

generatie van zijn leerlingen laat dit smalle en traditionele spoor achter zich en volgt een seculiere weg. In de loop van de negentiende eeuw vindt de secularisering zo ver en zo algemeen doorgang, dat het methodische atheïsme gemeengoed wordt. Het ideaal van objectiviteit, onpartijdigheid en waardevrijheid wordt belichaamd in het (klein) positivisme.

In de twintigste eeuw vormen existentialisme, hermeneutiek en postmodernisme een reactie op dit objectiviteitsideaal. Desondanks wordt bij deze posities de werkelijkheid steeds verstaan als een immanente werkelijkheid. De geschiedenis zelf is leeg; zij kan alleen gevuld worden door menselijke zingeving. God staat, als Hij al bestaat, buiten de geschiedenis en buiten de historische werkelijkheid als object van geschiedwetenschap.

Wanneer men in de twintigste eeuw een poging doet om christelijk geloof en historische werkelijkheid conceptueel op elkaar te betrekken, dan dient hierbij de historische revolutie te worden verwerkt. Tegelijk dient - maar dan op een ander niveau - de culturele revolutie van de secularisering te worden verwerkt en verdisconteerd in de te bepalen alternatieve optie. In dit licht zijn beide revoluties belangrijk. Wetenschapshistorisch en wetenschapstheoretisch is echter niet de culturele geschiedenis, maar de conceptuele geschiktheid van inhoudelijke posities bepalend voor de vraag of en in hoeverre christelijk geloof en historische werkelijkheid positief op elkaar kunnen worden betrokken.

2.3. Conclusie

De literatuur kan, wanneer het diffuse beeld dat zij geeft, met behulp van het wetenschapshistorische en het conceptuele perspectief op kritische wijze wordt geherstructureerd, een goede aanzet vormen tot de bepaling van het profiel van de historische revolutie. Wetenschapshistorisch zijn het professioneel-institutionele en het kritische moment bepalend voor de historische revolutie. Het conceptuele moment komt in de literatuur nauwelijks uit de verf. De secularisering van de geschiedopvatting wordt in vele gevallen verstaan als een voorwaarde voor de historische revolutie. De providentiële geschiedbeschouwing wordt meestal vanuit een oppervlakkige analyse - soms expliciet maar meestal impliciet - als een obstakel gezien voor de geschiedwetenschap. Ik ben van mening dat het hier echter om een cultureel proces gaat. De inhoudelijke positie die daarachter schuil gaat, te weten het methodische en ontologische atheïsme, dient op conceptueel niveau te worden hard gemaakt, wil deze een argumentatieve kracht hebben⁶⁹. Dan is de vraag beslissend, welke conceptuele

⁶⁹ Het is mijn hypothese dat Voltaires argumentatie tegen de providentiële geschiedbeschouwing historisch gezien de sterkste argumentatie is, die er in de zeventiende en achttiende eeuw te vinden is voor het methodische atheïsme binnen de geschiedbeoefening maar ook binnen de algemene wetenschapsopvatting. Pas in de

positie de beste basis is voor de historische denkwijze en de kritische geschiedwetenschap doorslaggevend.

Vanwege de op zowel wetenschapshistorisch als conceptueel vlak gesignaleerde tekortkomingen in de literatuur, zal het profiel van de historische revolutie moeten worden aangescherpt. Het wetenschapshistorische perspectief dient hierbij mijns inziens systematisch vanuit het concept van de historische revolutie te worden geïntegreerd met het conceptuele perspectief.

3. Naar een genuanceerder profiel van de historische revolutie

Het te onscherpe en op punten onjuiste beeld van de historische revolutie in de literatuur dient te worden bijgewerkt tot een genuanceerder profiel.

Dit profiel krijgt mijns inziens reliëf binnen het grotere geheel van de wetenschappelijke revoluties en vanuit een conceptueel perspectief. Naast de natuurwetenschappelijke revolutie van de zestiende en zeventiende eeuw, de scheikundige revolutie van de achttiende en de wijsgerige revolutie van de twintigste eeuw kan ook de historische revolutie een plaats krijgen. De aard van de ene revolutie kan licht werpen op de aard van de andere revolutie. Voor sommigen is de natuurwetenschappelijke revolutie niet te vergelijken met de historische revolutie. Waar de eerste een eenduidig geheel lijkt te zijn is de laatste uiterst diffuus. Het is mijns inziens echter een mythe dat de eerste helder en de tweede onscherp is. Het gebeuren - ook het intellectuele - is altijd diffuus en chaotisch en het is altijd moeilijk om er een structuur in te zien of in aan te brengen. Zo omvat de scheikundige revolutie een moeizame emancipatie van bijvoorbeeld de alchemie. Zoals het in de natuurwetenschappelijke revolutie desondanks toch mogelijk is om Galileï en Newton als topfiguren te kwalificeren, zo moet het ook mogelijk zijn om binnen de historische revolutie naar topfiguren te zoeken. Een helder profiel ontstaat in feite ook alleen maar door het helder te tekenen. Dit geldt mijns inziens voor alle revoluties in de wetenschap. Uiteraard is het in het ene geval moeilijker en minder duidelijk dan in het andere geval.

Ook binnen de geschiedwetenschap is er - in alle regionale diversiteit - sprake van de ontwikkeling van een geschiedenisconcept, een methode en een organisatievorm, kortom een bepaald vakwetenschappelijk profiel.

In de literatuur kwam dit profiel in algemene trekken reeds aan het licht. Het tweeledige perspectief waarmee ik de literatuurgegevens heb gestructureerd introduceer ik ook in het genuanceerdere profiel. Het wetenschapshistorische perspectief - onderverdeeld in het professioneel-institutionele en het kritische moment - en het conceptuele perspectief - het conceptuele moment - bevatten elk een aantal identificatiepunten van de historische revolutie. Deze elementen kunnen,

negentiende en twintigste eeuw kan men sterkere argumentaties aantreffen. Zie voor Voltaire § 7 en voor de negentiende en twintigste eeuw de hoofdstukken 3 en 7.

wanneer ze precies worden omschreven, historisch worden geïdentificeerd.

3.1. Wetenschapshistorisch perspectief

1. Professioneel-institutioneel moment.

Voor een professionele geschiedwetenschap is een goede institutionele structuur randvoorwaardelijk. De Griekse geschiedschrijving mist deze structuur. De universiteit, te verstaan als één van de topbijdragen van de christelijke geloofstraditie, is een randvoorwaarde voor professionele wetenschap inclusief de geschiedwetenschap. Dat het hier om een randvoorwaarde gaat waaraan door de christelijke geloofstraditie op unieke historische wijze is voldaan, is dan ook op zichzelf significant. Elke discussie over geloof en wetenschap, en ook elk opteren voor een dualistische positie is randvoorwaardelijk ondenkbaar zonder de christelijke inventie van de universiteit. Feitelijk is er hier nauwelijks een alternatieve organisatievorm te noemen; hooguit wellicht de hofgeschiedschrijving, maar deze kan de vergelijking met de universiteit als organisatiestructuur op geen enkele wijze doorstaan (het *teamwork* van de maurini - een ander sterk voorbeeld van organisatie - wortelt in dezelfde bodem als de universiteit!).

Pas wanneer aan een dergelijke randvoorwaarde is voldaan, kan de wetenschap opbloeien. Dit wil niet zeggen dat dit historisch ook meteen het geval is. De geschiedwetenschap is in dit opzicht een late inventie; ik meen dat dit, naast de historische en conceptuele factoren, te verklaren is door de ingrijpende en gecompliceerde aard van deze revolutie.

Binnen dit randvoorwaardelijke niveau van de universiteit is het voor de vorming van een echte geschiedwetenschap nodig dat aan nog een aantal voorwaarden wordt voldaan. Op institutioneel-professioneel vlak zijn de belangrijkste voorwaarden - die ik tegelijk als identificatiepunten hanteer - de volgende:

- 1) een zelfstandige historische vakgroep of faculteit;
- 2) leerstoelen en leerstoelspecialisatie (tijdvakken en aspecten; historiografie, geschiedenis van geschiedbeoefening en geschiedwetenschap; geschiedfilosofie en methodologie van de geschiedenis);
- 3) een professionele beroepsgroep;
- 4) een praktijkgerichte opleiding (het werkcollege of seminarie waar men zelf het vak kan leren) en een onderwijskundig doel en programma;
- 5) een wetenschappelijk *corpus* (bibliografieën, encyclopedieën, handboeken, monografieën, bronnenpublicaties, wetenschappelijke series en vaktijdschriften).

2. Kritisch moment.

Het kritische moment dient in nauwe samenhang met het conceptuele moment te worden verstaan en bepaald. De wijze waarop men de geschiedenis beschrijft of verklaart, de weg waarlangs men gaat om

een criterium van waarheid en voorstelbaarheid te bepalen en de betekenis die men aan de historische factor of dimensie toekent, zijn gerelateerd aan de impliciete of expliciete conceptuele optie die men voorstaat. Een goede - impliciete of expliciete - conceptuele positie is in dit licht een randvoorwaarde voor het kritische moment.

Omdat het bij het kritische moment moeilijker is de identificatiepunten te bepalen zal steeds een nadere omschrijving van deze ingrediënten worden gegeven (ik nummer de identificatiepunten door):

6) de historische denkwijze. De kern van het inhoudelijk-kritische moment is buitengewoon moeilijk te bepalen. Omdat dit moment een verworvenheid is van de historicus van na de historische revolutie is het moeilijk om zich te realiseren dat deze kritische historische denkwijze voor de historische revolutie niet bestond. Het gegeven dat er al vele eeuwen voor de historische revolutie goede geschiedschrijving bestaat maakt het nog moeilijker om de zaak juist in te schatten. Oppervlakkig bezien lijkt het verschil tussen een geschiedschrijver als Thucydides en een historicus als Ranke ook niet zo groot te zijn.

Nog ingewikkelder wordt de situatie doordat de historische revolutie een verworvenheid is die ook vandaag niet overal is doorgedrongen. Vele historici hanteren de historische denkwijze zonder dat ze zich realiseren dat deze denkwijze een unieke en late inventie is; ze lopen het risico deze denkwijze terug te projecteren in de geschiedenis voor de historische revolutie. Buiten de geschiedwetenschap overheerst in zekere zin de a-historische denkwijze⁷⁰. Bij wijze van voorbeeld noem ik hier het beroep dat de huidige reformatorische kerken op de reformatie doen. Luther en Calvijn zijn in dit beroep tijdgenoten van ons die er net zo over denken als wij (en als wij er anders over zijn gaan denken moeten we terug naar de reformatie en zuiver-reformatorisch gaan denken!). Ook Augustinus is in deze a-historische zin geheel van ons. Daar tegenover staat de historische denkwijze. Om dit moeilijk te bepalen begrip te verduidelijken kan men het beste tegenover de genoemde voorbeelden van a-historisch denken enkele boeken noemen. Fascinerende voorbeelden van de historische denkwijze zijn in dit licht *Augustine of Hippo* van P. Brown⁷¹ en *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape* van R.W. Southern⁷². Augustinus en Anselmus komen in deze boeken naar voren als figuren die juist geen tijdgenoten van ons zijn. We ontdekken dat de vierde en vijfde eeuw, de elfde en twaalfde eeuw en de twintigste eeuw onvergelykbare grootheden zijn. Augustinus, Anselmus en wij komen uit totaal verschillende historische universa. De afstand tussen hen en ons is maximaal. Eerst in het besef van deze afstand kan de historicus proberen deze afstand te overbruggen, om zo de niet-tijdgenoot *als niet-tijdgenoot* naderbij te brengen. Vreemdheid is hier dus niet hetzelfde als distantie; het

⁷⁰ De a-historische denkwijze is het tegenovergestelde van de historische denkwijze; zie het vervolg van het betoog voor de bepaling van de inhoud van deze begrippen.

⁷¹ P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley 1967.

⁷² R.W. Southern, *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.

beroep op de geschiedenis is met de historische denkwijze ook niet per definitie afgewezen.

De historische denkwijze versta ik aldus als de denkwijze waarin de notie van de vreemdheid van het verleden voor het heden richtinggevend is voor het verstaan van het verleden⁷³. Gemeten naar het kritische moment is de historische denkwijze de kern van de historische revolutie.

De historische denkwijze omvat een tweetal elementen:

6a) het historische besef. Het historisch besef is de notie dat vroegere perioden niet in termen van latere perioden, maar in termen van hun eigen uniciteit moeten worden verstaan⁷⁴;

6b) het historiciteitsbesef. Het historiciteitsbesef is de notie dat elk verstaan dat de historicus van het verleden heeft, zelf een historisch karakter heeft⁷⁵.

7) het concept 'bron'. Het spilpunt van het geschiedwetenschappelijke spreken is de bron. Er dient een notie te zijn van wat een bron is, van het belang ervan en van de gelaagdheid binnen bronnen (primaire en secundaire bronnen, soorten bronnen, etcetera).

8) de ethiek van de geschiedwetenschap. De historische denkwijze is alleen mogelijk wanneer de temporeel distincte ander met respect wordt benaderd. Ik zou hier daarom willen spreken van de ethiek van de geschiedwetenschap. Zonder deze ethiek kan men de ander niet vanuit hemzelf verstaan en staat het eigen oordelen het verstaan in de weg.

9) tijdsbesef. In de geschiedwetenschap is het besef van tijd een belangrijk inhoudelijk-kritisch moment. Het betreft hier niet zozeer het basale bewustzijn van tijd - dat er zoiets als tijd is - maar het specifiek historische tijdsbegrip. Hierin gaat het om de beslissende betekenis van de volgorde waarin de dingen gebeuren - dus in termen van eerder en later. Voor het verstaan van de geschiedenis is het tijdsbesef cruciaal.

10) intersubjectiviteit. Wetenschappelijk opereren vraagt om een duidelijke intersubjectiviteit. Hier kunnen verschuivingen in optreden en ook kunnen voorstellen tot vernieuwing worden aangedragen. Zonder

⁷³ Zie voor de uitwerking van 'historische afstand' hoofdstuk 5.2.

⁷⁴ Ik zie het gebruik van 'historisch besef' als aanduiding van het bewustzijn van de betekenis van het verleden voor het heden - dus de thematiek van het beroep op de geschiedenis - als een oneigenlijk gebruik van genoemd begrip. Ik stel voor om dit laatste element aan te duiden met 'de functie van de geschiedenis'. Het gaat dan om een thema van algemeen belang. Zie voor mijn uitwerking van deze thematiek hoofdstuk 7.8.

⁷⁵ Ik zie het gebruik van 'historiciteit' als aanduiding van de notie van existentiële geworpenheid in de tijd - zo bij A. Heller, H.-G. Gadamer en R. Bultmann - als een oneigenlijk gebruik van het begrip. Het begrip krijgt bij genoemde auteurs een perspectiefbepalende lading. In feite gaat het dan om een conceptuele positie, te weten die van het (geschied)filosofische relativisme.

Soms wordt 'historiciteit' ook gebruikt in de betekenis van 'het feitelijk gebeurd zijn van iets'. Ik gebruik de term in deze betekenis niet en geef in een dergelijk geval de voorkeur aan '(historische) feitelijkheid'. Zie hiervoor tevens hoofdstuk 5.6.3

vaststelling van de regels van het spel is er geen gemeenschappelijke wetenschappelijke traditie mogelijk.

11) een criterium voor historische kritiek. Historische kritiek vraagt om een expliciete bepaling van de voorwaarden voor historische kennis. Het gaat hier om intrinsiek-historische kritiek, dat wil zeggen kritiek die niet van ideologische maar van echte intrinsiek-historische aard moet zijn⁷⁶.

Het technisch-kritische moment vormt een praktische uitwerking van het inhoudelijk-kritische moment. De hulpvakken hebben een eigen betekenis voor hun respectieve deelgebieden van onderzoek, maar tevens hebben zij ook een ondersteunend belang. Paleografische of diplomatieke kenmerken vormen tevens een instrument ter bepaling van een datering.

De volgende identificatiepunten zijn te noemen:

- 12) chronologie;
- 13) paleografie;
- 14) diplomatiek;
- 15) taalgeschiedenis;
- 16) overige hulpvakken.

3.2. Conceptueel perspectief

3. Conceptueel moment.

Het conceptuele moment is bij geschiedschrijvers⁷⁷ en historici⁷⁸ vaak slechts indirect identificeerbaar. Omdat het hier gaat om een meer wijsgerige operatie, die als zodanig een reflectie is op de verworvenheden binnen de geschiedwetenschap, dient dit identificatiepunt enigszins soepel te worden gehanteerd. Het gaat er vooral om, dat bepaalde geschiedwetenschappelijke posities niet een minder geschikte conceptuele positie impliceren. Uiteraard staat een positie in positieve zin wel sterker wanneer ook dit conceptuele perspectief er expliciet in geïntegreerd is.

Randvoorwaardelijk voor de historische revolutie is het concept van de open werkelijkheid. In een werkelijkheid met een ontologische noodzakelijkheidsstructuur is het historische gebeuren per definitie oninteressant: het gebeuren ligt vast en heeft geen open dynamiek⁷⁹. De christelijke notie van providentie impliceert mijns inziens een dergelijke openheid, omdat zonder openheid alles al vast ligt en ingrijpen overbodig wordt. Wetenschapshistorisch gezien is de christelijke optie mijns inziens aldus te verstaan als de optie waarin deze openheid structureel ruimte krijgt.

⁷⁶ In nauwe samenhang met het onder identificatiepunt 20) genoemde; zie aldaar.

⁷⁷ 'Geschiedschrijver' verwijst naar geschiedbeoefenaren voor de historische revolutie.

⁷⁸ 'Historicus' verwijst naar geschiedbeoefenaren na de historische revolutie.

⁷⁹ G. Harmsen is zich hiervan bewust, blijkens zijn *a.w.*, 69: 'In die zin zou men kunnen zeggen dat het christelijke denken doordat het zich van de natuur afwendt en zich op het heil van de mens concentreert, het historisch besef creëert'.

Daarnaast is de christelijke notie van finaliteit (mits zij op conceptueel geschikte wijze wordt gehanteerd) gunstig voor een *bewustzijn van geschiedenis*. Dit bewustzijn is basaler dan het historische besef en het historiciteitsbesef⁸⁰. K. Löwith heeft in dit verband terecht gesteld dat juist vanuit een notie van finaliteit de geschiedenis interessant wordt⁸¹. Binnen een cyclische optie kan de geschiedenis geen uniek gebeuren zijn. Binnen een noodzakelijke optie is de geschiedenis ofwel gedetermineerd ofwel bijkomstig en irrelevant. Pas bij een lineaire geschiedopvatting wordt de geschiedenis interessant. De door G. Vico, O. Spengler en A. Toynbee ontworpen cyclische modellen parasiteren dan ook mijns inziens op de lineaire optie; zonder het ontstaan en voortbestaan van de lineaire optie zouden genoemde denkers wellicht niet over de geschiedenis geschreven hebben. Providentie en finaliteit hebben voor de historische revolutie een vergelijkbare randvoorwaardelijke betekenis als de schepping die heeft voor de natuurwetenschappelijke revolutie (de antieke wijsbegeerte blokkeert de experimentele ruimte en de open fysische werkelijkheid; deze ruimte wordt door de notie van de schepping weer opengemaakt en in een moeizaam proces uitgekristalliseerd).

Zowel feitelijk-historisch als conceptueel kan aldus de joods-christelijke traditie worden gezien als de kandidaat die aan de gestelde randvoorwaarde voldoet en die tevens gunstig is voor het bewustzijn van geschiedenis. Men zou kunnen tegenwerpen dat de Griekse topfiguren ook een eigen geschiedschrijving hebben ontwikkeld. Zij hebben inderdaad een bewustzijn van geschiedenis. Tegelijk ben ik van mening dat de Griekse geschiedschrijving niet tot een echte wetenschappelijke geschiedschrijving en een historisch besef zou hebben kunnen uitgroeien, zolang haar wetenschapsbegrip alleen noodzakelijke kennis toelaat⁸². Thucydides gedijt pas echt binnen een wetenschapsconcept waarin ook de geschiedenis op ruimte komt.

Pas wanneer er een bewustzijn van geschiedenis is, is er ruimte voor de tweede grote ontdekking, die van de historische denkwijze. Het bewustzijn van geschiedenis is aldus randvoorwaardelijk voor de historische denkwijze.

Wetenschapstheoretisch is vanuit het hierboven gestelde een geschikt concept van wetenschap en van geschiedenis vereist voor een echte notie van geschiedwetenschap. Dit conceptuele moment is uit te splitsen in een aantal belangrijke deelgebieden en hun respectieve deelconcepten. Ik onderscheid hierbij de volgende elementen, die tegelijk als identificatiepunten van de historische revolutie kunnen functioneren:

17) een ontologie die ruimte biedt voor de open historische werkelijkheid en de verklaring van het historische gebeuren;

⁸⁰ 'Bewustzijn van geschiedenis' = Df - het basale besef van het gebeuren als historisch gebeuren (dat wil zeggen als een 'proces' met een eigen uniciteit).

⁸¹ K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949.

⁸² Zie hiervoor hoofdstuk 4.3.1.

- 18) een kennisleer die de kennis van het verleden positieve ruimte geeft;
- 19) een betekenisleer die uitspraken over en uit het verleden positieve ruimte geeft;
- 20) (volgend uit de voorgaande drie identificatiepunten:) een voorstelbaarheids criterium⁸³.

3.3. Oogst en nieuwe ontginning

Voor de bepaling van het profiel van de historische revolutie telt op grond van het voorgaande niet alleen het wetenschapshistorische maar ook het conceptuele perspectief. Wanneer men de historische revolutie historisch wil identificeren, zal men dit tweeledige perspectief moeten inbrengen.

In dit licht kan een geschiedschrijver die in de christelijke geloofstraditie staat conceptuele fouten maken, waardoor zijn positie contra-productief is voor de historische revolutie. Hij kan uiteraard ook een conceptueel geschikte positie hebben. Waar zijn providentiële optie echter tot conceptueel geschikte methodische inzichten leidt, zal dit ook genoemd en gehonoreerd moeten worden. Omgekeerd kan een geschiedschrijver die cultureel en in termen van de spiritualiteitsgeschiedenis het christelijke geloof heeft losgelaten, conceptueel en vakmatig ook ofwel een geschikte ofwel een minder geschikte conceptuele positie hebben⁸⁴. Per geval zal moeten worden uitgemaakt hoe groot de bijdrage van een bepaalde figuur in geschiedwetenschappelijk opzicht is.

De kracht en betekenis van geschiedwetenschappelijke posities wordt in het licht van het bovenstaande bepaald door de aard van de bijdrage die iemand levert aan de historische revolutie danwel door de wijze waarop iemand de historische revolutie verwerkt in zijn geschiedschrijving én door de mate waarin zijn geschiedwetenschappelijke positie conceptueel consistent is.

Genoemde criteria vormen mijns inziens de omgrenzing van de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Minimaal dient een providentiële geschiedbeschouwing of een christelijke optie van geschiedwetenschappelijk denken aan beide criteria voldoen. Daarboven kan dan bepaald worden, hoeveel ruimte er is voor een mogelijke inhoudelijke invulling van dit christelijke perspectief op de geschiedenis.

Nu per moment een genuanceerder profiel van de historische revolutie is geschetst, waarbij in totaal twintig identificatiepunten zijn bepaald, kan een begin worden gemaakt met een alternatieve geschiedschrijving van de historische revolutie. Ik versta mijn aanzet tot een dergelijke alternatieve geschiedschrijving als een wezenlijk bestand-

⁸³ Dit voorstelbaarheids criterium is de basis van het bij identificatiepunt 11) vermelde criterium voor historische kritiek. Zie aldaar.

⁸⁴ Zie voor het hier summier gestelde de hoofdstukken 6 en 7.

deel van mijn onderzoek naar de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid. De historische revolutie vormt, zo stelde ik reeds in het voorgaande, de brede context van deze problematiek. Nu het profiel van deze revolutie met een kritisch oog naar de literatuur is aangescherpt, heeft de context van de problematiek ook een duidelijker kleur gekregen.

De problematiek van geloof en geschiedenis heeft daarnaast zelf een ander karakter gekregen. Zij wordt teveel als een puur inhoudelijke problematiek gezien. Mijns inziens opent zij echter in de eerste plaats zelf een perspectief op de geschiedenis en op de geschiedkundige verklaring. Zij scheidt zelf ook een nieuwe stijl van wetenschapsgeschiedschrijving. Pas in de tweede plaats kan dan de inhoudelijke thematiek aan de orde komen. Niet alleen het inhoudelijke maar ook het methodische perspectief wordt aldus vanuit een doordenking van de verhouding tussen geloof en wetenschap geopend. Hier ligt juist ook de pretentie van een relationele optie, namelijk dat zij iets toevoegt aan het verstaan van de werkelijkheid. Op deze pretentie kan een dergelijke optie dan ook beoordeeld worden; juist zo stelt zij zich - in popperiaanse zin - kwetsbaar op. Als de christelijke optie neutraal is - zoals zij dit voor bijvoorbeeld E. Gilson is - dan is de vraag naar de meerwaarde van die optie uitermate legitiem. Een te grote bescheidenheid is hier fataal.

In de navolgende paragrafen wil ik aldus niet alleen de wetenschapshistorische kracht en de conceptuele consistentie van enkele mogelijke topfiguren van de historische revolutie bepalen, maar deze bepaling ook lanceren als een poging om een mogelijke christelijke optie van wetenschap in methodische munt om te zetten.

Ik streef bij mijn analyse van enkele mogelijke topfiguren niet naar volledigheid; in feite gaat het hier om een aanzet tot een veel omvangrijker project. Tegelijk is deze aanzet niet willekeurig. Op grond van mijn kritische evaluatie van de identificatiepunten die in de literatuur gegeven worden (en vooral A. Richardson heb ik als leidraad genomen) en in het licht van het wetenschapshistorische en het conceptuele perspectief, heb ik enkele figuren geselecteerd bij wie volgens een beredeneerde gissing mogelijke identificatiepunten van de historische revolutie vaststelbaar zijn. Mijn keuze is aldus hypothetisch van aard. Het is uiteraard mogelijk om hier andere figuren te noemen en ook over hun betekenis kan men andere opvattingen hebben. Ik stel mezelf de eis om een klein groepsportret van de historische revolutie te ontwikkelen. Een zestal figuren zal op dit groepsportret worden vastgelegd.

Bewust heb ik enkele figuren niet geselecteerd. Onder nadrukkelijke vaststelling dat het hier om een hypothetische negatieve evaluatie gaat, stel ik dat L. Valla mijns inziens wordt overbelicht. Wanneer D.R. Kelly hem, zoals ik reeds vaststelde, als een topfiguur ziet, dan blijkt uit Kelly's eigen descriptie reeds dat Valla's positie zwakker is dan

men haar voorstelt⁸⁵. Mijn kritiek is gebaseerd op de volgende overwegingen: 1) Valla's notie van de taalgeschiedenis is primair als een ideologische te verstaan. De geschiedenis van het Latijn verstaat hij in termen van een neergang: 'degeneravit ab illa prisca'. De elegantie van het Latijn vormt hier het criterium; men kan dan toevalligerwijs wel gelijk hebben bij een datering van een bepaald taalgebruik, maar het criterium zelf is niet intrinsiek-historisch. Valla is overigens zeker niet de eerste die het taalhistorische argument hanteert⁸⁶. Alleen via een intrinsiek-historische verwerking is zijn notie van taalverandering historisch bruikbaar: 'nova res novum vocabulum flagitat'⁸⁷; 2) Valla's zich afwenden van de logica en zich toewenden tot de retorica is conceptueel riskant: hij en zijn geestverwanten verliezen de beschikking over een bruikbaar conceptueel instrumentarium; 3) De moderne waardering van Valla's toewending naar het menselijke vlak van de geschiedenis is meer in termen van een culturele omslag dan van een wetenschappelijke noodzaak te verstaan.

Mijn hypothese dat Valla voor de historische revolutie in mindere mate de topfiguur is die hij in de literatuur lijkt te zijn, vraagt uiteraard wel om een nadere toetsing⁸⁸. Ik beweer overigens niet dat het humanisme geen positieve bijdrage aan de geschiedbeoefening heeft geleverd. Binnen mijn selectie is de humanistische positie ook vertegenwoordigd. De sterkste bijdrage lijkt mij op het punt van de filologie als historisch hulpvak te liggen. Daarnaast is het gebruik van juridische begrippen binnen de geschiedbeoefening, zoals dat met name in het zestiende-eeuwse Franse humanistische milieu tot ontwikkeling komt, een punt dat van belang is en nader zou moeten worden bepaald. Terecht heeft D.R. Kelly hier in zijn genoemde studie op gewezen.

Een andere niet-geselecteerde categorie betreft de stroming van het kritisch-rationalisme. In de literatuur wordt deze stroming (van onder anderen Baruch de Spinoza en R. Simon) als een belangrijke positieve bijdrage aan de historische revolutie gezien. Mijn voorlopige hypothese is, dat het hier echter conceptueel om posities gaat, die uitgaan van een ontologisch gesloten werkelijkheid, waarin een conceptueel minder geschikt voorstelbaarheids criterium gehanteerd wordt, ter bepaling van de historische waarheid. Ik noem een dergelijke negatieve historische kritiek ideologische- of niet-intrinsiek-historische kritiek. *Debunking* is heel wat anders dan constructieve, intrinsiek-historische

⁸⁵ Zie § 2. Zie voorts D.R. Kelly, *a.w.*, 45, 46: 'No doubt it is going too far to call Valla the Copernicus of historical thought Yet he came closer than any other author to expressing the attitudes, presumptions, methods, and goals of historical scholarship as it would be practiced for centuries Valla's historical thought was founded in short, upon the recognition of a principle of individuality, of a determinable process of temporal change, and of a kind of cultural relativism'.

⁸⁶ Een dergelijke taalhistorische kritiek kan men al veel vroeger waarnemen. Men denke slechts aan de briefwisseling tussen Origenes en Sextus Julius Africanus (derde eeuw na Christus) over de betrouwbaarheid van de Susanne-legende.

⁸⁷ Geciteerd in D.R. Kelly, *a.w.*, 37.

⁸⁸ Het ligt in mijn bedoeling om dit in een afzonderlijk artikel te doen.

kritiek. Als mijn hypothese juist is dan moet op dit punt de geschiedenis van de historische methode worden herschreven.

Het groepsportret omvat zes topfiguren en enkele bijfiguren. De eerste figuur die ik heb geselecteerd is Ph. Melanchthon. Mijn hypothese is dat Melanchthon tenminste in conceptueel opzicht een topfiguur is. De plaats die er in het reformatorische onderwijscurriculum voor de dialectiek ofwel de logica is zou namelijk bij Melanchthon het zicht op een conceptueel perspectief kunnen openen. Bij de positie van Melanchthon belicht ik tevens kort de kritiek van J. Bodin op zijn opvattingen.

Als tweede figuur heb ik G.J. Vossius geselecteerd; mijn hypothese is dat ook hij zou kunnen beschikken over een logisch instrumentarium dat het zicht op het conceptuele perspectief zou kunnen openen. Bovendien is Vossius vanwege zijn prominente onderwijskundige en representatieve rol binnen de *Republiek der letteren* wetenschapshistorisch van belang. Aan de vakmatige beoefening van de geschiedenis lijkt hij eveneens belangrijke bijdragen te hebben geleverd.

Reeds op grond van de literatuur is mijns inziens de hypothese gerechtvaardigd dat J. Mabillon de Galilei van de historische revolutie is. Het is in dit licht zinvol om Mabillon op te nemen binnen de selectie en aldus de hypothese te toetsen.

Ik heb met enige aarzeling F.-M. Arouet de Voltaire opgenomen binnen mijn selectie. Mijn hypothese is namelijk dat Voltaire - evenals Valla - in de literatuur een te grote wetenschapshistorische rol krijgt toebedeeld. Omdat Voltaire echter als één van de weinigen een expliciete argumentatie voert tegen de providentiële geschiedbeschouwing, heb ik besloten om zijn positie toch nader te analyseren; het is een redelijke eis dat men de sterkste argumenten tegen de eigen optie niet negeert, maar met respect behandelt. Bij mijn analyse betrek ik tevens de providentiële geschiedvisie van J.B. Bossuet, voorzover deze als front van Voltaire relevant is.

Mijn hypothese is dat de universiteit van Göttingen, en dan met name J.Chr. Gatterer, een belangrijk identificatiepunt van de historische revolutie is. De literatuur - ook die over de universiteitsgeschiedenis - zet mij op dit spoor. J.Chr. Gatterer lijkt zowel vakinhoudelijk als professioneel-institutioneel van betekenis te zijn; hij is tevens een goede representant van het klimaat van de Göttingse universiteit aan het einde van de achttiende eeuw. Om genoemde redenen meen ik dat een selectie van Gatterer voldoende gerechtvaardigd is. Als bijfiguur bij Gatterer betrek ik J.M. Chladenius in het portret, vanwege diens belangrijke inzichten in de historische methode en de mogelijke invloed van Chladenius op Gatterer.

Tenslotte heb ik L. Ranke geselecteerd. Mijn hypothese is dat Ranke de historische denkwijze integreert in zijn geschiedschrijving. Als er één kandidaat is voor de positie van de Newton van de geschiedwetenschap dan is dit Ranke wel, zo mag men op grond van de literatuur stellen. Ranke is voor velen het symbool van de geschiedwetenschap en van de eeuw van de geschiedenis.

Bij de analyse van de geselecteerde mogelijke topfiguren van de historische revolutie hanteer ik, zoals gebruikelijk, steeds het tweeledige perspectief van wetenschapsgeschiedenis en conceptuele positie.

4. Ph. Melanchthon (1497 - 1560)

Binnen het groepsportret van de historische revolutie zal Melanchthon als eerste worden belicht. Ter toetsing van de hypothese dat Melanchthon tenminste conceptueel significant is voor de profilering van de historische revolutie, dienen zijn wetenschapshistorische en zijn conceptuele positie in kaart te worden gebracht⁸⁹.

Zijn opleiding geeft een eerste indicatie voor het door hem gehanteerde instrumentarium en gedachtengoed. Melanchthon doorloopt de Latijnse School van Pforzheim en studeert vanaf 1509 te Heidelberg; in 1514 studeert hij af als *magister artium* aan de universiteit van Tübingen, waarna hij in 1518 te Wittenberg Grieks gaat doceren aan de *artes*-faculteit, en tegelijkertijd theologie studeert - een studie die hij niet voltooit. Melanchthons opleiding levert hem een logisch en theologisch instrumentarium, dat in principe een systematische aanpak van de problematiek van geloof en geschiedenis mogelijk maakt. Dit geldt voor het gehele academische milieu in zijn tijd. Op zichzelf is de aanwezigheid van een brede opleiding die ook het wijsgerig-logische perspectief omvat niet voldoende. Beslissend is of er een creatieve verbinding wordt gelegd tussen het conceptuele perspectief en de plaats en inhoud van de studie van de geschiedenis. In dit licht is Melanchthon met zijn grote belangstelling voor geschiedenis ('*historia*') een interessante figuur.

Om de hypothese te toetsen zal ik eerst het wetenschapshistorische en vervolgens het conceptuele perspectief tekenen.

4.1. Wetenschapshistorisch perspectief

De *Praeceptor Germaniae* - leermeester van Duitsland - is niet alleen de pedagoog van de Duitse reformatie, hij is ook - in de dubbele zin van het woord - onderwijs*hervormer*. De kern van zijn onderwijsvisie komt pregnant tot uitdrukking in zijn redevoeringen, die hij bij allerlei

⁸⁹ Zie voor leven en werk van Ph. Melanchthon C.L. Manschreck, 'Melanchthon, Philipp', M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Londen 1987, IX, 349; C.L. Manschreck, *Melanchthon: The Quiet Reformer*, New York 1958; W. Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Göttingen 1967, 2 delen; Zie voor Melanchthons werken C.G. Bretschneider (red.), *Corpus Reformatorum (CR)*, Halle 1845, I-XXIV; De hier gebruikte editie van Melanchthons bewerking van de Carionkroniek is Ph. Melanchthon en C. Peucer, *Chronicon Carionis (CC), expositum et auctum, multis & ve-teribus, & recentibus historiis, in descriptionibus regnorum & gentium antiquarum, & narratibus rerum Ecclesiasticarum & Politicarum, Graecarum, Romanarum, Germanicarum, & aliarum, ab exordio Mundi, usque ad annum Salutis per Christum partae 1612, nempe Rudolphi II excessum. A Philippo Melanchthoni & Casparo Peucero, 1617.*

gelegenheden houdt (voornamelijk aan de universiteit van Wittenberg waar hij sinds 1518 Grieks doceert). In zijn rede uit 1517, *De artibus liberalibus*⁹⁰ benadrukt Melanchthon dat het universitaire onderwijsprogramma vanuit een omspannende eenheid vorm en inhoud moet worden gegeven. De ware christelijke Kerk, haar leer, geschiedenis en voortbestaan belichaamt deze eenheid. De afzonderlijke vakken dienen in dit licht op elkaar afgestemd te zijn en een harmonisch geheel te vormen (het *trivium* wordt door Melanchthon vergeleken met een driesnarig, het *quadrivium* met een viersnarig instrument)⁹¹.

In zijn inaugurele rede te Wittenberg (1518), *De corrigendis adolescentiae studiis*⁹² handhaaft hij in grote lijnen deze onderwijsvisie. De geschiedenis ('historia') en de geschiedschrijvers dienen in het curriculum van de studenten een plaats te krijgen; hoewel de studie van de geschiedenis geen afzonderlijk vak is, heeft zij voor Melanchthon een *over all* betekenis⁹³. Immers, de geschiedenis toont ons glashelder wat goed en kwaad, verheven en onwaardig, nuttig en nutteloos is. Zij laat ook haarscherp de scheidslijn tussen goed en kwaad in het heden oplichten. Tevens is zij een nuttige basis voor het staatsmanschap. De studie van de geschiedenis heeft aldus voor Melanchthon een toegespitste ethische en religieuze functie⁹⁴.

Melanchthon heeft niet alleen een onderwijskundige, maar ook een inhoudelijke belangstelling voor geschiedenis. Een specimen van deze belangstelling vormt wel zijn geautoriseerde bewerking van de *Carrionkroniek*. Dit handboek voor geschiedenis krijgt mede door deze bewerking grote ingang in de onderwijskundige wereld.

Ook de studie van de bronnen staat in het teken van de algemene onderwijsdoelstellingen en is niet van intrinsiek-historische aard. Bronnen vormen de directe toegang tot de geschiedenis en identiteit van de ware Kerk⁹⁵ en tevens zijn zij een beslissende instantie inzake controversen over de historische gang van de ware Kerk⁹⁶. In dit licht is de enorme belangstelling die Melanchthon en andere hervormers

⁹⁰ *De artibus liberalibus*, CR, XI, 6-14.

⁹¹ *A.w.*, 10.

⁹² *De corrigendis Adolescentiae studiis*, CR XI, 15-26, 29 VIII 1518.

⁹³ Ook op andere plaatsen komt zijn positie tot uitdrukking. Zo in *Oratio studiis linguae graecae*, CR XI, 862, waar de kennis van het verleden een belangrijke basiskennis wordt genoemd: '... quod vita humana in universum sine cognitione historiae, aliud nihil est ...'.

⁹⁴ *De corrigendis adolescentiae studiis*, 22, 23: 'Necessaria est omnino ad hanc rem historia, cui si ausim, me hercle non invitus uni contulero, quidquid emeretur laudum *u-niversus artium orbis* (cursivering EM). Haec quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non, Hac nulla vitae pars, neque publica, neque privata vacare potest. Huic administratio rerum urbanarum domesticarumque debet. Ac nescio an minore incommodo mundus hic noster sole, animo videlicet suo cariturus sit, quam historia, civilium negoci-orum ratio. Consensus maiorum nostrorum celebratum est, Musas ex memoria natas es-se. Eo, ni fallor, significatum, ex historia omne artium genus manare. Complector ergo Philosophiae nomine scientiam naturae, morum rationes, et exempla'.

⁹⁵ CC, Epistola Dedicatoria, iii.

⁹⁶ *A.w.*, Praefatio, 4.

voor de bronnen hebben mijns niet op te vatten als een echt identificatiepunt van de historische revolutie.

In inhoudelijk opzicht ziet Melanchthon de geschiedenis als de ruimte van Gods voorzienigheid⁹⁷. De *Carionkroniek* bevat in de versie van Melanchthon (waarin in sterke mate Melanchthons eigen opvatting besloten ligt) een notie over de gang van de geschiedenis, waarbij de besturing en bewaring van het *schip van de Kerk* het perspectief bepaalt⁹⁸. Het boek Daniël vormt hier een belangrijke achtergrond van Melanchthons geschiedopvatting. Het persoonlijke leven van Daniël en het visioen van het beeld, dat de opeenvolgende neergang van de grote wereldrijken aanduidt, vormen voor Melanchthon de kernelementen waarop hij zijn 'theologie van de geschiedenis' bouwt. God grijpt zegenend of straffend in de geschiedenis van individuen en wereldrijken in⁹⁹. De geschiedenis heeft aldus een functie van *schouw-toneel van Gods handelen* en in dat licht is zij nuttig en exemplarisch¹⁰⁰. Melanchthon gelooft dat God wonderen doet in de geschiedenis, zowel tot behoud van de Kerk als tot straf voor ongerechtigheid¹⁰¹.

Melanchthons indeling van de geschiedenis is in de lijn van de traditie van het *Dictum Eliae* drieledig; volgens deze rabbijnse traditie omvat de geschiedenis drie perioden van 2000 jaar, achtereenvolgens de periode 'voor de wet', 'onder de wet' en 'onder de Messias'. Wegens de menselijke zondigheid kan de lengte van de laatste periode variëren en heeft zij aldus een zekere openheid en variabiliteit¹⁰². Voor Melanchthon is deze variabiliteit verbonden met het einde van de geschiedenis, waarin de tijd verkort zal worden¹⁰³. Tegelijk hanteert Melanchthon de indeling in vier wereldrijken of monarchieën. Beide indelingen overlappen elkaar. De eerste drie rijken (het Babylonisch-Assyrische, Perzisch-Medische en Grieks-Macedonische rijk) vallen in het tweede duomillennium, het vierde rijk (Rome, inclusief

⁹⁷ *Ibid.*: 'Preterea non modò decus est ecclesiae, sed testimonium etiam de Deo, de providentia, de veritate doctrinae in ecclesia, quod ordine monarchias quator statim initio secunde, videlicet Persicae, describit ...'.

⁹⁸ *A.w.*, 190: '... ut filius Dei suam cymbam gubernet, & semper inter nos aliquam sibi Ecclesiam colligat ...'.

⁹⁹ *A.w.*, Praefatio, 6. Gods zorg (cura) geldt de Kerk; de volkeren die God weerstaan zijn 'exempla irae Dei' (bijvoorbeeld Sodom en Gomorra of de Farao van Egypte).

¹⁰⁰ *A.w.*, Epistola Dedicatoria, iii: 'Saepè igitur repetebat Danielis verba: Deus imperia transfert & stabilit. Mutationibus etiam & tyrannorum poenis dicebat conspici iudicium Dei, & moneri totum genus humanum illustribus exemplis, ut agnoscat Deum, sciat ordi-nasse eum & velle iusta, & vere irasci violentibus ipsius ordinem'.

¹⁰¹ *A.w.*, 36: 'Mox addita sunt & alia miracula, quae sunt exempla irae Dei, quibus Deus testatus est, se servare ecclesiam, & punitorum esse impios'.

¹⁰² *A.w.*, Praefatio, 6, 7: 'Sex milla annorum mundus, & deinde conflagratio, Duo millia ante legem. Duo millia Lex, Duo millia dies Messiae. Et propter peccata nostra, quae multa et magna sunt, deerunt anni, qui deerunt'.

¹⁰³ *A.w.*, Praefatio, 7.

haar voortzetting in het Germaanse rijk) valt temporeel grotendeels samen met het derde duomillennium¹⁰⁴.

Het is volgens Melanchthon de taak van de geschiedschrijver om Gods hand in de gang van de geschiedenis en in de voortgang van de kerk - binnen het stramien van de drie tijdperken en de vier rijken - te rug te vinden¹⁰⁵.

Het kwaad in de geschiedenis wordt niet veroorzaakt door God, voorzover het geen straf is. De duivel speelt binnen het historische gebeuren een rol, binnen de toelating van God¹⁰⁶.

Melanchthon hanteert een chronologie die teruggaat op de schepping van de eerste mens (hij dateert vrij precies volgens een aanduiding als 'in het jaar zoveel vanaf de schepping der wereld')¹⁰⁷.

Het centrum van de geschiedenis is Jezus Christus en de weg van het heil dat in Hem gestalte krijgt door de wereldgeschiedenis heen; het doel van de geschiedenis is de verheerlijking van God en de uiteindelijke verlossing van de Kerk¹⁰⁸.

Melanchthons providentiële geschiedenisconcept is vrij eenvoudig en basaal; in dit concept staat de bewaring en voortgang van de Kerk, waarvan Jezus Christus het hart is, centraal¹⁰⁹.

Melanchthon maakt overigens een duidelijk onderscheid tussen universele geschiedenis (*historia universalis*) en geschiedenis van afzonderlijke volken (*historia ethnica*). De universele geschiedenis is, meer dan de geschiedenis van de afzonderlijke volken, het terrein van Gods handelen, maar de onderscheiding impliceert niet dat Gods handelen alleen betrekking heeft op de universele geschiedenis. De universele geschiedenis is in feite de geschiedenis van de verlossing in de weg van de Kerk. Vooral hier, in de kerkgeschiedenis, is God handelend aanwezig. Het heil dat in de geschiedenis getreden is, heeft God langs een historische weg willen openbaren. De geschiedenis krijgt hier dus een instrumentele betekenis. In de geschiedenis van de volkeren grijpt God zegenend of oordelend in. De twee tafels van de decaloog markeren in hun onderverdeling

¹⁰⁴ *A.w.*, Praefatio, 9.

¹⁰⁵ *A.w.*, 29: 'Ut semper in historiis quarendum est, ubi, & quae ecclesia in genere humano fuerit: ita & series imperiorum consideranda est, quae voluit Deus constitui, & disciplinae caussa, & propter defensionem communis societatis'.

¹⁰⁶ *A.w.*, 9: 'Singularis (de afzonderlijke volkeren en hun geschiedenis) furor est ortus à diabolis in hac ultima senecta mundi. Deo permittente, propter horribilia hominum peccata'.

¹⁰⁷ *A.w.*, 18: Noach bijvoorbeeld verlaat de ark in 'anno à mundo condito' 1657.

¹⁰⁸ *A.w.*, Praefatio, 10: 'Non enim procul abest dies triumphus in quo se filius Dei palam ostendet generi humano, & ecclesiam gloria ornabit, & omnes imperios aeternas poenas abiiciet'.

¹⁰⁹ Als representatief voorbeeld kan gelden wat Melanchthon in *a.w.*, 67 over de translatie van de tweede naar de derde monarchie zegt: 'Hanc translatione Deus simul & puni-vit blasphemum regem, & ecclesiam exulantem reduxit in patriam, ne, si finis non esset dissipationis, gens ludaea fundius periret quā voluit Deus habere certam sedem & politiam, ut sciretur, quae, et ubi esset vera de Deo doctrina, & ecclesia, & ubi vellet nasci, conspici & audiri Messiam'.

precies het verschil tussen universele¹¹⁰ en etnische¹¹¹ geschiedenis en de aard van Gods betrokkenheid op beide velden.

Het is volgens Melanchthon de taak van de geschiedschrijver om Gods hand in de geschiedenis op te sporen en aan te wijzen. God treedt in de geschiedenis in¹¹². De vier monarchieën zijn een belangrijk hulpmiddel bij de bepaling van Gods handelen in de geschiedenis. De translatie van de monarchieën is vaak afhankelijk van de morele staat van de wereldrijken¹¹³. Deze morele toestand wordt gekoppeld aan de voortgang van de Kerk. Elk rijk of elke monarchie dient de randvoorwaardelijke ruimte te zijn van de voortgang van de Kerk. In het bijzonder geldt dit van de vierde monarchie; het Romeinse rijk vormt de wereldhistorische randvoorwaarde voor de universele Kerk¹¹⁴. Dit vierde rijk vindt in het Duitse rijk een voortzetting.

Melanchthons identificatie van het vierde rijk met Duitsland wordt door zijn tijdgenoot, de Franse jurist Jean Bodin, bekritiseerd¹¹⁵. Het is van belang om de kritiek van Bodin hier in te brengen. Op grond van de (al dan niet vermeende) duisterheid van het boek Daniël, het feit dat tal van andere volken, gemeten naar hun wereldmacht (de Turken bijvoorbeeld), ook voor een positie van 'vierde rijk' in aanmerking komen, en op grond van andere argumenten, stelt Bodin dat Melanchthons positie niet acceptabel is¹¹⁶. De achtergrond van Bodins kritiek wordt gevormd door de door hem voorgestane strikte driedeling van natuurlijke, goddelijke en menselijke geschiedenis¹¹⁷. De natuurlijke geschiedenis is dan te verstaan als het veld van het noodzakelijke (waarbij er overigens een mogelijke ophefbaarheid van

¹¹⁰ A.w., Epistola Dedicatoria, v (doorgeteld).

¹¹¹ A.w., Epistola Dedicatoria, iv (doorgeteld): 'Historiae ethnicae magis proponunt exempla secundae tabulae Decalogi'; hier geldt Gods straffende hand voor wie zijn macht niet erkent: 'Et lex divina inquit: Qui potestati resistunt, incident in poenas'.

¹¹² A.w., 29: 'Ut semper in historiis quaerendum est, ubi, & quae ecclesia Dei in genere humano fuerit: ita & series imperiorum consideranda est, quae voluit Deus constitui, & disciplina caussa, & propter defensionem communis societatis.

¹¹³ A.w., 29: 'Ac in ipsis monarchiis exorta tyrannide, summa potentia vel ad alios duces, vel ad alias gentes translata est'.

¹¹⁴ A.w., 182: 'Cum, in historia, consideratio ecclesiae praecipue esse debeat, discamus etiam in hac universali mutatione generis humani, cum intra paucos annos, & cessit Romanae potentiae penè totus orbis terrarum, nobis cognitus, & ipsis inter sese Romani cives, moto bello domestico, collegae, magnos vastationes in toto imperio fecissent, an Iudaea fuerit tranquilla; ubi sedes fuerit verae ecclesiae'.

¹¹⁵ Zie voor J. Bodin en het Franse humanisme, dat vooral in de rechtswetenschap een sterke bijdrage leverde, D.R. Kelly, a.w.

¹¹⁶ J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Genève 1595, 266: 'Absurdum est igitur quod Germani monachorum, id est, ut Philippus interpretatur, Rerum omnium publicarum potentissimam ...'.

¹¹⁷ A.w., 22: 'Historiae, id est, verae narrationes tria sunt genera: humanum, naturale, divinum. Primum ad hominem pertinet, alterum ad naturam, tertium naturae parentem. unum actiones hominis in societate vitam agentis explicat: alterum causas in natura positas, earumque progressus ab ultimo principio deducit'.

het noodzakelijke is)¹¹⁸. De goddelijke geschiedenis is echter een theologische en geen historische thematiek¹¹⁹; de gewone geschiedenis speelt zich buiten het goddelijke vlak af; zij is menselijke geschiedenis en zij wordt geconstitueerd door de menselijke wil¹²⁰. Ik meen dat op grond van deze beknopte typering de positie van J. Bodin interessant genoeg is om in een later stadium nader te worden geanalyseerd.

4.2. Conceptueel perspectief

Melanchthons positie lijkt op grond van zijn visie op de geschiedenis, zoals deze hierboven beschreven is, een open historische werkelijkheid op het vlak van de menselijke geschiedenis niet structureel uit te sluiten. Om dit hard te maken dient echter het conceptuele perspectief te worden ingebracht. Een nauwkeurige analyse van Melanchthons conceptuele positie is in dit licht van groot belang.

In veel literatuur geldt de zestiende eeuw als een eeuw waarin een bepaald type aristotelisme het geesteklimaat bepaalt. Gegeven dat binnen de geschiedenis van het noodzakelijkheidsdenken Aristoteles een belangrijke vertegenwoordiger van het absolute evidentialisme is, zou een dergelijk aristotelisme voor het geschiedenisconcept structureel riskant zijn¹²¹.

Het is echter de vraag of deze typering van de zestiende eeuw juist is. Het feit dat Aristoteles veelvuldig wordt geciteerd hoeft feitelijk nog niets te zeggen. Ik meen dat het daarom beter is om elke positie zorgvuldig op zijn eigen inhoud te beoordelen. Een zorgvuldige analyse van Melanchthons positie is daarom nodig, voordat men hem in dit licht kan evalueren.

Mijn hypothese is dat Melanchthon, hoezeer hij altijd in diep respect over Aristoteles blijft spreken¹²², zich in belangrijke mate inhoudelijk en conceptueel emancipeert van het absolute evidentialisme van Aristoteles. Hoe dit proces precies verloopt valt buiten de reikwijdte

¹¹⁸ J. Bodin, *a.w.*, 23, 24: '... naturales enim necessariam habent & stabilem causarum consecutionem, nisi divina potestate prohibeantur ...'.

¹¹⁹ *A.w.*, 24: 'Itaque è tribus historiarum generibus, divinum quidem theologis, naturale philosophis tantis per permittamus, dum in humanis actionibus earumque preceptis, diu multumque fuerimus exercitati. Est autem humana historia communis aut propria: haec unius hominis, aut ad summum unius populi dicta factaque memoratu digna complecti-tur'.

¹²⁰ *A.w.*, 25: 'At humana historia quod magna sui parte fluit ab hominum voluntate, quae semper sui dissimilis est, nullum exitum habet: sed quotidie novae leges, ..., atque omnino humanae actiones novis semper erroribus implicantur ...'.

¹²¹ Zie hiervoor de bewijsvoering in A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, 20-31 en 260-262.

¹²² Ph. Melanchthon, *Oratio de vita Aristotelis, dicta in promotione Magistrorum* (1537), *CR XI*, 349: 'Haec eo dicenda putavi, non solum ut magis ametis Aristotelem, sed etiam ut cogitetis, cur sit amandus, et in manibus habendus; planeque ita sentio, magnam doctrinarum confusionem secuturum esse, si Aristoteles neglectus fuerit, qui unus ac solus est methodi artifex. Nec alia ratione ad methodum assuefieri quisquam potest, nisi in hoc genere Philosophiae Aristotelicae mediocriter exerceatur'.

van dit boek, maar is op zichzelf een interessant punt. Hier concentreer ik mij op de relevante elementen uit een deel van het oeuvre van Melanchthon. Ik zie mijn hypothese tenminste bevestigd in bepaalde, hieronder uit te werken, opvallende niet-aristotelische elementen in de editie van 1547 van de *Erotemata dialectices*¹²³. Dit werk, dat twee eerdere edities kent in 1520 en in 1528, leent zich mijns inziens goed voor een eventuele toetsing van de hypothese van Melanchthons emancipatie van Aristoteles¹²⁴.

In zijn kennisleer bewaart Melanchthon een zekere kritische distantie ten opzichte van Aristoteles. Zo verschilt hij met Aristoteles van opvatting inzake de wetenschappelijke status van de geschiedbeoefening. Waar voor Aristoteles poëtische kennis een vorm van meer algemene kennis is dan historische kennis, die puur individuele kennis is, telt voor Melanchthon de historische kennis positief mee¹²⁵.

Melanchthons definitie van weten is letterlijk die van Aristoteles: 'weten is het kennen van de dingen vanuit hun oorzaken, het kennen van die oorzaken, en dat de dingen vanuit hun oorzaken noodzakelijkerwijs zijn zoals ze zijn en niet anders hadden kunnen zijn dan ze zijn'¹²⁶. Zowel *artes* als *scientiae*-kennis zijn gericht op één en dezelfde eeuwige en onveranderlijke waarheid, die in het natuurlijke licht van de rede - dat bij Melanchthon in God gefundeerd is - voor alle mensen kenbaar en herkenbaar is¹²⁷. De kennisdefinitie van Aristoteles bevat zowel het ontologische noodzakelijkheidsbeginsel als het epistemologische zekerheidsbeginsel.

Meteen distantieert Melanchthon zich echter van Aristoteles' kennisleer als hij de kennis van het contingente kwalificeert als echte kennis. De 'lossere' bewijsvoering op het meer contingente vlak levert volgens Melanchthon ook echte wetenschappelijke kennis op. Melanchthons betoog cirkelt in dit verband rond het kernbegrip *testimonium*. Zijn positie is als volgt herschrijfbaar: 'als *testimonium p* waar is, dan is de uitspraak *q* waar'. Deze redenatie heeft een causale vorm; zij moet worden verstaan vanuit de oorzakenleer van Aristoteles.

Het zijn vooral de *artes* inclusief de moraalfilosofie, maar ook de *scientiae* rechten en medicijnen, die gekenmerkt worden door het tes-

¹²³ *Erotemata Dialectices*, CR XIII, 507-752

¹²⁴ In de redactionele inleiding wordt al gewezen op de wijzigingen die reeds in 1528 worden doorgevoerd op het vlak van de leer van oorzaak en gevolg, *a.w.*, 509 e.v.

¹²⁵ *Oratio de vita Aristotelis*, 12: 'Omnis generis scripta usurpant historia et poëma, nec alii maiori fruge operave leguntur authores, quam Historici ac Poëtae'.

¹²⁶ *Erotemata Dialectices*, CR XIII, 653: 'Scire, inquit (sc. Aristoteles), est rem per causas cognoscere, per quas res est, et cognoscere eas esse huius rei causas, et hoc aliter se habere non posse, id est, causas esse accommodatas et his causis positus ...'.

¹²⁷ *A.w.*, 655: 'Una est veritas aeterna et immota, etiam in artibus, quae recte investiganda est iis itineribus, quae monstrant ipsae artes, et inventa retinenda est, ut sit vitae lumen, quam labefactare petulantia est, et vitae hominum pernicioza, et adversus Deum, qui fons est veritatis, contumeliosa ...'. Zie over deze passage A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, 113-114.

timonium-beginsel¹²⁸. Historische kennis beslaat, tesamen met alle kennis op het niveau van de *artes*, het gebied van de praktische kennis¹²⁹ en deze is ook vatbaar voor zekerheid. Binnen de rechtswetenschap is het begrip *fides* een kernbegrip. Opvallend en veelzeggend is dat Melanchthon dit juridische begrip ook binnen de studie van de geschiedenis een plaats geeft. Historische bronnen vat hij op als getuigenissen, die vatbaar zijn voor waarheid en onwaarheid, op grond waarvan wij (naar een voorbeeld van Melanchthon) zeggen dat 'we geloven dat Alexander de Grote koning van Macedonië was en dat hij oorlog voerde met Darius, koning der Perzen'. Historische kennis heeft voor Melanchthon aldus een getuigenis-element en de geschiedkunde is in dit opzicht verwant aan de rechtswetenschap¹³⁰. Hier gaat Melanchthon veel verder dan Aristoteles, voor wie de geschiedenis niet vatbaar is voor zekere kennis. In moderne terminologie herschreven, geeft Melanchthon kennis die een getuigeniskarakter heeft een hoge status, namelijk die van zekere kennis. Of het hier om een intrinsiek-historisch gebruik van het testimonium gaat, is moeilijk te bepalen. De strijd met Rome over de legitimiteit van de reformatie als voortzetting van de vroege Kerk lijkt sterk de kontekst van de invulling van het juridische begrip van 'testimonium' te bepalen. De beoefenaar van de geschiedenis is de rechter van de waarheid, en het testimonium is zijn hoofdgetuige. Anderzijds kan het testimoniumbegrip, wanneer het sterker intrinsiek-historisch gevuld wordt, een bruikbaar leenbegrip zijn binnen de geschiedbeoefening.

Mijn conclusie is, dat Melanchthons letterlijke en kritiekloze gebruik van elementen uit de kennisleer van Aristoteles in termen van het *Traditionsgut* moet worden verstaan. Melanchthons eigen positie onthult zich juist daar waar hij afwijkt van deze positie. Feitelijk is zijn positie op genoemde punten niet op consistentie te brengen met die van Aristoteles. Dit moet dan niet uitgelegd worden in termen van Melanchthons inconsistentie, maar in termen van zijn emancipatie van Aristoteles.

Melanchthons modale logica en ontologie vormen een andere indicator van zijn conceptuele positie. Hij behandelt de logische stof aan de hand van Aristoteles. Melanchthons positie lijkt in vele gevallen samen te vallen met zijn niet onjuiste descriptie van Aristoteles' positie;

¹²⁸ *A.w.*, 710: 'Ad locum autoritatis in genere omnia testimonia pertinent, sitque regula: Valet argumentum, cum testimonia firma sunt in quolibet genere, ut in iudicio caedis, cum reus convictor veris, perspicuis et sufficientibus testimoniis, iudex bona conscientia fert sententiam de supplicio. Iam in quolibet genere qualia testimonia proferenda sint, in suis artibus traditur. Iudex in foro aliis testimoniis utitur, Medicus aliis, cum testimonia quaerit experimentorum ... Inter testimonia recito et sententias ... in philosophia morali praecepta de moribus ...'.

¹²⁹ *A.w.*, 537: 'Ars est noticia vera faciendorum seu fabricandorum, ut Architectonica'.

¹³⁰ *Ibid.*: 'Fides est noticia propositionum certarum, quas firma assensione amplectimur, propter asseverationem testium veracium, ut iudex assentitur narrationi propter testes veraces. Credimus fuisse Alexandrum regem Macedonium, et bella gessisse cum Dario rege Persico, quia id consentientibus testimoniis multorum populorum et scriptorum, qui fallere non volebant, traditum est.'

in sommige gevallen bekritiseert hij Aristoteles echter of geeft hij Aristoteles een christelijke wending.

De modale logica typeert Melanchthon als de logica van die proposities waarin de modale operatoren 'noodzakelijk', 'onmogelijk', 'contingent' en 'mogelijk' gehanteerd worden¹³¹. Hij onderscheidt vier graden van noodzakelijkheid. De eerste graad is de absolute noodzakelijkheid. Absoluut noodzakelijke proposities zijn proposities waarvan het tegengestelde onmogelijk waar kan zijn. Het betreft proposities aangaande Gods noodzakelijke eigenschappen en deugden¹³². De tweede graad betreft de noodzakelijkheid van definities en bewijsvoering¹³³. De derde graad betreft de fysieke noodzakelijkheid. De ordening van de natuur is echter instantieel ophefbaar vanuit Gods wil¹³⁴. De vierde graad betreft de noodzakelijkheid van op zich veranderlijke of contingente standen van zaken, die echter, wanneer zij, vanuit Gods decreten of omdat ze onvermijdelijk volgen uit bepaalde oorzaken, eenmaal zijn zoals ze zijn, noodzakelijk zijn¹³⁵. Melanchthon beroept zich expliciet op Aristoteles' uitspraak dat 'alles wat is, wanneer het is, noodzakelijk is'¹³⁶. Deze vierde graad van noodzakelijkheid noemt Melanchthon echter de *necessitas consequentiae* ofwel de noodzaak van de consequentie ofwel impliciete noodzakelijkheid. Het merkwaardige is echter, dat dit terminologisch niet klopt. Terminologisch zou het correct geweest zijn wanneer Melanchthon hier de *necessitas consequentis* had gebruikt, ofwel de noodzaak van de consequent ofwel strikte noodzakelijkheid. Gezien Melanchthons fenomenale kennis van Aristoteles lijkt het mij niet aannemelijk dat Melanchthon zich hier vergist in de termen. Mijn hypothese is daarom, dat Melanchthon hier de optie van Aristoteles een christelijke *Umdeutung* geeft. Datgene wat voor Aristoteles strikt noodzakelijk is, wordt door Melanchthon in termen van impliciete noodzakelijkheid verstaan. Wanneer bij impliciet noodzakelijke verbanden de ontologische status van de standen van zaken waartussen een verband bestaat contingent is, wordt duidelijk, dat Melanchthon de aristotelische

¹³¹ A.w., 589: 'Usitate vocatur propositio modalis, in qua copulae annectitur aliquis horum modorum: Necessse, impossibile, contingens, possibile, ut: Paris contingenter rapuit Helenam'.

¹³² A.w., 589: 'Primus gradus est, Necessaria necessitate absoluta, seu simpliciter necessaria dicuntur, quorum opposita simpliciter sunt impossibilia. Tales sunt propositiones de essentia et virtutibus Dei, Deus est, Deus est essentia intelligens, verax, benefica, iusta, casta, liberrima'.

¹³³ A.w., 589: 'Secundus gradus est, necessaria necessitate definitionum et demonstrationum, ubi si fingatur oppositum, fit implicatio contradictionis ...'.

¹³⁴ A.w., 589: 'Tertius gradus est, necessaria necessitate physica, quia natura sic ordinata est, eodem modo se habent, sed tamen a Deo mutari possunt'.

¹³⁵ A.w., 590: 'Quartus gradus est mutabilitum, quae tamen vocantur necessaria necessitate consequentiae, id est, quae sunt quidem re ipsa mutabilia, sed non mutantur, vel quia sic a Deo decreta sunt, vel quia sequuntur ex causis, quae non mutantur, cum tamen mutari potuissent, vel quia cum fiunt, contradictoriae simul verae esse non possunt'.

¹³⁶ A.w., 590: 'Et de hoc postremo modo loquitur Aristoteles cum ait: Omne quod est, quando est, necesse est esse. Id tantum de necessitate consequentiae intelligatur'.

onderscheiding van contingente en feitelijke standen van zaken wel overneemt, maar haar een niet-noodzakelijke status toekent: het feitelijke (factuele) is contingent.

Ook Melanchthons theologische positie ontsnapt op punten aan het noodzakelijkheidsdenken. De contingentie van gebeurtenissen en de veranderlijkheid van daden wegen voluit mee bij Melanchthon en vinden hun bron in Gods vrije wil en de in de redelijke schepselen ingeschapen vrije wil¹³⁷. Melanchthons front wordt juist door de sterk deterministische stoïsche wijsbegeerte gevormd. Dit is op zich reeds significant, maar het maakt de positie van Melanchthon ook helderder, doordat de stoïcijnse positie in veel mindere mate het *Traditionsgut* van Melanchthon is dan 'het aristotelisme'.

Vanuit de stoïsche positie als front stelt Melanchthon dat God in de meest radicale zin een in vrijheid handelend wezen is. Hij wil de zonde niet, en is evenmin haar werkoorzaak (*causa efficiens*). God is niet de oorzaak van het kwaad; de mensen zijn met een vrije wil geschapen en die is, ook in de 'gevallen' toestand van de mens, ten minste op het niveau van het handelen, denken en willen onvervreemdbaar¹³⁸. In dit verband is ook Melanchthons typering van de manicheeën illustratief. Hun absolute dichotomie van goed en kwaad bevat een notie van gedetermineerde wilsacten die uiteindelijk tot een deterministisch bepaalde (opvatting van de) werkelijkheid leidt. Melanchthon verdedigt hiertegenover juist met betrekking tot historische wilsacten het belang van een vrije wil tot zowel goede als kwade wilsacten¹³⁹. Op het vlak van de historische werkelijkheid lijken bij Melanchthon aldus vrijheid en contingentie bepalend te zijn.

Melanchthons theorie van de toekomstige contingente standen van zaken bevestigt deze notie van openheid en vrijheid. Tenminste die toekomstige standen van zaken, die van de menselijke wil afhankelijk zijn, zijn contingent. Melanchthon koppelt deze ontologische contingentie aan de waarheidsproblematiek. Vanuit het perspectief van de menselijke geest zijn proposities over toekomstige standen van zaken niet in termen van '*determinata veritas*' te verstaan. God kent wel de

¹³⁷ *A.w.*, 590, 591: 'Fontes autem contingentiae et mutabilitatis actionum ac eventuum sunt libertas voluntatis in Deo, libertas voluntatis in creaturis rationalibus, et vagabundi motus materiae elementaris varie ruentis'.

¹³⁸ *A.w.*, 591, 592: 'Primum enim sciamus, Deum esse agens liberrimum, et liberrima voluntate condidisse et servare creaturas ...'; 'Deus nec vult nec approbat peccatum, nec est causa efficiens peccati, sed vere et horribiliter omnibus sceleribus irascitur, ut ipse toties affirmat'; De menselijke en diabolische vrijheid heeft zich echter tegen God gekeerd, maar: 'Et deinceps in homine manet aliquis delectus aut aliqua libertas, ut de actionibus externis, quae fiunt imperio voluntatis, manifestum est'; 'Testatur ergo aliquem esse delectum, et aliquam libertatem. Est igitur contingentia'.

¹³⁹ *A.w.*, 245: 'Hos (sc. de manicheeën) dixerunt, quia haberunt semina male materiae, necessariò sceleratè facere, nec posse ad Deum converti. Contra verò ortos à bono Deo, necessariò recta facere, nec damnati eos posse, quia sint in eis lucis semina. ... Ita docerunt omnia necessariò fieri bonas & malas actiones, & prorsus nullam esse humanae voluntatis libertatem in bonis & malis actionibus, interioribus, & exterioribus'.

waarheid van deze proposities maar dit is structureel niet bepalend voor de ontologische status van deze standen van zaken. Ik meen dat men hier Melanchthons '*determinata veritas*' moet verstaan als 'noodzakelijk waar'; voor Melanchthon zijn dan proposities over toekomstige contingente standen van zaken niet noodzakelijk waar; voor mensen is hun waarheid nog veranderlijk, voor God is zij onveranderlijk. De enige fout die Melanchthon hier maakt, is dat hij de waarheidswaarde van proposities van de temporele indexering laat afhangen, terwijl deze proposities ook vanuit het perspectief van de menselijke geest in omnitemporele zin waar zijn¹⁴⁰.

Wanneer Melanchthon deze contingente standen van zaken thematiseert, geeft hij naast bijbelse voorbeelden (zo de val van Jeruzalem, die door Jeremia voorspeld wordt, maar tegelijkertijd conditioneel afwendbaar is) ook een algemeen historisch voorbeeld: Julius Caesar had, hoewel hij feitelijk vermoord is, ook niet vermoord kunnen worden. Deze moord was - zo blijkt hier impliciet - in Gods voorkennis besloten. Er zijn overigens wel door God gewilde, in de toekomst door Hem tot stand te brengen gebeurtenissen, die onafwendbaar zijn. De topmomenten van de heilsgeschiedenis bijvoorbeeld zijn primair - in de zin van Aristoteles' *causa prima* - veroorzaakt door God. Gods onveranderlijkheid maakt dat hier de dingen niet anders hadden kunnen gaan dan ze feitelijk zijn gegaan¹⁴¹. De meer gewone historische oorzaken, het kwaad en de vele handelingen van historische figuren spelen zich af op het niveau van de secundaire oorzaken. Gods toorn en straffende hand in de geschiedenis volgen hierop¹⁴². Niet alleen ten aanzien van de kennisleer maar ook met betrekking tot de ontologie, in het bijzonder de ontologische status van contingente toekomstige standen van zaken, lijkt Melanchthon zich op belangrijke punten van Aristoteles te emanciperen.

4.3. Evaluatie

Wanneer men de positie van Melanchthon evalueert, dan kan gesteld worden dat hij wetenschapshistorisch een vooral onderwijskundige

¹⁴⁰ A.w., 593: 'Propositum de futuro contingenti, quod pendet ab humana voluntate, aut materia elementi, quae agitur incertis motibus, non est determinata veritas in mente humana. Cum enim veritas sit convenientia propositionis cum re, quam significat, si-cut se ibi res habet, sic propositio vera dicitur. Res autem adhuc mutabilis est: nondum igitur propositio determinate vera est. Et quanquam Deus talia praevidet, tamen nec praevisio affert eventui necessitatem, nec mens humana cernit divinam praevisionem. Non necesse est Iulium interfici'.

¹⁴¹ A.w., 15: '...quod Deus morituris opitalutus est sine causis secundis, & ostendit se ecclesiam collecturum & servaturum esse, etiam extra illum naturae ordinem, quem ante-a condiderat'. God moest na de val van Adam overeenkomstig zijn rechtvaardigheid de mens in ballingschap zenden - de wereldgeschiedenis toont de lotgevallen van deze ballingschap -: 'Non potuit Adam ratiocinari, Deum aliud velle, nisi iuxta legem videlicet homines perituros esse, cum cogitaret: Iustitia Dei est, ut in obediens pereant: Ergo immutabile est decretum de nostro exitio, & c. Huic argumento nulla creatura respondere posset. Sed filius Dei responsionem ostendit, ...'.

¹⁴² *Ibid.*: 'Poena sunt primi lapsus, mors, aerumnae ecclesiae, tristissimae infidae diabolorum, iuxta dictum: Ponam inimicitias inter septem & semen mulieris'.

betekenis heeft. Melanchthon heeft de universitaire studie van de geschiedenis sterk bevorderd. Hier ligt aldus binnen het professioneel-institutionele moment een identificatiepunt van de historische revolutie.

Gemeten naar het kritische moment is zijn bijdrage het sterkst waar hij de historische kennis een theoretische basis geeft. De historische kennis is echte kennis en zij wordt - op causale wijze - afgeleid van de bronnen, die een testimonium-functie hebben en als zodanig de basis vormen voor de *fides*, de betrouwbaarheid van de kennis van het verleden (naar analogie van de rechtswetenschap). De relatie tussen bron en historische kennis is echter veel gecompliceerder dan Melanchthon haar voorstelt¹⁴³. Melanchthons testimonium-begrip heeft nog niet een intrinsiek-historische functie.

Melanchthons conceptuele positie laat zich, tenminste in de geselecteerde teksten, verstaan als een emancipatie van het aristotelisme naar het christelijke contingentie- en vrijheidsdenken. Melanchthons modale logica en ontologie bevatten elementen die duidelijk wijzen op deze christelijke optie van vrijheids- en contingentiedenken. Dit schept op conceptueel niveau een structurele openheid naar de geschiedenis.

Voor Melanchthon is een providentiële geschiedvisie vanzelfsprekend en problematisch tegelijk. Het problematische ervan is bij hem vooral gelegen in de theologische problematiek van de goddelijke en de menselijke wil. Hier ligt een kernproblematiek van de verhouding tussen christelijk geloof en historische werkelijkheid¹⁴⁴. Melanchthon werkt haar uit en betreft daarbij goddelijk en menselijk handelen op elkaar. God handelt in Melanchthons optiek zowel eenzijdig - vanuit zichzelf als *causa prima* - als tweezijdig - in reactie op menselijk handelen: God als historische actor en interactor. De mens als historische actor krijgt binnen de contingente orde van de historische werkelijkheid een grote ruimte voor het eigen handelen, dat vanuit zijn wil voortkomt.

De positie van Melanchthon met betrekking tot goddelijk en menselijk handelen bevat bruikbare elementen. Ik denk dan vooral aan de wijze waarop Melanchthon de problematiek als een relationele verstaat. De historische werkelijkheid wordt in belangrijke mate als een contingente werkelijkheid verstaan.

In Melanchthons emancipatie van Aristoteles ligt een conceptuele ruimte besloten voor zowel Gods in de geschiedenis zich realiserende voorzienigheid als de menselijke vrijheid. De conceptuele positie van de latere Melanchthon is in dit opzicht een belangrijk identificatiepunt binnen het conceptuele moment. De historische werkelijkheid krijgt hier een conceptuele openheid.

Melanchthons positie is op vele punten illustratief voor de providentiële geschiedbeschouwing. Zij bevat een joods-christelijke geschied-

¹⁴³ Zie hoofdstuk 4.

¹⁴⁴ Ik neem dit probleemveld mee naar de uitwerking van mijn eigen positie; zie hiervoor hoofdstuk 7.5.

indeling, een concrete identificatie van Gods historisch handelen en een instrumentele geschiedopvatting. Juist hier dienen mijns inziens kritische opmerkingen te worden geplaatst:

1. Reeds het gegeven dat er meerdere joods-christelijke geschiedindelingen naast elkaar hebben bestaan, maakt een kritische benadering van de cesuren van de geschiedenis noodzakelijk. Hier ligt niet alleen een geschiedtheologische maar ook een geschiedwijsgerige problematiek¹⁴⁵.

2. Wanneer Melanchthon het Duitse rijk identificeert met de vierde monarchie, moet men mijns inziens zeer op zijn hoede zijn. Ik accepteer hier dan ook de inhoudelijke kritiek van Jean Bodin, al wijs ik diens inperking van de geschiedenis tot het veld van het menselijke handelen als voorbarig van de hand. Bodins positie impliceert een twee werkelijkheden-model.

3. De geschiedenis is voor Melanchthon instrumenteel voor het verstaan van Gods handelen. De geschiedenis toont ons dat het goede gezegend wordt en het kwade gestraft; de geschiedenis is exemplarisch. Hij nuanceert deze opvatting door ook een plaats aan de satan als historische actor (die het kwade bewerkstelligt) toe te kennen, zodat er toch een gecompliceerde situatie ontstaat, waarbij het niet eenvoudig is om het gebeuren te duiden. Ook hier moet men zeer voorzichtig zijn. Het risico van zich vergissen is enorm groot. Bovendien is het op zichzelf reeds problematisch of men als historicus over de geschiedenis en over historische actoren mag oordelen¹⁴⁶.

Ik ben op grond van deze drie opmerkingen van mening, dat Melanchthons providentiële geschiedbeschouwing een aantal bestanddelen bevat, die inhoudelijk (op punten) aanvechtbaar zijn, maar die als bestanddelen nog steeds relevant zijn binnen de moderne problematiek: de verhouding tussen goddelijk en menselijk handelen, de periodisering van de geschiedenis, de identificatie van Gods historisch handelen en de waardenproblematiek.

Melanchthons positie brengt de thematiek van mijn onderzoek doeltreffend in kaart. De belangrijkste vragen en thema's die ook vandaag nog spelen komen we bij Melanchthon tegen. Hoewel de historische revolutie zich nog niet profileert bij Melanchthon, zijn enkele identificatiepunten van de historische revolutie in basale zin vaststelbaar. Melanchthon heeft oog voor de conceptuele problematiek van providentie, vrijheid en contingentie. Hij betreft deze problematiek niet in zeer uitgewerkte zin - eenvoudigweg omdat de geschiedenis nog niet de betekenis heeft die zij sinds de historische revolutie heeft - maar wel zijdelings op de geschiedenis. Hier ligt mijns inziens een sterke aanzet tot een integratie van geschiedbeoefening en conceptuele aanpak, en in dit opzicht meen ik dat mijn hypothese dat Melanchthon vooral conceptueel relevant is, een toetsing kan doorstaan.

¹⁴⁵ Zie voor de periodiseringsproblematiek hoofdstuk 5.9.1.

¹⁴⁶ Zie voor de ethische problematiek hoofdstuk 7.6.

5. G .J. Vossius (1577 - 1649)

De tweede figuur uit het te vormen groepsportret is Gerardus Joannes Vossius. Mijn hypothese is dat Vossius conceptueel een topfiguur is en dat hij daarnaast in sterkere mate dan Melanchthon een wetenschapshistorische betekenis heeft. Vossius heeft zowel praktische als theoretische bijdragen aan de geschiedbeoefening geleverd. Hij kan bovendien gelden als een invloedrijke en representatieve figuur uit de *Republiek der Letteren*¹⁴⁷.

Ook bij Vossius geldt dat het onderwijsprogramma een gunstige uitgangspositie oplevert voor een theoretische doordenking van praktische thema's en gebieden. Vossius studeert te Leiden. Aan de *artes*-faculteit volgt hij wiskunde bij Rudolphus Snellius (leerling van Petrus Ramus), logica en fysica bij Antonius Trutius Lyranus en Petrus Molinaeus, Grieks bij Bonaventura Vulcanius en ethiek bij Petrus Bertius en hij behaalt de graad van *magister artium* in 1598, en studeert vervolgens aan de theologische faculteit, bij Franciscus Junius de oudere, Franciscus Gomarus en Lucas Trelcatius. Op grond van zijn studie kan gesteld worden dat Vossius beschikt over een logisch en theologisch instrumentarium met behulp waarvan hij in principe de problematiek van geloof en geschiedenis kan uitwerken.

Hoewel hij vanwege zijn (vermeende) sympathie met de remonstranten na de synode van Dordrecht uit zijn ambt gezet wordt, krijgt hij in 1622 met hulp van zijn vrienden een leerstoel retorica en chronologie (geschiedenis) te Leiden. Uit deze tijd dateert zijn boek over de geschiedkunde, de *Ars historica*¹⁴⁸. In 1632 opent hij, na zijn benoeming in 1631 tot rector en hoogleraar geschiedenis en politieke wetenschappen, het pas opgerichte Athenaeum Illustre met een rede over het nut van de geschiedenis¹⁴⁹. Zijn werken op het gebied van de geschiedbeoefening omvatten de Griekse en Romeinse historiografie, de bijbelse chronologie, de wereldgeschiedenis, de plaats van de historische discipline binnen het geheel van de wetenschappen en de

¹⁴⁷ Een goed voorbeeld van een gedetailleerde monografie waarin zowel het wetenschapshistorische als het conceptuele perspectief een plaats krijgen is N. Wickenden, *G.J. Vossius and the Humanist Concept of History*, Assen 1993. Wickenden benadrukt dat Vossius juist omdat hij niet zozeer een origineel denker is die nieuwe wegen gaat, maar een concentratiepunt van het denken van zijn tijd vormt, een representatieve figuur is, in wie veel van de late zestiende en de zeventiende eeuw zich uitkristalliseert. Wickendens studie vormt een uitvoerige inleiding in Vossius' denken over de geschiedenis. Zie voor een studie over leven en werk van Vossius C.S.M. Rademaker, *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577-1649)*, Assen 1981. Zie voor Vossius' werken G.J. Vossius, *Opera*, 6 delen, Amsterdam 1695-1701.

¹⁴⁸ *Ars historica, sive de historiae et historicis natura historiaeque scribendae praeceptis commentatio, ad illustrissimum virum Iohannem Berckium*, Leiden 1623, *Opera*, IV, 1-48 eerste paginering.

¹⁴⁹ *De historiae utilitate oratio*, Amsterdam 1632, *Opera*, IV, 94-99 vierde paginering.

historische theologie¹⁵⁰. Naast deze geschiedkundige werken zijn ook verschillende theologische studies van Vossius - vooral de partijen daaruit over de goddelijke voorzienigheid en de menselijke wilsvrijheid - van belang. Vossius' *De theologia gentili* is voor een bepaling van zijn positie inzake zijn werkelijkheidsopvatting relevant.

5.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Vossius vat de studie van de geschiedenis op als een gebied dat op *artes*-niveau een zekere zelfstandige ruimte dient te krijgen. Dit blijkt uit zijn bespreking van de relatie tussen geschiedenis, grammatica en retorica. Hoewel de 'historia' veel verwantschap heeft met de grammatica en de retorica - ze heeft immers een verhalend element - is zij toch een zelfstandig gebied en verdient zij, zo stelt Vossius, een zelfstandige plaats binnen de *artes*-faculteit¹⁵¹. Evenals Scaliger pleit Vossius ervoor om de 'historia' - met de retorica en de poëtica - de nog naamloze *derde wetenschap* te noemen (naast de grammatica en de dialectica)¹⁵². Hiermee is een stap gezet naar de opbloei van het vak geschiedenis als zelfstandige discipline. Hier ligt aldus een belangrijk identificatiepunt. Hetzelfde geldt voor Vossius' bijdragen aan het onderwijs in de geschiedenis (hij schreef verschillende handboeken).

Naar het meer technisch-kritische moment gemeten is door Vossius een belangrijke bijdrage geleverd op het vlak van de hulpwetenschap der historiografie (*De historicis Graecis* en *De historicis Latinis*)¹⁵³. Vossius leest en analyseert zelf vrijwel geen niet-literaire of onuitgegeven bronnen en hier ligt zijn bijdrage dan ook niet. Naar het inhoudelijk-kritisch moment gemeten heeft Vossius op punten vernieuwende bijdragen geleverd. In zijn historische kritiek is hij, zeker waar het de bijbelse geschiedenis betreft, vrij traditioneel. De bijbel is voor hem de meest gezaghebbende historische bron. Vossius accepteert bijvoorbeeld het auteurschap van Mozes, hoewel hij ten aanzien van de canoniciteit van het boek Job en het auteurschap van het boek Prediker kritische vragen stelt. Het stellen van kritische vragen is overigens op zich geen identificatiepunt; het gaat om de methodische en

¹⁵⁰ Zie voor Vossius' werken C.S.M. Rademaker, *a.w.*; E.O.G. Haitsma Mulier, G.A.C. van der Lem, P. Knevel, *Repertorium van geschiedschrijvers in Nederland 1500-1800*, 's-Gravenhage 1990, 427-429.

¹⁵¹ Zijn positie komt duidelijk uit de verf in zijn kritiek op Robortellius, *Ars historica, Opera*, IV, 4: 'Quemadmodum autem in eo lapsus Robortellius, quòd existimàrit, veteres historicos, de quò nos agimus, Grammaticae subjecisse, quam quidem sententiam jure rejicit: ita in altero quoque deceptus est, cùm historicos facultatem, Rhetoricae partem facit'.

¹⁵² *A.w.*, 5: 'Nam ait (sc. Scaliger), praeter grammaticam, & dialecticam, esse unam summam scientiam tertiam, cui nomen inditum nondum sit: sub hac autem scientià tres istas notas comprehendi, oratoriam, historicam, poëticam. Quid verò dici apertius potuisset?'

¹⁵³ *De historicis Graecis libri quator*, Leiden 1623, *Opera*, IV, 55-225 eerste sectie; *De historicis Latinis libri tres*, Leiden 1627, *Opera*, IV, 1-263, 2e sectie.

intrinsiek-historische aanpak daarvan. Fascinerend is in dit licht overigens de bijdrage van aartsbisschop J. Ussher en Vossius aan de historische identificatie van het *Apostolicum*. Hier lijkt, in de wijze waarop de verschillende bronnen van dit credo worden bepaald, sprake te zijn van echte historische kritiek¹⁵⁴.

Vossius' opvatting van het nut van de geschiedenis is wetenschaps-historisch van niet meer dan representatieve betekenis¹⁵⁵. Historische kennis, als kennis van de individuele gebeurtenissen, ziet hij als een door het geheugen vastgehouden kennis, die nuttig is voor een goed en gelukkig leven¹⁵⁶. Ook zijn ideaal van onpartijdigheid is niet revolutionair. De historicus dient alle partijen en getuigen te betrekken in zijn oordeel over de geschiedenis¹⁵⁷; elke partijdigheid dient te worden uitgebannen¹⁵⁸. Wel vernieuwend is de openlegging van nieuwe velden van historisch onderzoek. De geschiedenis van de godsdienst vindt in Vossius' *De theologia gentili* een grootse inzet, en zijn historiografische werken zijn thematisch eveneens baanbrekend.

In een voortgaande lijn met de humanistische traditie hanteert Vossius een onderverdeling van de geschiedenis in goddelijke, natuurlijke en menselijke geschiedenis. De goddelijke geschiedenis betreft enerzijds de behandeling van alles wat zich als goddelijk aandient - dus bijvoorbeeld de Griekse godenwereld -, anderzijds ook de *gesta Dei* zoals opgevat binnen de christelijke traditie. In tegenstelling tot Jean Bodin verstaat Vossius de relatie tussen de goddelijke en de menselijke geschiedenis in principe niet dualistisch. Hoe zijn optie in de praktijk uitwerkt, zal hierna nog duidelijk worden. Goddelijke, natuurlijke en menselijke geschiedenis zijn op elkaar betrokken en behoren voluit tot het gebied van de 'historia' (en niet van de filosofie)¹⁵⁹. De menselijke geschiedenis heeft echter, hoewel ze betrokken is op God en ook op de natuur, een betrekkelijke zelfstandigheid¹⁶⁰. Vossius legt op de menselijke vrijheid een sterk

¹⁵⁴ Zie J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972 (1950).

¹⁵⁵ N. Wickenden stelt in *a.w.*, 33: '... his vocation was really for intelligent systematization rather than reinterpretation'.

¹⁵⁶ *Ars historica*, 5: 'Cognitio singularium, quorum memoriam conservari utile sit ad bene beateque vivendum'.

¹⁵⁷ *A.w.*, 29: 'Judicium appello, quo historicus post rem narratam adsert sententiam suam'.

¹⁵⁸ *A.w.*, 26: 'Ut verò consilia (opgevat als wijze raad die als les uit de geschiedenis kan worden getrokken) meliùs intelligentur, utile est, non unius solùm partis, sed adversae etiam, rationes exponi. Multùm enim lucis ea res historiae adfert'.

¹⁵⁹ *A.w.*, 12: 'Interim fatemur, narrationes istas de Diis gentium non ad philosophiam, sed ad historiam pertinere, quatenus homines aliquando fuerunt, atque ob merita praecleara in Deorum fuere numerum relati'.

¹⁶⁰ *A.w.*, 19: '... narratio haec vel est rerum gestarum, vel earum, quae ad rei naturam pertinent: ut sunt prodigia, & similia, quae à Livio, & aliis, admiscuntur iis, quae homines gestae. Sed praecipuè versari historicus solet circa actiones humanas, sive res gestas'.

accent. Hoe provi-dentieel de geschiedenis ook is, de menselijke vrijheid is een belang-rijke factor binnen de geschiedenis. De geschiedenis is aldus het veld van het vrije menselijke handelen én zij is (naast ook de natuur) bij uitstek het veld waar Gods voorzienigheid zich onthult (als dit niet zo zou zijn, dan zou God zich bijvoorbeeld ook niet binnen de geschiedenis aan Mozes en het volk Israël geopenbaard hebben)¹⁶¹.

In zijn *Historiae universalis epitome* - bedoeld als basistekst voor zijn colleges chronologie - beschrijft Vossius de wereldgeschiedenis *ab orbe condito* op traditioneel-christelijke wijze als een periode - gerekend van schepping tot heden - van 5570 jaar¹⁶². Hij verdeelt de wereldgeschiedenis in drie delen, van Adam tot Abraham, van Abraham tot Christus en van Christus tot heden¹⁶³. De eerste twee perioden krijgen een nadere onderverdeling in kleinere tijdvakken, waarbij in de eerste periode de zondvloed een cesuur vormt en in de tweede de uittocht, de tempel van Salomo, de verwoesting van de tempel door de Chaldeeën, het edict van Darius tot herbouw van de tempel en de ondergang van Palestina onder de Romeinen een cesuur vormen. De derde periode verdeelt hij om praktische redenen onder in drie perioden, van Augustus tot 476 n.C., van 476 tot Karel de Grote en van Karel de Grote tot de eigen tijd. Deze driedeling is geënt op de joods-christelijke indeling van het *Dictum Eliae*. Tevens is zij een soepele aanpassing van de augustijnse en augustiniaanse opvatting van de *aetates*. Vossius hanteert eveneens de indeling in monarchieën, maar ziet haar laatste fase beëindigd met de komst van Christus. Deze fase wordt volgens Vossius niet belichaamd door het Romeinse danwel het Duitse rijk.

5.2. Conceptueel perspectief

Voor Vossius geldt, evenals voor Melanchthon en voor het denken in de zestiende en zeventiende eeuw in het algemeen, dat zijn positie niet eenvoudigweg in termen van aristotelisme is te verstaan. Op grond van Vossius' denken zelf zal moeten worden uitgemaakt hoe de conceptuele structuur van zijn positie er uitziet.

In het algemeen geldt, dat Vossius een goede kennis heeft van Aristoteles' werken (verschillende werken van Aristoteles zijn door Vossius in het Latijn vertaald en van commentaar voorzien). Vossius introduceert aristotelische begrippen en elementen binnen de geschiedbeoefening en het denken over de geschiedenis. Met name de aristotelische oorzakenleer (de vier oorzaken) acht hij voor de geschiedwe-

¹⁶¹ *De historiae utilitate oratio, Opera*, V, sectie 5, 92-99, 97: 'Primo enim nisi ex historia verus deus sensus haureritur; non deus ipse per Mosem mundi natales, & tot seculorum exponere historiam voluisset: sed, praeteritis his, legem Israëlitico populo proponere, satis habuisset'.

¹⁶² *Historiae universalis epitome, Opera*, IV, sectie 4, 1-110, 1: 'Omne Aevum, quod ab Orbe condito fluxit usque ad hoc tempus, quo juxta vulgarem Christianorum Aeram annus fluit 1622, annorum est quinquies mille, quingentorum, septuaginta'.

¹⁶³ *A.w.*, 1.

tenschap geschikt. De conceptuele structuur van zijn positie zelf is hier beslissend voor de mate waarin Vossius een 'aristotelist' genoemd mag worden.

Binnen de kennisleer van Vossius geldt de zintuiglijke waarneming als het fundament van ons kennen. De zintuiglijke waarneming omvat de geheugenkennis (de *memoria* vat Vossius op als een 'inwendig zintuig'), de imaginatie en het gezonde verstand. Vanuit de zintuiglijke kennis abstraheert de mens begrippen en concepten, die de basis vormen van zijn logische redeneringen. Tegelijk corrigeert de geest, die een zekere zelfstandigheid heeft, de zintuigen. Het geheel van menselijke kennis heeft een samenhang (*consistentia*).

De *scientiae* vormen binnen deze kennistheorie het gebied van het weten om wille van zichzelf (*scire*). Dit kennistype betreft de universele dingen en is aldus kennis van het noodzakelijke. De *artes* vormen het gebied van de praktische of toegepaste kennis: de kundigheid. Dit kennistype betreft de individuele dingen en is aldus kennis van het contingente. Vossius volgt hier het aristotelische onderscheid. De epistemologische status van 'kennis' is - geheel in de lijn van Aristoteles - hoger dan die van 'kundigheid'. Tegelijk is Vossius in zijn kennisleer beïnvloed door Thomas Campanella (1568-1639). Campanella stelt dat men uit de talloze feiten in beperkte (want niet-noodzakelijke) zin universele waarheden af kan leiden. Hier tekent zich een tussengebied af tussen *ars* en *scientia*, of anders geformuleerd: Kennis van het contingente kan door veralgemening een zwakke vorm van echte kennis worden¹⁶⁴.

Vanuit deze algemene typering kan men Vossius' optie inzake de aard van de historische kennis nader bepalen. Vossius maakt een onderscheid tussen de studie van de geschiedenis (*historia*; de kennis van de historische feiten) en de studie van de regels der geschiedschrijving (hiervoor gebruikt hij het substantivische graecisme *historice*)¹⁶⁵. De studie van de geschiedenis betreft het bijzondere, de studie van de regels der geschiedschrijving betreft het meer algemene en staat aldus epistemologisch hoger dan de studie van de geschiedenis. Onderwijskundig blijkt dit uit het feit dat de geschiedkunde de status van een *ars* krijgt, terwijl de studie van de geschiedenis een lagere status krijgt¹⁶⁶. Geschiedkundige kennis is geen echte kennis (*scientia*) maar wel een vorm van kennis (*cognitio*; een begrip dat bij de Zwitserse medicus Theodor Zwinger in 1565 een meer specifieke betekenis krijgt: Het wordt gehanteerd als epistemologisch begrip voor geschiedkennis, dat wil zeggen kennis betreffende individuele

¹⁶⁴ Gebaseerd op de typering van Vossius' kennisleer in C. Rademaker, *a.w.*, 19-21.

¹⁶⁵ In het licht van de situatie na de historische revolutie zou men 'historia' geschiedwetenschap en 'historice' methodologie van de geschiedenis kunnen noemen.

¹⁶⁶ *Ars historica*, 3: 'Sic igitur statuimus: et si historia propriè nec ars sit, nec scientia, atque adeò nec disciplina: tamen historice esse artem: quippe quae circa universalia versetur: quod de historia dici non potest: ut quae occupetur circa singularia; idque eo sine, ut universalia praecepta inde colligantur, atque illustrentur. Laxè verò disciplinam ac scientiam esse, nemo negaverit, cum discatur, & sciatur'.

dingen (*res particulares*) die men waarneemt, waarnam of die waarneembaar zijn¹⁶⁷.

Vossius beroept zich voor zijn kennis- en wetenschapsbegrip tevens op de definitie van het strikte aristotelische wetenschapsbegrip (kennis opgevat als zekere kennis van noodzakelijke standen van zaken). Enerzijds lijkt Vossius vast te houden aan dit strikte wetenschapsbegrip, anderzijds lijkt de contingente werkelijkheid van de individuele dingen toch vatbaar te zijn voor echte kennis. Vossius wil, zo lijkt het, zonder de positie van Aristoteles geweld aan te doen een maximaal haalbare status aan de historische kennis als een echte vorm van kennis van het bijzondere en van de contingente dingen (*res contingentes*) toekennen¹⁶⁸. De oplossing die hij hiertoe aandraagt is in feite strijdig met de positie van Aristoteles zelf. Zij is daarom alleen als een consistente positie te verstaan, wanneer men haar als een emancipatie van de positie van Aristoteles verstaat.

De sleutel tot Vossius' positie ligt mijns inziens in zijn godsleer en wilsleer. Deze elementen worden in zijn positie uitgewerkt; voor andere elementen heeft hij minder aandacht. Zo heeft hij wel weet van het *haecceitas*-beginsel van Duns Scotus, maar werkt dit niet echt uit¹⁶⁹. Ook andere elementen uit de ontologie, zoals de aard van de feitelijke historische werkelijkheid zelf en de tijdsleer, behandelt hij niet of slechts terloops. De gods- en wilsleer leveren echter indirect informatie op die van belang is voor de ontologie van Vossius.

Een kernthema binnen de laat-zestiende en vroeg-zeventiende eeuwse Leidse universitaire wereld is de wilsproblematiek. Binnen deze discussie en ook bij Vossius is de kwestie toegespitst op de relatie tussen de goddelijke wil en de vrijheid van de menselijke wil. De context is hier overigens voornamelijk van theologische aard; vrijheid en genade vormen de context van de discussie. Tevens legt Vossius

¹⁶⁷ Deze *cognitio*, ofwel '...ocularis et sensata cognitio' wordt door Zwinger getypeerd als: 'nuntiatio eorum quae visa sunt aut sicut visa'; gebaserd op en geciteerd in N. Wickenden, *a.w.*, 68.

¹⁶⁸ *Ars historica*, 5: 'Scientia verò non est (te weten de geschiedkunde), ut tum finis indicat, tum objectum. Nam historice discitur, ut historiam legitimè contexamus; scientia verò est, non operationis, sed sciendi gratià; ut Aristoteles indicat lib. III. Metaph. Deinde Historice versatur circa res contingentes, cujusmodi sunt notiones omnes secundae, & actiones humanae, quas memoriae prodit historia; ac scientia est rerum necessarium; unde eam Johannes Duns Scotus a definit, cognitionem certam alicujus rei necessariae, productam à causa evidenti, intellectui applicatam ad rem cognitam, vi & beneficio rati-ocinationis. Est igitur historice ars, non scientia'.

¹⁶⁹ Zie *De theologia gentili et physiologia christiana; sive de origine ac progressu idolatriae; de que naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum libri IX*, Amsterdam 1700, *Opera*, V, 346. Vossius legt de individuatie uit vanuit Adam, die als 'universele mens' de grond van alle mensen en hun individuatie is. Dit is wat Duns Scotus - aldus Vossius - individuatie noemde: 'Ac par ratio hominis, considerandi id tempus, quo solus Adam foret. Nam attenditur hic natura humana, tum ut in nou fuit Adamo, ac incommunicabilis erat: tum in se, quomodo communicabilis fuit, & acta postea communicata est Eva, ac communibus liberis, & posteris. Primo modo habemus summam unitas gradum, planeque individuaalem: ac Scoto dicitur *haecceitas*. Altero modo est minore utilitas, quia jam confideratur natura, ut communicabilis: estque universale, sed potentià remotà; ut idem Scotus ajebat'.

echter de relatie met de problematiek van de menselijke vrijheid binnen het vlak van het historische gebeuren.

Dit wordt duidelijk in Vossius' positie ten aanzien van de problematiek van Gods kennis van de toekomst. God heeft volgens Vossius weliswaar kennis van toekomstige (noodzakelijke én contingente) standen van zaken, maar kennis en werkelijkheid vervloeien niet¹⁷⁰. Er is geen oorzakelijk verband tussen wat God weet dat in de toekomst zal gebeuren en wat in de toekomst zal gebeuren. Het verband is hier van impliciet noodzakelijke en niet van strikt noodzakelijke aard. Het is opmerkelijk dat Vossius hier een juist gebruik maakt van dit onderscheid tussen *necessitas consequentis* en *necessitas consequentiae*¹⁷¹. Een significant bijbels-historisch voorbeeld, dat Vossius geeft, is de relatie tussen de dood van Benhadad en de voorzegging daarvan. Als voorzeggd wordt dat Benhadad zal sterven, dan zal hij inderdaad sterven. Het is echter niet zo dat het sterven van Benhadad op zich noodzakelijk is; er is geen strikte noodzakelijkheid (noodzaak van de consequent; 'necessitas consequentis'). De consequent is, zou men kunnen zeggen, contingent. Het verband tussen de voorzegging en de dood van Benhadad is echter wel noodzakelijk; er is aldus een implicatieve of logische noodzakelijkheid (noodzaak van de consequentie; 'necessitas consequentiae')¹⁷².

¹⁷⁰ *A.w.*, 18: 'Haec intelligentia (namelijk Gods kennis die Hij voor de schepping had) non solum praeterita complectitur, sed etiam praesentia, non omnia tamen, quia cognitiones nosse humanas, nisi quoniam se indico exserant, potestam exsuperat finitum; ut non obscurè nos docet B. Paulus I Cor XI, 11. Ad futura etiam haec scientia se extendit; nec quaevistamen. Nam certò quidem praevident, quorum caussae sunt necessariae; illa autem, quae ut plurimum siunt, probabili conjecturà ex caussis intelligunt Sed, ecquid futurum sit, quod planè est contingens, eorum etiam captum exiit; quia res ejusmodi nec in caussis cognosci ab iis queant, quandoquidem sunt indeterminatae; nec in se ipsis, quia cum existentiam necdum habeant, non possunt iis esse praesentes: ut quemadmodum soli sunt Deo praesentes, ita solus ea cognoscat'.

¹⁷¹ In *a.w.*, 214 maakt Vossius dit onderscheid tussen *necessitas consequentiae* en *necessitas consequentis*. Gods kennis verhoudt zich tot de werkelijkheid in termen van de eerstgenoemde noodzakelijkheid, die implicatief en niet strict van aard is; zij heeft aldus met fataliteit - met determinisme - niets gemeen: 'Interim haec colligatio caussarum aliter se habet erga res naturales, aliter erga voluntates humanas. Valde enim fallantur, si qui fatalem illam necessitatem in eo constituent, quod Deus sic in creata agat omnia, ut & naturalia semper operentur pro vi semel indita, & humanae voluntates pro impulsu di-vino bene maleve operentur, nec agero secus possint. Siquidem ne naturales quidem effectus sunt ab necessitate absoluta: quia multa contingunt interventu voluntatis humanae, vel boni malive spiritus, per quos saepe natura à Deo impeditur. Ac longe minus voluntas humana agit ex necessitate absoluta: quia sic tollatur ex rerum natura res omnium pulcherrima, libertas arbitrii, atque adeo religio ipsa. Nexus igitur caussarum secundarum ejusmodi est, ut illa quidem necessario fiant, quae caussas habent necessarias: contingenter autem, quae caussas habent contingentes. Atque utrumque caussarum colligatio dicitur fatalis, quatenus in ea spectatur tum praevisionis Dei, tum decretum. Praevisionis, etsi certissima est, minimè tamen pugnat cum libero hominis arbitrio ... Quare cum certissimò idem praevidet Deus, non eo praevisionis illa libertatem tollet humanam, ac vel ebrietatis crebrae, vel interitus, fuerit caussa'.

¹⁷² *A.w.*, 215: 'His positis, necessitas moriendi consequitur; quid non potest non fieri, ubi Deus statuerit aliquid permittere, quod, si finat, certò videat fore. Sed necessitas ista est comparatione non voluntatis humanae, verum praescientiae ac decreti divini: nec est necessitas physica, sive interna, vel consequentis; sed logica, sive syllogistica,

Ook bij Vossius is het front vooral de stoïsche notie van fataliteit. Hiertegen verzet Vossius zich. De kern is dat de menselijke vrijheid niet wordt ingeperkt. Contingentie en vrijheid spelen in Vossius' ontologie aldus een beslissende rol.

Theologisch is Vossius' optie verankerd in zijn positie inzake de leer van het goddelijke decreet. Ook daarin wordt de structurele openheid van het wilsmoment gewaarborgd en wordt de relatie tussen het goddelijke en het menselijke willen in termen van impliciete noodzakelijkheid verstaan¹⁷³.

In dit licht staat Vossius in feite dicht bij de optie van Gomarus. Het is dan ook de vraag of Vossius als een arminiaan kan worden afgeschilderd. Een historische reconstructie van de veroordeling van Vossius dient hier nieuw licht op de zaak te werpen. Het feit dat Vossius betrekkelijk mild is veroordeeld en vooral zijn goede relatie met Gomarus vormen op zich reeds goede indicaties voor de hypothese dat Vossius hier wellicht de gereformeerde positie inneemt. Als Vossius inderdaad een supralapsarische positie inneemt, dan is ook dit een indicatie voor zijn niet-arminiaanse positie¹⁷⁴. Het is dan de vraag of Vossius wel 'gematigd arminiaans' of 'erasmiaans' is te noemen¹⁷⁵; misschien is 'gematigd gomarist' een betere aanduiding.

God grijpt volgens Vossius in de historische werkelijkheid in. Hij kan de individuele dingen niet alleen kennen, zijn daden kunnen ook de vorm van individuele dingen hebben. Hierbij geldt echter wel, dat er een onderscheidt te maken is tussen de fysische werkelijkheid (de 'natuurlijke historie') en de eigenlijke historische werkelijkheid. De eerste is het gebied waarbinnen God en de natuur individuele gebeurtenissen - zoals natuurrampen - veroorzaken, de tweede is het gebied waarbinnen vooral de menselijke wil individuele gebeurtenissen veroorzaakt¹⁷⁶. De voorzienigheid is bij Vossius pregnanter in de natuur dan in de geschiedenis aanwezig. In de natuur is zij teleologisch, gericht op het voorzien in de menselijke behoeften in dit leven en op de onthulling van de kennis van haar schepper met het oog op het geluk in het toekomstige leven: zij is meer algemeen dan bijzonder.

vel consequentiae ... Licet autem non arbiter, ullum hominis ingenium fatis penetrare, quo-modo decretum Dei & libertas hominis, de certo vitae fine convenient ...'.

¹⁷³ Het samenvattende titelopschrift van hoofdstuk 50 is in dit opzicht veelzeggend: *a.w.*, 214: 'Ex praevisione Dei non consequi aliam necessitatem, quam improprie dictam, sive aliam infallibilitatis. Nec decreto Dei aliam induci; quam illam ex hypothesi, quae consequentiae necessitas vocatur. Ut proinde optime convenient, arbitrii libertas, & fatalis necessitas'. De *necessitas consequentiae* staat in het verband van dit citaat tegenover wat Vossius noemt de *necessitas absoluta*.

¹⁷⁴ Zo N. Wickenden, *a.w.* en ook S.B.J. Zilverberg, 'Vossius, Gerardus Joannes', D. Nauta e.a. (red.), *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, Kampen 1983, I, 414-416.

¹⁷⁵ Zo N. Wickenden, *a.w.*, 39: 'If neither the Arminian nor the Gomarist label exactly suits Vossius, there is a label which does: Erasmian'.

¹⁷⁶ De verbinding van 'God en de natuur' laat de vraag naar de oorzaak van negatieve natuurverschijnselen vooralsnog open.

De eigenlijke geschiedenis is aldus het terrein van de, voor kennis vatbare, individuele dingen, die door de menselijke wilsdaden worden geconstitueerd. Menselijke wil en goddelijk handelen gaan samen waar cultuur en natuur samengaan¹⁷⁷. De echte historische gebeurtenissen lijken buiten het krachtenveld van Gods handelen te liggen. Althans, Vossius is hier niet geheel helder en heeft iets ambivalents. Enerzijds verwerpt hij de mening van Averroës, dat God, omdat Hij geestelijk is en slechts kennis van het noodzakelijke kan hebben, het individuele en het contingente niet kent, en dus ook geen bemoeienis kan hebben met de geschiedenis¹⁷⁸. Anderzijds stelt Vossius in de *Ars historica* dat Gods voorzienigheid werkzaam is in de geschiedenis. Elders stelt hij, dat geschiedschrijvers - naar een klassieke opvatting die Vossius met een beroep op Augustinus onderschrijft - *secretarissen van de goddelijke voorzienigheid* zijn¹⁷⁹. De geschiedenis toont ons Gods handelen¹⁸⁰. Dit geldt voor de profane geschiedenis, en veel helderder voor de gewijde en bijbelse geschiedenis¹⁸¹. Vossius verzet zich tegen het epicurisme, dat Gods bemoeienis met de historische werkelijkheid eenvoudigweg ontkent. De voorzienigheid krijgt een morele inkleuring; Zij speelt zich vooral af op het vlak van de voorspoed van de rechtvaardige - in dit of in het toekomstige leven - en de ontluistering van de onrechtvaardige. Jozef is het prototype van de rechtvaardige en Absalom is zijn tegenbeeld¹⁸². Het *pru-*

¹⁷⁷ *A.w.*, 1: 'Res verò singulares vel à Deo sunt, & naturâ; ut deliquium solis, terrae motus, inundationes, prodigia, aliaque istiusmodi: vel sunt à voluntate humanâ; qualis sunt, tum actiones, uti res gestae; tum opera, ut structurae, automata, alia: vel denique ab utraque caussa proveniunt; ut regiones, urbes, horti similiaque.

¹⁷⁸ De rede, hoewel zij meer geschikt is om universele kennis te hebben, kan volgens Vossius ook individuele kennis hebben. Hij verwerpt in dit opzicht de positie van Averroës, die hij als volgt typeert in *a.w.*, 6: 'Aut si intellectus non intelligit singularia, quomodo ab iis abstrahit universalia? Suntque haec eo magis consideranda, quod, cum Averroës existimaret, intellectum non esse singularium, statuerit Deum, quia purus est intellectus, non percipere res singulares, neque ea, quae in mundo sciunt, curare'.

¹⁷⁹ *A.w.*, 7: 'Quis autem caelestia prodigia esse hominum actiones dixerit? atque idem iudicium esto de urbibus diluvio, aut terrae motu absorptis, vel pestilentia extinctis. Suntque alia ejus generis non pauca, Dei profectò, non hominum opera. Imò varietates quoque imperiorum, horrendi impiorum exitus, & quae alia hujusmodi sunt, Deo debent adscribi: cujus providentia non aliunde magis, quàm ex historia elucet: ut rectè omnino senserint, qui historicos olim vocandos putarunt divinae providentiae ministros: quippe qui quasi scribae & actuarii eorum sint, quae Deus fecit'.

¹⁸⁰ Ook in *De utilitate historiae oratio, Opera, V*, 98 benadrukt hij dat de geschiedenis een spiegel van Gods voorzienigheid toont; vooral op de openbaring van Christus, de geschiedenis van de kerk en haar controversen valt het licht van de voorzienigheid: 'Satis itaque videmus, historiam nobis speculi instar divinam providentiam representare: ex eadem animi tranquillitatem hauriri: ex illa disci, quod de Christo, quid de Christianae religionis controversiis, olim Ecclesia Dei senserit: denique innumeris ejusdem exemplis ad virtutes, at pietatem in Deum, exstimulari animos nostros'.

¹⁸¹ *Dissertatio particularis de Ratione, & ordine, universam Legendi historiam, Opera, IV*, 5e sectie, 81-82, 81: 'Non dubium autem, quin in historiâ particulari incipiendum sit à sacra, sive rebus Hebraeorum, Vet. Testam. prescriptis: & vitâ Christi, ac Apostolorum, de quibus in Nov. Test. '.

¹⁸² *De historiae utilitate oratio, Opera, V*, 5e sectie, 97: 'Adeò in omni hominis vitâ, divina se exerit providentia. Equidem haut ignarum mihi, esse Epicureos homines, qui,

dentia-ideaal krijgt hier een specifiek bijbelse invulling. Ik concludeer dat Vossius' positie ten aanzien van Gods betrokkenheid op de natuur en ook op de geschiedenis het één werkelijkheid-model weer spiegelt.

Een interessant punt in het kader van de thematiek van de relatie tussen goddelijk en menselijk handelen is dat van een derde, namelijk het (negatieve) angelieke handelingsniveau. Met het demonische kwaad kan Vossius theologisch - in tegenstelling tot veel van zijn tijdgenoten - niet uit de voeten. Daartegenover kent hij een zeer grote plaats toe aan de menselijke wil, die ook een sterk negatief moment kan hebben. In zijn *De historiae utilitate oratio* stelt Vossius dat Gods voorzienigheid niet impliceert dat God al het gebeuren veroorzaakt. Gods toelating van het negatieve menselijke wilshandelen verklaart het bestaan van het kwaad in voldoende mate¹⁸³.

De goedheid van God en de vrijheid van de menselijke wil vormen voor Vossius het uitgangspunt van zijn denken. Het lijkt Vossius hierbij in sterke mate om de morele aspecten van de vrije wil te gaan, zoals ook zijn providentie-begrip in de historische werkelijkheid vooral een morele invulling krijgt. Juist de morele aspecten van de vrije wil zijn voor de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid van belang.

5.3. Evaluatie

Vossius' bijdragen leveren enkele belangrijke identificatiepunten van de historische revolutie op. Deze punten liggen vooral binnen het professioneel-institutionele en het conceptuele moment. Tevens levert Vossius in zijn reflectie over de geschiedenisstudie een bijdrage aan de ontwikkeling van de historische methode.

Op conceptueel vlak emancipeert Vossius zich feitelijk van het strikte aristotelische kennisideaal, door een eigen ruimte voor de kennis van het verleden te claimen.

Vossius' opleiding levert hem een bruikbaar wijsgerig instrumentarium ter doordenking van de problematiek van de goddelijke en de menselijke vrijheid. Hoewel hij deze problematiek vooral theologisch uitwerkt, legt hij indirect en soms direct een verband met de geschiedenis. Dat Vossius dit verband legt geeft aan dat de problematiek van de geschiedenis een groeiende betekenis krijgt.

Binnen de context van de eerste helft van de zeventiende eeuw vormt Vossius' theorie over de relatie tussen God en geschiedenis

cùm saepe bonis malè, saepe pravis bene esse videant, non curare mortalia supremum Numen pertendant; vitamque humanam, cujus historia speculum est, ludibriorum fortunae magis, quàm providentiae caelestis speculum, arbirentur. Sed nae infelices isti diversum sentirent, si iudicium, consideratis rerum eventis, ferrent. Venit in mentem illis venditus fratrum scelere Josephus; venit regans pro parente Absolomus: illius felicitas, hujus exitum non cogitantur'.

¹⁸³ A.w., 97, 98: 'Atque ut nulla nobis ratio constaret, cur subinde istiusmodi quaedam permittat Deus; non eò divinae providentiae culpa erit, quae humanae est imprudenti-ae'.

een belangrijk en fascinerend moment. Zowel het goddelijke als het menselijke wilshandelen krijgen gewicht.

Vossius' positie behoeft mijns inziens vooral een aanvullende door-denkning, om de geschiedenis voluit als een open geschiedenis waarin God handelend aanwezig is recht te doen. Zijn accentuering van het vrije morele handelen van de mens is hierbinnen heel goed inpasbaar. Goed en kwaad spelen zich bij hem vooral op menselijk vlak af; zij zijn op ongecompliceerde wijze - causaal - verbonden met voor- en tegenspoed in de geschiedenis. Hier ligt een problematiek, die mijns inziens gecompliceerder is dan Vossius het voorstelt¹⁸⁴.

De problemen die met een providentiële geschiedbeschouwing samenhangen, worden door Vossius scherp ingezien en hij werkt ze met verwerking van alle hem beschikbare kennis en talenten uit.

Ik meen dat aldus mijn analyse van Vossius' positie mijn hypothese bevestigt. Het profiel van de historische revolutie wordt nog niet scherp, maar wel komt er kleur in en op punten worden relevante details zichtbaar. Tevens is Vossius' positie op grond van de geselecteerde teksten als een emancipatie van het aristotelische wetenschapsconcept te verstaan. Uiteraard is ook hier een monografische studie nodig om Vossius' conceptuele positie gerelateerd aan zijn biografie gedetailleerd te kunnen bepalen.

6. J. Mabillon (1632 - 1707)

De derde figuur uit het groepsportret is de benedictijner monnik J. Mabillon. Op grond van de literatuur mag gesteld worden dat Mabillon hoogstwaarschijnlijk een topfiguur van de historische revolutie is. Ik wil de hypothese dat Mabillon een vroege topfiguur van de historische revolutie is aan een nadere toetsing onderwerpen.

Voor de bepaling van de positie van Mabillon is een beknopte typing van zijn milieu en onderwijskundige achtergrond verhelderend. Evenals Melanchthon en Vossius krijgt Mabillon een brede universitaire opleiding, die hem in principe de beschikking geeft over een algemeen wijsgerig kader. Zijn opleiding tot *maitre es arts (magister artium)* krijgt Mabillon aan de universiteit van Reims. Na zijn intrede bij de benedictijnen leeft hij in verschillende kloosters en tenslotte komt hij in 1664 bij de congregatie van Saint-Maur terecht, waar hij hulpbibliothecaris van de abdij van Saint-Germain-des-Prés wordt.

Drie figuren zijn voor de jonge Mabillon van grote betekenis, Bernard Audebert, Luc d'Achery en Claude Chantelou. Deze drie maurini hebben het werk van de eerste provinciaal van de congregatie van Saint-Maur, Grégoire Tarrisse, die met instemming van kardinaal Richelieu de hervorming van Saint-Maur heeft vormgegeven en die de basis van de studies heeft gelegd, structuur gegeven. Zij geven de drie studiedoelen van Tarrisse - kerkelijke en nationale oudheden en archivis-

¹⁸⁴ Zie hoofdstuk 7.6.

tieke organisatie van bronnen - een projectmatige structuur. Met name Luc d'Achery is een pregnant vertegenwoordiger van de lijn van het concilie van Trente. De uitdaging van de reformatie leidt bij hem en bij de congregatie in het algemeen tot de eis van de lectuur van de Schrift, tot ontwikkeling van de zogeheten positieve theologie (exegetische) en kerkgeschiedenis (het uitgeven en editeren van bronnen en een meer zakelijke geschiedschrijving) als alternatief voor de scholastieke theologie. Van intrinsiek-historische aard kan een dergelijk defensief niet zijn, hoewel het niet uitgesloten is dat er desondanks een intrinsiek-historische methode ontstaat.

Het geestesklimaat van Mabillon is aldus sterk door de contrareformatie en door het milieu van de erudieten gestempeld¹⁸⁵. Binnen dit milieu is de aandacht voor de wijsgerige vakken - vakken die sterk verbonden zijn met de scholastieke theologie - betrekkelijk gering. De euforie van de grote erudieten over de schatten van kennis die zij uit de bronnen putten heeft de wijsgerige interesse eveneens doen afnemen. In dit licht is het de vraag of Mabillon het wijsgerige instrumentarium, waarover Melanchthon en Vossius beschikken, nog wel voldoende zal kennen en gebruiken. Maar voordat Mabillon conceptueel in beeld zal worden gebracht, dient eerst zijn wetenschapshistorische betekenis te worden bepaald.

6.1 Wetenschapshistorisch perspectief

De geschiedbeoefening in Frankrijk heeft in belangrijke mate een impuls gekregen vanuit het monastieke milieu. De universitair geschoolde monniken werken in collectief en georganiseerd verband aan het uitgeven en editeren van bronnen en schrijven op basis daarvan geschiedkundige studies. Deze impuls heeft een grote invloed op de universitaire wereld binnen en buiten Frankrijk. Om die reden kan de bijdrage van de maurini ook voluit als een bijdrage aan de professionalisering van de geschiedbeoefening gelden. De maurini verzorgen een uitstekende interne opleiding, die zeer praktijkgericht is; nieuwkomers nemen onder begeleiding deel aan *teamwork*-projecten en leren zo het vak. Hier liggen aldus enkele belangrijke professioneel-institutionele identificatiepunten van de historische revolutie.

Dit is het milieu dat Mabillon aantreft. Tevens gaat hij in dit spoor verder. Uit onderwijskundig en studieuus oogpunt schrijft hij een handboek ter bevordering van de studie, het *Traité des études monastiques*¹⁸⁶. Dit werk vormt Mabillons reactie op het in 1683 verschenen *Traité de la Sainteté et les devoirs de la vie monastique* van de trapnist Armand Jean Boethillier de Rancé, een werk waarin de wetenschappelijke studie van de monniken nadelig wordt geacht voor het

¹⁸⁵ De bio- en bibliografische gegevens zijn gebaseerd op B. Barret-Kriegel, *Jean Mabillon*, Parijs 1988; H. Leclerq, *Dom Mabillon*, Parijs 1953, 2 delen.

¹⁸⁶ J. Mabillon, *Traité des études monastiques* (verder aangeduid als *Traité*), Parijs 1691.

contemplatieve leven. De betekenis die de studie van de geschiedenis voor Mabillon heeft komt in dit werk goed tot uiting.

Zowel de gewijde als de profane geschiedenis zijn volgens Mabillon van groot belang. De studie van de gewijde geschiedenis - bijbelse geschiedenis en kerkgeschiedenis - is voor een juist begrip van kerk en theologie essentieel. De gewijde geschiedenis heeft tevens een exemplarische functie¹⁸⁷. De studie van de profane geschiedenis is alleen al omdat de gewijde geschiedenis zo onontwarbaar met haar is verweven, belangrijk als studieobject¹⁸⁸.

Mabillon maakt een onderscheid tussen de studie van de geschiedenis als hulpmiddel tot de algemene ontwikkeling en de studie ten behoeve van het streven naar eruditie; de meer specifieke technieken zoals bronnenstudie en historische kritiek zijn vooral voor erudiete studie van belang. Het is significant dat Mabillon ten aanzien van deze erudiete geschiedbeoefening spreekt van een *science de l'histoire*, een wetenschap van de geschiedenis¹⁸⁹. Hoewel hier niet onder mag worden verstaan wat er nu onder wordt verstaan, is het begrip wetenschap hier toch terminologisch een belangrijke stap in de goede richting. Ook hier ligt een vroeg identificatiepunt van de historische revolutie.

Zowel professioneel-institutioneel als technisch-kritisch levert Mabillon een bijdrage aan de opbloei van de geschiedbeoefening, door de publicatie van zijn *De re diplomatica* (1681)¹⁹⁰. In Frankrijk, Italië, Duitsland en Nederland bloeit het hulpvak diplomatiek in het spoor van Mabillon op en vormt het een technisch-kritisch draagvlak waarop de meer inhoudelijke historische kritiek kan worden ontwikkeld. De technische bronnenanalyse vindt hier - op het gebied van de middeleeuwse oorkonde - een eerste systematisch hoogtepunt. Met tal van voorbeelden behandelt Mabillon de technische problemen rond de bepaling van de authenticiteit van bronnen - in het bijzonder oorkonden. Aan de hand van lijsten met voorbeelden van soorten handschriften, diplomatieke standaardformuleringen en andere kenmerken wordt een instrument geboden ter datering van bronnen. Hiermee is een scala van hulpvakken op systematische wijze in beeld gebracht. Met name de chronologie wint aan betekenis; het belang van de juiste chronologie wordt steeds sterker ingezien. Door de vele praktische voorbeelden functioneert *De re* tevens als handboek; vele

¹⁸⁷ *A.w.*, 304: '... c'est par là qu'on apprend non seulement la morale par les exemples, mais aussi les dogmes de nôtre Religion'.

¹⁸⁸ *A.w.*, 311: 'Mais comme l'histoire Ecclesiastique est tellement meslée avec la profane qu'il est impossible de sçavoir bien l'une sans l'autre, il sera à propos d'avoir une idée de l'histoire Romaine & des Empereurs comme aussi de l'histoire generale du pays ou du royaume où l'on est ...'.

¹⁸⁹ *A.w.*, 315: 'Cette manière de les (sc. de feiten) connoître par la memoire seulement, ne merite pas mesme le nom de science de l'histoire. Car sçavoir, c'est connoître les choses par leur causes & leur principes'.

¹⁹⁰ *De re diplomatica libri sex* (voortaan afgekort als *De re*), Parijs 1681.

generaties geleerden zijn ermee onderwezen. *De re* heeft een Europese dimensie en de betekenis ervan kan niet licht overschat worden. Naar het inhoudelijk-kritisch moment gemeten kan *De re diplomatica* eveneens worden gezien als een topbijdrage. De concrete aanleiding tot *De re* is het historische scepticisme van Daniël Papebrochius (1628-1714). Papebrochius is afkomstig uit Antwerpen en wordt, na een studie theologie te Mechelen en na zijn aanvaarding van het priesterschap (1658), door Jan Bollandus aangetrokken voor de medewerking aan de uitgave van de *Acta Sanctorum*. In 1675 bekritiseert Papebrochius in de inleiding van *Acta Sanctorum Bollandiana aprilis* de authenticiteit van vrijwel alle Merovingische oorkonden¹⁹¹. Tegelijk vecht hij de aanspraak van de Karmelieten op afstamming van de profeet Elia aan. Zijn radicale kritiek moet worden gezien in het licht van de doorwerking van het hoge wetenschapsideaal, dat binnen de natuurwetenschappelijke revolutie opgeld doet, in de studie van de geschiedenis. De studie van de geschiedenis zal aan dit ideaal moeten voldoen, wil men van wetenschappelijke kennis kunnen spreken¹⁹². Het zekerheidsideaal van Descartes versterkt dit kennisideaal nog. De enige manier waarop de geschiedbeoefening aan dit kennisideaal kan voldoen, is door een extreme historische kritiek te hanteren. In dit licht moet men Papebrochius' positie verstaan. Hij wil met zijn historische kritiek aantonen dat ook historische kennis aan de wetenschappelijke normen van echte kennis kan voldoen. Uiteraard kan scherpe kritiek uitermate vruchtbaar zijn (op het punt van de geclaimde Karmelitische afstamming), maar men kan ook de betrouwbaarheid van de geschiedbeoefening zelf ondergraven. Hiertegen verzet Mabillon zich. In *De re* doet hij dit niet door het poneren van tegenargumenten, maar eenvoudigweg door het opbouwen van een monumentaal instrumentarium van intrinsiek-historische kritiek, rond de begrippen *fides*, *auctoritas* en *testimonium*: als een bron zijn getuigenisfunctie (*testimonium*) klaarblijkelijk heeft, dan is zij betrouwbaar (*fides*) en op grond daarvan hebben historische uitspraken gezag (*auctoritas*)¹⁹³. Mabillon weet Papebrochius hiermee van zijn argumenten te overtuigen. Papebrochius geeft zijn ongelijk toe in de tweede druk van *De re*¹⁹⁴.

Waar bij Mabillon de historische kritiek aldus gefundeerd wordt in een eigen notie van de zekerheid van historische kennis, ligt daar mijns

¹⁹¹ R.P. Daniël Papebrochius, *Acta sanctorum Bollandiana aprilis*, 1675, II, ix-xxxiii.

¹⁹² Zie R.H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964.

¹⁹³ *De re*, I: 'Novuus antiquariae ortis genus aggredior, in qua de veterum instrumentorum ratione, formulis & auctoritate agitur. Praecipuam eis fidem, si modo vera & genuina fuerint, tribuendam esse *censent omnes*, maximè quantum ad rei transactae circumstantias & ad res chronologicas attinet, quae nullo aliunde certiori testimonio, quàm ejusmodi monumentis resciri & confirmari possunt'.

¹⁹⁴ R.P. Daniël Papebrochius' brief in J. Mabillon, *De re*, Librorum supplementum ... (geciteerd uit de herdruk van de tweede druk), II, praefatio, vi: 'Verum quid haec ad tam multa, in quibus me recte accusat & corrigit reverentia vestra?'.

inziens een zeer sterk identificatiepunt van de historische revolutie: Het profiel van de revolutie krijgt in *De re* markante trekken.

Hoewel *De re* altijd een grotere belangstelling heeft genoten, is juist het minder opvallende *Traité*, dat Mabillon in 1691 schrijft, in structurele zin te verstaan als een meer inhoudelijke en beschouwende uitbouw van het meer technische *De re*. Rancé is na Papebrochius Mabillons nieuwe front; beide fronten staan historisch gezien los van elkaar (Mabillon staat ten aanzien van het belang van de wetenschappelijke studie voor monniken zelfs aan de zijde van Papebrochius), maar datgene wat beide fronten afzonderlijk opleveren, kan worden gezien als een tweeledige bijdrage, die een betrekkelijk markant profiel van echte historische kritiek oplevert.

Mabillon beveelt de monniken ten behoeve van de kennis van de gewijde geschiedenis de studie van de Schrift aan. Hierbij dient de monnik voor een goed verstaan van de teksten te zoeken naar de letterlijke betekenis en de tijds- en andere omstandigheden die de context van de tekst vormen¹⁹⁵. Voor hen die zich daadwerkelijk in de studie van de geschiedenis willen verdiepen, is de bronnenstudie onontbeerlijk¹⁹⁶.

De historische kritiek is een instrument dat men zich langzamerhand eigen moet maken. Men moet niet afgaan op hetgeen anderen beweren ten aanzien van bijvoorbeeld de kerkgeschiedenis, maar men moet het eigen kritische zintuig, op basis van vergelijking van uitspraken van auteurs met de bronnen, activeren¹⁹⁷.

Historisch weten is niet het kennen van talloze namen en feiten; echte studie van de geschiedenis ('science de l'histoire') overstijgt de *memoria* door zich te richten op de oorzaken en leidende principes van gebeurtenissen die een zekere betekenis hebben¹⁹⁸. De geschiedbeoefenaar ordent aldus de feiten en plaatst ze in een verband van oorzaak en gevolg.

Lang voor de opbloei van de hermeneutiek formuleert Mabillon reeds het beginsel van de historische empathie. De geschiedschrijver moet op faire wijze oordelen over hetgeen de bronnen over het verleden zeggen. Historische kennis is kennis van de temporeel distincte ander vanuit de kennis die men van zichzelf heeft. Hoewel de afstand tussen de ander en de geschiedschrijver hier nog niet maximaal is - er is het zelfverstaan dat de kloof tussen heden en verleden overbrugt - is de basale notie van de vreemdheid van het verleden te extrapoleren uit hetgeen Mabillon zegt:

¹⁹⁵ Volgens Mabillon, *Traité*, 210, 211 zijn beslissend: '... le sens litterale ... le temps & les circonstances, ausquelles chaque livre a esté écrit'.

¹⁹⁶ *A.w.*, 309: 'Pour ceux qui voudront étudier l'histoire plus à fond, il sera necessaire qu'ils lisent les originaux ...' (Mabillon suggereert bronnenuitgaven zoals Coteliers *Monu-menta graeca*, en ook studies op basis van bronnen zoals het werk van Baronius).

¹⁹⁷ *A.w.*, 311: 'Il faut se faire une critique à soy-mesme, après avoir conferé ces auteurs avec les originaux'.

¹⁹⁸ *A.w.*, 315: 'Cette manière de les (de feiten) connoître par la memoire seulement, ne merite pas mesme le nom de science de l'histoire. Car sçavoir, c'est connoître les choses par leur causes & leur principes'.

'Ainsi sçavoir l'histoire, c'est connoître les hommes qui en fournissent la matière: c'est juger de ces hommes sainement. Etudier l'histoire c'est étudier les motifs, les opinions, & les passions des hommes, pour en connoître tous les ressorts, les tours & les détours, enfin toutes les illusions qu'elles sçavent faire à l'esprit, & les surprises qu'elles font au coeur. En un mot c'est apprendre à ce connoître soy-mesme dans les autres ...'199.

Ik meen dat hier in basale zin een beslissend inhoudelijk-kritisch identificatiepunt van de historische revolutie ligt: het historische besef. Er is een 'ander', die men niet kent, maar die langs moeizame weg te kennen is: vreemdheid én verwantschap. Dit besef is, voor een zo ingrijpend inzicht, verrassend vroeg.

Een belangrijke eigenschap van goede geschiedschrijving is, zo vervolgt Mabillon zijn betoog, de distantie met betrekking tot het historische object. Echte geschiedschrijving is onpartijdig en om onpartijdig te zijn dient men niet het meest recente verleden te beschrijven: Beschrijvingen van het verleden waarin men zelf figureert, zijn bijna per definitie verdacht²⁰⁰. De geschiedschrijver zelf is dus onpartijdig, maar de geschiedschrijving biedt als zodanig wel voorbeelden voor het heden - bijvoorbeeld voor de morele vorming. Ook wanneer Mabillon zichzelf wellicht niet altijd even sterk houdt aan zijn regel - bijvoorbeeld waar hij aspecten van de geschiedenis van de reformatie beschrijft - is toch de formulering van zijn regel verrassend.

Mabillon geeft in zijn *Traité* niet alleen een uiteenzetting over de historische kritiek, maar hij ontwikkelt ook een systematisch overzicht, waarin hij een dertiental regels voor bronnenkritiek beschrijft. Het belangrijkste doel van bronnenkritiek is, zo stelt hij, het aanscherpen van het vermogen tot onderscheid tussen valse en echte bronnen. Het is zinvol om hier de belangrijkste regels kort te beschrijven. De eerste regel betreft de analyse van de kwaliteiten, achtergronden, partijdigheid en motieven van een auteur; zorgvuldig dient men te beoordelen wat de historische waarde en betrouwbaarheid van de bron is, welke doelen en motieven de auteur ervan heeft en of hij partijdig is²⁰¹. De tweede regel geeft een taxatie van de vraag of een bron contemporain met betrekking tot het historische object is, of het een copie of een origineel is en of de bron niet te veel op gissingen is geba-

199 *Ibid.*

200 *A.w.*, 305, 306: '... elles engagent facilement ceux qui en sont occupez, à y prendre parti Il n'en est pas tout - a - fait de même des choses passées. Comme les hommes d'aujourd'hui n'y prennent plus de part, les passions en sont entierement éteintes, & peu de gens s'interessent à les connoître, & à en parler'.

201 *A.w.*, 316: 'Il faut donc en premier lieu bien connoître les qualitez de son auteur, s'il est habile & sincere; pour quelles fins, & par quel motif il a écrit; s'il n'est pas attaché à quelque parti, comme Eusebe à celuy des Ariens'.

seerd²⁰². De derde regel dwingt de onderzoeker zich te beperken tot wat zijn bronnen zeggen; men mag nooit afgaan op wat latere getuigen zonder gronden zeggen²⁰³. De vierde tot en met de zevende regel behelzen richtlijnen betreffende pseudo-auteurs, kwaliteit en kwan-titeit van bronnen, gedeeltelijk valse bronnen of latere bronnen die oudere bronnen in samengevatte of gecorrumpeerde maar gedeelte-lijk bruikbare vorm bevatten. In de achtste regel stelt Mabillon dat men met betrekking tot heiligenlevens niet kritiekloos te werk moet gaan. Opmerkelijk is dat hier aan christelijke schrijvers de meer kriti-sche 'profane' schrijvers als voorbeeld van grotere *exactitude* ten voorbeeld worden gesteld. Ook voor heiligenlevens gelden de alge-mene regels van de historische kritiek²⁰⁴. De negende regel heeft het historische scepticisme als front. Mabillon laveert hier tussen de kri-tiekloosheid van bijvoorbeeld sommige hagiografen en de hyperkri-tiek van het historische scepticisme²⁰⁵. De tiende regel grijpt terug op de drie regels van Melchior Canus voor het bepalen van de betrouw- baarheid van een auteur: wat hebben de getuigen gezien of gehoord; wat is het algemeen geaccepteerde gezag van een auteur; wordt de auteur ook door de Kerk als autoriteit aangemerkt (hoewel bijvoor-beeld Jean Bodin, ondanks zijn afwijkende positie, toch door Mabil-lon als autoriteit wordt aangemerkt). De elfde en twaalfde regel vor-men een nadere precisering van de tiende regel. De dertiende regel bevat tips over hoe de studie het beste aangepakt kan worden: via handboeken naar de bronnen; vanuit een algemene kennis van schepping tot heden naar de meer specifieke kennis. Aan het einde van zijn boek geeft Mabillon nog aanvullende regels betreffende de a-analyse van bronnen. Ook hier blijkt Mabillons streven naar grote zorg-vuldigheid en zijn opvatting dat uitspraken over de geschiedenis al-leen op goede gronden en met betrouwbaar bewijsmateriaal, met uit-schakeling van vooroordelen en partijdigheid, kunnen worden ge-daan. Mabillon vat zijn betoog samen: Er is goede en slechte histori-sche kritiek en het moet de historicus om goede, dat wil zeggen con-structieve kritiek gaan²⁰⁶.

202 *Ibid.*: 'Il faut voir si l'auteur qu'on lit est contemporain; s'il est judicieux, ou s'il ne donne pas trop aux conjectures'.

203 *A. w.*, 317: '... quand il arrive que ni les auteurs contemporains, ni ceux qui les ont suivis après un ou deux siècles, n'ont parlé d'un fait, & qu'un auteur plus recent l'assure sans aucune autorité, alors il n'y faut pas avoir grand égard: autrement ce seroit ouvrir la porte à toutes sortes d'erreurs et de faussetez'.

204 *A. w.*, 319, 320: 'C'est avec peine que je fais cette remarque, & et on ne peut dire sans douleur que des profanes ont esté plus exacts à écrire les vies des payens, que plusieurs chrétiens ne le sont à écrire les vies de nos Saints'.

205 *A. w.*, 320: 'Ce sont deux extremitez qu'il faut également éviter, & de ne rien croire que très difficilement, & de croire trop facilement'.

206 *A. w.*, 393: 'Il y a donc une bonne et une mauvaise critique. L'une est une lumiere bien-faisante, qui éclaire non seulement celuy qui en est l'auteur, mais aussi ceux qui s'en veulent servir: l'autre est un poison dangereux, qui après avoir corrompu la raison & le jugement de celuy qui en est attaqué, répand aussi sa malignité sur les autres et sur leurs ouvrages'.

Deze dertien regels vormen tesamen een *vademecum* voor de historische methode. Het is opmerkelijk dat reeds zo vroeg een dergelijke zeer zorgvuldige kritiek expliciet wordt verwoord. Voor deze dertien regels als geheel geldt dat het inhoudelijk-kritische moment hier in beginsel adequaat wordt verwoord.

Vanuit de inhoud van dit *vademecum* voor historische kritiek is de vraag naar de geschiedbeschouwing van Mabillon fascinerend geworden. Mabillon ziet de geschiedenis als een spiegel waarin de onvastheid van de gebeurtenissen en tevens de goddelijke voorzienigheid in de regering van de wereld en de voortgang van de Kerk worden weerkaatst²⁰⁷. Mabillon koppelt in deze visie de humanistische *prudencia* aan de christelijke *providentia*. De historische werkelijkheid leert ons, zo stelt Mabillon, de onvastheid van alle gebeuren en doet ons tegelijk oog krijgen voor de *effets merveilleux* van de goddelijke voorzienigheid in de regering van het universum én in de instandhouding van de Kerk. De voorzienigheid omvat de geschiedenis van Kerk en wereld beide. God is actief betrokken op en aanwezig in de geschiedenis.

Tegelijk moet worden gezegd, dat men goed moet zoeken, wil men concrete sporen van de providentiële geschiedopvatting aantreffen in het werk van Mabillon. Zo is de indeling van de geschiedenis die Mabillon hanteert betrekkelijk modern te noemen. Hij hanteert een datering waarin een verdeling in voor en na Christus kenmerkend is. Tegelijk vermeldt hij in het *Traité* (de dertiende regel van de historische kritiek) *en passant* een basale en betrekkelijk vage periodisering, waarin zowel traditionele periode-aanduidingen (de schepping en de zondvloed, de periode van Constantijn en Nicea, de tijd van Karel de Grote en de Franken) als nieuwe, meer neutrale periode-aanduidingen (Griekenland, Rome, de Aziatische wereld).

In de *Annales Ordinis S. Benedicti* kunnen terloops sporen worden aangetroffen, die wijzen op Mabillons providentiële geschiedbeschouwing²⁰⁸. Mabillon is iets explicieter over de providentiële geschiedbeschouwing in zijn meer theoretische studies. In het *Traité* plaatst hij de studie in het perspectief van de geschiedenis van de Kerk. Het doel van de monastieke studie is de studie van de leer van de Kerk op het niveau van de originele bronnen²⁰⁹.

Dat Mabillons aanpak vrij zakelijk is, hoeft op zich geen probleem te zijn. Behalve dat een dergelijke aanpak inhoudelijk kan convergeren met een christelijke positiebepaling, is zij ook wetenschapshistorisch verklaarbaar vanuit de ontdekkingsvreugde die de systematische eva-

²⁰⁷ *A.w.*, 304: '... c'est par le moyen de l'histoire qu'on apprend à former la prudence par la consideration des evenemens passez: que c'est là que l'on voit, comme dans un miroir, l'inconstance des choses humaines, & les effets merveilleux de la divine providence dans le gouvernement de l'univers, & dans la conduite de l'Eglise.

²⁰⁸ *Annales Ordinis S. Benedicti Occidentalium monachorum patriarchae ...* Parijs, 1703-1739, 1, 1.

²⁰⁹ *Traité*, Préface, 4: '... étudier la Doctrine de l'Église dans les sources & les originaux'.

luatie van bronnen teweegbrengt in de erudiete wereld, waardoor alle concentratie op de bronnen gericht wordt. Ook Mabillons aandacht is vrijwel geheel en al gericht op de rijke oogst die er technisch- en inhoudelijk-kritisch binnen te halen is. Tijdens de oogst ontbreekt de tijd voor reflectie en synthese eenvoudigweg. Het gaat in Mabillons oeuvre om een inhaalmanoeuvre die door de systematisering van de studie mogelijk geworden is. De geopende weg tot systematisch onderzoek van bronnen vraagt eenvoudigweg om een enorme inspanning, die alle aandacht en concentratie opeist, temeer omdat zij van sterk technische en specialistische aard is.

6.2. Conceptueel perspectief

Mabillon is gepreoccupeerd met de vakmatige ontdekkingen van zijn tijd. Psychologisch lijkt hij ook meer een practicus dan een theoreticus te zijn. Als *magister artium* heeft Mabillon kennis van de wijsbegeerte. De wijsbegeerte heeft voor hem inderdaad een praktische betekenis, die vooral is toegespitst op de moraal. Hoewel Mabillon een basale kennis van de theologie heeft opgedaan tijdens de door hem bijgewoonde *disputationes* te Saint-Denis, is hij geen theoloog. Door zijn beperkte wijsgerige en theologische kennis is het betrekkelijk onwaarschijnlijk dat Mabillon oog heeft voor de meer theoretische aspecten van de problematiek van providentie, vrijheid en contingentie. De contouren van Mabillons conceptuele positie zijn betrekkelijk vaag. Het gaat volgens Mabillon in de wetenschap om de waarheid. De filosofie heeft de steun van het geloof nodig. De geloofswaarheid is, zo stelt Mabillon, *clair et distinct* - merkwaardig genoeg hanteert Mabillon hier kernbegrippen uit de filosofie van Descartes²¹⁰. De helderheid en inzichtelijkheid van de waarheid is tegelijk ook op natuurlijke wijze kenbaar. Men moet in beide werkelijkheden - bovennatuur en natuur - zoeken naar een verstaan van dat natuurlijke licht. In dit licht maakt het niet uit of men aristotelist of platonist is²¹¹. De natuur vormt voor Mabillon een trap naar de bovennatuur²¹².

²¹⁰ *A.w.*, 352: 'C'est ce qu'il faut tâcher d'apprendre dans l'étude de la philosophie, aidé & soutenué de la Religion Chrestienne: c'est elle qui nous fait voir jusqu'on peut aller l'esprit de l'homme dans la recherche de la vérité, soit en nous donnant la notion des termes, soit en formant en nous de justes idées des choses, ou en les définissant, soit en inferrant d'une chose claire et certaine, une autre qui ne nous paroissoit pa si claire ni si certaine'.

²¹¹ *A.w.*, 360: 'Un veritable Philosophe ne s'arreste, ni à l'autorité des auteurs, ni à ses prejuges. Il remonte toujours jusqu'à ce qu'il ait trouvé un principe de lumiere naturelle, & une vérité si claire, qu'il ne puisse la revoquer en doute. Ce que je viens de dire sup-pose que l'on est dans une entiere liberté d'opter l'un ou l'autre parti (sc. Aristoteles of Plato)...'.

²¹² *A.w.*, 350, 351. Hoewel Mabillon vooral spreekt over de 'christelijke filosoof' en zijn houding ten opzichte van de 'profane wijsbegeerte', waarin de 'christelijke filosoof' zoekt naar het natuurlijke licht, zoals dat bij de 'profane wijsgeren' aanwezig is, blijkt uit dit spreken dat in meer algemene zin de natuur de weg vormt naar de bovennatuur: 'Dieu n'est pas moins l'auteur des veritez naturelles, que des surnaturelles, & il faut rechercher en toute sa vérité, & la reverer par tout ... On doit mesme rechercher les veritez naturelles, afin qu'elles nous servent comme d'échellons pour nous porter aux sur-

In het spoor van de contrareformatie is bij Mabillon een sterke onderscheiding tussen natuur en bovennatuur vaststelbaar. Waar precies zijn vertrekpunt ligt, is niet duidelijk. In feite liggen bij Mabillon natuur en bovennatuur nog vrij dicht bij elkaar. Er zijn twee duidelijk afgebakende werelden, maar beide zijn vervuld van het goddelijke licht. Zijn betrekkelijk zakelijke geschiedvisie moet naar mijn mening in dit perspectief worden beoordeeld. Binnen het scheidingsdenken van de contrareformatie neemt Mabillon een betrekkelijk zelfstandige plaats in, waarin de eenheid van natuur en bovennatuur een plaats krijgt. Het feit dat niet op elke bladzijde de hand Gods wordt geïdentificeerd met bepaalde gebeurtenissen binnen de geschiedenis, impliceert bij Mabillon niet dat God niet historisch handelt. Wel kan men zeggen dat de geschiedenis bij Mabillon - als deel van de natuurlijke werkelijkheid, waarin God echter ook providentieel aanwezig is - in zekere mate een eigen natuurlijk licht heeft. Dit verklaart wellicht de enigszins zakelijke benadering van de geschiedenis die Mabillon blijkt voor te staan. Het is overigens significant dat Mabillon in zijn aanpak enorm verschilt van zijn tijdgenoot Bossuet, terwijl beide figuren binnen hetzelfde milieu te situeren zijn²¹³. Over de 'bron' van zijn historische methode zegt Mabillon niets; wellicht dat ze te identificeren is als het natuurlijke licht dat God de geschiedschrijver geeft. Het blijft echter moeilijk om Mabillon op dit punt exact in beeld te brengen. Dat Mabillon binnen zijn tijd min of meer een uitzondering vormt, blijkt ook uit zijn betrekkelijk positieve houding ten opzichte van de scholastieke theologie. Mabillon gaat uit van de eenheid van de traditie. De scholastieke theologie is, zo stelt hij, in het licht van die traditie belangrijk. Met name Anselmus' *Proslogion*, *De Grammatico* en *De Libero Arbitrio* beveelt hij de monniken aan. Mabillon is in principe positief over de scholastieke theologie, hoewel zij in wat hij noemt haar 'excessen' irrelevant en nutteloos is²¹⁴. Waar Mabillon een eigen positie inneemt, is deze betrekkelijk vaag en inexact. Mabillons wijsgerige kennis is obligaant; zijn kennis van de logica is dit eveneens en levert hem niet een instrumentarium op ter bepaling van inhoudelijke problemen (zoals bij Melanchthon en Vossius wel het geval is)²¹⁵. Mabillons kennis van de metafysica is weliswaar groter dan zijn logische kennis, maar ook hier ontbreekt een goede systematiek, die een typering van zijn positie mogelijk maakt. Mabillon verstaat de metafysica als de bepaling van de basisprincipes betreffende de werkelijkheid, die het natuurlijke licht ons doet inzien (men moet hier denken aan de eenvoudige ideeën, te weten het zijn,

naturelles, ausquelles on ne peut s'élever par une vie oiseuse, non plus que l'erreur & la fausseté'.

²¹³ Ik kom op deze kwestie in de navolgende paragraaf terug.

²¹⁴ *A.w.*, 280: 'ne point condamner absolument la chose, qui est bonne en elle-mesme'.

²¹⁵ *A.w.*, 335: 'On doit donc se servir de la Logique pour s'accoutumer à penser & à raisonner juste, pour rectifier le bon sens & pour former le jugement, & non pour le gâter ...'.

de substantie, de accidentie, de gedachte, de wil, het uitgestrekte, de beweging, het lichaam, de persoon en de kleur)²¹⁶. Het conceptuele perspectief blijft bij Mabillon aldus betrekkelijk onhelder en werpt ook geen beslissend licht op het geschiedwetenschappelijke perspectief.

6.3. Evaluatie

Ik meen dat mijn hypothese de toets van de analyse rijkelijk kan doorstaan. Mabillon is een topfiguur; hij is de Galilei van de historische revolutie. Mabillons *De re diplomatica* van 1681 en de partijen over de historische methode uit het *Traité* van 1691 vormen tezamen het *De motu* van deze revolutie. De natuurwetenschappelijke revolutie culmineert - bijna op het middelpunt van beide jaartallen - in 1687 in Newtons *Principia*. De tachtiger jaren van de zeventiende eeuw zijn aldus wetenschapshistorische topjaren voor zowel de historische als de natuurwetenschappelijke revolutie!

Er zijn bij Mabillon zowel professioneel-institutionele als technisch- en inhoudelijk-kritische identificatiepunten vaststelbaar. De systematisering van de technisch-historische kritiek en de dertien regels van het *Traité* vormen hier een vroeg en tegelijk opmerkelijk volwassen identificatiepunt.

Mabillons conceptuele positie is betrekkelijk amorf. Dit is verklaarbaar vanuit de wetenschapsgeschiedenis zelf. De reflectie volgt de vakinhoudelijke omslagen. In minimale zin kan evenwel gesteld worden dat Mabillons positie structureel een positieve ruimte biedt voor een providentiële geschiedbeschouwing. De providentiële geschiedbeschouwing komt bij Mabillon op vrij summere en zakelijke wijze tot uitdrukking.

Het is historisch gezien onjuist om de aanwijsbaarheid van een dergelijke providentiële geschiedbeschouwing weg te verklaren als een oneigenlijk restverschijnsel. Hoe onaf Mabillons positie in dezen ook is, het blijft waarschijnlijker om de notie van de eenheid binnen de eigenheid van natuur (inclusief geschiedenis) en bovennatuur vast te houden dan om deze los te laten.

Waar Mabillon intuïtief positie kiest, doet hij dit zodanig, dat hij conceptueel op een goed spoor zit. Dit geldt met name waar Mabillon zijn kritiek op Descartes' kennisideaal verwoordt. Historische kennis vraagt om een ander dan een rationalistisch kennisideaal. De rationalistische kennisopvatting is, wanneer zij de historische kennis buitensluit, structureel verdacht. De kennisleer volgt de werkelijkheid en dus ook de historische werkelijkheid en niet andersom.

De wetenschappelijke studie in het algemeen en de studie van de geschiedenis in het bijzonder worden vanuit het christelijke geloof als positieve grootheden verstaan, die hun eigen natuurlijke licht hebben en als zodanig ook verwijzen naar het bovennatuurlijke licht. God is

²¹⁶ *A.w.*, 332: '... les grandes principes de la lumiere naturelle, qui sont les fondements de tous les raisonnements, & par consequent de toutes les connoissances'.

op beide werelden betrokken, maar binnen elke wereld op geheel andere wijze. Het risico is binnen een dergelijke optie aanwezig, en feitelijk is dit ook fataal gebleken, dat beide werelden na eerst te zijn gescheiden, volledig los van elkaar komen te staan, waarbij de bovennatuur als een rest van het onverklaarbare blijft voortbestaan en wetenschappelijkheid strikt beperkt wordt tot de natuurlijke werkelijkheid. Het supranaturalisme is in dit licht te verstaan als een vorm van het methodische dualisme²¹⁷.

Over de ontologische aard van de historische werkelijkheid is bij Mabillon vrijwel niets te vinden. Hier vooral wreekt zich de beginnende teloorgang van het brede logisch-theologische onderwijsperspectief, dat, juist nu de geschiedenis een belangrijkere factor lijkt te gaan worden, cultuurhistorisch buiten beeld begint te geraken. Het is jammer dat de conceptuele lijn van Melancthon en Vossius niet samenvalt met de geschiedwetenschappelijke top van Mabillon.

Wat echter wetenschapshistorisch beslissend is, is dat er in de zeventiende eeuw een geschiedbeoefening ontstaat die op punten wetenschappelijke trekken begint te vertonen. Er wordt hier een nieuwe standaard van geschiedbeoefening gevormd. Deze standaard heeft een Europese dimensie. Verdere groei zal niet zonder constructieve verwerking van deze zeventiende eeuwse top kunnen. De hypothese is mijns inziens voldoende bevestigd. Het portret van Mabillon hoort op de werktafel van iedere geschiedbeoefenaar een plaats te krijgen.

7. F.-M. Arouet de Voltaire (1694 - 1778)

De vierde figuur uit het groepsportret is F.-M. Arouet de Voltaire. Deze kleurrijke figuur wordt in tal van studies over de ontwikkeling van geschiedbeoefening en geschiedtheorie als een baanbrekende overgangsfiguur gezien, die de vernieuwing van zijn tijd en ook van de geschiedbeoefening profileert en belichaamt²¹⁸. De christelijke geschiedopvatting, waarvan Bossuet volgens de literatuur de hekkesluiters is, wordt door Voltaire frontaal aangevallen en zij moet plaats maken voor een nieuwe, immanente geschiedopvatting. Bossuet en Voltaire functioneren zelfs als symbolen van respectievelijk de providentiële en de immanente geschiedbeschouwing; Over Voltaire en Bossuet valt het *clair et obscur* van de Verlichting.

In Voltaires eigen leven voltrekt zich de overgang van de ene naar de andere optie. Opgeleid door de jezuiten aan het Collège Louis le Grand - een opleiding op het niveau van een goede *artes*-opleiding - staat hij in de rooms-katholieke traditie. Hij maakt zich hiervan echter

²¹⁷ Zie hoofdstuk 1.

²¹⁸ Zie over Voltaire: Th. Besterman, *Voltaire*, Oxford 1976 (1969); N.L. Torrey, 'Voltaire, François-Marie Arouet de', P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 8, 262-270. Als kerntekst heb ik geselecteerd: F.-M. Arouet de Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Parijs 1963 (1756), 2 delen (in het vervolg afgekort als *Essai*). Verder heb ik verschillende korte teksten van Voltaire geselecteerd, waarnaar hierna ter plaatse zal worden verwezen.

los en ontwikkelt, onder invloed van andere Europese vernieuwers van het denken, zijn eigen positie.

Omdat Voltaire als scharnierpunt tussen de providentiële en de immanente geschiedopvatting kan worden gezien, is een nadere analyse van zijn positie en van zijn argumentatie tegen de providentiële optie gerechtvaardigd. Zijn betekenis voor de historische revolutie dient te worden bepaald door een evaluatie van zijn positie vanuit wetenschapshistorisch en conceptueel perspectief. Mijn hypothese is, dat Voltaire voor de historische revolutie in mindere mate een topfiguur is dan in de literatuur wordt gesuggereerd.

7.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Voltaire beweegt zich binnen de Europese geleerdenwereld van zijn tijd, en heeft tal van internationale contacten. Tegelijk moet worden gezegd dat hij niet verbonden is aan een bepaalde universiteit. Voltaires betekenis wordt bepaald door zijn individuele invloed op het denken en de cultuur van zijn tijd. Op de universitaire structuur en opleiding heeft hij geen directe invloed. In dit licht moet gezegd worden dat zijn betekenis en invloed gemeten naar het professioneel-institutionele moment gering zijn.

Gemeten naar het technisch-kritische moment kan er ook niet worden gesproken van enige baanbrekende bijdrage van Voltaire. Met Voltaire bevinden we ons in een andere traditie dan die van humanisten en erudieten. Voltaire is geen bronnenvorser en ontwikkelt geen hulpvakken. Men moet hier volstaan met genoemde constatering.

Voltaires inhoudelijke kritiek richt zich op de geschiedschrijving van zijn tijd. Hij typeert deze als anekdotische en detaillistische geschiedschrijving. Volgens Voltaire dient de geschiedschrijver echter de gebeurtenissen in een verband te plaatsen. Voor Voltaire is dit verband de menselijke natuur, die de geschiedenis constitueert. Zoals de natuurwetenschapper de natuur in wetmatigheden ontleedt en beschrijft, zo dient de historicus de wetmatigheden van de menselijke natuur te beschrijven²¹⁹. De menselijke natuur, opgevat in termen van instinct²²⁰ en rede²²¹, dient haar eigen ontwikkeling te volgen; daar waar deze wordt gehinderd door fanatisme of bijgeloof dient zij zich te bevrijden. Deze menselijke natuur is uit de massa van historische gebeurtenissen afleidbaar: De geschiedschrijving is in dit licht

²¹⁹ Naar aanleiding van het selectieprobleem stelt Voltaire in het voorwoord aan M^{me} du Châtelet, *a.w.*, I, 196: '... il faut se bormer et choisir'. Het gaat hierbij om het kennen van de 'esprit de ces nations'.

²²⁰ *A.w.*, 25: 'L'homme, en général, a toujours été ce qu'il est: cela ne veut pas dire qu'il ait toujours eut de belles villes, du canon de vingt-quatre livres de balle, des opéras-comiques, et des couvents de religieuses. Mais il a toujours eu le même instinct, qui le porte à s'aimer dans soi-même, dans la compagne de son plaisir, dans ses enfants, dans ses petits-fils, dans les oeuvres de ses mains'.

²²¹ *A.w.*, 27: 'Dieu nous a donné un principe de raison universelle, comme il a donné des plumes aux oiseaux et la fourrure aux ours; et ce principe est si constant qu'il subsiste malgré toutes les passions qui le combattent, malgré les tyrans qui veulent le noyer dans le sang, malgré les imposteurs qui veulent l'anéantir dans la superstition'.

een vorm van natuurlijke filosofie²²². De geschiedschrijving dient, zo stelt Voltaire, niet alleen vanuit een bepaald perspectief vorm te krijgen, maar ook op het filosofische nut gericht te zijn; het begrip nut laat zich hier in termen van de menselijke natuur en haar lotgevallen verstaan²²³.

De historische kritiek vindt, zo stelt Voltaire, haar maatstaf ter bepaling van de feitelijkheid van het historische gebeuren in datgene wat in redelijkheid voorstelbaar, waarschijnlijk en mogelijk is. In de natuurwetenschap geldt zekerheid (op grond van het bewijs) als het hoogst haalbare; binnen de geschiedbeoefening is waarschijnlijkheid het hoogst haalbare²²⁴. Op zich blijkt hieruit dat Voltaire aan de geschiedbeoefening een betrekkelijk positieve ruimte toekent; het achterliggende kennisideaal is echter sterk bepaald vanuit het natuurwetenschappelijke kennisideaal.

Het voorstelbaarheids criterium is bij Voltaire beslissend voor zijn historische kritiek en zijn *debunking* van geschiedkundige kennis en beschouwingen. Nu is het gehanteerde voorstelbaarheids criterium zelf bepaald door het werkelijkheidsverstaan van de drager van dat criterium. Bij Voltaire is dit werkelijkheidsverstaan bepaald door de priemaatstelling van de empirische waarneming en van een strikte scheiding van natuur en bovennatuur. De kennis van de werkelijkheid is strikt beperkt tot de waarneembare werkelijkheid. De bovennatuur is niet alleen gescheiden van de natuur, maar zij wordt door Voltaire ook in een negatief daglicht geplaatst.

Voltaires geschiedvisie kan vanuit dit perspectief worden verstaan. In de geschiedenis is een goddelijk handelen onvoorstelbaar. Fel bekritiseert Voltaire tal van Schriftgegevens, die over een dergelijk handelen spreken. De heilsgeschiedenis van het volk Israël verdient in dit verband dezelfde behandeling als die van Grieken en Scythen²²⁵. De studie van de Schrift is aan de regels van de historische kritiek onderworpen²²⁶. De Schrift valt geheel onder de historische kritiek: zij is

222 P. Romeau (red.), 'Nouvelles considérations sur l'histoire', *Voltaire. Oeuvres historiques*, Parijs 1957, 46: 'Peut-être arrivera-t-il bientôt dans la manière d'écrire l'histoire ce qui est arrivé dans la physique. Les nouvelles découvertes ont fait proscrire les anciens systèmes. On voudra connaître le genre humain dans ce détail intéressant qui fait au-jourd'hui la base de la philosophie naturelle'.

223 *Essai*, I, 3: 'Vous ne cherchez que des vérités utiles, et vous n'avez guère trouvé, di-tes-vous, que d'inutiles erreurs'.

224 *A.w.*, 203: 'N'admettons en physique que ce qui est prouvé, et en histoire que ce qui est de la plus grande probabilité reconnue'.

225 *A.w.*, 135, 136: 'Nous avons pour les prodiges continuels qui signalèrent tous les pas de cette nation ce respect qu'on leur doit; nous les croyons avec la foi raisonnable qu'exige l'Église substituée à la synagoge; nous les examinons pas; nous nous en tenons toujours à l'historique. Nous parlerons des Juifs comme nous parlerions des Scythes et des Grecs, en pesant les probabilités et en discutant les faits'.

226 In zijn bespreking in *a.w.*, I, 56 van Abrahams roeping uit Ur - een thematiek die bij uitstek representatief is voor een theologische geschiedopvatting - komt dit spinozisme haarscherp naar voren: 'S'il est permis d'examiner la partie historique des livres judaïques, par les mêmes règles qui nous conduisent dans la critique des autres histoires, il faut convenir, avec tous les commentateurs, que le récit des aventures

immers niet geïnspireerd²²⁷. De providentiële geschiedenis betreft voor Voltaire het bovennatuurlijke en valt aldus buiten het veld van de kritische studie van de geschiedenis²²⁸. Het bovennatuurlijke is niet vatbaar voor kritiek en aldus is het buitenwetenschappelijk. In feite wordt door Voltaire - in termen van het twee werkelijkheden-model - de bovennatuur eenvoudigweg afgeschaft. In dit licht is Mozes niet een instrument in de hand van God, maar gewoon een volksleider²²⁹. Daarnaast bekritiseert Voltaire tal van al dan niet vermeende inconsistenties in de Schrift; deze inconsistenties zijn volgens hem het gevolg van gewone menselijke ontleningen aan andere bronnen²³⁰.

Voltaire verwerpt de traditioneel-christelijke datering van het begin van de wereldgeschiedenis. De grote verschillen tussen Babylonische, Hebreeuwse en Chinese tijdrekeningen beziet hij met een sceptische houding. Uit het feit dat een aantal chronologieën de christelijke chronologie tegenspreken leidt hij af, dat de laatste niet juist kan zijn. Wanneer Voltaire op ironische wijze zegt dat hij zich in dezen natuurlijk aan de ware leer van de kerk zal onderwerpen, zegt hij in feite dat hij de traditionele geschiedopvatting loslaat²³¹.

Om te bepalen of deze radicale kritiek - die als zodanig inderdaad baanbrekend is - conceptueel houdt snijdt, dient het conceptuele perspectief hierop te worden betrokken.

7.2. Conceptueel perspectief

d'Abraham, tel qu'il se trouve dans le *Pentateuqe* serait sujet à quelques difficultés s'il se trouvait dans une autre histoire'.

Het 'goddelijk element' valt blijkens *a.w.*, I, 57 in feite buiten de geschiedwetenschap: 'Je en touche point à ce qu'il y a de divin dans cette histoire, je m'en tiens toujours aux recherches de l'antiquité'.

²²⁷ *A.w.*, 129. De figuur van de ironie spreekt hier: 'Je ne traite point ici la question si ces livres ont été inspirés. Notre sainte Église, qui a les Juifs en horreur, nous apprend que les livres juifs ont été dictés par le Dieu créateur et père de tous les hommes; je ne puis en former aucun doute, ni me permettre même le moindre raisonnement'.

²²⁸ *A.w.*, 138: 'Il est clair que l'histoire de Dieu ne doit point ressembler à celle des hommes. C'est pourquoi nous ne rapporterons aucun de ces faits aurnaturels dont il n'appartient qu'à l'Esprit Saint de parler; encore moins oserons-nous tenter de les expliquer. Examinons seulement le peu d'événements qui peuvent être soumis à la critique'.

²²⁹ *A.w.*, 138,139: '... ne voient en lui qu'un roseau faible dont la main divine daigne se servir pour faire le destin des empires. Qu'est-ce en effet d'un vieillard de quatre-vingts ans pour entreprendre de conduire par lui-même tout un peuple, sur lequel il n'a aucun droit?'

²³⁰ *A.w.*, 166: 'Les Indiens, les Chaldéens, les Persans, imaginaient que Dieu avait formé le monde en six temps. L'auteur de la *Génèse*, pour ne pas effaroucher la faiblesse des Juifs, représente Dieu formant le monde en six jours, quoique un mot est un instant suffisent à sa toute-puissance'.

²³¹ *A.w.*, 35n.: 'Notre sainte religion, si supérieure en tout à nos lumières, nous apprend que le monde n'est fait que depuis environ six mille années selon la *Vulgate*, ou environ sept mille suivant les *Septante*. Les interprètes de cette religion ineffable nous enseignent qu'Adam eut la science infuse, et que tous les arts se perpétuèrent d'Adam à Noé. Si c'est là en effet le sentiment de l'Église, nous l'adoptons d'une foi ferme et constante, soumettant d'ailleurs tout ce que nous écrivons au jugement de cette sainte Église, qui est ineffable'.

Natuurwetenschappelijke kennis is voor Voltaire paradigmatisch voor alle wetenschappelijke kennis. Natuurwetenschappelijke hypothesen of theorieën dienen volgens Voltaire op observaties te zijn gebaseerd²³². De empirische waarneming vormt de basis van alle kennis. Voltaire baseert zich hierbij vooral op John Locke. In zijn brief over John Locke verheerlijkt hij Locke als de grootste filosoof aller tijden²³³. Aan deze verheerlijking gaat nog een beknopte behandeling van de gehele geschiedenis van de wijsbegeerte, vanuit het perspectief van de fundering van de menselijke kennis in de ziel of in de materie, vooraf. In enkele bladzijden gaan hier Plato, Aristoteles, Duns Scotus en Jean Mabillon tegen de vlakte, waarna Lockes door Voltaire hoog gewaardeerde empirisme in beeld komt²³⁴. Niet alleen voor natuurwetenschappelijke, maar in feite voor alle wetenschappelijke kennis van de werkelijkheid geldt, dat ze op de empirie gebaseerd moet zijn om als kennis te worden gekwalificeerd²³⁵. Waar deze hoge graad van kennis onbereikbaar is, is een sceptische houding aanbevelenswaardig. In dit opzicht laat Voltaire zich in sterke mate door Montaigne en Bayle beïnvloeden.

Voltaire hanteert bij zijn kritische doordenking van de problematiek van geloof en geschiedenis niet of nauwelijks het logisch-wijsgerige instrumentarium, waartoe hij door zijn opleiding toegang kan hebben. Zijn kritiek is voluit te zien als een moderne kritiek op de providentiële geschiedbeschouwing.

Voor de metafysica heeft hij slechts verachting. In *Candide ou l'optimisme* bekritiseert hij Leibniz' mogelijke werelden-theorie op ironische wijze. Voor Voltaire is er maar één wereld mogelijk en dat is de feitelijke. Wijsbegeerte dient, zo stelt Voltaire, tot wijsgerige kritiek ge-reduceerd te worden. Metafysica is ofwel een vorm van kennis die

²³² Zie bijvoorbeeld de bevestigende beschrijving die Voltaire in zijn 'Lettre sur le système de l'attraction', Voltaire, *Lettres philosophiques ou anglaises*, Parijs z.j. (1734), 77-89, 83, 84 geeft van Newtons gravitatie-theorie: '... il fait voir que, par les simples lois de la mécanique, chaque globe céleste doit être nécessairement à la place où il est. Son seul principe des lois de la gravitation rend raison de toutes les inégalités apparentes dans le cours des globes célestes. Les variations de la lune deviennent une suite nécessaire de ces lois'.

²³³ 'Lettre sur M. Locke', *Lettres philosophiques ou lettres anglaises*, Parijs, z.j. (1734), 61-69, 61: 'Jamais il ne fut peut-être un esprit plus sage, plus méthodique, un Logicien plus exact que M. Locke; cependant il n'était pas grand Mathématicien'.

²³⁴ Een voorbeeld van Voltaires behandeling van de opvatting over de ziel geeft *a.w.*, 62: 'Le monde se raffine toujours. Saint Bernard, selon l'aveu du Père Mabillon, enseigna, à propos de l'âme, qu'après la mort elle ne voyait point Dieu dans le Ciel, mais qu'elle conversait seulement avec l'humanité de Jésus-Christ; on ne le crut pas cette fois sur sa parole. L'aventure de la Croisade avait un peu décrédité ses Oracles. Mille Scolastiques sont venus ensuite, comme le Docteur irréfragable, le Docteur subtil, le Docteur angélique ... qui tous ont été bien sûrs de connaître l'âme très clairement ...'.

²³⁵ Voltaire accepteert in *a.w.*, 64 wat Locke in dezen beweerde, namelijk: '... que toutes nos idées nous viennent par les sens, examine nos idées simples et celles qui sont composées, suit l'esprit de l'homme dans toutes ses opérations ...'.

ie-dereen heeft en dus niet interessant is, ofwel kennis aangaande het onkenbare, en dat is onmogelijk²³⁶.

Vanuit dit minimale conceptuele perspectief licht Voltaires argumentatie tegen de providentiële geschiedbeschouwing op. In zijn kritiek op het christelijke geschiedbeeld is de *providentia Dei* een hoofdthema. Veel, zo niet alles zit voor Voltaire daarop vast. Voor Voltaire impliceert de christelijke notie van voorzienigheid, dat Gods wil samenvalt met de werkelijkheid en alles wat daarin plaatsvindt. De providentie wordt door Voltaire actief opgevat: God laat niet alleen toe maar hij bewerkstelligt al wat zich klaarblijkelijk - en dat is vooral veel ellende - voordoet.²³⁷ Voltaire contrasteert Gods noodzakelijk geachte goedheid met de feitelijke slechtheid van de mens om aldus de noodzakelijkheid van Gods goedheid zelf ter discussie te stellen²³⁸. Voltaire gelooft in een noodzakelijk, eeuwig wezen, maar het is niet het geloof maar de rede die hem deze kennis verstrekt²³⁹. En als God goed is, maar de historische werkelijkheid slecht, dan zal de rede er-gens een knoop door moeten hakken.

Een belangrijk front waartegen Voltaire zijn positie afzet, is de providentiële geschiedbeschouwing van Bossuet in diens *Discours sur l'histoire universelle*²⁴⁰. Het is van belang om dit werk hier ter sprake te brengen, om aldus de kritiek van Voltaire beter te kunnen plaatsen. De periodisering in *aetates* of *monarchieën* wordt door Bossuet losgelaten, maar zij is, met aanvullende periode-typeringen (verbonden met een naam of plaats als symbool: Troje, Romulus en Cyrus) gemakkelijk terug te vinden. Van de indrukwekkende bronnenkennis,

²³⁶ Gebaseerd op N.L. Torrey, 'Voltaire, François-Marie Arouet de', P. Edwards (red.), *a.w.*

²³⁷ In *La défense de mon oncle*, W.H. Barber (red.), *The Complete Works of Voltaire*, 64, Oxford 1984, 196 verdedigt Voltaire (onder de schuilnaam abbé Bazin) zich tegen M. Larcher, die in zijn *Supplément à la Philosophie de l'Histoire* de positie van Voltaire bekritiseerde. De kritiek betreft ook Voltaires idee van de voorzienigheid: Hoe kan Voltaire beweren dat de Voorzienigheid alles - dus ook pest (de pestepidemie van Lissabon in 1755 speelt een belangrijke rol) en honger - bewerkstelligt. Voltaire herhaalt zijn positie, door tal van voorbeelden aan te halen uit vooral het Oude Testament (Dathan en A-biram; de straf op Davids volkstelling; het leger van Sanherib; de plagen van Egypte). Hij concludeert: 'Que dis-je? il ne tome pas un cheveu de nos têtes sans l'ordre du maître des choses et des temps. La Providence fait tout; Providence tantôt terrible en tantôt favorable, devant laquelle il faut également se prosterner dans la gloire ou dans l'opprobre, dans la jouissance délicieuse de la vie et sur le bord du tombeau'.

²³⁸ 'Nécessaire', *Dictionnaire Philosophique comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les Questions sur l'Encyclopédie* (hierna afgekort als *Dictionnaire Philosophique*), Parijs 1977, 330: 'Faire un crime, c'est agir contre la justice divine, c'est désobéir à Dieu. Or Dieu ne peut désobéir à lui-même, il ne peut commettre de crime; mais il a fait l'homme de façon que l'homme en commet beaucoup: d'où vient cela?'.

²³⁹ 'Foi', *Dictionnaire Philosophique*, 203: 'Qu'est-ce que la foi? Est-ce de croire ce qui paraît évident? Non: il m'est évident qu'il y a un Être nécessaire, éternel, suprême, intelligent; ce n'est pas là de la foi, c'est de la raison ... La foi consiste à croire, non ce qui semble vrai, mais ce qui semble faux à notre entendement'.

²⁴⁰ J. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Parijs 1852 (gebaseerd op de editie van 1700 (1681)).

die men in de tijd van Bossuet heeft, is weinig tot niets in het werk geïntegreerd of als probleem gethematiseerd. De hoofdlijn wordt gevormd door de geschiedenis van Israël en de wereldwijde verbreiding van het heil na de geboorte van Christus; deze historische weg vormt het beeld van Gods voorzienigheid in de geschiedenis²⁴¹. De bewaring van de ware religie vormt voor Bossuet het hoofdmoment van de geschiedenis²⁴².

Binnen de positie van Bossuet is sprake van een interactie tussen goddelijk en menselijk historisch handelen, die zo asymmetrisch is dat het menselijke handelen lijkt te vervluchtigen. Op zeer intuïtief niveau heeft de universele geschiedenis bij Bossuet in feite noodzakelijke trekken²⁴³. De geschiedenis voltrekt zich in providentieel opzicht volgens een geheime, onzichtbare orde²⁴⁴. God bewerkt historische gevolgen uit daar ver van verwijderd liggende, door Hem geconstitueerde oorzaken²⁴⁵. Niet *fortuna* of het lot, maar God regeert de geschiedenis²⁴⁶. De bijzondere of toevallige dingen kunnen wel bijzonder of toevallig lijken, maar zij zijn het niet, omdat zij opgenomen zijn in een hoger doel. Gods almacht is hier allesbepalend²⁴⁷. Bossuet stelt hier zeer veel zonder op meer systematische wijze de met zijn positie samenhangende problemen te doordenken.

Voltaire poneert lijnrecht tegenover Bossuet dat de historische werkelijkheid een empirische werkelijkheid is, en als zodanig ook bestudeerd dient te worden. De historicus dient zich te beperken tot

241 *A.w.*, 117, 118: '... on ne peut rien concevoir qui soit plus digne de Dieu, que de s'être premièrement choisi un peuple qui fût un exemple palpable de son éternelle providence ... (maar op een gegeven moment:) il était temps d'élever les hommes à de plus hautes pensées, et d'envoyer Jésus-Christ ...'.

242 *A.w.*, 118: 'Que si l'antiquité de la religion lui donne tant d'autorité, sa suite, continuée sans interruption et sans altération durant tant de siècles, et malgré tant d'obstacles survenus, fait voir manifestement que la main de Dieu la soutient'.

243 *A.w.*, 337: 'Premièrement, ces empires ont pour la plupart une liaison nécessaire avec l'histoire du peuple de Dieu. Dieu s'est servi des Assyriens et des Babyloniens pour châtier ce peuple ...'.

244 *A.w.*, 427: 'Mais souvenez-vous, Monseigneur, que ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes, il a tous les coeurs en sa main: tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride; et par là il remue tout le genre humain'.

245 *A.w.*, 427: 'C'est lui qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées, et qui frappe ces grands coups dont le contre-coup porte si loin'.

246 *A.w.*, 428: 'C'est ainsi que Dieu règne sur tous les peuples. Ne parlons plus de hasard ni de fortune, ou parlons-en seulement comme d'un nom dont nous couvrons notre ignorance. Ce qui est hasard à l'égard de nos conseils incertains est un dessein concerté dans un conseil plus haut, c'est-à-dire dans ce conseil éternel qui renferme toutes les causes et tous les effets dans un même ordre. De cette sorte tout concourt à la même fin, et c'est faute d'entendre le tout que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières'.

247 *A.w.*, 428: (Het is God almachtig) '... qui voit tout changer sans changer lui-même, et qui fait tous les changements par un conseil immuable; qui donne et qui ôte la puissance ...'.

de empirische geschiedenis; geschiedenis is geschiedenis van mensen.

Bossuets heilshistorische perspectief van de wereldgeschiedenis, dat bepaald wordt door Israël en de Kerk, is voor Voltaire onaanvaardbaar, omdat hij zich niet kan voorstellen dat een 'handjevol joden' het centrum van de wereldgeschiedenis zou kunnen zijn. Men doet ook geen recht aan de volkeren die geheel buiten de op de heilsgeschiedenis betrokken omgeving een beschaving hebben gevormd (China, Indië). Hier speelt de ontdekking van het Verre Oosten mee, waardoor de christelijke idee van de vier *monarchieën* of de zes *aetates* in twijfel wordt getrokken. Voltaire maakt van deze verlegenheid argumentatief gebruik. Hij vervangt de christelijke periodisering door een eigen periodebegrip te ontwerpen, dat hij koppelt aan het bestaan van hoge beschavingen; deze beschavingen vormen het midden van de geschiedenis, en zij hoeven niet per definitie opeenvolgend te ontstaan, maar kunnen ook gelijktijdig bestaan. Een laatste argument is, dat wanneer de geschiedenis van de volkeren die wel met Israëls geschiedenis verbonden zijn *nolens volens* in het keurslijf van de heilsgeschiedenis getrokken wordt, aan de eigen aard van deze beschavingen geen recht wordt gedaan²⁴⁸.

De eerste druk van *La Philosophie de l'histoire*, door Voltaire onder het pseudoniem Abbé Bazin in 1767 te Amsterdam uitgegeven, roept een aantal felle reacties op²⁴⁹. Voltaires *La Défense de mon oncle* en *Un Chrétien contre six Juifs* vormen zijn reactie op de kritiek van met name P.H. Larcher²⁵⁰ en A. Guénée²⁵¹. Deze critici gaan vooral in op Voltaires aanval op de joden en hun geschiedenis. Zijn jodenhaat en tal van detailkwesties komen in deze reacties uitgebreid aan de orde. Men probeert het Oude Testament zoveel mogelijk te verdedigen tegen Voltaire. Het is opvallend dat het traditionele providentiële denken over de geschiedenis zelf niet met argumenten wordt verdedigd. Een uitzondering vormen hier alleen de opmerkingen van Voltaire over de voorzienigheid. Die roepen reactie - en ook weer een tegenreactie van Voltaire - op.

²⁴⁸ Zijn argumentatie in *Essai*, 196 tegen Bossuet bevat de drie genoemde argumenten: 'Il (sc. Bossuet) paraît avoir écrit uniquement pour insinuer que tout a été fait dans le monde pour la nation juive; que si Dieu donna l'empire de l'Asie aux Babyloniens, ce fut pour punir les Juifs; si Dieu fit régner Cyrus, ce fut pour les venger; si Dieu envoya les Romains, ce fut encore pour châtier les Juifs. Cela peut être; mais les grandeurs de Cy-rus et des Romains ont encore d'autres causes; Et Bossuet même ne les a pas omises en parlant de l'esprit des nations. Il eût été à souhaiter qu'il n'eût pas oublié entièrement les anciens peuples de l'Orient, comme Les Indiens et les Chinois, qui ont été si considérables avant que les autres nations fussent formées'.

²⁴⁹ Zie voor de tussen 1767 en 1780 verschenen studies de paragraaf 'Controversy' uit de 'Introduction' van J.H. Brumfitt, *Voltaire La Philosophie de l'histoire. Studies on Vol-taire and the eighteenth century*, xxviii, Genève 1963, 62-76.

²⁵⁰ P.H. Larcher, *Supplément à la Philosophie de l'histoire de feu m. l'abbé Bazin*, Amsterdam 1767.

²⁵¹ A. Guénée, *Lettres de quelques Juifs portugais et allemands, à M. de Voltaire: avec des réflexions critiques &c. et un petit commentaire extrait d'un plus grand*, Lissabon 1769.

Naast de genoemde drie argumenten wordt een vierde argument gevormd: de kritische behandeling van de theodicee-vraag. Het is opvallend dat Voltaire bij zijn behandeling van deze meer theologische kwestie bepaalde logische redeneervormen hanteert. De verhouding tussen Gods almacht, wil en goedheid is voor Voltaire, vanuit de realiteit van het kwaad en het lijden, onmogelijk zo te bepalen, dat Gods goedheid en het kwaad in de werkelijkheid op consistentie te brengen zijn. Voltaire vindt Lactantius' formulering van het dilemma van Epicurus steekhoudend²⁵². In deze - door mij in moderne logische vormen omgezette - formulering hebben de premissen:

- (1) God heeft de eigenschappen 'almachtig zijn', 'willend zijn' en 'goed zijn', en
- (2) God heeft de wereld naar zijn almacht, wil en goedheid geschapen

de implicatie, dat:

- (3) De wereld als geschapen werkelijkheid is goed.

Maar het is een ervaringsgegeven dat:

- (4) De wereld als geschapen werkelijkheid is (tenminste ten dele) niet goed.

Via de *modus tollendo tollens* (MTT) geldt dan dat de premissen (of één van beide premissen) onjuist zijn en dat slechts hun negatie geldt: God is niet almachtig, en/of niet goed (willend), en God heeft geen wereld geschapen, die als zodanig goed is²⁵³. Hij zou ook nog 'geen schepper' kunnen zijn, maar die mogelijkheid laat Voltaire liggen. Voltaire lijkt overigens wel in een eeuwige materie te geloven; hij wijst de schepping uit het niets af²⁵⁴.

Voltaire lijkt voor de ontkenning van de tweede premisse te hebben gekozen, waarbij hij zich vooral concentreert op de wil van God. Aanleiding tot zijn scepsis aangaande elke theodicee is de realiteit zelf, die zich kenmerkt door een sequens van eten en gegeten worden en

²⁵² 'Bien', *Dictionnaire Philosophique*, 55: 'L'argument est pressant'.

²⁵³ *A.w.*, 55. Het citaat van Lactantius, dat de positie van Epicurus weergeeft en Voltaires instemming heeft, luidt: 'Ou Dieu veut ôter le mal de ce monde, et ne le peut, ou il le peut, et ne le veut pas; ou il ne le peut ni ne le veut; ou enfin il le veut et le peut. S'il le veut et ne le peut pas, c'est impuissance, ce qui est contraire à la nature de Dieu; s'il le peut et ne le veut pas, c'est méchanceté, et cela est non moins contraire à sa nature; s'il ne le veut ni ne le peut, c'est à la fois méchanceté et impuissance; s'il le veut et le peut (ce qui seul de ces partis convient à Dieu), d'où vient donc le mal sur la terre?'.

²⁵⁴ Hij stelt in '*Genèse*', *Dictionnaire Philosophique*, 213 dat men ook in de Schrift geen aanknopingspunt vindt voor de traditionele opvatting van de schepping (inclusief de ma-terie) uit het niets: 'On ne trouve même dans toute la Bible aucun passage, où il soit dit que la mati'ere ait été fait de rien'.

dus van lijden²⁵⁵. De wil van God is eenvoudigweg niet betrokken op het menselijke gebeuren in de werkelijkheid. Voltaire kiest hier voor de onbevredigende oplossing als de enige oplossing die in overeenstemming is met de menselijke ervaring. Alle sluitende alternatieven acht hij inconsistent en niet realistisch. Hij weet het eenvoudigweg niet.

De elementen van de menselijke vrijheid en de niet-fataliteit van het gebeuren dienen koste wat het kost, zo stelt Voltaire, te worden ge- waarborgd en afgeschermd. Binnen een slechts door menselijk han- delen bepaalde geschiedenis kan men de toekomst niet kennen, om- dat zij er nog niet is - men kan slechts kennen wat er is²⁵⁶. En aange- zien God - in het licht van Voltaires deïstische optiek - zich niet met de menselijke geschiedenis inlaat, bemoeit Hij zich ook niet met het toekomstige deel daarvan. Omdat God niet ingrijpt in de historische werkelijkheid zijn wonderen ook niet reëel; bovendien zijn ze on- voorstelbaar en onmogelijk²⁵⁷. Profetie en eschatologie definieert Voltaire in dit licht als kennis van de toekomst, en aldus zijn zij onge- wenst²⁵⁸.

Voltaire ontkent de fataliteit van het gebeuren, zoals de Griekse reli- gie deze in de noodlotsidee uitdrukt en waarin zelfs Jupiter aan het lot onderworpen is en de dingen niet anders kan doen dan het lot be- paalt. De wereld zou er anders uitzien of zou zelfs niet bestaan, wan- neer hij af zou wijken van de bepalingen van het lot²⁵⁹.

De fysische werkelijkheid is, zo stelt Voltaire - in tegenstelling tot de historische werkelijkheid - wel wetmatig gestructureerd. Deze wetten zijn door God ingesteld. God is onveranderlijk en deze eigenschap lijkt voor Voltaire één van de belangrijkste eigenschappen van God te zijn. Omdat God deze eigenschap bezit, bezitten zijn wetten die ei-

255 Voltaire grondt in 'Bien', 58 zijn positie onder meer op de volgende observatie: 'Vous ne nous apprenez rien quand vous remarquer, après tous les petits enfants, que les mouches sont néés pour être mangées par les araignées, Les araignées par les hirondelles, les hirondelles par les pies-grièches, les pies-grièches par les aigles, les aigles pour être tués par les hommes, les hommes de se tuer les uns les autres, et pour être mangés par le vers, et ensuite par les diables, au moins mille sur un. Voilà un ordre net et constant parmi les animaux de toute espèce; il y a de l'ordre partout'.

256 *Essai*, 104: 'Il est évident qu'on ne peut savoir l'avenir, parce qu'on ne peut savoir ce qui n'est pas; mais il est clair aussi qu'on peut conjecturer un événement'.

257 In de volgende ironisch bedoelde uitspraak in *a.w.*, 115 licht Voltaire's standpunt op: 'Nous croyons sans difficulté aux vrais miracles opérés dans notre sainte religion, et chez les Juifs, dont la religion prépara la nôtre. Nous ne parlons ici que des autres nations, et nous ne raisonnons que suivant les règles du bon sens, toujours soumises à la révélation'.

258 *A.w.*, 114. Beide gebieden zijn slechts symptomen van geperverteerd denken: '... l'amour du merveilleux, et l'envie d'entendre et de dire des choses extraordinaires, a perverti le sens commun dans tous les temps ...'.

259 'Chaine des Événements', *Dictionnaire Philosophique*, 103: 'Si un seul de ces faits avait été arrangé différemment, il en aurait résulté un autre univers; or il n'était pas possible que l'univers actuel existât, et n'existât pas: donc il n'était pas possible à Jupiter de sauver la vie de son fils, tout Jupiter qu'il était'.

genschap eveneens (Voltaire hanteert hier de machine-metafoor)²⁶⁰. De historische werkelijkheid deelt niet in Gods onveranderlijkheid en is daarom geheel open. Voltaire bekritiseert theologische en wijsgerige posities, die wel van een dergelijke fataliteit uitgaan. In dit verband verwerpt hij ook de positie van Leibniz, die met zijn principe van de *voldoende reden* (*raison suffisante*) in de ogen van Voltaire een moderne vertegenwoordiger en uitbouwer van deze noodzakelijkheid en fataliteit van het gebeuren en van de keten van de gebeurtenissen is²⁶¹. Voor Voltaire is dit determinisme absurd. Hij ontkent niet dat alles wat is een oorzaak heeft, maar hij stelt dat niet elke oorzaak een gevolg heeft; er kunnen tal van oorzaken zijn, die geen realisering in een gevolg vinden²⁶². De historische werkelijkheid is een causaal verband met de mogelijkheid van tal van nieuwe oorzaken die zonder gevolgen 'wegsijpelen'²⁶³. Voltaire ziet eigenlijk helemaal niets in een doordenking van begrippen als contingentie, vrijheid en noodzakelijkheid²⁶⁴. De geschiedenis is eenvoudigweg het veld van het menselijke gebeuren. Volgens Voltaire bepaalt niet God maar bepalen de basale drijfveren die de menselijke natuur constitueren de geschiedenis.

7.3. Evaluatie

Nu Voltaires profiel vanuit tweeledig perspectief duidelijk is geworden, kan de foto van hem tegen het licht gehouden worden. Ik meen te moeten vaststellen, dat mijn hypothese wordt bevestigd door de descriptie en analyse van Voltaires positie. Omdat het conceptuele perspectief beslissend is, betrek ik dat eerst in mijn evaluatie, om van daaruit de inhoudelijke argumentatie van Voltaire en vervolgens zijn wetenschapshistorische plaats te evalueren.

²⁶⁰ *Essai*, 115. Voltaire stelt op ironische wijze, dat men, ware het niet dat men, door het geloof verlicht, wordt afgehouden van de dwaling, zou kunnen redeneren: 'Il ne lui paraît possible que Dieu dérange son propre ouvrage; il sait que tout est lié dans l'univers par des chaînes que rien ne peut rompre. Il sait que Dieu étant immuable, ses lois le sont aussi; et qu'une roue de la grande machine ne peut s'arrêter, sans que la nature entière soit dérangée'. Het lijkt mij duidelijk dat hier de positie van Voltaire zelf verwoord wordt.

²⁶¹ 'Chaîne des événements', 105: 'Ce système de la nécessité et de la fatalité a été inventé de nos jours par Leibniz, à ce qu'il dit, sous le nom de *raison suffisante*; il est pourtant fort ancien: ce n'est pas d'aujourd'hui qu'il n'y a point d'effet sans cause, et que souvent la plus petite cause produit les plus grands effets'.

²⁶² *A.w.*, 104, 105: 'Tous les événements sont produits les uns par les autres, je l'avoue; si le passé est accouché du présent, le présent accouche du futur; tout a des pères, mais tout n'a pas toujours des enfants' (...) 'Donc les événements présents ne sont pas les enfants de tous les événements passés; ils ont leur lignes directes; mais mille petites lignes collatérales ne leur servent à rien'.

²⁶³ 'Destin', *Dictionnaire Philosophique*, 166. Ik leid dit af uit de passage, waarin een boer gelooft dat wat hij ziet opkomen op het land louter toeval is, terwijl tal van filosofen hierin een noodzakelijkheid zien. Omdat velen dit laatste standpunt vrezen zeggen zij: 'Il y a, ..., des événements nécessaires, et d'autres qui ne le sont pas. Il serait plaisant qu'une partie de ce monde fût arrangée, t que l'autre ne fût point ...'.

²⁶⁴ Een goed voorbeeld hiervan is 'Liberté', *Dictionnaire Philosophique*, 274-277.

Conceptueel is Voltaires positie minder, of sterker nog, niet geschikt. Voltaires kritiek op de providentiële geschiedbeschouwing vindt in de primaatstelling van de kennisleer - met het empirisme als leidend beginsel - en een verwerping van de metafysica zijn uitgangspunt. Op deze epistemologische basis bouwt hij een viertal inhoudelijke argumenten tegen de providentiële optie.

Ik meen dat deze epistemologische basis geen hout snijdt. Het verleden zelf is hier fataal voor Voltaires kennisleer. Dat is immers, gemeten aan Voltaires wetenschapsbegrip, niet vatbaar voor wetenschap. Dit is niet fataal voor de kennis van het verleden maar voor Voltaires kennisleer. Een epistemologie die gefundeerd is in de empirische kennis zal ik in mijn onderzoek als een ondeugdelijke epistemologie afwijzen²⁶⁵.

Voltaires ontologie elimineert in feite de bovennatuur. Zijn sterkste argumentatie voor deze eliminatie is gelegen in zijn empirisme en aldus in zijn zojuist verworpen kennisleer. Hiermee vervalt in principe ook Voltaires argumentatie tegen een type ontologie waarin God figureert. Bovendien is Voltaires ontologie inconsistent. De inconsistentie zit mijns inziens vast op een aantal punten, die alle hun oorsprong vinden in zijn godsleer. God heeft volgens Voltaire alleen noodzakelijke eigenschappen. Dit impliceert dat God niet op contingente wijze kan handelen. Binnen de godsleer ontstaat dan een enorm probleem. Gods wil verliest in feite elke ruimte. God kan alleen het noodzakelijke willen. Op werkelijkheidsniveau is dat de natuur, die dus ook een noodzakelijke structuur heeft. Fysische wetmatigheden hebben volgens Voltaire een noodzakelijke status; de fysische werkelijkheid is aldus een gesloten werkelijkheid. Het experiment dient in dit licht alleen maar om de noodzakelijke natuurwetten te ontdekken. Hoewel Voltaire het gebruik van de begrippen noodzakelijkheid en contingentie afwijst, is zijn eigen positie ten aanzien van de fysische werkelijkheid adequaat te kwalificeren als een noodzakelijkheidsoptie.

De historische werkelijkheid kan binnen het door Voltaire voorgestane type godsleer eenvoudigweg nooit op God betrokken worden. Binnen een dergelijke godsleer zijn er maar twee opties mogelijk: de geschiedenis is ofwel volstrekt noodzakelijk (historisch determinisme) ofwel volstrekt contingent (en dus immanent). Voltaire verwerpt de eerste optie. Hij moet deze optie wel verwerpen vanuit zijn godsleer. Als God immers alleen maar noodzakelijke eigenschappen heeft en Hij binnen de historische werkelijkheid handelt, dan zijn alle standen van zaken noodzakelijkerwijs door hem gewild en aldus gedetermineerd. Hiermee ontstaat inderdaad een onoplosbaar theodicee-probleem. Alleen de optie van een totale contingentie kan dan nog een uitweg bieden. De bovenwereld moet voor wat de historische werkelijkheid betreft dan wel geëlimineerd worden. Deze eliminatie volgt aldus uit een verkeerde ontologische positie. Het beroep daarvoor op

²⁶⁵ Zie voor de nadere uitwerking van deze kritiek hoofdstuk 3.8 (waar het front voornaamelijk het logisch-positivisme is, dat kennistheoretisch verwant is aan de positie van Voltaire) en hoofdstuk 4.

de kennisleer is, als mijn bovenstaande verwerping van dit type kennisleer steekhoudend is, niet geldig.

Zelfs binnen Voltaires optie van een totaal contingente geschiedenis vertoont zich dan nog een conceptuele inconsistentie. Zijn antropologie met het accent op rede en natuurlijk instinct als drijfveren van menselijk handelen bevat een bepaald type determinisme, dat strijdig is met de notie van echte vrijheid. Het menselijke handelen binnen de geschiedenis is aldus door wetmatigheden van fysieke aard bepaald en kenmerkt zich juist niet door vrijheid.

Feitelijk gaat Voltaires optie van, wat ik zou willen noemen, quasiecontingentie terug op een christelijke inventie. Het is in dit licht de vraag of deze optie 'los verkrijgbaar' is.

Tenslotte blijkt uit Voltaires verwerping van de mogelijkheid dat God kennis van de toekomst kan hebben, dat zijn denken op de tijd vastzit. Hij koppelt contingentie aan tijd. Omdat iets toekomstig is, is het contingent. Weliswaar is ook het heden contingent, maar structureel verandert dit niets aan het feit dat Voltaire tijd en modaliteit structureel koppelt. En dit is per definitie een conceptuele valkuil²⁶⁶.

Ik concludeer dat, wanneer mijn contra-argumentatie steekhoudend is, Voltaires conceptuele positie *caduc* is. En dat aldus ook vele varianten op Voltaires argumentatie en ook het beroep op Voltaire geen hout snijden. Er zullen eenvoudigweg andere argumenten moeten worden aangedragen die de twee werkelijkheden-optie geldigheid verschaffen. Ik meen daar tegenover dat er een alternatieve weg is, die wel consistent is²⁶⁷.

Niet alleen conceptueel maar ook inhoudelijk staat Voltaire niet sterk. In feite loopt hij met zijn negatieve kritiek op bijvoorbeeld de christelijke periodisering en het christelijke perspectief vooruit op de ontwikkelingen. Natuurlijk staat men door de ontdekking van nieuwe beschavingen voor een periodiseringsprobleem, maar een dergelijk probleem vraagt om een nieuwe doordenking; het dient niet te worden aangegrepen als een gelegenheidsargument in een verlegenheidssituatie. Voordat er een wereldgeschiedenis is geschreven waarin de nieuwe kennis wordt geïntegreerd, is het prematuur om te stellen dat aan deze culturen historisch geen recht gedaan wordt in een providentiële geschiedschrijving.

Bovendien kan Voltaire de providentiële optie geen perspectivisme verwijten, aangezien zijn concept van civilisatie zelf perspectivistisch is.

Het is voorts aantoonbaar dat Voltaire zelf het geheel van de geschiedenis geen recht doet. Hij heeft geen enkele empathie voor de middeleeuwen, voor de geschiedenis van het volk Israël en voor andere "niet-geciviliseerde" culturen.

²⁶⁶ Zie over de tijdsproblematiek hoofdstuk 6.3.1, 6.5 en 6.6.

²⁶⁷ Zie hoofdstuk 6.

Ik ben van mening dat Voltaires historische kritiek weinig van doen heeft met zorgvuldige historische kritiek, maar meer met programatische en ideologische *debunking*. Niet de historische werkelijkheid zelf maar het rationalistische voorstelbaarheids criterium beslist over wat mogelijk kan gebeuren. Het eigen verlichte besef van wat redelijk is, wordt teruggeprojecteerd in het verleden. Dat is niet alleen fataal voor die perioden die de toets der kritiek niet kunnen doorstaan, maar ook voor de perioden die deze toets wel kunnen doorstaan. Zowel de gediskwalificeerde als de gekwalificeerde perioden worden op volstrekt a-historische wijze tijdgenoten van de geschiedschrijver. Voltaires verstaan van zijn eigen tijd, waarin alle tijdgenoten worden onderverdeeld in ofwel verlichte ofwel geboorneerde geesten, wordt teruggeprojecteerd in het verleden en aldus volstrekt a-historisch geüniversaliseerd. Het is maar de vraag of de geschiedwetenschap hiermee echt is gediend. Ook het argument dat een dergelijke tactiek van *debunking* in negatieve zin nodig is om 'puin' te ruimen, is in het licht van het voorgaande niet relevant.

Ik ben van mening dat Voltaires vermeende overwinning op de providentiële geschiedbeschouwing een pyrrhusoverwinning is. In Bossuet heeft hij bovendien een te gemakkelijke tegenstander. Men kan bij de omverwerping van een eeuwenoude traditie niet volstaan met het leveren van argumenten tegen een enkele verouderde (en relatief zwakke) representant van die positie. Bossuet geldt in de literatuur als één van de laatste vertegenwoordigers van de providentiële optie. Een inhoudelijke doorlichting van zijn en Voltaires tegenargumenten treft men echter zelden of nooit aan. De feitelijke ontwikkeling krijgt aldus iets sacrosancts. Wetenschapshistorisch en ook geschiedwetenschappelijk mag dat niet het geval zijn. De vraag hoe het anders en beter zou hebben gekund, kan hier zeer verhelderend zijn voor de verklaring van het feitelijke gebeuren.

Bovendien ligt de feitelijke ontwikkeling zelf anders. De positie van Bossuet is inderdaad zowel wetenschapshistorisch als conceptueel zwak. Zijn boek is in feite ook niet meer dan een leerboek voor de *dauphin*. Ook Bossuet integreert de nieuwe ontdekkingen niet in zijn geschiedbeschouwing. Zijn *Discours* is in dit licht een ouderwets boek. Het is echter de vraag of Voltaire alleen doordat hij Bossuet verslaat het pleit heeft beslecht. Niet Bossuet en zijn *Discours*, maar Mabillon met zijn *De re* en *Traité* moet hier met Voltaire en zijn *Essai* op de foto. Bossuets *Discours* en Mabillons *De re* zijn zelfs in hetzelfde jaar geschreven!

Bij dit nieuwe dubbelportret komt het *clair et obscur* heel anders tot uitdrukking. Voltaire verwerkt de toppeur van de vorige generatie, Mabillon, nauwelijks in zijn geschiedschrijving. Hij beheerst het *métier* niet op het technische niveau waarop Mabillon dat beheerst. Ook *Le siècle de Louis XIV* is technisch- en inhoudelijk-kritisch geen toppeur; het is een populariserend werk, waarin de populariserende synthese op zich de beste bijdrage is. Voltaires verwijt aan de erudieten dat ze zich verliezen in de details is prematuur, hoewel hier inderdaad een

risico ligt. Het is niet denkbeeldig dat men aan een brede synthese en aan een reflectie over nieuwe gegevens niet toekomt of de relevantie daarvan niet inziet. Maar zijn eigen perspectivisme is van een dusdanig a-historische aard, dat deze vorm van synthese structureel ongewenst is en ook contraproductief kan zijn.

Wanneer voor Mabillon de providentiële optie niet problematisch is, dan is dit doorslaggevend dan het culturele punt dat Voltaire feitelijk inderdaad gescoord heeft. Hiermee is niet gezegd dat Voltaires argumentatie en culturele invloed niet serieus genomen moeten worden. Voltaires invloed is enorm groot. Maar wat hij feitelijk scoort is op conceptuele en inhoudelijke gronden zwak. Bovendien is het feitelijke zelf historisch niet normatief. Juist de optie van de open historische werkelijkheid is hier verhelderend²⁶⁸.

Wanneer ik de balans opmaak, dan concludeer ik dat Voltaire een veel grotere plaats kreeg en krijgt toebedeeld binnen de historische revolutie, dan hem feitelijk toekomt. Zijn betekenis is vooral van culturele aard. Wetenschapshistorisch en conceptueel komt de geschiedenis bij hem niet op diepte. Dat er zo weinig tegenargumentaties gevolgd zijn op Voltaires positie is argumentatief nauwelijks een serieuze bedreiging (geweest) voor de providentiële geschiedbeschouwing. Voor het profiel van de historische revolutie zijn Voltaire noch Bossuet gezichtsbepalend. De groepsfoto van de historische revolutie dient in dit licht te worden geretoucheerd.

8. J. Chr. Gatterer (1727 - 1799)

De vijfde figuur van het groepsportret is J. Chr. Gatterer. De universiteit van Göttingen vormt het decor waartegen Gatterers portret oplicht. Deze universiteit heeft als nieuwe universiteit een voorhoedefunctie binnen het universitaire milieu van Duitsland in de achttiende eeuw. Binnen de universitaire wereld van Göttingen schittert Gatterer. Uit de literatuur wordt reeds duidelijk dat Gatterer een mogelijke kandidaat is voor de rol van topfiguur van de historische revolutie. Overigens komt Gatterer niet in alle literatuur even sterk voor het licht. Soms bestaat de tendens om de universiteit van Berlijn in de vroege negentiende eeuw meer voor het voetlicht te plaatsen. Op grond van een kritische beoordeling van de literatuur is mijn hypothese dat Göttingen, overigens naast andere universiteiten, een belangrijke locatie van de historische revolutie is en dat Gatterer hier een topfiguur is²⁶⁹.

²⁶⁸ Zie hoofdstuk 6.

²⁶⁹ Zie over Gatterer en zijn plaats aan de universiteit van Göttingen: N. Hammerstein, *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1972, 309-374; G. Meinhardt, *Die Universität Göttingen. Ihre Entwicklung und Geschichte von 1734-1974*, Göttingen, Frankfurt, Zürich, 1977; P.H. Reill, 'History and Hermeneutics in the

Het milieu van Göttingen wordt gestempeld door de gematigde Verlichting. De verhouding tussen christelijke traditie en verlichte denkbeelden wordt meer in termen van harmonie dan van oppositie verstaan en verwerkt. Per faculteit en figuur liggen hier overigens accentsverschillen. Binnen de theologische faculteit lijkt de problematiek van geloof en rede pregnanter te spelen dan binnen de andere faculteiten.

Gatterer is zelf een voorbeeld van een gematigde figuur die een middenpositie kiest, waarin zowel traditioneel-christelijke als gematigd verlichte denkbeelden een plaats hebben.

Geboren in 1727 te Lichtenau in een niet-academisch milieu, bereidt hij zich op autodidactische wijze voor op de studie. Hij gaat na de Latijnse school studeren aan de filosofische en de theologische faculteit van de universiteit van Altdorf (de filosofische faculteit kan worden gezien als een equivalent van de oorspronkelijke *artes*-faculteit). Uiteindelijk volgt hij, na enkele andere betrekkingen, in 1759 J.D. Köhler op aan de universiteit van Göttingen. Hij doceert hier aan de filosofische faculteit de historische hulpvakken inclusief diplomatiek, encyclopaedie, wereldgeschiedenis en verschillende andere vakken.

In deze biografische gegevens licht de wetenschapshistorische betekenis van Gatterer in feite reeds op. De inhoudelijke aspecten van Gatteres wetenschapshistorische positie kunnen in dit biografische licht perspectief krijgen.

8.1. Wetenschapshistorisch perspectief

De studie van de geschiedenis, die nog altijd de status heeft van een *artes*-vak aan de filosofische faculteit, krijgt aan de universiteit van Göttingen vooral dankzij Gatterer de allure van een wetenschap. Hiermee groeit het vak uit zijn institutionele jas; daarmee wordt de weg naar institutionele vernieuwing in theorie geopend.

In feite is het wetenschappelijke seminarie zowel institutioneel als technisch- en inhoudelijk-kritisch een katalysator van dit proces van statusverhoging van de studie der geschiedenis. Het seminarie past institutioneel binnen de bestaande universitaire structuur; tegelijk is het vernietigend voor deze structuur omdat juist door het seminarie de status van dit *artes*-vak buitenproportioneel stijgt.

Men hoeft alleen Gatterers bijdragen aan de statusverhoging van de geschiedenisstudie te vermelden, om daarmee reeds enkele belangrijke institutionele en kritische identificatiepunten in beeld te krijgen. Gatterer sticht in 1764 de *Historische Akademie*. Deze ook voor studenten toegankelijke *Akademie* is met recht een seminarie te noemen. Men geeft bronnen uit, vertaalt antieke geschiedschrijvers en beoefent de hulpvakken²⁷⁰. In 1766 wordt dit seminarie omgedoopt

Spätaufklärung', *Journal of Modern History* 45 (1973), 24-51; H.-U. Wehler (red.), *Deutsche Historiker*, VI, Göttingen 1980, 7-23.

²⁷⁰ De doelstellingen van de Akademie, geciteerd in: H. Heimpel, 'Über Organisationsformen historischer Forschung', *Historische Zeitschrift* 189 (1959), 139-222, 147 luiden

tot *Königliches Historisches Institut*. Dit is een buitenuniversitair instituut voor onderwijs en onderzoek, met veel aandacht voor de hulpvakken. Bij dit instituut wordt - een Duitse primeur - een historisch wetenschappelijk tijdschrift uitgegeven: de *Allgemeine historische Bibliothek* (1767 tot 1771), opgevolgd door *Historisches Journal* (1772-1781). De uitgave van een vaktijdschrift is binnen het profiel van de historische revolutie een uitermate belangrijk identificatiepunt. Dit punt laat zich bij Gatterer aldus in 1767 reeds boeken.

Tevens is Gatterer van grote betekenis voor de opbloei van de historische hulpvakken. Hij schrijft verschillende handboeken op het gebied van de diplomatiek²⁷¹. In tegenstelling tot Voltaire verwerkt Gatterer de topbijdragen die Mabillon en anderen aan de historische revolutie hebben gegeven. Niet alleen in de historische rechtswetenschap maar ook in de geschiedenisstudie speelt de diplomatiek voor Gatterer een belangrijke rol. In zijn handboeken over de diplomatiek gaat Gatterer op constructieve wijze verder in het spoor van Mabillon en de diplomatieke traditie na Mabillon. Hij beroept zich in zijn boeken ook bij herhaling op Mabillon²⁷². De bijdrage van Mabillon wordt in Göttingen meegenomen in de praktijkgerichte opleiding.

Tevens schrijft Gatterer over chronologie, geografie, numismatiek, genealogie en heraldiek. De hulpvakken worden door hem op hun juiste waarde geschat en hij weet ze tevens systematisch, institutioneel en onderwijskundig vorm te geven. Ze heten bij Gatterer ook 'wetenschappen' en hebben aldus een hoge status. Met name de chronologie of 'wetenschap van de tijd' wordt door hem verstaan als een beslissende instantie voor de geschiedschrijver: De bron en de chronologie zijn de twee 'ogen' van de geschiedschrijver²⁷³.

Er is aldus in Göttingen een kweekschool voor geschiedschrijving en geschiedenisstudie. Ook hier ligt een identificatiepunt van de historische revolutie.

onder meer: 'Ausarbeitung historischer Schriften und deutscher Übersetzungen antiker Geschichtsschreiber Bereicherung aller historischen Wissenschaften durch Hilfe der Urkunden'.

²⁷¹ *Abriss der Diplomatiek*, Göttingen 1798. Hierin ziet hij de ontwikkeling van de diplomatiek in de zeventiende eeuw beginnen bij Papebrochius; Mabillon verbetert haar in belangrijke mate: '... die Diplomatiek selbst ist ...erst gegen das Ende des 17ten Jahrhunderts zwar noch in roher Gestalt, aber doch wirklich, mitten in dem Laufe der diplomatischen Kriege entstanden. Der Erfinder der Kunst war der Antwerpische Jesuit Papebroch um A. 1675; nicht Allatius, noch viel weniger Conring, auch nicht der Benediktiner Joh. Mabillon: dieser letzte war schon der erste Verbesserer'; vervolgens is het *Nouveau Traité de Diplomatieque*, Parijs 1750-1756, een hoogtepunt, waarna de lijn via J.H. von Teutschschenbrun halverwege de achttiende eeuw naar Duitsland loopt.

²⁷² Hij vermeldt in *Elementa Artis diplomaticae universalis*, Göttingen 1765 tevens dat het *Nouveau Traité Diplomatieque* in het Duits is vertaald door J.Chr. Adelung in 1759 te Erfurt.

²⁷³ *Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesammten Umfrage von Erschaffung der Welt bis zum Ursprunge der meisten heutigen Reiche und Staaten*, Göttingen 1765 (1761), 2 delen, I, A7, recto: '... die Chronologie (ist) das eine Auge der Historie'; a.w., 9: '... eine Wissenschaft von der Zeit'.

Inhoudelijk-kritisch kan Gatterers positie op verschillende punten als een belangrijke bijdrage aan de historische revolutie worden gezien. Van grote betekenis is in dit opzicht zijn inleiding in de historische encyclopaedie, die aan de eigenlijke wereldgeschiedenis vooraf gaat²⁷⁴. Deze inleiding bevat een uiteenzetting over de historische studie. In dit licht dringt de vergelijking met Mabillons dertien regels in het *Traité* zich op.

Gatterers belangstelling voor de historische methode dient te worden verstaan vanuit de in de achttiende eeuw groeiende belangstelling voor reflectie over de historische methode. Een topbijdrage in dit opzicht is de *Allgemeine Geschichtswissenschaft* van J.M. Chladenius (1752)²⁷⁵. Als kontekst van de positie van Gatterer neem ik Chladenius' bijdrage hier in het kort mee.

Chladenius (1710-1759) studeert te Wittenberg theologie en wordt te Leipzig hoogleraar kerkgeschiedenis. Hij heeft een orthodox-lutherse afkomst en staat tegelijk in positief-kritische zin in het milieu van het wolffianisme. In negatieve zin vormt het historische pyrrhonisme een front voor Chladenius. Tegen deze achtergrond ontwikkelt Chladenius een eigen theorie voor de geschiedkunde. Om haar zo sterk mogelijk te funderen neemt Chladenius zijn uitgangspunt in de optica, die in zijn tijd sterk in opkomst is. Zijn notie van het gezichtspunt ('Sehepunkt') moet in optisch licht worden verstaan. Zoals de waarneming van een object door de opticus bepaald wordt door zijn perspectief, zonder dat aan de objectiviteit wordt tekort gedaan, zo neemt ook de historicus vanuit zijn perspectief het verleden waar, zonder dat aan de objectiviteit daarvan wordt afgedaan. Het gezichtspunt is aldus iets anders dan partijdigheid. Het is eerder te verstaan als een inzichtelijke en objectiveerbare historiciteit.

Chr. Friederich stelt in zijn inleiding op Chladenius' boek dat Chladenius Gatterer hoogstwaarschijnlijk zal hebben beïnvloed²⁷⁶. Hij geeft hiervoor geen expliciete *evidence*. Ik ben bij Gatterer de naam van Chladenius wel tegengekomen, maar zonder verwijzing naar een expliciete schatplichtigheid aan Chladenius²⁷⁷. Mijns inziens is de positie van Chladenius als kontekst van de positie van Gatterer in ieder geval van belang. Er is inderdaad een overeenkomst tussen beide posities. Het zou in een ander verband zinvol zijn om de precieze relatie tussen beide figuren te bepalen. Wanneer Chladenius een directe invloed op Gatterer zou hebben gehad, dan zou Chladenius mijns inziens ook primair via Gatterer binnen het profiel van de historische

²⁷⁴ *A.w.*, 1-138. Dit gedeelte is getiteld 'Von der Historie überhaupt und der Universalhistorie insonderheit'.

²⁷⁵ J.M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Wenen, Keulen, Graz 1985 (Leipzig 1752).

²⁷⁶ Chr. Friederich, 'Die "Allgemeine Geschichtswissenschaft" von Johann Martin Chladenius', J.M. Chladenius, *a.w.*, xx: 'Bereits die Abhandlung Gatterers "Vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtsschreibers oder der teutsche Livius" scheint unmittelbar auf Chladenius zu füssen'.

²⁷⁷ In de *Weltgeschichte*, I, vermeldt Gatterer bij de namen van auteurs op het vlak van de *ars historica* ('historische Kunst') naast Vossius ook Chladenius.

revolutie een plaats moeten krijgen. Op professioneel-institutioneel niveau ligt Chladenius' betekenis voor de geschiedkunde niet. Bij Gatterer krijgt zijn spoor, gegeven de juistheid van het veronderstelde verband, een gerichte betekenis voor de historische revolutie. Gatterer integreert de theoretische reflectie binnen het professioneel-institutionele en technisch-inhoudelijke vlak. De positie van Chladenius zal ik hier niet aan een evaluatie onderwerpen; als zijn positie in die van Gatterer meeklinkt, dan is zijn positie in de evaluatie van Gatterer indirect ook geëvalueerd.

Terugkerend naar Gatterers inleiding op de wereldgeschiedenis, kan zijn opvatting van de geschiedkunde vrij gemakkelijk getypeerd worden. Hij hanteert een vierledige indeling van de geschiedkunde:

1. De *historie* is het onderzoek van het 'opmerkenswaardige' gebeuren uit het verleden (in de aanduiding 'opmerkenswaardig' zit reeds de connotatie van het gezichtspunt)²⁷⁸.

2. De *ars historica* (bij Gatterer terminologisch equivalent van *historiografie*) is de *kunst of wetenschap* van de geschiedschrijving²⁷⁹. Chladenius' genoemde werk valt bij Gatterer aldus onder deze categorie. Ik versta deze categorie binnen de moderne terminologie als de methodologie van de geschiedschrijving. Gatterers conjunctieve gebruik van 'of' wijst hier op een vervaging van het onderscheid tussen *ars* en *scientia*. Ik versta deze vervaging als een terminologische stap in de richting van de uiteindelijke institutionele gelijkschakeling van alle vakken. Hiermee gaat Gatterer een fundamentele stap verder dan bijvoorbeeld Vossius. Bij Vossius is alleen het abstractere niveau van de methodologie vatbaar voor de status van een *ars* of kunde. Van een terminologische identificatie van *ars* en *scientia* is bij hem geen sprake.

3. De *Historiomathie* is de kennis van de regels om de geschiedenis te bestuderen²⁸⁰. Ik versta haar als de inleiding en vakdidactiek van de geschiedenis.

4. De *Historie der Historie* is minder duidelijk te identificeren²⁸¹. Ik interpretere de term als de geschiedenis van de geschiedbeoefening en de geschiedenis van de methodologie. Wellicht dat ook de geschied-filosofie hieronder te verstaan is (Voltaire's *Essai* wordt door Gatterer als 'Historie der Historie' getypeerd).

Gatterers themakeuze maakt op zichzelf reeds duidelijk waar bij hem beslispunten en knelpunten liggen: het historische genie, de selectie,

²⁷⁸ *A.w.*, 1: 'Die Historie ist eine Wissenschaft merkwürdiger Begebenheiten'.

²⁷⁹ *Ibid.*: 'Die historische *Kunst oder Geschichtswissenschaft* (Ars historica oder Historiographia) ist eine Wissenschaft von den Regeln, lesenswürdige Geschichtsbücher zu verfertigen'.

²⁸⁰ *Ibid.*: Von beyden (sc. de historie en de ars historica) ist die *Historiomathie*, oder die Wissenschaft von den Regeln, die Historie zu studieren, unterschieden'. Gatterers 'historiomathie' is een equivalent van Vossius' 'historice'; zie § 5.1.

²⁸¹ *Ibid.*: 'Es fehlt uns noch an einem Werke über die Historie der Historie, und die von der historischen Kunst vorhandene Schriften sind den Zeiten, in welchen wir leben ... nicht gemäss'.

de partijdigheid, de historische compositie, de historische kritiek en het historische bewijs. Ik wil deze thema's op een meer systematische wijze groeperen: de kennis van het verleden, het historische besef en het historiciteitsbesef.

Ten aanzien van de kennis van het verleden stelde ik reeds vast dat de chronologie en de bron voor Gatterer de twee ogen van de geschiedkunde en de geschiedkundige zijn. Ik ben van mening dat deze metafoor in het licht van Chladenius' fundering van de geschiedkunde in de optica zijn betekenis krijgt. Wellicht is deze metafoor dan ook als *evidence* te verstaan voor de wetenschapshistorische relatie tussen Chladenius en Gatterer.

Waar de chronologie vooral een technisch-kritische plaats inneemt binnen de positie van Gatterer, cirkelt Gatterers inhoudelijk-kritische moment rond het bronbegrip. De basis van alle historische kennis en geschiedschrijving is, zo stelt Gatterer, de bron²⁸². Hieronder verstaat hij ook de geschiedschrijving uit een bepaalde historische periode; het onderscheid tussen primaire en secundaire bronnen lijkt hij zich nog niet te realiseren. Wanneer voldoende bronnenmateriaal voorhanden is, dan is betrouwbare historische kennis mogelijk (Gatterer spreekt hier in een intuïtieve zin zelfs van *zekere* kennis)²⁸³.

De bepaling van de historische waarheid is een moeilijke zaak, waarbij een middenweg tussen hyperkritiek en kritiekloosheid dient te worden bewandeld; hiermee sluit Gatterer aan bij de constructieve intrinsiek-historische kritische methode van Mabillon²⁸⁴. Hoewel Gatterer soms betrekkelijk onkritisch is - ten aanzien van mondelinge overlevering bijvoorbeeld²⁸⁵ - gaat hij wel weer een stap verder dan Mabillon. Zo stelt hij dat de goede naam van een auteur niet altijd garant staat voor de juistheid van zijn woorden²⁸⁶. De bronnen beslissen uiteindelijk ook over welke status van welke autoriteiten dan ook. De kontekst van Gatterers positie is hier het Duitse historische pyrrhonisme en het rationalisme.

Vanuit de vergelijking met de optiek lijkt de geschiedkunde ook een waarneembaar of quasi-waarneembaar object te hebben. Waar Gatte-

282 *A.w.*, 70: 'Die Zuverlässigkeit der Geschichte beruhet auf der so genannten Quellen'.

283 *A.w.*, 77: 'Eine *Geschichte* ist also am zuverlässigsten und *historisch gewiss*, die 1) aus Denkmalen und Urkunden oder 2) aus Schriftstellern, deren Nachrichten auf Denkmale und Urkunden gegründet sind, oder endlich 3) aus den Zeugnissen der obendgedachten Urheber und Augenzeugen bewiesen werden kann'.

284 *A.w.*, 66. Het is zaak dat geschiedkundigen '... nichts ohne richtigen Beweis annehmen: zu dem Ende die Quellen der historischen Wahrheit sich bekannt machen und prüfen: bey der Prüfung aber weder allzuleichtgläubig seyn, noch auch sich auf die Seite der unvernünftigen Zweifler lenken ...'.

285 *A.w.*, 74. Over de mondelinge overlevering in de vroegste geschiedenis zegt Gatterer bijvoorbeeld: 'Die mündlichen Ueberlieferungen hatten in den ersten Zeiten der Welt wegen des langen Lebens der Menschen keinen geringen Grad der Zuverlässigkeit ...'.

286 *A.w.*, 75. Wanneer men bij voorbaat vertrouwt op de waarheid van historische uitspraken, omdat ze door gezaghebbende geschiedschrijvers of historische getuigen zijn gedaan, dan vindt Gatterer dit '... ein Zeuge einer geringen Einsicht'.

rer de doceerkunst bespreekt, komt dit indirect en in algemene zin naar voren. De historicus moet het verleden bezien vanuit de *Schauplatz* van het historische gebeuren zelf²⁸⁷. De geschiedschrijver moet in navolging van het 'Urbild' zijn verhaal schilderen (hier klinkt een term door die ook bij Chladenius een speciale optische functie heeft)²⁸⁸.

Ook waar Gatterer in 'Vom historischen Plan' (1767) de problematiek bespreekt die samenhangt met de compositie van de geschiedkundige studie, komt dit waarneembare aspect naar voren. Hier is naast de optica de esthetica een met de geschiedschrijving verwant gebied. De waarneming van de geschiedenis dient vanuit het meest wijde ofwel het wereldhistorische perspectief te worden bepaald: *die Schauplatz der Welt*²⁸⁹.

Kan men bij Gatterer spreken van een historiciteitsbesef en een historisch besef?

Gatterer heeft oog voor de problemen die samenhangen met de plaats van de geschiedschrijver ten opzichte van zijn object. De historicus maakt een selectie van de stof en reeds daarin onthult hij zijn eigen historische plaats. Gatterer lijkt dit selectieprobleem als een uitdaging te verstaan, een toetssteen voor echt 'historisch genie'²⁹⁰. Dat hij zich realiseert dat er een selectieprobleem bestaat, is op zich een identificatiepunt van het inhoudelijk-kritische moment. Het biedt als uitgangspunt perspectief voor de ontdekking van historiciteit. De positie van de historicus is in termen van het selectieprobleem problematisch. Waar Gatterer zich bewust is van zijn eigen positiekeuze, onthult zich in impliciete zin iets van een historiciteitsbesef. De historicus is in staat, zo stelt Gatterer, om zijn eigen selectie criterium te verstaan. Gatterer omschrijft zijn eigen selectiecriteria en aldus zou men kunnen zeggen dat hij zijn eigen *perspectief* onder woorden brengt. Gatterer verstaat zijn eigen selectie als een selectie die is bepaald door christelijk geloof, deugd en mensenkennis²⁹¹.

287 *A.w.*, 66: 'Bey der *Erlernung* der Geschichte selbst muss man für allen den Schauplatz der merkwürdigen Begebenheiten nach der Geographie kennen lernen: so dann die Personen die auf diesem Schauplatz der merkwürdigen Begebenheiten hervortreten, nach ihrem Character zu erforschen ...'.

288 *A.w.*, 72: het gaat erom dat de geschiedschrijver '... dem Urbilde gemäss ... schildert'.

289 'Vom historischen Plan, und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen', *Allgemeine Historische Bibliothek*, I, 1767, 15-90, 83.

290 *Weltgeschichte*, I, 2: 'Die kluge Auswahl der Begebenheiten ist der eigentliche Proberstein eines historischen genies'.

291 *A.w.*, 2: '... die Wahrheit unser heiligsten Religion ... die Ausbreitung der Tugend und Gottseligkeit ... die Kenntnis des menschlichen Herzens, und die daraus entstehende Klugheit im gemeinen Leben'.

Het historiciteitsbesef onthult zich bij Gatterer vooral in termen van de notie van de functie van het verleden. Deze wordt bij hem in gematigd verlichte zin vanuit het *prudential*-ideaal verstaan²⁹².

Ook in Gatterers artikel over 'der teutsche Livius' (1766) komt de problematiek van de historiciteit naar voren. De historiciteit wordt zelfs op symmetrische wijze verbonden met het historische besef: De Duitse Livius staat symbool voor Gatterers eigen historiciteit en de Romeinse Livius staat symbool voor Gatterers historische besef ofwel Livius' historiciteit²⁹³.

Bij Gatterer is het niet zo, dat de historiciteit het verleden zelf doet verdampen. Er blijft ware kennis van het verleden mogelijk, doordat de eigen historiciteit door middel van methodische regels vaststelbaar is, waardoor zij een eigen objectiviteit krijgt²⁹⁴.

Gatterer beschrijft ook daadwerkelijk zijn eigen gezichtspunt of historiciteit. Zonder dat hij zich met Livius' statuus zou willen vergelijken, meent Gatterer dat hij op het punt van de historiciteit wel vergelijkbaar is met Livius²⁹⁵. Hij typeert zijn eigen positie als die van een vreemde in geografische, temporele en religieuze zin, die niet partijdig maar neutraal tegenover het verleden staat²⁹⁶. Zijn neutraliteit houdt overigens op bij de religie²⁹⁷. Het aardige is dat Gatterers typing van de eigen historiciteit tegelijk zelf weer zijn historiciteit nader aan het licht brengt. Het meest opvallend is dit waar hij een overeenkomst tussen Livius en zichzelf op het vlak van zijn sanguinische temperament waarneemt, tegenover het melancholische temperament van Tacitus bijvoorbeeld²⁹⁸.

292 *A.w.*, 3: '... alle suchen und finden in der Geschichte unterrichtet, Rath, Warnung, u. d. gl. Allein die innere Verfassung dieser Schule der Welt richtet sich nach der Denkungsart des Zeitalters und nach der Verfassung des Volks, für welches der Geschichtschreiber zunächst arbeitet'.

293 'Abhandlung vom Standort und Gesichtspunct des Geschichtschreibers oder der teutsche Livius', *Allgemeine Historische Bibliothek*, V, 1768, 3-29, 6: 'Es gehört eben keine grosse Belesenheit dazu, um zu wissen, dass die nämliche Geschichte anders in diesem, anders in einem andern Zeitalter, anders von einheimischen, anders von Ausländern ... geschrieben werde. Denn alle diese Leute haben ihren eigenen Standort, ihren eigenen Gesichtspunct, der ihnen einen Sache, oder einen Umstand, eine gewisse Seite der Sache bald wichtig, bald unbedeutend, bald ganz unbekannt macht, und folglich nach ganz verschiedenen Aussichten ihre Auswahl der Begebenheiten bestimmt'.

294 *A.w.*, 7: '... die Wahrheit der Geschichte (sc. de geschiedschrijving) wäre, im Ganzen betrachtet die selbe'.

295 *A.w.*, 13: 'Wie würde so ein livianisches Genie unter den Teutschen in unsern Tagen die Geschichte der Römer, die der römische Livius beschrieben hat, beschreiben? Dies ist die Frage, worauf es hier ankommt'.

296 *A.w.*, 14: 'Ich bin ein Teutscher des 18ten Jahrhunderts, ... ein Fremder; ich könnte auch ein Feind derselben seyn, doch dies bin ich nicht, ich bin aber auch ihr Freund nicht, ich will gleichgültig seyn ... Ich bin kein Heide, sondern ein Christ, ein protestanti-scher Christ'.

297 *A.w.*, 17, 18: ' ... allein ich würde zu gleicher Zeit alle diese Dinge von einer solchen Seite vor zu stellen suchen, dass dadurch die falsche Religion beschämt, die Ehre des wahren Gottes und seiner weisen Vorsehung gerettet und vermitteltst des Contrastes leb-hafter erkannt werden könnte ...'.

298 *A.w.*, 16.

Op vloeiende wijze loopt Gatterers historiciteitsbesef over in zijn historische besef, waar hij de Romeinse Livius in zijn historiciteit typeert²⁹⁹.

Ook in Gatterers wereldgeschiedenis kan men deze notie van het historische besef aantreffen. Voor Gatterer is niet alleen elk verstaan van het verleden door het heden, maar ook het heden of beter: elke periode uit de geschiedenis uniek:

‘Es hat also ein jedes Zeitalter und eine jede Nation ihren eigenen Geist der Begebenheiten’³⁰⁰.

Bij Gatterer is het besef aanwezig, dat elke tijd uniek is en een eigen *Geist der Begebenheiten* heeft waaruit zij te verstaan is en waaruit zij zelf het verleden verstaat. In Rankes beroemde uitspraak lijkt Gatterers adagium mee te klinken!

Het historische besef en het historiciteitsbesef worden, zo kan men op grond van het bovenstaande zeggen, gedragen door zijn optische verstaan van het object van de geschiedschrijving. Gatterers positie heeft in dit opzicht in zekere zin enige verwantschap met het narrativisme, waarin naast de historiciteit ook de categorie van het esthetische ofwel het zien - of breder: het zintuiglijke - een grote plaats krijgt. Het verschil is dat bij Gatterer het verleden niet in het historiciteitsbesef verdampt. Het historiciteitsbesef is als een natuurlijk standpunt te verstaan en te beschrijven. Het is transparant ten opzichte van het verleden en omgekeerd.

In dit licht is het ook opvallend dat in het narrativisme de retorica weer een grote rol speelt. Dit is binnen Gatterers positie ook het geval. Hoewel Gatterer veel aandacht aan de geschiedschrijving besteedt, verdampt de geschiedvorsing echter bij hem niet in de geschiedschrijving³⁰¹.

In Gatterers wereldgeschiedenis treffen we een vrij traditionele providentiële geschiedbeschouwing aan, die vermengd is met nieuwe, veelal gematigd verlichte denkbeelden. De radicale optie van Voltaire wordt door Gatterer, wanneer mijn vermoeden juist is, dat Gatterer de auteur is van een bespreking van een werk van Voltaire, op grond van

²⁹⁹ *A.w.*, 9: ‘Alles bisher gesagte zusammen genommen, wird es nicht schwer seyn, den natürlichen Standort und Sehepunct des Livius zu bestimmen. Es ist der Standort und Gesichtspunct des Einheimischen, des Freundes, des Heiden, des monarchischen Unterthans, des Zeitgenossens Augusti und der schönsten Geister von Rom, des Staatsmannes, des verbesserten sanguinischen Temperaments’.

³⁰⁰ *Weltgeschichte*, 1, 3.

³⁰¹ ‘Vom historischen Plan’, 23: ‘Wenn der Geschichtschreiber die mühsame Sammlung des historischen Stoffs zu einem Werke vollendet, und aus diesem Chaos das Merkwürdige ausgelesen hat ... alsdann ist es Zeit, an den Plan zu denken, nach welchem alle grosse und kleine Stücke, woraus das Gebäude aufgeföhret werden soll, am schicklichsten in Ordnung gebracht werden können, so dass man, nach der Vollendung des Werks, ohne Mühe begreifen kan, warum ein Stück der Materialien eben hierher, und nicht an einen andern Ort gefesst worden ist’.

Voltaires gebrek aan kennis van de bronnen onder felle kritiek gesteld³⁰².

Reeds in het woord vooraf bij de tweede druk van Gatterers handboek komt het traditioneel-christelijke element naar voren waar Gatterer de wens uitspreekt dat dit werk tot eer van God en tot nut van de mensen zou mogen zijn³⁰³. Deze religieuze betrokkenheid is mijns inziens niet obligaat en dient daarom als zodanig serieus te worden genomen.

Gatterer laat zijn wereldgeschiedenis aanvangen bij de schepping. Hij benadrukt de scheppingsleer tegenover een zelf-generatieve of eeuwige wereld³⁰⁴. De geschiedenis van schepping tot zondvloed behandelt hij in zestien bladzijden als een min of meer afgeronde periode. Gatterer gebruikt hierbij vooral bijbelse bronnen en hij leest die - terwijl er toch reeds een grote theologische discussie aan de gang is - op weinig kritische wijze. Hij verwerkt de bronnensplitsingstheorie van Jean Adstruc niet en ook stelt hij Mozes' geboortjaar zonder nadere discussie vast op 2373 *Anno Mundi* ofwel 1611 voor Christus; Mozes geldt voor Gatterer niet alleen als de onbetwistbare auteur van de Pentateuch maar ook als de eerste geschiedschrijver. Op grond van de goddelijke ingeving aan Mozes kan zijn werk betrouwbaar worden geacht³⁰⁵.

De periodisering volgens de vier monarchieën ervaart Gatterer als een verouderde indeling³⁰⁶. Hij volgt enigszins afwijkende eigen versies.

³⁰² Ik baseer mijn optie voor Gatterers auteurschap van een recensie van een werk van Voltaire op de stijl van de tekst en op het gegeven dat Gatterer meestal werken van theoretische aard recenseert. Tevens blijkt Gatterers afkeer van Voltaire uit de 'Vorrede' tot het *Historisches Journal*, 1767, 1, 2 verso: 'Neben einigen, aber in der That wenigen gu-ten Schriftstellern, flattern um den historischen Helikon lächerliche Dinge herum: affek-tierte Humechen, oder Robertsonchen, teutsche Voltärchen. Diese Insekten wollen wir ... verfolgen'.

Gatterer stelt in de recensie van *La Philosophie de l'Histoire par feu Mr. L'Abbé Bazin*, Amsterdam 1765, *Historisches Journal*, 1767, 1, 215-228, 216: 'Allein bey andern, die ihre Kenntnisse in der Geschichte nicht aus Voltairen, sondern aus den unmittelbaren Quellen ... zu schöpfen gewöhn sind, bei diesen wird Voltaires Buch eine ganz widrige Wirkung haben ... Wir sehen den Schaden, den Voltaires historische Schriften der Welt bringen, nicht bloß allein von der Seite der Religion an: denn diese bleibt ohnedem gegen seine unhistorische Anfälle unbeweglich stehen, und hat auch allenfalls schon genug andere Verteidiger, uns liegt die Ehre der Historie vorzüglich am Herzen, die durch Voltaires Feder entheiligt wird. Freylich sein Geschmack ist sein, selbst auch in der Historie, ... Aber, o Wahrheit, o Wahrheit'.

³⁰³ *A.w.*, 4, inverso: 'Ich wünsche übrigens, dass auch diese geringfügige Arbeit etwas zur Erkenntnis und Verherrlichung der Ehre Gottes und zum Nutzen der menschlichen Gesellschaft beytragen möge'.

³⁰⁴ *Weltgeschichte*, 1, 145. Voor Gatterer geldt dat '... die Welt weder von Ungefähr und vor sich selbst entstanden, noch von Ewigkeit her gewesen, sondern eine Wirkung der göttlichen Allmacht sey'.

³⁰⁵ *A.w.*, 1, 90. Mozes typeert hij als: '... der unstreitige Verfasser der 5 Bücher seines Namens, und der älteste Geschichtschreiber ... Seine Erzählung, die vermöge der göttlichen Eingebung im höchsten Grunde zuverlässig ist, fängt von der Erschaffung der Welt an ...'.

³⁰⁶ 'Vom historischen Plan', 28: '... der Plan nach dem 4. Monarchien ist jetzt Gott Lob! so ziemlich altmodisch geworden'.

In de wereldgeschiedenis hanteert hij een betrekkelijk zakelijke periodisering (een Egyptische, Perzische, Babylonische, Assyrische, Griekse, laat-joodse, Romeinse en christelijke periode, en opmerkelijk genoeg ook een Indiase fase). In zijn laatste wereldgeschiedenis, de *Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte bis zur Entdeckung Amerikens* (1792), geeft hij echter een traditionele, en tegelijk enigszins merkwaardige driedeling naar een adamitisch-noachitische en een Assyrisch-Perzische periode en een periode die van de Macedonische tijd via de Romeinse beschaving tot Columbus en de Europese ontdekkingen loopt. Een *monarchieën-* of *aetates*-indeling kan men bij Gatterer niet aantreffen.

Gatterer typeert zijn eigen wereldgeschiedenissen als een voortzetting van de traditie van de universele geschiedschrijving, en plaatst zich daarbij op de lijn van Sleidanus, Carion, Melanchthon en Baumgarten. Hij wil geen slaafse navolger zijn van de genoemde figuren, maar gaat zijn eigen weg.

Gods hand is volgens Gatterer binnen de geschiedenis aanwezig. Op sommige plaatsen spreekt Gatterer in expliciete zin over Gods hand. Zo ten aanzien van koning Cyrus, van wiens handelen God de *movens* is³⁰⁷. God grijpt aldus op bepaalde wijze in de geschiedenis in. Hoewel Gatterer theoloog is en kennis moet hebben gehad van de meer theologische problemen rondom de hier behandelde problematiek, blijkt daar in zijn werk betrekkelijk weinig van. Hij tematiseert de problematiek niet. Mijn hypothese is dat dit onderwijskundig te verklaren is. De brede universitaire opleiding waarin logica en een systematisch gebruik van de logica in de theologie een plaats hebben is buiten bereik gekomen door de onderwijskundige veranderingen in Duitsland en andere landen. Hierdoor kan iemand met een specifieke belangstelling sneller het zicht op het geheel van de kennis en de samenhang van bepaalde problemen verliezen.

8.2. Conceptueel perspectief

Gatterers historische kennisleer is, zo bleek hierboven bij de behandeling vanuit het perspectief van de bron, gebaseerd op een analogie met de optica. Door de status die dit vakgebied als onderdeel van de algemene fysica heeft, kan ook de status van de geschiedkunde stijgen. Dat de historicus niet het verleden ziet maar de bron, is een problematiek die Gatterer zich evenwel niet lijkt te realiseren.

Ik ben in dit licht van mening, dat de geschiedkunde niet zonder meer vergelijkbaar is met de optica. Beide hebben geheel verschillende objecten. De intentie om de kennis van het verleden een hogere status te geven is op zich goed, maar zij dient op andere wijze te worden uitgewerkt³⁰⁸. Wetenschapshistorisch is het evenwel significant, dat het begripseigen van de optica, wanneer het - in feite op

³⁰⁷ *Weltgeschichte*, II, 942: 'Es war gewiss ein recht deutliches Kennzeichen der göttlichen Vorsicht und Erbarmung, dass Cyrus einen Befehl ausgehen liess ...'.

³⁰⁸ Zie hoofdstuk 4.

grond van een oneigenlijke analogie van optica en historia - binnen de geschiedkunde wordt geïntroduceerd, het historische besef en het historiciteitsbesef instrumenteel uitdrukbaar maakt in termen van 'gezichtspunt' en 'schouwplaats' (zoals ook 'perspectief' een instrumentele functie heeft binnen de geschiedbeoefening, terwijl zij uit de wereld van de kunst afkomstig is).

Hoewel Gatterer een theologische opleiding heeft, heeft hij een geringe systematische belangstelling. Zijn ontologische positie is daardoor moeilijk te bepalen. Als er een sleutel voor zijn positie te vinden is, dan is dit wel zijn causaliteitsleer.

De geschiedvorser dient er volgens Gatterer naar te streven om alle historische oorzaken en gevolgen bloot te leggen³⁰⁹. Deze causaliteit ligt, zo interpreteer ik Gatterer, niet alleen op het niveau van de geschiedschrijving, maar ook op het niveau van het verleden zelf. Er is een algemene samenhang van alle dingen, een *nexus rerum universalis*³¹⁰. De geschiedschrijver is echter nooit in staat om de gehele samenhang van het gebeuren te beschrijven. Hij overziet het verleden niet als geheel omdat zijn kennis ervan niet volledig is. In dit licht verstaat Gatterer - en dit is cruciaal - het toevallige als dat deel van het verleden dat, vanwege een gebrek aan informatie, door de geschiedschrijver niet als een zinvolle oorzakelijke samenhang is te verstaan. Eveneens door dit gebrek aan informatie komt het, dat geschiedschrijvers zeer kleine oorzaken soms een volledig gedisproportioneerde verklarende betekenis toekennen (zoals de roof van Helena)³¹¹.

Deze samenhang zelf is structureel evident. De historicus kan haar vanuit zijn eigen historische positie niet als zodanig verstaan en zien, maar God wel. Vanuit wat ik zou willen noemen Gatterers optica van Gods alwetendheid, is de totale samenhang van de geschiedenis zichtbaar; de historicus is een zwakke afspiegeling van God³¹².

³⁰⁹ 'Vom historischen Plan', 80: Es geht also die Hauptsorge eines Geschichtschreibers, der sich bis zur höchsten Geschichtschreiber Classe, der pragmatischen, aufschwingen will, dahin, die Veranlassungen und Ursachen einer merkwürdigen Begebenheit aufzusehen, und das ganze System von Ursachen und Wirkungen, von Mitteln und Absichten, so verwirrt auch alles im Anfange durch und neben einander zu lauten scheint, aufs möglichste entwickelt darzustellen'.

³¹⁰ *A.w.*, 85: 'Der höchste Grad des Pragmatischen in der Geschichte wäre die Vorstellung des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge in der Welt (*nexus rerum universalis*). Denn keine Begebenheit in der Welt ist, so zu sagen, insularisch. Alles hängt an einander, veranlasst einander, zeugt einander, wird veranlasst, wird gezeugt, und veranlasst und zeugt wieder'.

³¹¹ *A.w.*, 86: 'Er kann also immer nur einen Theil, und bisweilen gar nichts von dem System der Begebenheiten ins Licht setzen, und oft muss er nur rathen. Um dieser Ursache willen nennen wir bald einige Begebenheiten *Zufällige*, und bald scheint es uns, als wenn grosse Erfolge aus *unproportionirlich kleinen Ursachen* entstanden wären'.

³¹² 'Von der Evidenz in der Geschichtskunde', D.F.E. Boysen (red.), *Die allgemeine Weltgeschichte*, Halle, 1767, I, 20: '... er (sc. de geschiedschrijver) nähert sich und seine Leser durch eine zwar schwache Nachahmung, die aber doch eine wirkliche Nachahmung ist, auf gewisse Art der Gottheit, in dessen Verstand nichts Vergangenes, nichts Zukünftiges, sondern alles gegenwärtig, nichts abstractes, sondern alles individuell, alles anschauende Erkenntniss ist'.

Hoe zich Gods alwetendheid verhoudt tot het contingente historische gebeuren wordt niet expliciet duidelijk. Gatterers notie van de totale samenhang impliceert hooguit een minimale speelruimte voor echte contingentie. Gatterers causaliteitsleer sluit zowel op het niveau van de geschiedkundige verklaring van het verleden als het verleden zelf, een structurele contingentie uit. Zijn zoeken naar een zo wetenschappelijk mogelijke vorm van de historische verklaring is hier mijns inziens debet aan. In dit licht versta ik de optie van Chladenius, die helderder is, als een richtingwijzer voor mijn interpretatie van Gatterer. In het twaalfde hoofdstuk van zijn *Allgemeine Geschichtstheorie* behandelt Chladenius de toekomstige dingen ('Von zukünftigen Dingen'). Hierin verstaat hij het contingente als het niet onderzoekbare toekomstige gebeuren³¹³. Gatterers positie lijkt op dit punt verwantschap te hebben met de positie van Chladenius. Wanneer dit inderdaad zo is, dan kan gesteld worden dat contingentie voor Gatterer een betrekkelijk negatieve kennistheoretische rol speelt in termen van het onvoorspelbare. Door dit naar de toekomst te laten verhuizen, redt Gatterer de geschiedkunde van een status van wetenschap van het onvoorspelbare, van het contingente.

Wanneer deze optie van causaliteit en totale samenhang van de geschiedenis, waarin geen ruimte is voor contingentie, wordt verbonden met Gatterers providentiële geschiedbeschouwing, dan moet vastgesteld worden dat deze optie impliciet deterministisch is.

8.3. Evaluatie

Gatterers portret verrijkt de groepsfoto van de historische revolutie in meer dan één opzicht.

In wetenschapshistorische zin levert Gatterer een aantal markante identificatiepunten op. Naast zijn institutionele en professionele bijdrage (de statusverhoging van het vak, de uitbouw van de hulpvaken, de handboeken en onderwijskundige aanpak, het seminarie, het vaktijdschrift) dient vooral zijn inhoudelijk-kritische bijdrage te worden genoemd. Deze ligt op het vlak van Gatterers uitbouw van het bij Mabillon reeds te identificeren basale historische besef. Ook het historiciteitsbesef is bij Gatterer expliciet identificeerbaar. Als duidelijk identificatiepunt is in dit verband het artikel 'Der teutsche Livius' uit 1766 te noemen. Het historiciteitsbesef is met recht revolutionair te noemen, hoewel het in de achttiende eeuw vaker voorkomt, zo bij J.M. Chladenius in diens *Allgemeinen Geschichtswissenschaft* (1752). Het historische besef en het historiciteitsbesef zijn aldus in Duitsland

³¹³ J.M. Chladenius, *a.w.*, 399: 'Ohnegeachtet alles in der Welt zufällig ist, so hat man doch schon längst gewisse Dinge vor anderen *contingentes* genennet. Das sollen nun wohl Sachen seyn, die weder von unserer Einrichtung noch auch von unserer Einsicht abhängen. Die man also nicht eher wissen kan, bis sie würrklich da sind, oder höchstens nur kurz vorher. Man sollte sie lieber *unerforschliche, zukünftige Dinge*, als *contingentia*, nennen'. Dat alles hier voor Chladenius toevallig is, wil niet zeggen dat het structureel of ontologisch contingent is. Het is bij hem kennistheoretisch contingent, dat wil zeggen: onvoorspelbaar.

in basale maar uitgewerkte zin in ieder geval identificeerbaar rond het midden van de achttiende eeuw.

Wat bij Gatterer evenwel ontbreekt, is een zelfstandige verwerking van zijn theoretische en professioneel-institutionele positie in een uitgebreide historische monografie. Hij is zich hier overigens van bewust. In feite is zijn bijdrage aan de geschiedkunde zo omvangrijk en alle tijd opslopend dat men dit Gatterer ook moeilijk kan verwijten.

Op conceptueel niveau is Gatterers positie teleurstellend. Ook hier blijkt hoe fataal de concurrerende rol van het natuurconcept binnen de Duitse natuurwetenschap voor een zelfstandige theorievorming binnen de geschiedkunde is geweest. Men was en bleef vooralsnog zodanig geïmponeerd door de fysica, dat alle elementen die aan de hoge eisen van wetenschappelijkheid niet leken te voldoen, werden uitgezuiverd uit de geschiedkunde. De aandacht voor de optica is in dit licht te verstaan als een beweging naar de grenzen van het natuurwetenschappelijke kennisconcept. Het merkwaardige is overigens, dat het met de exactheid in de achttiende-eeuwse Duitse fysica nogal meevalt. Het is eerder een vermeende dan een werkelijke exactheid. Ditzelfde geldt voor de redewaarheden van het rationalisme. Die spelen zich vaak op een buitengewoon triviaal niveau af.

Op dit punt behoeft Gatterers portret een ingrijpende conceptuele re-touche, die echter op zich op natuurlijke wijze aansluit bij het reeds ontstane beeld. De eliminatie van het vermeende front van de fysica opent dan het zicht op de constitutieve rol van de contingentie binnen de geschiedwetenschap.

9. L. von Ranke (1795 - 1886)

Het zesde portret uit de groepsfoto van de historische revolutie is dat van L. von Ranke. Voor velen is Ranke het symbool van de negentiende-eeuwse geschiedwetenschap. Tegelijk is Rankes wetenschaps-historische betekenis een punt van discussie. Zo stelt P. Burke dat Ranke een stap terug doet, waar hij de, bij de *philosophes* breed opgevatte, historische thematiek versmalt tot de politieke geschiedenis³¹⁴. Volgens J. Kocka wordt de rol van Ranke overtrokken; de moderne geschiedwetenschap vindt volgens Kocka vooral in de achttiende-eeuwse *Spätaufklärung* haar oorsprong³¹⁵.

Vooralsnog formuleer ik op grond van een kritische lezing van de literatuur mijn hypothese dat bij Ranke de historische denkwijze in de geschiedschrijving zelf is geïntegreerd en dat Ranke aldus een consolidatiepunt van de historische revolutie vormt.

Geboren in 1795 te Wiehe in Thüringen en opgegroeid in een orthodox-luthers milieu, gaat hij in 1814 te Leipzig wijsbegeerte en vervol-

³¹⁴ P. Burke, 'Ranke the Reactionary', G.G. Iggers, J.M. Powell (red.), *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, New York 1990.

³¹⁵ J. Kocka, *Geschichte und Aufklärung*, Göttingen 1989.

gens theologie studeren. Hij verwerkt de standaardwerken uit het filosofie-curriculum - enkele hoofdwerken van Plato, verder Kants *Kritik der reinen Vernunft* en vooral Fichtes *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre* - maar deze werken spreken hem niet aan.

Hij ontdekt reeds vroeg dat zijn vakmatige belangstelling meer historisch dan wijsgerig of theologisch gericht is. Deze ontdekking wordt niet zozeer door zijn hoogleraar in de 'historia', Stenzel, als wel door Rankes ontdekking en lectuur van B.G. Niebuhrs *Römische Geschichte* gestimuleerd. Het is overigens significant dat de ontdekking van de meer vakmatige geschiedbeoefening nu niet langer meer afhankelijk is van de rechtstreekse invloed van een leermeester. Een dergelijk verschijnsel wijst erop dat een verandering in het wetenschappelijke klimaat algemeen voelbaar begint te worden.

Na een leraarschap volgt in 1825 een hoogleraarschap aan de universiteit van Berlijn, waar Ranke temidden van G.W.F. Hegel, K.Fr. Eichhorn, Fr.C. von Savigny, A. Böckh en W. von Humboldt geschiedenis gaat doceren. Het betreft hier de gehele geschiedenis want van specialisatie is nog geen sprake. Na een zeer vruchtbaar wetenschappelijk leven - zijn oeuvre omvat vierenvijftig delen verzameld werk, negen delen wereldgeschiedenis en vier banden nalatenschap³¹⁶ - sterft Ranke op 23 mei 1886³¹⁷.

9.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Gemeten naar het institutionele moment is Rankes invloed groot. De leerstoelen geschiedenis zijn tot ongeveer 1850 algemene leerstoelen (van leerstoelspecialisatie is nog geen sprake), maar dankzij dergelijke prestigieuze leerstoelen kan, wanneer deze door topfiguren als Ranke worden bekleed, de status van de geschiedwetenschap zodanig stijgen, dat een leerstoelspecialisatie er het logische gevolg van is. Ranke introduceert in 1833 zijn *Historische Übungen*, een seminarie (werkcollege) dat gericht is op de ontwikkeling van filologische en historische bronnenkritiek. De historische methode wordt hier onderwezen en gepraktiseerd. Tevens speelt hij een rol van betekenis binnen de in 1858 opgerichte *Historische Kommission*; onder leiding van Ranke worden hier de bronnen van de nieuwe geschiedenis uitgegeven; deze bronnenuitgave kan gezien worden als de pendant van de *Monumenta Germaniae Historica*.

Rankes betekenis voor de professionalisering van de geschiedenis ligt vooral op het vlak van de nieuwe geschiedenis; hij kan worden gezien als de nestor van de kritische beoefening van dit deelgebied. Tevens

³¹⁶ L. von Ranke, *Sämmtliche Werke*, Leipzig 1867-1890, 54 delen. Zie voor de brieven A. Dove (red.), *Zur eigenen Lebensgeschichte, Sämmtliche Werke*, Leipzig 1890, deel 49 (hierna afgekort als *Lebensgeschichte*); *Weltgeschichte*, Leipzig 1881-1888, 9 delen; W.P. Fuchs, Th. Schieder (red.), *Aus Werk und Nachlass*, München, Wenen 1964-1975, 4 delen (hierna afgekort als *Nachlass*).

³¹⁷ Zie voor de biografie van Ranke J.W. Thompson, *A History of Historical Writing*, II, New York 1942; C. Rehmann, *Leopold von Ranke. Sein Leben und seine Werke*, z.p. 1970.

past hij de historische kritiek systematisch toe op het nog betrekkelijk onontgonnen gebied van de nieuwe geschiedenis.

Ranke oefent een directe invloed uit op tal van grote historici uit het buitenland, die bij hem komen studeren. Een complete Ranke-pelgrimage ontstaat in de negentiende eeuw. Juist Ranke heeft niet alleen kritisch maar ook professioneel een grote vormende invloed gehad op het ontstaan van historische faculteiten elders in Duitsland en in het buitenland en de programmatische invulling van het onderwijs in de geschiedenis. In Duitsland is een neo-rankeaanse school ontstaan (Max Lenz, Erich Marcks, Max Lehmann, Hans Delbrück, Otto Hintze en vele anderen). Naast J.G. Droysens *Historik* en O. Lorenz' *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben* is het werk van E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode* (1889) het belangrijkste leerboek van het Duitse geschiedwetenschappelijke onderwijs op het vlak van de methodiek (bronnenkritiek en objectiviteitsproblematiek). Juist Bernheims werk staat geheel in de geest van Ranke en heeft aldus de Ranke-traditie zeer concreet school doen maken. Rankes leerling Burckhardt - *combattant dans la lutte* tegenover Hegel³¹⁸ - wordt door Ranke aanbevolen voor de nieuwe leerstoel geschiedenis te München; uiteindelijk drukt Burckhardt ook in belangrijke mate zijn stempel op de Zwitserse geschiedwetenschap (vooral inhoudelijk-kritisch, maar ook door zijn persoonlijke invloed op zijn leerlingen). De professionalisering van de geschiedbeoefening in Oxford en Cambridge wordt door de Ranke-leerlingen W. Stubbs³¹⁹, Regius Professor of Modern History, Oxford (1866-1884), en R. Seeley, Regius Professor of Modern History, Cambridge (1869-1895) op gang gebracht. In Amerika volgt een ware Ranke-cultus. H.B. Adams studeert in Duitsland, A.D. White richt in 1857 de eerste leerstoel geschiedenis op. De *American Historical Association*, die stoelt op Rankes geschiedmethode, wordt in 1870 opgericht en is baanbrekend voor de Amerikaanse geschiedbeoefening. Zelfs de complete Rankebibliotheek wordt na zijn dood opgekocht door een Amerikaanse universiteit. De Nederlandse mediëvist I.H. Gosses, de Belgische historicus H. Pirenne en diens Luikse collega G. Kurth, en talloze anderen gaan naar Duitsland, om Ranke of andere topfiguren te ontmoeten en van hen de kunst af te kijken. De oprichting van seminaries, leerstoelen en verenigingen in tal van landen is hiervan het rechtstreekse gevolg. Zelfs Frankrijk, waarvoor de universiteit van Berlijn een gehaat politiek symbool is en dat lange tijd zijn afkeer van Duitsland onverhuld laat blijken (zelfs Seignobos maakt in zijn bekende handboek geen melding van Ranke), moet de geschiedwetenschappelijke superioriteit van Duitsland toegeven. Om de eigen concurrentiepositie te versterken gaat de Franse historicus Lavissee in 1872 naar Duitsland om de kunst af te kijken. In 1868 wordt de *École Pratique des Hautes*

³¹⁸ Zie voor de biografische achtergrond van Burckhardts anti-hegelianisme (conflicten tussen de Baselse Burckhardt en de Zürichse hegelianen) W. Kaegi, *Jacob Burckhardt. Eine Biographie*, Basel 1947-1982, I, 466 e.v., 484 e.v.; II, 27-28.

³¹⁹ Enkele van zijn belangrijkste leerlingen zijn Th.Fr. Tout en R. Lane Poole.

Études opgericht, waar het geschiedenisonderwijs in de vierde *section* wordt ondergebracht. Hier wordt het seminariesysteem ingevoerd. Er is, kortom, werkelijk sprake van een Ranke-school.

Naar het inhoudelijk-kritische moment gemeten is Rankes bijdrage moeilijker meetbaar. Ranke neemt afstand van het achttiende-eeuwse ideaal van de pragmatische geschiedschrijving (en aldus ook van het humanistische prudentia-ideaal). Het moet de historicus om het verleden zelf gaan; de bronnen zijn voor de historicus 'rapporterende ooggetuigen'³²⁰. De historicus is geen rechter van het historische gebeuren, hij is slechts rechter van de betrouwbaarheidsstatus van de bron zelf. In dit licht moet men het beroemde adagium *wie es eigentlich gewesen* verstaan; vooral de filosofen die zichzelf de rol van rechter van het historische proces aanmeten, vormen hier het negatieve front. Aldus is dit adagium eerder de uitdrukking van bescheidenheid dan van naïeve zelfoverschatting³²¹. In zijn vroege werk is Ranke zo kritisch dat hij zelfs twijfelt aan de mogelijkheid van een meer dan fragmentarische geschiedschrijving³²². Later nuanceert hij zijn opvatting.

Hoewel het verleden een eigen aard heeft, kan de historicus er toch toegang toe krijgen en het verstaan. De historicus kan, zo stelt Ranke, zich het vermogen eigen maken om inzicht te verkrijgen in temporeel distincte perioden. Zijn eigen levenservaring is hierbij van groot belang voor het verstaan van de handelingen en motieven van zijn historische figuren. Juist de historicus die oud wordt en daardoor tijdens zijn leven een omslag in de 'tijdgeest' meemaakt, is in staat om het eigenaardige van een verleden tijd tenminste structureel te vatten. Deze gedachte impliceert ook een opvatting van de geschiedenis in termen van omslagen en veranderingen³²³.

³²⁰ L. von Ranke, *Kritik neuerer Geschichtschreiber, Geschichten der germanischen und romanischen Völker* (hierna afgekort als *Geschichten*), Berlijn 1824, iv, v. De historicus kan nooit '... aus dem Vergangenen Lehren für die Zukunft herleiten'; dat 'Viele wollen verteidigen oder anklagen' is in strijd met de taak van de geschiedbeoefening; historici moeten '... nur den Zweck haben, zu überliefern, was geschehen ist: zu diesen treten die Bericht erstattenden Augenzeugen. Die Handelnden selbst nehmen das Wort; Urkunden, angebliche und wirkliche, sind in Menge vorhanden'.

³²¹ *A.w.*, vii: 'Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu lehren, beigemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloss zeigen, wie es eigentlich gewesen'.

³²² *A.w.*, v. Van de geschiedwetenschap en de geschiedschrijving geldt: '... erschöpfen kann und will sie nicht'. Zie ook *a.w.*, vi, vii. Geschiedschrijving - en dus ook Rankes eigen boek - is fragmentarisch: 'Freilich ist nun dieses Buch Fragment an Fragment. Es hatten sich wohl Ideen finden lassen, etwa von dem Fortgang der Historiographie ... aber der Weg der leitenden Ideen in bedingten Forschungen ist ebenso gefährlich, als reizend: wenn man einmal irrt, irrt man doppelt und dreyfach: selbst das Wahre wird durch die Unterordnung unter einen Irrthum zur Unwahrheit'.

³²³ *Nachlass*, I, 79, 80 (oorspronkelijke tekst uit 1877): 'Der Historiker muss alt werden, nicht allein wegen des unermesslichen Umfangs der Studien, welche die Erkenntnis der historischen Entwicklung erforderlich macht, sondern auch wegen des Wechsels der Zeitumstände, die in einem langen Leben eintreten ... zu seiner Entwicklung gehört es, dass grosse Begebenheiten sich vor seinen Augen vollziehen

Aldus is bij Ranke een zekere notie van historisch besef identificeerbaar. Tegelijk moet gezegd worden, dat Rankes historische besef slechts zelden expliciet verwoord wordt. De beroemde adagia *wie es eigentlich gewesen* en *jede Epoche unmittelbar zu Gott* drukken vooral de objectieve eigenheid van het verleden uit. In dit verband is het verhelderend dat bij Ranke het historiciteitsbesef niet goed te identificeren is. Hij bekritiseert geschiedschrijvers op hun partijdigheid, maar hanteert niet een term als 'gezichtspunt'. Er lijken aldus voor Ranke slechts twee opties te zijn: partijdige onwetenschappelijke en onpartijdige wetenschappelijke geschiedschrijving.

Het theoretische perspectief wordt bij Ranke, in vergelijking met een figuur als Gatterer, nauwelijks belicht. Bij Ranke treft men geen afzonderlijke partijen aan over de historische encyclopaedie of de historische methode. Meer dan op het door Burke genoemde punt van de themakeuze dient Rankes wetenschapshistorische betekenis mijns inziens op het punt van zijn methodische reflectie gerelativeerd te worden. Kocka heeft gelijk ten aanzien van de optie dat de achttiende eeuw een belangrijk beginpunt van de echte geschiedwetenschap is en zeker waar Gatterer genoemd wordt gaat deze optie zonder meer op. Teveel krijgen hierbij mijns inziens echter figuren buiten het eigenlijke vlak van de universiteit een belangrijke rol toegekend (Vico, Voltaire). In dit opzicht is Ranke dan ook niet als een relatieve terugval of als een relatief minder belangrijke figuur te verstaan.

Vanuit het profiel van de historische revolutie is zijn bijdrage aan het inhoudelijk-kritische moment wel als teleurstellend te verstaan. Ik meen dat dit punt op zichzelf serieus genomen moet worden binnen een evaluatie van Ranke. Tegelijk is het te verklaren in het licht van het profiel van de historische revolutie zelf. De organisatie van de bronnen is, vooral in de vroege negentiende eeuw, een zaak die alle aandacht opvraagt. Er is hier mijns inziens sprake van een concentratie-problematiek, die echter het risico in zich heeft, dat zij structureel wordt. De ontdekkingsvreugde van de bronnen en van de archieven leidt tot een type geschiedschrijving dat vaak te typeren is als geannoteerde en georganiseerde bronnenparafraze. Hoewel het enorme oeuvre van Ranke iets zegt over zijn grootheid, is de onvoorstelbare omvang ervan mijns inziens ook enigszins verdacht. Een dergelijk oeuvre kan men alleen maar scheppen als men van het onproblematische karakter van de bron en van de vanzelfsprekende wetenschappelijkheid van de historicus uitgaat.

Ranke is in zekere zin het wetenschapshistorische spiegelbeeld van Gatterer. Beide figuren hebben een grote institutionele bijdrage geleverd. Gatterer wordt zo in beslag genomen door zijn institutionele, technisch-kritische en inhoudelijk-kritische arbeid, dat hij aan eigenlijke geschiedschrijving niet toekomt. Er is eenvoudigweg geen historische monografie van zijn hand. Dit relativeert zijn betekenis. Bij Ranke zijn er, omgekeerd, vrijwel alleen maar historische monografieën

Notwendig ist nur eine lebendige Teilnahme an den Begebenheiten und womöglich genaue Bekanntschaft mit den in denselben tätigen Persönlichkeiten, so dass ihm der Wechsel der Ereignisse, in-dem sie geschehen, vor die Augen tritt.

en is er nauwelijks methodische reflectie. In deze studies is veel van de historische revolutie verwerkt. Inhoudelijk-kritisch is de bronnenkritiek het sterkste punt. Het historische besef is bij Ranke basaal vaststelbaar; het historiciteitsbesef is moeilijk te identificeren.

De historische revolutie ontwikkelt zich aldus steeds langs de weg van een zekere eenzijdigheid. De enorme inspanning die de afzonderlijke aspecten in zowel kwalitatieve als kwantitatieve zin vragen, kan hier een verklaring vormen. Het is bijna onvoorstelbaar dat één figuur dit gehele spectrum zou kunnen omvatten. In dit licht kan dan E. Bernheims *Lehrbuch der historischen Methode* (1889) als een methodologische uitwerking van Rankes positie worden beschouwd. Tegelijk moet worden gezegd dat de complexiteit van de historische revolutie ook structureel het risico met zich meebrengt dat verworven inzichten verloren gaan of verabsoluteerd worden.

9.2. Conceptueel perspectief

Rankes conceptuele positie is moeilijk vaststelbaar. Vooral zijn hoofdwerken bevatten weinig materiaal waarin zijn positie conceptueel duidelijk wordt. De kleinere werken en studies en ook de brieven bevatten soms echter interessant materiaal, waardoor zijn positie op kernpunten in kaart kan worden gebracht.

Door de bron kan de historicus kennis van het verleden hebben. Deze kennis heeft een min of meer vanzelfsprekende objectiviteit, wanneer zij maar op onpartijdige wijze bepaald wordt. Het gaat Ranke in dit verband om methodische onpartijdigheid. Deze onpartijdigheid impliceert voor de vroege Ranke zelfs uitschakeling van het bovennatuurlijke, ook in de bijbelse geschiedenis³²⁴. Het verleden heeft aldus een objectiviteit en de historicus kan het verleden ook adequaat beschrijven. De historicus *ziet* in zekere zin het verleden, zoals uit Rankes verstaan van de bron als 'rapporterende ooggetuige' is op te maken.

De historicus *ziet* het verleden hierbij niet als een chaos van gebeurtenissen, maar als een geheel, een samenhang. De historicus verstaat de eenheid van het gebeuren door middel van een 'geestelijke perceptie'. Het verleden lijkt aldus in geestelijke zin een bepaalde waarneembaarheid te hebben³²⁵. Zelfs in Rankes vroege aantekeningen

³²⁴ *Lebensgeschichte*, 205, 206 (brief gedateerd 10 september 1828): 'Was Du von der Behandlung der alttestamentlichen Historie und Kritik schreibt, ist wohl wahr, insofern die Zweifler und Gründer neuer Meinungen hierüber schon von Anfang positive Abneigung hatten, irgend etwas übernatürliches anzunehmen, Indessen glaube ich, wird man bei neuer Untersuchung doch die vorausgehende supernaturale Überzeugung nicht geltend machen dürfen. Der Untersucher müsste völlig unparteiisch sein. Er weiss nicht, was wahr, was unwahr; er will es lernen. Er hört alle Gründe beider Parteien und nur den haltbaren und vernünftigen giebt er Gehör.

³²⁵ *Nachlass*, IV, 78: 'Denn wie die ... Einheit (sc. de innerlijke samenhang van de feitelijke geschiedenis) eine geistige ist, so kann sie nur durch geistige Apperzeption aufgefasst werden. Diese beruht auf der Übereinstimmung des Individuums mit der

treft men dit spoor aan³²⁶. Ik meen dat Rankes notie van de geestelijke perceptie aansluit bij zijn ontologie (hieronder kom ik op deze kwestie terug).

De menselijke kennis vindt, zo stelt Ranke, haar betrouwbaarheid en grond in God. De kennis die mensen van God hebben, heeft voor de jonge Ranke (1816-1817) iets evidents. Deze kennis is niet in de eerste plaats voor het menselijke verstand en het empirische weten, maar voor het 'menselijke hart' evident. Vanuit het hart van het menselijke leven is er een bewustzijn van Gods bestaan en van het feit dat Hij de mensen ook werkelijk kent. Ranke verraadt hier zijn beperkte en kritische schatplichtigheid aan de topfiguren uit zijn intellectuele milieu, Hegel en Kant, wanneer hij het waarnemende subject verstaat als een *subjectobject*: Voor God is het kennistheoretische subject een *object*; hierdoor verliest dit subject zijn kennistheoretische autonomie; het kennende subject wordt niet teruggeworpen op zich zelf, maar vindt vanuit God een theologische intersubjectiviteit³²⁷. De jonge Ranke sluit binnen deze theologische intersubjectiviteit ook de betrouwbaarheid van de menselijke kennis, namelijk als kennis van een echte, objectieve werkelijkheid, op positieve wijze in. Hij kan daarom niet goed uit de voeten met de wijsbegeerte van Kant. Juist haar implicatie dat alle kennis, ook die van het gewone leven, problematisch wordt, vormt voor Ranke een argument tegen Kants wijsgerige kennisleer. Kant werpt de mens uiteindelijk epistemologisch op zichzelf terug³²⁸. Vanuit de theologische intersubjectiviteit is volgens Ranke echter de kennis van de echte werkelijkheid betrouwbaar; de kennis van 'other minds' is dit eveneens (contra Fichte)³²⁹.

Gattung. Das produktive Prinzip, welches gestaltete, die Natur, welche schuff, tritt in dem Individiuum, das sie erkennt, sich selber klar geworden, verstanden gegenüber'.

³²⁶ *Nachlass*, I, 138: 'Es ist die Aufgabe und das Rätsel des Daseins, zugleich eins zu sein und alles; sich in der Bestimmtheit einer individuellen Existenz zu behaupten und doch alle die verschiedenen und entgegengesetzten Formen des Seins zu begreifen: und in sich aufzunehmen und jedes Leben mitzuleben: jenes wird erreicht durch das Bewusstsein und den Willen: dies durch die Erkenntnis und die Liebe. In der Erkenntnis werden die Dinge eins mit uns: in der Liebe wir mit den Dingen'.

³²⁷ *A.w.*, I, 155: 'Jenes Wissen bloss, dass wir leben, fühlen wir nicht im Kopf; in dem Herzen quillt der unvergängliche Quell Was sagt denn das Wissen im Herzen? Es redet von dem Leben Gottes in uns. Überhaupt wir leben und sind, das ist das Erste und Ursprüngliche Der Gedanke ist das wahrhafte Subjektobject: und das allein sicherlich Seiende. - Er beruht auf sich selbst: er ist er selbst: - das Seiende, Absolute ist Gott: Gott ist in uns: das fühlen wir. Das sehen wir: darauf leben wir und sterben drauf In dem Menschen ist die Manifestation Gottes'

³²⁸ *A.w.*, I, 154: 'Und so ist denn dies ganze Kantische System, bei vielen einzeln grossen und wahrhaft unsterblichen Gedanken doch im innersten Wesen ... gottlos und heillos; die höchsten Ideen, zu welchen der Mensch sich erhoben kann, sind in seinem ganzen Wissen nur durch eine schädliche Täuschung vererbt worden und ohne alle Bedeutung im Praktischen aber, wo sie die Hauptrollen spielen sollen, ebenfalls blass. Statisten- und haltungslos schwebt so das ganze zwischen Himmel und Erde, mit der Natur, mit der Gottheit, mit sich selbst zerfallen Woher das Unglück? Kant war ein Verstandsmensch'.

³²⁹ *A.w.*, I, 145 (het citaat stamt uit 1816/1817): '... das Bewusstsein unsrer selbst setzt notwendig das Bewusstsein von einem ausser uns fort'.

Ranke's positie bevat enkele interessante ontologische elementen. Hierboven bleek reeds dat Ranke het verleden als een eenheid verstaat, die door middel van geestelijke perceptie kenbaar is. Hoewel het volgens Ranke de taak van de historicus is, om elke historische periode in zijn eigen uniciteit te verstaan, dient hij ook de samenhang tussen de onderlinge perioden te verstaan³³⁰. Hoewel deze samenhang niet in termen van vooruitgang is te verstaan, heeft zij wel iets noodzakelijks; het gaat Ranke hierbij om een *innerlijke*, dus een *intrinsiek-historische noodzakelijkheid*³³¹. Zijn noodzakelijkheidsbegrip is hier zeer intuïtief en moet ook soepel worden verstaan. Duidelijk is dat de geschiedenis wel degelijk een samenhang, een groter verband heeft.

De innerlijke noodzakelijkheid is echter niet van buiten de geschiedenis opgelegd. Men zou kunnen zeggen dat zij is ingelegd in het gebeuren zelf. Aan de hand van de problematiek van de historische causaliteit is dit punt bij Ranke goed te illustreren. In een briefwisseling met H. Ritter opteert Ranke voor een causaliteitsbegrip waarin alle ruimte aan de menselijke vrijheid wordt gegeven. Deze morele en individuele vrijheid bepaalt de gang van de geschiedenis, die vanuit dat perspectief haar uniciteit krijgt³³².

Ook Ranke's kritiek op geschiedfilosofen, die geen genoegen nemen met de historische feiten en de feitelijke gang van zaken binnen de historische werkelijkheid, is een indicatie voor zijn verstaan van de geschiedenis in termen van vrijheid en openheid. Ranke wijst de geschiedfilosofie van Hegel³³³ op theologische gronden af: Als de menselijke geschiedenis opgenomen wordt in het dialectische proces van

³³⁰ Zie bijvoorbeeld een citaat uit *Über die Epochen der neueren Geschichte*, de lezingen die Ranke in 1854 voor koning Maximiliaan II van Beieren houdt, *Nachlass*, III, 61: 'Der Historiker hat also sein Hauptaugmerk erstens darauf zu richten, wie die Menschen in einer bestimmten Periode gedacht und gelebt haben, und dann findet er, dass, abgesehen von gewissen unwandelbaren ewigen Hauptideen, zum Beispiel den moralischen, jede Epoche ihre besondere Tendenz und ihr eigenes Ideal hat'.

³³¹ *A.w.*, 62: 'Der Historiker hat also ... auch den Unterschied zwischen den einzelnen Epochen wahr zu nehmen, um die innere Notwendigkeit der Aufeinanderfolge zu betrachten. Ein gewisser Fortschritt ist hierbei nicht zu erkennen. Aber ich möchte nicht behaupten, dass sich derselbe in einer geraden Linie bewegt, sondern mehr wie ein Strom, der sich auf seine eigene Weise den Weg bahnt'.

³³² *Lebensgeschichte*, 290, 291 (1837): 'So ist mir dein Begriff von Ursache und Wirkung ... noch nicht zur voller Deutlichkeit gekommen. Ist nicht dieser Begriff mehr mechanischer Art? Wie du auch das Beispiel einer Maschine anwendest. Ist nun aber in jeder Wirkung zugleich Ursache, wie ganz richtig, so sehe ich doch nicht, wie Du dadurch zur Freiheit gelangen willst, es wäre denn, Du identificirtest Leben und Freiheit. Denn hinter allem jenem Kausalnexus ist doch ein unendliches, allverknüpfendes Agens, das mit ununterbrochener Continuität in allen Dingen, Ursachen und Wirkung, oder vielmehr umgekehrt, Wirkung und Ursache, verknüpft. Dagegen die Freiheit individuell, moralisch, sich selbst bestimmt, aber auch höchst selten und nur in den wichtigsten Momenten sich selbst zeugt'.

³³³ *Nachlass*, III, 63, 64: Hegel ziet de geschiedenis als '... ein logischer Prozess in Satz, Gegensatz, Vermittelung, (dass) in Positivem und Negativem sich abspinnt'.

de Geest, dan is of wordt zij zelf een bestanddeel van die Geest en krijgt zij deel aan God zelf³³⁴.

Waar Ranke aldus spreekt van een innerlijke noodzakelijkheid van de geschiedenis, bedoelt hij in feite een optie waarin de geschiedenis een open handelingsruimte is, waarin het historische gebeuren zelf alle kanten uit kan. Dit betekent voor Ranke niet dat de historische werkelijkheid het veld van het immanente is. Gods hand raakt incidenteel ('zuweilen') de historische werkelijkheid. Gods hand is wellicht onkenbaar, maar zij is niet afwezig. De geschiedenis is niet het veld van de natuur zonder meer, maar het veld van de natuur als een gebied dat op geheel eigen wijze in betrekking staat tot God. Hier onthult zich mijns inziens de lutheraanse invulling die Ranke aan het twee werkelijkheden-model geeft. De geschiedenis is als contingente geschiedenis juist doortrokken van het providentiële, maar dit providentiële aspect gaat schuil achter de historische werkelijkheid zoals de historicus die waarneemt en beschrijft. In het gebeuren als gebeuren onthult zich Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid³³⁵. De openheid van de geschiedenis veronderstelt een bovennatuur die deze openheid constitueert. Voortdurend moet men hier de positie van Hegel zien als het front waartegenover Ranke positie inneemt³³⁶. Ranke trekt voor zichzelf ook de ethische consequentie, dat men op geen enkele wijze in een providentiële geschiedbeschouwing Gods hand mag annexeren voor de eigen politieke zaak³³⁷.

Het voornaamste bezwaar dat Ranke tegen Hegel heeft, is niet gericht tegen de geschiedfilosofische benadering op zich, maar tegen het premature karakter van Hegels geschiedfilosofie. Pas op grond van een

³³⁴ *A.w.*, 64, 64: 'Nach dieser Ansicht würde bloss die Idee ein selbständiges Leben haben. Alle Menschen aber wären bloss Schatten oder Schemen, welche sich mit der Idee erfüllten. Der Lehre, wonach der Weltgeist die Dinge gleichsam durch Betrug hervor-bringt und sich der menschlichen Leidenschaften bedient, um seine Zwecke zu erreichen, liegt eine höchst unwürdige Vorstellung von Gott und der Menschheit zugrunde; sie kann auch konsequent nur zum Pantheismus führen. Die Menschheit ist dann der werdende Gott, der sich durch einen geistigen Prozess, der in seiner Natur liegt, selbst gebiert'.

³³⁵ De volgende kerntekst is beslissend voor het verstaan van Rankes positie: *Geschichten*, viii: 'Endlich, was wird man von der Behandlung im Einzelnen sagen, einem so wesentlichen Stück historischer Arbeiten? Wird sie nicht oft hart, abgebrochen, farblos, ermüdend erscheinen? Es gibt für dieselbe edle Musster, alte und - man verkenne es nicht - auch neue; doch habe ich sie nicht nachzuahmen gewagt: ihre Welt war eine andere. Es gibt für sie ein erhabenes Ideal: das ist die Bewegtheit selbst in ihrer menschlichen Fasslichkeit, ihrer Einheit, ihrer Fülle; ihr wäre beizukommen: ich weiss, wie weit ich davon entfernt geblieben. Man bemüht sich, man strebt, am Ende hat man's nicht erreicht. Dass nur Niemand darüber ungeduldig werde! Die Hauptsache ist immer, wovon wir handeln, wie Jakobi sagt, Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich: das Leben des Einzelnen, der Geschlechter, der Völker, zuweilen die Hand Gottes über ihnen'.

³³⁶ Zie hoofdstuk 3.4.

³³⁷ Dit blijkt bijvoorbeeld uit Rankes taxatie in *a.w.*, 153 van de interpretatie die André de la Vigne in *Ressource de la Chrestienté* geeft van de tocht van Karel naar Napels: '... ungefähr wie Maizieres hundert Jahr früher die *Providence divine* eine Reise mit der Königin Wahrheit machen liess, beschrieb er darin die Gefahr und Ankunft der personifizierten Christenheit'.

zeer grote kennis van historische feiten is een historicus gerechtvaardigd om een geschiedfilosofische interpretatie op te bouwen; op zich staat de eis van geschiedfilosofische interpretatie van de historische feiten voor Ranke buiten kijf. Dat de historicus het gebeuren in haar werkelijke samenhang en betekenis slechts tastenderwijs kan vatten, omdat het hoogste voor hem onuitspreekbaar is, doet aan deze eis op zichzelf niets af³³⁸.

Ranke gaat soms nog een stap verder. Zo ziet hij Gods oordelen in bepaalde uitzonderlijke situaties aanwijsbaar in de geschiedenis present³³⁹. Op het meer gewone of natuurlijke vlak ziet hij Gods hand evenzeer in de geschiedenis aanwezig. Juist in de grandeur van de natuurlijke samenhang van de historische werkelijkheid in al zijn gewone feitelijkheid onthult God, die deze natuurlijke en intrinsieke samenhang constitueert, zijn betrokkenheid op de geschiedenis³⁴⁰.

In een door Ranke ter verheldering van het staatsmanschap gemaakte vergelijking tussen de ideale staatsvorm en de wijze waarop God de wereld regeert, komt indirect de wijze waarop Ranke zich Gods regering van de wereld voorstelt aan het licht. Zoals de staatsman slechts in uitzonderlijke situaties ingrijpt, zo handelt God ook historisch vooral in uitzonderlijke momenten. Voor de gewone historische werkelijkheid geldt dat God onzichtbaar aanwezig is in het gebeuren zelf. Gods handelen voltrekt zich volgens de jonge Ranke soms in en door individuen of ook middels 'ideeën' of 'krachten' en is tegengesteld aan het kwade of demonische, dat ook een historische rol van betekenis speelt³⁴¹. Bij de late Ranke treft men dezelfde notie aan³⁴².

³³⁸ *Nachlass*, I, 238 (de jaren 1830): 'Die Forderung (sc. de eis van geschiedfilosofische interpretatie) ist unabweisbar ; natürlich; menschlich; erhaben. Schwer. Wer die inneren Fäden des Getriebes der Menschheit, diesen in ihr selber sich entwickelnden und zum Vorschein kommenden Geist zu erkennen vermöchte, würde einen Teil der göttlichen Wissenschaft besitzen. Allein ist das so geschwind möglich? Aus der tiefe der einge-hendsten Erkenntnis allein ist es möglich, seine geheimen Spuren zu entdecken. Der Unterschied der philosophischen und historischen Schule ist ganz allein, dass jene aus einer geringfügigen, oberflächlichen Kenntnis vermengt, mit keckem Finger erzwungene Resultate ableitet; diese dagegen die Dinge in ihrer Wesenheit zu begreifen sucht, ihrem Zuge nachgeht und, eingedenk der Unvollkommenheit der Überlieferung, die höchsten Ergebnisse ahnen lässt'.

³³⁹ Dit is afleidbaar uit *Geschichten*, 139: 'Die Gerichte Gottes waren über Italien. Das Verderben hatte sich aufgemacht und ging von einem Palast zum anderen'.

³⁴⁰ In zijn *Geschichte der römischen Päpste* spreekt hij hier niet duidelijk over, maar wel in een brief over dit boek, die Ranke in 1835 schrijft aan H. Ritter. Zie hiervoor *Lebensgeschichte*, 277, 278: 'Alles, was man ableitet, führt immer darauf zurück (sc. op de samenhang in de historische werkelijkheid) ... ich bin entzückt über die Erhabenheit, innere Konsequenz der Entwicklung, und wenn wir so sagen dürfen, der Wege Gottes ... Alle Wissenschaften fallen zusammen. Es ist auch hier Theologie, Philosophie: so viel wenigstens wie Jurisprudenz. Es folgt zuletzt ein Resultat, was allen angehört. In meiner Einsicht in den Gang der Weltgeschichte und ihren wahren Inhalt bin ich diesem Winter um vieles vorgeschritten'.

³⁴¹ *Nachlass*, I, 235, 236 (citaat uit 1816, 1817): 'In der Geschichte hat das wirklich grosse immer nur auf zweierlei Arten sich gestaltet und auch erhalten, entweder durch das nach und nach erbauende Streben vieler; oder durch eines einzigen energische, -aber von Selbstzucht geläuterte, der Idee allein nachstrebende - Kraft. In beiden Fällen zeigt sich die göttliche Idee, die allwaltend die Menschen überall und allezeit regiert, auf ein leuchtende Weise ... das Wort "der Mensch denkt, Gott lenkt", zeigt sich so richtig

Het midden van de geschiedenis wordt voor Ranke gevormd door Jezus Christus: God die mens wordt. Gods betrekking op de historische werkelijkheid vindt hier haar beslissende gestalte³⁴³. Natuur en bovennatuur, wereldlijk en goddelijk regiment vinden hier hun snijpunt.

Juist deze christocentrische optiek vormt de basis voor Rankes verwerping van de gedachte van historische vooruitgang. De geschiedenis heeft een midden en ontvangt vanuit dit midden haar zin; dit geldt voor elke periode van de wereldgeschiedenis. Ranke verzet zich sterk tegen de idee van een leidende wil of een geestelijke dynamiek die de gang van de geschiedenis, met uitschakeling van de menselijke wil, bepaalt³⁴⁴. Zijn belangrijkste argument tegen de idee van een noodzakelijke vooruitgang is dat de menselijke wil vrij is en dat alle individuen een eigen, door God geconstitueerde, uniciteit bezitten. De vooruitgangsgedachte impliceert daarentegen dat de mens pas laat 'af' is. Juist daarom is deze idee zo fundamenteel in strijd met de opvatting van Ranke. In deze context klinkt Rankes beroemde *Epoche*-adagium op als een lutheraans prelude op werkelijk historisch besef. Men doet geen recht aan de historische medemens wanneer men zijn plaats afmeet aan de schaal van de vooruitgang. Een dergelijk vooruitgangdenken zou zelfs op het niveau van de godsleer de implicatie hebben dat God onrechtvaardig is³⁴⁵. God

als bedeutend. Hier wird der einzelne, erst durch das Schicksal geläutert, zu dem Höchsten angeregt, sich selbst entsagend und allem Irdischen. Wenn dort die Gottheit sich in vielen ankündigt, so steht sie hier verkörpert gleichsam und ins Individuum gerückt vor uns. Wo aber der einzelne nach Plan und Rechnung strebt, aus Selbstsucht und Eigen-nützlichkeit, das muss, sollte es auch einen Augenblick durch Teufelskracht bestehen, dennoch untergehn'.

³⁴² *Nachlass*, II, 67: 'Vom Standpunkt der göttlichen Idee kann ich mir die Sache nicht anders denken, als dass die Menschheit einen unendlichen Mannigfaltigkeit Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommen, und zwar nach Gesetzen, die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und grösser, als man denkt',

³⁴³ *Nachlass*, I, 135 (citaat uit 1882): '... man kann in dem erscheinenden Christus die göttliche Intelligenz erblicken, welche alles beherrscht und geistig durchdringt. Dieser anzugehören ist eigentlich das Ziel des persönlichen religiösen Lebens. Dazu ist die Kirche da; diese selbst aber setzt eine persönliche Aneignung der intelligenten und moralischen Weltordnung voraus'.

³⁴⁴ Hij verzet zich in *Nachlass*, III, 54, 55 tegen deze wil of geest die de historische werkelijkheid bepaalt '... weil im ersten Fall die menschliche Freiheit geradezu aufhebt und die Menschen zu willenlosen Werkzeugen stempelt, und weil in anderen Falle die Menschen gerade entweder Gott oder gar nichts sein müssen'.

³⁴⁵ *A.w.*, 59, 60. In deze context moet men het beroemde *Epoche*-citaat verstaan: 'In jener Epoche der Menschheit äussert sich also eine bestimmte grosse Tendenz (zo typeert Ranke de vooruitgangspositie hier), und der Fortschritt beruht darauf, dass eine gewisse Bewegung des menschlichen Geistes in jeder Periode sich darstellt, welche bald die eine, bald die andere Tendenz hervorhebt, und in derselben sich eigentümlich manifestiert ... so würde das (volgens Ranke zelf) eine Ungerechtigkeit der Gottheit sein. Eine solche gleichsam mediatisierte Generation würde an und für sich eine Bedeutung nicht haben. Sie würde nur insofern etwas bedeuten, als sie die Stufe der nachfolgenden Generation ist und würde nicht in unmittelbarem Bezug zum Göttlichen stehen. Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst. Dadurch bekommt die Betrachtung der Historie, und zwar des

overziet de geschiedenis en zij is voor elke periode uniek; de ene periode is niet ongelijkwaardig aan de andere³⁴⁶. Dit betekent echter juist dat God ook maximaal betrokken is op elke historische periode³⁴⁷. De am-bachtelijke zorg van de historicus voor het individuele en het feitelijk-ke krijgt hier een theologische basis, die naadloos aansluit bij de na-tuurlijke intuïtie van de beste vertegenwoordigers van het *métier*.

Ranke's plaats binnen de christelijke geloofstraditie is in dit licht een constitutief moment voor zijn geschiedwetenschappelijke optie. Het meest pregnant komt dit tot uitdrukking in de notie van de uniciteit van elke historische periode. Deze notie is niet zomaar een inventie, maar zij bloeit eerst vanuit de christologische notie van 'Christus als midden' op. Wanneer deze notie van uniciteit de kern van Ranke's historische besef uitmaakt, kan tevens gesteld worden dat ook zijn historische besef een christologische kontekst heeft.

9.3. Evaluatie

Nu het portret van Ranke getekend is, kan zijn positie worden geëvalueerd. Ranke kan mijns inziens als een topfiguur worden beschouwd. De geschiedkunde is wetenschap geworden in de wereld van Ranke: De universiteit van Berlijn (1810) heeft hier een wetenschapshistorische primeur. Door de uitstraling van de algemene leerstoelen kan de leerstoelspecialisatie op gang komen. De nieuwe geschiedenis wordt door Ranke binnen het veld van systematisch historisch onderzoek getrokken. Er ontstaat een internationale Ranke-school waardoor de historische revolutie buitenslands versneld wordt en in haar culminatie zelfs een exportartikel is. Al deze identificatiepunten zijn probleemloos vaststelbaar en vormen de grond voor de vaststelling dat Ranke een topfiguur van de eerste orde is.

Gemeten naar het inhoudelijk-kritische moment kan het historische besef in een basale vorm bij Ranke geïdentificeerd worden. Dit besef is wel betrekkelijk zwak uitgewerkt. Het historiciteitsbesef is slechts minimaal aanwezig. De moderne historicus lijkt zich bij Ranke positioneel, in tegenstelling tot de pre-moderne geschiedschrijver, aan zijn eigen historiciteit te onttrekken. De historische methode zelf is neutraal ten opzichte van de historiciteit.

Ik meen dat met Ranke de historische revolutie, vooral omdat en voorzover de historische denkwijze in de geschiedschrijving zelf wordt geïntegreerd, een stap verder is gekomen. In dit licht stel ik

individuellen Lebens in der Historie, einen ganz eigentümlichen Reiz, indem nun jede Epoche als etwas für sich Gültiges angesehen werden muss'.

³⁴⁶ A.w., 62, 63. Van God geldt dat Hij 'überschaut die ganze historische Menschheit in ihrer Gesamtheit ... und findet (sie) gleich wert'; het *Erziehung*-begrip van Lessing wijst Ranke dan ook af.

³⁴⁷ A.w., 77: (De historicus) '... erkennt die Historie in jeder Existenz ein Unendliches an; in jedem Zustand, jedem Wesen; ein Ewiges, aus Gott kommendes; und dies ist ihr Lebensprinzip. Wie könnte irgend etwas sein ohne den göttlichen Grund seiner Existenz?'

voor om een werk als zijn *Geschichten* uit 1824 als een fixatiepunt van de historische revolutie te beschouwen. Een toekomstige analyse van andere geschiedwetenschappelijke toppers zou kunnen uitmaken of er reeds voor 1824 dergelijke toppers vaststelbaar zijn.

Van een beslissende nieuwe stap op theoretisch niveau is mijns inziens geen sprake. Ranke lijkt mij daarom vanuit wetenschapshistorisch perspectief eerder een consolidatiepunt dan een culminatiepunt te zijn. In dit licht kan hij dan met recht de 'Newton van de historische revolutie' blijven heten. Deze revolutie lijkt zich sprongsgewijs te voltooien, waarbij deze sprongsgewijze ontwikkeling is te verklaren door de kwantitatieve en kwalitatieve gecompliceerdheid ervan, waardoor het voor één figuur bijna onmogelijk is om op alle niveaus beslissende bijdragen te leveren.

Vanuit het conceptuele perspectief moet vastgesteld worden dat binnen de positie van Ranke niet alleen het immanente, maar ook het bovenhistorische perspectief bepalend is. Zijn optie laat zich mijns inziens nog het beste verstaan als een twee werkelijkheden-model in de zin van de lutherse leer van de twee regimenten. Bij Ranke verhouden zich de twee regimenten of werelden op zo'n subtiele wijze, dat men zich hier gemakkelijk in hem kan vergissen. Omdat Gods handelen binnen de historische werkelijkheid zo transparant is ten opzichte van het eigenlijke historische gebeuren, is het heel gemakkelijk om de glasplaat van de bovennatuur weg te denken of te elimineren, terwijl zij er in feite wel degelijk is. Natuur en bovennatuur zijn zo naadloos met elkaar verweven, dat de werkelijkheid gemakkelijk als een louter natuurlijke werkelijkheid kan worden opgevat.

De positie van Ranke is mijns inziens niet ééndimensionaal, maar zij is ééndimensionaal gemaakt met en door vertegenwoordigers van de Ranke-school. De rankeanen hebben als het ware de glasplaat van de bovennatuur weggehaald, of zagen hem wellicht door zijn volmaakte transparantie en door hun eigen culturele positie niet liggen.

Toch is het significant dat Rankes noties van de uniciteit, van het historische besef en de vrije gang van het historische gebeuren juist vanuit zijn theologische uitgangspunten vorm krijgen. In dit opzicht is het christelijke geloof richtinggevend voor zijn historische methode. Dit punt moet mijns inziens als zodanig serieus genomen worden in de Ranke-interpretatie en -evaluatie.

Het is significant dat één van de grootste topfiguren van de geschiedwetenschap, wiens betekenis en invloed, gemeten naar professioneel-institutioneel en kritisch moment onovertrefbaar groot is, beide 'regimenten' niet als onverenigbaar ziet, en ze zelfs intuïtief aan elkaar gekoppeld heeft. In dit opzicht dient Ranke mijns inziens opnieuw geëvalueerd te worden. De rankeanen zijn mijns inziens met de halve Ranke aan de haal gegaan; de andere helft ligt er nog altijd. Deze verdient een nadere, maar ook kritische uitwerking.

Intuïtief en in een aantal gevallen argumentatief verdedigt Ranke een opvatting van de geschiedenis die naadloos aansluit bij het conceptuele model van de open historische werkelijkheid. Hier kan zijn posi-

tie conceptueel onderbouwd worden zonder dat deze positie daarvoor zelf gehinderd hoeft te worden. Deze conceptuele onderbouwing versta ik, in termen van mijn notie van coherentie van de wetenschappen, als een vereiste. In kritische zin komt vervolgens de vraag op, in hoeverre de conceptuele optie van de open historische werkelijkheid iets toevoegt aan de historische verklaring en aldus een eigen bestaansrecht heeft, of dat zij geheel vervluchtigt in de seculiere wetenschappelijke methode en aldus geëlimineerd dan wel geneutraliseerd dient te worden of kan worden³⁴⁸. Ik meen dat zij daadwerkelijk iets moet toevoegen en een eigen meerwaarde moet hebben, wil zij als geslaagd beschouwd kunnen worden. Hier gaat Ranke mijns inziens niet ver genoeg.

10. Conclusie

Het profiel van de historische revolutie heb ik, in kritische verwerking van de literatuur, getekend vanuit wetenschapshistorisch en conceptueel perspectief. Zes figuren, volgens mijn hypothese belangrijke kandidaten voor de historische revolutie, zijn geportretteerd.

Ik meen op grond van mijn analyse te kunnen stellen dat de historische revolutie kan worden verstaan als een betrekkelijk langzaam en langdurig proces, dat vele topfiguren en minder belangrijke figuren omvat. Ik versta op grond van de behandelde figuren de historische revolutie als een revolutie die zich sprongsgewijs ontwikkeld. Het technisch-kritische moment vormt in termen van de drie 'momenten' het startpunt van de historische revolutie. De zestiende en zeventiende eeuw vormen hier een vroeg identificatiemoment. Een hoogtepunt is Mabillons *De re diplomatica* van 1681. Met name de hulpvakken filologie, chronologie en diplomatiek vormen hier de toppen. Vanuit de wereld van de juristen is een bepaald gebruik van het testimonium-beginsel binnen de geschiedkunde enerzijds doeltreffend anderzijds ook verwarrend: De bron is in zijn historische vreemdheid niet zonder meer te vergelijken met een contemporain schriftelijk rechtsgetuigenis.

Op institutioneel vlak is, naast de maurijnse onderzoeksorganisatie in de zeventiende eeuw, Göttingen met de *Historische Akademie* (1764) een belangrijk identificatiepunt; Berlijn (1810) is in strikte zin het beslissende vroeg-negentiende-eeuwse temporele identificatiepunt voor de geschiedwetenschap.

Het inhoudelijk-kritische moment vindt in de late zeventiende en met name in de achttiende eeuw een temporeel identificatiepunt. Een laatkomer is hier het historische besef en het historiciteitsbesef. Mabillons *Traité* (1691), Chladenius' *Die Theorie der Geschichte* (1752) en Gatterers 'Der teutsche Livius' (1768) vormen hier hoogtepunten. Het is gezien het ingrijpende karakter van dit nieuwe besef niet verwonderlijk dat het hier een late ontdekking betreft.

³⁴⁸ Zie hiervoor hoofdstuk 7.

Het conceptuele moment heeft een betrekkelijk fragmentarische geschiedenis. In de zestiende eeuw is een conceptueel instrumentarium voor handen, dat echter in de eeuwen daarna langzamerhand uit het zicht van de geschiedbeoefenaren en historici verdwijnt. Vossius en Melanchthon nemen hier interessante posities in, die goed te verbinden zouden zijn met het latere geschiedenisconcept van de historische revolutie.

In de late achttiende en de vroege negentiende eeuw lijkt de historische revolutie algemeen doorgang te vinden. Ranke is in dit opzicht een consolidatiepunt te noemen. Hij belichaamt de negentiende-eeuwse top, zonder daar echt nieuwe bijdragen aan toe te voegen. Behalve zijn verwerking van de historische denkwijze in de nieuwe geschiedenis, is vooral zijn verwerking van de historische revolutie in de geschiedschrijving zelf hier een belangrijk identificatiepunt. De theorie wordt praktisch. Zij begint nu tevens om een nieuwe reflectie te vragen.

Wanneer ik de negentiende eeuw versta als *terminus ad quem* van de historische revolutie, is hiermee overigens niet gezegd dat er geen feitelijke en mogelijke voortgaande ontwikkeling is. Met name de twintigste eeuw geeft een enorme beweging binnen de geschiedwetenschap te zien. Ik versta deze ontwikkelingen wetenschapshistorisch echter als een *vernieuwing* binnen de door de historische revolutie tot stand gebrachte geschiedwetenschap.

Men kan er misschien wel over twisten of de ontwikkelingen in de twintigste eeuw nu als een vernieuwing danwel als een 'tweede historische revolutie' kunnen worden getypeerd. Wetenschapshistorisch is dan de vraag van belang, of er nieuwe identificatiepunten te noemen zijn, die een relevante aanvulling zijn op de genoemde twintig punten. Met andere woorden: Wat is de wetenschapshistorische meerwaarde van P. Brown, R.W. Southern en vele andere meer traditionele vernieuwers, en wat is de meerwaarde van L. Febvre, F. Braudel, E. Le Roy Ladurie, Ph. Ariès, R.W. Fogel en vele andere meer vooruitstrevende vernieuwers?

Mijn hypothese is dat de meer *traditionele vernieuwers* de historische revolutie nog meer op diepte brengen dan de negentiende-eeuwse toppers, zonder echter een *revolutionair* nieuw element in te brengen. Met name het historische besef en het historiciteitsbesef zijn bij hen op diepte gekomen. Hun historische vraagstelling wordt juist vanuit het zoeklicht van het historiciteitsbesef gericht op de vreemdheid van het verleden, waardoor het historische besef optimaal tot uitdrukking komt. In feite worden er in dergelijke studies schoolvoorbeelden gegeven van de historische denkwijze, voorbeelden die in de negentiende eeuw veelal slechts verspreid en fragmentarisch voorkomen.

Ten aanzien van de *meer vooruitstrevende vernieuwers* is mijn hypothese dat in hun bijdrage de historische revolutie vooral methodologisch op diepte komt. Deze methodologische vernieuwing beweegt zich op het terrein van het technisch-kritische moment waar de statistiek en in het algemeen de kwantificerende methode een belangrijke hulpvakfunctie krijgen binnen de geschiedwetenschap. Dit is een reë-

le bijdrage en een sterke kandidaat voor een 'tweede historische revolutie'. Het betreft echter een toevoeging van een nieuw hulpvak aan het geheel van hulpvakken, en in dit licht is hier toch eerder van een uitbreiding dan van een omslag sprake, zelfs wanneer dit hulpvak methodisch perspectiefbepalend wordt.

Ook het interdisciplinaire perspectief is mijns inziens geen vernieuwing. Aan het grensverkeer met de filologie, de filosofie, de theologie en de geografie zijn de economie en de sociale wetenschappen toegevoegd. Op conceptueel niveau ligt hier overigens een problematiek: Wat zijn de conceptuele implicaties van het gebruik van theorieën uit andere vakgebieden voor het concept van de historische werkelijkheid?

Hier gaat het vakmatige niveau van de vernieuwing over in het conceptuele niveau van de historische verklaring. Op conceptueel niveau is de problematiek van de historische verklaring een belangrijk twintigste-eeuws thema. Binnen de geschiedschrijving is een meer expliciete aandacht voor de verklaringsproblematiek ontstaan. Het zijn evenwel vooral geschiedfilosofen die deze problematiek thematiseren. Bovendien is binnen de geschiedfilosofie ook beslisbaar, in hoeverre de verschillende verklaringsmodellen conceptueel geschikt zijn en of ze bruikbaar zijn binnen de geschiedwetenschap. In het navolgende hoofdstuk zal ik daarom deze thematisering van de historische verklaring vooral vanuit het perspectief van de reflexieve verwerking van de historische revolutie binnen de geschiedfilosofie analyseren en evalueren.

Het brede scala van thema's, dat binnen de twintigste-eeuwse geschiedschrijving aan bod komt, is een laatste punt. Ik heb de problematiek van de themakeuze verstaan vanuit het historiciteitsbesef: De gekozen thema's onthullen dit besef en vloeien er omgekeerd ook uit voort. Emancipatiegeschiedenis, geschiedenis van minderheden en marginale groepen, milieugeschiedenis en mentaliteitsgeschiedenis zijn als thematische gebieden volledig te verstaan vanuit het identificatiepunt van het historiciteitsbesef; elke tijd kiest zijn eigen thema's. De zestiende-eeuwse erudieten onderzochten alles wat er maar te onderzoeken was: een antiquarisch historiciteitsbesef; de achttiende eeuw had een buitengewoon breed scala van thema's: een encyclopaedisch historiciteitsbesef; binnen de negentiende eeuw versmalt deze thematiek zich: een door het natie-besef bepaald historiciteitsbesef; de twintigste eeuw lijkt een democratisch historisch besef te hebben in haar aandacht voor de onderlagen en buitengrenzen van de geschiedenis. Deze themakeuze is dus inherent aan het historiciteitsbesef en kan ook voor de twintigste eeuw onder de noemer van dit besef worden gebracht.

Vanuit deze hypothetische benadering van de twintigste-eeuwse geschiedschrijving - een benadering die in een ander verband om een nadere uitwerking vraagt - stel ik voor om de negentiende eeuw als brede *terminus ad quem* van de historische revolutie te handhaven.

Melanchthon, Vossius, Mabillon, Gatterer en Ranke; Wittenberg, Leiden en Amsterdam, Parijs, Göttingen en Berlijn; de zestiende, zeven-

tiende, achttiende en negentiende eeuw vormen aldus in inclusieve zin belangrijke identificatiepunten van de historische revolutie. Voltaires betekenis voor de geschiedenisstudie is in dit licht kleiner dan vaak wordt voorgesteld. Conceptueel is zijn positie ook niet bedreigend voor de providentiële geschiedbeschouwing. Er is een weinig indrukwekkende traditie van contra-argumentatie tegen de christelijke revolutie. In dit licht is het merkwaardig hoe binnen de historische revolutie een niet-providentiële wetenschapsoptie binnensluipt zonder dat de noodzaak van deze als omslag op te vatten ontwikkeling argumentatief aannemelijk gemaakt is. Binnen andere wetenschappen is de discussie op dit punt veel duidelijker en scherper gevoerd. Ik denk dan met name aan de biologie en de discussie rond het evolutieconcept. Ik meen dat deze gegevens, op het niveau van het forum van de wetenschap en van de aanknopingspunten die ik in het eerste hoofdstuk genoemd heb, argumentatieve kracht hebben, in die zin dat de geschiedenis van de geschiedwetenschap in ieder geval geen echte bedreiging vormt voor een relationele optie van christelijk geloof en historische werkelijkheid.

Wanneer men nu de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid wil thematiseren, dan zal de historische revolutie verwerkt moeten worden in deze problematiek en in de wijze waarop zij wordt uitgewerkt.

Dit betekent dat alle identificatiepunten binnen de alternatieve optie aanwijsbaar moeten zijn. Er dient een goede institutionele, organisatorische en onderwijskundige structuur te zijn. De bron dient een cruciale rol te spelen en de hulpvakken dienen zorgvuldig te worden gebruikt ter bepaling van de datum en betrouwbaarheid van de bron. Het historische besef en het historiciteitsbesef dienen te worden verwerkt in het historische onderzoek en de positie dient tenminste op intuïtief niveau conceptueel geschikt te zijn. Aangezien de conceptuele positie-ontwikkeling bij de besproken figuren betrekkelijk zwak is, dient hier een aanvullende bijdrage te worden geleverd. Opvallend is dat juist de vroege figuren, zoals Melanchthon en Vossius, wel beschikken over een conceptueel kader. In dit opzicht zie ik het als een gemiste kans, dat hun conceptuele instrumentarium door ontwikkelingen binnen en buiten de geschiedkunde verloren raakt, hoewel het zijdelings bij figuren als Gatterer en Chladenius nog wel aanwezig is.

Terzijde zij opgemerkt dat het profiel van de historische revolutie ook van grote betekenis is voor het historische verstaan van de Schrift. Vanuit de notie van de coherentie van de wetenschap dient de historische revolutie bovendien niet alleen binnen de geschiedwetenschap en binnen een alternatieve positie van geschiedwetenschappelijke interpretatie, maar ook binnen de geschiedfilosofie te worden verwerkt. Hetzelfde geldt voor de theologie en voor andere wetenschappen die op enigerlei wijze een historische component hebben, zoals de geschiedenis van de natuur- en menswetenschappen, van de wijsbegeerte, van kerk en theologie en van literatuur, kunst en muziek. In

dit licht is de historische revolutie met recht een wetenschappelijke revolutie te noemen.

Mijn slotconclusie ten aanzien van de historische revolutie is, dat zij inhoudelijk en conceptueel geen bedreiging maar een fascinerende uitdaging vormt voor een christelijke optie van historisch denken. Zij bevat, soms expliciet en soms impliciet, de notie van de openheid van de historische werkelijkheid. Zij is het positieve uitgangspunt, niet alleen voor geschiedfilosofische en conceptuele maar ook voor geschiedtheologische reflectie. In dit opzicht vormt de geschiedwetenschappelijke vernieuwing van de twintigste eeuw, gegeven de juistheid van de hierboven gestelde hypothesen ten aanzien van deze vernieuwing, evenmin een bedreiging voor een christelijke optie. De toepassing van kwantitatieve methoden vindt binnen de christelijke traditie van geschiedschrijving - zo bij R.P. Swierenga³⁴⁹ - juist een goed onthaal. Wellicht dat alleen bepaalde opties met betrekking tot de historische verklaring 'riskant' zijn. Maar deze kwestie zal in het navolgende hoofdstuk aan de orde komen.

In positieve zin zal, binnen de door mij te bepalen positie, de confrontatie aan moeten worden gegaan met de historische revolutie, een revolutie die kan worden verstaan als één van de topbijdragen aan de menselijke geestgeschiedenis.

Hoofdstuk 3

Van Hegel tot Heller: de geschiedfilosofische verwerking van de historische revolutie

1. Inleiding

Wanneer de historische revolutie de brede context van de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid vormt, dan is de geschiedfilosofie evenzeer contextueel relevant voor deze problematiek, wanneer vanuit wetenschapshistorisch perspectief de opbloei van de professionele geschiedfilosofie kan worden verstaan als de reflexieve verwerking van de historische revolutie.

Zoals ik reeds vaststelde, is de historische revolutie zelf sterk vakmatig van strekking en is het conceptuele perspectief bij de topfiguren

³⁴⁹ R.P. Swierenga (red.), *Quantification in American History: Theory and Research*, Atheneum 1970; R.P. Swierenga, *Pioneers and Profits: Land Speculation on the Iowa Frontier*, Iowa State 1968.

betrekkelijk impliciet aanwezig. De geschiedfilosofie kan juist op het vlak van de conceptuele verdieping van de historische denkwijze een belangrijke rol spelen. In dit licht is de historische revolutie ook een randvoorwaarde voor de wetenschappelijke geschiedfilosofie. Pas als er een echte geschiedwetenschap is, kan er ook een professionele geschiedfilosofie ontstaan.

De opbloei van de geschiedfilosofie is, behalve in kontekstueel opzicht, om twee redenen relevant voor mijn onderzoek.

In de eerste plaats, omdat de relevante standpunten met betrekking tot de aard van de historische werkelijkheid meer dan bij de geschiedwetenschappelijke posities expliciet worden verwoord en zich aldus beter lenen voor analyse. De positiebepaling ten opzichte van het christelijke geloof is hierbij ook sterker argumentatief van aard en derhalve ook beter vaststelbaar.

In de tweede plaats, omdat vrijwel alle post-rankeaanse methodische vernieuwingen binnen de geschiedwetenschap in conceptuele zin teruggrijpen op geschiedfilosofische posities. In de slotconclusie van het voorafgaande hoofdstuk heb ik reeds aangegeven dat deze vernieuwingen niet beslissend zijn voor de bepaling van de historische revolutie, en dat ze aldus ook niet 'bedreigend' zijn voor een positieve bepaling van de verhouding van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Het enige mogelijk riskante punt is de historische verklaringstheorie. Deze zal in het voorliggende hoofdstuk ghematiseerd worden vanuit conceptueel perspectief. Het conceptuele vlak vormt mijns inziens tevens de basis, van waaruit de verklaringsopties binnen de twintigste-eeuwse geschiedschrijving kunnen worden geanalyseerd. Hoewel op dit vlak interessante projecten in het verschiet liggen, beperk ik me hier tot de theorievorming ten aanzien van de historische verklaring binnen de geschiedfilosofie.

De geschiedfilosofie is een nog betrekkelijk jonge en niet al te omvangrijke traditie, zodat men minder strikt hoeft te selecteren dan bij de geschiedwetenschap om tot een verantwoorde behandeling van de relevante stof te komen. Ik richt me hier, evenals in het vorige hoofdstuk, op twee aandachtspunten.

Het eerste is de literatuur over de opbloei van de geschiedfilosofie. Ik wil nagaan welk beeld wordt gegeven van de opbloei van de geschiedfilosofie (paragraaf 2). Ik richt me hierbij in het bijzonder op één belangrijk punt binnen deze beeldvorming, te weten de distinctie tussen analytische en speculatieve geschiedfilosofie. Tevens verwoord ik mijn kritiek op deze beeldvorming (paragraaf 3).

Voorts richt ik mij op enkele posities van geschiedfilosofen uit de late achttiende tot en met de twintigste eeuw (de paragrafen 4 tot en met 12). Ik analyseer op grond van een selectie uit hun werk hun posities en stel mij tevens de vraag in hoeverre deze posities conceptueel geschikt zijn. De oogst van dit hoofdstuk wordt tenslotte beschreven in de conclusie (paragraaf 13).

2. Een kritische analyse van het beeld in de literatuur

Er zijn betrekkelijk weinig overzichten van de geschiedenis van de geschiedfilosofie³⁵⁰. Dit is historisch te verklaren doordat de geschiedfilosofie een jong vakgebied is met betrekkelijk weinig beoefenaren. Bovendien hebben vele historici een betrekkelijk geringe belangstelling voor de geschiedfilosofie.

In veel sterkere zin dan bij de literatuur over de historische revolutie het geval is, is in de literatuur over de geschiedenis van de geschiedfilosofie het wetenschapshistorische perspectief afwezig. Er is een minimale aandacht voor de professioneel-institutionele geschiedenis van de geschiedfilosofie. Er zal zelfs nog veel explorerend onderzoek moeten worden gedaan voordat men de geschiedenis van de geschiedfilosofie als universitair vak adequaat kan beschrijven. Tal van facetten, zoals bijvoorbeeld de plaats van de geschiedfilosofie als wijsgerige danwel geschiedwetenschappelijke subdiscipline en de leerstoelgeschiedenis, zijn nog weinig in kaart gebracht.

In de literatuur overheerst het positionele perspectief van de individuele geschiedfilosofen of de geschiedfilosofische scholen. Ik meen dat in de literatuur aldus de historische revolutie niet adequaat en voldoende is verwerkt. Juist het wetenschapshistorische perspectief, dus de geschiedenis van de subdiscipline, is verhelderend voor de aard en strekking van de vakinhoudelijke aspecten. De ontstaansgeschiedenis van de opeenvolgende geschiedfilosofische stromingen, die in de literatuur wel aan bod komt, dient in het wetenschapshistorische perspectief te worden opgenomen.

Het ontbreken van het wetenschapshistorische perspectief heeft mijns inziens een negatieve invloed op de wijze waarop in de literatuur de geschiedfilosofie wordt beschreven en geëvalueerd. Ik meen dat de geschiedfilosofie dient te worden beschreven en geëvalueerd vanuit wetenschapshistorisch en vanuit conceptueel perspectief. In wetenschapshistorisch opzicht betekent dit dat de vraag beslissend is, in hoeverre en op welke wijze de historische revolutie reflexief is verwerkt binnen een geschiedfilosofische positie. In conceptueel opzicht betekent dit dat de vraag beslissend is, of een bepaalde positie conceptueel geschikt of minder geschikt is.

In vrijwel al deze overzichten wordt vanuit het conceptuele perspectief een tweedeling gemaakt van speculatieve en analytische of kriti-

³⁵⁰ Ik baseer me hier vooral op F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen 1984; R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Parijs 1938; E.H. Carr, *What is History?*, Londen 1990 (1961); R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1989 (1946); W.H. Dray, *Philosophy of History*, Englewood Cliffs, New Jersey 1993 (1964); W.H. Dray, 'Philosophy of History', P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 5, 247-254; H.W. von der Dunk, *De organisatie van het verleden. Over grenzen en mogelijkheden van historische kennis*, Bussum 1982; W.J. van der Dussen, *Filosofie van de geschiedenis. Een inleiding*, Muiderberg 1986; W.J. van der Dussen, *Filosofie van de geschiedwetenschappen*, Amersfoort 1993; G. Harmsen, *Inleiding tot de geschiedenis*, Baarn 1968; P. Gardiner, 'Speculative Systems of History', P. Edwards (red.), *a.w.*, 7, 518-523; P. Geyl, *Debates with Historians*, Groningen, Djakarta 1955; W.H. Walsh, *Philosophy of History. An Introduction*, Londen 1967 (1951).

sche geschiedfilosofie. Speculatieve geschiedfilosofie wordt daarin verstaan als het denken over het historische gebeuren opgevat als geheel, als samenhang. Deze samenhang vindt in een boven- of buitenhistorische entiteit zijn oorsprong. Men kan hier denken aan een goddelijke of meer abstract metafysische oorsprong of een leidende idee. De geschiedenis van de speculatieve geschiedfilosofie wordt in de literatuur vanuit de tweedeling van analytische en speculatieve geschiedfilosofie beschreven en in negatieve termen geëvalueerd. Vele auteurs typeren in dit licht de providentiële geschiedbeschouwing (Augustinus, Bossuet) als een vroege vorm van speculatieve geschiedfilosofie. De achttiende- en negentiende-eeuwse filosofen die de idee van de vooruitgang als bepalend principe hanteren (A. Comte, K. Marx), idealisten als Kant en Hegel en cyclische denkers als O. Spengler en A. Toynbee gelden als meer recente representanten van de speculatieve geschiedfilosofie.

De analytische geschiedfilosofie verwerpt dergelijke speculatieve premisses. Het is volgens haar niet mogelijk en nog minder wenselijk, om uitspraken te doen over de geschiedenis als geheel, als samenhang. Dergelijke uitspraken veronderstellen een bovenhistorische entiteit, die verleden, heden en toekomst overziet. Geschiedfilosofen beschikken echter niet over een dergelijke entiteit en dienen zich te beperken tot een bescheidener object. Analytische geschiedfilosofen beperken zich dan ook tot het geschiedwetenschappelijke bedrijf. Zij analyseren wat historici doen wanneer zij het verleden beschrijven. Geschiedfilosofie is *filosofie van de geschiedwetenschap* en niet *filosofie van de geschiedenis*³⁵¹.

Deze analytische geschiedfilosofie is betrekkelijk jong. Sommige auteurs zien in *Nuova Scienza* (1725) van G. Vico of Voltaires *Essai* een beginpunt. Anderen identificeren de *terminus ab quo* later, omdat ook de posities van Vico en Voltaire speculatieve elementen bevatten. De posities van W. Dilthey (hermeneutiek), H. Rickert en W. Windelband (neokantianisme) zijn mengvormen van analytische en speculatieve posities. Bij R.G. Collingwood zet in de vroege twintigste eeuw de analytische geschiedfilosofie echt in. Zij is sterk Angelsaksisch van inslag en origine, hoewel zij in het logisch-positivisme tevens een continentale dimensie krijgt. De decennia na de Tweede Wereldoorlog vormen de bloeitijd van de analytische geschiedfilosofie (W.H. Dray, A.C. Danto, W.H. Walsh, H. en M. White en vele anderen). Conceptueel en methodisch vallen ook de moderne hermeneutiek (H.-G. Gadamer) en het narrativisme (A.C. Danto en anderen) onder de analytische geschiedfilosofie. De postmoderne geschiedfilosofie (A. Heller) vormt echter een probleem, omdat zij tenminste ten dele niet meer in het schema past.

³⁵¹ Deze terminologie treft men aan bij W.J. van der Dussen, die de titel van zijn eerste inleiding in de geschiedfilosofie, *Filosofie van de geschiedenis. Een Inleiding*, Muiderberg 1986 nuanceert in zijn tweede inleiding, *Geschiedenis van de geschiedwetenschappen*, Amersfoort 1993.

3. Naar een genuanceerder beeld

Het onderscheid tussen analytisch en speculatief geldt in de meeste literatuur als vanzelfsprekend³⁵². Als dit onderscheid vanzelfsprekend zou zijn, dan is het duidelijk dat dit feitelijk riskant is voor een provi-dentiële geschiedbeschouwing. Daarin is immers ook sprake van een boven- of buitenhistorisch perspectief, waarin verleden, heden en toe-komst begrepen lijken te zijn. Wanneer een dergelijke positie te eti-ketteren is als speculatief dan betekent dit zoveel als een verbanning van die positie buiten het land van de wetenschap.

Vanuit het wetenschapshistorische en het conceptuele perspectief kan de vanzelfsprekendheid van het onderscheid tussen analytisch en speculatief mijns inziens aangevochten worden. Een geschiedfilosofische positie dient aan de eisen te voldoen, dat zij de historische revolutie reflexief verwerkt en dat zij conceptueel geschikt is.

De eerste eis houdt in dat de historische revolutie organisatorisch inwerkt op de beschrijving van de geschiedenis van de geschiedfilosofie. Pas binnen dit wetenschapshistorische perspectief kan dan eventueel een nader onderscheid tussen analytische en speculatieve geschiedfilosofie worden aangebracht. Het wetenschapshistorische perspectief van de geschiedenis van de subdiscipline, haar leerstoelen en specialisatie is mijns inziens basaler dan het onderscheid tussen analytisch en speculatief. De historische denkwijze dient ook op de eigen interpretatie van de geschiedenis van de geschiedfilosofie te worden toegepast. Het historische besef voor de vreemdheid van de vroegere opvattingen dient hierbij te worden verwerkt. Het historiciteitsbesef impliceert ten aanzien van de geschiedschrijving van de geschiedfilosofie dat ook het inhoudelijk en organisatorisch bepalende onderscheid tussen speculatieve en analytische geschiedfilosofie een historische dimensie heeft.

De tweede eis houdt in dat een positie geanalyseerd moet worden op haar conceptuele bruikbaarheid. Ik stel met betrekking tot het conceptuele perspectief voor om ter evaluatie van geschiedfilosofische posities de door mij reeds eerder geïntroduceerde aanduidingen 'conceptueel geschikt' en 'conceptueel minder geschikt' te hanteren³⁵³.

Wetenschapstheoretisch is het onderscheid tussen analytisch en speculatief eveneens aanvechtbaar. Het begrip analytisch is een begrip dat verwijst naar een methode van onderzoek, te weten de wetenschappelijke methode die volgens het analyse-concept te werk gaat. Met deze methode is buitengewoon vruchtbaar te werken. Zij vormt één van de toppen van de moderne wijsbegeerte en is methodisch buitengewoon vruchtbaar.

Het begrip speculatief heeft een sterk expressieve lading en is alleen daarom reeds minder geschikt binnen wetenschappelijke theorievor-

³⁵² Zie, bijvoorbeeld, F.R. Ankersmit, *a.w.*, de hoofdstukken 2 tot en met 5.

³⁵³ Zie voor mijn introductie en gebruik van 'conceptueel geschikt' en 'conceptueel onge-schikt' hoofdstuk 1.4.

ming. Bovendien verwijst 'speculatief' niet zozeer naar een bepaald type wetenschappelijke methode alswel naar de reikwijdte van wetenschappelijke, *in casu* geschiedfilosofische uitspraken.

Juist op het punt van de reikwijdte van wetenschappelijke uitspraken spitst de problematiek zich toe. De analytische geschiedfilosoof beperkt de reikwijdte van geschiedfilosofische uitspraken tot de geschiedwetenschap. Dit zegt echter niets over zijn wetenschappelijke methode, maar alleen iets over zijn wetenschapstheorie. Men kan immers de analytische methode evengoed toepassen wanneer men wetenschappelijke uitspraken over de werkelijkheid zelf doet. Dit gebeurt ook regelmatig in de wetenschap. De opvatting dat alleen de wijsbegeerte dat niet mag doen en in haar uitspraken beperkt is tot de uitspraken die binnen de wetenschappen worden gedaan heeft als zodanig niets met het analyse-concept te maken. Zij is een opvatting over de wijsbegeerte, en er zijn sterke alternatieve opvattingen. Men kan mijns inziens naast een analytische filosofie van de geschiedwetenschap ook een analytische filosofie van de geschiedenis ontwikkelen. Bij beide is het analyse-concept methodologisch beslissend. Zowel ten aanzien van de wetenschaps- als de werkelijkheidsopvatting is daarnaast de conceptuele geschiktheid of ongeschiktheid van een positie beslissend. Dit betekent dat ook de posities die zichzelf als analytische geschiedfilosofieën typeren en kwalificeren de plicht hebben zicht te (laten) onderwerpen aan een conceptuele analyse. Welke ruimte bieden deze opties zelf aan de geschiedwetenschap en aan het verleden? Een dergelijke toetsing houdt het risico in, dat een analytische geschiedfilosofische positie ook zelf conceptueel minder geschikt kan zijn.

Ik realiseer mij dat ik met het hier gestelde een inbreuk doe op een vigerende opvatting ten aanzien van de geschiedfilosofie. Volgens 'de regels van het spel' ben ik verplicht deze inbreuk zo sterk mogelijk te rechtvaardigen. Ik doe dit door me te beroepen op de notie van de coherentie van de wetenschap. Binnen de algemene wijsbegeerte, nader de ontologie, is in de moderne traditie een sterke positie ontwikkeld, waarbinnen het doen van wijsgerige uitspraken over de werkelijkheid een nieuwe legitimiteit heeft gekregen³⁵⁴.

Wanneer ik binnen de grenzen van de analytische methode uitspraken over de geschiedenis doe, die elementen als 'God' of 'zin' bevatten, dan kwalificeer ik deze uitspraken als geschiedtheologische uitspraken. Hiermee verliezen ze de bij voorbaat voor hen gereserveerde diskwalificatie 'speculatief'. Deze uitspraken zijn uitspraken die moeten voldoen aan de coherentie van de wetenschappen, waarbij naast de wijsbegeerte en de geschiedwetenschap hier vooral de theologie een beslissende rol speelt.

Met behulp van de hierboven geformuleerde eisen van wetenschaps-historische en conceptuele aard wil ik de geschiedenis van de geschiedfilosofie in beeld brengen.

³⁵⁴ Zie hiervoor hoofdstuk 6.

Het is op zichzelf niet eenvoudig om te bepalen bij welke figuur men moet beginnen. Wanneer men de begingrens van de historische revolutie tevens als begingrens neemt voor de wetenschappelijke geschiedfilosofie, dan komt bijvoorbeeld een figuur als G. Vico in beeld. Zijn *Nuova Sienza* uit 1725 wordt door velen als een baanbrekend boek gezien. Zonder mijn evaluatie van Vico nader uit te werken, beperk ik me tot de opmerking dat Vico's positie wetenschapshistorisch pas in de negentiende eeuw een functie krijgt in het denken over geschiedenis. Vòòr de ontdekking en vertaling van Vico door Michelet in de jaren dertig van de negentiende eeuw, speelt Vico wetenschapshistorisch geen rol van betekenis. In zijn eigen tijd was hij een *Fremd-körper*. Hoezeer dit op zich interessant is, is voor het profiel van de historische revolutie de invloed op de geschiedbeoefening als universitaire activiteit beslissend. Vico's positie is overigens interessant genoeg om te worden geanalyseerd. Tevens zou dan zijn precieze invloed op de negentiende-eeuwse geschiedwetenschap dienen te worden bepaald³⁵⁵.

Ook een figuur als J.G. Herder valt hier buiten mijn selectie. Op zich is deze figuur, evenals Vico, interessant genoeg om aan een analyse te worden onderworpen. In de literatuur wordt hem een enorme invloed op de historische revolutie toegedicht. Mijn hypothese is dat hij wetenschapshistorisch veel minder belangrijk is dan gesuggereerd wordt. Inhoudelijk-kritisch is zijn bijdrage aan de notie van 'ontwikkeling' mijns inziens niet te verstaan als een intrinsiek-historische notie van verandering en vreemdheid. Dit is te falsifiëren op conceptueel vlak. Mijn hypothese is dat zijn ontwikkelingsidee een aan een analogie met de natuur ontleende notie van *perfectibilitas* bevat, die noodzakelijke trekken heeft en aldus conceptueel minder geschikt is³⁵⁶.

Omdat de positie van Herder vele raakvlakken heeft met die van Hegel, heb ik besloten om bij Hegel in te zetten. Tegen het licht van het hierboven gestelde, en onder verwijzing naar andere mogelijke kandidaten (G.E. Lessing bijvoorbeeld³⁵⁷) meen ik bij Hegel in te kunnen zetten. De historische revolutie heeft tijdens de late Hegel een conso-

³⁵⁵ Zie over Vico M. Lilla, *G.B. Vico, The Making of an Anti-Modern*, Harvard, Cambridge Mass., Londen, 1993. Zie Th.G. Bergin, M.H. Fisch (red. en vertaling), *The New Science of Giambattista Vico. Revised Translation of the Third Edition (1744)*, Ithaca, New York, 1968.

³⁵⁶ Mijn hypothese wordt mijns inziens bevestigd in J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 2 delen, Leipzig 1821 (1784-1791). Zie bijvoorbeeld a.w., II, 221: 'Zu diesem offenbaren Zweck (sc. de humaniteit die Herder als een 'Selbst-zweck' verstaat) ... ist unsre Natur organisiert; zu ihm sind unsre feineren Sinne und Triebe, unsre Vernunft und Freiheit, unsre Sprache, Kunst und Religion uns gegeben'.

Zie over G.F. Herder P. Gardiner, 'Herder, Johann Gottfried', P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 3, 486-489.

³⁵⁷ Zie voor leven en denken van Lessing L.P. Wessel jr., 'Lessing, G.E.', M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Londen 1987, 8, 518-520; B. Bollacher, *Les-sing; Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem der religiösen Aufklärung in den Spätschriften*, Tübingen 1978.

lidatiepunt bereikt. Hierdoor kan de wijsgerige verwerking van de historische revolutie betrekkelijk helder geanalyseerd worden, omdat in de voorliggende periode de historische revolutie zelf nog een diffuus gebeuren is. In de late achttiende en vroege negentiende eeuw heeft deze revolutie een duidelijke plaats gekregen en is men zich daarvan ook bewust.

In dit licht stel ik voor om de geschiedfilosofie in wetenschapshistorische zin - als reflexieve verwerking van de historische revolutie - de late achttiende en de vroege negentiende eeuw als brede *terminus ab quo* te geven. Met name de twintigste eeuw vormt echter de periode van de opbloei van de geschiedfilosofie. Zij maakt als zodanig deel uit van de brede opbloei van de wijsbegeerte in de twintigste eeuw, een opbloei die verdedigbaar een 'wijsgerige revolutie' kan worden genoemd.

Evenals bij de schets van het profiel van de historische revolutie wil ik bij de geschiedfilosofische aanscherping van deze schets een groepsportret tekenen. Ik volg de ontwikkeling van de geschiedfilosofie tot en met de zeer recente positie van de postmoderne A. Heller. Het groepsportret omvat aldus de periode van Hegel tot Heller.

G.W.F. Hegel is wetenschapshistorisch een 'tijdgenoot van de historische revolutie'. Daarom is hij bij uitstek een geschikte figuur om aan een toetsing te worden onderworpen. Mijn hypothese is dat hij de historische revolutie onvoldoende verwerkt en dat zijn positie conceptueel minder geschikt is.

E.P.W. Troeltsch is een relevante figuur omdat volgens mijn hypothese in zijn positie de historische revolutie zodanig wordt verwerkt dat zij ook conceptueel beslissend wordt. Voor de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid heeft deze thematiek tevens een algemeen belang.

De hermeneutiek is een belangrijke geschiedfilosofische stroming; in W. Dilthey, R.G. Collingwood en H.-G. Gadamer meen ik deze positie in enkele hoofdmomenten van haar lange en wisselende geschiedenis te kunnen typeren. Mijn hypothese is dat de historische revolutie binnen de hermeneutiek echt wordt verwerkt, maar dat de conceptuele structuur minder geschikt is.

Wellicht dat de vraag opkomt, waarom de neokantiaanse school van H. Rickert en W. Windelband niet is geselecteerd. De verklaring hiervoor ligt in het gegeven dat deze positie een conceptuele structuur heeft die sterke overeenkomsten vertoont met die van Dilthey. Het logisch-positivisme behandel ik op collage-achtige wijze, met daarin als hoofdrolspelers C.G. Hempel en A.J. Ayer. Tevens wordt de discussie rond Ch. Lorenz bij de behandeling betrokken. Mijn hypothese is dat binnen deze positie de historische revolutie onvoldoende is verwerkt en dat zij tevens op punten conceptueel minder geschikt is.

Het narrativisme typeer ik aan de hand van A.C. Danto, die betrekkelijk dicht tegen het logisch-positivisme aanzit, en aan de hand van F.R. Ankersmit, die positioneel in de richting van het postmodernisme

beweegt. Mijn hypothese is dat de historische revolutie binnen het narrativisme minder positief wordt verwerkt dan men zou verwachten, en dat de positie op belangrijke punten conceptueel minder geschikt is.

Ik besluit met een postmodernist, de enige vrouw in het gezelschap, A. Heller. Mijn hypothese is dat zij de historische revolutie positief verwerkt, maar de historische denkwijze tevens perspectiefbepalend doet worden voor het conceptuele niveau. Hellers positie is binnen het perspectief van dit onderzoek interessant, omdat zij het moderne wetenschapsbegrip onder kritiek stelt.

Uiteindelijk zal het profiel van de historische revolutie, zoals dat wordt geschetst en belicht in de portretten van Reformatie tot Ranke en van Hegel tot Heller, het perspectief moeten openen voor mijn alternatieve positiebepaling inzake de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid.

4. *Het idealisme van G.W.F. Hegel (1770 - 1831)*

Het eerste geschiedfilosofische portret is dat van G.W.F. Hegel. Hegel geldt vooral sinds Poppers *The Open Society and its Enemies* als de personificatie van de speculatieve geschiedfilosofie³⁵⁸. Ik wil Hegels positie vanuit het bovengeschetste wetenschapshistorische en conceptuele perspectief analyseren. Mijn op de literatuur gebaseerde hypothese is hierbij dat Hegel de historische revolutie onvoldoende verwerkt en dat zijn conceptuele positie minder geschikt is.

Hegel, in 1770 te Stuttgart geboren, studeert filosofie en theologie aan de universiteit van Tübingen (1788-1793) en wordt in 1806 hoogleraar filosofie te Jena, in 1816 te Heidelberg en van 1818 tot 1831 te Berlijn³⁵⁹. Zijn oeuvre is omvangrijk; een strenge selectie van de stof is daarom noodzakelijk. Als kerntekst heb ik Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* gekozen³⁶⁰. Incidenteel heb ik

³⁵⁸ K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londen 1945, 2 delen.

³⁵⁹ Zie voor de stand van zaken rond het biografische Hegel-onderzoek F. Nicolin, *Zur Situation der biographischen Hegel-Forschung*, Stuttgart 1975. Zie voor Hegels biografie H.S. Harris, *Hegels Development*, Oxford 1972; G. Lukacs, *The Young Hegel*, Londen 1975; F. Wiedman, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1975 (1965). Zie over Hegels filosofie diverse artikelen in M. Inwood (red.), *Hegel*, Oxford 1985

³⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Die Philosophie der Geschichte*, 1837; De hier gebruikte uitgave is de derde onveranderde nadruk van de vijfde druk van het door G. Lasson in 1917 uitgegeven werk, onder de gewijzigde titel: J. Hoffmeister (red.), *G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1980. De tekstkritische editie van 1917 is gebaseerd op Hegels *Vorlesungsnachschriften* en enkele zeer uitgebreide en gedetailleerde college-dictaten van studenten; *Band II. Die orientalische Welt*, Leipzig 1923; *Band III. Die Griechische und Römische Welt*, Leipzig 1923; *Band IV. Die Germanische Welt*, Leipzig 1923; *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (red.), *Sämtliche Werke*, II, Hamburg 1949 (1807); *Jenaer Systementwürfe*, II, *Sämtliche Werke*, VII, Hamburg 1971; G.J.P.J. Bolland (red.), *Kleine Logik*, Leiden 1899. Voor Hegels correspondentie is gebruik

daarnaast de *Phänomenologie des Geistes* en de *Kleine Logik* of andere relevante werken en tevens de brieven gebruikt. Ik ben van mening dat de geschiedfilosofische positie van Hegel aldus op conceptuele kernpunten kan worden bepaald³⁶¹. Hegels inhoudelijke theorie van de historische ontwikkeling zal hier niet aan de orde komen, daar zij in de literatuur adequaat is behandeld³⁶².

4.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Omdat de historische revolutie ten tijde van Hegel vorm begint te krijgen, is de vraag gerechtvaardigd, op welke wijze Hegel deze revolutie in reflexieve zin verwerkt. Integreert hij de historische revolutie in zijn geschiedfilosofische positie? Tot deze vraag wil ik mij bij de bepaling van Hegels wetenschapshistorische belang voor de geschiedwetenschap beperken. De *Vorlesungen*, die, postuum uitgegeven, de weerslag vormen van zijn colleges geschiedfilosofie die hij tussen 1822 en 1831 geeft, vormen interessant materiaal voor de beantwoording van deze vraag.

Hegel onderscheidt drie vormen van geschiedschrijving of geschiedbeoefening: de 'oorspronkelijke' ('ursprüngliche'), de 'reflexieve' ('reflektierte') en de 'wijsgerige' ('philosophische') geschiedschrijving. De driedeling heeft een conceptuele achtergrond en moet dialectisch worden verstaan. Elke vorm vertegenwoordigt de historiografische zijde van een bepaalde fase van de absolute geschiedenis van de Geest. Historiografie en wereldgeschiedenis verhouden zich structureel als hol en bol.

De 'oorspronkelijke' geschiedschrijving is niet meer dan een fixatie van toevallige, fragmentarische en incidentele gebeurtenissen, die de geschiedschrijver zelf heeft meegemaakt; de historische actoren zijn niet meer dan individuele gestalten, die in geen enkel groter verband zijn geplaatst. Het aanschouwelijke domineert het inzichtelijke volledig; de handelingen zijn niet als geestelijke, innerlijke *historia*, maar slechts als fysieke, uiterlijke *res gestae* beschreven. Als voorbeelden gelden Herodotus en Thucydides, Xenophon, Polybius, Caesar, tal van 'naïeve kroniekschrijvers uit de middeleeuwen, zoals monniken' en verder zelfs late werken als de *Mémoires* van kardinaal de Retz, de *Histoire de mon temps de Frédéric II* en andere werken³⁶³.

gemaakt van J. Hoffmeister (red.), *Briefe von und an Hegel*, I, *Sämtliche Werke*, XXVII, Hamburg 1952. Zie voor Hegels dagboek aantekeningen F. Nicolini, G. Schüler (red.), *G.W.F. Hegel. Frühe Schriften, Sämtliche Werke*, I, Hamburg, Düsseldorf 1989.

³⁶¹ G.D. O'Brien doet in zijn *Hegel on Reason and History. A contemporary Interpretation*, Chicago, Londen 1975 een poging tot een nieuwe evaluatie van Hegel. Hij nuanceert het Hegelbeeld, onder meer door te stellen dat de beoordeling van Hegels geschiedfilosofie teveel alleen op basis van de *Vorlesungen* plaatsvindt. Hoewel ik O'Briens poging tot her-evaluatie op punten steekhouden vind, ben ik van mening dat de andere werken van Hegel geen ander beeld van de conceptuele structuur van Hegels positie opleveren.

³⁶² Zie hiervoor bijvoorbeeld F.R. Ankersmit, *a.w.*, hoofdstuk 3.

³⁶³ *Vorlesungen*, I, 4: 'Bei diesen Geschichtschreibern sind zwar auch Erzählungen, Berichte anderer ein Ingrediens; aber sie sind nur überhaupt das zerstreutere, mindere,

De 'reflexieve' geschiedschrijving overstijgt het contemporaine perspectief; de volledige geschiedenis van een volk of zelfs van de wereld vormt de thematiek. Hegel verdeelt de reflexieve geschiedschrijving onder in nationale, pragmatische, kritische en speciale geschiedenis. Het puur toevallige en bijzondere niveau wordt door historici van dit reflexieve type geschiedschrijving op een algemener niveau gebracht³⁶⁴. Dit geldt reeds bij de zwakste subvorm ervan - de nationale geschiedenis. Leopold Ranke is voor Hegel een goed voorbeeld van deze subvorm³⁶⁵. Gezien de kontekst is het waarschijnlijk dat Hegel hier doelt op *Geschichte der romanischen und germanischen Völker*, het boek dat Ranke in 1824 schrijft. Het is overigens significant dat Ranke door Hegel behalve op deze plaats nergens meer vermeld wordt, terwijl Ranke vanaf 1825 toch reeds aan de universiteit van Berlijn werkzaam is en zijn ster daar snel rijst. Ranke wordt zelfs niet ondergebracht bij de kritische geschiedbeoefening, waar hij mijns in-ziens thuishoort (Niebuhr wordt hier wel vermeld). In feite beschouwt Hegel deze subfase van de reflexieve geschiedschrijving als een ge-passeerd station. De pragmatische geschiedschrijving is volgens Hegel te waarderen door haar teleologische geschiedopvatting (bijvoorbeeld een trapsgewijze opeenvolging van historische fasen in de geschiedenis van een staat); het doelgerichte verband is van noodzakelijke aard³⁶⁶. Zij gaat echter niet ver genoeg; niet alleen het historische verband, maar ook de zaak of het begrip (de binnenkant ofwel de geestelijke dimensie van de geschiedenis) deelt in deze noodzakelijkheid³⁶⁷. Een positief voorbeeld is voor Hegel Montesquieu en zijn *De l'esprit des lois* (1748).

zu-fällige, subjektive Material'; 'Der Autor beschreibt was er mehr oder weniger mitgemacht, wenigstens mitgelebt hat. Es sind kurze Zeiträume, individuelle Gestalten von Menschen und von Begebenheiten. Es ist aus Anschauungen, die sie erlebt und durchgelebt, dass sie arbeiten; es sind die einzelnen unreflektierten Züge, aus denen sie ihr Gemälde versammeln, um (es) so bestimmt, als sie in der *Anschauung* oder in *anschaulicher* Erzählung es vor sich hatten, vor die *Vorstellung* der Nachwelt zu bringen'.

³⁶⁴ A.w., 16: '... in *Gemälden von den grossen Interessen der Staaten*, in diesen verschwinden jene Partikularitäten der Individuen. Die Züge sollen charakteristisch, *bedeutend* für den Geist der Zeit sein ... (nämlich dadurch, dass) ... das *Allgemeine* der Interessen in ihrer Bestimmtheit (dargestellt wird)'.

³⁶⁵ A.w., 15. Het gaat er volgens Hegel om, dat geschiedschrijvers 'niet door eigene *Verarbeitung* die alte Zeit reproduzieren wollen, sondern durch *sorgfältige Treue* ein Bild derselben geben. (Sie) lesen diese allenthalben her zusammen (Ranke)'. In een voetnoot vermeldt de uitgever dat G. Lasson niet 'Ranke' maar 'Ränken' las; vanuit de beeld-spraak van het samenrapen van losse feiten tot een verband, is dit taalkundig mogelijk. Ranke past echter ook goed in de kontekst van nationale geschiedschrijving. Uitsluitel kan alleen gegeven worden, wanneer het woord wel in latere maar niet in eerdere edities (dus van voor 1824) staat; als dat zo is, dan is het zeker dat hier inderdaad 'Ranke' be-doeld is.

³⁶⁶ A.w., 16, 17: 'Irgendein Staat ist *Zweck* für sich, - Erhaltung nach *Aussen*; - seine *Entwicklung* und *Ausbildung nach Innen* geschieht in einer notwendigen *Stufenfolge*, wo-durch das Vernünftige, *Gerechtigkeit* und *Befestigung der Freiheit*, hervorgeht.

³⁶⁷ A.w., 17: 'In jedem Fortschreiten des Gegenstands (ist) nicht bloss äusserliche Kon-sequenz und Notwendigkeit des Zusammenhangs, sondern Notwendigkeit in der *Sache*, im *Begriff*'.

Het meest interessant is de kritische geschiedschrijving. De geschiedschrijving in Hegels eigen tijd en land wordt, zo taxeert Hegel, door dit type geschiedschrijving gekenmerkt. Niebuhr geldt hier als prototype. Scherpzinnigheid, oordeelskracht en historisch besef vormen hier de kenmerkende bestanddelen³⁶⁸.

Een subcategorie van de kritische geschiedschrijving is de speciale geschiedschrijving. Hiermee bedoelt Hegel de geschiedschrijving vanuit één bepaald aspect, zoals de godsdienst of het recht. Juist door een aspectmatige selectie wordt volgens Hegel aan de ontwikkelingsgang der geschiedenis meer recht gedaan. Er wordt in sterke mate van het feitelijke niveau geabstraheerd naar het geestelijke niveau. De speciale geschiedschrijving vormt aldus een overgangsfase naar de echte, dat wil zeggen, wijsgerige geschiedschrijving³⁶⁹. G. Hugo en K.Fr. Eichhorn zijn voor Hegel hiervan positieve voorbeelden uit de rechtsgeschiedenis.

De wijsgerige en de wereldhistorische geschiedschrijving bevinden zich op het hoogste niveau. Zij hebben het eeuwige heden van de geest en haar redelijke en noodzakelijke wil tot object³⁷⁰. Hegels eigen positie betreffende de historische werkelijkheid gaat in feite ook op in de wijsbegeerte van de geschiedenis. De wijsgerige geschiedschrijving zou op zich uiteraard een verantwoorde integratie kunnen vormen van de top van de ambachtelijke geschiedbeoefening en van bruikbare wijsgerige inzichten, maar het is de vraag of men hiervan bij Hegel kan spreken. Een analyse van enkele meer zakelijke partijen van Hegels *Vorlesungen* kan licht op deze vraag werpen. Ik selecteer hiertoe drie thema's: de geschiedenis van Israël, het vroege christendom en de reformatie.

In niet meer dan zeven pagina's beschrijft Hegel de geschiedenis van Israël. Het Oude Testament is zijn bron bij uitstek; in dit 'Ur- und Grundbuch' licht het specifiek Israëlitische hoofdstuk uit de biografie van de Geest op³⁷¹. Israël is de gestalte van het monotheïsme. Dit monotheïsme wordt door Hegel echter direct in termen van de Geest en haar geschiedenis getypeerd als een zuiver begripsmatige

³⁶⁸ *A.w.*, 20, 21: 'Es ist nicht die Geschichte selbst, welche hier vorgetragen wird, sondern eine Geschichte der Geschichte und eine Beurteilung der geschichtlichen Erzählungen und Untersuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit. Niebuhrs Römische Geschichte ist so geschrieben. Das ausserordentliche ... besteht in dem Scharfsinn des Schriftstellers, der den Erzählungen etwas abdingt, nicht in den sachen Diese höhere Kritik hat dann die Berechtigung abgeben sollen, allen möglichen unhistorischen Ausgeburten einer Einbildungskraft Eingang zu verschaffen. Auch dies ist eine Art, Gegenwart in die Vergangenheit zu bringen'.

³⁶⁹ *A.w.*, 21: 'Sie ist zwar abstrahierend, bildet aber, weil diese Gesichtspunkte allgemein sind, zugleich den Übergang zur philosophischen Weltgeschichte'.

³⁷⁰ *A.w.*, 22: 'Der allgemeine Gesichtspunkt der philosophischen Weltgeschichte ist nicht abstrakt allgemein, sondern konkret und schlechthin gegenwärtig; denn er ist der Geist, der ewig bei sich selber ist und für den es keine Vergangenheit gibt ... und der Geist, sein vernünftiger und notwendiger Wille ist es, der die Weltbegebenheiten geführt hat und führt. Ihn in dieser Führung kennen zu lernen, ist hier unser Zweck'.

³⁷¹ *Vorlesungen*, II, *a.w.*, 459. Van dit 'Ur- und Grundbuch' zegt Hegel: 'Da haben wir die bestimmte Anschauung seines Geistes'.

godsopvatting³⁷². Waar Israëls monotheïsme de these vormt, vormen de Feniciërs met het polytheïsme de antithese; de omslag van oost naar west, waarin de natuur ontgoddelijkt wordt en waar het geloven met het denken zal samenvallen, vormt de synthese van deze twee tegengestelde grootheden³⁷³. De geschiedenis van Israël vormt tevens het begin van het werkelijkheidsverstaan vanuit een historisch perspectief. De verhouding tussen God en mens is niet vanuit de natuur te verstaan, maar zij is van zedelijke aard en zij wordt - als de weg van God met een heel volk - historisch³⁷⁴.

Het vroege christendom is het begin van een hoge fase van de geschiedenis van de Geest. Het tijdstip waarop en de vorm waarin zij historisch wordt is van noodzakelijke aard³⁷⁵. In Christus worden in de meest pregnante zin Geest en geschiedenis verbonden³⁷⁶. Ook het christelijke geloof ontwikkelt zich procesmatig. De weg loopt via Christus, de apostelen en de martelaren naar de eerste vorming van het dogma (waar filosofie en geloof elkaar raken). De christelijke kerk is een historische macht; zij vormt aldus een belangrijk hoofdstuk in de biografie van de Geest. De vroege en middeleeuwse fase van de Kerk is echter nog sterk door uiterlijkheden en niet-geestelijke zaken gestempeld. Het conflict tussen innerlijke, geestelijke overtuiging en uiterlijke, materiële waarheid prolongeert de dialectische spanningsboog van de geschiedenis. Hierbij spelen de verhouding tussen kerk en staat en tussen orthodoxie en ketterij een belangrijke rol.

Hegel tekent de reformatie vanuit de dialectiek van het Romeins-middeleeuwse en het Germaans-reformatorische element. De innerlijkheid van de laatste wint het hier definitief van de uiterlijkheid van de eerste³⁷⁷. Hier krijgt de menselijke vrijheid, die de bestemming van de mens belichaamt, haar uitdrukking³⁷⁸.

In de genoemde voorbeelden blijft de behandeling van de geschiedenis op feitelijk niveau zeer onder de maat, zeker wanneer men bedenkt welk een immense hoeveelheid nieuwe kennis van de bijbelse, patristische en middeleeuwse geschiedenis reeds is ontgonnen in de achterliggende decennia. Waar de geschiedenis van oud-Israël wel-

³⁷² *A.w.*, 453. Hegel spreekt hier van '... der reine Gedanke, wie Gott aufgefasst wird'.

³⁷³ *Ibid.* Van deze synthese, die door en in het avondland wordt belichaamd, geldt: 'Hier ist das Glauben das Denken; denn was man weiss, das glaubt man auch'.

³⁷⁴ *A.w.*, 455: 'Damit ist wesentlich eine *geschichtliche* Ansicht vorhanden'.

³⁷⁵ *Vorlesungen*, III, 721: 'Es kann hier nicht bewiesen werden, was wahrhafte Religion und Idee Gottes sei, sondern nur das Erscheinende oder die Notwendigkeit ihres Erscheinens zu dieser Zeit, dies, dass die Zeit erfüllt war'.

³⁷⁶ *A.w.*, 743: 'Der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem geschichtlichen und Äusserlichen vereinigt'. Christus heeft volgens Hegel in *a.w.*, 741 met zijn intreden in de historische werkelijkheid '... selbst die ewige Geschichte des Geistes gezeigt, eine Geschichte, die jeder Mensch an ihm selbst zu vollbringen hat um als Geist zu sein oder um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden'.

³⁷⁷ *Vorlesungen*, IV, *Die Germanische Welt*, 881: 'Mit der Reformation ... beginnt nun das *Reich des Geistes*, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird'.

³⁷⁸ *A.w.*, 882: 'Dies ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt, frei zu sein'.

licht een meer specifieke kennis veronderstelt (hoewel Hegel zich op de hoogte zou kunnen stellen van de stand van zaken in de bijbelwetenschap) zal bijvoorbeeld de patristiek maar zeker de reformatie toch wel toegankelijk geweest moeten zijn voor Hegel.

Ik stel dan ook vast dat hij de beschikbare nieuwe historische feiten niet of nauwelijks verwerkt in de drie geselecteerde partijen van zijn geschiedfilosofie, en dit kan tevens gesteld worden voor tal van andere historische partijen. Uiteindelijk is het niveau van de historische feiten niet belangrijk genoeg voor Hegel. Het gaat hem om de grote gang van de geschiedenis.

In dit verband is het geschiedkundige leerboek van J.M. Schröckh (1729), dat Hegel tijdens zijn gymnasiumjaren als leerboek gebruikt, wellicht verhelderend. Dit werk heeft ook later een grote beking voor Hegel. In zijn dagboeken schrijft hij er in 1785 reeds zeer lovend over; juist de aandacht voor de hoofdlijn van de geschiedenis, met weglating van de talloze namen en feiten, spreekt hem sterk aan³⁷⁹. Bovendien legt Schröckh een belangrijk accent op het verstaan van de geschiedenis vanuit een bovenfeitelijk niveau³⁸⁰. Hij verstaat de geschiedenis vanuit God, waarbij de onverwachte wendingen van de geschiedenis, waarvan men pas later de betekenis verstaat, bepalend zijn voor het gebeuren³⁸¹. Opvallend bij Schröckh is dat juist door de-ze ongekende gang van de geschiedenis 'men gedrongen werde, te erkennen, dat een hooger *verstand* derzelven loop moet overzien hebben' (cursivering EM)³⁸². Het is voor Schröckh de plicht en de taak van een redelijk wezen, om deze goddelijke *rede* in de geschiedenis te ontdekken en bloot te leggen. Zijn hier niet reeds de voorboden van Hegels 'Geest' en van het element van de list te horen?

Ik concludeer dat Hegel in zijn geschiedfilosofische positiebepaling zijn wijsgerige 'systeembouw' een absolute dominantie toekent over het historische perspectief. Het historiciteitsbesef wordt op zich wel verwerkt, maar deze verwerking zit gevangen in een conceptueel

³⁷⁹ Tagebuch, 27-06-1785, F. Nicolin, G. Schüler (red.), *G.W.F. Hegel. Frühe Schriften*, Düsseldorf 1989, 3: 'Noch keine Weltgeschichte hat mir besser gefallen als Schröckhs. Er vermeidet den Ekel der vielen Namen in einer *Special*-Historie, erzählt doch alle Hauptbegebenheiten, lässt aber klüglich die viele Könige, Kriege ... ganz weg, und verbindet welches das vorzüglichste ist, das lehreiche mit der Geschichte, ebenso führt er den Zustand der Gelehrten, und der Wissenschaften überall sorgfältig an'.

³⁸⁰ J.M. Schröckh, *Kort begrip der algemeene geschiedenis of inleiding tot dezelve, oorspronkelijk opgesteld door Hilmar Curas, en opnieuw bearbeid en ten gebruike der scholen geschikt gemaakt door Johan Matthias Schrock*, Leiden, Deventer, Utrecht 1779 (1729; de Nederlandse vertaling van dit werk is hier gebruikt, omdat deze beschikbaar was - in de Doezakamer van de Universiteitsbibliotheek van Leiden): 'Het is waar, het zijn menselijke, zichtbare handelingen, welken in dezelve voorkomen: dan men bemerkt toch dikmaals, dat eene onzichtbaare magt daar in de hand heeft, dezelve in orde schikt, en tot zekere einden bestuurt: met één woord, dat het God zij, die de wae-reld en de menschen regeert'.

³⁸¹ *A.w.*, 15: 'Ontelbaar veele gebeurtenissen hebben eene geheel andere uitkomst gehad, dan de menschen hoopten of vreesden: doch zij moesten ten laatsten erkennen, dat daar door groote of heilzaame zaken zijn uitgewerkt geworden'.

³⁸² *A.w.*, 15.

noodzakelijkheidsdenken, dat innerlijk tegengesteld is aan dit besef. Hij verwerkt de geschiedwetenschappelijke vernieuwingen niet constructief in zijn geschiedfilosofische positie en zijn geschiedfilosofie heeft hierdoor naar mijn mening iets prematuurs. In dit opzicht is Hegel te vergelijken met Voltaire, die de historici evenmin de tijd gunt om hun ambachtelijke *Entdeckerfreude* in meer wijsgerige munt om te zetten. Juist door zijn verregaande pretenties doet Hegel (naast andere idealisten als Schelling, Fichte en ook Kant) bij tal van geschiedbeoefenaren een chronische argwaan voor en afkeer van de filosofie geboren worden (Ranke en Burckhardt vormen goede voorbeelden van deze anti-filosofische houding)³⁸³.

Vanuit de opvatting dat de geschiedfilosofie altijd zorgvuldig de verworvenheden van de geschiedwetenschap dient te verwerken, lijkt mij Hegels positie tenminste in wetenschapshistorisch en wetenschapstheoretisch opzicht minder geschikt. Met deze voorlopige conclusie richt ik mij nu op het conceptuele perspectief.

4.2. Conceptueel perspectief

De conceptuele structuur van Hegels geschiedfilosofie kan het beste worden blootgelegd door een analyse van Hegels kennisleer, (modale) logica en ontologie.

Hegels historische kennisleer is een onderdeel van zijn algemene kennisleer. Hierin gaat het vooral om het kennisbegrip zelf. Met kennis bedoelt Hegel wetenschappelijke kennis. Wetenschappelijke kennis is kennis die vatbaar is voor waarheid. Een belangrijk element in Hegels algemene en historische kennisleer is de distinctie tussen begripsmatige kennis en de feitelijke werkelijkheid³⁸⁴. Het waarheidsbegrip sluit hier naadloos bij aan, en is eveneens tweeledig. Redewaarheden zijn algemene waarheden; zij cirkelen rond Hegels begrip 'substantie'. Feitwaarheden of ervaringswaarheden zijn bijzondere waarheden; zij cirkelen rond het begrip 'subject'³⁸⁵. Op het niveau van de ervaarbare werkelijkheid is kennis een onmiddellijk vatten van de

³⁸³ J. Burckhardt levert in verschillende teksten in *Über das Studium der Geschichte*, München 1982 (oorspronkelijk postuum uitgegeven als *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1906) felle kritiek op Hegel, hoewel ook voor Burckhardt - maar dan geheel anders - geschiedenis vooral geschiedenis van de geest is. Zie bijvoorbeeld *a.w.*, 225: 'Verzicht auf alles systematische. Kein Anspruch auf 'weltgeschichtliche Ideen' sondern nur auf Wahrnehmungen.'; 'Die bisherige Geschichtsphilosophie: Sie ist ein Centaur, denn Geschichte d.h. das Coordinieren ist = Nichtphilosophie. Und Philosophie d.h. das Subordinieren ist = Nichtgeschichte'.

³⁸⁴ In *Phänomenologie des Geistes*, 14 geldt het belang van deze distinctie en de wisselwerking tussen beide epistemologische velden evenzeer als in de *Vorlesungen*: 'Das Auge des Geistes musste mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden'.

³⁸⁵ *A.w.*, 19. Zowel '... die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die Unmittelbarkeit des Wissens selbst ...' als 'Sein oder Unmittelbarkeit für das Wissen' gelden bij Hegel.

objectieve werkelijkheid. Hier staat Hegel tegenover Kants epistemologie; Hegels positie kenmerkt zich op het niveau van de ervaringskennis door een kennistheoretisch realisme. Tegelijk is de redekennis ideematig³⁸⁶. Hegels positie kenmerkt zich op het niveau van de redekennis door een kennistheoretisch idealisme. In feite vormt dit idealisme Hegels vertrekpunt. Vanuit het idealisme vat hij het realisme en met inachtneming van die volgorde is er sprake van een parallelle kennistheoretische structuur tussen rede en ervaring. Deze algemene distinctie geldt ook op het niveau van de historische kennisleer. Historische gebeurtenissen liggen op zichzelf genomen op het niveau van de feitelijke werkelijkheid, die door Hegel met het aristotelische begrip 'materie' wordt aangeduid. Een speciale kennisproblematiek ligt hier voor Hegel niet³⁸⁷. De geschiedenis moet door een geschiedbeoefenaar slechts genomen worden zoals zij is; dit kan dus kennelijk en het is ook onproblematisch. Gegeven het feit, dat vele historici zelf hun eigen categorieën inbrengen in wat volgens hen puur feitelijke geschiedenis is, geldt, zo stelt Hegel, dat wat hij zelf doet wanneer hij zijn filosofische categorieën inbrengt, niets anders is dan wat vele historici doen³⁸⁸.

Historische kennis is voor Hegel onproblematisch; zij is ook betrekkelijk oninteressant. Het gaat immers om de filosofische dimensie. Uiteraard speelt dan de vraag naar de aard van filosofische kennis een belangrijke rol. Filosofische kennis is voor Hegel begripsmatige kennis; 'materie' en 'vorm' zijn hier een eenheid. Het aristotelische vormbegrip wordt door Hegel, onder verwijzing naar Descartes, ook als een equivalent van het begrip 'geest' opgevat; Hegels eigen begrip Geest vormt de eigenlijke inhoudelijke invulling ervan.

Het zal duidelijk zijn dat de feitmatige kennis die de geschiedwetenschap oplevert, en de begripsmatige kennis die het eigene is van de filosofie, met elkaar op gespannen voet staan. Hoe verhouden zich geschiedwetenschappelijke en filosofische kennis? De filosoof moet uit de materie haar vorm afleiden. Dit lijkt een inductief proces te zijn, maar dat is het niet. Om deze afleiding adequaat te kunnen maken, moet de filosoof zijn 'Rede' ('Vernunft') inbrengen. Alleen zo ziet hij de materie in het juiste licht. Deze filosofische inbreng is aprioristisch van aard³⁸⁹. Er is een wisselwerking tussen rede en ervaring,

³⁸⁶ In de *Kleine Logik*, 15 accepteert Hegel zowel 'nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu' als 'nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu'.

³⁸⁷ *Vorlesungen*, I, 26: 'Die Geschichte bezieht sich auf solches, was geschehen ist. Ihrer Betrachtung scheint der Begriff entgegen zu sein, der wesentlich aus sich selbst sich bestimmt. Man kann freilich die Begebenheiten so zusammenbringen, dass man sich vorstellt, das Geschehene liege uns unmittelbar vor'.

³⁸⁸ *A.w.*, 31: 'Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren'; hier verwijst Hegel juist de op de bronnen gerichte vakhistorici - men kan hier aan Niebuhrs romantische Romebeeld denken - dat ze 'aprioristische Erdichtungen' in de feitelijke historische gebeurtenissen inbrengen.

³⁸⁹ *A.w.*, 32: 'Die Philosophie geht zwar auch a priori zu Werke (net als bepaalde historici die pretenderen alleen zuiver feitelijke geschiedkennis te leveren), insofern sie die Idee voraussetzt. Diese ist aber gewiss da; das ist die Überzeugung der Vernunft'.

tussen het algemene en het bijzondere, waarbij het beginpunt echter de rede, het algemene lijkt te zijn ³⁹⁰.

De feitelijke historische werkelijkheid is als kennistheoretisch object voor Hegel het veld van de 'uiterlijke noodzakelijkheid'. Haar tegenpool, de historische werkelijkheid onder het gezichtspunt van de geschiedfilosofie, is het veld van de 'hogere' of 'innerlijke noodzakelijkheid' ³⁹¹. Ik ben van mening dat beide begrippen te vervangen zijn door respectievelijk 'contingentie' en 'noodzakelijkheid'. Hoewel hij voortdurend de nadruk op de feitelijke historische werkelijkheid legt, blijkt deze in feite door de feitelijke historische filosofie een superstructuur opgelegd te krijgen, waarbinnen de objecten van het geschiedkundige en het geschiedwijzgerige onderzoek - de historische actoren - praktisch geen speelruimte meer hebben. Dit biedt weinig perspectief voor de ontologie. Het begripsmatige niveau van de Geest als 'substantie' krijgt bij Hegel het primaat over het werkelijkheidsniveau van de geschiedenis als 'subject' ³⁹².

Hegels semantiek is slechts impliciet vaststelbaar. Dit is niet alleen bij hem, maar ook bij vele andere posities uit de achttiende en negentiende eeuw het geval. De semantiek ligt in de achttiende eeuw grotendeels buiten het gezichtsveld; pas in de late negentiende en de twintigste eeuw bloeit zij opnieuw op. In het verband van Hegels geschiedfilosofische positie is zijn semantiek van abstracte begrippen van belang. Dergelijke abstracte begrippen - 'geest', 'rede', 'vrijheid' - vormen de basisingrediënten van zijn positie. Deze begrippen 'verwijzen' volgens Hegel als het ware naar een 'abstracte' of geestelijke werkelijkheid; ze genereren een eigen inhoud ³⁹³. Het begripsmatige vlak krijgt aldus een eigen werkelijkheid of quasi-werkelijkheid. Dit impliceert mijns inziens dat de waarheid van uitspraken die dergelijke begrippen bevatten in termen van hun coherentie is te verstaan: coherentie van waarheid is voldoende ³⁹⁴.

De (modale) logica van Hegel is verhelderend voor zijn geschiedfilosofische positie. Zij is te verstaan als een poging om de aristotelische

³⁹⁰ A.w., 31: '*... bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muss Nachdenken angewendet werden. Wer die Welt vernünftig an-sieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung. Wenn man sagt, der Zweck der Welt soll aus der Wahrnehmung hervorgehen, so hat das seine Richtigkeit. Um aber das Allgemeine, das Vernünftige zu erkennen, muss man die Vernunft mitbringen. Die Gegenstände sind Reizmittel für das Denken ...*'.

³⁹¹ A.w., 26: '*Erstens sehen wir in der Geschichte Ingredienzen, Naturbedingungen, die von dem Begriff entfernt liegen, mannigfache menschliche Willkür, äusserliche Notwendigkeit. Andererseits stellen wir alledem den Gedanken einer höheren Notwendigkeit, einer ewigen Gerechtigkeit und Liebe gegenüber, den absoluten Endzweck, der Wahrheit an und für sich ist*'.

³⁹² A.w., 28, 29: '*Dass ... ihr Zweck (sc. van de substantie) der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Betätigung und Hervorbringung*'.

³⁹³ A.w., 167: '*Die logische und noch mehr die dialektische Natur des Begriffes überhaupt, dass er sich selbst bestimmt. Diese Notwendigkeit und die notwendige Reihe der reinen abstrakten Begriffsbestimmungen wird in der Philosophie erkannt*'.

³⁹⁴ Zie voor de theorieën van waarheid en betekenis hoofdstuk 5.3.2.

logica, in de vorm waarin deze in het achttiende- en negentiende- eeuwse Duitsland wordt geïnterpreteerd en gedoceed, te verbinden met de historische dynamiek of dialectiek. Met name de aristotelische oorzakenleer en de subject-predicaatlogica vormen Hegels instrumentarium. Voor Hegel is het meest algemene subject de Geest, die als zodanig identiek is aan Aristoteles' 'eerste substantie'. Zowel begripsmatig als feitelijk is dit ene subject opgebouwd uit tal van (deel)subjecten en (deel)substanties (Hegel spreekt op begripsmatig niveau van substanties, op feitmatig niveau van subjecten; substantie en subject zijn echter volmaakt congruent)³⁹⁵. De Geest heeft drie meest algemene predicaten. Het eerste predicaat - het 'vernünftig sein' van de Geest - is in zekere zin als een statisch begrip op te vatten en past nog betrekkelijk probleemloos binnen de traditionele subject-predicaatlogica. Maar het tweede en derde predicaat - de categorieën 'veranderlijk zijn' en 'zich verjongend zijn' - geven begripsmatig vorm aan de dynamiek en dialectiek van de historische werkelijkheid.

Hegel verstaat historische verandering als een proces waarbij het bestaande verandert in iets nieuws. Deze verandering moet echter een oorzaak hebben, en aldus zijn er drie elementen - het bestaande, datgene waardoor het bestaande verandert en het nieuwe - bij de logica van de geschiedenis in het spel³⁹⁶. Alles geschiedt trouwens in drieën bij Hegel; de triade is in zijn positie een zeer kenmerkende vorm. De meest basale algemene triade is die van kwaliteit, kwantiteit en maat. Alle andere triaden zijn hierop gestapeld, zodat een enorme triadi-sche structuur ontstaat, in de vorm van een piramide die op zijn kop staat. De structuur van het geheel en van elk afzonderlijk deel is in termen van een absolute identiteit te verstaan.

Met behulp van de triade als vorm probeert Hegel een logisch instrument te ontwikkelen waarmee men het begrip van de historische verandering uit kan drukken. De eerste twee elementen van iedere triade zijn aan elkaar tegengesteld, maar worden in het derde element tot synthese gebracht; dit proces is analytisch of deductief van aard³⁹⁷. De meest basale triade van *kwaliteit*, *kwantiteit* en hun synthese, de *kwalitatieve kwantiteit* drukt de eenheid en haar *oppositum*, de veranderingelijkheid uit. Beide worden in de *maat* bijeengehouden³⁹⁸.

³⁹⁵ *A.w.*, 30. Voor Hegel is de Geest de substantie van de geschiedenis: 'Es hat sich also erst und es wird sich auch der Betrachtung der Weltgeschichte selbst ergeben, dass es vernünftig in ihr zugegangen, dass sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen, der die Substanz der Geschichte (ist), der eine Geist, dessen Natur eine und immer dieselbe ist, und der in dem Weltdasein diese seine eine Natur expliziert. (Der Weltgeist ist der Geist überhaupt)'.

³⁹⁶ *A.w.*, 120: 'Alles was uns umgibt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden'.

³⁹⁷ *Kleine Logik*, 131: 'Die Deduktion ihrer Einheit ist ... analytisch'.

³⁹⁸ *Jenaer Systementwürfe*, II, *Sämtliche Werke*, VII, Hamburg 1971, 29: 'Die einfache Beziehung realisierte sich im Quantum, indem ihr Begriff die Qualität, als Gränze das sich ausschliessen der Bestimmtheiten zum Gegenteil ihrer selbst in der Allheit, nemlich zum Beziehen der Bestimmtheiten wurde, und aus diesem Gegenteil zu sich selbst zu-rückkehrte, als diese Totalität Quantum, nemlich unter die Gränze resumierte Allheit ist, ein Beziehen der Einheit und Vielheit, welches zugleich sich auf

E. Barth wijst erop dat Hegels probleem van de relatie tussen het algemene en het bijzondere - hier te verstaan als de relatie tussen het algemeen-wijsgerige en het bijzonder-historische (het veranderlijke) - gevangen zit in een bepaalde notie van de getalsleer van het oneindig kleine en het oneindig grote; Hegels logica van de verandering kan in dit licht worden verstaan als - al dan niet geslaagde - geschiedwijsgerige pendant van de infinitesimaalrekening³⁹⁹.

Hoe ziet Hegels logica van de verandering er uit? Op het zeer fundamentele niveau van de Geest en haar relatie tot de historische werkelijkheid drukken de drie deelpredicaten een opeenvolging - en aldus een verandering - van predicaten van de Geest uit. Deze verandering is een logisch proces. De eerste twee predicaten vormen de premisen waaruit volgens strikte noodzakelijkheid de conclusie volgt; het verband tussen de eerste en de tweede premisse is ook noodzakelijk. Als voorbeeld - ook voor de redeneervormen op historisch vlak - kan de meest elementaire triade dienen:

- 1) de Geest is kwaliteit (premissie 1)
- 2) de Geest is kwantiteit (premissie 2)
- 3) de Geest is maat (conclusie).

Het probleem is echter, dat in termen van Hegels dialectiek de premissen 1) en 2) elkaars tegengestelden zijn. De implicatie hiervan is dat het 'principium contradictionis' wordt losgelaten en dat aldus één van de basisbeginselen van de logica wordt losgelaten. Ik meen dat Hegels positie vatbaar is voor deze implicatie, tenzij men zijn dialectiek koppelt aan een temporele indexering. Ik meen dat Hegels positie op deze wijze inderdaad is te verstaan. De drie momenten van het dialectische proces zijn dan te verstaan als opeenvolgende tijdsmomenten:

- 1) de Geest is kwaliteit op tijdstip 1 (premissie 1)
- 2) de Geest is kwantiteit op tijdstip 2 (premissie 2)
- 3) De geest is maat op tijdstip 3 (conclusie).

Door deze koppeling van verandering aan tijd zijn we beland bij de modale logica van Hegel. Verandering is hierin alleen voorstelbaar als noodzakelijke verandering. Dat iets op tijdstip t1 het geval is, is noodzakelijk, en het is evenzeer noodzakelijk dat op tijdstip t2 zijn tegendeel het geval is en dat op tijdstip t3 hun beider synthese daaruit volgt. Niet alleen het verband tussen de drie elementen of predicaten, maar ook hun existentiële status is noodzakelijk. Dit geldt niet alleen voor de meest basale triade van kwantiteit, kwaliteit en maat, maar ook van de triades waarin het historische gebeuren wordt uitgedrukt in termen van predicaten van de Geest. Als iets op tijdstip t1 het ge-

ein Nichtbeziehen der Einheit und Vielheit bezieht, und es von sich ausschliesst; aber eben darin an ihm selbst absolute Widerspruch, Unendlichkeit ist, und hierin also ihre wahrhaften Realisierung hat'.

³⁹⁹ Zie E. Barth, *Perspektieven*, Groningen 1979.

val is, dan is het onmogelijk dat zijn tegengestelde op datzelfde tijdstip het geval is; voor een later tijdstip t_2 is het echter juist noodzakelijk dat zijn tegengestelde het geval is.

Wanneer Hegels positie aldus in afleidende zin juist getypeerd is, sluit zij conceptueel dicht aan bij de positie van Aristoteles over verandering en tijd. Hegels oorzakenleer loopt hiermee parallel. Potentie en act hebben betrekking op de Geest; de Geest kan iets willen, en wat hij wil, kan hij ook; hij materialiseert in het historische proces de vorm van zichzelf. De *causa materialis* van de geschiedenis is het gebeuren zelf. De geschiedenis is object en subject tegelijk. Zij is het materiaal dat zij zelf zal gaan verwerken. De Geest is de *causa formalis* van de geschiedenis; de materie wordt door de Geest tot de haar noodzakelijkerwijs geëigende vorm gemodelleerd. Tegelijk is de werking van de geest ook de *causa efficiens* van de geschiedenis. Haar *causa finalis* is de zelfverwerkelijking van de Geest door de geschiedenis⁴⁰⁰. Aangezien de werkelijkheid de wilsuitdrukking van de Geest is, is zij door eenzelfde noodzakelijkheid ook gestempeld. Wil en werkelijkheid verhouden zich conceptueel als hol en bol.

Is er dan geen contingentie? Juist Hegel benadrukt de contingentie in de werkelijkheid. Hegel hanteert het begrip 'uiterlijke noodzakelijkheid' als synoniem van het begrip 'contingentie'. Deze uiterlijke noodzakelijkheid is echter niet relevant voor de geschiedenis als geschiedenis van de Geest. De geschiedenis van de Geest valt samen met de innerlijke noodzakelijkheid van de geschiedenis. Alles wat daarbuiten valt is een nutteloos bijproduct van de geschiedenis. Het contingente is aldus het bijkomstige, het niet-relevante bijproduct van de noodzakelijke gang van de geschiedenis als geestelijke entiteit. Ik stel vast dat het contingente op deze wijze in feite wordt weggepromoveerd. Tevens stel ik vast dat Hegels opvatting van veranderlijkheid ofwel modaliteit gekoppeld is aan de tijd en aldus van diachrone aard is⁴⁰¹. Het opvallende is echter dat de diachronie het noodzakelijke betreft, terwijl de contingentie in feite het irrelevante of bijkomstige betreft. Modaliteit wordt aldus aan noodzakelijkheid opgehangen. Wat er nog niet is, kan alleen de negatie zijn van wat er is, en zal op een toekomstig tijdstip noodzakelijkerwijs zijn (als het iets relevants ofwel iets geesteshistorisch is). Echte alternativiteit is er in feite niet; heel de dialectiek is niet meer dan een noodzakelijke opeenvolging van tegengestelde grootheden, die in een hogere grootheid uitmonden, waarbij die grootheid een nieuw 'tegenover' ontvangt, etc. Niet alleen het verleden, maar ook het heden en zelfs de toekomst zijn noodzakelijk. Deze noodzakelijkheid impliceert overigens niet een exacte voorspelbaarheid vanuit het heden. De historicus heeft weliswaar alleen met het verleden te maken, maar voor de filosoof geldt een tijd-

⁴⁰⁰ *Vorlesungen*, I, 28, 29: '... ihr selbst (sc. de Geest als substantie) ist ihr Stoff ... sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet. Wie sie sich nur ihre eigenen Voraussetzung, ihr Zweck der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Innern in die Erscheinung nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen, - in der Weltgeschichte'.

⁴⁰¹ Zie hoofdstuk 6.3.1. en 6.5.

loze, eeuwige waarheid⁴⁰². Tussen tijdloze redewaarheid en tijdgebon-den historische waarheid bestaat een dialectische spanning. Niet alleen de latere neergang van de subject-predicaatlogica en de introductie van de logica van de eigenschappen (waarin door middel van het functie-begrip de vervloeiing van logica met ontologie en kennisleer kan worden vermeden), maar ook een tijdgenoot als de logicus J.W.A. Pfaff stelt de logica van Hegel onder kritiek. Pfaff pleit in zijn brieven aan Hegel voor een strikte scheiding van logica danwel wiskunde en speculatieve wijsbegeerte. In de wijsbegeerte kan men niet eenvoudigweg een aantal postulaten voorstellen; ten aanzien van dergelijke postulaten geldt de eis van bewijsbaarheid. Tevens lijkt het Pfaff ondenkbaar dat er een logische vorm te bedenken zou zijn, die de verandering adequaat uitdrukt, tenzij sprake is van een analytische propositie waarin die verandering reeds besloten is⁴⁰³.

Hegels ontologie vloeit uit zijn logica en kennisleer voort. De geschiedenis is de explicitering van de Geest als substantie. Geest en geschiedenis worden als een eenheid opgevat; het eenheidsbegrip verwijst naar een gesloten model van de ene noodzakelijke werkelijkheid⁴⁰⁴. Filosofische geschiedbeschouwing is in dit licht niets anders dan het brengen van de geschiedenis op de noemer van het algemene en noodzakelijke. Historische gebeurtenissen en elementen die daarbinnen niet inpasbaar zijn, dienen als contingente of 'uiterlijk-noodzakelijke' entiteiten te worden buitengesloten⁴⁰⁵.

De ontwikkelingsgang van de Geest verloopt in fasen. Elke fase vormt een eenheid, waarbij alle deelaspecten van die betreffende fase gekenmerkt worden door de algemene basisstructuur van die fase. Niet alleen het verleden maar ook de aard van de geschiedschrijving uit dat verleden deelt - en wel op noodzakelijke wijze - in die structuur. De reflexieve geschiedschrijving is noodzakelijkerwijs van reflexieve

⁴⁰² *A.w.*, 210: 'Der Philosoph hat es nicht mit dem Prophezeien zu tun. Wir haben es nach der Seite der Geschichte vielmehr mit dem zu tun, was gewesen ist, und mit dem was ist, - in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist, noch erst nur sein wird, sondern mit dem was *ist* und ewig ist, - mit der Vernunft, und damit haben wir zur Genüge zu tun'.

⁴⁰³ J.W.A. Pfaff an Hegel, J. Hoffmeister (red.), *Briefe von und an Hegel*, I, 403: 'Ein *Be-weis* ist mir bis jetzt noch nicht vorgekommen. Sondern lauter Postulate an das abstrakte Denken, auch lauter Definitionen, welche ganz frei sind, oder Analysen: Kein System oder ein eigentümliches in sich Beschlossenes Dass die Bildung phil(osophischer) Begriffe eine andere Tätigkeit sei als die mathematische habe ich dadurch zeigen wollen ...'; over de logische opeenvolging vanuit 'zijn' en 'niet-zijn' naar 'worden' - begrippen die volstrekt willekeurig zijn volgens Pfaff - stelt hij in *a.w.*, 404 : 'Darum glaube ich immer, dass Ihr Euch in einem Zirkel bewegen muss ...'.

⁴⁰⁴ *Vorlesungen*, I, 30: '... die Substanz der Geschichte ..., der eine Geist, dessen Natur eine und immer dieselbe ist, und der in dem Welt-dasein diese seine Natur expliziert'.

⁴⁰⁵ *A.w.*, 29: 'Die philosophische Betrachtung hat keine *andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen. Zufälligkeit ist dasselbe wie äusserliche Notwendigkeit, d.h. eine Notwendigkeit, die auf Ursachen zurückgeht, die selbst nur äusserliche Umstände sind* Wir müssen in der Geschichte einen allgemeinen Zweck aufsuchen, den Endzweck der Welt'.

aard, omdat zij een uitdrukking is van een fase uit de geschiedenis van de Geest zelf⁴⁰⁶. Hegels ontologische front wordt hier in belangrijke mate door Leibniz gevormd. Hegel accepteert de talloze substanties van Leibniz niet; hij accepteert slechts één substantie (en komt aldus positioneel dicht bij Spinoza uit!). Haar structuur verschilt echter niet van die van de substanties van Leibniz. Tevens verwerpt Hegel de niet-dialectische aard van Leibniz' *harmonia praestabilitata* en diens vensterloze monaden (die volgens Hegel totale 'discretie' impliceren en onmogelijk continuïteit kunnen garanderen). Hegel accepteert de *notio completa vel individua* gedeeltelijk⁴⁰⁷. Zij is voor hem wel *completa* maar niet *individua*, en geldt als zodanig alleen voor de Geest als de meest algemene, alle individualiteiten omvattende, substantie⁴⁰⁸. Zoals het bijzondere opgaat in het algemene en het contingente in het noodzakelijke, zo gaat het individuele ook op in het algemene⁴⁰⁹. Zelfs het begrip 'vrijheid' explodeert uiteindelijk in zijn tegendeel. Vrijheid is datgene waardoor de mens gedetermineerd wordt; zijn bewustzijn vertoont een parallelie met datgene waartoe hij gedetermineerd is. De noodzakelijke gang van de geschiedenis naar de vrijheid gaat samen met het noodzakelijke bewustzijn van de vrijheid. Men heeft hier slechts te erkennen dat de geschiedenis zich op noodzakelijke wijze ontwikkelt⁴¹⁰. De gang naar de vrijheid is zelf een noodzakelijk proces dat samenvalt met de verwerkelijking van de Geest door de geschiedenis⁴¹¹. Men zou in dit licht het begrip vrijheid beter kunnen vervangen door het begrip doelverwerkelijking of noodzakelijke 'entelechie'⁴¹².

⁴⁰⁶ *A.w.*, 164. Hegel merkt op, dat de eenheid van verleden en geschiedschrijving uit het verleden terminologisch al in het woord 'Geschichte' besloten ligt: 'Diese Vereinigung der beiden Bedeutungen müssen wir für höherer Art als für äusserliche Zufälligkeit ansehen'.

⁴⁰⁷ Zie voor een zorgvuldige analyse van de problematiek van individualiteit, contingentie en vrijheid J. Estermann, *Individualität und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bern, Frankfurt am Main, New York, Parijs 1990.

⁴⁰⁸ *Vorlesungen*, I, 35: 'Ihr Individuum (sc. van de geschiedenis) ist der Weltgeist'.

⁴⁰⁹ *Ibid.*: 'Die Geschichte hat vor sich den konkretsten Gegenstand, der alle verschiedenen Seiten der Existenz in sich zusammenfasst; ihr Individuum ist der Weltgeist. Indem also die Philosophie sich mit der Geschichte beschäftigt, macht sie sich das zum Gegenstande, was der konkrete Gegenstand in seiner konkreten Gestalt ist, und betrachtet seine notwendige Entwicklung Das Allgemeine, dass die philosophische Weltgeschichte zum Gegenstande hat, ist demnach nicht als eine Seite, sie sei noch so wichtig, zu fassen, neben der auf der andern Seite andere Bestimmungen vorhanden waren. Sondern dies Allgemeine ist das unendlich Konkrete, das alles in sich fasst, das überall gegenwärtig ist ... für das keine Vergangenheit ist, das immer dasselbe, in seiner Kraft und Gewalt bleibt'.

⁴¹⁰ *A.w.*, 57: '... was ihn (de mens) determiniert (de vrijheid), weiss er'.

⁴¹¹ *A.w.*, 63: 'Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, - ein Fortschritt den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben'.

⁴¹² *A.w.*, 61: 'Wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmäck, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte'.

Op het fundament van Hegels conceptuele positie kan nu het bouwwerk van zijn geschiedtheologie gemakkelijk worden gereconstrueerd. Hegels front wordt gevormd door de liberale theologie en het agnosticisme van zijn tijd. Beider terughoudendheid inzake de mogelijkheid van het doen van uitspraken over de goddelijke voorzienigheid in de historische werkelijkheid wordt door Hegel bekritiseerd. In feite doet deze bescheidenheid te kort aan God en zijn beslissende rol in het theater van de wereldgeschiedenis⁴¹³. Ook het deïsme is voor hem niet acceptabel, omdat het de providentie tot het natuurwetmatige aspect van de werkelijkheid inperkt⁴¹⁴. De voorzienigheid van God onthult zich op geestelijk vlak; juist in dit licht is de menselijke geschiedenis het veld waarbinnen zij handelend aanwezig is. Hegel bepleit met nadruk de providentiële geschiedbeschouwing, hoewel dit, behalve dat hij zijn beschrijving van de wereldgeschiedenis bij Adam inzet, niet in een traditionele periodisering tot uitdrukking komt.

Wat bedoelt Hegel echter wanneer hij spreekt over God? De christelijke opvatting dat God zich geopenbaard heeft en dat er aldus kennis mogelijk is van de geheimenissen van God, ziet hij als de sleutel tot het verstaan van de wereldgeschiedenis.⁴¹⁵ 'God' is voor Hegel tevens synoniem met 'Geest'. De Geest - en dus God - heeft alleen noodzakelijke eigenschappen; zijn wilsacten worden door de noodzakelijkheid gereguleerd. Een moeilijk punt is de vraag in hoeverre God dan nog onderscheiden is van de geschiedenis⁴¹⁶. God wordt door Hegel in termen van een denkend zelfbewustzijn, van naar vorm strevende materie, van naar vrijheid strevende Geest opgevat. Aldus lijkt de Geest in belangrijke mate samen te vallen met het wereldhistorische gebeuren voorzover dat noodzakelijk en algemeen is⁴¹⁷. In dit opzicht ben ik van mening dat Hegels geschiedtheologie pantheïstische trekken vertoont. Bovendien impliceert de identificatie van Geest en geschiedenis dat beide alleen maar noodzakelijke eigenschappen hebben. Omdat God geen contingente eigenschappen

⁴¹³ *A.w.*, 42: 'Vielmehr ... muss man sagen, dass die wahrhafte Demut gerade darin besteht, Gott in allem zu erkennen ... und vornehmlich auf dem Theater der Weltgeschichte'.

⁴¹⁴ *A.w.*, 42: 'Die Natur ist das Feld, wo die göttliche Idee im Elemente der Begriffslosigkeit ist; im Geistigen ist sie auf ihrem eigentümlichen Boden'.

⁴¹⁵ *A.w.*, 46: 'Die Christen sind also in die Mysterien Gottes eingeweiht, und so ist uns auch der Schlüssel zur Weltgeschichte gegeben'.

⁴¹⁶ *A.w.*, 45: 'Das Geistige aber, das, was wir Gott nennen, ist eben die wahrhaft substantielle und in sich wesentlich individuelle subjektive Wahrheit'; *a.w.*, 43: 'Gott ist das an und für sich ewige Wesen ...'; *a.w.*, 54: 'Der Geist aber ist auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeschichte, in seiner konkretesten Wirklichkeit Der Geist also ist denkend und ist das Denken eines solchen, das ist, und Denken, dass es ist und wie es ist. Er ist wissend: Wissen aber ist Bewusstsein eines vernünftigen Gegenstandes. Bewusstsein hat der Geist nur, insofern er Selbstbewusstsein ist'.

⁴¹⁷ Zie hierover A.E. Loen, 'De Heilige Geest volgens het idealisme', *De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest bij gelegenheid van het 2e eeuwfeest van het stipendium Bernardinum*, Utrecht 1964, 180-204.

heeft, heeft de geschiedenis ook geen contingente eigenschappen, en omdat God noodzakelijk is, is de geschiedenis dat ook. Ik ben van mening dat een andere optie hier in conceptueel, theologisch en ethisch opzicht de voorkeur verdient. Hegels optie is op zich als een relationele optie te verstaan, maar haar conceptuele structuur slaat elke open interactie feitelijk uit⁴¹⁸.

De dialectiek van de geschiedenis is voor Hegel de dialectiek van de Geest en zij omvat aldus het negatieve en het positieve. Dit impliceert dat God dus ook het kwade of negatieve in zich draagt. Tegen deze achtergrond introduceert Hegel zijn notie van de 'list der rede'. Voor de beantwoording van de theodicee-vraag en ook voor de vraag naar de betekenis van het menselijke lijden zelf, is dit naar mijn overtuiging in ethisch opzicht een riskant element. Heeft de rede een absolute speelruimte binnen de geschiedenis, ook als dit grote offers eist? Hier weegt de geschiedenis van totalitaire systemen wel degelijk mee. De eis ligt er dat dit ethische element op welke wijze dan ook om uitwerking vraagt, waarbij de beantwoording afhankelijk is van het belang dat aan de handhaving van het consistentie-begrip wordt toegekend⁴¹⁹. De ethische dimensie licht hier kritisch op en het is mijns inziens juist op dit punt, dat een christelijke optie hier wezenlijk verschilt van de optie van Hegel. Hegel kan het menselijke lijden veronachtzamen omdat het slechts bijkomstig is, en het zich op het individuele vlak en op het niveau van de contingente gebeurtenissen afspeelt⁴²⁰. Hier is Poppers kritiek op de vijanden van de open samenleving dan ook terecht.

4.3. Evaluatie

De conceptuele structuur van Hegels kennisleer, logica en ontologie en de conceptuele vervloeiing van ervaring, rede en werkelijkheid vormen mijns inziens voldoende gronden voor de stelling dat Hegels positie absoluut evidentialistisch is⁴²¹. Hoewel Hegels inzet juist de ontdekking van de historische dynamiek is, en hij deze verworvenheid van de historische revolutie reflexief probeert te verwerken, eindigt zijn geschiedfilosofische positie in een totale opheffing ervan. Zijn geschiedfilosofie mondt uiteindelijk uit in een historisch determinisme. Wanneer alleen het niet-relevante gebeuren contingent is, is er geen sprake van echte contingentie. Wanneer binnen een relationele optie de relatie zelf structureel noodzakelijk van aard is, is er geen openheid voor echte interactie.

⁴¹⁸ Zie hoofdstuk 7.

⁴¹⁹ *A.w.*, 76: 'Es kann auch sein, dass dem Individuum Unrecht geschieht; aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen'.

⁴²⁰ *Ibid.*: '... um das empirisch Besondere ist es hier nicht zu tun; das ist dem Zufall anheimgegeben, und darauf kommt es nicht an'.

⁴²¹ R.C. Solomon spreekt in 'Hegel's epistemology', M. Inwood (red.), *Hegel*, Oxford 1985, 31-54 ter typering van de vervloeiing van kenleer en ontologie van een 'ontology of knowledge' bij Hegel.

Doordat Hegel de vakmatige ontwikkelingen binnen de geschiedwetenschap niet serieus neemt, kan zijn reflexieve verwerking van de historische revolutie ook nauwelijks vruchtbaar zijn. Hegel voldoet in feite nauwelijks aan de eis van reflexieve verwerking van de historische revolutie. Tevens bezorgt hij de geschiedfilosofie een slechte naam bij historici.

Als het eigenlijke historische gebeuren niet telt, dan is dit mijns inziens *um so schlimmer* voor de ideeën in plaats van andersom.

Ik concludeer dat Hegels positie een minder geschikte conceptuele structuur bevat en als kandidaat voor een christelijke geschiedoptie weinig perspectief biedt. Aldus wordt mijn hypothese bevestigd door de geboden analyse. De open historische werkelijkheid en de open samenleving komen in Hegels positie conceptueel niet tot opbloei. Een positieve bijdrage van Hegel lijkt mij zijn geschiedfilosofische thematisering van de historische dynamiek te zijn. Maar voor een goede verwerking daarvan is een ander type kennisleer, logica en ontologie nodig.

5. De hermeneutiek van W.Ch.L. Dilthey (1833 - 1911)

De tweede figuur van het geschiedfilosofische groepsportret is W.Ch. L. Dilthey. Met Collingwood en Gadamer vertegenwoordigt hij in mijn onderzoek de hermeneutiek. De hermeneutiek is een wijsgerige stroming waarbinnen de interpretatie van teksten over de werkelijkheid en de wijsgerige problematiek van de relatie tussen tekst en werkelijkheid centraal staat. De hermeneutiek is een kleurrijke traditie met grote regionale en periodieke nuanceverschillen. De positie van Dilthey verschilt, bijvoorbeeld, sterk van die van Collingwood of Gadamer. Wegens de grote invloed van deze traditie op de geschiedfilosofie en de geschiedwetenschap is een ruime behandeling van deze stroming hier op zijn plaats. Omdat ik de chronologie volg, zullen de genoemde hermeneutici niet aaneensluitend maar in afwisseling met andere posities behandeld worden.

Binnen de hermeneutiek wordt de historische werkelijkheid uitermate serieus genomen; de geschiedwetenschappelijke resultaten worden verwerkt op een wijze die in positieve zin sterk van Hegels opvatting en benadering verschilt. Op grond van de literatuur is mijn hypothese dat deze geschiedfilosofische positie de historische revolutie reflexief verwerkt, maar dat het wijsgerige idealisme waardoor zij is beïnvloed conceptueel minder geschikt is. Om na te gaan of dit inderdaad zo is, is het zinvol om de positie van Dilthey aan een nadere analyse te onderwerpen.

Wilhelm Christian Ludwig Dilthey, in 1833 geboren te Biebrich am Rhein, studeert te Heidelberg en Berlijn filosofie en theologie (deze laatste studie ronds hij niet af), en wordt, na een privaatsdocentschap aan de universiteit van Bazel, in 1867 aldaar benoemd tot hoogleraar

filosofie en vervolgens te Kiel (vanaf 1869), Breslau (vanaf 1871) en Berlijn (1882)⁴²².

Dilthey heeft een enorm, grotendeels postuum uitgegeven, oeuvre nagelaten. Het verzameld werk omvat tot op heden twintig banden en is nog lang niet voltooid. Voor de problematiek die in mijn onderzoek aan de orde is, heb ik *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) en enkele logische geschriften geselecteerd⁴²³. Een complicerende factor bij deze selectie is de ontwikkeling in het denken van Dilthey. Vóór 1910 zou bij Dilthey de psychologie de basis van de geesteswetenschappen hebben gevormd, waarbij de elementen 'beleving' en 'verstaan' de sleutelbegrippen vormen; erna zou de hermeneutiek steeds belangrijker worden, waarbij de tekst, als 'Ausdruck' tussen 'beleving' en 'verstaan' in geplaatst wordt. De invloed van Husserls intentionalisme is hier van beslissende betekenis. Ik ben geneigd om voorlopig het standpunt van J. Keulartz te volgen, waar hij van een accentsverschuiving spreekt⁴²⁴. Op conceptueel niveau speelt deze kwestie mijns inziens ook in mindere mate een rol.

5.1. Wetenschapshistorisch perspectief

In zijn *Einleitung in die Geisteswissenschaften* wil Dilthey, naar analogie van Kants beroemde boek, een *Kritik der historischen Vernunft* ontwerpen. De historische methode staat, zo stelt Dilthey, ambachtelijk en intuïtief weliswaar op een hoog plan (dankzij de bijdragen van onder anderen B.G. Niebuhr, F.C. von Savigny en A. Böckh), maar een systematische onderbouwing van deze historische methode als een geheel zelfstandige, niet door het natuurwetenschappelijke ideaal gedicteerde methode, ontbreekt nog. Men heeft aan een dergelijke methode dringend behoefte, om zich te weer te kunnen stellen tegen het positivisme (van A. Comte, J.S. Mill en Th. Buckle) en haar nomothetische wetenschapsopvatting⁴²⁵.

⁴²² Zie over het leven en de filosofiehistorische betekenis van Dilthey onder meer G. Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main 1947; H.P. Rickman, *Wilhelm Dilthey, Pioneer of the Human Studies*, Londen 1979. Zie tevens I.N. Bulhof, *Wilhelm Dilthey, a hermeneutic approach to the study of history and culture*, Den Haag, Boston, Londen 1980.

⁴²³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (hierna afgekort als *GS*), Göttingen, Zürich, 1914-1990, I-XX, 1914-1990. Hieruit heb ik de volgende werken geselecteerd: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (hierna afgekort als *Einleitung*), Stuttgart 1959 (1883), *GS*, I; *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (hierna afgekort als *Aufbau*), Stuttgart, Göttingen 1958 (1910), *GS*, VII; *Logik und System der philosophischen Vorlesungen: Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie* (hierna afgekort als *Logik*) (1864-1903), Göttingen 1990, *GS*, XX. Zie voor een bloemlezing van geschiedfilosofische teksten alsmede een inleiding tot het denken van Dilthey J. Keulartz, *Wilhelm Dilthey. Kritiek van de historische rede* (vertaling W. Oranje), Amsterdam 1994.

⁴²⁴ J. Keulartz, *a.w.*, 39-49.

⁴²⁵ *Einleitung*, Vorrede, xvii. Het gaat Dilthey om de '... berechtigte Selbständigkeit der Einzelwissenschaften'.

Aldus neemt Dilthey zijn uitgangspunt in de historische revolutie en verwerkt haar op reflexieve wijze door haar geschiedfilosofisch te onderbouwen. Hier verricht Dilthey baanbrekend werk en hier ligt mijns inziens ook zijn grote betekenis voor de geschiedwetenschap. Overigens, niet alleen Dilthey, maar in belangrijke mate ook de neo-kantiaanse school van Rickert en Windelband levert hier een grote bijdrage. (Deze school heb ik hier verder buiten beschouwing gelaten, omdat zij op tal van voor mijn problematiek relevante punten verwantschap heeft met de positie van Dilthey.)

5.2.. Conceptueel perspectief

Diltheys kennisleer vindt haar vertrekpunt in de ervaring. Menselijke kennis is primair ervaringskennis. Zelfs de logische en ontologische concepten zijn gebouwd op deze ervaring. Hij verwijt Hegel dat deze de rede geheel los van de ervaring laat opereren. Zelfs de logica is voor Dilthey slechts 'hogere ervaring'. Dilthey treedt hier in het spoor van de sinds Descartes opgebloeide traditie van de primaatstelling van de kennisleer in het algemeen en de ervaringskennis in het bijzonder⁴²⁶.

Dilthey onderscheidt in zijn theorie van de menselijke ervaring twee soorten waarneming; een uiterlijke en een innerlijke waarneming⁴²⁷. De uiterlijke waarneming betreft de verschijnselen buiten ons, die de geest op subjectieve wijze vat. Dilthey is op dit punt schatplichtig aan Kants theorie van de *Dinge an sich*⁴²⁸. Tegelijk hebben deze verschijnselen ook een objectieve samenhang en doelmatigheid⁴²⁹. Dilthey verstaat de innerlijke ervaring, die het zelfbewustzijn, de herinnering en de notie van ruimte en tijd omvat, als de basis van de menselijke kennis⁴³⁰. De onmiddellijke ervaringen van het kennistheoreti-

⁴²⁶ *Logik*, 10: 'Die Theorie des wissenschaftlichen Erkennens, ... , ist der unentbehrliche Unterbau für das ... Gebäude einer Logik des reinen Denkens. Diese Logik selber wird zu einer höheren Empirie, welche aus den einzelnen Erfahrungen die Harmonie des Ganzen herzustellen bemüht ist'.

⁴²⁷ *A.w.*, 21. Dilthey spreekt van een '... äussere und innere Wahrnehmung als Fundament der menschlichen Erkenntnis'.

⁴²⁸ *A.w.*, 6: 'Ich erkläre die Erkenntnis, indem ich sie in ihre Elemente zerlege wieweit ich auch diese Zerlegung fort setze: ich treffe immer auf den Stoff der Wahrnehmung auf der einen, die Form derselben auf der anderen Seite. Diese Form sowohl der Anschauung als des Gedankenzusammenhangs stammt aus dem Geiste. Sie ist somit subjektiv. Was wir daher anschauen und begreifen, sind nur Erscheinungen, d.h. der im formenden Geiste gestaltete Stoff: das Ding an sich, d.h. die Erscheinungswelt, sofern diese subjektive Formung im anschauenden und begreifenden Geiste weggedacht wird, ist unerkennbar. In dem Gegensatz somit zwischen der subjektiven Erscheinungswelt und dem unerkennbaren Ding an sich zerreibt sich der Drang der Erkenntnis. Was bleibt, wenn diese Erscheinungen in die Erkenntnis fallen, aber nicht das Ding an sich?'

⁴²⁹ *A.w.*, 52: 'In der Auffassung der Aussenwelt zeigt sich eine wunderbare Zweckmässigkeit'.

⁴³⁰ *A.w.*, 58: 'Die Aussenwelt ist mir nur gegeben als Symbol Dagegen haben wir eine Ausgangspunkt für die Wissenschaft in der Innenwelt Da zeigt sich das Prinzip der Analogie Dieser Vorgang entspringt aus der psychologischen Natur des Menschen und hängt zusammen mit der Empfindung'.

sche subject vormen aldus het centrum van Diltheys epistemologie. De ervaring van het bestaan van een objectieve, externe wereld is zelf een reële ervaring⁴³¹. Het scepticisme - Dilthey bedoelt hier vooral ook het solipsisme - is voor Dilthey in dit licht ook geen reële optie⁴³².

In de menswetenschappen constitueren zowel de innerlijke als de uiterlijke waarneming wetenschappelijke kennis, omdat het bestudeerde object ook zelf die beide elementen omvat⁴³³, in tegenstelling tot de natuur die alleen door de uiterlijke ervaring van aan haar wezensvreemde kennistheoretische subjecten kan worden gekend⁴³⁴. De distinctie tussen innerlijke en uiterlijke ervaring vormt de basis voor Diltheys tweedeling van de wetenschappen. Deze distinctie legitimeert voor Dilthey ook de eis tot de ontwikkeling van een geesteswetenschappelijke methode⁴³⁵.

Na de innerlijke ervaring is de spontane wil van de mens een factor die de natuur- en geesteswetenschappen fundamenteel scheidt. Het wilselement brengt een structurele onvoorspelbaarheid en vrijheid in de geesteswetenschappen in⁴³⁶. Het *pièce de résistance* vormt hier de geschiedwetenschap⁴³⁷. Het begrip historisch feit krijgt bij Dilthey de betekenis van geestelijk feit. Geestelijke feiten zijn de basiseenheden van de innerlijke ervaring van het kennistheoretische subject, van contemporaine of temporeel distante andere geestelijke subjecten. De tegenhanger van een geestelijk feit is bij Dilthey een

⁴³¹ *A.w.*, 174: 'Die Realität der Aussenwelt ist also eine ebenso unmittelbare Erfahrung als die unseres selbst'.

⁴³² *A.w.*, 253: 'Der Skeptizismus ist gegründet auf die Anarchie der Überzeugungen, der persönlichen Charakter der philosophischen Systeme, die Einschränkung unseres Wahrnehmungsbereiches, die Antinomien, den Cirkel des Denkens'.

⁴³³ *A.w.*, 58: 'In der Menschenwelt erhebt sich eine allgemeine Basis, indem wir Aussenwelt und Innenwelt verknüpfen in der Geographie, Ethnographie und in der Geschichte'.

⁴³⁴ De geesteswetenschappen, geworteld in de 'innere Erfahrung' bevatten echte kennis voorzover deze het zuiver geestelijke of menselijke aspect van de werkelijkheid betreft; van de kennis van de buitenwereld - die in de natuurwetenschappen haar zuivere gestalte vindt - geldt volgens Dilthey, *a.w.*, 26: '... wir erkennen durch sie (sc. de innerlijke ervaring) nur Erscheinungen'.

⁴³⁵ *Einleitung*, 4. De geesteswetenschappen omschrijft Dilthey als: 'Das ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben'.

⁴³⁶ *A.w.*, 12. Centraal staat de '... Unvergleichbarkeit des Geistigen mit aller Naturordnung, auf Grund der Tatsachen von Einheit des Bewusstseins und Spontanität des Willens'.

⁴³⁷ *A.w.*, Vorrede, xviii: 'Nun aber zeigt sich mir weiter, dass die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften eben von diesem Standpunkte aus eine Begründung findet, wie die historische Schule sie bedarf. Denn auf ihm erweist sich unser Bild der ganzen Natur als blosser Schatten, den eine uns verborgene Wirklichkeit wirft, dagegen Realität, wie sie ist, besitzen wir nur an dem in der inneren Erfahrung gegebenen Tatsachen des Bewusstseins. Die Analysis dieser Tatsachen ist das Zentrum der Geisteswissenschaften, und so verbleibt, dem Geiste der historischen Schule entsprechend, die Erkenntnis der Prinzipien der geistigen Welt in dem Bereich dieser selber, und die Geisteswissenschaften bilden ein in sich selbständiges System'.

stoffelijk feit ofwel een feitinhoud met betrekking tot de buitenwereld. Omdat de kennis daarvan een subjectieve daad van het bewustzijn is, waarin de dingen niet objectief maar fenomenaal gekend worden, noemt Dilthey de stoffelijke feiten ook wel bewustzijnsfeiten. Vooral in het latere werk hanteert hij dit begrip⁴³⁸. Vanuit een fundamentele identiteit van alle geestelijke ervaring is de kennis van geestelijke feiten mogelijk en betrouwbaar⁴³⁹.

In het verlengde van Diltheys verwerping van het algemene scepticisme komt hier zijn verwerping van het historische scepticisme aan de oppervlakte. Zijn kritiek spitst zich toe op de opvatting, dat het onmogelijk is om de historische samenhang van een periode te achterhalen, omdat men de motieven van de historische actoren, waardoor deze samenhang wordt geconstitueerd, niet meer kan achterhalen⁴⁴⁰. Dilthey lanceert hiertegenover zijn theorie van de bron. Bronnen hebben een uiterlijke kant (het zijn eigenlijk dingen uit de buitenwereld), maar ze hebben ook een innerlijke zijde - hun geestelijke inhoud. Bronnen vormen aldus de positieve basis van de historische kennis. Door de bronnen kunnen we het verleden via onze innerlijke ervaring geestelijk verstaan. De intuïtie is hier een belangrijk instrument. Het historische verstaan is aldus op te vatten als een scheppend herleven of herbouwen van het verleden. Hier preludeert Dilthey in zekere zin reeds op Collingwoods *re-enactment* theorie⁴⁴¹. Dilthey moet de sceptici toegeven dat het verleden zelf niet meer is te achterhalen, maar men kan volgens hem wel streven naar een reconstructie van het verleden: Dit is juist wat een historicus doet. Zijn reconstructie heeft historische waarschijnlijkheid, en dat is als vorm van kennis voldoen-de⁴⁴². In een bepaald opzicht is bronmatige kennis van het verleden voor Dilthey zelfs zekerder dan herinneringskennis, die geen ondersteuning van bronnen heeft⁴⁴³.

⁴³⁸ *Logik*, 169: 'Was für mich da ist, ist es nur als Inhalt meines Bewusstseins Alle ... äussere Objekte sind nur als Inhalt des Bewusstseins da, ..., als Erscheinungen'.

⁴³⁹ *Einleitung*, 5: 'Diese geistliche Tatsachen, welche sich nach einem gemeinsamen Sprachgebrauch die Bezeichnung von Wissenschaften der Menschen, der Geschichte, der Gesellschaft übertragen worden ist, bilden die Wirklichkeit, welche wir nicht meistern, sondern zunächst begreifen wollen'.

⁴⁴⁰ *Logik*, 259: 'Der Hauptgrund der historischen Skeptiker ist immer, dass der durch Motive verlaufende Wirkungszusammenhang zweifelhaft sei'.

⁴⁴¹ *A.w.*, 100: 'In allem Verstehen handelt es sich um ein in meiner Seele nachbilden'.

⁴⁴² *A.w.*, 162: 'Auf sicheren Grundlagen (Dilthey doelt hier op de aanwezigheid van voldoende bronnen) baut sich mit Hilfe der Analyse der Berichte auf ihre Quellen und der Prüfung der Gesichtspunkte der Berichterstatter eine Rekonstruktion auf, die historische Wahrscheinlichkeit hat und der nur geistreiche, aber unwissenschaftliche Köpfe die Brauchbarkeit absprechen können'.

⁴⁴³ *A.w.*, 59: 'Von der Innenwelt aber erleben wir nur Momente, alles Vergangene ist uns nur gegeben in der Erinnerung. Wir kennen sogar die Zustände eines Menschen besser aus seinen Schriften als er selber. Und die Aufzeichnungen, die Geschichte, sagt uns gerade über die Anfänge des Menschen, über die Anfänge seiner Entwicklung, nichts. Da sind nur Hypothesen. Die Aufzeichnungen selbst sind durch und durch subjektiv, die Geschichtschreibung täuschend. Nur Briefe, Archive etc. geben ein einigermaßen treues Bild Erinnerungen von gestern schon sind mir heute nicht

Diltheys geschiedfilosofische thematisering van de bron is te verstaan als een positieve verwerking van hetgeen de historische revolutie oplevert aan nieuwe wijsgerige uitdaging. Op dit punt is Diltheys bijdrage dan ook positief te verstaan, hoewel de historiciteit van de innerlijke ervaring van het kennistheoretische subject binnen Diltheys positie niet echt op ruimte lijkt te komen. Zijn theorie veronderstelt een tijdloze verwantschap tussen kennistheoretisch subject en object⁴⁴⁴. Hier ligt tevens het semantische probleem van de vreemdheid van uitspraken uit het verleden voor het heden; van dit probleem op zich is Dilthey zich overigens wel bewust⁴⁴⁵.

Hoewel een complete band *Logik* in het verzameld werk van Dilthey veel materiaal over logica doet vermoeden, is de logische oogst zeer matig. Dit is te verklaren door de brede betekenis van het woord *Logik*: Het omvat binnen de toenmalige Duitse terminologie, het geheel van kennisleer, wetenschapstheorie en logica⁴⁴⁶.

Dilthey hanteert de aristotelische subject-predicaatlogica, hoewel in zijn tijd reeds belangrijke logische vernieuwingen hebben vorm gekregen. Het is hierbij overigens significant dat Dilthey elk logicistisch gebruik van deze logica afwijst. Met logicisme bedoelt Dilthey een deductieve redeneervorm die los van de ervaring en de werkelijkheid wordt opgezet, een redeneervorm waaraan zijns inziens de scholastieke methode zich schuldig maakt en waarvan zijns inziens eerst F. Bacon de wijsbegeerte bevrijdt, maar waarop Hegel met zijn 'absolute logica' weer terugvalt. De logica dient volgens Dilthey echter de empirische werkelijkheid te volgen. Logicisme is metafysica (zie hieronder voor Diltheys kritiek op de metafysica). Van een vervloeiing van de talige, logische en ontologische structuren is bij Dilthey geen sprake - hoogstens van een empirisch waargenomen structuurovereenkomst. Deze structuurovereenkomst typeert ook zijn betekenisleer. In de 'Innenwelt' vormt zich de individuele 'Vorstellungsvorgang' van de 'Aussenwelt', waarbij de individuele voorstellingen met behulp van 'Lautbilde' hun communiceerbaarheid krijgen vanuit de algemene voorstellingen⁴⁴⁷. Er is aldus op grond van de ervaring een bepaalde congruentie tussen menselijke geest, taal en werkelijkheid vaststel-

mehr deutlich Und doch ist dieses so mangelhafte Material der einzige Ausgangspunkt der Erkenntnis'.

⁴⁴⁴ Zie hiervoor hoofdstuk 4.

⁴⁴⁵ Zie hiervoor hoofdstuk 5.

⁴⁴⁶ *A.w.*, I. Dilthey omschrijft 'Logik' als: 'Theorie der Wissenschaft, Theorie des wissenschaftlichen Erkennens, ..., Theorie des menschlichen Erkennens, welche die intellektuellen Prozesse des Geistes von der Wahrnehmung ab bis zu der Induktion und dem Syllogismus und die auf diese Prozesse vom Wissenschafts erfindenden Geiste gegründete Methoden der Wissenschaften behandelt'. Logica in de eigenlijke betekenis van het woord is dan blijkens *a.w.*, 33 als volgt te verstaan: 'Die Logik ist nun fürs erste die Wissenschaft der Regeln, nach welchen gefolgert wird'.

⁴⁴⁷ *A.w.*, 63: 'Die Bedeutung der Sprache liegt darin, dass sie Allgemeinvorstellungen fixiert, durch Worte bezeichnet, durch eine natürliche Logik formt, unsere lautlose Gedanken präzisiert, uns Möglichkeit der Mitteilung gewährt'.

baar. Dilthey heeft hierbij juist vanuit zijn hermeneutiek oog voor de taalgeschiedenis; het mogelijke betekenisverschil van de taal is vanuit dit hermeneutische verstaan voor de interpreter vaststelbaar⁴⁴⁸.

Het kernelement van Diltheys ontologische positie is de verwerping van elke fundering van de menselijke kennis in de metafysica⁴⁴⁹. De *globus intellectualis* dient niet vanuit de metafysica, maar vanuit de ervaring, via de logica en de kennisleer, in kaart te worden gebracht. De metafysica lijkt hiermee haar wetenschappelijke status als zelfstandige tak van wijsbegeerte te verliezen. Alleen de historische metafysica - dat wil zeggen de geschiedenis van het metafysische denken - valt dan nog binnen het wetenschapsbegrip. Met deze uitgesproken opvatting is Dilthey een belangrijke grondlegger van de anti-metafysische traditie.

Hier raakt hij een kernprobleem van mijn onderzoek. Het zal duidelijk zijn dat binnen een dergelijke anti-metafysica weinig ruimte openge laten zal worden voor een providentiële optie. Een steekhoudende kritiek op Diltheys anti-metafysica zal zich richten op de status van de ervaring, omdat hier het fundament ligt van zijn anti-metafysica⁴⁵⁰.

Voorts is het interessant om na te gaan of binnen Diltheys eigen denken bepaalde metafysische elementen oplichten. Het is opvallend dat zijn notie van de ontologische status van het verleden in ieder geval terminologisch correct is. Alles wat verleden geworden is, is onveranderlijk (niet: noodzakelijk). Het heden is het zeer smalle gebied van het werkelijke⁴⁵¹. Maar het toekomstige blijkt dan door hem te worden aangemerkt als het gebied van het mogelijke⁴⁵². Hiermee gaat hij terminologisch de mist in: mogelijkheid wordt hier gekoppeld aan tijd en aldus diachroon opgevat. Men moet voorzichtig blijven, omdat het hier een incidentele opmerking betreft en omdat de strekking van het gestelde naar intentie sterk in de richting van een openheid van het gebeuren wijst. Strikt terminologisch genomen trapt hij hier echter toch in een conceptuele valkuil en het is significant dat hierin

⁴⁴⁸ *Aufbau*, 27: 'die Begriffsbildung, die sich auf das Erleben bezieht, ist nun in ihrer geschichtlicher Entwicklung zugleich fundiert in dem Verstehen, das dann wieder rückwärts im Erleben gegründet ist'.

⁴⁴⁹ *Logik*, Vorrede, xix. Dilthey geeft als een belangrijke doelstelling van zijn project aan: 'Der Beweis wird versucht, dass eine allgemein anerkannte Metaphysik durch eine Lage der Wissenschaften bedingt war, die wir hinter uns gelassen haben, und sonach die Zeit der metaphysischen Begründung der Geisteswissenschaften ganz vorüber ist'.

⁴⁵⁰ Zie de hoofdstukken 4 en 6.

⁴⁵¹ *Einleitung*, 194. De ruimte tussen verleden en toekomst - het heden - is zeer klein, bijna transparant. De tijd blijft onbegrijpelijk: 'Die Antinomien, die das Denken an dem Erlebnis der Zeit findet, entspringen aus der Undurchdringlichkeit desselben für das Erkennen. Der kleinste Teil des Fortrückens der Zeit schliesst noch einen Zeitverlauf in sich. Gegenwart ist niemals Was wir als Gegenwart erleben, schliesst immer Erinnerung an das in sich, was eben gegenwärtig war'.

⁴⁵² *A.w.*, 193, 194: 'Wenn wir auf die Vergangenheit zurückblicken, verhalten wir uns passiv; sie ist das Unabänderliche ... verhalten wir uns zum Zukunft, dann finden wir uns aktiv, frei. Hier entspringt neben der Kategorie der Wirklichkeit, die uns an der Gegenwart aufgeht, die der Möglichkeit'.

een bepaalde opvatting over ontologische modaliteit wordt uitgedrukt.

Een ander opvallend punt is de introductie van de gedachte dat de geschiedenis een doelsamenhang heeft. Zijn notie van een doelsamenhang volgt het historische gebeuren en moet worden gezien als een voorlopig eindresultaat van alle historische of algemeen-geestelijke kennis van het moment. Aldus is zij tot de immanente historische werkelijkheid beperkt⁴⁵³. Elk spreken over de zin van de geschiedenis is in dit licht niet meer dan de resultante van een bepaalde cultuur zelf; dit spreken is altijd een historische gestalte⁴⁵⁴. Elke doelsamenhang die niet intrinsiek-historisch is, gaat de grenzen van de wetenschap te buiten en valt onder de metafysica.

Deze samenhang is niet bovenhistorisch gefundeerd en evenmin is zij immanent-progressief; zij is er eenvoudig en klaarlijk⁴⁵⁵. Dilthey schermt deze doelsamenhang van de geschiedenis af tegen het historische determinisme⁴⁵⁶, maar tegelijk heeft zij ook een element van noodzakelijkheid⁴⁵⁷. Zelfs het wilshandelen van de mens overstijgt het individuele perspectief en lijkt in een grote wilsconfiguratie uit te

⁴⁵³ *Logik*, 164: 'Philosophie der Geschichte und Soziologie sind keine wirkliche Wissenschaften. Der Zusammenhang der Geschichte kann nicht in seiner einfachen Formel ausgedrückt werden. Jede solche Formel ist nur eine unbestimmte Allgemeinvorstellung, welche ein verschwimmendes Bild der Umriss des geschichtlichen Vorgangs wiederholt. Daher kann aus der Philosophie der Geschichte kein Nutzen geschöpft werden. Die höchst zusammengesetzte geschichtliche Wirklichkeit kann nur erkannt werden durch eine Anwendung der Ergebnisse der bisher aufgezählten Einzelwissenschaften auf das zusammengesetzte Ganze der Geschichte. Die Erkenntnis dieses Ganzen entwickelt sich also sukzessive in einem Zusammenhang von Wahrheiten, ihre Grundlage Erkenntnistheorie, ihre Grundwissenschaft Psychologie, darauf gegründet Einzeltheorien der Systeme der Kultur und der Organisation der Gesellschaft. So ist die Wissenschaft der Geschichte das letzte Ergebnis der Geisteswissenschaften'.

⁴⁵⁴ *A.w.*, 97, 98: 'Jede Formel, in der wir der Sinn der Geschichte ausdrücken, ist nur eine Reflex unseres eigenen belebten Inneren Aus einer unermesslichen Mannigfaltigkeit einzelner Werte baut sich der Sinn der geschichtlichen Wirklichkeit auf, wie aus derselben Mannigfaltigkeit von Wechselwirkungen sein Kausalzusammenhang. Der Sinn der Geschichte ist also ein ausserordentlich Zusammengesetztes'.

⁴⁵⁵ *Einleitung*, 44: 'Daher bildet sich dieser Zusammenhang in einem Ganzen von Sätzen ab. Jedoch sind diese Sätze sehr verschiedener Natur. Je nachdem die psychische Elemente, welche in dem Zweckzusammenhang verbunden sind, vorwiegend dem Denken oder dem Fühlen oder dem Willen angehören, treten Wahrheiten, Gefühlsaussagen, Regeln auseinander. Und diese Verschiedenheit ihrer Natur entspricht die ihrer Verbindung, folgerichtig der Abhängigkeiten, welche die Wissenschaft zwischen ihnen findet. Schon an diesem Punkte kann eingesehen werden, dass es einer der grössten Fehler der abstrakten Schule war, alle diese Verbindungen gleichmässig als logische aufzufassen, und sonach schliesslich alle diese geistigen Zwecktätigkeiten im Vernunft und Denken aufzulösen'.

⁴⁵⁶ *A.w.*, 53. De opvatting - zoals weerspiegelt in een citaat uit Goethe - dat de 'vernünftige Welt als ein grosses unsterbliches Individuum zu betrachten ist, welches unaufhalt-sam das Notwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt' wijst Dilthey af.

⁴⁵⁷ *A.w.*, 53: 'Aber in Wirklichkeit wird eben vermittels diese Wechselwirkung der einzelnen Individuen, ihrer Leidenschaften, ihrer Eitelkeiten, ihrer Interessen der notwendigen Zweckzusammenhang der Geschichte der Menschheit verwirklicht'.

monden⁴⁵⁸. Tussen het contingente en het noodzakelijke lijkt aldus een wisselwerking te bestaan. Het dilemma dat hier in zijn positie oplicht is in feite te verstaan vanuit het licht van de problematiek van het historisme. Een totale contingentie is cultureel en historisch nog moeilijk voorstelbaar. Conceptueel is het echter van tweeën één: Óf wel men accepteert geen enkele dan een geconcipieerde samenhang, óf wel men accepteert een objectieve samenhang. In het laatste geval zit men met de vraag, op grond waarvan een dergelijke samenhang bestaat⁴⁵⁹.

5.3. Evaluatie

Bij Dilthey is sprake van een positieve wijsgerige verwerking van de historische revolutie. De resultaten van het geschiedkundige onderzoek vormen het uitgangspunt voor zijn geschiedfilosofische reflectie. De kennisleer krijgt bij Dilthey een centrale betekenis binnen de geschiedfilosofie. De bron vervult hierin de functie van epistemisch object. Op zich is dit een punt dat in positieve zin geboekt kan worden als conceptuele verdieping van het inhoudelijk-kritische moment, in het bijzonder de bronproblematiek. De perspectiefbepalende rol die binnen het idealisme aan het kennistheoretische subject wordt toegekend, en waarvan bij Dilthey ook elementen aanwijsbaar zijn, lijkt mij kennistheoretisch minder geschikt⁴⁶⁰.

Op één punt is duidelijk aanwijsbaar dat Diltheys idealistische kennisleer hem het zicht op een belangrijke verworvenheid van de historische revolutie ontnemt. Doordat hij het accent legt op de gemeenschappelijke identiteit van alle kennende subjecten, blokkeert hij het zicht op de notie van de vreemdheid van de temporeel distincte ander. Het historische besef en historiciteitsbesef kan hij aldus onvoldoende verwerking binnen zijn geschiedfilosofische positie. Hier is de wetenschapshistorische eis op zich reeds fataal voor een bepaald type historische kennisleer.

Van historisch-determinisme is bij Dilthey in intentioneel opzicht geen sprake, hoewel zijn gebruik van de ontologische terminologie soms ambigu is. Er lijkt met name waar hij over de toekomst spreekt bij hem terminologisch toch een verband tussen contingentie en tijd te bestaan. Argumentatief gelukt het hem niet om de structurele aard van contingentie helder te krijgen. Intuïtief is zijn spoor echter dat van contingentie en vrijheid. Het historische gebeuren is in al zijn contingentie ontologisch beslissend; de geschiedfilosofie volgt dat gebeuren. Ik meen dat Diltheys intuïtieve notie sterker wordt wanneer

⁴⁵⁸ *Ibid.* Dilthey spreekt in dit verband van '... das folgerichtige Ineinandergreifen der einzelnen Handlungen der verschiedenen Individuen, aus welchem die Systeme der Kultur hervorgehen' en van '... die Macht der grossen Willenseinheiten in der Geschichte'.

⁴⁵⁹ *A.w.*, 92: '... es gibt sowenig ein solches letztes und einfaches Wort der Geschichte'.

⁴⁶⁰ Zie voor een nadere bepaling van mijn kennistheoretische positie hoofdstuk 4.

zij argumentatief correct in termen van formele of structurele contingentie wordt uitgewerkt⁴⁶¹.

Hoewel Dilthey een anti-metafysische positie ontwikkelt, bevat zijn eigen positie daarmee strijdige elementen. Vooral zijn notie van de doelsamenhang vereist mijns inziens een bepaald type ontologie of metafysica. Ten dele vraagt deze anti-metafysica om een doeltreffende argumentatieve weerlegging, wil mijn alternatieve positie kans van slagen hebben⁴⁶².

De hermeneutische methode stelt ons voor de vraag naar de eenheid van de wetenschappelijke methode. Ik ben van mening dat Diltheys bijdrage aan de opbouw van een methode, die, tenminste voor bepaalde aspecten van de historische werkelijkheid en de bronnen met betrekking tot die historische werkelijkheid, bruikbaar is, een positieve betekenis heeft. Deze methode dient mijns inziens echter te worden afgestemd op een meer basale methodiek, die zich beweegt op het vlak van de conceptuele structuren. Ook dit punt zal nader moeten worden uitgewerkt in de navolgende hoofdstukken⁴⁶³.

6. E.P.W. Troeltsch (1865 - 1923) en de crisis van het historisme

De derde figuur die in het groepsportret een plaats krijgt is E.P.W. Troeltsch. Hij valt enigszins buiten het blikveld van de handboeken over de geschiedfilosofie, maar in feite hoort hij daarin een prominente plaats te krijgen.

De ontdekking van het historische besef en het historiciteitsbesef en de erkenning van de volwaardige wetenschappelijkheid van historische, dat wil zeggen niet-algemene maar bijzondere, contingente waarheden, stelt, wanneer zij in brede kring begint door te dringen, vele (geschied)filosofen en theologen in de negentiende en twintigste eeuw voor een groot probleem. Bij Ranke en Dilthey signaleerde ik reeds deze problematiek en Hegels dialectiek licht in feite ook binnen deze context op.

In de beroemd geworden uitspraak van G.E. Lessing wordt deze problematiek pregnant uitgedrukt: 'Toevallige geschiedwaarheden kunnen nooit het bewijs van noodzakelijke redewaarheden zijn'⁴⁶⁴. Met andere woorden, het gaat hier, binnen de specifieke context van de geschiedfilosofie, om de problematiek van de relatie tussen contingentie en noodzakelijkheid. Wanneer de categorieën van het contingente, het historische en het veranderlijke structuurbepalend zijn

⁴⁶¹ Zie voor de problematiek van diachrone en synchrone contingentie hoofdstuk 6.5.

⁴⁶² Zie hiervoor de hoofdstukken 4 tot en met 7.

⁴⁶³ Zie over de problematiek van nomothese versus ideografie § 8 en hoofdstuk 6.9. De problematiek van de handeling speelt in de bepaling van de relatie tussen beide soorten wetenschappen een belangrijke rol. Zie hiervoor hoofdstuk 7.6.

⁴⁶⁴ G.E. Lessing, *Über den Beweiss des Geistes und der Kraft*, F. Muncker (red.), *Sämtliche Schriften*, XIII, Leipzig 1897 (1777), 5: 'Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweiss von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden'.

voor het wijsgerige spreken over de geschiedenis, kan de geschiedenis dan nog wel een samenhang of zin hebben? Veronderstelt een samenhang of zin niet een bovenhistorisch, en dus een niet-veranderlijk, een niet-contingent perspectief? Met deze vragen wordt, vooral door degenen die de ontdekking van de historiciteit positief verwerken in hun wijsgerige en theologische denken, geworsteld.

Omdat Troeltsch, meer dan wie ook, deze geschiedwijsgerige en ook geschiedtheologische problematiek uitwerkt, en er in zekere zin ook biografisch de belichaming van is, heb ik hem hier als topfiguur geselecteerd. Mijn hypothese is dat in Troeltsch' positie het historische besef en het historiciteitsbesef zo'n enorme waardering krijgen dat zij ook conceptueel beslissend worden.

Geboren in 1865 te Hannstetten nabij Augsburg, studeert Troeltsch theologie in Erlangen en Göttingen, waarna hij in 1892 buitengewoon hoogleraar in de theologie aan de universiteit van Bonn en in 1894 *ordinarius* te Heidelberg wordt, en tenslotte van 1915 tot 1923 in Berlijn als hoogleraar filosofie werkzaam is. In deze laatstgenoemde functie is hij de opvolger van Dilthey, met wie hij zijn grote belangstelling voor geschiedfilosofische problemen gemeen heeft⁴⁶⁵.

Ik baseer mijn analyse van Troeltsch' geschiedfilosofische positie hoofdzakelijk op de artikelen 'Über historische und dogmatische Methode in der Theologie' (1898), 'Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz' (1910), op de studie *Der Historismus und seine Probleme* (1922) en op het postuum uitgegeven *Der Historismus und seine Überwindung* (1924)⁴⁶⁶. Incidenteel is daarnaast gebruik gemaakt van enkele andere teksten, die van belang zijn voor mijn onderzoek.

In deze paragrafen over Troeltsch zal zijn intellectuele ontwikkeling slechts zijdelings aan de orde komen. Klapwijk heeft hierover een uitgebreide dissertatie geschreven. De verschuivingen binnen Troeltsch' positie zijn, wanneer men op een meer conceptueel niveau deze positie analyseert, mijns inziens eerder gradueel dan essentieel. Ik versta ze als inhoudelijke verschuivingen binnen betrekkelijk gelijkblijvende conceptuele grenzen⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ Zie voor het leven en denken van Troeltsch H.G. Drescher, *Troeltsch*, 1991. Zie voor zijn geschiedopvatting G.K. Iggers, *The German conception of history*, Middletown 1968, hoofdstuk 7.

⁴⁶⁶ Zie voor Troeltsch' werk E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften* (hierna afgekort als *GS*), 4 delen, Tübingen 1913-1925; hierin is niet al het werk van Troeltsch opgenomen; ik heb met name de volgende teksten gebruikt: 'Über historische und dogmatische Methode in der Theologie' (hierna afgekort als *Methode*) (1898), *GS*, II, 729-753; 'Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz' (hierna afgekort als *Kontingenz*), *GS* II, 769-778; *Der Historismus und seine Probleme. Erstes (einziges) Buch: das logische Problem der Geschichtsphilosophie* (hierna afgekort als *Historismus*), *GS*, III, Tübingen 1977 (de hier gebruikte druk is de tweede herdruk van de uitgave van 1922); F. von Hügel (Inl.), *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch* (hierna afgekort als *Überwindung*), Berlijn 1924.

⁴⁶⁷ Zie J. Klapwijk, *Tussen historisme en relativisme. Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkeling van Ernst Troeltsch*, Amsterdam 1970. Klapwijk onderscheidt de volgende fasen in de ontwikkeling van het denken van Troeltsch: 1. De periode tot 1895 waarin de invloed van Ritschl, Lotze en de

6.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Troeltsch is een enorm veelzijdig denker, die belangrijke bijdragen heeft geleverd aan de geschiedfilosofie, de (geschied)theologie en de sociologie. De bijdrage van Troeltsch ligt vooral op het vlak van de wijsgerige doordinking van met de historische revolutie samenhangende problemen. Als geen ander verwerkt Troeltsch het historische besef en het historiciteitsbesef binnen zijn geschiedfilosofie en geschiedtheologie.

Omdat Troeltsch de beschikking heeft over een wijsgerig en theologisch instrumentarium, is hij ook in staat om de problematiek die door de historische denkwijze actueel wordt, in termen van noodzakelijkheid en contingentie te doordenken. Zowel de kennistheoretische als de ontologische problematiek betreft hij in zijn geschiedfilosofische reflectie; ook de waardenproblematiek krijgt bij hem een plaats.

Waar Melanchthon en Vossius wel beschikken over een conceptueel instrumentarium maar niet over de historische denkwijze en waar Ma-billon, Gatterer en Ranke zich de historische denkwijze eigen maken maar deze conceptueel nog onvoldoende verwerken, verbindt Troeltsch het conceptuele perspectief van noodzakelijkheid, contingentie en vrijheid met de historische revolutie en de historische denkwijze. Wetenschapshistorisch is dit mijns inziens een gebeurtenis van de eerste orde.

Troeltsch' wetenschapshistorische betekenis ligt mijns inziens tevens op het vlak van het gesprek tussen de wetenschappen. Hij verbindt de geschiedwetenschappelijke problematiek met de geschiedfilosofie en de geschiedtheologie. Juist binnen de theologie heeft de problematiek van de historiciteit een wetenschappelijk en existentieel belang. Deze problematiek vraagt dan ook om een gesprek tussen theologie, (geschied)filosofie en geschiedwetenschap. Bovendien verwerkt

godsdienst-historische school wisselend aanwezig is; 2. De periode 1895-1900 waarin zich de breuk met Ritschl en Lotze voltrekt, en hij ondubbelzinnig kiest voor de weg van de historische methode; 3. In de periode 1901-1906 en in het jaar 1915 ontwikkelt hij met behulp van de historische methode van de neokantiaan Rickert een intrinsiek-historische comparatieve methode met behulp waarvan hij op historische gronden in *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902) het probleem van de verhouding tussen christelijk geloof en historiciteit tot een oplossing probeert te brengen; 4. De periode 1907-1915 voegt aan de ontdekking van de historiciteit nog de ontdekking van de sociale of sociologische factor als relativerende instantie van waarden en religieuze ideeën toe; 5. De periode 1916-1920 en het jaar 1923 vormt de 'irrationalistische wending' waarin Troeltsch de neokantiaanse waardenfilosofie loslaat en slechts haar individualiserende geschiedmethode handhaaft. Er is niet langer een universeel waardensysteem, maar alleen nog een culturele en door elke cultuur anders gevatte samenhang. In *Der Historismus und seine Überwindung* (1924; de titel is overigens niet van Troeltsch) ontwikkelt Troeltsch een radicaal individualisme, dat in geschiedenis en theologie methodisch en inhoudelijk beslissend is. Als subfase van fase 5 kan de periode 1921-1923 gelden: het hoofdwerk is hier *Der Historismus und seine Probleme* (1922); Troeltsch' ambivalentie - zowel het zoeken naar een uitweg uit als het toegeven aan de consequenties van het relativisme - is hier psychologisch te verstaan (bij vlaggen kenmerkt zijn houding zich door een sterk pessimisme).

Troeltsch ook het sociologische perspectief in zijn positie. Aldus is Troeltsch een wetenschapper die de relaties tussen de verschillende wetenschappen overziet en in zijn denken een plaats geeft.

Op alle punten is Troeltsch' wetenschapshistorische betekenis, zoals deze hier is geformuleerd, inzichtelijk te maken in termen van het conceptuele perspectief. In dat perspectief wil ik Troeltsch' positie dan ook nader analyseren.

6.2. Conceptueel perspectief

Troeltsch ontwerpt een historische epistemologie waarbij hij aansluiting zoekt bij het historisme (J.G. Herder en W. von Humboldt), de hermeneutiek (Fr. Schleiermacher en W. Dilthey) en het neokantianisme (H. Rickert)⁴⁶⁸. In wijsgerig opzicht zoekt hij aansluiting bij de traditie waarin aan de historische kennis een positieve status wordt toegekend. Binnen de geschiedenis van de epistemologie ziet hij Leibniz' noties van individualiteit en contingentie als een bruikbare inzet voor een historische kennisleer⁴⁶⁹. Binnen Leibniz' positie krijgen volgens Troeltsch het individuele en het contingente een zelfstandige plaats, zonder dat de relatie met het algemene en het noodzakelijke verborgen wordt⁴⁷⁰. Leibniz' notie van individualiteit en contingentie vormt aldus de basis van Troeltsch' epistemologie⁴⁷¹: De kennis die het kennend subject van het contingente kan hebben is betrouwbaar. Uiteindelijk is deze betrouwbaarheid gefundeerd in God⁴⁷².

⁴⁶⁸ Zie Troeltsch' zeer positieve bespreking van Rickerts *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* in 'Moderne Geschichtsphilosophie', *GS*, II, 673-728.

⁴⁶⁹ *Historismus*, 675. Leibniz heeft '... ausserordentliche Bedeutung für die Erkenntnistheorie und vor allem - ihm selber unbewusst - für das Verständnis der Geschichte'.

⁴⁷⁰ *A.w.*, 676. In het perspectief van deze relatie is '... die Erkenntnis der sog. Aussenwelt eine Auswertung und Ausdeutung der in den Erlebnissen und ihrem logischen und praktischen Gehalt repräsentierten Allbewusstseins'.

⁴⁷¹ In zijn artikel 'Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen' (1894) accepteert Troeltsch Leibniz' monadenleer, hoewel hij haar repareert in termen van een horizontale wisselwerking tussen in plaats van een vensterloosheid van de monaden. Zie bijvoorbeeld *GS*, II, 246: '... es ist die alte Grundgedanke der Monadenlehre, nur mit der Behauptung einer zwischen ihnen stattfindenden Wechselwirkung'. In zijn artikel 'Moderne Geschichtsphilosophie' (1903, 1904) accepteert Troeltsch Leibniz' positie als vruchtbaar voor de geschiedwetenschap. Zie *GS*, II, 710: 'Das ist die Wahrheit von Leibnizens Einwendungen gegen Spinoza, und Leibniz vertritt hierin die aus der historischen Begriffsbildung zu entnehmende Erkenntnis gegen den naturwissenschaftlichen Rationalismus gegen Spinoza'. De fundering van de monadenleer in God neemt Troeltsch feitelijk ook van Leibniz over; hij beschrijft haar in 'Empirismus und Platonismus' (1912), *GS*, II, 369 als volgt: 'Malebranche und Leibniz sehen in vernunftnotwendigen Denken des Gottesgedankens den realen Zusammenhang der Monade mit Gott, ihre Immanenz im göttlicher Geiste. In *Historismus* (1922) bouwt Troeltsch de monadenleer verder uit met betrekking tot de geschiedwetenschap: vrijheid, wil, individu en contingentie zijn dan de sleutelbegrippen.

⁴⁷² *Historismus*, 677: Es bleibt ja doch die Monade selbst bestehen und, wenn sie auch ihr eigenes Wesen im Grunde nur in Gott und darum im Zusammenhang mit dem Lebensstrom überhaupt erkennt, so bleibt sie doch ein endliches Wesen...'

Op het punt van de betrouwbaarheid van de kennis en de fundering daarvan in God, kan men mijns inziens stellen dat Troeltsch de historische kennisleer wijsgerig verwerkt binnen zijn algemene kennisleer en theologisch verwerkt in termen van de godsleer. Gemeten naar het conceptuele moment kan dit met recht een verdieping van de historische revolutie genoemd worden. Het historische gebeuren, zoals en voorzover dat via de bronnen kenbaar is, wordt op meerdere niveaus reflexief op diepte gebracht.

Historische kennis is, in het perspectief van het bovenstaande, kennis van een door individuele actoren en feiten geconstitueerde werkelijkheid. De historicus kan kennis hebben van het verleden vanwege zijn structurele verwantschap met alle en dus ook met historische individuen. Zowel de vreemdheid van de temporeel distincte ander als de identiteit met de ander komen door middel van Troeltsch' verwerking van Leibniz' individualiteitsbegrip in beeld.

Troeltsch ziet historische kennis als een specifiek type kennis. Het historische gebeuren is een dynamisch gebeuren, en de aard van het historische object wordt mede door deze dynamiek bepaald, en is daarom niet te vergelijken met de aard van statische objecten. Troeltsch doet geen poging om een logica van de verandering te ontwerpen, maar vindt de formele logica eenvoudigweg niet geschikt voor een bepaling van de notie van veranderlijkheid. De historische kennisleer wordt bepaald door de aard van het historische object en niet omgekeerd⁴⁷³. Troeltsch accepteert hier de verworvenheden van de historische revolutie en verwerkt deze op reflexieve wijze. De conceptuele verdieping van het inhoudelijk-kritische moment is hier zeer duidelijk identificeerbaar.

Het historische gebeuren vraagt ook om een eigen wijsgerige benadering. Dit gebeuren kenmerkt zich door een geheel eigen causaliteit, die van een andere aard is dan de fysische causaliteit. Zijn houding ten opzichte van de bruikbaarheid van het inductie-begrip binnen de geschiedkundige verklaring is overigens ambivalent. Enerzijds is voor hem het inductie-begrip van J.S. Mill niet relevant voor de geschiedwetenschap en speelt dit hooguit in de *abstracte historie*, dat wil zeggen de natuurlijke historie (de dier- en plantensystematiek), in de ethologie, de sociologie en de beschrijvende psychologie een rol⁴⁷⁴. De geschiedwetenschap benadert haar objecten vanuit hun uniciteit⁴⁷⁵. Troeltsch' positie raakt hier aan die van Dilthey, hoewel hij

⁴⁷³ *A.w.*, 669: '... so scheint es geraten, sich an die Praxis der *Historiker* zu halten, die im Verkehr mit dem Objekt und unter dem Zwang des Objekts die Anschmiegung der Erkenntnis und der Darstellungsform an den Fluss des Geschehens leichter findet als die logische Theorie'.

⁴⁷⁴ *A.w.*, 62: 'Ihre Methode (sc. de 'abstracte historie') ist derjenigen der Naturwissenschaften naheverwand, weil sie mit den Mitteln der Induktion und Vergleichung und der Voraussetzung der Regel- und Analogie-haftigkeit alles Geschehens an die historische Welt gehen und demgemäss allgemeine, der Erforschung des Einzelnen dienenden Regeln anstreben'.

⁴⁷⁵ *A.w.*, 48, 49: 'Die historische Kausalität ist auf Ungleichung, auf Verstehen des Vorgehens des Neuen und der Wirklichkeitsvermehrung eingestellt'.

diens fundering van de geesteswetenschappen in de psychologie afwijst en vervangt door een intrinsiek-geesteswetenschappelijke of intrinsiek-historische fundering vanuit de kennisleer en de methodologie van de wetenschappen zelf⁴⁷⁶.

Anderzijds lijkt Troeltsch in zijn benadering van het verleden het individuele en het unieke niet geheel en al vanuit zichzelf te verstaan. Uiteindelijk lijkt hij ter bepaling van de historische waarheid toch in het algemene een vertrekpunt te nemen. Dit geldt zeker voor zijn vroege periode. Zo stelt hij in zijn artikel 'Über historische und dogmatische Methode in der Theologie' (1898) dat historische oordelen slechts waarschijnlijkheidsoordelen zijn; dit betekent dat die oordelen door inductie zijn verkregen en dat zij aldus Mills inductie-begrip veronderstellen⁴⁷⁷. Bovendien stelt hij dat de historische kritiek altijd het criterium van voorstelbaarheid, analogie en correlatie als uitgangspunt dient te nemen⁴⁷⁸. Volstreckte uniciteit is vanuit dit perspectief onvoorstelbaar⁴⁷⁹. In feite valt het uniek-historische gebeuren met deze notie van de historische correlatie ook onder de maatstaf van de analogie. Tussen het volstrekt unieke en het volstrekt algemene beweegt zich Troeltsch' historische epistemologie⁴⁸⁰.

De historische semantiek wordt door Troeltsch niet expliciet gethematiseerd in zijn werk. Impliciet is zijn semantische positie mijns inziens te karakteriseren in termen van de referentiële betekenistheorie en de correspondentietheorie van waarheid.

Niet alleen epistemologisch, maar ook ontologisch vormt de positie van Leibniz het uitgangspunt voor Troeltsch. Troeltsch ontwerpt een ontologie die als basis moet dienen voor een geschiedfilosofie tussen volstreckte contingentie en volstreckte noodzakelijkheid, tussen een volledig open en een volledig gedetermineerde geschiedenis⁴⁸¹.

⁴⁷⁶ *A.w.*, 33: 'Die Grundlagen der historischen Logik liegen nicht einfach in der Psychologie ... sondern in der bereits anschaulich vor uns liegenden Zusammenballung solcher (sc. psychologische) Vorgänge'.

⁴⁷⁷ *Methode*, 731: 'Es gibt auf historischem Gebiet nur Wahrscheinlichkeitsurteile'.

⁴⁷⁸ *A.w.*, 732: 'Das Mittel wodurch Kritik überhaupt erst möglich wird, ist die Anwendung der *Analogie*. Die Analogie des vor unserem Augen geschehenden und in uns sich Begebenden ist der Schlüssel zur Kritik'.

⁴⁷⁹ *A.w.*, 733: 'Die *Wechselwirkung* aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens, wo keine Veränderung an einem Punkte einsetzen kann ohne vorausgegangene und folgende Änderung an einem anderen, so dass alles Geschehen in einem selbständigen korrelativen Zusammenhange steht und notwendig eine Fluss bilden muss, indem Alles und Jedes zusammenhängt und jeder Vorgang in Relation zu anderen steht'.

⁴⁸⁰ *A.w.*, 737. De historische methode '... relativiert Alles und Jedes, nicht in dem Sinne, dass damit jeder Wertmassstab ausgeschlossen und ein nihilistischer Skeptizismus das Endergebnis sein müsse, aber in dem Sinne, dass jeder Moment und jedes Gebilde der Geschichte nur im Zusammenhang mit anderen und schliesslich mit dem Ganzen gedacht werden kann Diese Relativierung und der Blick auf das Ganze gehören zusammen'.

⁴⁸¹ *Historismus*, 29. Van de historische werkelijkheid geldt dat '... die eigentliche Historie die konkrete, anschauliche Darstellung der jedesmal individuellen Gebilde der Geschichte nach allgemeiner Praxis ist' maar ook is zij '... Erforschung und Darstellung der seelischen Bewegungen, Schöpfungen und Zusammenhänge des Menschums'.

Haarscherp ziet hij de gevolgen van zowel noodzakelijkheidsdenken (natu-ralisme) als contingentiedenken (historisme) voor ogen⁴⁸². In het zoeken naar een middenweg tussen beide extremen ligt voor Troeltsch de grote uitdaging⁴⁸³. Vindt hij deze *via media* ook?

In zijn artikel 'Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz' (1910) doet hij een belangrijke poging in die richting. Hij richt zich op het spoor van de contingentie. Uit zijn behandeling van de geschiedenis van het contingentie-denken blijkt dat hij het begrip 'contingentie' vrijwel laat samenvallen met op de individuele feiten gerichte waarneming. De christelijke theologie ziet hij in dit licht als een eerste doorbraak binnen het denken; zij is, in haar ontdekking van het wilsmoment, een emancipatie van het antieke, door noodzakelijkheid en noodzakelijke kennis gekenmerkte rationalisme⁴⁸⁴. In de middeleeuwse scholastiek wordt deze emancipatie uitgewerkt - het nominalisme geldt voor Troeltsch als de absolute top⁴⁸⁵. De natuurfilosofie van de nieuwe tijd, die in Spinoza een pregnante uitdrukking krijgt, ziet hij als een terugval in het antieke rationalisme⁴⁸⁶. Pas het Engelse empirisme en de filosofie van Leibniz vormen een beslissend keerpunt⁴⁸⁷.

Duidelijk blijkt hier dat Troeltsch de contingentie-revolutie geheel laat samenvallen met de doorbraak van het op unieke feiten gerichte empirisme. De ontologische dimensie van noodzakelijkheid en contingentie valt buiten het historische perspectief dat Troeltsch hier schetst. De contingentie-revolutie ziet hij in dit vroege werk als een e-

⁴⁸² *A.w.*, 108: 'Der Naturalismus führt schrankenlos zu einer furchtbaren Naturalisierung und Verödung alles Lebens, der Historismus führt in jene relativistische Skepsis, die nicht notwendig metaphysische, aber jedenfalls relativistische Wertskepsis und Zweifel an der Erkennbarkeit wie an dem Sinn des Historischen ist'. Haarscherp overziet hij de consequenties van het historisme voor de theologie. Zie bijvoorbeeld *a.w.*, 110: 'Er-kennt man die Normen der Lebensgestaltung nicht mehr in kirchlichen oder seinem Nachkömmling, dem rationalistischen Dogma, dann bleibt nur die Geschichte als Quelle und die Geschichtsphilosophie als Lösung'.

⁴⁸³ *A.w.*, 108, 109: 'Wir bleiben auf unser Wissen angewiesen und müssen nur neuen Mut fassen, dieses Wissen philosophisch zu bewältigen'.

⁴⁸⁴ *Kontingenz*, 772: '... der Ausdruck der Willensnatur des Schöpfergottes, der nicht gebunden ist durch allgemeine Gesetze, sondern gerade in der Kontingenz des durch sie nicht begreiflichen sich in seinem tiefsten Wesen Kund tut'.

⁴⁸⁵ *Ibid.*: 'Indem der Begriffsrealismus empirische Gegenströmungen weckte und das Interesse an der Ungebundenheit des göttlichen Willens diese verstärkte, entstanden die verschiedenen Kompromisse der Scholastik zwischen der Geltung des reinen Begriffs und der Anerkennung des rein Tatsächlichen von den spezifisch aristotelischen Systemen bis zur Mystik und zum Nominalismus'.

⁴⁸⁶ *Ibid.* Deze natuurfilosofie komt voor Troeltsch in feite neer op een '... reine, die Kontingenz ausscheidende Rationalismus'.

⁴⁸⁷ *A.w.*, 773: 'Dem (sc. de natuurfilosofie) gegenüber reagierte dann freilich wieder um so stärker der Empirismus mit der Betonung der Kontingenz von Locke und Hume bis Leibniz und Kant'; pas met Locke en de overige genoemden '... ist erst die volle Bedeutung des Begriffes der Kontingenz erreicht worden'.

Zie voor een systematische analyse van zowel de ontologische als de epistemologische aspecten van de geschiedenis van contingentie en noodzakelijkheid, en de implicaties daarvan voor de systematische theologie en de godsdienstwijsbegeerte A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*.

pistemologische en niet ook als een ontologische revolutie. Daardoor ziet hij de scholastieke methode als een gepasseerd station. Blijkens een boekbespreking van een studie van R. Seeberg ziet hij in dit licht zelfs Duns Scotus, die hij overigens wel als een criticus van het noodzakelijkheidsdenken waardeert, als een gepasseerd station⁴⁸⁸.

Troeltsch' eenzijdige interpretatie van de geschiedenis van noodzakelijkheid en contingentie wrekt zich in zijn vroege ontologische positie. Troeltsch raakt aan de kern van de problematiek en de oplossing ervan, maar hij komt er steeds net niet uit. Steeds zijn er belangrijke aanzetten tot contingentie-denken waarneembaar in zijn geschriften. Zo onthult zijn behandeling van de causaliteit niet alleen een sterke notie van de contingentie van historische causaliteit⁴⁸⁹, maar ook een notie van contingentie van de werkelijkheid zelf, die hij, met Leibniz, als een mogelijke werkelijkheid ziet⁴⁹⁰. Zijn sterkste intuïtie is de notie dat het bestaan en de oplossing van de algemene en geschiedfilosofische problematiek van noodzakelijkheid en contingentie intrinsiek verweven zijn met de joods-christelijke opvatting van de goddelijke wil; de ontdekking van de contingentie, en de poging om contingentie en noodzakelijkheid op elkaar te betrekken, maken in de optiek van Troeltsch de topklasse van de christelijke filosofie uit⁴⁹¹. Toch breekt hij steeds op de beslissende punten niet echt door.

Tegelijk moet worden gezegd, dat bij Troeltsch vrijwel alle inhoudelijk-kritische kernmomenten van de historische revolutie gethematiseerd en conceptueel uitgewerkt worden. Historiciteit en historisch besef worden verbonden met contingentie en vrijheid, de wil wordt als beslissende historische categorie ingezien en deze markeert de historische verklaring, in onderscheiding van de natuurwetenschappelijke verklaring. Meerdere belangrijke identificatiepunten komen

488 'R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus (1900)', 1903, *GS*, IV, 755: 'Oft scheint es, als ob mehr die natürliche psychologische Veranlagung des Mannes (sc. Duns Scotus) hier ihren Reflex in den Gedanken werfe oder als ob dialektische Schwierigkeiten der thomistischen Begriffe den zur Aufwertung von Kontroversen verpflichtete Scholastiker zum rastloser Kritiker der Notwendigkeitstheorien mache ... die ganze Problemstellung (ist) eine gänzlich unmoderne'.

489 *Kontingenz*, 776: '... im Kausalitätsbegriffe selbst (ist) ein Element der Kontingenz'.

490 *A.w.*, 773: 'Sollte man aber meinen aus der Tatsache der Weltgesamtheit das einelne sämtlich begrifflich herleiten zu können - was tatsächlich bis jetzt nicht entfernt möglich ist und daher bestenfalls ein logisches Postulat ist -, so wäre erst recht das Dasein der Welt selbst etwas Irrationales und Kontingentes. Das Unbegreiflichste ist, sagt d'Alembert, dass es überhaupt etwas gibt. Darin liegt der Grund, dass die Metaphysik für die Existenz des Tatsächlichen schliesslich immer wieder auf den einfach setzenden Willen Gottes zurückgeht, wie das schon Augustin und der Nominalismus getan haben'.

491 *A.w.*, 778: 'Religiös ist die Bedeutung des Kontingenzbegriffes, dass er die Lebendigkeit, Vielheit und Freiheit der Welt in Gott, ja die schöpferische Freiheit Gottes selbst enthält, wie umgekehrt der Rationalismus die Einheit der Welt, die Herrschaft des Übersinnlichen, die Zusammenfassung in einem göttlichen Allgesetz bedeutet Keines der beiden Prinzipien (sc. noodzakelijkheid en contingentie) ist religiös zu entbehren. Aber jedes führt für sich allein zu religiös unerträglichen Konsequenzen. Auch hier ist eine Vermittlung begrifflich unmöglich. Ja, hier im Gottesbegriff kommt das ganze Problem e-benso auf seinen Gipfel, wie die Wirklichkeit in ihm auf ihren Grund kommt. Praktisch schaut der jüdisch-christliche Theismus beide Seiten der Dinge zusammen und ist dadurch auch das spekulativ reichste religiöse Prinzip'.

hier conceptueel op diepte. Maar dit lijkt bij Troeltsch eerder tot een crisis dan tot een oplossing te leiden.

Ten opzichte van het besproken artikel uit 1910 radicaliseert in *Der Historismus* Troeltsch' positie in de richting van de contingentie. In dit werk gaat hij nader in op het contingentiebeprijp, dat hij als een kernbeprijp voor de geschiedwetenschap verstaat. Hier ziet hij contingentie ook meer dan voorheen als een ontologische categorie. Contingentie hangt nauw samen met vrijheid, veranderlijkheid en wil. Troeltsch verstaat de vergruizeling van de eenheid en zin van de geschiedenis als een onontkoombaar gevolg van het contingentie-denken binnen de geschiedfilosofie. In *Der Historismus* probeert hij deze vergruizeling nog tegen te gaan, door de notie van *historische tendenties* of *zinvolle samenhangen* te introduceren. Deze notie staat volstrekt gelijkwaardig naast de noties van vrijheid en contingentie. Zelfs in één individu komen beide soorten noties tesamen⁴⁹². Het door tijd en verandering bepaalde historische gebeuren vindt juist in die verandering en niet in het boventijdelijke en algemene een betekenis en zin. De uiteindelijke zinsamenhang is er alleen in God⁴⁹³. De historische actor is daarom ook niet aan de feitelijkheid onderworpen, maar heeft de taak er een zin aan te geven⁴⁹⁴. In alle relativiteit is er aldus een 'gesollte Aufgabe'. Hierdoor verliest de geschiedenis haar zinloze toevalligheid én zij behoudt haar openheid⁴⁹⁵. Er is in de geschiedenis een *continuerende waardensamenhang* ('kontinuierliche Wertezusammenhang'). Deze samenhang is moeilijk te herkennen, maar zij is overal in de geschiedenis aanwezig; Troeltsch noemt de elementen die deze samenhang constitueren - en daarmee is hij terminologisch schatplichtig aan Hegel en Ranke - *historische ideeën*⁴⁹⁶.

⁴⁹² *Historismus*, 51: 'Sie sind insofern, gemessen an der charakterologischen Grundtendenz und deren Zusammenhang mit jener Sinntendenz, Zufälle, insofern der Zufall immer etwas ist, was aus der Kreuzung verschiedener, heterogener, keine gemeinsame Wurzel besitzender Gesetzsysteme hervorgeht. Und da es sehr verschiedene Gesetzsysteme gibt, so sind die Kreuzungen unabsehbar und äusserst verschiedener Wesens'; hierbij kan men denken aan contingenties als het plotselinge sterven van beslissende historische actoren, een onverwachte samenloop van omstandigheden, etc.: 'All diese Zufälle spielen eine ungeheure Rolle in der Geschichte'.

⁴⁹³ *A.w.*, 182, 183: 'Denn diese Begriffe (sc. tijd en verandering) verändern sich mit der extensiven und intensiven Ausdehnung unserer Erfahrung ... ihr Gegenstand selbst (ist) im Fluss begriffen ... es kann echte und wahre Gültigkeit geben, die nicht zeitlose und unveränderlich-ewige Gültigkeit, sondern die dem jeweiligen Bestand entsprechende und darum nur, soweit dieser reicht und dauert, auch allgemeine Gültigkeit ist'.

⁴⁹⁴ *A.w.*, 210: 'Der Mensch auf seiner Stufe der Bewusstseinsverwirklichung wird somit ein historisch individualisiertes Wesen sein trotz tausendfacher Gleichartigkeiten und Gemeinsamkeiten mit anderen und wird hieran nicht bloss eine faktische Bestimmtheit, sondern eine gesollte Aufgabe haben, in deren Verwirklichung er erst sein Wesen schafft und gewinnt'.

⁴⁹⁵ *A.w.*, 53: 'Damit wird der Zufall nicht mehr eine Störung der historischen Begriffsbildung, sondern geradezu das Material, das sie voraussetzt und in ihren plastischen Gliederungen überwindet'.

⁴⁹⁶ *A.w.*, 54. Troeltsch spreekt van een '... auswirkende Sinneinheit oder Tendenz, die oft schwer zu erkennen ist, die aber in Wahrheit überall wirksam ist: ... es sind die sogenannten historischen Ideen'.

Deze historische ideeën zijn niet in termen van causaliteit te vatten, maar zij worden intuïtief verstaan als evidenties binnen de historische werkelijkheid⁴⁹⁷. Ze zijn intrinsiek-historisch, niet bovenhistorisch of metafysisch van aard. De historicus volgt de geschiedenis slechts - hij legt aan haar geen eenheid op⁴⁹⁸.

Parallel hieraan laat zich Troeltsch' ethiek bepalen. Dat er een relativiteit van waarden is, is voor Troeltsch evident en dat de implicatie hiervan slechts de totale ontredding is, is voor hem glashelder⁴⁹⁹. Alleen via de theologie kan men hieraan ontsnappen. God is immers ontheven aan deze relativiteit, maar Hij staat er tegelijkertijd ook midden in. God is in de relativiteit en in de historiciteit present⁵⁰⁰.

In het latere werk lijkt het relativisme het te winnen van de zin en samenhang van de geschiedenis. Zo bevat het late, postuum uitgegeven *Der Historismus und seine Überwindung* een pregnant relativisme⁵⁰¹. Toch klinken ook hier de tonen van hoop en moed door, dat er een zin is binnen alle historiciteit en relativiteit⁵⁰². Ook hier blijft het, zo stelt Troeltsch, de taak van de geschiedschrijver, om een blijvend waardensysteem binnen de vlietende stroom van tijd en historie te zoeken⁵⁰³. Zelfs hier houdt Troeltsch intuïtief vast aan elementen uit de providentiële geschiedbeschouwing: Jeruzalem, Rome, Wittenberg en Genève zijn voor hem, zelfs in 1922, de middelpunten van de geschiedenis!⁵⁰⁴. Hoewel er vanuit het perspectief van de historicus en de geschiedfilosoof geen aanwijsbare providentiële geschiedenis is, bestaat zij voor God wel⁵⁰⁵.

⁴⁹⁷ *A.w.*, 55: 'Darin liegt aber die wichtige Folge, dass das kontinuierliche Werden historischer Dinge, so weit es in Wahrheit kontinuierlich ist, nicht in einer Zusammenreihung abgrenzbarer Einzelvorgänge rein kausal dargestellt werden kann, sondern dass die Einzelvorgänge verschmolzen sind in einer sie durchziehenden in einander auflösenden und dadurch kontinuierlich machenden Werde-einheit, die sich logisch sehr schwer beschreiben lässt, die aber zu sehen und zu fühlen das Wesen des historischen Sinnes ist'.

⁴⁹⁸ *A.w.*, 119: 'Es ist die Messung jedes Gebildes an seinen eigenen Idealen und Möglichkeiten'.

⁴⁹⁹ *A.w.*, 212. Van de fundamentele waardenrelativiteit geldt: 'Die Wertrelativität ... hat nur sinn, wenn in diesem Relativen ein Absolutes lebendig und schaffend wird'; ontkent men het bestaan van dit 'absolute' dan vervalt men als vanzelf tot '... das doch unmögliche Gebiet des bloss Zufälligen oder selbstgefällig Interessanten'.

⁵⁰⁰ *A.w.*, 214. De eenheid van de geschiedenis, het 'absolute' ligt in '... das Göttliche (dass) in die Endlichkeit sich einwohnt und hineinfindet'.

⁵⁰¹ De titel is van de inleider en niet van Troeltsch; zij dekt haar lading in feite niet.

⁵⁰² Kenmerkend voor de toon van de lezingen is bijvoorbeeld *a.w.*, 83: 'Ich hoffe, sie fühlen, dass das kein Geist der Skepsis und der Unsicherheit ist. Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben. Und was wir täglich in der Liebe zu anderen Menschen erleben, dass sie Wegen für sich und mit eigenem Massstab sind, das müssen wir auch in der Liebe der Menschheit erleben können'.

⁵⁰³ *Überwindung*, 3: 'Die Historie verlangt eine Auseinandersetzung mit der Idee einer bleibenden und massgebenden System der Werte, das doch gerade von diesem Strom unterwachsen und zerfetzt zu worden schien'.

⁵⁰⁴ *Historismus*, 707: 'Palestina, Rom, Wittenberg und Genf sind die Erdmittelpunkte'.

⁵⁰⁵ *A.w.*, 709. Universele providentiële geschiedenis 'gibt es nur für Gott'.

6.3. Evaluatie

Troeltsch heeft een indrukwekkende bijdrage geleverd aan de door-denking van het probleem van de historiciteit en het historische besef en deze problemen in termen van de relatie tussen noodzakelijkheid en contingentie uitgewerkt. De resultaten van de historische revolutie worden door hem aldus zeer serieus genomen.

Dit brengt hem tot de ontwikkeling van een historische kennisleer waarin het contingente en het individuele de belangrijkste ingrediënten zijn. Binnen zijn ontologie worden individualiteit en contingentie zo stevig mogelijk verankerd en tot uitgangspunt genomen voor het verstaan van de historische werkelijkheid. De historische verklaring kent in dit licht een eigen type causaliteit, dat afwijkend is van de fysieke causaliteit.

Historisch sluit Troeltsch bij zijn conceptuele reflexie over de historische revolutie aan bij de positie van Leibniz. Hoewel Leibniz zelf ook als geschiedschrijver van betekenis is, verbindt hij zijn eigen conceptuele positie niet creatief met zijn geschiedbeoefening. Hoewel het op zichzelf buitengewoon vruchtbaar is om niet Descartes' maar Leibniz' wijsgerige positie als uitgangspunt van de geschiedfilosofie te nemen, is de keuze voor Leibniz tegelijk ook problematisch. Zoals uit de dissertatie van J. Estermann over Leibniz duidelijk wordt, komt Leibniz zelf immers niet uit de conceptuele problemen rond noodzakelijkheid en contingentie⁵⁰⁶. Uiteindelijk hebben Leibniz' contingentie- en individu-begrip noodzakelijke trekken. Troeltsch blokkeert aldus traditiehistorisch de weg tot een mogelijke oplossing, hoewel hij met Leibniz op een relatief goed spoor zit. Juist de traditie die hij als een gepasseerd station ziet, zou hem mijns inziens wel op het goede spoor hebben kunnen zetten: de contingentie-revolutie van Duns Scotus⁵⁰⁷.

Meer dan welke tot nu toe behandelde auteur volgt Troeltsch hier een spoor dat voor mijn onderzoek bruikbaar is. Tegelijk ben ik van mening dat Troeltsch vooral door een bij hem constateerbare conceptuele verwarring en onduidelijkheid het spoor vaak op beslissende punten net weer bijster is. Een verklaring hiervoor is, naast zijn traditiehistorische keuze voor Leibniz, dat hij gevangen zit in het historisme dat hij wil overwinnen. Hij wil het historisme overwinnen met behulp van de spelregels van het historisme. Ik ben echter van mening, dat dit innerlijk tegenstrijdig is. Binnen de positie van het historisme in Troeltsch' dagen wordt het verband tussen historiciteit en relativiteit als dwingend gezien. Juist een notie van contingentie biedt aan het historische gebeuren echter een zin, die zij binnen een niet-contingente orde nooit zou hebben. Dan zou het gebeuren immers vastliggen en zou het als gebeuren irrelevant zijn met betrekking tot het uit-

⁵⁰⁶ J. Estermann, *a.w.*

⁵⁰⁷ Zie hoofdstuk 6.

eindelijke doel. De geschiedenis zou dan in feite kunnen worden overgeslagen. Troeltsch slaagt er niet echt in om noodzakelijkheid en contingentie, historiciteit en bovenhistorische waarheid conceptueel consistent met elkaar te verbinden. Hij slaagt hier niet in omdat hij beider onverenigbaarheid eerst veronderstelt en daarna probeert op te heffen. Binnen een dergelijke notie van onverenigbaarheid is het zoeken naar een verbinding met zichzelf in strijd.

Wil men contingentie en noodzakelijkheid op elkaar betrekken dan moet men dus bij voorbaat hun onverenigbaarheid opgeven. In feite levert Troeltsch zelf tal van aanzetten in die richting. Hij ziet de werkelijkheid als een mogelijke wereld, hij fundeert de contingentie intuïtief in de wil van God en het historische gebeuren verstaat hij als een open gebeuren.

Opmerkelijk is dat Troeltsch de openheid van de geschiedenis structureel wel, maar inhoudelijk niet met God verbindt. Vanuit Gods wil is er een open historische werkelijkheid, maar elk handelen van God binnen die contingente werkelijkheid lijkt de openheid aan te tasten⁵⁰⁸.

Mijn hypothese dat de historische revolutie bij Troeltsch perspectiefbepalend wordt voor het conceptuele niveau van zijn positie, wordt door de geboden analyse bevestigd. Dat Troeltsch hierdoor tot fascinerende ontdekkingen komt, brengt mij ertoe, om het zoeken naar een verbinding van de historische denkwijze en het conceptuele perspectief vast te houden. Dat hij echter ook hopeloos verstrikt raakt in de contingentie die de gehele werkelijkheid lijkt te bepalen, brengt mij ertoe om het conceptuele perspectief en de historische denkwijze niet in elkaar te laten vervloeien. Beide perspectieven dienen op elkaar te worden betrokken vanuit hun eigen zelfstandigheid⁵⁰⁹.

7. De hermeneutiek van R.G. Collingwood (1889 - 1943)

De vierde figuur uit het geschiedfilosofische groepsportret is R.G. Collingwood. Collingwood is een interessante figuur omdat hij een brug legt tussen de continentale en de, meer analytische, Angelsaksische hermeneutiek. Mijn hypothese is, op grond van de literatuur en in het spoor van hetgeen bij Dilthey reeds werd vastgesteld, dat Collingwood de historische revolutie constructief verwerkt, maar dat zijn positie conceptueel minder geschikt is.

R.G. Collingwood, geboren in 1889 te Coniston, Lancashire, studeert te Oxford, en is vanaf 1912 fellow van Pembroke College, waarna hij vanaf 1934 tot 1941 Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy te Oxford is. Hij sterft in 1943. Zijn belangrijkste bijdragen liggen op

⁵⁰⁸ Zie hoofdstuk 7.

⁵⁰⁹ Zie hoofdstuk 6 en 7.

het gebied van de filosofie en de geschiedfilosofie; daarnaast is hij een enthousiast en competent klassiek-archeoloog.

Binnen het verband van mijn vraagstelling kan ik geen aandacht besteden aan de ontwikkeling van Collingwood. Hier ligt een omvangrijke problematiek, waar in de literatuur reeds de nodige aandacht aan is besteed⁵¹⁰. Vooral de late fase van Collingwoods denken zal in mijn onderzoek centraal staan. Ik heb uit zijn late periode naast *The Idea of History* (1946; een uitwerking van lezingen uit 1936), de *Autobiography* (1939) en het *Essay on Metaphysics* (1940) als kerntekst-geselecteerd⁵¹¹. Incidenteel betrek ik ander werk van Collingwood bij mijn analyse.

7.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Binnen de geschiedenis van de geschiedfilosofie vormt Collingwoods positie een brug tussen de meer intuïtieve continentale en de meer argumentatieve Angelsaksische geschiedfilosofie. In dit opzicht kan hij worden gezien als een belangrijk beginpunt van de, vooral na 1945 opgebloeide, zogeheten analytische geschiedfilosofie.

Collingwoods geschiedfilosofische positie wordt in praktische zin bepaald door zijn werk als amateur klassiek-archeoloog. De betrekkelijk geringe hoeveelheid beschikbaar of gevonden archeologisch materiaal uit de Romeinse periode van Engeland, noodzaakt de archeoloog tot het ontwikkelen van brede vraagstellingen ten aanzien van het aangetroffen materiaal. Het accent binnen Collingwoods geschiedfilosofische theorie op het vermogen van de historicus om vanuit een bepaald concept van het verleden vragen te stellen aan de bronnen, wordt vanuit deze context inzichtelijk. Nu kan men tegenwerpen dat de klassieke archeologie wellicht niet representatief is voor de geschiedwetenschap. Er zijn immers veel bronrijkere historische perioden, die veel minder inventiviteit van de historicus lijken te vragen. In ieder geval moet men zeggen dat Collingwood door zijn eigen ervaring met het ambachtelijke werk als geschiedfilosoof het vertrouwen van historici mag hebben. Vanuit dit perspectief moet Collingwoods positie bijna wel interessante conceptuele partijen bevatten.

Bovendien verwerkt Collingwood de historische revolutie, vooral voor wat het inhoudelijk-kritische moment betreft, op constructieve wijze in zijn positie. Hij beschrijft de geschiedenis van de geschiedfilosofie en in dat verband komt de geschiedenis van de geschiedwetenschap terloops aan de orde. Zo taxeert hij Mabillon op betrekkelijk goede

⁵¹⁰ Zie hiervoor A. Donagan, 'Collingwood, Robin George', P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 2, 140-144; A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford 1962; W.J. van der Dussen, *History as a Science: The Philosophy of R.G. Collingwood*, 's-Gravenhage, Boston, Londen 1981, 11-56; T.M. Knox, 'Editor's Preface', R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1989 (1946), i-xxiv.

⁵¹¹ R.G. Collingwood, *The Idea of History* (hierna afgekort als *Idea*), Oxford 1989 (1946); *An Autobiography* (hierna afgekort als *Autobiography*), Oxford 1939; *Essay on Metaphysics* (hierna afgekort als *Essay*), Oxford 1940.

manier en zet hem ook af tegen figuren als Hume en Voltaire (waarbij hij beide laatsten naar mijn oordeel overigens nog te positief inschat)⁵¹². Collingwood heeft oog voor de eigen aard van de geschiedwetenschap. Hij formuleert een aantal voorwaarden waaronder zij mogelijk is: een onderzoekende of wetenschappelijke houding, het bepalen van een historisch object (de *res gestae*), het interpreteren van bronnen en het formuleren van het doel van de geschiedbeoefening (voor Collingwood is dat de menselijke zelfkennis)⁵¹³. Collingwoods geschiedfilosofische positie is in dit licht te verstaan als een uitwerking van met name het inhoudelijk-kritische moment van de historische revolutie. Een nadeel van zijn aanpak is dat het wetenschapshistorische perspectief minder pregnant in beeld komt. Het blijven de afzonderlijke individuen, zoals Vico en Herder, die de weg banen naar de wetenschappelijke geschiedbeoefening van de negentiende en twintigste eeuw. Collingwoods verwerking van de historische revolutie moet in het licht van dit sterk geschiedfilosofische perspectief verstaan worden.

7.2. Conceptueel perspectief

Collingwood fundeert het onderscheid tussen natuur- en geesteswetenschappen in de kennisleer. Beide soorten wetenschappen hebben namelijk een eigensoortig object. Ter bepaling van de aard van deze objecten introduceert Collingwood de onderscheiding tussen de *binnen- en buitenkant van gebeurtenissen* ('events'). De buitenkant is de feitelijke gebeurtenis, de binnenkant is de gedachte. De binnenkant en de buitenkant van een gebeurtenis vinden voorts een eenheid in wat Collingwood de *daad* ('action') noemt⁵¹⁴.

In de natuurwetenschap gaat het in termen van deze onderscheiding slechts om de verklaring van gebeurtenissen die alleen een buitenkant hebben. In de geschiedwetenschap gaat het om de gedachte die in de gebeurtenis uit het verleden is uitgedrukt⁵¹⁵. Collingwoods positie sluit hier aan bij de fenomenologie van Kant en tevens bij de historische epistemologie van G.B. Vico.

Op het niveau van het kennistheoretische subject veronderstelt Collingwood een synchrone en diachrone toegankelijkheid van de geken-

⁵¹² *Idea*, 77: '... writers like Voltaire and Hume did very little to improve the methods of historical research. They took over the methods devised in the preceding generation by men like Mabillon and Tillemont and the Bollandists, and even these methods they did not use in a really scholarly spirit. They were not sufficiently interested in history for its own sake ...'.

⁵¹³ *A.w.*, 9,10.

⁵¹⁴ *A.w.*, 205. Een 'action' is '... the unity of the outside and inside of an event'.

⁵¹⁵ *A.w.*, 214. Collingwood stelt dat in de geschiedwetenschap '... the object to be discovered (is) not the mere event, but the thought expressed in it. To discover that thought is already to understand it'.

de objecten⁵¹⁶. Het kennistheoretische subject benadert vanuit zijn eigen tijdsbepaalde dispositie het verleden. In dit perspectief moet Collingwoods bekende metafoor van de eigentijdse heropvoering ('re-enactment') door de historicus van het als 'action' opgevatte⁵¹⁷ verleden worden verstaan⁵¹⁸.

Deze ontdekking van de tijdsbepaalde dispositie van het kennistheoretische subject (*in casu* de historicus) ziet Collingwood als een copernicaanse revolutie binnen de theorie van de geschiedwetenschap⁵¹⁹. Deze ontdekking van de historiciteit van het epistemische subject is volgens Collingwood vernietigend voor de geschiedwetenschappelijke pretentie, dat een objectieve historische reconstructie, op basis van de bronnen en de daarin vervatte uitspraken over het verleden, mogelijk is. Een dergelijke naïeve en onhistorische opvatting, die Collingwood als de 'schaar- en lijmpot-geschiedschrijving' bestempelt⁵²⁰, treft men volgens hem gelijkelijk aan bij zowel historici als positivisten⁵²¹.

De historicus interpreteert vanuit zijn eigen historiciteit het verleden, dat eveneens aan de historiciteit is onderworpen. De historicus stelt zijn eigen vragen aan de bronnen die hij interpreteert; in dit licht heeft de historische methode raakvlakken met de juridische methode⁵²².

Collingwood realiseert zich niet alleen dat het historiciteitsbesef een grandiose ontdekking is, maar hij verwerkt dit tevens in zijn geschiedfilosofische positie. In feite vormt dit punt zelfs één van de kernelementen binnen zijn positie. Hier laat zich aldus de wijsgerige verwerking van het historiciteitsbesef buitengewoon duidelijk identificeren. In feite wordt in het historiciteitsbesef en in de wijsgerige ver-

⁵¹⁶ *A.w.*, 219: 'Historical knowledge is not concerned only with a remote past. It is by historical thinking that we re-think and so re-discover the thought of Hammurabi or Solon, it is in the same way that we discover the thought of a friend ...'.

⁵¹⁷ *A.w.*, 218: 'Historical knowledge is the knowledge of what mind has done in the past, and that at the same time it is the redoing of this, the perpetuation of past events in the present'.

⁵¹⁸ *A.w.*, 215: 'The historian not only re-enacts past thought, he re-enacts it in the context of his own knowledge and therefore, in re-enacting it, criticizes it, forms his own judgment of its value, corrects whatever errors he can discern in it'.

⁵¹⁹ *A.w.*, 236: '... a Copernican revolution in the theory of history: the discovery that the historian is his own authority and his thought autonomous, self-authorizing, possessed of a criterion to which his so-called authorities must conform and by reference to which they are criticized'.

⁵²⁰ *A.w.*, 235. Hij typeert deze 'schaar- en lijmpot' methode als volgt: 'History is thus believing someone else when he says that he remembers something. The believer is the historian; the person believed is called his authority'.

⁵²¹ *A.w.*, 239. Tegenover Bradley merkt Collingwood op: '... the historical as distinct from the natural conditions of man's life differ so much at different times that no argument from analogy will hold'.

⁵²² *A.w.*, 268, 281. De 'analogy between legal methods and historical methods' zit vast op het punt dat '... you can't collect your evidence before you begin thinking ... thinking means asking questions'.

werking daarvan bij Collingwood de historische denkwijze toegepast op de historicus zelf.

Collingwoods begrip van de *historische verbeelding* ('historical imagination') is in dit licht niet te verstaan als fantasie of fictie, maar als het geschiedbeeld van de historicus zelf in relatie tot de feiten⁵²³. Een drietal methodische regels bepaalt de kwaliteit van deze historische verbeelding: het geschiedbeeld van de historicus moet temporeel en ruimtelijk ingekaderd worden, het beeld moet consistent zijn met zichzelf en het moet in relatie staan tot de bronnen⁵²⁴.

Op het meest basale niveau is de notie van het verleden een aangeboren idee. Elk heden heeft zijn eigen verleden en bevestigt aldus deze aangeboren idee⁵²⁵. De historische verbeelding is aldus aan een voortdurende verschuiving onderhevig, zij bevindt zich in een stroom van het gebeuren en vanuit de beweging interpreteert zij temporeel distante bewegingen. De geschiedschrijving is daarom nooit af⁵²⁶.

De voluit positieve erkenning dat in elke historische interpretatie van het verleden de historiciteit van de historicus doorklinkt, doet voor Collingwood geen afbreuk aan de wetenschappelijkheid van historische kennis. Vanuit de notie van de binnenkant van gebeurtenissen en de identiteit die kennistheoretische subjecten met verleden actoren hebben (terwijl zij dat bij de fysische objecten niet hebben), verdedigt Collingwood zich tegen het historische scepticisme, dat vanuit een hoog wetenschapsideaal de ontdekking van de historiciteit in mindering bracht op de kwaliteit van de geschiedwetenschappelijke kennis⁵²⁷.

Collingwood verwerkt hier mijns inziens de historische revolutie op buitengewoon positieve wijze. De ontdekking van historiciteit en historisch besef doet geen afbreuk aan de historische kennisleer. In de kennisleer dienen beide ontdekkingen positief te worden opgevat en verwerkt. De kennisleer volgt hier de werkelijkheid en niet andersom. Collingwoods thematisering van de relatie tussen het kennistheoretische object (het verleden) en subject (de historicus) is buitengewoon vruchtbaar. De kantiaanse fenomenologie die aan Collingwoods posi-

⁵²³ *A.w.*, 245: 'It is just the historian's picture of the past, the product of his own a priori imagination, that has to justify the sources used in its construction'.

⁵²⁴ *A.w.*, 246: '... his picture must be localized in space and time ... all history must be consistent with itself ... the historian's picture stands in a peculiar relation to something called evidence'. Zie voor dit beslissende punt van de historiciteit van de historicus tevens hoofdstuk 5 en hoofdstuk 7.8.

⁵²⁵ *A.w.*, 247: '... the idea of the past is an 'innate idea': 'historical thinking is that activity of the imagination by which we endeavor to provide this innate idea with detailed content. And this we do by using the present as evidence for its own past. Every present has a past of its own, and any imaginative reconstruction of the past aims at reconstructing the past of this present, the present in which the act of imagination is going on as here and now perceived'.

⁵²⁶ *A.w.*, 248: 'In history ... no achievement is final ... historical thought is a river into which none can step twice'.

⁵²⁷ Zie voor een behandeling van Collingwoods anti-scepticisme F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen 1984, 79-81.

tie ten grondslag ligt lijkt mij echter minder geschikt. Hierin is het kennende subject dominant over het gekende object. Binnen een ander type kennisleer kan dit punt mijns inziens beter worden uitgewerkt⁵²⁸.

Collingwoods epistemologische fundering van de hermeneutiek werkt door in zijn opvatting van de logica. Hij verwerpt de opvatting dat bronnen of teksten een eenduidige propositionele inhoud hebben. Collingwoods front wordt hier gevormd door het positivisme en haar propositionele kennis- en wetenschapsopvatting. Bronnen kunnen alleen vanuit de kontekst van de vragen die de bronauteur stelt worden verstaan⁵²⁹. De vraagstelling van de historicus met betrekking tot de vraagstelling van de bronauteur is hier doorslaggevend. Vanuit dit perspectief is zelfs het contradictie-begrip niet zonder meer toepasbaar op twee ogenschijnlijk tegenstrijdige uitspraken. Pas wanneer men de gestelde vraag kent dan kan men van twee antwoordproposities bepalen of ze elkaar tegenspreken⁵³⁰.

De gangbare propositionele logica, zo stelt Collingwood, veronderstelt een 1 - 1 relatie tussen logische proposities en taalkundige indicatieve zinnen. Een tekst is echter meer dan een geheel van proposities. Zij is alleen vanuit wat Collingwood noemt een *logica van vraag en antwoord* ('a logic of question and answer') te verstaan⁵³¹. Vanuit dit perspectief kan de samenhang tussen tekstdeel en tekstgeheel worden begrepen. In zekere zin speelt hier de problematiek van de 'hermeneutische cirkel', reeds voor Gadamer's uitwerking daarvan, een belangrijke rol. Het geheel is constitutief voor het begrijpen van het deel; het deel verklaart het geheel. Waar voor Gadamer de vraagstelling die van de historicus in het heden is, lijkt zij voor Collingwood de vraagstelling van de historische actor uit het verleden, die de historicus uit het heden moet proberen te vatten, te zijn⁵³².

Ik ben van mening dat Collingwood zijn conceptuele positie te zeer laat bepalen door zijn theorie van de interpretatie. Het inzicht dat elke historicus vanuit een vraagstelling en vanuit de kontekst van de bron uitspraken interpreteert, is als hermeneutisch inzicht zeer waar-

528 Zie hoofdstuk 4.4 - 4.6.

529 *Autobiography*, Oxford 1939, 42 : 'In order to find out his meaning you must also know what the question was (a question in his own mind, and presumed by him to be in yours) to which the thing he has said or written was meant as an answer'.

530 *A.w.*, 33: 'You cannot tell what a proposition means unless you know what question it is meant to answer, you will mistake its meaning if you make a mistake about that question No two propositions ... can contradict one another unless they are answers to the same question.'

531 *A.w.*, 37. Waarheid is niet te verstaan in termen van datgene wat '... belonged ... to any single proposition, nor even, as the coherence-theorists maintained, to a complex of propositions taken together, but to a complex consisting of questions and answers' waarbij geldt dat '... each question and each answer in a given complex had to be relevant and appropriate, had to 'belong' both to the whole and to the place it occupied in the whole'.

532 *A.w.*, 39: "'To what question did So-and-So intend this proposition for an answer?' is an historical question, and therefore cannot be settled except by historical methods'.

devol. Ik spreek daarom liever van een *hermeneutiek van vraag en antwoord*. De propositie-logica beweegt zich echter op een basaler niveau. Zij interpreteert uitspraken als proposities. Dit is een heel ander soort interpretatie dan de hermeneutische interpretatie. Op het niveau van voegwoorden als 'niet', 'of' en 'als ... dan' is de logicus wel degelijk in staat om twee door hem als proposities geïnterpreteerde bronuitspraken te beoordelen op hun consistentie. Tenminste op het relatief eenvoudige niveau van proposities die feit-uitspraken bevatten is dit het geval. Maar ook op meer gecompliceerd niveau kan men uitspraken logisch interpreteren en analyseren. Ik versta aldus logica en hermeneutiek als eigensoortige grootheden⁵³³.

De logica van vraag en antwoord lijkt ook Collingwoods impliciete semantiek te bepalen. De uitspraken die een bron bevat, onthullen niet op vanzelfsprekende wijze hun betekenis. Het perspectief van de historicus is ook hier beslissend. Hij stelt gerichte vragen aan de tekst, om aldus haar betekenis te bepalen⁵³⁴. In deze opvatting is de notie van de vreemdheid van het verleden ook in semantisch opzicht geïmpliceerd. Zij is vanuit de geestelijke eenheid tussen de wereld van de interpretatie en het verleden wel toegankelijk. De bronnen lijken aldus naar het verleden als verleden in de geest te verwijzen.

Een sleutelwerk voor Collingwoods opvatting van ontologie en metafysica⁵³⁵ is zijn late *Essay on Metaphysics* (1940). In dit werk accepteert Collingwood de metafysica niet als zelfstandige discipline. Hij verwerpt - in termen van de aristotelische driedeling - de metafysica als 'wetenschap van het zuivere zijn' (de ontologie) en als 'wijsheid'. Slechts de metafysica als meta-wetenschap accepteert hij. Zij heeft immers een reëel object, namelijk het geheel van vooronderstellingen, die aan de wetenschap ten grondslag liggen. Metafysica heeft slechts wetenschappelijk bestaansrecht wanneer zij beperkt wordt tot de historisch-fenomenologische beschrijving van metafysische of wetenschappelijke basisconcepten of - in de terminologie van Collingwood - *absolute vooronderstellingen* ('an historical science of absolute presuppositions'), zoals die door de geschiedenis van het denken heen gehanteerd zijn. Zoals theologie door velen gereduceerd wordt tot kerk- en dogmengeschiedenis, zo reduceert Collingwood de metafysica tot een speciale tak van de geschiedwetenschap: metafysica als metafysica-geschiedenis.

Zijn gronden voor de verwerping van de ontologie - de 'wijsheid' laat ik hier verder rusten - liggen op het punt van het object dat de ontologie stelt. Alle kennisgebieden hebben een reëel, in principe empirisch

⁵³³ Zie hoofdstuk 5, in het bijzonder 5.9.

⁵³⁴ *Idea*, 275; de historicus stelt zich dan de vraag: 'What light is shown on the subject in which I am interested by the fact that this person made this statement, meaning by it what he did mean'.

⁵³⁵ Zie voor een speciale studie over Collingwoods metafysica G. Vanheeswijck, *Metafysica als een historische discipline. De actualiteit van R.G. Collingwoods 'hervormde' metafysica*, Assen, Maastricht 1993, 22-81.

object, behalve de ontologie of wetenschap van het absolute zijn⁵³⁶. De ontologie kan derhalve geen wetenschap zijn; immers, hoe kan iets wat geen object heeft aanleiding geven tot speciale problemen en methodes?⁵³⁷ De conclusie kan derhalve luiden dat de ontologie irrelevant danwel onwaar is⁵³⁸. Zij is een vorm van pseudo-metafysica en valt buiten de wetenschap.

Absolute vooronderstellingen zijn de meest basale *vragen*, die door de logische effectiviteit van vooronderstellingen (dat wil zeggen het vermogen dat vooronderstellingen hebben tot het oproepen van vragen) kunnen worden opgeroepen. Ze verschillen van proposities, omdat ze geen waarheidswaarde kunnen hebben. Ze verschillen van relatieve vooronderstellingen omdat relatieve vooronderstellingen nog gerelateerd zijn aan meer basale vragen of vragen op hetzelfde niveau; absolute vooronderstellingen zijn niet te relateren aan nog meer basale vooronderstellingen⁵³⁹. Absolute vooronderstellingen zijn niet vatbaar voor verificatie, omdat een vooronderstelling die verifieerbaar is geen absolute maar een relatieve vooronderstelling is⁵⁴⁰. Absolute vooronderstellingen hebben geen meer basale *evidentie*, zijn onbewijsbaar en zijn niet verder (epistemisch) te rechtvaardigen⁵⁴¹. Als voorbeeld geeft Collingwood de absolute vooronderstellingen betreffende fysische causaliteit van achtereenvolgens Newton, de negentiende-eeuwse fysica en Einstein. Absolute vooronderstellingen zijn voor Collingwood van een andere orde dan deductief-metafysische vooronderstellingen. Zijn argumentatie voor deze stellingname

536 *A.w.*, 14. De ontologie '... would have a subject-matter entirely devoid of peculiarities ... containing nothing to differentiate it from anything else, or from nothing at all'; zelfs abstracties zijn gebaseerd op een reëel object, maar '... to push abstraction to the limiting case is to take out everything ... (is) nothing ... you may call this Pure Being, or God'.

537 *A.w.*, 15: '... the "Science of Pure Being" has a subject-matter which is not a something but a nothing, a subject-matter which has no special peculiarities and therefore gives rise to no special problems and no special methods ... there can be no such science ... (being is not a predicate)'.

538 *A.w.*, 19: De ontologie ('I propose to call the science of pure being ... ontology') is '... either irrelevant or untrue' en valt als vorm van pseudo-metafysica buiten de wetenschap.

539 Collingwood geeft vijf proposities ter aanduiding van zijn notie van 'absolute vooronderstellingen'. Zie voor deze proposities *a.w.*, 23-33:

1. 'Every statement that anybody ever makes is made in answer to a question';
2. 'Every question involves a proposition';
3. 'The logical efficacy of a supposition does not depend upon the truth of what is supposed, or even on its being thought true, but only on its being supposed';
4. 'A presupposition is either relative or absolute';
5. 'Absolute presuppositions are not propositions'.

540 *A.w.*, 32: 'Absolute presuppositions are not verifiable. This does not mean that we should like to verify them but are not able to; it means that the idea of verification is an idea which does not apply to them, because ... to speak of verifying a supposition involves supposing that it is a relative presupposition'.

541 *A.w.*, 33: '... any question involving the presupposition that an absolute presupposition is a proposition, such as the questions 'Is it true?', 'What evidence is there for it?' 'How can it be demonstrated?', 'What right have we to presuppose it if we can't?', is a nonsense question'.

ontleent hij aan een vergelijking tussen de metafysica en de wiskunde: De wiskunde kan een deductief geheel van proposities opbouwen omdat wiskundige proposities geen historische proposities zijn; metafysische proposities zijn dat, blijkens wat Collingwood hier stelt, wel⁵⁴².

De propositie 'God bestaat' is volgens Collingwoods metafysische rubriek een historische propositie. Zij dient vatbaar te zijn voor verificatie. Zij is dit echter niet, en derhalve is zij een pseudo-metafysische propositie⁵⁴³.

Collingwood verwerpt niet alleen de pseudo-metafysica, maar ook de anti-metafysica van het positivisme. Wat Collingwood het positivisme verwijt, is niet de positivistische afkeer voor wat hij 'pseudo-metafysica' noemt - hier staan beide posities op één lijn - maar haar 'naïeve' opvatting dat een louter propositionele wetenschap mogelijk is⁵⁴⁴. Zijn kritiek richt zich aldus op de positivistische veronachtzaming van het voor de verklaring van de werkelijkheid richtinggevend niveau van de meest basale vragen of de absolute vooronderstellingen⁵⁴⁵. Het positivisme zelf kenmerkt zich, volgens Collingwood, door de absolute vooronderstellingen dat de werkelijkheid een uniforme natuur heeft en dat het universum door algemene wetten wordt geregeerd.

De historische metafysica heeft de rubricering van absolute vooronderstellingen tot taak⁵⁴⁶. Binnen de geschiedwetenschap spelen de absolute vooronderstellingen zich af op het niveau van de fundering van de feiten en van de vraagstelling. De historische rubricering is hier de pendant van de metafysische rubricering. De fundering van de feiten houdt halt bij de bronnen: Op grond van een bepaalde *evidence* is men gerechtvaardigd om te veronderstellen dat iets een feit is⁵⁴⁷.

⁵⁴² *A.w.*, 70: 'The ambition of 'deductive' metaphysics' is to present a constellation of absolute presuppositions as a strainless structure like a body of propositions in mathematics. That is all right in mathematics because mathematical propositions are not historical propositions. But it is all wrong in metaphysics'.

⁵⁴³ *A.w.*, 188: 'If 'God exists' means 'somebody believes that God exists' (which it must mean if it is a metaphysical proposition) it is capable of proof. The proof must of course be an historical proof ...'.

⁵⁴⁴ In negatieve zin is dit afleidbaar uit *a.w.*, 169: 'If by metaphysics is meant either (1) the absolute presuppositions of science, or (2) the attempt to find out what at any given time these presuppositions were, then clearly the positivistic attack on metaphysics, so far from aiding the cause of natural science, can only prove harmful to that cause in proportion to its degree of success'.

⁵⁴⁵ *A.w.*, 147: 'They failed to recognize the logical function of suppositions in general, and never discovered that there were such things as absolute presuppositions at all. What are in fact suppositions they consistently misunderstood as propositions'.

⁵⁴⁶ *A.w.*, 55. Een standaardformulering luidt dan: '... in such and such a phase of scientific thought it is (or was) absolutely presupposed that ...'.

⁵⁴⁷ *Ibid.* Het doel van de 'historical rubric' is het wijzen naar de historische *evidence* ter fundering van een feit: 'the evidence at our disposal obliges us to conclude that 'such and such an event happened'; dit is een geheel andere benadering, dan de naïeve 'schaar- en lijmpotgeschiedschrijving', die slechts uitgaat van de uitspraak '... we are told (door onze bronnen) that'.

In een vroeg werk van Collingwood, *Speculum Mentis*, liggen reeds de wortels van de hierboven uitgewerkte positie ten aanzien van de metafysica van de geschiedenis. Met name de religieuze geschiedschrijving geldt hier als een voorbeeld van onacceptabele geschiedschrijving. Vanuit een ander perspectief is Collingwoods latere positie op dit punt, behalve in de toonzetting, die in *Speculum Mentis* zeer fel is⁵⁴⁸, niet verschillend van hetgeen hij hier stelt. Hierbij moet wel worden opgemerkt dat hij in *The Idea of History* zijn positie nuanceert. Toch verstaat hij, ondanks zijn waardering van de bijdrage die de christelijke optie heeft geleverd, de providentiële optie als een blokkade voor intrinsiek-historische belangstelling⁵⁴⁹. Collingwoods belangrijkste argument in *Speculum Mentis* is, opvallend genoeg, zijn pleidooi voor de vrijheid in de geschiedenis. De traditionele providentiële geschiedbeschouwing sluit elke historische vrijheid uit en impliceert een deterministische kijk op de historische werkelijkheid. Collingwood verwerpt een dergelijke optiek zeer beslist⁵⁵⁰. Zijn oorzakelijkheids-opvatting sluit hier naadloos bij aan⁵⁵¹. Collingwood erkent dat uiteindelijk elke positie absolute vooronderstellingen bevat. Ook de geschiedfilosoof zal deze vooronderstellingen hanteren⁵⁵². Het is in dit licht opvallend, dat in zijn vroege werk bepaalde uitspraken zijn te vinden die enkele van Collingwoods absolute vooronderstellingen onthullen. Zo blijkt hier bijvoorbeeld dat Collingwood een diachrone contingentie-opvatting heeft. In zijn latere werk ben ik geen uitspraken tegengekomen die deze opvatting bevestigen of bijstellen. Maar in het vroege werk verbindt Collingwood noodzakelijkheid en onveranderlijkheid aan elkaar en aan het verleden, terwijl hij openheid met de toekomst verbindt⁵⁵³. Conceptueel

548 *Speculum Mentis of the Map of Knowledge*, Oxford 1924, 211: 'If he sees his theme as that of the *Gesta Dei per* -whatever his chosen people may be, if he belittles the agency of man before some inscrutable purpose of which God has revealed the secret to him alone, ... he is no better than a liar ... if he thinks that there is any way of determining a fact except by straightforward historical inquiry, or that history truly repeats itself in any way whatever, large or small, he is merely a fool'.

549 *Idea*, 45-56.

550 *A.w.*, 209: 'For the religious consciousness, fact appears as simply the manifestation of the will of God. Thus religious history, like scientific history, denies the concreteness of the fact and subordinates it to an abstract transcendent cause, now conceived not as an object or thought or law, but as an object of imagination or Supreme Being. History now appears as the operation of the divine providence, the miraculous working out of a foreordained plan which is not the plan of any human agent, a drama whose author and spectator sits aloof while his puppets blindly strut and fume their little hour till he has done with them'.

551 *A.w.*, 218: '... the cause of an event in history is its intrinsic relation to other events in history, and the causal nexus is not external to them but lies in their very nature'.

552 *A.w.*, 318. De moderne historicus met zijn geschiedbeeld '... has accepted a belief ... in precisely the same way'.

553 'Some Perplexities about Time: with an attempted solution', *Proceedings of the Aris-totelian Society. New Series, XXVI*, Londen 1926, 135-160, 149: 'The ideal is the non-existent ... that which is thought, but not thought as real or existing; and in his class falls the future, which is possible but not necessary, and the past, which is necessary but not possible'; Het 'reële' ('the real') is 'the present, conceived not as a

licht hier een belangrijk ingrediënt van noodzakelijkheidsdenken op⁵⁵⁴. Overigens hanteert hij het begrip contingentie terminologisch soms verkeerd. Met een uitspraak als 'voor de historicus bestaat geen contingentie' bedoelt hij in feite dat voor een historicus unieke gebeurtenissen niet onbelangrijk maar juist van constitutieve betekenis zijn⁵⁵⁵. Inhoudelijk bepleit Collingwood aldus zeker de openheid en vrijheid van de geschiedenis, maar conceptueel sluit zijn positie hier tenminste in enkele gevallen niet op aan.

7.3. Evaluatie

Collingwood ziet de historische werkelijkheid als een open en door de menselijke vrijheid bepaalde grootheid. Hij verwerkt de historische revolutie positief en brengt met name de ontdekking van het historische besef en van het historiciteitsbesef op conceptuele diepte.

Op dit conceptuele niveau bevat zijn positie evenwel enkele elementen die mijns inziens gerepareerd dienen te worden.

Binnen Collingwoods epistemologie dienen mijns inziens het historische subject en object in een meer horizontaal model op elkaar afgestemd te worden. Beide grootheden horen geheel binnen een historische epistemologie waarin de historiciteit serieus genomen wordt thuis. Dat men de notie van de historiciteit positief verwerkt, hoeft nog niet te betekenen dat men de objectieve werkelijkheid laat exploreren in het kennistheoretische subject⁵⁵⁶.

De notie van de vreemdheid van de temporeel distincte ander is bij Collingwood sterker aanwezig dan bij Dilthey. Toch blijft Collingwoods kennisleer bepaald worden door het idealisme en de notie van de toegankelijkheid van 'other minds'. Wanneer de vreemdheid en de toegankelijkheid van de temporeel distincte ander niet nader wordt bepaald, dan blijft hier een inconsistent element in de positie aanwezig⁵⁵⁷.

Collingwoods logica van vraag en antwoord kan beter vervangen worden door een hermeneutiek van vraag en antwoord. Deze hermeneu-

mathematical point between the present and the past, but as the union of present and past in a duration or permanence that is at the same time change: the possible parting with its unnecessariness and the necessary parting with its impossibility in an actuality which is at once possible *and* necessary, not (like the mathematical present) neither; '... the past *as past* and the future *as future* do not exist at all, but are purely ideal; the past as living in the present and the future as germinating in the present are wholly real and indeed are just the present itself'. Zie ook *a.w.*, 147: 'Our knowledge of the future, at any rate, is a knowledge of the possible. The past, on the other hand, is equally unreal but is wholly determinate; it has its being in the region of the necessary but not actual'.

⁵⁵⁴ Zie hoofdstuk 6.5.

⁵⁵⁵ *Speculum Mentis*, 209: 'For history there is no contingent; no fact is turned away from the historian's door'.

⁵⁵⁶ Zie hierover hoofdstuk 4.4.

⁵⁵⁷ Zie hierover de hoofdstukken 4.4, 5 en 6.3.3.

tiek kan dan naast de logica, die van een geheel eigen orde is, bestaan⁵⁵⁸.

De ontologie van Collingwood dient te worden gerepareerd op het punt van de diachrone contingentie-theorie. Zijn positie is hier terminologisch onhelder en tevens betrekkelijk onuitgewerkt. Zij vraagt aldus om een grotere terminologische precisie en een nadere, systematische uitwerking.

Ik ben het geheel oneens met Collingwood waar het zijn opvatting van de status en reikwijdte van de metafysica betreft. In dit onderzoek wijs ik een dergelijke inperking af en neem niet alleen de wetenschap maar ook de werkelijkheid, niet alleen de descriptie maar ook de these tot object en opdracht van wijsgerige reflectie⁵⁵⁹.

Collingwoods notie van absolute vooronderstellingen impliceert dat zijn eigen positie deze vooronderstellingen ook bevat. Het is in dit licht zinvol om deze vooronderstellingen zo scherp mogelijk te formuleren en ze consistent te verbinden met de uitspraken die men doet. Zo is bijvoorbeeld Collingwoods centrale notie van de vrijheid, die een ontologisch constitutief voor zijn concept van de historische werkelijkheid is, een gegeven dat in zijn eigen termen een absolute vooronderstelling is. Maar deze notie is niet neutraal en evenmin is zij zonder meer beschikbaar. Zij veronderstelt een complete set van noties en karakteristieken, zij heeft een geschiedenis en zij sluit andere opties uit. Bij Collingwood is zij zodanig geformuleerd dat zij strijdig is met het bovenhistorische perspectief van bijvoorbeeld de providentiële geschiedbeschouwing. Het is echter juist binnen de christelijke traditie en haar inventie van de notie van vrijheid dat er een consistente koppeling met de godsleer is gemaakt. Dan is het niet terecht om beide elementen, die in feite 'conceptuele tweelingen' zijn als elkaars tegengestelden te laten functioneren.

Juist de distinctie tussen objectieve werkelijkheid en kennistheoretisch subject biedt ook ruimte voor een structurele onderscheiding van Gods providentie op zich en de interpretatie daarvan door de historicus. De historiciteit van zijn interpretatie is iets anders dan de werkelijkheid van de providentie⁵⁶⁰.

Ik concludeer dat mijn hypothese met betrekking tot Collingwood door de analyse wordt bevestigd. In termen van de wijsgerige verwerking van de historische revolutie is Collingwoods positie buitengewoon sterk. Hij heeft zowel een wijsgerige als een geschiedkundige belangstelling en betreft beide gebieden op elkaar. Conceptueel dient zijn positie echter te worden gereviseerd. Collingwoods analytische aanpak is op methodisch vlak buitengewoon goed te gebruiken. Hier ligt tevens de overeenkomst met het logisch-positivisme.

⁵⁵⁸ Zie hiervoor hoofdstuk 5.9.

⁵⁵⁹ Zie hiervoor hoofdstuk 6.

⁵⁶⁰ Zie voor de ontologische en geschiedtheologische problematiek van vrijheid, contingentie en providentie de hoofdstukken 6 en 7.

8. *Het logisch-positivisme: A.J. Ayer (1910 - 1989), C.G. Hempel (1905) en een excurs over de discussie rond Ch. Lorenz (1950)*

Het vierde geschiedfilosofische portret belicht het logisch-positivisme. Deze positie behandel ik op een collage-achtige wijze, omdat bij geen enkele afzonderlijke figuur een complete geschiedfilosofische positie kan worden aangetroffen. Bij A.J. Ayer (1910 - 1989) is de problematiek van de historische kennisleer gethematiseerd⁵⁶¹; bij C.G. Hempel (1905) komt de problematiek van de historische verklaring duidelijk uit de verf⁵⁶²; vanuit het kader van Hempels verklaringstheorie maak ik een excurs naar het Nederlandse debat rond Ch. Lorenz, P.H.H. Vries, T. Blom, T. Nijhuis en anderen⁵⁶³. De

⁵⁶¹ Zie over Ayer D.J. O'Connor, 'Ayer, Alfred Jules', P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 1, 229-231; G. Forbes, 'Ayer, Alfred Jules', J. Dancy, E. Sosa, *A Companion to Epistemology*, Oxford 1994 (1992), 37-39.

De geselecteerde kerntekst bestaat uit A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (hierna afgekort als *Language*), Londen 1946 (1936); *The Foundations of Empirical Knowledge* (hierna afgekort als *Foundations*), Londen 1940; *The Problem of Knowledge* (hierna afgekort als *Problem*), Londen 1990 (1956); 'Statements about the Past' (hierna afgekort als *Statements*), *Philosophical Essays*, New York 1967, 167-191.

⁵⁶² Zie over Hempel J. Kim, 'Hempel, Carl Gustav', P. Edwards, *a.w.*, 3, 473-474; J. Kim, 'Hempel, Carl Gustav', J. Dancy, E. Sosa, *a.w.*, 171-172; P. Achinstein, 'Hempel's paradox of the ravens', *a.w.*, 172-174. De geselecteerde kerntekst bestaat uit C.G. Hempel, 'The Function of General Laws in History' (hierna afgekort als *Function*), *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York, Londen 1965 (1942), 231-245 (de hier gebruikte editie van 1965 is een 'slightly revised version' van de oorspronkelijke versie van 1942: wezenlijke verschillen tussen beide versies zijn er niet); 'Reasons and Covering Laws in Historical Explanation' (hierna afgekort als *Reasons*), P. Gardiner, *The Philosophy of History*, Oxford 1974 (1963), 90-106.

⁵⁶³ De geselecteerde kerntekst bestaat uit: T. Blom, C. Callebaut, T. Nijhuis, 'Modalities and Counterfactuals in History and the Social Sciences: Some Preliminary Reflections', *Philosophica* 44 (1989), 3-14; T. Blom, T. Nijhuis, 'Contingency, Meaning and History', *Philosophica* 44 (1989), 33-59; 'Geschiedenis en contingentie. Een nieuw perspectief op historisch verklaren', *Kennis en Methode* 13 (1989), 362-381; E. Jonker, 'De neus van Cleopatra', *Wijsgerig Perspectief* 33 (1992, 1993), 81-86; Ch. Lorenz, *De constructie van het verleden*, Amsterdam 1990 (1987); 'De zin van verklaren en het verklaren van 'zin'. Een weerlegging van de Historische verklaringstheorie van Blom en Nijhuis', *Kennis en Methode* 14 (1990), 286-292; Ch. Lorenz e.a., *Het historisch atelier. Controversen over causaliteit en contingentie in de geschiedenis*, Meppel, Amsterdam 1990; T. Nijhuis, 'Repliek op Vries en Lorenz', *Tijdschrift voor wetenschapsfilosofie en wetenschapsonderzoek* 14 (1990), 293-302; T. Nijhuis, *Structuur en contingentie. Over de grenzen van het sociaal-wetenschappelijk verklaringsideaal in de Duitse geschiedschrijving*, Amsterdam 1995; B.W. Schaper, 'Contingentie en convergentie in de geschiedenis', *Tijdschrift voor geschiedenis* 91 (1978), 557-575; B. Verschaffel, 'Verhaal, toeval en geschiedenis. Bemerkingen bij het narrativisme', *Tijdschrift voor Filosofie* 50 (1988), 20-39; P.H.H. Vries, 'Geschiedbeoefening, historisme en positivisme', *Theoretische Geschiedenis* 12 (1985), 144-177; 'Een nieuw perspectief op historisch verklaren? Enige kanttekeningen bij Blom en Nijhuis 'Geschiedenis en contingentie. Een nieuw perspectief op historisch verklaren', *Kennis en Methode* 13, 1989', *Kennis en Methode* 14 (1990), 279-285; *Vertellers op drift. Een verhandeling over de nieuwe verhalende geschiedenis*, Hilversum 1990; *Verhaal en betoog. Geschiedbeoefening tussen postmoderne vertelling en sociaal-wetenschappelijke analyse*, Leiden 1995; P.H.H. Vries, H. Papma,

optie ten aanzien van de metafysica zal tenslotte in algemene zin worden behandeld⁵⁶⁴. Met behulp van dit collage kan de logisch-positivistische verwerking van de historische revolutie op enkele kernthema's in beeld worden ge-bracht.

Het logisch-positivisme heeft een betrekkelijk grote relevantie voor de geschiedfilosofie. Waar de hermeneutiek de geschiedfilosofische bedding van traditionele ideografische geschiedwetenschappelijke tradities vormt, is het logisch-positivisme een belangrijke filosofische basis van nomothetische tradities. Men kan hier denken aan de sociologische benadering van de geschiedenis, aan de *Annales*-school en ook aan de meer statistische benadering van de geschiedenis binnen de *New Economic History*. Binnen deze discussie vormt de problematiek van de historische verklaring een hoofdthema.

Op grond van de literatuur is mijn hypothese dat het logisch-positivisme bepaalde elementen van de historische revolutie onvoldoende verwerkt heeft en dat het conceptueel minder geschikt is. Deze hypothese kan nu worden getoetst.

8.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Het logisch-positivisme heeft een bijdrage geleverd aan de wijsbegeerte in het algemeen en aan de geschiedfilosofie in het bijzonder, die in brede kring nog altijd onbetwist is. Deze bijdrage is de professionalisering van de wetenschappelijke analyse. Het betreft hier een methodologische bijdrage, die binnen een breed spectrum van wetenschappen buitengewoon vruchtbaar is gebleken. De ontwikkeling van het analyse-begrip moet gezien worden in het bredere verband van de logisch-wiskundige revolutie van de negentiende en vroege twintigste eeuw. Het analyse-concept vormt één van de meest pregnante uitdrukkingen binnen de wijsbegeerte en de ervaringswetenschappen: op de empirie gebaseerde denkconcepten of uitspraken worden stap voor stap ontleedt in meer basale concepten of uitspraken⁵⁶⁵.

De nomothetische wetenschapsopvatting van het logisch-positivisme heeft daarentegen veel verzet opgeroepen. Volgens het logisch-positivisme vallen ook de menswetenschappen onder de ene op de ervaring gebaseerde wetenschap (waarnaast alleen de logica en de wiskunde bestaansrecht hebben als wetenschappen die niet op de ervaring zijn gebaseerd).

'Geschiedenis; verhaal of wetenschap? - een verslag', *Theoretische Geschiedenis* 11 (1984), 181-189.

⁵⁶⁴ Als uitgangspunt is hier een aantal teksten van verschillende auteurs gebruikt uit A.J. Ayer (red.), *Logical Positivism*, Glencoe, Ill. 1959

⁵⁶⁵ R. Carnap, 'The Old and the New Logic', A.J. Ayer (red.), *a.w.*, 133: '... it (sc. de wijsbegeerte) consists in the clarification of the statements of empirical science; more specifically, in the decomposition of statements into their parts (concepts), the step by step reduction of concepts to more fundamental concepts and of statements to more fundamental statements'.

Sociologie en geschiedwetenschap zijn binnen dit brede nomothetische wetenschapsbegrip aan elkaar verwant; ze verschillen slechts op het punt van de tijd: geschiedwetenschap is diachrone sociologie. De hermeneutiek is als vindmiddel een nuttig instrument omdat de zelf-ervaring ons een instrument verschaft tot het verstaan van de persoonlijke buitenwereld, maar zij is geen methodisch beginsel; zij dient ingepast te worden in de fysicalistische werkelijkheidsverklaring⁵⁶⁶. Maatschappelijke processen zijn hierbij te verstaan in termen van stimulus en respons⁵⁶⁷. Sociologische wetten hebben geen algemene en tijdloze, maar een beperkte, tijdgebonden geldigheid. Ze kunnen in niet-speculatieve zin een voorspelbaarheidskarakter hebben, maar dienen soepel te worden gehanteerd. Predicties zijn hypothesen, waarvan men verwacht dat ze in de toekomst zullen worden bevestigd; in dit opzicht hebben ze geen enkel imperatief karakter⁵⁶⁸.

Deze karakteristiek van de sociologie zet reeds de toon voor de geschiedwetenschap. De geschiedwetenschap geldt binnen het positivisme voluit als een wetenschap. De ervaring is de grond van historische kennis; de feiten zijn vanuit het aspect van de tijd op te vatten als historisch feiten ('past facts'). Op zich is dit punt te verstaan als een positieve verwerking van de historische revolutie: De positie van Descartes is hier een gepasseerd station.

Het probleem is echter dat de ontdekking van het historische besef en van het historiciteitsbesef nauwelijks wijsgerig verwerkt worden binnen het logisch-positivisme. Kan men zeggen dat de historische revolutie serieus genomen wordt wanneer de historische denkwijze zelf niet verwerkt wordt? Uiteraard heeft de logisch-positivist er zijn redenen voor om deze elementen wetenschappelijk irrelevant te achten. Er is volgens hem eenvoudigweg maar één manier van wetenschappelijke verklaring en die is voor alle tijden en wetenschappelijke gebieden van toepassing. Daarnaast zijn er data of gebeurtenissen, die, wanneer ze vaststelbaar zijn, vatbaar zijn voor wetenschappelijke verklaring.

Ik ben van mening dat het bij voorbaat riskant is, wanneer het historische besef en het historiciteitsbesef niet worden verwerkt binnen een geschiedfilosofische positie. Vooruitlopend op de theorie van de verklaring, kan men hier reeds de vraag opwerpen hoe de logisch-positivist het fenomeen van het historiciteitsbesef zelf wetenschappelijk denkt te kunnen verklaren. Ook een dergelijke vraag is een toets voor

⁵⁶⁶ O. Neurath, 'Sociology and Physicalism', A.J. Ayer (red.), *a.w.*, 298: 'One may speak of "empathy" in the physicalistic language if one means no more by it than that one draws inferences about physical events in other persons on the basis of formulations concerning organic changes in one's own body'.

⁵⁶⁷ *A.w.*, 301. Sociologie '... is concerned with the *connections among stimuli* occurring between particular individuals. Sometimes, without analyzing these connections in detail, it can determine under certain conditions the total behaviour of groups united by common stimuli, and make predictions by means of the laws obtained'.

⁵⁶⁸ *A.w.*, 317. Een predictie is fundamenteel verschillend van een imperatief of 'injunction': 'An injunction is an event which it is assumed will evoke certain changes in the future. A prediction is a statement which it is assumed will agree with a future statement'.

de houdbaarheid van de theorie. Mijn hypothese is dat de logisch-positivist op deze vraag nauwelijks een antwoord kan vinden. Als mijn hypothese klopt, dan pleit dit niet voor de theorie.

Eerst wil ik echter het conceptuele perspectief betrekken bij de analyse van het logisch-positivisme. Hier kan de geschiedfilosofische kracht of zwakte van het logisch-positivisme wellicht beter getoetst worden.

8.2. Conceptueel perspectief

Ik richt me nu achtereenvolgens op het verificationisme van A.J. Ayer, de verklaringstheorie van C.G. Hempel, de discussie rond Ch. Lorenz en de logisch-positivistische opvatting van de metafysica.

1. Het verificationisme van Ayer.

Hoewel de epistemologie volgens het logisch-positivisme is te verstaan als toegepaste logica, ontkomt het logisch-positivisme niet aan een inhoudelijke kennistheoretische positiebepaling. Wetenschappelijke kennis is binnen deze bepaling strikt beperkt tot empirische kennis en formele ofwel logisch-wiskundige kennis. Empirisch-wetenschappelijke kennis laat zich altijd in proposities of, zoals bij O. Neurath, in protocolzinnen die een naam, een plaats, een gebeurtenis of toestand en een tijdstip vermelden, herschrijven⁵⁶⁹. Deze propositionele kennis geldt pas als wetenschappelijke kennis, als zij getoetst kan worden op grond van het verificatie-beginsel. In deze opvatting is alle niet-analytische kennis gebaseerd op de ervaring⁵⁷⁰.

Bij C.G. Hempel is dit op de ervaring en de mogelijkheid van verificatie gebaseerde wetenschapsbeginsel conditioneel te verstaan; wetenschappelijke kennis volgt logisch uit een bepaalde klasse van observatie-zinnen: 'een propositie p heeft empirische betekenis dan en slechts dan wanneer het mogelijk is om een eindige set observatie-zinnen 1, 2, ...n, te bepalen, op grond waarvan geldt, dat als zij waar zijn, propositie p ook - en wel noodzakelijkerwijs - waar is⁵⁷¹. Met name Hempel heeft de beperkingen van dit strikte verificatie-beginsel ingezien; hij voert door de introductie van het criterium van de vertaalbaarheid (van *evidence*) in empirische proposities een reparatie van

⁵⁶⁹ O. Neurath, 'Protocol sentences', A.J. Ayer (red.), *a.w.*, 199-208. Voor O. Neurath bestaan er kennistheoretisch slechts drie soorten uitspraken of proposities: 1. Zuiver tautologische uitspraken in de wiskunde en de logica; 2. protocolzinnen ofwel proposities die vatbaar zijn voor verificatie; 3. niet-protocolzinnen, ofwel uitspraken die niet vatbaar zijn voor verificatie; metafysische uitspraken zijn een voorbeeld van deze derde categorie.

⁵⁷⁰ C.G. Hempel, 'The Empiricist Criterion of Meaning', A.J. Ayer, *Logical Positivism*, 108. Hempel omschrijft deze opvatting als '... the view that all non-analytic knowledge is based on experience'.

⁵⁷¹ *A.w.*, 111: 'A sentence S has empirical meaning if and only if it is possible to indicate a finite set of observation sentences, O1, O2, ..., On, such that if these are true, then S is necessarily true, too'.

dit criterium door⁵⁷². Pas wanneer uitspraken aan dit criterium voldoen hebben ze betekenis en zijn ze wetenschappelijk zinvol. Alle uitspraken die hier niet aan voldoen zijn wetenschappelijk betekenisloos. De hele klasse van metafysische proposities is daarom betekenisloos: zij bestaat uit pseudo-uitspraken ('pseudo-statements')⁵⁷³.

De waarheid van uitspraken is in dit licht te verstaan in termen van de correspondentietheorie van waarheid (zo bij R. Carnap). Tegelijk kan de betekenis van uitspraken binnen dezelfde theorie van wetenschappelijke zinvolheid strikt tot het niveau van de taal en het spreken zelf worden beperkt. Alle spreken verwijst dan niet naar de werkelijkheid, maar vormt een coherent geheel van betekenissen. O. Neurath en M. Schlick zijn te typeren als vertegenwoordigers van deze coherentie-theorie van waarheid. Binnen het logisch-positivisme is aldus de betekenis van een uitspraak te verstaan in termen van zijn reële danwel zijn methodologische verificatie⁵⁷⁴.

Het probleem waarvoor de logisch-positivistische semantiek en epistemologie echter staan, is dat het verleden in termen van het logisch-positivistische waarnemingsconcept structureel niet vatbaar is voor betekenis omdat het niet vatbaar is voor verificatie.

A.J. Ayer realiseert zich haarscherp dat hier een probleem ligt met betrekking tot de historische kennis. In *Language, Truth and Logic* (1936) zoekt Ayer de oplossing in een bepaalde opvatting over tijd. De tijd is volgens hem niet van kennistheoretische betekenis. Dat een historicus een gebeurtenis uit het verleden niet waarneemt, is niet beslissend voor de waarneembaarheid van de gebeurtenis. Historische proposities zijn *in principe verifieerbaar*. Ayers front wordt hier overigens gevormd door het historische scepticisme. Door dit type verifieerbaarheid te poneren, reduceert Ayer het probleem van het historische scepticisme tot het probleem van het algemene scepticisme; genoemde positie verwerpt hij met een beroep op haar absurditeit.

In *The Foundations of Empirical Knowledge* (1940) houdt Ayer vast aan de veronderstelling, dat het mogelijk is om wetenschappelijke kennis van het verleden te hebben, ondanks dat het verleden niet te observeren is. Historische uitspraken hebben ook echte, dat wil zeggen referentiële betekenis. Ayer accepteert parallel hiermee de correspondentie-theorie van waarheid. Ayer zoekt de oplossing ook hier in de tijdsfactor. De aanwezigheid van een bepaald kennistheoretisch subject op een bepaalde plaats of in een bepaalde tijd is contingent met betrekking tot de te observeren werkelijkheid. Als een kennistheoretisch subject op die-en-die plaats of op dat-en-dat tijdstip op de

⁵⁷² *A.w.*, 116, 117. Dit gerepareerde criterium houdt in dat '... a sentence has cognitive meaning if and only if it is translatable into an empiricist language'. Een andere representant van deze positie is R. Carnap in zijn 'Testability and Meaning', *Philosophy of Science*, III (1936) 419-471; IV (1937) 1-40.

⁵⁷³ Zie ook R. Carnap, 'The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language', A.J. Ayer (red.), *a.w.*, 61: 'In the domain of *metaphysics*, including all philosophy of value and normative theory, logical analysis yields the negative result that all alleged statements in this domain are entirely meaningless'.

⁵⁷⁴ M. Schlick, 'Positivism and Reality', A.J. Ayer (red.), *a.w.*, 97.

plaats van een historische gebeurtenis zou zijn geweest, dan zou hij gezien hebben dat die gebeurtenis plaatsvond⁵⁷⁵. Ayer gaat hier uit van de logische mogelijkheid van het hebben van historische kennis op grond van observatie (zoals het logisch mogelijk is om kennis van de externe dingen of van andermans geest te hebben). De tijdscoördinaten van historische proposities vervullen dezelfde rol als de persoonscoördinaten bij persoonsgebonden proposities (bijvoorbeeld ik-proposities). Beide zijn contingent.

In *The Problem of Knowledge* (1956) zijn het de 'fenomenalist' en opnieuw de scepticus die het front vormen voor Ayers positiekeuze. Niet alleen de historische kennis maar ook de herinneringskennis wordt besproken. De herinneringskennis vormt een interessant gebied, dat raakvlakken heeft met de historische kennis. Wellicht dat hier een ingang ligt tot een beter verstaan van het verleden als epistemologisch probleem.

Ayer onderscheidt echte herinnering (een gebeurtenis die je zelf mee-maakte en die je je herinnert) van habituele herinnering (altijd weten hoe je moet zwemmen, als je het één keer leerde) en feitmatige herinnering (het je herinneren dat de slag bij Waterloo in 1815 plaatsvond: dit herinner je je uit boeken of anderszins, maar het is geen eigen herinnering). Echte herinnering kan ondersteund worden door bronnen (bijvoorbeeld eigen dagboeknotities). Ayer neemt afstand van de opvatting van herinnering in termen van beelden (D. Humes 'images'; B. Russell). Een herinnering kan namelijk falen en hoe kan men, als herinneringen en beelden samenvallen, nog onderscheid maken tussen ware en onware herinneringen? Ayer lost een deel van dit probleem op door er het element van de interpretatie aan toe te voegen. Een hedendaags beeld dat we hebben, kan slechts voor zover het is geïnterpreteerd als iets dat naar het verleden verwijst, naar het verleden verwijzen⁵⁷⁶. Bij echte herinnering geldt dat op de vraag 'hoe weet je dat *p*', het antwoord 'omdat ik het me herinner', een juiste redenatievorm is. Tevens kunnen herinnerings- of historische proposities onderling cohereren. Maar toch blijft het volgens Ayer logisch gezien zo, dat het historische scepticisme consistent is met de uitspraak dat er in het geheel geen verleden was⁵⁷⁷. Ayer kan niet veel meer zeggen dan dat het te hopen is dat zeer vele historische proposities waar zijn (historische proposities kunnen dus voor Ayer een waarheidswaarde hebben). Hij handhaaft hier zijn positie dat gebeurtenissen zelf niet

⁵⁷⁵ *Foundations*, 167, 168: '... the field of my possible observations must not be held to be restricted by the contingent fact that I happen at any given moment to occupy a particular position in space. Just as it is possible, in principle, that I should be making observations which I cannot actually make because I do not happen to be situated in the requisite position in space, so it is possible, in principle, that I should be making observations which I cannot actually make because I do not happen to be in the requisite position in time'.

⁵⁷⁶ *Problem*, 142: '... a present image can refer to a past occurrence only in so far as it is so interpreted'.

⁵⁷⁷ *A.w.*, 149: '... formally consistent with there never having been a past at all'.

verleden, hedendaags of toekomstig zijn, maar slechts in een relatie van temporele precedentie tot elkaar staan. De temporele relaties tussen gebeurtenissen veranderen niet, alleen het referentie-punt verschuift in de richting van vroeger of later (de gang van de tijd wordt geconstitueerd door de positiewisseling van het referentiepunt). Ayer waagt in dit verband een poging om, door inroeping van de fysica en de, zij het minieme, tijdsspanne die ook daar ligt tussen het object en zijn waarneming, elke waarneming op te vatten als een observatie van iets wat in het verleden ligt⁵⁷⁸. De grond van de acceptatie van historische kennis als wetenschappelijke kennis is voor Ayer uiteindelijk gelegen in de eigen ervaring dat er zoiets als een (eigen) verleden bestaat⁵⁷⁹.

In het opstel 'Statements about the Past' (1967) stelt Ayer zich, tegen de achtergrond van het historische scepticisme dat van de logische mogelijkheid van de non-existentie van het verleden uitgaat, de vraag of men gerechtvaardigd is te geloven dat het verleden heeft bestaan, en of men voldoende grond heeft om historische proposities te accepteren. Het beroep op het geheugen als grond voor onze kennis van het eigen verleden, om daarmee de kennis van het niet-eigen verleden die we op grond van bronnen verwerven te rechtvaardigen, verschuift slechts de problematiek en kan geen adequaat antwoord op de uitdaging van het scepticisme zijn. Zowel bronnenkennis als geheugenkennis zijn vormen van afgeleide kennis voor de scepticus⁵⁸⁰. Ayer stelt dat voor de scepticus kennis van het verleden even verdacht is als kennis van de toekomst. Ayer gaat aldus een eindweegs mee met de scepticus, om diens positie zo hard mogelijk te maken. Uiteindelijk zoekt hij toch weer de oplossing in de eliminatie van de tijdsfactor: Zij heeft geen descriptieve maar slechts een temporeel-demonstratieve functie. Hoewel een hedendaagse historicus niet in 1066 de slag bij Hastings observeert, is deze slag in 1066 reeds geverifieerd door een toen contemporaine observant. De gebeurtenis in het jaar 1066 gaat slechts vooraf aan de uitspraak van de hedendaagse historicus. Er is dus in feite geen klasse van historische proposities; historische proposities zijn in principe een gewoon lid van de klasse van de principieel verifieerbare proposities⁵⁸¹. Uiteraard is

⁵⁷⁸ *A.w.*, 156: 'If our acceptance of certain physical theories, combined with a predilection for the language of naïve realism, induces us to say that we perceive the past, this will just be the way that we have chosen to describe, or to account for, a certain set of observations'.

⁵⁷⁹ *A.w.*, 157: '... the application of some scientific theory, which one accepts on the basis of one's past experiences'.

⁵⁸⁰ *Statements*, 176: '... there is no reason to separate memories from other types of record. A document or a fossil may also bear the stamp of authenticity: so may a witness's spoken report. Admittedly, the decision that such records are reliable, that they do give valid information about the past, implies the acceptance of certain general hypotheses or laws; in this sense, the knowledge, or beliefs, to which they give rise are inferential. But this is also true of memories'.

⁵⁸¹ *A.w.*, 188, 189: '... it follows that there is no such thing as a class of statements about the past ... these statements (sc. over het verleden) are unaffected by the temporal position of those who make, interpret, or try to verify them. It may be required

hiermee de scepticus niet verslagen. Zijn vraag is slechts meer specifiek gemaakt. De problematiek van het historische scepticisme is aldus een algemeen-scepticistische problematiek geworden. Welke gronden zijn er voor het accepteren van p ? Ayer besluit met de uitspraak dat scepticisme in feite niet acceptabel is, maar hij kan dit niet funderen.

Mijn conclusie is dat Ayer in feite geen verweer heeft tegen het historische scepticisme. Ik zou willen poneren dat elke kennisleer die het verificationisme en de empirische waarneming tot fundament van haar positie kiest, noodzakelijkerwijs tot een extreme vorm van scepticisme moet leiden. Alles wat niet of niet meer waarneembaar is - en dat is heel veel - is binnen een dergelijke optie niet meer bestand tegen aanvallen van het scepticisme. Elke tegenwerping zal de verificationist in verlegenheid brengen, dat voelt Ayer haarscherp aan. Strikt genomen is zelfs de herinnering van empirisch waargenomen entiteiten al twijfelachtig.

Nu kan men tegenwerpen dat de bronnen toch de kennistheoretische basis van de historische kennis zijn. Maar strikt genomen kan men een dergelijk verband niet waarnemen; men kan een dergelijk verband slechts leggen op grond van iets anders dan de waarneming. Hiermee is in feite aangegeven dat de waarneming niet de laatste grond van onze kennis is, maar dat er andere gronden van kennis zijn naast de waarneming. Bovendien zijn uitspraken over de waarneming zelf niet op de waarneming gebaseerd. Ik ben op grond van deze overwegingen van mening dat het logisch-positivistische verificatiebeginsel het scepticisme een zeer sterk wapen in handen geeft tegen de notie van de mogelijkheid van wetenschappelijke kennis van het verleden danwel tegen de juistheid van de logisch-positivistische kennisleer.

Het is aldus van tweeën één. Ofwel men accepteert het scepticisme en verwerpt de mogelijkheid van wetenschappelijke kennis van het verleden, ofwel men verwerpt het logisch-positivistische kennisbegrip en ontwikkelt een alternatief kennisbegrip, dat voldoet aan de eis van wetenschappelijkheid en dat niet vatbaar is voor de kritiek van het historische of algemene scepticisme.

De keuze is hier niet moeilijk. Zij wordt bepaald door de historische revolutie zelf, die de mogelijkheid van wetenschappelijke kennis van het verleden vooropstelt. Dat leidt aldus vanzelf tot een verwerping van het logisch-positivistische kennisbegrip en dus tot een voorlopige ontsnapping aan het historische scepticisme⁵⁸².

Strikt genomen zou de logisch-positivist zelf ook tot de conclusie moeten komen dat de geschiedwetenschap geen wetenschap is, maar dat zij zich bezig houdt met buitenwetenschappelijke objecten. Maar

of them that they be verifiable, but not that they be verifiable by this or that particular person. And it is only from the point of view of someone who happens himself to occupy a later position that any statement comes to be about the past'.

⁵⁸² Zie voor een nadere uitwerking van dit punt en van de positie van het historische scepticisme hoofdstuk 4.

het logisch-positivisme doet dergelijke uitspraken niet, en dit onthult mijns inziens dat het een inconsistente kennistheoretische positie is. Hoewel het logisch-positivisme de historische kennis serieus neemt, is het conceptueel gezien merkwaardig dat zij dit doet. Ik meen dat zij de kennis van het verleden in feite ook niet echt serieus neemt. Deze kennis is immers, juist omdat zij kennis is van iets dat er niet meer als verleden is, problematisch. Dat gegeven vormt het bestaansrecht van de geschiedwetenschap.

Bovendien verstaat het logisch-positivisme, door de kennistheoretische eliminatie van de tijdsfactor, de bron en het verleden semantisch ook als tijdgenoten; dit getuigt wetenschapshistorisch van een a-historische denkwijze en is om die reden niet acceptabel⁵⁸³.

Ik meen dan ook dat de logisch-positivistische kennisleer op een zeer essentieel punt uitsluitel geeft over de vraag of en in hoeverre het logisch-positivisme de historische revolutie constructief wijsgerig verwerkt. Ik meen dat het antwoord hier negatief moet zijn.

In het verlengde van deze problematiek van de kennistheoretische status van het verleden ligt de fascinerende vraag, waarom het verleden door Ayer kennelijk wel wordt geaccepteerd als in principe vatbaar voor verificatie en een theologisch object als 'God' niet. Als het verleden niet waarneembaar, maar toch vatbaar voor kennis is, welk perspectief biedt dit dan voor 'God' als 'object' (ik zeg niet dat 'het verleden' en 'God' eenzelfde kennistheoretische status hebben; ik beweert alleen dat beide 'objecten' vanuit een logisch-positivistische optie in ieder geval één gemeenschappelijk kenmerk hebben: niet-waarneembaarheid). Omgekeerd zou men theologisch ook kunnen verdedigen dat God op een bijzondere wijze 'in principe verifieerbaar is' (wanneer in theologische zin geldt dat mensen God in principe zouden kunnen zien en dat mensen Hem ook eens zullen zien)⁵⁸⁴.

2. De verklaringstheorie van Hempel.

Naast de historische kennisleer is een tweede meetpunt in de evaluatie van het logisch-positivisme de problematiek van de historische verklaring. Deze problematiek is gerelateerd aan de algemene wetenschapsopvatting van het logisch-positivisme. De bijdrage van Hempel is vooral ten aanzien van de verklaringsproblematiek van belang.

In zijn baanbrekende artikel 'The Function of General Laws in History' (1942) werkt C.G. Hempel het nomothetische wetenschapsbeginsel uit voor de geschiedwetenschap⁵⁸⁵. Hempels hoofdbijdrage aan de

⁵⁸³ Zie hiervoor hoofdstuk 5.

⁵⁸⁴ Zie hiervoor hoofdstuk 7.

⁵⁸⁵ *Function*, 243: 'It is ... unwarranted and futile to attempt the demarcation of sharp boundary lines between the different fields of scientific research, and an autonomous development of each of the fields. The necessity, in historical inquiry, to make extensive use of universal hypotheses of which at least an overwhelming majority come from fields of research traditionally distinguished from history is just one of the aspects of what may be called the methodological unity of empirical science'.

wetenschapsfilosofie ligt op het vlak van de natuurwetenschappelijke verklaringstheorie; vanuit deze context moet zijn poging tot ontwikkeling van een geschiedwetenschappelijke verklaringstheorie worden verstaan.

De geschiedwetenschap heeft zich volgens Hempel slechts met de beschrijving van bijzondere gebeurtenissen beziggehouden, terwijl het haar taak juist is, om het vóórkomen van historische gebeurtenissen te verklaren⁵⁸⁶. In de geschiedwetenschap dient volgens Hempel gezocht te worden naar algemene wetten ter verklaring van het voorkomen van gebeurtenissen door deze gebeurtenissen onder te brengen onder een algemene wet. Hier gelden dezelfde eisen als bij de natuurwetenschappelijke verklaring⁵⁸⁷. Hempel doet in zijn artikel vervolgens een poging tot uitwerking van het gestelde doel, door een theorie van de historische verklaring te ontwerpen.

Hierbij geldt voor Hempel dat er twee typen van het 'covering law'-model bestaan.

In de eerste plaats is er het zogenoemde deductief-nomologische type van verklaring. Het betreft verklaringen waarbij de dakwetten deterministisch van aard zijn en aldus de vorm van een deductieve redenering hebben.

In de tweede plaats is er het statistisch-probabilistische type van verklaring. Hierin worden waarschijnlijkheidstheoretische wetten gebruikt om aan te tonen dat de te verklaren gebeurtenis waarschijnlijk is.

Beide typen verklaring zijn voor Hempel functioneel voor de geschiedkundige verklaring. Het sterkste en meest ideale type is de deductief-nomologische verklaring. Dit bepaalt het grondpatroon van de historische verklaring. Het statistisch-probabilistische type heeft in feite dezelfde redeneerstructuur. Dat het soms niet afleidbaar is dat een gebeurtenis zal plaatsvinden, komt door het structureel irrelevante maar feitelijk bepalende gegeven, dat er vaak onvoldoende gegevens beschikbaar zijn om het plaatsvinden van een gebeurtenis te verklaren.

Volgens het model van de algemene wet geldt dat een verzameling gebeurtenissen C1 ('cause'), ..., Cn die uit oorzaken of 'determining factors' bestaat, de te verklaren gebeurtenis E ('event') veroorzaakt.

Individuele gebeurtenissen zijn hierbij overigens niet vatbaar voor verklaring; alleen bepaalde soorten gebeurtenissen of eigenschappen van gebeurtenissen zijn vatbaar voor verklaringen (maar dit is ook bij de natuurwetenschappen het geval)⁵⁸⁸. Omvattende historische ge-

⁵⁸⁶ *A.w.*, 231: De traditionele geschiedwetenschap '... is concerned with the description of particular events of the past rather than with the search for general laws which might govern the events'.

⁵⁸⁷ *A.w.*, 231: '... general laws have quite analogous functions in history and in the natural sciences, ... they form an indispensable instrument of historical research, and ... they even constitute the common basis of various procedures which are often considered as characteristic of the social in contradistinction to the natural sciences'.

⁵⁸⁸ *A.w.*, 233: 'But there is no difference, in this respect, between history and the natural sciences: both can give an account of their subject-matter only in terms of general

beurtenissen als de moord op Julius Caesar zijn niet vatbaar voor *complete descriptions* of *complete explanations*.

De wetenschappelijke verklaring van een te verklaren gebeurtenis E bestaat uit:

- (1) Een verzameling uitspraken die beweren dat de gebeurtenissen C1 ... Cn op bepaalde tijdstippen en plaatsen voorkomen;
- (2) een verzameling algemene hypothesen.

Bij deze tweeledige verzameling hoort een criterium (a) en een logische karakteristiek (b):

- a. beide verzamelingen moeten door relevante empirische evidence worden bevestigd;
- b. de te verklaren gebeurtenis E moet logisch afgeleid kunnen worden uit de conjunctie van de verzamelingen (1) en (2).

Het criterium en de karakteristiek brengen met zich mee dat het onmogelijk is dat (1) en (2) waar zijn en E niet voorkomt. Het verband tussen (1) en (2) en E is daarom logisch gezien als een strikte of noodzakelijke implicatie te karakteriseren. De causale orde van de werkelijkheid vertoont de logische figuur van de noodzakelijkheidsimplicatie. Dit wordt bevestigd in de aanduiding van verzameling (1) als de groep van 'determining factors'. Structureel is het gegeven dat sommige gebeurtenissen, zoals individuele gebeurtenissen, niet vatbaar zijn voor deze noodzakelijkheidsimplicatie slechts een kwestie van het niet bekend zijn van de relevante informatie voor verzameling (1). Aldus is de mate, waarin men beschikt over voldoende informatie om de verzameling C, ..., Cn te bepalen, contingent; in principe is elk verband tussen verzameling (1) en (2) een noodzakelijk verband.

Dit alles impliceert dat:

'whenever events of the type described in the first group occur, an event of the kind to be explained will take place'⁵⁸⁹.

Deze implicatie gaat ook op voor de voorspelling: hoewel gebeurtenis E nog niet bekend is, is het, gegeven de conjunctie van de twee verzamelingen, noodzakelijk dat gebeurtenis E zal plaatsvinden. Binnen de geschiedwetenschap gaat het dan om het verklaren van gebeurtenissen die nu in het verleden liggen maar ooit in de toekomst lagen. Steeds betreft het hier voor Hempel overigens een echte wetenschappelijke, en geen religieuze of speculatieve predictie⁵⁹⁰.

concepts, and history can "grasp the unique individuality" of its objects of study no more and no less than physics or chemistry'.

⁵⁸⁹ *A.w.*, 232.

⁵⁹⁰ *A.w.*, 235: 'The preceding considerations apply to explanation in history as well as in any other branch of empirical science. Historical explanation, too, aims at showing that the event in question was not "a matter of chance", but was to be expected in view

Volgens Hempel bevatten veel historische verklaringen, hoewel historici dit vaak ontkennen, impliciet een causaal-deterministische of een statistisch-waarschijnlijke verklaringsstructuur. Omdat historici meestal slechts impliciet dergelijke modellen hanteren, kunnen hun modellen beter *explanation sketches* worden genoemd. Het gaat hier echter meer om het feitelijke niveau van het gebruik van de verklaring; de historische verklaring wordt niet structureel versoepeld.

Hempel ziet de hermeneutiek slechts als een heuristisch hulpmiddel, dat geen echte wetenschappelijke verklaring biedt. Een identificatie van de historicus met zijn historische figuur is totaal irrelevant met betrekking tot de juistheid van zijn verklaring⁵⁹¹; alleen een bruikbare verklaring, die toetsbaar is en die de toets kan doorstaan, telt⁵⁹². Veel traditionele historische verklaringen bevestigen het gestelde slechts, aldus Hempel. De bepaling van de historische betekenis, de verklaring van historische verschijnselen en de onderlinge relaties tussen historische entiteiten worden vaak impliciet op de door Hempel omschreven wijze gevolgd. Elke beschrijving is in feite een verklaring⁵⁹³.

In 'Reasons and Covering Laws in Historical Explanation' (1963) werkt Hempel, in lijn met het artikel uit 1942⁵⁹⁴, zijn verklaringstheorie uit. Hij formaliseert het type van de statistisch-waarschijnlijke verklaring met behulp van de symbolische notatie:

$$ps(G, F) = q.$$

Wanneer waarschijnlijkheid q ('frequency'), die tussen 1 en 0 kan liggen, 1 nadert is het statistisch-waarschijnlijk ('probabilistic-statistical') dat, wanneer gebeurtenis G plaatsvindt, zij gebeurtenis F tot gevolg zal hebben. Dit type en het deductieve type verklaring voorzien in een *condition of adequacy* voor elke vorm van historische verklaring van het verband tussen gebeurtenissen. Deze voorwaarde heeft het karakter van een noodzakelijke, niet van een voldoende voorwaarde voor een verklaring. Er kunnen namelijk ook andere manieren zijn om iets vatbaar te maken voor verklaring, zo bij wetenschappelijke testresultaten.

of certain antecedent or simultaneous conditions. The expectation referred to is not prophecy or divination, but rational scientific anticipation which rests on the assumption of general laws'.

⁵⁹¹ *A.w.*, 239, 240. De '*method of empathic understanding* ... does not in itself constitute an explanation; it rather is essentially a heuristic device; its function is to suggest psychological hypotheses which might serve as explanatory principles in the case under consideration'.

⁵⁹² *A.w.*, 240: 'Whether the historian is or is not in the position to identify himself with his historical hero is irrelevant for the correctness of his explanation; what counts is the soundness of the general hypotheses involved, no matter whether they were suggested by empathy or by a strictly behaviouristic procedure'.

⁵⁹³ *A.w.*, 243: 'The separation of "pure description" and "hypothetical generalization and theory-construction" in empirical science is unwarranted; in the building of science the two are unseparately linked'.

⁵⁹⁴ *A.w.*, 96n.

taten, waar de testresultaten zelf voldoende grond zijn voor het plaatsvinden van een gebeurtenis.

Expliciet ontkent Hempel hier dat zijn theorie een algemeen determinisme impliceert; zij impliceert slechts deductief of inductief determinisme en dat is een logische vorm van determinisme⁵⁹⁵.

Een nieuw punt in genoemd artikel is de discussie met Dray. Hempel bekritiseert Drays alternatieve verklaringstheorie volgens het 'principle of action'. Drays theorie verklaart het verband tussen gebeurtenissen vanuit een handelingstheorie. In deze theorie is het redelijke motief van een historische actor tot een daad de beste verklaringsgrond voor het verband tussen gebeurtenissen:

- (1) Gegeven een actor A in situatie C
- (2) is X hetgeen A moet doen in situatie C.
- (3) Daarom doet A X.

Terecht merkt Hempel op, dat er een derde premisse is verondersteld, namelijk dat A een redelijk handelend persoon is en dat redelijk handelende personen in dergelijke situaties X doen.

Dray maakt volgens Hempel een principiële fout door de handeling en niet de algemene wet tot het kernpunt van zijn historische verklaring te maken⁵⁹⁶. Een hoofdargument van Hempel is hier, dat:

'Many agents on many occasions do not actually do the rational thing'⁵⁹⁷.

Daarom kan de historicus volgens Hempel beter algemene dakwetten formuleren, omdat daarin eventuele irrationele handelingen kunnen worden meegenomen in de descriptie en dus in de verklaring.

Mijn kritiek op de verklaringsmodellen van Hempel zou ik als volgt willen formuleren.

Hoewel Hempel binnen zijn verklaringsmodellen de verbanden tussen gebeurtenissen in strikt logische zin verstaat, maakt hij een structurele fout, door te menen dat dit niet tot een algemeen determinisme leidt. Elk verband tussen gebeurtenissen, ook al is de verzameling gebeurtenissen klein, is immers structureel deterministisch wanneer het als een noodzakelijk verband wordt beschouwd.

Wanneer nu Hempels optie wordt gekenmerkt door:

⁵⁹⁵ *Reasons*, 95, 96: 'Clearly then, only individual events in this sense, as described by statements, can possibly be explained by means of covering laws. (This is not to say, of course, that every such event can actually be so explained: the covering-law analysis of explanation presents a thesis about the logical structure of scientific explanation, but not about the extent to which individual occurrences in the world can be explained; that depends on what laws hold in the world and clearly cannot be determined just by logical analysis. In particular, therefore, the covering-law analysis of explanation does not pre-suppose or imply universal determinism.)'

⁵⁹⁶ *A.w.*, 102: 'In sum, then, I think that Dray's very suggestively presented construal of explanations by reasons has a basic logical defect, which springs from the view that such explanations must be based on principles of action rather than on general laws'.

⁵⁹⁷ *A.w.*, 103.

1. $p \bar{O} q$.

en:

2. $(p \bar{O} q) \bar{O} p \bar{O} Nq$.

dan is alle openheid naar $-q$ afgesloten, en geldt dat:

3. $-M-q$.

In feite geldt tevens, wanneer p zelf ook een noodzakelijk gevolg is van iets dat aan p voorafging (zoals dit ook voor q geldt, in de functie van aanvangsvoorwaarde voor r , etc.), dat:

4. Np .

Wanneer het gestelde geldt voor elk willekeurig verband van gebeurtenissen, dan geldt dat voor het causale niveau van fysische en historische verklaringen de synchrone contingentie uitgesloten is. Er is geen ruimte voor alternativiteit. Wanneer men op verklaaringsniveau de verbanden tussen gebeurtenissen in termen van logische noodzakelijkheid verstaat, dan impliceert dit eenvoudigweg dat men deze verbanden ook op werkelijkheidsniveau in termen van determinisme verstaat. De verklaring ontleent immers juist zijn kracht aan de empirische testbaarheid van het te verklaren plaatsvinden van E in termen van de verzameling gebeurtenissen (1). Juist dit punt van de empirische testbaarheid veronderstelt een werkelijkheidsniveau van gebeurtenissen, waarnaar verwezen kan worden. Een strikt nominalistische verklaring is hiermee expliciet in strijd. De verklaring dient de werkelijkheid te volgen - en dit wordt in feite ook door Hempels theorie geïmpliceerd, hoewel hij het feitelijk ontkent.

Aangezien ook de probabilistisch-statistische verklaring rust op het deductief-nomologische verklaaringsmodel - bij een hoge waarschijnlijkheid is er sprake van een inductieve noodzakelijkheid - geldt het gezegde ook voor dat verklaaringsmodel.

Wanneer een verklaring de werkelijkheid dient te volgen, dan dient zij ruimte te bieden voor het ervaringsfeit dat, gegeven een verzameling 'determining conditions' ook het niet-plaatsvinden van gebeurtenis E of het plaatsvinden van een andere gebeurtenis het gevolg kan zijn. Zolang een theorie hieraan geen ruimte biedt, is zij zelf structureel inadequaat met betrekking tot de werkelijkheid die zij verklaart.

De historische verklaringstheorie kenmerkt zich mijns inziens noch op verklarings- noch werkelijkheidsniveau door determinisme, maar door contingentie. Het is een contingent feit dat wij niet alle gebeurtenissen uit het verleden kennen; de aard van deze historische gebeurtenissen zelf is mijns inziens structureel contingent.

Hempel geeft zelf reeds aan dat zijn theorie geen individuele gebeurtenissen onder een dakwet kan vangen en dat er aldus gebeurtenis-

sen zijn die niet vatbaar zijn voor verklaring binnen zijn theorie. Tevens kan zijn theorie geen complete verklaring van historische gebeurtenissen geven. Ik meen dat het per definitie verdacht en dus zwak is wanneer men het plaatsvinden van een aantal historische gebeurtenissen niet kan verklaren. Dan is het zeker gerechtvaardigd om een beter model van verklaring voor te stellen: elk model dat genoemde gebeurtenissen wel kan verklaren is beter dan een model dat dit niet kan. Tevens is hiermee ook aangegeven wanneer het betere model als zodanig is te kwalificeren: als geen enkel geval, en hier dus geen enkele gebeurtenis, er door wordt uitgesloten.

De problematiek van de vreemdheid van de temporeel distincte ander en de implicatie daarvan voor de historische verklaring wordt bij Hempel volledig verwaarloosd. De bron en het verleden worden weer tijdgenoten. Dit geldt bij Drays tijdloze rationaliteitsconcept, maar ook bij Hempels positivistische optie van onproblematische vertaalbaarheid van motieven in standen van zaken die vatbaar zijn voor descriptie en voor verklaring. Wetenschapshistorisch wordt aldus bij Hempel de historische revolutie niet verwerkt en dit is structureel als een defect en als een risico te verstaan.

De complexiteit van de problematiek van de vrijheid, de wil, de alternativiteit en de handeling wordt op geen enkele wijze inzichtelijk gemaakt en verwerkt. Juist omdat Hempel strikt nominalistisch opereert, ziet hij niet in hoe belangrijk de ontologie is voor de verklaringproblematiek. De wijze waarop men de werkelijkheid ontologisch verstaat is van betekenis voor de wijze waarop men de werkelijkheid verklaart.

Voorts zijn de intellectuele geschiedenis, de godsdienstgeschiedenis en vele andere aspecten van de geestesgeschiedenis buitengewoon moeilijk in termen van dakwetten te verklaren. Kan Hempel verklaren hoe de ontdekking van het historiciteitsbesef in termen van dakwetten inzichtelijk te maken is? In hoeverre zijn intellectuele processen te verstaan in termen van het voorkomen van gebeurtenissen? Juist de complexiteit die met het bovenstaande is gegeven, maakt het duidelijk dat descriptie en generalisatie binnen de geschiedwetenschap, in tegenstelling tot bij de natuurwetenschappen, twee verschillende procedures zijn. Hier ligt mijns inziens een belangrijk onderscheid tussen natuurwetenschap en geesteswetenschap. Ik meen dat een alternatieve theorie, waarin nu juist de alternativiteit en de open handlingsruimte perspectief krijgen, een betere optie is dan de optie van Hempel.

3. Excurs naar de discussie rond 'verklaren' binnen het Nederlandse taalgebied.

Vanuit het perspectief van Hempels verklaringstheorie kan nu een excurs worden gemaakt naar het positivisme-debat in het Nederlandse taalgebied. Er is hierbinnen inmiddels een aanzienlijke hoeveelheid literatuur over deze thematiek verschenen. De discussie beweegt zich tussen twee uitersten rond een midden: 1) aan het ene uiterste ligt de

gematigd hempeliaanse optie van P.H.H. Vries; 2) in het midden ligt de positie van T. Blom en T. Nijhuis; 3) aan het andere uiterste ligt de extreem retorische verklaringstheorie van B. Verschaffel. Rond deze drie punten kunnen de overige posities gegroepeerd worden (uiteraard is een andere indeling ook mogelijk).

De optie van Vries heb ik getypeerd als een gematigd hempeliaanse positie. Vries accepteert het nomotethische wetenschaps- en verklaringconcept⁵⁹⁸. De historische verklaring kan volgens Vries niet voldoen aan de eisen die door Hempel aan de wetenschappelijke verklaring worden gesteld⁵⁹⁹, maar dit impliceert niet dat hiermee deze verklaringstheorie niet normatief dient te zijn voor de geschiedwetenschap: men dient ernaar te streven het hempeliaanse model van verklaring zoveel mogelijk te benaderen⁶⁰⁰.

Vries accepteert binnen de geschiedbeoefening het determinisme als een regulatief principe⁶⁰¹. Dit determinisme convergeert volgens Vries met wat hij noemt 'zwakke contingentie': 'bij gewijzigde omstandigheden had het historische proces een andere wending kunnen nemen'⁶⁰². Het is strijdig met 'sterke contingentie' ofwel 'een principeel en universeel indeterminisme': 'in volledig *identieke* omstandig-

⁵⁹⁸ *Vertellers op drift. Een verhandeling over de nieuwe verhalende geschiedenis*, Hilversum 1990, 20, 21: 'Een positivistische onderzoeker wil meer dan alleen beschrijven en interpreteren. Hij wil ook verklaren. Uitgangspunt daarbij is, dat een echte verklaring alleen mogelijk is met behulp van algemene uitspraken die een regelmatige relatie tussen variabelen uitdrukken'. 'De theorieën die positivisten willen formuleren zijn conditioneel geformuleerde, toetsbare, algemene uitspraken die ceteris paribus gelden'.

⁵⁹⁹ Zie voor een poging om de deductief-nomologische verklaring toe te passen op de geschiedwetenschap D. van Arkel, 'De groei van het anti-Joodse stereotype. Een poging tot een hypothetisch-deductieve denkwijze in historisch onderzoek', *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 10 (1984), 34-70. Zie over deze optie P.H.H. Vries, 'De hypothetisch-deductieve benadering toegepast in de geschiedbeoefening. Een methodologische analyse van het werk van Dik van Arkel', H. Diederiks en Ch. Quispel, *Onderscheid en min-derheid. Sociaal-historische opstellen over discriminatie en vooroordeel aangeboden aan professor Dik van Arkel bij zijn afscheid als hoogleraar in de sociale geschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Leiden*, Hilversum 1987, 25-60.

⁶⁰⁰ *Vertellers op drift*, 21: 'Uit het feit dat ik hier een dergelijk positivistisch ideaaltypen van wetenschap als uitgangspunt neem om de 'narrative' aan te meten, mag niet afgeleid worden dat ik van mening zou zijn, dat de geschiedbeoefening, wanneer historici maar zouden willen, een echte, positivistische 'science' zou kunnen worden. Dat zou na vele decennia waarin een dergelijke wetenschappelijke geschiedbeoefening is aangekondigd, maar niet verwezenlijkt, extreem naïef zijn. Ik verwacht bijvoorbeeld zeker niet, dat allerlei sensationele wetmatigheden als het ware klaarliggen om door de ijverige historicus te worden ontdekt. Het positivisme zoals dat hier verdedigd wordt, staat voor mij gelijk aan een vorm van kritisch-rationeel denken Mijns inziens dienen historici er in elk geval naar te streven in de bovengeschetste zin wetenschappelijk te zijn'.

⁶⁰¹ 'Een nieuw perspectief op historisch verklaren? Enige kanttekeningen bij Blom en Nijhuis 'Geschiedenis en contingentie. Een nieuw perspectief op historisch verklaren', *Kennis en Methode* 13 (1989)', *Kennis en Methode. Tijdschrift voor wetenschapsfilosofie en wetenschapsonderzoek* 14 (1990), 281.

⁶⁰² *A.w.*, 280.

heden zijn *verschillende* uitkomsten mogelijk⁶⁰³. Volgens Vries kan men niet weten dat zich in termen van deze sterke contingentie andere gebeurtenissen hadden kunnen voordoen; derhalve kan men ook niet aantonen dat 'sterke contingentie' een reële optie is binnen de verklaringstheorie⁶⁰⁴. Vries stelt tevens dat zijn eigen optie van het op het hempeliaanse verklaringmodel gebaseerde determinisme geen 'ontologische pretenties' heeft. In strikt nominalistische zin geldt, dat er alleen op het niveau van uitspraken over de werkelijkheid een noodzakelijk verband bestaat.⁶⁰⁵

Wanneer mijn kritiek op Hempel steekhoudend is, dan is zij dit ook voor de positie van Vries. De optie is zelf-tegenstrijdig op het punt van de relatie tussen verklaring en werkelijkheid. Wanneer men, om het voorbeeld van Vries, ten aanzien van Ceausescu vast te houden⁶⁰⁶, stelt dat als de omstandigheden die geleid hebben tot de val van Ceausescu, noodzakelijkerwijs tot zijn val geleid hebben, dan spreekt men mijns inziens expliciet over de relatie tussen gebeurtenissen op het niveau van de werkelijkheid zelf. Het is niet zo dat volgens de theorie het gevolg hier in een noodzakelijk verband tot zijn oorzaak staat, terwijl in werkelijkheid een ander, en dus contingent, gevolg had kunnen optreden. Er is hier sprake van een naadloze congruentie van de verklaring van de werkelijkheid en de werkelijkheid zelf. Wanneer mijn interpretatie juist is, dan geldt aldus voor Vries in formele zin - hoewel hij naar intentie een andere positie inneemt (maar intenties zijn in harde wetenschappelijke zin niet relevant) - dat:

(1) $p \tilde{O} Nq$.

Aldus kenmerkt de positie van Vries zich door de *necessitas consequentis*. Dit wordt bevestigd door zijn optie van 'zwakke contingentie', die aldus te formaliseren is:

(2) $p \vee q \tilde{O} Mr$.

De alternativiteit zit bij Vries alleen op het niveau van de oorzaken; gegeven een feitelijke oorzaak is het verband tussen deze oorzaak en haar gevolg een strikt noodzakelijk verband. Ik vraag me evenwel af, of er, wanneer de alternativiteit alleen op het vlak van de oorzaken

603 *Ibid.*

604 *Ibid.*

605 *A.w.*, 281: 'De op het covering-law-model gebaseerde benadering, die sterk door het logisch-positivisme en door Hume is beïnvloed, heeft geen ontologische pretenties. Diegenen die binnen deze traditie een verklaring bieden, laten zich doorgaans niet uit over het al dan niet contingente of noodzakelijke karakter van de relatie tussen de *verschijn-selen* die respectievelijk als oorzaak of gevolg worden aangeduid. Spreken over noodzaak op ontologisch niveau staat bij hen in een kwade, 'metafysische' reuk. De 'necessary connection' bestaat slechts tussen uitspraken over de werkelijkheid. Dit belet hen echter niet te zoeken naar verklaringen'.

606 *A.w.*, 280.

zit, wel echte alternativiteit mogelijk is. Wanneer immers (1) geldt, dan geldt, dat q tevens de aanvangsvoorwaarde of de oorzaak van r is. De consequent van p wordt zelf weer de oorzaak van r . Alle standen van zaken krijgen aldus een noodzakelijk statuut. Hoewel Vries naar intentie het determinisme in termen van een noodzakelijk historisch proces afwijst, impliceert zijn positie feitelijk echter nu juist een noodzakelijk historisch proces.

In *Verhaal en betoog* nuanceert Vries zijn positie, door het verband tussen oorzaak en gevolg een niet-generieke vorm te geven. Hij noemt het voorbeeld van een storm: het feit dat door een storm een bepaalde tak van een boom niet afwaait, impliceert nog niet dat er een algemene wet is te formuleren die aangeeft dat altijd wanneer het waait takken niet van bomen afwaaien. De specifieke *context* van het gebeuren zelf is hier mede bepalend⁶⁰⁷. Structureel impliceert de-ze nuancering evenwel geen andere positie met betrekking tot de aard van de verklaring zelf.

Ik meen dat binnen een verklaringsoptie van de historische werkelijkheid de notie van de alternativiteit van de consequent, gegeven gelijkblijvende contingente omstandigheden, structureel ingebouwd moet worden. Geformaliseerd dient een conceptueel geschikte optie aldus te bevatten:

(3) $p \tilde{O} q \vee \neg q$; en:

(4) $p \tilde{O} q \vee p$; kortom:

(5) $p \tilde{O} Mq$.

Wanneer de praktijk van de geschiedschrijving aan Vries' verklaringmodel niet voldoet, dan impliceert dit voor Vries nog niet, dat zij hier niet aan zou moeten voldoen. Het normatieve niveau is hier daarom het niveau waarop de positie van Vries zelf beoordeeld moet worden. In algemene zin geldt dan, zoals ik reeds bij Hempel opmerkte, dat een theorie van wetenschappelijke verklaring, die de werkelijkheid volgt, de voorkeur verdient. Een verklaringstheorie kan men niet redde door haar de status van een ideaaltypisch model te geven. De werkelijkheid zelf is mijns inziens tenminste binnen de menswetenschappen beslissend over de verklaringstheorie en over het ideaaltype: de werkelijkheid is mijn ideaaltype.

Juist de ontkenning van het belang van de ontologie leidt mijns inziens tot conceptueel minder geschikte posities als die van Hempel en Vries. Het argument dat het niet aantoonbaar is dat een gebeurtenis ook anders had kunnen verlopen, is in dit opzicht niet een steekhoudend, maar juist een oneigenlijk argument: De theorie van alternativiteit impliceert *qualitate qua* dat het onmogelijk is, om empirisch vast te stellen dat iets anders zou kunnen zijn gebeurd dan het feite-

⁶⁰⁷ *Verhaal en betoog. Geschiedbeoefening tussen post-moderne vertelling en sociaal-wetenschappelijke analyse*, Leiden 1995, 255, 256.

lijk is gebeurd. Men zou immers in een contradictie vervallen wanneer men empirisch zowel p als $\neg p$ zou vast stellen⁶⁰⁸. De alternativiteit zelf is mijns inziens wel op grond van de ervaring aantoonbaar. Hier ligt dan ook een belangrijke grond voor de contingentietheorie van historische verklaring.

De positie van Lorenz is een verdere versoepeling van het positivistische verklaringsmodel. Lorenz verstaat de wetenschapsfilosofie niet in normatieve maar in descriptieve zin. Zij beschrijft wat historici doen wanneer zij verklaren⁶⁰⁹. Lorenz formuleert vanuit dit op de praktijk gerichte perspectief twee 'intuïties' ten aanzien van de historische verklaring: '(intentionele) openheid' en 'contingentie'⁶¹⁰; 'sommige historische gebeurtenissen worden wel degelijk door historici als causaal gedetermineerd en dus - gegeven de omstandigheden - als 'noodzakelijk' beschouwd'⁶¹¹. Lorenz typeert in *De constructie van het verleden* 'noodzakelijk' als 'noodzakelijk gegeven de omstandigheden' of 'contingent (= feitelijk) noodzakelijk'⁶¹². Hij opteert met zijn positie voor een derde weg, tussen hermeneutiek en positivisme in: comparativisme. Deze optie houdt in, dat de historicus een mogelijk causaal verband tussen gebeurtenissen pas als een echt causaal verband verstaat, wanneer en geen concurrerende verklaringen mogelijk zijn⁶¹³. De ruimte voor het contingente is er wel binnen de historische werkelijkheid, maar dit impliceert niet dat dit constitutief wordt voor de verklaring van de historische werkelijkheid; de historicus dient, wanneer bepaalde oorzakelijke kennis onhelder is, te zoeken naar betere verklaringen⁶¹⁴.

Met name op het niveau van de relatie tussen sociale structuren en individueel handelen is volgens Lorenz de meer deterministische ver-

608 Zie voor mijn eigen positie op het punt van de ontologie en de verklaring hoofdstuk 6, met name § 9.

609 'Het vergeefse zoeken naar zekerheid. P.H.H. Vries en de theorie van de geschiedenis, Ch. Lorenz e.a., *Het historisch atelier. Controversen over causaliteit en contingentie in de geschiedenis* (hierna afgekort als *Het historisch atelier*), Meppel, Amsterdam 1990, 26.

610 'Toeval als noodzaak. De contingentie-ontologische variant van het neo-historisme', Ch. Lorenz e.a., *a.w.*, 152.

611 'De zin van verklaren en het verklaren van zin', *Kennis en Methode* 14 (1990), 288.

612 *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Amsterdam 1990 (1987), 112.

613 *A.w.*, 140: 'Een 'comparatist' ... probeert zijn causale vermoedens te toetsen door te onderzoeken of de regelmaat misschien door andere dan de al onderzochte factoren verklaard kan worden. Als dat mislukt *besluit* hij dat zijn oorspronkelijke veronderstelling (ofwel: hypothese) juist is, besluit hij, met andere woorden, dat er goede *gronden* zijn om een bepaalde regelmaat *als causaal te interpreteren*.

614 *A.w.*, 191: 'Dit inzicht in het feit, dat gebeurtenissen als bovengenoemde *in principe* ook anders hadden kunnen verlopen dan *feitelijk* het geval was, is dus geen reden om de rol van 'het toeval' in de geschiedenis te rehabiliteren. Het eventuele gebrek aan oorzakelijke kennis zou eerder een stimulans voor historici moeten zijn om betere verklaringen te zoeken in plaats van de gaten in die kennis met de 'allesvuller' van de firma 'Toeval & Co' dicht te plamuren'.

klaringstheorie geldig. Zijn methodologische collectivisme krijgt een ontologische onderbouwing, waar Lorenz deze sociale structuren (zoals groepen of gedragscodes) een reële ontologische status geeft.

De positie van Lorenz is op grond van bovenstaande beschrijving conceptueel geschikter dan die van Vries. Ik ben van mening dat Lorenz' positie aan kracht zou winnen, wanneer hij het contingente tot vertrekpunt van zijn theorie van de verklaring zou maken en hier binnen termen van deze contingentie en dus in niet-hempeliaanse zin de waarschijnlijkheidsredenering in zou bouwen in zijn theorie van de verklaring; Sommige gevolgen van een contingente gebeurtenis zijn, hoewel andere gevolgen ook mogelijk waren geweest, meer waarschijnlijk dan andere gebeurtenissen⁶¹⁵.

Mijn hypothese - die ik hier niet nader uit zal werken - is dat C. Bertels in zijn *Geschiedenis tussen structuur en evenement* conceptueel dicht bij de positie van Lorenz zit (maar weer dichter dan Lorenz bij Vries). Vanuit zijn verbinding van een gematigd hempeliaanse verklaringstheorie met een specifiek modelgebruik kent Bertels aan het contingente een ontologische maar geen methodologische betekenis toe. Hoewel het contingente een werkelijkheids- en ervaringsgegeven is, is het methodologisch niet interessant: hier gaat het om verklaring van evenementen in termen van structuren⁶¹⁶. Wanneer mijn interpretatie correct is, dan ben ik van mening dat deze methodologische positie een werkelijkheidsopvatting impliceert, die conceptueel door dezelfde deterministische structuur wordt gekenmerkt.

Binnen de terminologie van Bertels zoekt A.A. van den Braembussche een balans tussen het structurele en het evenementiële vlak; mijn voorlopige hypothese - die ik hier niet uitwerk - is in dit licht dat Van den Braembussche conceptueel op de grens zit tussen de gematigd hempeliaanse optie en de middenpositie⁶¹⁷.

De middenpositie ijk ik met name op de optie van Blom en Nijhuis. Met de uitspraak 'al het historische is contingent' plaatst Nijhuis zich in zijn dissertatie *Structuur en contingentie* tegenover de klassieke optie van het causaal-deterministische verklaringsideaal; contingentie

⁶¹⁵ Zie voor een nadere bespreking van de verklaringsproblematiek en de ontologische implicaties daarvan hoofdstuk 6.7. tot en met 6.10.

⁶¹⁶ *Geschiedenis tussen structuur en evenement. Een methodologie en wijsgerig onderzoek*, Amsterdam 1973, 317: 'Verwetenschappelijking van de geschiedenis heeft onmiskenbaar tot gevolg, dat de faktor contingentie uit het centrum der historie naar meer marginale streken in de verklaring verdreven zal worden. Maar ook als contingentie als verklaring steeds minder zal worden aanvaard, verdwijnt zij nog niet uit de geschiedenis en nog minder uit de menselijke ervaringswereld. De nadruk die het toeval eerst als nu-mineuze macht in de geschiedschrijving der klassieke oudheid kreeg en daarna sinds Pascal, mathematis-statisties of ontologies, in het westers geschiedbeeld, is anders komen te liggen. De konseptuele analyse kan nu haar tanden stuk bijten op de polariteit tussen evenement en structuur ... '.

⁶¹⁷ *Theorie van de maatschappijgeschiedenis*, Baarn 1985, 147: '... de maatschappijge-schiedenis moet de integratie tussen evenement en structuur nastreven'.

en temporaliteit zijn de twee vooronderstellingen van zijn theorie van de historische verklaring⁶¹⁸. Op correcte wijze wordt het contingentie-begrip in termen van het niet-noodzakelijke, het niet-onmogelijke en het mogelijke bepaald⁶¹⁹. Contingentie lijkt bij Nijhuis alleen op verklaringsniveau constitutief te zijn voor de historische werkelijkheid - niet voor de werkelijkheid zelf⁶²⁰. Het kennistheoretische subject heeft binnen de optie van Nijhuis het primaat over de werkelijkheid en zijn positie is als een nominalistische te interpreteren.

Deze nominalistische optie wordt overigens afgezet tegen het narrativistische idealisme waarin volgens Blom en Nijhuis 'de relatie tussen de narratio linguïstische entiteit en datgene waarover zij handelt zoek begint te raken'⁶²¹. Vanuit dit perspectief verzetten Blom en Nijhuis zich tegen de causaal-deterministische verklaringstheorie. Met een beroep op Huizinga gaat het binnen hun verklaringstheorie om 'het zinnig rangschikken van feitelijkheden'⁶²². Zowel in synchrone als diachrone zin vormen de geactualiseerde standen van zaken die op zichzelf contingent zijn de horizon van handelingsmogelijkheden. Hiermee is niet al het gebeuren volstrekt 'toevallig' maar krijgt het een contingente gerichtheid⁶²³. 'Zin' is in dit licht te verstaan als 'orderingsmodus van contingente gebeurtenissen'⁶²⁴.

De optie van Blom en Nijhuis is mijns inziens, hoewel zij betrekkelijk intuïtief is, mits kritisch verwerkt, bruikbaar binnen de door mij voorgestane optie. Dit geldt ook voor hun notie van de zin, die ik binnen mijn eigen notie van het historische verband een constitutieve rol zal laten spelen⁶²⁵. Bij Blom en Nijhuis wordt de notie van contingentie

618 *Structuur en contingentie. Over de grenzen van het sociaal-wetenschappelijk verkla-ringsideaal in de Duitse geschiedschrijving*, Amsterdam 1995, 1; zie ook *a.w.*, 7: 'Deze twee vooronderstellingen zijn ... onverenigbaar met het klassieke causaal-deterministische verklaringsideaal'.

619 *A.w.*, 70.

620 *A.w.*, 71: 'Wanneer gesteld wordt, dat de contingentie-aanname constitutief is voor de geschiedwetenschap, wordt daarmee niet gezegd dat de gebeurtenissen in het verleden *feitelijk* contingent zijn. De vraag naar de contingentie of de noodzakelijkheid van het verleden zelf, d.w.z., onafhankelijk van de observator of het kennend subject, leidt onherroepelijk tot een onbeslisbare metafysische discussie. Ontologie wordt hier ... niet opgevat als het metafysische antwoord op de vraag waaruit de wereld 'waarlijk' bestaat, maar als de theorie-interne vraag naar de *domein assumpties* van de specifieke benaderingen van de werkelijkheid. Wanneer we dus spreken over het feit dat historici uitgaan van de contingentie van de geschiedenis, bedoelen we daarmee te zeggen, dat in de historische omgang met het voorbije de contingentie van gebeurtenissen en processen in het verleden wordt verondersteld'.

621 'Geschiedenis en contingentie. Een nieuw perspectief ophistorisch verklaren', *Kennis en methode* 13 (1989), 377.

622 *A.w.*, 364.

623 *A.w.*, 374: 'Een historisch proces verschijnt aldus als een sequentie van steeds nadere selecties binnen het met iedere voorafgaande gebeurtenis telkens gesuggereerde geheel van mogelijke gebeurtenissen'.

624 *A.w.*, 365.

625 Zie hoofdstuk 6.10.

naast de notie van de tijd als diachrone ordeningsmodus geplaatst, zonder dat beide in elkaar vervloeien. Intuïtief bevat de positie van Blom en Nijhuis elementen die, wanneer zij expliciet en op consistente wijze worden uitgewerkt, neerkomen op de optie van de synchrone contingentie:

'Andere dan de feitelijk gerealiseerde gebeurtenissen hadden zich telkens kunnen voordoen'⁶²⁶.

Traditiehistorisch sluit hun optie dan niet, zoals zij zelf stellen, bij het nominalisme van Ockham aan. De optie van Duns Scotus is hier de traditiehistorische bron⁶²⁷.

Vanuit hun eigen specifieke kleur hebben O.G. Heldring⁶²⁸, B.W. Schaper⁶²⁹ en E. Jonker⁶³⁰ de betekenis en bruikbaarheid van het contingentie-begrip in positieve zin nader uitgewerkt. Ik laat hen in dit licht positioneel aansluiten bij de optie van Blom en Nijhuis.

Naast de extreem van Vries aan de ene zijde en de middenpositie van Blom en Lorenz is de extreem van Verschaffel aan de andere zijde te noemen.

Verschaffel neemt maximaal afstand van het nomotethische verklaaringsmodel van Hempel. Verschaffel gaat uit van het structureel chaotische en onbegrijpelijke van de werkelijkheid inclusief haar verleden. Geschiedschrijving maakt door representatie het verleden begrijpelijk.

Het algemene is voor Verschaffel terminologisch equivalent met het waarschijnlijke of het mogelijke; dat wat altijd mogelijk is, is het noodzakelijke. Het mogelijke staat dan tegenover het contingente ofwel het toevallige, het niet voor mogelijk gehouden⁶³¹. Dit betekent voor Verschaffel dat vertellen van wat echt gebeurd is ook niet kan

⁶²⁶ 'Ontologie en methodologie in sociologie en geschiedenis. Grondslagen van een contingentietheoretische geschiedfilosofie', Th. Lorenz e.a., *Het historisch atelier*, 125. Zie voor 'synchrone' en 'diachrone' contingentie hoofdstuk 6.3.1. en 6.5.

⁶²⁷ Zie hoofdstuk 6.3.1. en hoofdstuk 6.9.

⁶²⁸ 'Een eindeloos afscheid van het positivisme', Ch. Lorenz e.a., *Het historisch atelier*, 164-174.

⁶²⁹ 'Contingentie en convergentie in de geschiedenis', *Tijdschrift voor geschiedenis* 91 (1978), 557-575.

⁶³⁰ 'De neus van Cleopatra', *Wijsgerig Perspectief* 33, 1992, 1993, 81-86.

⁶³¹ 'Verhaal, toeval en geschiedenis. Bemerkingen bij het narrativisme', *Tijdschrift voor geschiedenis* 50 (1988), 23 en 26, 27. Verschaffel interpreteert Aristoteles als volgt (en zijn interpretatie onthult daarbij zijn eigen verstaan van de ontologische termen): 'De dichter nu vertelt, aldus Aristoteles, "het mogelijke". Hij vertelt wat "waarschijnlijk of noodzakelijk" is, of: het algemene. Want "algemeen" - dat wil zeggen: dat wat niet bij gelegenheid maar wat *altijd* mogelijk is - is wat in de natuur der dingen ligt en natuurlijk-wijs gebeurt Het voorwerp van de geschiedschrijving is (volgens Verschaffel, EM) het contingente, het bij-elkaar-komende, het vluchtige - wat niet natuurlijk of essentieel samenhoort en bijna niet bestaat. "Contingent" staat niet tegenover "noodzakelijk" maar tegenover "mogelijk": het veld van het contingente is wat niet in een natuur of bedoeling begrepen kan worden'.

lukken. Het contingente onttrekt zich per definitie aan beschrijving of verklaring⁶³². De begrijpelijkheid van het geschiedkundige verhaal is in termen van zijn retorische functie te verstaan als een eigen begrijpelijkheid, die los staat van het verleden zelf⁶³³. Historische concepten hebben binnen zijn betoog de functie en status van een *topica*. Zijn betoog is aldus een zuiver retorische zingeving aan het historisch zinloze. Ook causaliteit wordt in dit licht verstaan:

‘De causaliteit is, als we er een voor ons begrijpelijke tekst mee maken, niet een letterlijke doordruk van "reële relaties" maar een begrijpelijkheidsvorm of een *topica*’⁶³⁴.

Mijn kritiek op Verschaffels positie is in de eerste plaats dat hij, zowel wanneer hij Aristoteles interpreteert als in zijn algemene gebruik van de wijsgerige terminologie, een elementaire fout maakt, door de begrippen noodzakelijk, algemeen, mogelijk en contingent op onjuiste wijze te bepalen in hun eigen betekenis en in hun onderlinge relaties. Het meest opmerkelijke is hier wel dat contingent en mogelijk bij hem contradictoir worden.

In de tweede plaats bekritiseer ik zijn onderliggende semantiek. Omdat ik elders de semantische problematiek uitwerk, beperk ik me hier tot de conclusie dat zijn semantiek onder meer impliceert dat ook zijn eigen tekst voor de lezer volledig ‘onbegrijpelijk’ wordt. Waarom zou men immers de werkelijkheid niet adequaat kunnen beschrijven - waar nog een referentialiteit nog mogelijk is - en een tekst wel? Naast mijn semantische optie is mijn gehele positie te verstaan als een verzameling argumenten tegen deze retorische opvatting van de historische verklaring en van de geschiedschrijving. Verschaffels eigen positie kan hier gelden als bewijs voor de onjuistheid van zijn positie: alleen doordat zij parasiteert op een betekenisvol semantisch universum kan zij worden verstaan.

Dit excurs heeft mij in de gelegenheid gesteld om mijn eigen relatieve positie te bepalen. Alle posities hebben één punt gemeenschappelijk, en dat is een nominalistisch wetenschapsconcept; dit concept is mijns inziens minder geschikt. Los daarvan neem ik de middenpositie van Blom en Nijhuis als uitgangspunt en verbindt haar met een contingente bepaling van het waarschijnlijkheidsoordeel - en doe aldus

⁶³² *A.w.*, 27, 28: ‘*Vertellen* wat écht gebeurt kan dus niet lukken. Een handeling kan niet een niet-handeling mimeren Historische "verhalen" zijn dan ook steeds en noodzakelijkerwijze "episodisch": ze hangen als los zand aan elkaar. De geschiedschrijving is vanzelf minder filosofisch dan de dichtkunst omdat haar materiaal minder kenbaar of "fi-losofisch" is Het "onderzoek van het contingente" levert geen verklaringen op. Geschiedschrijving is geen wetenschap, niet voor Aristoteles en evenmin in de moderne zin van het woord ...’.

⁶³³ *A.w.*, 32: ‘De historicus kan wat uit zichzelf geen begin of einde heeft om-schrijven, over het verleden een "periode", een betoog of een gedachte ontwikkelen die haar begin en einde zelf meebrengt en haar begrijpelijkheid niet aan de stof hoeft te ontlenen’.

⁶³⁴ *A.w.*, 35.

een kleine stap in de richting van Lorenz. Waar de positie van Vries een helderheid heeft die weldadig aandoet, is de positie van Verschaffel mijns inziens te typeren als een weinig hard en weinig overtuigend intuïtief scepticisme.

Ankersmit neemt binnen dit geheel een eigen plaats in. Omdat ik de positie van Ankersmit in een afzonderlijke paragraaf analyseer, volsta ik hier, vooruitlopend op het aldaar gestelde, met de enigszins chargerende opmerking, dat Ankersmits verklaringstheorie conceptueel elementen bevat uit alle drie de genoemde posities⁶³⁵.

De wijze waarop binnen de Nederlandse discussie de verklaringstheorie wordt behandeld, brengt mij ertoe, de wenselijkheid van een meer systematische benadering van de verklaringsproblematiek uit te spreken. De verklaringsproblematiek functioneert nu als een knooppunt waarin allerlei wijsgerige thema's samenkomen. Deze thema's worden niet of nauwelijks afzonderlijk uitgewerkt. Hierdoor krijgt de verklaringsproblematiek onnodig een ondoorzichtige massiviteit. Een meer systematische bepaling van de afzonderlijke *loci* van de kennisleer, de ontologie en de semantiek zou als kader voor de discussie over de verklaringsproblematiek kunnen dienen.

Wanneer nu de theoretische verklaringsproblematiek gekoppeld wordt aan de praktijk van de geschiedschrijving, dan opent zich een interessant perspectief. Ik werk dit perspectief hier niet uit, maar noem het bij wijze van *desideratum*. De expliciete of impliciete verklaringstheorieën van geschiedschrijvers, die de geschiedenwetenschap als een sociale wetenschap zien, dienen te worden bepaald en geanalyseerd in termen van hun conceptuele karakteristieken en implicaties.

4. De metafysica

De logisch-positivistische opvatting over de metafysica is gefundeerd in haar kennisleer. De fundering van de kennisleer (voorzover het niet-analytische velden van kennis betreft) in de waarneming sluit elke wetenschappelijke ruimte voor de metafysica bij voorbaat af. Voor de logisch-positivist valt ook de theologie hieronder; niet alleen 'het absolute' of 'het van zichzelf afhankelijke', maar ook 'God' zijn volgens hem in wetenschappelijke zin betekenisloos⁶³⁶. Door de introductie van de existentie-operator sluit het logisch-positivisme elke mogelijke dubbelzinnigheid uit: bestaan is geen predicaat van een

⁶³⁵ Zie § 11.

⁶³⁶ Zie bijvoorbeeld R. Carnap, 'The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language', A.J. Ayer (red.), *a.w.*, 67: 'In its metaphysical use ... the word God refers to something beyond experience'; in mythologische zin kan er wel over God gesproken worden, maar niet in wetenschappelijke zin: 'God' is niet in protocolzinnen vertaalbaar, en is derhalve '... in the same boat with "teavy"' (een door Carnap bedacht onzinwoord).

subject of een naam: niet de zin 'a bestaat', maar de zin 'er bestaat een a met eigenschap F' is wetenschappelijk zinvol⁶³⁷.

Metafysica heeft volgens het logisch-positivisme hooguit een regulerende rol gehad als een menselijke levensbehoefte; in dit opzicht is metafysica te vergelijken met kunst⁶³⁸. Wijsbegeerte is überhaupt geen systeem van kennis, maar zij verklaart slechts zinnen, die door de wetenschappen geverifieerd zijn⁶³⁹. Ditzelfde geldt dus ook voor de metafysica: die heeft met kennis in strikte zin niets van doen; omdat zij bovendien geverifieerde kennis op geen enkele wijze verklaard - want geverifieerde kennis heeft geen metafysische inhoud - valt zij in feite buiten de wetenschap (of is zij hooguit een historische subdiscipline)⁶⁴⁰. Ook de christelijke optie is, volgens E. Nagel, een slechte vorm van wetenschapsfilosofie. Als christenen zeggen dat Gods bestaan zich aan verificatie onttrekt, maar wel als basis van alle wetenschap geldt, dan sluiten ze elke discussie bij voorbaat op dogmatische gronden af; de introductie van 'God' maakt de problematiek alleen nog maar ingewikkelder⁶⁴¹. Als sommigen van hen - zo bijvoorbeeld E. Gilson - stellen dat de structuur van de wetenschappelijke verklaring onafhankelijk is van zowel het uitgangspunt dat God bestaat als het uitgangspunt dat God niet bestaat, dan is het stellen van het probleem zelf irrelevant⁶⁴².

Ik ben van mening dat op goede gronden ook een inhoudelijke ontologie aanvaardbaar is⁶⁴³. Overigens dient de kritiek van Nagel op Gilson uitermate serieus te worden genomen. Als de christelijke optie geen eigen meerwaarde heeft dan is zij inderdaad irrelevant.

8.3. Evaluatie

⁶³⁷ *A.w.*, 74: 'Existence can be predicated only in conjunction with a predicate, not in conjunction with a name (subject, proper name). An existential statement does not have the form "a exists" ... but "there exists something of such and such a kind".'

⁶³⁸ *A.w.*, 80: 'Metaphysics is a substitute for art'.

⁶³⁹ Zie bijvoorbeeld M. Schlick, 'The Turning Point in Philosophy', A.J. Ayer (red.), *a.w.*, 56: 'There is ... no domain of "philosophical truths"; Filosofie is '... not a system of cognitions but a system of *acts*; philosophy is that activity through which the meaning of statements is revealed or determined. By means of philosophy statements are explained, by means of science they are verified. The latter is concerned with the truth of statements, the former with what they actually mean'.

⁶⁴⁰ *A.w.*, 57: 'The efforts of metaphysicians were always directed upon the absurd end of expressing the content of pure quality (the "essence of things") by means of cognitions, hence of uttering the unutterable. Qualities cannot be "said". They can only be shown in experience. But with this showing, cognition has nothing to do'.

⁶⁴¹ 'Malicious Philosophies of Science', *Sovereign Reason and Other Studies in The Philosophy of Science*, Illinois, 1954, 30: 'For the Being who has been postulated as the Creator of the world is simply one more being in to the reasons of whose existence it is possible to inquire. If those who invoke such a Being declare that such questions about his existence are not legitimate, they surmount a difficulty only by dogmatically cutting-short a discussion when the intellectual current runs against them'.

⁶⁴² *A.w.*, 30. De introductie van 'God' is volgens Nagel wetenschappelijk gezien irrelevant, omdat deze '... provides no answer to any specific question which may be asked concerning any particular objects or events in the world'.

⁶⁴³ Zie hiervoor hoofdstuk 6.

Het logisch-positivisme heeft zijn grootste bloei gehad. Toch is het nog altijd een zeer hoogwaardige positie, vooral door de technische precisie waarmee wijsgerige problemen worden benaderd. Het analyse-begrip is buitengewoon nuttig en ik neem het dan ook voluit als een wetenschappelijke topbijdrage mee.

De problematiek van de kennis van historische entiteiten stelt elke logisch-positivist die het verificationisme-beginsel aanhangt voor een dilemma. Geen enkele logisch-positivist lijkt een bevredigende uitweg te vinden uit dit dilemma. Dit stelt het logisch-positivisme voor een interessante verlegenheid. De uitdaging van een consistente historische kennisleer blijft vooralsnog open liggen. In negatieve zin betekent een mogelijke verwerping van het verificationisme dat de vraag naar de kennistheoretische status van andere niet-verifieerbare entiteiten - zoals 'God' of specifiek nog 'Gods hand in de geschiedenis' - opnieuw perspectief krijgt. Hier is het juist de historische epistemologie die explosief én significant is voor de algemene kennisleer. Als een algemene kennisleer strand op het verleden, dan dient zij te worden herzien of bijgesteld. Dit lijkt me een legitieme wetenschappelijke eis, als men althans niet de conclusie wil trekken die het historische scepticisme trekt, namelijk dat er geen wetenschappelijke kennis van het verleden mogelijk is⁶⁴⁴.

De historische verklaring, die zoveel aandacht heeft gekregen binnen het logisch-positivisme, wordt mijns inziens teveel als een methodologische problematiek verstaan en gethematiseerd. In feite is zij echter een afgeleid probleem: de kennisleer, semantiek en ontologie vormen de basis van de wetenschapstheorie en daarbinnen krijgt de verklaringstheorie haar eigen ruimte⁶⁴⁵.

Wanneer een verklaringstheorie uitgaat van een deterministisch model - en dit is tenminste bij Hempel en Vries het geval - impliceert dit mijns inziens in strikte zin ook een deterministisch werkelijkheidsverstaan. Wanneer dit inderdaad zo is, dan geldt dat zowel de logisch-positivistische verklaringstheorie als het daardoor geïmpliceerde ontologische concept van de werkelijkheid - dat uiteindelijk ook de presentie heeft dat het over de werkelijkheid zelf gaat - conceptueel minder geschikt zijn voor de open historische werkelijkheid.

Zowel de kennistheoretische optie van Ayer en de verklaringstheoretische optie van Hempel breken stuk op de historische revolutie en de historische denkwijze. De mogelijkheid van kennis van het verleden is structureel problematisch voor Ayer; de vreemdheid van het verleden is voor Ayer en Hempel volstrekt onproblematisch. Hempels verklaringstheorie impliceert dat het *explanandum* een algemene en tijd-

⁶⁴⁴ Zie hiervoor hoofdstuk 4.

⁶⁴⁵ Zie hiervoor de hoofdstukken 4, 5 en 6.

loze verklaarbaarheid heeft: dit is mijns inziens een a-historische *explanandum*-opvatting.

Ik concludeer dat de historische revolutie conceptueel en wetenschapshistorisch fataal is voor het logisch-positivistische verstaan van de historische werkelijkheid. Ayer en Hempel opereren binnen hun geschiedfilosofische reflectie in feite volstrekt a-historisch. De in hun werk zeldzame vermelding van voorbeelden van historische proposities illustreert dit mijns inziens ook. Hun geschiedfilosofie blijft met betrekking tot de geschiedwetenschap zeer globaal. Zij dient veelmeer op de geschiedwetenschap zelf te worden betrokken - hetgeen binnen de Nederlandse discussie overigens ook gebeurt.

Ik meen dat juist de verwerping van de ontologie, en de daarin aanwezige noties van contingentie en individualiteit, het logisch-positivisme hier fataal wordt. Een goede ontologie schept ruimte voor een goede epistemologie en sluit mijns inziens ook consistent aan bij de historische revolutie zelf.

9. De moderne hermeneutiek van H.-G. Gadamer (1900)

Het zesde geschiedfilosofische portret is dat van H.-G. Gadamer en zijn moderne hermeneutiek. Mijn hypothese is dat Gadamer de historische revolutie op positieve wijze verwerkt binnen zijn optie, maar dat zijn positie conceptueel minder geschikt is.

Hans-Georg Gadamer, geboren te Marburg in 1900, leerling van Jaspers en Heidegger, is één van de grondleggers van de moderne hermeneutiek. De positie van Gadamer is voor het verstaan van de moderne ontwikkelingen binnen de hermeneutiek, maar ook binnen het narrativisme en het postmodernisme, van grote betekenis. Omdat aan de hermeneutiek reeds ruime aandacht is besteed, zal ik mij hier concentreren op de specifieke vernieuwingen binnen deze stroming, zoals deze tot uitdrukking komen in het hoofdwerk van Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960)⁶⁴⁶.

9.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Met Gadamer ondergaat de hermeneutiek een belangrijke wending. Waar Dilthey nog zoekt naar een overstijging van de historiciteit, accepteert Gadamer haar onvoorwaardelijk positief. Geen enkele historicus kan aan zijn historiciteit ontsnappen, maar dat hoeft ook niet.

⁶⁴⁶ De hier gebruikte editie is H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975 (1960; de gebruikte vierde druk is de onveranderde herdruk van de derde, uitgebreide, druk); Zie voor het verzameld werk H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 9 delen., Tübingen 1986-1993; zie over Gadamer en zijn hermeneutiek J. Vandenbulcke, *Hans-Georg Gadamer. Een filosofie van het interpreteren*, Brugge 1973; Th.C.W. Oudemans, 'Gadamer's wijsgerige interpretatieleer', Th. de Boer e.a., *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van de mens- en cultuurwetenschappen*, Amsterdam 1988, 54-89.

Historiciteit is een late ontdekking, die een nieuwe dimensie aan het bestaan geeft. Het besef van historiciteit is een existentiële *habitus*. Hiermee wordt reeds duidelijk dat Gadamer de historische denkwijze op het punt van het historiciteitsbesef uitermate serieus neemt. Zelden wordt zo duidelijk het historiciteitsbesef wijsgerig verwerkt als bij Gadamer het geval is.

Wel verschuift bij hem de aandacht vrijwel volledig naar het wijsgerige vlak; behalve de historische denkwijze verwerkt hij de meer technische geschiedwetenschappelijke verworvenheden nauwelijks binnen zijn positie. Hierin ligt wetenschapshistorisch een belangrijke beperking in de positie van Gadamer.

Tegelijk moet worden gezegd dat hij, door het historiciteitsbesef tot uitgangspunt te maken van zijn wijsgerige hermeneutiek, een belangrijke bijdrage levert aan de wijsgerige verwerking van de historische revolutie. De kern wordt hier gevormd door Gadamer's verwerking van de historiciteit in zijn notie van de verstaanshorizon. Met behulp van dit begrip koppelt hij het historiciteitsbesef in volstrekt positieve zin aan het wijsgerige verstaan van de werkelijkheid.

Interessant wordt dan de vraag of een historische interpretatie vanuit de verstaanshorizon van een traditie die door de providentiële geschiedbeschouwing is gestempeld, weer mag; Ligt er voor een dergelijke positie enige speelruimte binnen de moderne hermeneutiek? Of is een dergelijke providentiële positie, juist door haar absolute aanspraken, in strijd met de notie van de radicale historiciteit en daardoor hermeneutisch-wetenschappelijk niet acceptabel?

9.2. Conceptueel perspectief

Naast 'historiciteit' is 'verstehen' een sleutelbegrip binnen Gadamer's positie. Niet alleen binnen de geesteswetenschappen (inclusief de theologie en de rechtswetenschap), maar ook binnen de algemene menselijke ervaring van de wereld, en zelfs binnen de natuurwetenschappen, is 'verstaan' een kenmerkend instrument. Elk verstaan, dus ook het wetenschappelijke, is gevangen in historiciteit. Wanneer elk verstaan in historiciteit gevangen is, staat de vatbaarheid voor waarheid (of onwaarheid), zoals die binnen de wetenschap met betrekking tot kennis geclaimd wordt, ter discussie. Hiermee is Gadamer's derde sleutelbegrip geïntroduceerd: 'waarheid'.

Hoe verhouden zich - zo kan men Gadamer's problematiek typeren - verstaan, historiciteit en waarheid ten opzichte van elkaar en ten opzichte van de werkelijkheid?

Gadamer kiest, met het oog op de gestelde vraag, zijn uitgangspunt in het waarheidsbegrip zoals dat binnen de *esthetica* functioneert. Volgens Gadamer betekent waarheid, wanneer men spreekt over een bepaald kunstwerk, dat het kunstwerk in al zijn temporele en personale distantie voor de hedendaagse interpreet tot spreken komt⁶⁴⁷. Alleen

⁶⁴⁷ *Wahrheit und Methode*, xxix: 'Wie wir es in der Erfahrung der Kunst mit Wahrheiten zu tun haben, die den Bereich methodischer Erkenntnis grundsätzlich übersteigen, so gilt ein Ähnliches für das Ganze der Geisteswissenschaften, in denen unsere geschicht-

in een dergelijk waarheidsbegrip, en niet in een absolute waarheid, kan voor hem een mogelijke oplossing van de problematiek van historiciteit en verstaan liggen. Vergelijkbaar is het fenomeen van de smaak; smaak maakt aanspraak op geldigheid en zekerheid, zonder dat er van absolute waarheid sprake is⁶⁴⁸. De smaak is ook aan verandering onderhevig; de historische dynamiek laat zich goed illustreren aan de hand van de smaak. Deze historiciteit van de smaak moet niet als een dilemma maar als een fascinerend fenomeen worden opgevat⁶⁴⁹. Naast de esthetica biedt de retorica, herontdekt door de humanisten, een aanknopingspunt voor de bepaling van het waarheidsbegrip⁶⁵⁰. Tenslotte is de jurisprudentie hier van heuristische betekenis: Men spreekt een oordeel uit op basis van een rechtsbron, zonder dat er in absolute termen van recht gesproken kan worden. Elke interpretatie, hetzij een juridische, hetzij een historische, voegt ook iets toe aan het bestaande en constitueert een nieuwe traditie⁶⁵¹. De kennisleer en de psychologie bieden geen uitweg uit het dilemma van waarheid en historiciteit. Zij zijn varianten van het natuurwetenschappelijke ideaal; in feite is volgens Gadamer ook Dilthey aan dit natuurwetenschappelijke kennisconcept niet ontsnapt. De dominantie van dit concept brengt de veelvormigheid van alle soorten kennis in diskrediet⁶⁵². De oordeelskracht (Gadamer gebruikt hier Kants begrip) van de geesteswetenschapper is aldus niet kennistheoretisch of cognitief, maar esthetisch van aard. Er is geen zuivere waarneming mogelijk; waarneming is geen afspiegeling van wat er in de werkelijkheid is. Waarneming is theoriebela-

liche Überlieferung in allen ihren Formen zwar auch zum *Gegenstand* der Erforschung gemacht wird, aber zugleich selber *in ihrer Wahrheit zum Sprechen kommt*'.

⁶⁴⁸ *A.w.*, 33: 'Es gibt in Geschmacksachen bekanntlich keine Möglichkeit zu argumentieren ..., aber nicht nur, weil sich keine begrifflich allgemeinen Massstäbe finden lassen, die alle anerkennen müssen, sondern weil man solche nicht einmal sucht, ja es nicht einmal richtig fände, wenn es solche gäbe Gleichwohl ist Geschmack keine bloße private Eigenheit, denn er will immer guter Geschmack sein. Die Entscheidung des Geschmacksurteils schliesst seinen Geltungsanspruch ein. Guter Geschmack ist sich seines Urteils stets sicher, d.h. er ist seinem Wesen nach sicherer Geschmack: ein Annehmen und Verwerfen, das kein Schwanken, Schieken nach dem Anderen und kein Suchen nach Gründen kennt'.

⁶⁴⁹ *A.w.*, 54.

⁶⁵⁰ *A.w.*, 15: 'Die Wiedererweckung der klassischen Sprachen brachte zugleich eine neue Schätzung der Rhetorik. Sie hatte ihre Front gegen die 'Schule', d.h. gegen die scholastische Wissenschaft, und diente einem Ideal menschlicher Weisheit, das in der 'Schule' nicht erreicht wurde'.

⁶⁵¹ *A.w.*, 5: 'Es bedarf der Urteilskraft, die konkreten Fälle richtig einzuschätzen. Wir kennen diese Funktion der Urteilskraft besonders aus der Jurisprudenz, wo die rechtsergänzende Leistung der 'Hermeneutik' eben darin besteht, die Konkretion des Rechts zu bewirken Der Richter wendet nicht nur das Gesetz in concreto an, sondern trägt durch seinen Richtspruch selber zur Entfaltung des Rechtes bei ('Richterrecht')'.

⁶⁵² *A.w.*, 80: '... die Herrschaft des naturwissenschaftlichen Erkenntnisvorbildes führt zur Diskreditierung aller Erkenntnismöglichkeiten, die ausserhalb dieser neuen Methodik stehen'.

den⁶⁵³ en interpretatief⁶⁵⁴. Weer geldt de kunst hier als kennistheoretisch startpunt⁶⁵⁵.

Is dan alle waarneming puur subjectief? Gadamer redt zijn positie van deze implicatie door naast de discontinuïteit en historiciteit de continuïteit en de traditie te poneren. Hij spreekt van een *hermeneutische continuïteit*. Kunstwerken, maar ook historische acten of teksten zijn geen losse en volstrekt autonome entiteiten, maar staan in een verband, in een opeenvolging⁶⁵⁶. Het is een ervaringsgegeven dat de mens zijn bestaan als een eenheid opvat. Het menselijke verstaan van de werkelijkheid constitueert een nieuw stukje werkelijkheid. De mens staat niet tegenover de werkelijkheid, maar participeert in de werkelijkheid die hij ervaart. Elk ervaring van de werkelijkheid is, vanuit de geworpenheid van de mens in deze werkelijkheid, een verstaan van zichzelf. Men verstaat vanuit de eigen historiciteit alle andere tijdsmomenten, die zelf weer door eenzelfde historiciteit worden bepaald; de gehele reeks punten ervaart men als een continuïteit. In zekere zin is hier sprake van een relativiteitstheorie van de menselijke ervaring⁶⁵⁷. Ervaring kan niet buiten het deel hebben van degene die ervaart aan hetgeen ervaren wordt; beide worden omsloten door die ene werkelijkheid waarin zij geworpen zijn. Kennis is in dit licht niet te verstaan als de objectieve kennis, zoals een kennistheoretisch subject die heeft, maar als bemiddeling van waarheid ('Vermittlung von Wahrheit')⁶⁵⁸. Waarheid is toeëigening: Door te streven naar het verstaan van een kunstwerk of een tekst uit het verleden worden kunstwerk, tekst en verleden een bestanddeel van de interpreet zelf, zon-

653 *A.w.*, 86, 87: 'So ist es kein Zweifel, dass das Sehen als ein artikulierendes Lesen dessen, was da ist, vieles, was da ist, gleichsam weg sieht, so dass es für das Sehen eben nicht mehr da ist; ebenso aber auch, dass es von seinen Antizipationen geleitet 'hin-einsieht', was gar nicht da ist'; 'Das blosse Sehen, das blosse Hören sind dogmatische Abstraktionen, die die Phänomene künstlich reduzieren. Wahrnehmung erfasst immer Bedeutung'.

654 *A.w.*, 85, 86: 'Unser Wahrnehmung ist eben niemals eine einfache Abspiegelung dessen, was den Sinnen gegeben ist Auch die als adäquat gedachte Wahrnehmung würde niemals ein einfaches Abspiegeln dessen sein, was ist. Denn sie bliebe immer ein Auffassen als etwas'.

655 *A.w.*, 86.

656 *A.w.*, 91, 92. Het is de taak van de wetenschappelijk denkende mens om '... angesichts solcher Diskontinuität des ästhetischen Seins und der ästhetischen Erfahrung die hermeneutische Kontinuität zu bewahren, die unser Sein ausmacht Der Pantheon der Kunst ist nicht eine zeitlose Gegenwärtigkeit, die sich dem reinen ästhetische Bewusstsein darstellt, sondern die Tat eines geschichtlich sich sammelnden und versammelnden Geistes'.

657 *A.w.*, 92: 'Auch die ästhetische Erfahrung ist eine Weise des Sichverstehens. Alles Sichverstehen vollzieht sich aber an etwas anderem, das da verstanden wird, und schliesst die Einheit und Selbigkeit dieses anderen ein. Sofern wir in der Welt dem Kunstwerk und in dem einzelnen Kunstwerk einer Welt begegnen, bleibt dieses nicht ein fremdes Universum, in das wir auf Zeit und Augenblick hineinverzaubert sind. Vielmehr lernen wir uns in ihm verstehen, und das heisst, wir leben die Diskontinuität und Punktualität des Erlebnisses in der Kontinuität unseres Daseins auf'.

658 *A.w.*, 93.

der dat de onderscheiden entiteiten overigens met elkaar samenval-
len⁶⁵⁹.

Het is opmerkelijk dat Gadamer het historiciteitsbesef beslissend laat zijn voor de historische kennisleer. Hiermee krijgt de kennisleer een fundering in het in de historiciteit geworpen kennistheoretische subject. In feite gaat het hier dan om een positie van het idealistische type.

Opvallend is in dit licht, dat Gadamer een veel sterkere ontvankelijkheid voor het historiciteitsbesef dan voor het historische besef lijkt te hebben. Het verleden kent wel zijn eigen historiciteit, zoals ook het heden die kent, maar het historische besef van de hedendaagse historicus met betrekking tot het verleden krijgt nauwelijks een zelfstandige plaats naast dit historiciteitsbesef. Hoewel beide soorten besef een sterke onderlinge verwantschap hebben, verschillen ze ook duidelijk van elkaar. Ik stel vast dat bij Gadamer het historische besef opgaat in het historiciteitsbesef.

De ontologie is volgens Gadamer een weerslag van de menselijke ervaringen, die een individu heeft met betrekking tot de werkelijkheid waarvan hij deel uitmaakt. Een heuristisch instrument bij de bepaling van de ontologische structuur van de werkelijkheid, is, en Gadamer verwijst hierbij onder meer naar Huizinga's *Homo ludens*, het spel⁶⁶⁰. In het spel is men zelf betrokken met een absolute inzet, terwijl men tegelijk weet dat het maar een spel is⁶⁶¹. De mens als speler is tegelijk deelhebbend aan en niet-samenvallend met het spel. Het gaat om het spel en niet om de speler⁶⁶², maar zonder het te spelen weet hij niet wat de aard van het spel zelf is⁶⁶³. Het spel kenmerkt zich door een voortdurende beweging, waarvan het patroon en het eindresultaat onvoorspelbaar zijn⁶⁶⁴. Elke keer wordt het opnieuw en met eenzelfde ernst gespeeld. Het heeft een ordening door middel van

659 *A.w.*, 94: 'Es sind die Geisteswissenschaften insgesamt, in denen sich eine Antwort auf diese Frage (sc. de vraag naar de relatie van waarheid en historiciteit) finden lassen muss. Denn sie sollen die Vielfältigkeit aller Erfahrungen, ob die des ästhetischen oder die des historischen, ob die des religiösen oder die des politischen Bewusstseins, nicht überbieten, sondern verstehen, d.h. aber: in ihrer Wahrheit sich zumuten'.

660 *A.w.*, 98: 'Der metaphorische Gebrauch (sc. het gebruik van het begrip 'spel') hat wie immer, so auch hier einen methodischen Vorrang'.

661 *A.w.*, 97.

662 *A.w.*, 99.

663 *A.w.*, 98: 'Denn das Spiel hat ein eigenes Wesen, unabhängig von dem Bewusstsein derer, die spielen. Spiel ist auch dort, ja eigentlich dort, wo kein Fürsichsein der Subjektivität den thematischen Horizont begrenzt und wo es keine Subjekte gibt, die sich spie-lend verhalten'.

664 *A.w.*, 99: 'Immer ist da das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet Die Bewegung des Hin und Her ist für die Wesensbestimmung des Spieles offenbar so zentral, dass es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt'.

spelregels, maar het is tegelijk vrij en vol van mogelijkheden⁶⁶⁵. Elk gespeeld spel is uniek en onherhaalbaar.

Er is geen superstructuur waarin alle ooit gespeelde spelen zijn opgenomen. Voor de historische werkelijkheid betekent dit dat alle verstaan ervan door het tijdsspel wordt bepaald; er is geen opheffing van de historiciteit mogelijk en de grenzen van de tijd zijn principieel niet overstijgbaar.

De ontologie is, op het meest basale vlak, gefundeerd in de spraak. De ontologie van Gadamer vervloeit hier met de semantiek, die tegelijk vrijwel vervloeit met de hermeneutiek. Elk hermeneutisch verstaan begint bij de spraak⁶⁶⁶. De spraak omvat alle taaluitingen; het gesprek is de meest primaire vorm van spraak⁶⁶⁷. De spraak is een universeel medium en het verstaan is door *Sprachlichkeit* bepaald⁶⁶⁸. Binnen zijn semantiek alias hermeneutiek verstaat Gadamer de relatie tussen taal en werkelijkheid als analoog aan de relatie tussen representatie en werkelijkheid. Vanuit de taal verstaan wij de werkelijkheid. De wereld is niet zuiver objectiveerbaar⁶⁶⁹. De werkelijkheid is er wellicht niet alleen binnen de taal, maar voor het menselijke verstaan geldt wel dat de spraak aan de werkelijkheid voorafgaat⁶⁷⁰.

Alle ontologie, niet alleen binnen de antieke maar ook binnen de moderne wetenschapstraditie, is 'ontologie van datgene wat voorhanden

665 *A.w.*, 102: 'So sagen wir etwa von jemandem, dass er mit Möglichkeiten oder mit Plänen spielt ... Er ist noch nicht auf solche Möglichkeiten als auf ernsthafte Ziele festgelegt. Er hat noch die Freiheit, sich so oder so, für die eine oder andere Möglichkeit zu entscheiden. Auf der anderen Seite ist diese Freiheit nicht ungefährdet. Vielmehr ist das Spiel selbst ein Risiko für den Spieler'.

666 *A.w.*, 361: 'Die Sprache ist die Mitte, in der sich die Verständigung der Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht'.

667 *A.w.*, 363: 'Das Gespräch ist ein Vorgang der Verständigung. So gehört zu jedem echten Gespräch, dass man auf den anderen eingeht, seine Gesichtspunkte wirklich gelten lässt und sich insofern in ihn versetzt, als man ihn zwar nicht als diese Individualität verstehen will, wohl aber das, was er sagt'.

668 *A.w.*, 366: 'Vielmehr ist die Sprache das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht. Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung.'

669 *A.w.*, 426: 'Dagegen gehört die Gegenständlichkeit, welche die Wissenschaft erkennt und durch die sie die ihr eigene Objektivität erhält, mit zu den Relativitäten, die von dem Weltbezug der Sprache umgriffen werden'.

670 *Ibid.*: '... in der Sprache stellt dich die Welt selbst dar. Die sprachliche Welterfahrung ist 'absolut'. Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie alles Ansichsein umfasst, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird. *Der Grundbezug von Sprache und Welt bedeutet daher nicht, dass die Welt Gegenstand der Sprache werde.* Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen. Die Sprachlichkeit der menschlichen Welterfahrung schliesst nicht die Vergegenständlichung der Welt in sich'. Zie ook *a.w.*, 428: 'Ist nicht schon der Begriff eines 'absoluten Gegenstandes' ein hölzernes Eisen? Weder das biologische noch das physikalische Universum kann in Wahrheit die Daseinsrelativität, die ihm zukommt, verleugnen. Physik und Biologie haben insofern den gleichen ontologischen Horizont, den sie als Wissenschaften gar nicht überschreiten können'.

is⁶⁷¹. De ontologie van de hermeneutiek daarentegen is een ontologie van de taal die het instrument van de menselijke existentie is en van waaruit de mens de werkelijkheid, verstaan als datgene wat voor handen is, interpreteert⁶⁷². Ook de taal is aan de eindigheid onderworpen, omdat zij voortdurend in ontwikkeling is⁶⁷³. Op het niveau van de spraak is waarheid in termen van taalspel te verstaan⁶⁷⁴. Ook de taal bevat een speculatief element, dat positief gewaardeerd mag worden, mits het speculatieve maar niet verabsoluteerd wordt. Het speculatieve is zelf immers ook aan de historiciteit onderworpen. De hermeneutiek, die in de leer van de spraak uitmondt, is intussen veelmeer dan alleen maar hermeneutiek. Zij is een universeel aspect van de wijsbegeerte zelf, en in feite is zij als zodanig beslissend⁶⁷⁵. Uiteindelijk is ook de hermeneutiek zelf een spel, evenals de esthetica⁶⁷⁶.

Gadamer plaatst in feite ook de ontologie in het perspectief van de historiciteit. De meest basale structuren van de werkelijkheid zijn aldus niet op zichzelf analyseerbaar, maar alleen op het niveau van het kennistheoretische subject, dat gekenmerkt wordt door zijn geworpenheid in de historiciteit. Ook ontologisch is de idealistische positie aldus conceptueel beslissend bij Gadamer.

De historiciteit is beslissend voor de historische interpretatie. De esthetica is hier opnieuw verhelderend. Er is geen absoluut of tijdloos 'kunstwerk'. Zou men de pretentie hebben, dat de tijdsgrenzen wel overstijgbaar zijn, dan plaatst men als het ware een heilstijd of heilsgeschiedenis op de historische tijd; dit is een theologische *move*, en hiervan geldt dat zij in de esthetica, maar ook in de geschiedwetenschap niet gemaakt kan worden⁶⁷⁷. Wat wel mogelijk is, en daar gaat

671 *A.w.*, 431: 'Im Horizont seiner temporalen Interpretation des Seins ist die klassische Metaphysik als Ganze eine Ontologie des Vorhandenen und die moderne Wissenschaft, ohne es zu ahnen, ihr Erbe.'

672 *A.w.*, 432: 'Wir gehen davon aus, dass in der sprachlichen Fassung der menschlichen Welterfahrung nicht Vorhandenes berechnet oder gemessen wird, sondern das Sei-ende, wie es sich dem Menschen als seiend und bedeutend zeigt, zu Worte kommt.'

673 *A.w.*, 433: 'Die Sprache ist die Spur der Endlichkeit ... weil eine jede Sprache sich ständig bildet und fortbildet, je mehr sie ihre Erfahrung der Welt zur Sprache bringt. Sie ist ... endlich ... weil sie Sprache ist.'

674 *A.w.*, 464: 'Was dabei Wahrheit heisst, lässt sich auch hier wieder am besten vom Begriff des *Spieles* her bestimmen: Wie sich das Gewicht der Dinge, die uns im Verstehen begegnen, gleichsam ausspielt, das ist selber ein sprachlicher Vorgang, sozusagen ein Spiel mit Worten, die das Gemeinte umspielen. *Sprachliche Spiele* sind es auch, in denen wir uns als Lernende ... zum Verständnis der Welt erheben.'

675 *A.w.*, 450, 451: 'Die spekulative Seinsart der Sprache erweist damit ihre universelle ontologische Bedeutung'; 'Hermeneutik ist ... insofern *ein universaler Aspekt der Philosophie* und nicht nur die methodische Basis der sogenannten Geisteswissenschaften'.

676 *A.w.*, 465: 'So ist es wohl begründet, dass für das hermeneutische Phänomen derselbe Begriff des Spiels gebraucht wird, wie für die Erfahrung des Schönen'.

677 *A.w.*, 116: 'Es ist die Seinsweise des Verstehens selbst, die hier als Zeitlichkeit enthüllt wird Nur eine biblische Theologie der Zeit, die nicht vom Standpunkte menschlichen Selbstverständnisses aus, sondern von der göttlichen Offenbarung her wüsste,

het juist om in de hermeneutiek, is een opheffing van de tijdsgrenzen tussen interpreter en interpretandum. De temporele distantie kan opgeheven worden, doordat de interpreter zich door het interpretandum laat *aanspreken*. Wanneer hij dit in optimale zin doet, krijgt hij een historische of esthetische ervaring. Door deze aanspraak ontstaat een bepaalde gelijktijdigheid tussen interpreter en interpretandum. Deze gelijktijdigheid impliceert geen identiteitsverwisseling van verleden en heden; telkens zal de aanspraak immers weer op een andere wijze geschieden. Wanneer iemand aangesproken wordt, dan is datgene wat ontstaat tegelijk het begin van een nieuw moment in de voortgaande beweging van de werkelijkheid, waarvan interpreter en interpretandum beide deel uitmaken. Dit geldt ook in de prediking; ook daarin creëert de aanspraak, wanneer iemand het Woord vanuit zijn eigen geworpenheid hoort en ontmoet, een nieuw *momentum* binnen de voortgaande traditie⁶⁷⁸. Het kunstwerk, de historische tekst of de Schrift hebben in zichzelf een werking op de toeschouwer.

Een speciaal probleem, dat uit de theorie van het kunstwerk of de historische tekst voortvloeit, is de relatie tussen de afbeelding en het afgebeelde, respectievelijk de historische tekst en het verleden. Dit is een semantisch probleem, en vooral binnen de hermeneutiek speelt de semantiek een belangrijke rol. De betekenisleer is met name binnen de geschiedwetenschap van belang, omdat ook daar de relatie tussen tekst en historische werkelijkheid een grote rol speelt. Gadamer verwerpt een 'Urbild-Abbild' opvatting, en opteert voor het uit de sacrale wereld afkomstige begrip *representatie*⁶⁷⁹. Het kunstwerk of geschiedwerk representeert de werkelijkheid. Nu is het echter niet zo, dat de werkelijkheid zuiver als werkelijkheid gevat kan worden, waarna een kunstenaar of historicus haar in een werk representeert, maar het is veelmeer zo, dat de werkelijkheid pas door middel van en in de representatie verstaan kan worden. In termen van 'beeld' en 'oerbeeld' vertaald: Er is geen zuiver oerbeeld, maar men schiept eerst inde afbeelding de mogelijkheid tot kennis van het beeld. De werkelijkheid wordt verstaan vanuit de representatie, niet de representatie vanuit de werkelijkheid⁶⁸⁰. Het sacrale begrip

könnte von einer 'heilen Zeit' sprechen und die Analogie zwischen der Zeitlosigkeit des Kunstwerks und dieser 'heilen Zeit' theologisch legitimieren'.

⁶⁷⁸ *A.w.*, 121: 'Die Anwendung auf die lutherische Theologie besteht darin, dass der Anspruch des Glaubens seit der Verkündigung besteht und in der Predigt je neu geltend gemacht wird'.

⁶⁷⁹ *A.w.*, 134: 'Mir scheint, dass man dessen Seinsweise (van het kunstwerk) nicht besser als durch einen sakralrechtlichen Begriff charakterisieren kann, nämlich durch den Begriff der *Repräsentation*'.

⁶⁸⁰ *A.w.*, 135: 'Offenbar stellt sich der Begriff der Repräsentation nicht von ungefähr ein, wenn man den Seinsrang des Bildes gegenüber dem Abbild bestimmen will. Es muss eine wesentliche Modifikation, ja fast eine Umkehrung des ontologischen Verhältnisses von Urbild und Abbild stattfinden, wenn das Bild ein Moment der 'Repräsentation' ist und damit eine eigene Seinsvalenz besitzt. Das Bild hat dann eine Eigenständigkeit, die sich auf das Urbild auswirkt. Denn strenggenommen ist es so,

representatie heeft voor Gadamer een exemplarische waarde met betrekking tot de hermeneutiek van de geesteswetenschappen⁶⁸¹. De relatie tussen representatie en werkelijkheid onthult dat men in elke tijd op eigen wijze communiceert met de werkelijkheid⁶⁸². Ook hier geldt dat de religieuze en esthetische representatie op gaan in de hermeneutiek⁶⁸³. Het verstaan zelf is een deel van het gebeuren; het is er mee verweven en het kan alleen vanuit deze verwevenheid telkens opnieuw vorm krijgen⁶⁸⁴.

Ook de historische werkelijkheid is vanuit deze algemene ontologie te verstaan. Het historisme heeft in dit opzicht, volgens Gadamer, een beperkt inzicht in de aard van de geschiedschrijving. Het verleden dient niet gereconstrueerd te worden op basis van de bronnen, maar het dient, vanuit een onophefbare verwevenheid van historische werkelijkheid, historische representatie en hedendaagse historicus te worden verstaan in termen van communicatie binnen één groot omsloten geheel waar men niet buiten kan treden. Volgens Gadamer is Hegels geschiedfilosofie in dit opzicht beter dan de oogst die de historische school heeft opgeleverd⁶⁸⁵, hoewel juist de beste historisten impliciet ook een metafysica onthullen, die in strijd is met hun vermeende pretentie van zuivere historische kritiek⁶⁸⁶. Hetzelfde geldt voor Dilthey, die het dilemma tussen historiciteit en waarheid uiteindelijk ook oplost ten gunste van een bepaald type metafysica, waarin de structuursamenhang wortelt in een algemene identiteit van de 'geest'⁶⁸⁷. Het probleem van de tweespalt in Diltheys positie zit vast

dass erst durch das Bild das Urbild eigentlich zum Ur-bilde wird, d.h. erst vom Bilde her wird das Dargestellte eigentlich bildhaft'.

⁶⁸¹ *A.w.*, 136: 'Die Bedeutung des religiösen Bildes ist also eine exemplarische'.

⁶⁸² *Ibid.*: 'An ihm (sc. de religieuze representatie) wird zweifelsfrei klar, dass das Bild nicht Abbild eines abgebildeten Seins ist, sondern mit dem Abgebildeten seinsmässig kommuniziert'.

⁶⁸³ *A.w.*, 157: '*Die Ästhetik muss in der Hermeneutik aufgehen*'.

⁶⁸⁴ *Ibid.*: 'Das Verstehen muss als ein Teil des Sinngeschehens gedacht werden, in dem der Sinn aller Aussagen - derjeniger der Kunst und derjeniger aller sonstigen Überlieferungen - sich bildet und vollendet'.

⁶⁸⁵ *A.w.*, 186: 'Wir werden noch sehen, dass Hegels Philosophie der Weltgeschichte gegen die der historische Schule auflehnte, die Bedeutung der Geschichte für das Sein des Geistes und die Erkenntnis der Wahrheit ungleich tiefer erkannt hat als die grossen Historiker, die ihre Abhängigkeit von ihm sich nicht eingestehen wollten'.

⁶⁸⁶ *A.w.*, 189: 'Indessen ist auch die Leugnung eines solchen aprioristischen, ungeschichtlichen Massstabs, die am Anfang der historischen Forschung des 19. Jahrhunderts steht, nicht so frei von metaphysischen Voraussetzungen, wie sie sich glaubt und wie sie sie behauptet, wenn sie sich als wissenschaftliche Forschung versteht'. Zie voorts *a.w.*, 193: 'Rankes Formulierung gewinnt damit (sc. zijn immanente teleologie die a posteriori bovenhistorisch wordt verstaan) selber ein weltgeschichtliches Profil, ein Profil innerhalb der Weltgeschichte und der Philosophie'.

⁶⁸⁷ *A.w.*, 223: 'Insofern hat Ernst Troeltsch Diltheys Lebensarbeit ganz richtig in die Lösung zusammen gezogen: Von der Relativität zur Totalität Aber eine wirkliche Antwort auf dieses Problem des Relativismus wird man bei Dilthey vergeblich suchen'.

op het cartesisaanse kennisideaal van een extreme en eenduidige zekerheid⁶⁸⁸.

Pas het speculatieve idealisme van Hegel⁶⁸⁹ en anderen⁶⁹⁰, maar nog meer de hermeneutiek van Heidegger en Husserls horizon-intentionaliteitsbegrip⁶⁹¹, doorbreken volgens Gadamer het dilemma. Heideggers notie van de geworpenheid dient volgens Gadamer voluit positief te worden verstaan⁶⁹².

Vanuit mijn analyse en evaluatie zie ik het als een riskante zaak, wanneer men zich beroept op Hegel. Bij Gadamer is dit beroep niet alleen riskant, maar ook significant. Hiermee geeft hij immers zelf reeds aan, dat zijn positie alle ruimte biedt aan Hegels geschiedfilosofie. Hiermee wordt historiciteit, ironisch genoeg, fataal voor de historische revolutie. Deze innerlijke inconsistentie geeft reeds aanleiding tot een kritische houding ten aanzien van Gadamer.

Vanuit het perspectief van de historiciteit krijgt het vooroordeel, nadat het vanaf de Verlichting in diskrediet is gebracht, bij Gadamer een herwaardering⁶⁹³. De herwaardering van het vooroordeel impliceert voor Gadamer niet, dat alles maar gezegd kan worden. Er is een onderscheid mogelijk tussen legitieme en niet-legitieme vooroorde-

⁶⁸⁸ *A.w.*, 228: 'Der Zweispalt, an dem er sich abmüht, macht uns deutlich, welcher Zwang von dem Methodendenken der modernen Wissenschaft ausgeht und dass es darauf ankommen muss, die in den geisteswissenschaften getätigte Erfahrung und die in ihnen erreichbare Objektivität angemessen zu beschreiben'.

⁶⁸⁹ *A.w.*, 441: 'Im Anschluss an einen bei Hegel nachweisbaren Sprachgebrauch nennen wir das gemeinsame zwischen der metaphysischen und der hermeneutischen Dialektik das *Spekulative*'.

⁶⁹⁰ *A.w.*, 229: 'Denn (want meer dan Schleiermacher bieden de idealisten uitkomst) im spekulativen Idealismus war der Begriff des Gegebenen, der Positivität, einer grundsätzlichen Kritik unterworfen worden'.

⁶⁹¹ *A.w.*, 232: 'Ein Horizont ist ja keine starre Grenze, sondern etwas, das mitwandert und zum weiteren Vordringen einlädt. So entspricht der Horizont-Intentionalität, die die Einheit des Erlebnisstroms konstituiert, eine ebenso umfassende Horizont-Intentionalität auf der gegenständlichen Seite. Denn alles als seiend Gegebene ist weltlich gegeben und führt damit den Welthorizont mit sich'.

⁶⁹² *A.w.*, 249, 250: 'Das die Struktur des Daseins geworfener Entwurf ist, dass das Dasein seinem eigenen Seinsvollzug nach Verstehen ist, das muss auch für den Verstehensvollzug gelten, der in den Geisteswissenschaften geschieht. Die allgemeine Struktur des Verstehens erreicht im historischen Verstehen ihre Konkretion, indem konkrete Bindungen von Sitte und Überlieferung und ihnen entsprechende Möglichkeiten der eigenen Zukunft im Verstehen selbst wirksam werden. Das sich auf sein Seinkönnen entwerfende Dasein ist immer schon 'gewesen'. Das ist der Sinn des Existenzials der Geworpenheit. Das alles freie Sichverhalten zu seinem Sein hinter die Faktizität dieses Seins nicht zurückkann, darin lag die Pointe der Hermeneutik der Faktizität und ihr Gegensatz zu der transzendentalen Konstitutionsforschung der Husserlschen Phänomenologie. Unüberholbar liegt dem Dasein voraus, was all sein Entwerfen ermöglicht und begrenzt. Diese existenziale Struktur des Daseins muss ihre Ausprägung auch im Verstehen der geschichtlichen Überlieferung finden, und so folgen wir zunächst Heidegger'.

⁶⁹³ *A.w.*, 261: 'Was sich unter der Idee einer absoluten Selbstkonstruktion der Vernunft als beschränkendes Vorurteil darstellt gehört in Wahrheit zur geschichtlichen Realität selber'.

len⁶⁹⁴. Het criterium ligt voor Gadamer in de traditie. De traditie heeft een autoriteitswaarde, in die zin dat datgene wat zij beweert in principe ook door het verstand als redelijk kan worden ingezien⁶⁹⁵. De traditie krijgt in dit licht een enorme herwaardering. Zij vormt het continuüm waarin verleden en heden zich bevinden; het verstaan is ingebed in de traditie⁶⁹⁶. Traditie en wetenschap staan niet tegenover elkaar, maar traditie maakt wetenschap juist mogelijk; traditie en (geschied)wetenschap vormen een werkeenheid⁶⁹⁷. Verstaan voltrekt zich aldus binnen een hermeneutische cirkel: Men verstaat het deel vanuit het geheel en het geheel uit het deel; beide *spelen* op elkaar in⁶⁹⁸. In dit licht vormt niet alleen de geestes- maar ook de natuurwetenschap een werk-eenheid met de traditie⁶⁹⁹. Een aanzet tot een hermeneutiek van de natuurwetenschappen is in *Wahrheit und Methode* aan te treffen. Wel blijft er een belangrijk verschil tussen natuur- en geesteswetenschappen. De fysische werkelijkheid is in zijn geheel en daarom vanuit teleologisch perspectief te verstaan. De geestelijke (en dus ook de historische) werkelijkheid laat zich door haar structurele dynamiek en historiciteit niet of nauwelijks op teleologische wijze verstaan; de dynamiek is naar de toekomst per definitie niet kenbaar⁷⁰⁰.

694 *A.w.*, 261: 'Es bedarf eine grundsätzlichen Rehabilitierung des Begriffes des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, dass es legitime Vorurteile gibt, wenn man der end-lich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will. Damit wird die für ei-ne wahrhaft geschichtliche Hermeneutik zentraler Frage, ihre erkenntnistheoretische Grundfrage formulierbar: Worin soll die Legitimität von Vorurteilen ihren Grund finden? Was unterscheidet legitime Vorurteile von all den unzähligen Vorurteilen, deren Überwin-dung das unbestreitbare Anliegen der kritischen Vernunft ist?'

695 *A.w.*, 264: '... das, was die Autorität sagt, ist nicht unvernünftige Willkür, sondern kann im Prinzip eingesehen werden'.

696 *A.w.*, 274, 275: 'Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, indem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln'.

697 *A.w.*, 267: 'Am Anfang aller historischen Hermeneutik muss daher die *Auflösung der abstrakten Gegensatz zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen*. Die Wirkung der fortlebenden Tradition und die Wirkung der historischen Forschung bilden eine Wirkungseinheit, deren Analyse immer nur ein Geflecht von Wechselwirkungen anzutreffen vermöchte'.

698 *A.w.*, 277: 'Der Zirkel ist also nicht formaler Natur, er ist weder subjektiv noch objektiv, sondern beschreibt das Verstehen als das Ineinanderspiel der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung des Interpreten'.

699 *A.w.*, 267: 'Auch die Geschichte der Mathematik oder der Naturwissenschaften ist ein Stück Geschichte des menschlichen Geistes und spiegelt seine Geschehe'.

700 *A.w.*, 269: 'Die geschichtliche Forschung ist mithin getragen von der geschichtlichen Bewegung, in der das Leben selbst steht, und lässt sich nicht teleologisch von dem Ge-genstand her begreifen, dem ihre Forschung gilt. Ein solche Gegenstand an sich existiert offenbar überhaupt nicht. Das gerade unterscheidet die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften. Während der Gegenstand der Naturwissenschaften sich idealiter wohl bestimmen lässt als das, was in der vollendeten Naturerkenntnis erkannt wäre, ist es sinnlos, von einer vollendeten Geschichtserkenntnis zu sprechen, und eben deshalb ist auch die Rede von einem Gegenstand an sich, dem diese Forschung gilt, im letzten Sinne nicht lösbar'.

Een positieve waardering van vooroordeel en traditie biedt bij Gadamer ook ruimte voor een theologische hermeneutiek. De tekst van de Schrift wordt binnen de theologische hermeneutiek niet als een louter historisch document verstaan. De tekst spreekt de interpreet in het heden aan en de interactie tussen tekst en interpreet constitueert een nieuw gebeuren⁷⁰¹. Het cognitieve en het normatieve lopen hier door elkaar⁷⁰². In de rechtspraak en de ethiek is dit overigens ook het geval. De theologische traditie is een traditie die strikt door een theologisch voorverstaan of vooroordeel wordt bepaald⁷⁰³; door een atheologische marxist zal zij niet worden aanvaard, en er lijkt ook geen gemeenschappelijk gebied te zijn, waar een confrontatie tussen beide posities beslisbaar is.

Gadamer's hermeneutiek is een hermeneutiek van de ervaring. De menselijke ervaring omvat het besef van menselijke eindigheid en historiciteit, van het kwalitatief nieuwe dat zich in elke tijd aandient. Tenslotte kenmerkt zij zich, en hier introduceert Gadamer R.G. Collingwood⁷⁰⁴, door een dialogisch perspectief van vraag-en-antwoord. De verstaanshorizon is vanuit de menselijke ervaring op te vatten als een vraaghorizon⁷⁰⁵. Het perspectief wordt in Gadamer's verwerking van Collingwood aldus zelf perspectiefbepalend.

9.3. Evaluatie

Gadamer verwerkt het historiciteitsbesef op zeer positieve wijze in zijn positie. Conceptueel kenmerkt deze positie zich echter door de kennistheoretische dictatuur van het epistemische subject. De gehele werkelijkheid en het gehele werkelijkheidsverstaan vervluchtigen in het perspectief van de historiciteit. Aldus is Gadamer's positie wijsgerig te typeren als een variant van het idealisme. De universele strekking van het kennistheoretische idealisme wordt bij hem verbonden met een notie die daar lijnrecht mee in strijd is, te weten die van de allesbeheersende historiciteit. Gadamer's hermeneutiek zou ik aldus willen typeren als gefragmentariseerd idealisme. De ene werkelijkheid is op de harde historiciteit vergruizeld, maar de afzonderlijke brokstukken hebben een universele structuur, die niets anders is dan een afspiegeling van het universele op micro-niveau.

Conceptueel impliceert dit gefragmentariseerde idealisme en zijn dictatuur van het kennistheoretische subject een identiteit van denken

⁷⁰¹ *A.w.*, 293.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *A.w.*, 315.

⁷⁰⁴ *A.w.*, 352: 'Er hat in einer geistreichen und treffenden Kritik der 'realistischen' Oxfordschule den Gedanken einer 'Logic of question and answer' entwickelt, ist aber zu einer systematischen Ausführung leider nicht gekommen'.

⁷⁰⁵ *A.w.*, 352: 'Wer verstehen will muss also fragend hinter das Gesagte zurückgehen. Er muss es als Antwort von einer Frage her verstehen'. De hermeneutische horizon '... erkennen wir jetzt als der Fragehorizont, innerhalb dessen sich die Sinnrichtung des Textes bestimmt'.

en zijn. De werkelijkheid is in zeer relativistische zin zoals ik haar denk; conceptueel is er echter geen verschil tussen het relativistische en het absolute type van identiteitsdenken. Beide zijn structureel als vormen van absoluut evidentialisme te typeren, omdat de ontologie en de epistemologie in elkaar vervloeien.

Het is merkwaardig dat er op het niveau van teksten van temporeel distincte personen bij Gadamer wel sprake is van een soort objectieve werkelijkheid. Strikt idealistisch gedacht kan er mijns inziens evenmin iets over teksten als over de werkelijkheid worden gezegd in termen van een zelfstandigheid buiten het epistemische subject om. Ik constateer hier aldus een tegenstrijdigheid in Gadamer's positie.

Een implicatie van Gadamer's kennisleer is dat er binnen de wetenschap nauwelijks meer gesproken kan worden in termen van waar of onwaar en beter of slechter. In feite impliceert Gadamer's optie een democratie van opvattingen en geschiedfilosofieën, waarbij contradicties of fouten niet meer bestaan. Alle meningen zijn aan een radicale historiciteit onderworpen.

Conceptueel betekent dit dat binnen de kennisleer menen - dus het doxastische niveau van kennis - de status van weten krijgt. Dit heeft vergaande consequenties voor de geschiedfilosofie zelf. Gadamer's hermeneutiek biedt in dit licht structureel ruimte aan welke geschiedfilosofie dan ook, of dit nu een bestaande of een nieuw gevestigde of te vestigen traditie is. Men krijgt dan bij voorbaat vrij spel om een eigen positie te bepalen, zolang men maar geen absolute status toekent aan die positie.

Hoewel het verleidelijk lijkt om de hermeneutiek van Gadamer als winst te boeken voor de christelijke optie, meen ik haar echter, voor wat betreft haar conceptuele structuur, toch af te moeten wijzen. Een praktisch probleem is reeds dat Gadamer's positie zeker niet door iedereen zal worden geaccepteerd, en dat men er dus niet is met een beroep op Gadamer. Bovendien is het de vraag of een dergelijk beroep wel echt hout snijdt. Men kan dan weliswaar elke eigen traditie volgen om de geschiedenis te duiden, maar tussen de status van een dergelijke traditie - die volledig door de historiciteit bepaald is - en de inhoudelijke pretenties van die traditie kan een spanning bestaan. Een christelijk geschiedfilosoof pretendeert niet alleen iets over de werkelijkheid te zeggen, maar ook dat er inderdaad dingen in werkelijkheid zo zijn of gebeuren.

In het verlengde hiervan is het mijns inziens eveneens riskant om een zeer specifieke tak van de filosofie - de esthetica - als heuristisch instrument voor de gehele wetenschap te verstaan. De dictatuur van de epistemologie wordt hier slechts ingewisseld voor de dictatuur van de esthetica. In feite verandert er dan ook heel weinig met deze ruil van de stukken. Kunst is een aspect van de werkelijkheid, en het is buitengewoon riskant om één werkelijkheidsaspect tot fundament van de menselijke kennis te maken.

Het conceptuele niveau is naar mijn overtuiging basaler dan het hermeneutische niveau. De aard van deze asymmetrische relatie is mijns

inziens ook tot op grote hoogte vaststelbaar⁷⁰⁶. Hiermee voorkomt men een vervloeiing van werkelijkheid en wetenschap in de historiciteit - een historiciteit die bij Gadamer leidt tot inconsistentie binnen zijn eigen positie. Een complete en consistente niet-idealistische positie lijkt mij dan een betere optie dan een gefragmentariseerd idealisme. Een verabsolutering van historiciteit is zelftegenstrijdig. Aldus meen ik dat mijn hypothese door de analyse wordt bevestigd.

10. Het narrativisme van A.C. Danto (1924)

Het zevende portret is dat van de narrativist Arthur C. Danto. Danto, geboren in 1924, is momenteel Johnsonian Professor of Philosophy aan de Columbia University. Het narrativisme is een stroming binnen het denken over geschiedenis, die breed vertakt is en in die breedte vele markante vertegenwoordigers heeft. Het is daarom niet eenvoudig om een selectie van enkele figuren te maken. Dat de keuze op Danto gevallen is, vindt zijn oorzaak in het feit dat Danto een figuur is, in wie de overgang van logisch-positivisme naar narrativisme betrekkelijk vloeiend is. De radicalisering van het narrativisme in de richting van het postmodernisme (bijvoorbeeld bij F.R. Ankersmit) is in zijn uiteindelijke vorm een regelrechte afwijzing van dit logisch-positivisme. Mijn hypothese is dat in de positie van Danto de historische revolutie in beperkte zin wordt verwerkt en dat zijn positie conceptueel op belangrijke punten minder geschikt is.

Als kerntekst heb ik één hoofdwerk van Danto geselecteerd, en ik beperk me dan ook strikt tot de Danto van dit werk: de *Analytical Philosophy of History* (1965)⁷⁰⁷. De problematiek van de representatie, zoals deze bij de latere Danto ontwikkeld wordt, laat ik hier rusten (ik behandel deze problematiek aan de hand van F.R. Ankersmit)⁷⁰⁸.

10.1 Wetenschapshistorisch perspectief

Danto plaatst de geschiedkundige *narratio* thematisch en perspectief in het middelpunt van de wijsgerige analyse. Vanuit dit perspectief wordt de problematiek van historische kennis, semantiek en ontologie uitgewerkt. Op dit punt ligt zijn bijdrage aan de geschiedfilosofische verwerking van de historische revolutie. Bovendien zoekt hij door middel van het narratio-concept aansluiting bij de geschiedschrijving en de geschiedwetenschap, waarin nog altijd het historische verhaal een belangrijke rol speelt. Mede door de invloed van het narrativisme lijkt het historische verhaal het zelfs te gaan winnen van

⁷⁰⁶ Zie hiervoor de hoofdstukken 4, 5 en 6.

⁷⁰⁷ A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (hierna afgekort als *Philosophy*), Cambridge 1968 (1965); zie over Danto M. Rollins (red.), *Danto and his Critics*, Oxford, Cambridge 1993.

⁷⁰⁸ Zie voor Danto's theorie van de representatie *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, Cambridge, Mass. 1983.

de historische verklaring. Bij Danto komen beide optieken bijeen en vinden zeker in bepaald opzicht ook een synthese.

Wel moet worden gezegd dat de geschiedwetenschap zelf in al zijn complexiteit weinig verwerkt wordt binnen het narrativisme van Danto. Hij is toch vooral een filosoof, die een brede belangstelling heeft, en ook de geschiedenis wijsgerig gethematiseerd heeft. In vergelijking met Collingwood moet gezegd worden dat Danto in mindere mate de vakmatige kant van de geschiedwetenschap en de geschiedenis van de geschiedfilosofie heeft verwerkt.

Ik meen, op grond van de eis van de coherentie van de wetenschap, dat van de filosoof die de geschiedenis thematiseert, gevraagd kan worden, om de historische revolutie ook op het meer vakmatige vlak tot op zekere hoogte te verwerken binnen de geschiedfilosofische positie. Hiermee voldoet men niet alleen aan de eis van de coherentie van of interactie tussen de wetenschappen, maar verhoogt men tevens de geschiedwetenschappelijke waarde van de geschiedfilosofie.

10.2. Conceptueel perspectief

Bij de bepaling van zijn historische epistemologie kiest Danto positie tegen het historische scepticisme. Hij richt zich hierbij vooral tegen het logisch-positivistische verifieerbaarheids criterium en de ermee verbonden referentiële betekenis theorie⁷⁰⁹. Alleen met loslating van dit criterium zou de geschiedwetenschap in kennistheoretische zin gered zijn. Als historische kennis wetenschappelijke kennis is, maar historische kennis is niet een vorm van ervaringskennis, dan is kennelijk niet alle wetenschappelijke kennis een vorm van ervaringskennis. En dan is historische betekenis ook niet in termen van referentialiteit te verstaan. Het gebied van de wetenschappelijke kennis is dan uitgebreider, en omvat tenminste ook de kennis van het verleden⁷¹⁰.

Hoewel Danto Ayers verificationisme verwerpt, wordt de tijdsfactor bij hem kennistheoretisch niet uitgeschakeld. Juist de tijdsfactor is volgens Danto bepalend voor de waarheidswaarde van een propositie. Waarheid is niet a-temporeel, waarheid is juist temporeel. Wanneer Brutus een jaar voor Caesars dood zou zeggen dat Caesar gestorven is, dan is die uitspraak beslist onwaar, terwijl ze twee jaar later beslist waar is. Temporele proposities zijn voor hun waarheidswaarde afhankelijk van het moment waarop ze worden uitgesproken⁷¹¹. Danto doet hier een beroep op Kants notie van de tijd. De tijd is niet een ervaringsfeit maar een voorwaarde tot ervaring *überhaupt*⁷¹². De tijd is

⁷⁰⁹ *Philosophy*, 29. De implicatie van een stringente toepassing van het verifieerbaarheids criterium is dat '... every statement purportedly about the past is strictly speaking meaningless'.

⁷¹⁰ *A.w.*, 44. Danto verwerpt op grond van deze redenatie '... the dogma that all we know is what we can experience'.

⁷¹¹ *A.w.*, 56: 'A tensed sentence very much depends, for its truth value, upon the time of its utterance.'

⁷¹² *A.w.*, 60: 'One cannot feel the attractiveness of the Kantian position, that time is not a datum of experience, but a form of experience, a precondition for experience'.

aldus voor Danto van onvoorstelbaar grote betekenis. Om de tijdsfactor instrumenteel te maken, onderscheidt Danto tussen termen die (1) temporeel neutraal zijn, (2) die naar het verleden en (3) die naar de toekomst verwijzen⁷¹³. De naar het verleden verwijzende termen worden opgevat als termen die een logisch verband tussen latere en eerdere gebeurtenissen veronderstellen. In deze logische opeenvolging onthult zich reeds Danto's begrip van historische causaliteit. Danto's optie van de historische verklaring vindt hier een basis in de tijdsleer. Historische causaliteit is temporele causaliteit. Juist de temporele distantie vormt het eigene van een historische epistemologie. Het gaat hierin immers juist om objecten die niet meer waarneembaar zijn.

Ik meen dat Danto hier een lovenswaardig doel, te weten zijn kritiek op de logisch-positivistische eliminatie van de tijd, op minder geschikte wijze van argumenten voorziet. De tijd is bij hem constitutief voor de waarheidswaarde van proposities. Zijn beroep op Kants kennisleer brengt hem tot deze conceptuele fout. De tijd is mijns inziens geen conceptueel maar een hermeneutisch probleem. Zij moet inderdaad door de historicus overbrugd worden en in zoverre heeft Danto gelijk. De tijd is echter niet beslissend voor de kennisleer. De kennisleer moet eenvoudigweg zodanig ontwikkeld worden, dat zij ook de kennis van het verleden omvat. Maar conceptueel is de tijd niet beslissend. Zij is niet bepalend voor de waarheidswaarde van historische proposities. Als het waar is dat de slag bij Nieuwpoort in het jaar 1600 plaats vond, dan is dit altijd waar. Alleen mijn weten is contingent ten opzichte van deze waarheid (en op grond van bronnen kan ik deze waarheid weten). De tijd moet mijns niet epistemologisch beslissend worden geacht, maar ontologisch worden verstaan als een structuurmoment. In het beroep op Kants tijdsopvatting onthult zich een element van absoluut evidentialisme in de positie van Danto⁷¹⁴.

Wanneer wij over het verleden schrijven, zo stelt Danto, doen we dat op grond van bronnen. Geschiedkundige uitspraken binnen een narratio verwijzen echter niet naar de bronnen over het verleden, noch naar het verleden zelf⁷¹⁵. Ze *organiseren* het verleden. Deze organisatie van het verleden heeft verwantschap met theoretische termen of met test-instrumenten uit de exacte wetenschappen. Beide hebben binnen Danto's historische semantiek een instrumentele *functie*; Danto spreekt dan ook van de 'instrumentalistische benadering van pro-

⁷¹³ *A.w.*, 71-75: 'past-referring terms' zijn termen '... whose correct application to a pre-present object or event, *logically* involves a reference to some earlier object or event'; 'temporally neutral terms' zijn '... logically independent of past-referring predicates; 'future referring terms' verwijzen naar '... some *future* event or object'.

⁷¹⁴ Zie hoofdstuk 6.3. en 6.5.

⁷¹⁵ *A.w.*, 78, 79: 'Sentences purportedly about past objects and events are not properly to be understood as *about* the evidence offered on their behalf, nor are they capable of being fully analysed into sets of observation sentences'.

posities over het verleden⁷¹⁶. Mijns inziens spreekt Danto zichzelf hier tegen: Er is een tegenstrijdigheid tussen zijn theorie van de waarheid van uitspraken over Brutus of Caesar (zie hierboven) en het element van de organisatie van het verleden. De optie van de organisatie van het verleden gaat mijns inziens samen met een coherentie-begrip van waarheid, terwijl het bovengenoemde waarheidsbegrip een correspondentietheorie van waarheid veronderstelt.

Historische kennis is volgens Danto inferentieel. De historicus ontwikkelt zijn inferenties op basis van zijn vooronderstellingen; dit is altijd het geval binnen de wetenschap en ook binnen de fysica⁷¹⁷ en het is aldus zeker geen argument voor het historische scepticisme⁷¹⁸. Het zal duidelijk zijn dat Danto elk naïef-realisme, waarbij de historicus op basis van de geschiedenis-als-bron de geschiedenis-als-actualiteit reconstrueert, verwerpt.

De relatie tussen natuur- en geschiedwetenschap is aldus bij Danto zowel in termen van overeenkomst - het organisatorische aspect - als verschil - de geschiedenis organiseert op andere wijze, namelijk door middel van narratio's - te typeren. Op dit punt is dan ook de beslissende verbinding met de narratio gelegd⁷¹⁹.

Elke historische narratio is in zichzelf reeds een historische verklaring⁷²⁰. Bij een bepaalde vraagstelling volgt meestal natuurlijkerwijs een betoog dat in verhalende vorm verklarende elementen bevat. Danto kan in dit verband Hempels betoog, dat elke historische narratio impliciet van dakwetten uitgaat ter verklaring van het historische gebeuren, in gewijzigde zin aanvaarden; hij vervangt hierbij het begrip 'dakwet' door de veel meer bij de narratio passende typering 'algemene truïstische zinnen' ('general truistic sentences'⁷²¹). Aan de verklaring van historische fenomenen gaat volgens Danto een descriptie van die fenomenen vooraf; pas deze descriptie is vatbaar voor

⁷¹⁶ *A.w.*, 79. Van theoretisch-fysische en historische uitspraken geldt dat '... their role is chiefly one of serving to organize present experience'; hierdoor zijn historische proposities '... unaffected by the issue of denotation Such sentences, as instruments, need no more admit of truth-values than do other scientific instruments, for instance test-tu-bes'; deze opvatting typeert Danto tenslotte als '... the Instrumentalist view of sentences about the past Historical Instrumentalism as a general analysis of historical sentences'.

⁷¹⁷ *A.w.*, 110: 'History is no more and no less subject to the relativistic factors than science is'.

⁷¹⁸ *A.w.*, 100, 101: '... one has access to the past only through inference, and to make such inference requires, or presupposes, certain theoretical sentences, whether made explicit or not, which connect present evidence with past fact'. In dit verband moet men ook het adagium plaatsen dat '... one does not go naked into the archives'.

⁷¹⁹ *A.w.*, 111: 'The difference between history and science is not that history does and science does not employ organizing schemes which go beyond what is given. Both do. The difference has to do with the *kind* of organizing schemes employed by each. *History* tells stories'.

⁷²⁰ *A.w.*, 201: '... a narrative is already, in the nature of the case, a form of explanation'.

⁷²¹ Zie *a.w.*, 213.

verklaring⁷²². Door de vele mogelijkheden die er zijn om gebeurtenissen te beschrijven, zullen er ook tal van verschillende verklarende wetten te formuleren zijn. 'Verklaar de Amerikaanse burgeroorlog' is een onzinnige opdracht.

Ik meen dat Danto hier teveel in het spoor van het logisch-positivistische verklaringsmodel gaat. Hierbij sluit hij overigens aan bij de mentalistische of nominalistische variant van het logisch-positivisme. Hij nuanceert de historische verklaring weliswaar door de narratio te introduceren, maar deze krijgt mijns inziens toch teveel het karakter van een soort uitgebreide 'explanatory sketch'. Wanneer mijn kritiek op Hempel steekhoudend is, dan is elk gebruik van zijn verklaringsmodel structureel riskant⁷²³. Het historische besef en het historici-teitsbesef worden hierbinnen onvoldoende verwerkt, hoezeer de notie van de organisatie van het verleden de vreemdheid van het verleden ook verwerkt. Deze vreemdheid is echter niet alleen een organisatorisch maar ook een hermeneutisch probleem.

Op meer specifiek historisch niveau is, volgens Danto, het narratieve element structureel bepalend. Reeds in de gewone spreektaal - bijvoorbeeld bij de weergave die iemand geeft van hetgeen hij meemaakte - is een bepaalde opbouw van een betoog in termen van 'en toen ... en toen ...' kenmerkend. Uit het geheel van alle gebeurtenissen wordt in dit betoog een selectie gemaakt die door de lijn en de doelstelling in het verhaal bepaald wordt. Op een dergelijke wijze worden historische narratio's ook gestructureerd. Specifiek voor een historische verklaring is, dat bepaalde gebeurtenissen een temporele dynamiek hebben. Gebeurtenis p kan door een geheel andersoortige gebeurtenis q leiden tot gebeurtenis r . In termen van eigenschappen vertaald: x heeft eigenschap F op tijdstip t_1 ; H gebeurt met betrekking tot x op tijdstip t_2 ; x heeft eigenschap G op tijdstip t_3 . De verhaalstructuur is bij uitstek geschikt voor deze historische wendingen, die wel samenhangend en begrijpelijk zijn, maar niet een tijdloze causaliteit bezitten. De historicus richt zich hierbij niet op de causale verbinding zelf, maar op de verandering: Voor die verandering zoekt hij een verklaring⁷²⁴. Danto gaat zelfs zover, dat hij stelt dat elke, dus ook de natuurwetenschappelijke, causale verklaring een verhaalstructuur bezit⁷²⁵.

De geschiedwetenschap houdt zich bezig met bijzondere en gecompliceerde veranderingen; de descriptie zal hierdoor een uitgebreid en ingewikkeld karakter hebben. De historische verklaring heeft daardoor iets van een los verband. Een reeks opeenvolgende gebeurtenissen

⁷²² *A.w.*, 218: 'Phenomena as such are not explained. It is only phenomena as covered by a description which are capable of explanation'.

⁷²³ Zie § 8.2.

⁷²⁴ *A.w.*, 235. De historicus richt zich niet op de causale verbindeing, maar op '... the change thus indicated for which a cause is sought'.

⁷²⁵ *A.w.*, 237: 'There is no intrinsic difference between historical and causal explanations, ... causal explanations do in fact all have the form of stories'.

dient beschreven te worden als een reeks veranderingen, met de bijbehorende verklaringen van die veranderingen. De basisvorm hiervan wordt gekenmerkt door een redenatie: Wanneer aan de (initiële) voorwaarden V1 op tijdstip t1 en V2 op tijdstip t2 tot en met Vn op tijdstip tn is voldaan, dan zal gebeurtenis G plaatsvinden. Deze wet is vaag en dient soepel te worden gehanteerd. Van een determinisme is aldus tenminste naar intentie geen sprake. Niet duidelijk wordt wat de precieze aard van het verband tussen V1, 2 ...n en G is. Wel wordt duidelijk, dat volgens Danto de noodzakelijke en voldoende voorwaarden niet tesamen vaststelbaar zijn, maar meestal alleen in termen van noodzakelijke voorwaarden kunnen worden verklaard. Hoewel Danto het niet expliciet noemt, lijkt aldus de narratio - wat nog iets anders is als de historische werkelijkheid zelf - vooral de notie van de contingentie van het historische gebeuren te bevatten⁷²⁶.

Hier ligt mijns inziens een waardevolle bijdrage van Danto. Tussen een absolute verklaarbaarheid en een absolute onverklaarbaarheid in ligt de soepele verklaring. Danto richt hier de aandacht op het verband tussen op zich contingente gebeurtenissen. Vanuit deze benadering kan men mijns inziens de aard van dit verband nader bepalen.

Hoewel Danto het positivistische verificatie-beginsel binnen de geschiedwetenschap afwijst, heeft hij de anti-metafysische houding met genoemde positie gemeenschappelijk. De argumenten op grond waarvan Danto een metafysische benadering van de geschiedenis verwerpt zijn echter van een eigen aard. Danto maakt een onderscheid tussen beschrijvende en verklarende metafysica. Elke geschiedfilosofische positie, zelfs die van het logisch-positivisme, bevat volgens Danto metafysische componenten. Hieraan is eenvoudigweg niet te ontkomen. Ook een analytische benadering van wetenschappelijke uitspraken met betrekking tot de werkelijkheid bevat metafysische elementen⁷²⁷. In de analyse onthult zich op descriptieve wijze het metafysisch vooronderstelde; zolang dit slechts een descriptieve en niet een aprioristische, speculatieve of verklarende metafysica is, is er voor Danto geen serieus probleem.

Binnen een verklarende metafysica - en binnen de geschiedwetenschap gaat het dan over de speculatieve of 'substantieve' geschiedfilosofie - worden stellerwijs uitspraken gedaan over de structuur van de historische werkelijkheid. Omdat Danto wetenschappelijke kennis niet tot de ervaring beperkt, dient hij zijn argumentatie tegen de metafysische of speculatieve geschiedbeschouwing een andere grond te geven, wil zij hout snijden. Hij doet dit door zijn introductie van de distictie tussen *de geschiedenis die achter ons ligt* ('the whole past') en *de geschiedenis als geheel* ('the whole of history')⁷²⁸.

⁷²⁶ Zie A.C. Danto, *a.w.*, de hoofdstukken 10 en 11.

⁷²⁷ *A.w.*, vii: '... analysis ... yields a descriptive metaphysics when systematically executed'.

⁷²⁸ Mijn vertaling van beide termen heb ik, in de geest van de hier door mij gebruikte terminologie, enigszins laten afwijken van een meer letterlijke vertaling.

Laatstgenoemd element omvat de gehele historische werkelijkheid - dus heden, verleden en toekomst. De toekomst kunnen wij echter volgens Danto per definitie niet kennen (met uitzondering van de kennis van eenvoudige astronomische gebeurtenissen of zeer duidelijke historische processen). Zijn argumentatie is dat zij gedetermineerd zou zijn, wanneer wij haar zouden kennen; als zij niet gedetermineerd is, zodat wij haar kunnen vormgeven en veranderen, kan zij niet gekend worden⁷²⁹. Slechts vanuit een complete kennis van de werkelijkheid zou men het geheel van de geschiedenis kunnen kennen. En ook wanneer men een 'ideale kroniek van het geheel van de geschiedenis' zou hebben, heeft men slechts zicht op de intrinsiek-historische, niet de boven-historische werkelijkheid. Aangezien men geen kennis van de toekomst heeft, vervalt daarmee elke pretentie van kennis van het geheel van de geschiedenis. Het verleden zelf wordt door de historicus georganiseerd met behulp van een narratio; pas achteraf kan de historicus een historische plot organiseren. De figuren in de verleden tijd zelf hebben geen kennis van de toekomst en verstaan het gebeuren daarom anders⁷³⁰. Bovendien heeft de georganiseerde narratio in feite geen transparantie ten opzichte van de historische werkelijkheid waar zij over gaat.

Parallel aan de kennistheoretische distinctie tussen 'de geschiedenis achter ons' en 'het geheel van de geschiedenis' ontwerpt Danto de semantische distinctie tussen *betekenis in de geschiedenis* ('meaning in history') en *betekenis van de geschiedenis* ('meaning of history'). Voor de speculatieve geschiedfilosofie, wanneer zij spreekt over de betekenis van de geschiedenis, heeft het woord 'betekenis' de connotatie van uiteindelijke of diepste zin (Danto hanteert hier Löwith's begrip 'ultimate meaning'). Omdat men geen kennis heeft van het geheel van de geschiedenis, kan men ook haar betekenis niet vaststellen. Er kan wel over betekenis in de geschiedenis gesproken worden. Het gaat hier dan om de betekenis van een gebeuren in een betrekkelijk platte of contemporaine tijdsstructuur in termen van of met verwijzing naar een grotere tijdsstructuur⁷³¹: Van een grotere afstand kan men gemakkelijker een historische plot in het gebeuren zien dan op het moment zelf, waarop de historische actoren nog geen enkel zicht hebben op de grotere, dat wil zeggen toekomstige, verbanden⁷³².

729 *A.w.*, 11: 'If I can do something about the future, the future cannot be known; and if it can be known, we can do nothing about it'.

730 *A.w.*, 15: 'The events co-ordinated are temporally distant from one another, ... they are respectively past and future to each other, though both past to the historian'.

731 *A.w.*, 8: 'We are to think of events as having a 'meaning' with reference to some larger temporal structure in which they are components'.

732 De beschrijving van Danto's opvatting en verwerping van de speculatieve geschiedfilosofie is gebaseerd op *a.w.*, hoofdstuk 1.

Juist de narratio is een vorm waarin, vanuit een bredere tijdsstructuur, een betekenis aan het verleden kan worden toegekend⁷³³. De toekenning van betekenis veronderstelt aldus een bredere context dan de verleden context zelf⁷³⁴. De geschiedenis als geheel is de breedst mogelijke context. Daarbuiten kan en mag men als historicus niet treden, omdat men dan buiten de wereld van het intelligibele zou treden; en bovendien is er per definitie niet een context, die breder is dan het geheel van de geschiedenis zelf⁷³⁵.

Dezelfde gebeurtenissen kunnen, afhankelijk van de breedte van de context die de historicus kiest, ook verschillende betekenissen of betekenislagen hebben. Het historische verhaal zelf begint bij Danto in dit licht reeds een zekere autonomie te krijgen; niet alleen de bredere historische context, maar ook het verhaal van de historicus zelf krijgt een betekenis-constituerende functie⁷³⁶. Zodra de intrinsiek-historische context echter wordt verlaten, ontstaat een vorm van speculatieve of theologische geschiedfilosofie die Danto diskwalificeert als profetie. Met J. Burckhardt betitelt hij dergelijke profetieën, waarin de toekomst een *fait accompli* is, als een historisch *monstrum* of centaaur⁷³⁷.

Volgens een klassieke theologische visie heeft God vanuit zijn alwetendheid, kennis van de toekomst⁷³⁸. God heeft aldus kennis van de gebeurtenissen voordat ze plaatsvinden. De toekomst is volgens Danto open en omdat ze open is, is ze onkenbaar. Kennis van de toekomst impliceert volgens Danto noodzakelijkheid en determinisme en de openheid van de historische werkelijkheid is met een dergelijke kennis onverenigbaar. De meest stringente vorm van determinisme is het logische determinisme. Volgens deze optie geldt, aldus Danto, dat er alleen ware of onware proposities kunnen bestaan en dat proposities, als ze waar zijn, tijdloos of altijd waar zijn. Als het waar is dat 'Danto de *Times* leest op tijdstip t1' dan is dat altijd waar (voor dat tijdstip). Als dat altijd waar is, dan was het dus ook waar voordat tijdstip 1 aanbrak, en dan zou de toekomst dus vast hebben gelegen: wat eenmaal waar is, is altijd waar en zal dus ook op het geëigende

⁷³³ *A.w.*, 11. 'Betekenis' ('meaning') en 'significantie' ('significance') liggen bij Danto dicht bij elkaar: 'To ask for the significance of an event ... is to ask a question which can be answered only in the context of a Story'.

⁷³⁴ *A.w.*, 13: 'To demand the meaning of an event is to be prepared to accept some context within which the event is considered significant. This is 'meaning in history' and it is legitimate to ask for such meanings'.

⁷³⁵ *Ibid.* De geschiedenis als geheel is '... the widest possible ... context, and to ask the meaning of the whole of history is to deprive oneself of the contextual frame within such requests are intelligible. For there is no context wider than the whole of history in which the whole of history can be located'.

⁷³⁶ *A.w.*, 11: 'The identical event will have a different significance in accordance with the story in which it is located or, in other words, in accordance with what different sets of *later* events it may be connected. Stories constitute the natural context in which events acquire historical significance ... to tell a story is to exclude some happenings.

⁷³⁷ Zie *a.w.*, 9.

⁷³⁸ *A.w.*, 182: 'Knowledge of the future is sometimes credited to God insofar as omniscience is ascribed to Him.

tijdstip gebeuren⁷³⁹. Dit is eenvoudigweg fatalisme, volgens Danto⁷⁴⁰. Ik meen echter dat Danto hier het ontologische aspect van de tijd niet inzielt, en juist door zijn structurele verstaan van de tijd een absoluut-evidentialistisch element in zijn denken opneemt.

Het is veelbetekenend, dat Danto juist hier een beroep doet op Aristoteles, waar deze in *De Interpretatione* proposities met betrekking tot de toekomst contingent noemt (contra Parmenides), in tegenstelling tot proposities met betrekking tot het verleden of het heden, die noodzakelijk zijn. Danto betreft de problematiek echter vooral op de waarheidswaarde⁷⁴¹. Van proposities over het verleden en het heden geldt definitief dat ze waar of onwaar zijn; van proposities over de toekomst geldt echter dat ze nog niet waar of onwaar zijn⁷⁴². In termen van contingentie en noodzakelijkheid ligt de problematiek bij Danto echter gecompliceerder. De toekomst is contingent. Omdat elk verleden vanuit het perspectief van een bepaalde historische actor ooit voor die historische actor toekomst was, was elk stukje verleden-als-toekomst ook contingent⁷⁴³. In feite is de hele werkelijkheid aldus contingent omdat elk verleden tijdstip ooit een toekomstig tijds-moment is geweest. Tegelijk is het verleden vanuit het perspectief van de historicus of de hedendaagse mens een gestold verleden. Danto citeert met instemming R. Taylor, wanneer deze zegt dat 'we are all fatalistic about the past'. Het verleden zelf is een 'frozen tableau' dat door niemand veranderd kan worden. De historische narratio's zijn echter in elke tijd weer anders en vormen als geheel aldus een *inter-pretatio continua*⁷⁴⁴.

Hoewel Danto naar intentie en zeggen dus duidelijk een contingentie-denker is, is zijn koppeling van de waarheidswaarde aan de tijd inconsistent. Het is mijns inziens zo, dat, in tegenstelling tot wat Danto beweert, wanneer p op t_1 het geval is, het omnitemporeel waar is dat

⁷³⁹ A.w., 188: 'Truth is here supposed to be a relationship of a semantical sort between a sentence and an event, and though events occur in time, the relationship is apparently time-independent Moreover, if a sentence is true, this relation must hold ... so if the sentence is necessarily true, the event must necessarily happen'.

⁷⁴⁰ A.w., 187. Dit fatalisme typeert Danto als volgt: '... whatever happens must happen, and whatever fails to happen could not have happened'.

⁷⁴¹ A.w., 200: 'Aristotle, I submit, is right in the controversy just discussed (sc. de relatie tussen tijdstip en waarheidswaarde van historische proposities), and his being right entails the impossibility of historical *foreknowledge*'.

⁷⁴² A.w., 191: 'Statements about these (verleden en hedendaagse standen van zaken) are definitely either true or false'.

⁷⁴³ A.w., 195: 'If there genuinely are future contingencies, then, it seems to me, there are past contingencies as well'.

⁷⁴⁴ A.w., 148: "'There', in the Past, are situated all the events which ever have happened, like frozen tableaux. They are stowed in the order of their happening, they overlap (for they are of varying sizes) and interpenetrate (for an event E may have another event E' as part of itself). More importantly, they cannot change, nor can the order amongst them change, nor can the Past acquire fresh contents save at its forward end. *Why* they cannot change is not yet clear. But there must be strong reasons, for according to an odd tradition not even *God* can undo what once has been done'.

p op t_1 het geval is. De ontologische status van p is echter, voor welk tijdstip in het verleden, het heden of de toekomst dan ook, contingent. Dat de tijdsfactor in de contingentieleer van Danto cruciaal is, wijst in dit licht uiteindelijk toch op een conceptuele fout. Ontsnapt Danto zo wel echt aan het determinisme, waartegen hij zich zo nadrukkelijk verzet? Er ligt op dit punt een discrepantie tussen Danto's intentie en zijn feitelijke positie. Ik meen dat beide meegewogen moe-ten worden, maar dat de conceptuele fout toch het zwaarst weegt en reparatie behoeft.

10.3. Evaluatie

In de geschiedfilosofie van Danto is de historische revolutie op een aantal punten constructief verwerkt. Danto sluit in zijn geschiedfilosofische reflectie aan bij de geschiedwetenschappelijke praktijk. Hij verwerpt in dit licht het verificationisme en introduceert een narratief model van historische verklaring. De historische verklaring dient mijns inziens echter sterker te worden verstaan vanuit het historiciteitsbesef en het historische besef en minder vanuit een wetmatig verklaringsperspectief. Hier verwerkt Danto de historische revolutie onvoldoende.

Op conceptueel niveau maakt Danto een fout, door contingentie met tijd te verbinden. Danto's positie vertoont hier niet intentioneel maar wel feitelijk sporen van absoluut evidentialisme. Zijn positie is op dit punt inconsistent en zij dient te worden gerepareerd⁷⁴⁵.

De tijd is voor Danto beslissend voor de waarheidswaarde van proposities. Hiermee bekritiseert hij Ayers eliminatie van de tijd. Terecht benadrukt Danto tegenover Ayer het belang van de tijd voor de historische kennisleer. Juist de afstand tussen heden en verleden is inderdaad het probleem van de geschiedwetenschap en de historische kennisleer. Het probleem bij Danto is echter dat de tijd bij hem beslissend wordt voor de kennisleer en de ontologie. De waarheidswaarde van uitspraken wordt afhankelijk van het tijdstip waarop ze worden uitgesproken. Tegelijk is de notie van de organisatie van het verleden, en de daarin geïmpliceerde waarheidstheorie, in strijd met het hier door Danto gestelde. Op dit punt dient Danto's positie te worden gerepareerd. Ontologie en kennisleer dienen hun eigen zelfstandigheid te hebben; de tijd dient te worden verstaan als structuurmoment⁷⁴⁶.

Danto thematiseert op kritische wijze de verhouding tussen alwetendheid en historisch determinisme. Zijn kritiek op de alwetendheid is echter gevangen in de genoemde conceptueel onjuiste koppeling van contingentie en tijd. Wanneer mijn kritiek op deze koppeling steekhoudend is, dan is hiermee Danto's kritiek op Gods alwetendheid ook weerlegd. Alwetendheid is niet fataal voor contingentie en aldus

⁷⁴⁵ Zie hoofdstuk 6.

⁷⁴⁶ Zie hoofdstuk 6.

ook conceptueel niet problematisch⁷⁴⁷. Overigens biedt Danto's onderscheid tussen 'het geheel van de geschiedenis' en 'de geschiedenis achter ons' en zijn parallelle onderscheid tussen 'betekenis in de geschiedenis' en 'betekenis van de geschiedenis' een geheel eigen perspectief op de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Het is voorstelbaar dat binnen Danto's positie de historicus, wanneer hij zich beperkt tot datgene wat in het verleden ligt, binnen zijn specifieke narratio wel betekenis mag toekennen aan de geschiedenis. Betekenis is immers altijd een latere, niet met het verleden samenvallende narratio gestructureerd⁷⁴⁸.

Op grond van het bovenstaande kan worden gesteld dat mijn hypothese met betrekking tot Danto wordt bevestigd.

11. Het narrativisme van F.R. Ankersmit (1945)

Het achtste portret is dat van F.R. Ankersmit. F.R. Ankersmit is sinds 1992 buitengewoon hoogleraar in de theorie der geschiedenis te Groningen. Zijn positie is interessant omdat zij een bijdrage van eigen bodem vormt en omdat ze een interne dynamiek bevat, die vanuit het narrativisme beweegt in de richting van het postmodernisme. De positie is nog in beweging en het is interessant om haar in de verdere ontwikkeling te volgen. Hier wordt zij als het ware bevroren en geanalyseerd als een voorlopig afgerond oeuvre. Ik richt me hierbij vooral op Ankersmits *Narrative Logic* (1981) en op *De navel van de geschiedenis* (1990)⁷⁴⁹.

Mijn hypothese is dat Ankersmit de historische revolutie op belangrijke punten onvoldoende verwerkt en dat zijn positie conceptueel minder geschikt is en, naarmate zij zich verder ontwikkelt, conceptueel steeds minder geschikt wordt.

11.1. Wetenschapshistorisch perspectief

⁷⁴⁷ Zie hoofdstuk 7.5.

⁷⁴⁸ Zie hoofdstuk 7.6. en 7.8.

⁷⁴⁹ De belangrijkste werken van Ankersmit zijn: *Narrative Logic. A semantical Analysis of the Historian's Language* (hierna afgekort als *Narrative Logic*), Den Haag 1983 (Groningen 1981); *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* (hierna afgekort als *Denken*), Groningen 1984; diverse artikelen, voornamelijk uit de tweede helft van de tachtiger jaren, gebundeld in *De navel van de geschiedenis. Over interpretatie, representatie en historische realiteit* (hierna afgekort als *Navel*), Groningen 1990; *De historische ervaring* (inaugurele rede), Groningen 1993; verder de door Ankersmit geredigeerde bundel *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen* (hierna afgekort als *Op verhaal komen*), Kampen 1990; diverse artikelen in: themanummer *Clio in Tel: de historiciteit van de wetenschap* (hierna afgekort als *Clio in Tel*), *Tijdschrift voor Geschiedenis* 101 (1988); nadat ik de tekst van *Geschiedenis bij de bron* reeds afgerond had, verscheen Ankersmits nieuwste studie, *De spiegel van het verleden. Exploraties I: geschiedtheorie*, Kampen 1996.

In de discussies zoals die binnen de geschiedwetenschap zijn gevoerd, zijn thema's als de historische verklaring, de historische interpretatie en de waardenproblematiek sterk onder de aandacht gekomen. Andere thema's hebben echter minder aandacht gekregen. Eén van die thema's is de historische narratio. Steeds is de aandacht naar de historische werkelijkheid of naar de interpretatie van historische bronnen uitgegaan: de geschiedvorsing. Er is echter ook het niveau van de geschiedschrijving; hierbij gaat het niet om de historiografie *sec*, maar om het geschiedwerk als een eigen, in zekere zin op zichzelf staande werkelijkheid. Wanneer de historicus het verleden interpreteert dan doet hij dat door middel van een narratio. In *Narrative Logic* staat deze nieuwe thematiek als een geheel eigen problematiek centraal⁷⁵⁰. Ik versta Ankersmits bijdrage aan de reflectie over de geschiedschrijving op thematisch vlak als een positieve verwerking en verdieping van de historische revolutie.

Een tweede bijdrage ligt op het vlak van de geschiedfilosofische verwerking van het historiciteitsbesef. Binnen de innerlijke dynamiek van Ankersmits positie is het historiciteitsbesef een thematische constante. In dit opzicht is de positie van Ankersmit verwant aan die van Gadamer.

Op zichzelf hoeft de geschiedfilosofische verwerking van het historiciteitsbesef niet te leiden tot een conceptuele positie als die van Gadamer, hoewel het risico wel sterk aanwezig is. Het is interessant om na te gaan of Ankersmits positie conceptueel geschikter is dan de positie van Gadamer.

11.2. Conceptueel perspectief

Ankersmit bouwt gedeeltelijk voort op Danto's positie, maar hij neemt reeds in *Narrative Logic* afstand van dienst alternatieve versie van een historische wet, omdat deze versie in feite toch een vorm van een logisch-positivistisch verklaring is. Ankersmit werpt tal van problemen op, die door het dakwetmodel worden opgeroepen⁷⁵¹. De narratio verklaart het verleden niet, maar roept een wereld op, die in termen van representatie - zoals een kunstwerk - kan worden verstaan. De dakwet is slechts op zeer elementair niveau van belang; de historische narratio is veel meer dan een reeks toegepaste dakwetten; zij is een kunstwerk van een geheel eigen orde⁷⁵².

In *Narrative Logic* opteert Ankersmit voor de wijsgerige logica, zoals deze door P.F. Strawson is ontwikkeld, als een toegepast logisch-wijsgerig instrumentarium, dat voor de geesteswetenschappen een nutti-

⁷⁵⁰ *Narrative Logic*, 1. De hoofdvraag is hierbij '... how the historian narratively interprets the results of historical research'.

⁷⁵¹ *A.w.*, 41: 'It is astonishing that in spite of these difficulties with the CLM philosophers should have been so reluctant to abandon the model'.

⁷⁵² *A.w.*, 43: 'So we may safely conclude that for something to be a narratio the condition that it should conform to the CLM is insufficient'.

ge analytische functie heeft⁷⁵³. Ankersmit hanteert hierbij met name het instrumentarium van de moderne semantiek; dit instrumentarium wordt vooral gehanteerd vanuit het perspectief van de verhouding tussen (historisch-narratieve) taal en werkelijkheid. Ook de predicaatslogica en de modale operatoren hanteert hij vanuit dit perspectief⁷⁵⁴.

In *Narrative Logic* ontwikkelt Ankersmit een logica van de narratio. De *narratieve substantie* ('narrative substance') is een logische entiteit van een geheel eigen orde; zij is meer dan de som van de afzonderlijke narratieve uitspraken of zinnen ('Narrative sentences')⁷⁵⁵. Hier lijkt Ankersmit schatplichtig te zijn aan Gadamer's notie van de hermeneutische cirkel: het deel is slechts vanuit het geheel te verstaan en andersom⁷⁵⁶. Ankersmit heeft op dit punt kritiek op taalfilosofen die zich beperken tot analyses van woorden en afzonderlijke zinnen. Naast het begrip 'narratieve substantie' hanteert Ankersmit het begrip 'werkelijkheidsconcept'. Beide logische eenheden hebben de status van logische dummies. Ze hebben dus geen verwijzende functie naar de werkelijkheid; het zijn zuivere denkconcepten of hulpmiddelen.

De harde kern van het narrativisme van Ankersmit bestaat in *Narrative Logic* uit de volgende drie zuilen, die weer gefundeerd zijn in de meest basale, als (descriptieve) metafysica gekwalificeerde notie, dat narratieve zinnen bestaan uit constatieve enkelvoudige uitspraken over standen van zaken uit het verleden⁷⁵⁷. Deze drie zuilen zijn (1) een narratief idealisme (tegenover een narratief realisme), (2) de idee dat elke geschiedperceptie een these is en (3) de opvatting dat er een grote inhoudelijke gelijkenis bestaat tussen een narratio en een metafoer. De eerste zuil zal overigens in het latere denken van Ankersmit afbrokkelen. Met name in de inleiding van *De navel van de geschiedenis* laat hij de tegenstelling tussen realisme en idealisme exploderen in zijn uiterst kritische taxatie van de relevantie van de epistemologie voor de geschiedwetenschap en geschiedfilosofie⁷⁵⁸. Taal en tekstualiteit vormen het startpunt van de kennis. Ankersmit ontwerpt in dit licht in *Narrative Logic* en in *De navel van de geschiede-*

⁷⁵³ Strawson's eigen positie in *Philosophical Logic* (1973) laat zich typeren door een verwerping van de correspondentietheorie van waarheid ('facts are what statements (when true) state') en de ontwikkeling van wat hij noemt een 'descriptieve metafysica', een aan de speculatieve of substantiële metafysica tegengestelde beschrijving van de meest basale denkconcepten uit het heden of het verleden).

⁷⁵⁴ *Narrative Logic*, 1: 'I have tried to trace back the intricacies of the historical narratio to the rock-bottom they have in philosophical logic'.

⁷⁵⁵ *A.w.*, 61: '... narratios are more than just conjunctions of sentences'.

⁷⁵⁶ *A.w.*, 65: 'It is *not one sentence* in particular, but *all* the sentences of a narratio together that determine this content, although some sentences are more determinative for the content of the narratio than others'.

⁷⁵⁷ *A.w.*, 3: 'Narratios consist of constative singular statements on states of affairs in the past'.

⁷⁵⁸ Zie *Navel*, 8-43.

nīs dan ook geen kennisleer, maar een semantiek en een ontologie van de narratio.

In dit opzicht lijkt Ankersmits preoccupatie met de geschiedschrijving ook meer dan alleen een thematische te zijn. De aandacht voor de geschiedschrijving verdringt bij Ankersmit de aandacht voor de geschiedsvorsing. De historische narratio lijkt een wetenschapstheoretische dominantie te hebben over de geschiedenis en de semantiek is structuurbepalend voor de geschiedfilosofische positie.

Binnen Ankersmits semantiek van de narratio is de narratio als geheel non-referentieel met betrekking tot de historische werkelijkheid: zij is een organisatie van het verleden (in dezelfde zin als Danto's notie van de organisatie van het verleden). Narratio's zijn in het licht hiervan metaforische entiteiten. Ze zijn non-referentieel of beter: ze zijn zelf-referentieel; ze zijn niet vatbaar voor waarheid; ze zijn niet-transparant ten opzichte van de historische werkelijkheid.⁷⁵⁹ Narratieve zinnen zijn dan ook geen proposities maar nadrukkelijk 'zinnen' ('sentences'). Narratieve zinnen lijken echter wel in een bepaald opzicht referentieel te zijn. Ze zijn in ieder geval meer dan historisch-fictieve zinnen in een (historische) roman. Het verschil tussen (historische) roman en narratio hoeft overigens niet absoluut te zijn. Een goede historische roman, zoals Golo Manns *Wallerstein*, grenst aan een echte historische narratio.

De narratieve zinnen waaruit een narratio is opgebouwd, zijn in een bepaald opzicht wel vatbaar voor waarheid. Ze kunnen corresponderen met bepaalde tekstuele bronnen uit het verleden: Het is voorstelbaar of een bepaalde uitspraak in een narratio een betrouwbare of ware parafrase is van een uitspraak in een bron⁷⁶⁰. Tegelijk stelt Ankersmit dat narratieve zinnen ook naar het verleden verwijzen⁷⁶¹.

De narratio is opgebouwd uit narratieve zinnen⁷⁶². Deze zinnen hebben niet de dingen zelf, maar slechts hun namen als subject; niet de eigenschappen van de dingen, maar de verbale uitdrukkingen of attributen worden geprediceerd⁷⁶³. Ter aanduiding van dit type zinnen introduceert Ankersmit Leibniz' beginsel van de logische modificatie.

⁷⁵⁹ *Narrative Logic*, 76. Ankersmit spreekt van '... a remarkable absence of standards of truth in the case of a narratio' en een '... lack of fixity between the narratio and historical reality'.

⁷⁶⁰ *A.w.*, 75: 'We can know for certain whether or not the paraphrase of a statement correctly represents the meaning of the original statement, but we can never be quite so certain in the case of a narratio'.

⁷⁶¹ *A.w.*, 104. Wanneer Ankersmit spreekt over de tweeledige functie van narratieve zinnen (als losse zinnen en als delen of eigenschappen van een narratieve substantie hebben ze een functie) zegt hij ten aanzien van hun eerstgenoemde functie: 'As statements they refer to the past'.

⁷⁶² *A.w.*, 104. Naast hun zelfstandige referentiële functie hebben zij een relatieve functie met betrekking tot de narratieve substantie: '... as the components of a narratio they are the properties of an 'image' or 'picture' of the past, i.e. of a narrative substance'.

⁷⁶³ *A.w.*, 27, 28: '... not things but their names will be logical subject ... not properties but their verbal expressions called attributes will be predicates'.

Vanuit dit modificatie-perspectief kan dan over historische feiten gesproken worden; het gaat dan over binnentalige feiten en strikt genomen zijn dit geen echte feiten. Dergelijke modificatie-feiten zijn de eigenschappen van narratieve substanties⁷⁶⁴. Het geheel van dergelijke eigenschappen vormt dan, rondom een narratieve substantie die slechts als mal of dummie dienst doet, een narratio⁷⁶⁵. De introductie van de narratieve substantie is nodig om adequaat te kunnen onderscheiden tussen een historische entiteit zelf, bijvoorbeeld een per-soon als Napoleon, en de verschillende beelden van de betreffende historische entiteit die in de verschillende narratio's gepresenteerd worden. Die beelden hebben allemaal hetzelfde (narratieve) subject, maar tegelijkertijd vallen ze noch samen met het oorspronkelijke historische subject noch zijn ze absoluut consistent ten opzichte van el-kaar: het ene subject lijkt aldus in termen van de logica slechts op zeer tegenstrijdige en inconsistente wijze beschreven te kunnen worden. Om nu aan de eis van consistentie vast te houden, maar tevens recht te doen aan deze specifieke problematiek van de historische Napoleon, de Napoleon van Presser of de Napoleon van wie ook, introduceert Ankersmit zijn 'narratieve substantie'. De afzonderlijke zinnen verwijzen naar de historische Napoleon, zoals deze in de bronnen voor het voetlicht treedt; als logische dummie⁷⁶⁶ van de narratio zijn ze echter gesloten werelden en niet vatbaar voor waarheid, referentialiteit of externe consistentie⁷⁶⁷. Ze dienen slechts aan criteria van interne consistentie te voldoen. Op dit niveau zijn narratio's metaforisch, waarbij een metafoor door Ankersmit, in navolging van P. Burke, opgevat wordt als een middel om iets uit te drukken met behulp van iets anders. Van narratief realisme kan aldus geen sprake zijn; hier geldt slechts een narratief idealisme⁷⁶⁸.

Waar reeds in *Narrative Logic* het accent in sterke mate ligt op de narratio en de narratieve substantie, wordt dit nog sterker in het latere

⁷⁶⁴ *A.w.*, 29: 'The statements expressing facts will be said to be the properties of narrative substances'.

⁷⁶⁵ *Ibid.*: 'Narrative substances are the collections of those statements of a narratio that contain ... the cognitive message of a narratio'.

⁷⁶⁶ *A.w.*, 117: '... they are linguistic devices, auxiliary constructions'.

⁷⁶⁷ *A.w.*, 105: 'Reformulated in terms of philosophical logic narrative idealism claims the presence in the narratio of, firstly, the ordinary subjects and predicates contained by simple statements on states of affairs in the past, next, of the subjects and predicates of statements like 'N₁ contains p' (= 'N₁ is p'), or 'N₁ contains q' (= 'N₁ is q') that express the narrative meaning of the statements of the narratio. The narrative meaning of 'p' is always expressed by statements on narrative substances like 'N₁ is p'. In these latter statements 'N₁' is the proper name of, and refers to some narrative substance; 'p' and 'q' are statements describing states of affairs in the past, 'P' and 'Q' denote the property of containing p or q. The distinction between 'P' or 'Q' and 'p' or 'q' should be made because what is contained by a thing is not a property of that thing. 'Containing p or q' is a property of N₁ and 'being P or Q' is an attribute of N₁'.

⁷⁶⁸ *A.w.*, 106. Juist het narratieve idealisme '... requires us to postulate a *third* logical entity: i.e. in addition to the two traditional logical entities known from propositional logic (subject and predicate) a third (the narrative substance) should be recognized'.

werk van Ankersmit. In *De navel van de geschiedenis* wordt deze ontwikkeling in de richting van het postmodernisme, dat door Ankersmit wordt getypeerd als 'het standpunt van het standpuntloze', duidelijk⁷⁶⁹.

In algemeen wijsgerig opzicht betekent dit dat de waarheidsvraag met betrekking tot de werkelijkheid zijn waarde en betekenis lijkt te verliezen. De historiciteit van de wetenschapper is een positieve verworvenheid en zij is niet problematisch maar juist beslissend. Het streven naar juistheid of waarheid van de filosofie ziet Ankersmit in dit opzicht als 'een opdringerigheid die de filosofie van de theologie geërfd heeft'⁷⁷⁰. Het begrip juistheid of waarheid kan beter ingewisseld worden door het begrip interessantheid: hoe meer een standpunt in staat is om interessante perspectieven te openen, hoe interessanter dat standpunt is⁷⁷¹.

Volgens Ankersmit is het gegeven dat historici in het relativisme verstrikt raken het gevolg van een categoriefout. Het ontstaat wanneer historici de vergissing begaan, zichzelf als wetenschappers te afficheren. Geschiedschrijving is een vorm van kunst, en kunst is niet vatbaar voor waarheid of onwaarheid; evenmin kent de kunst(theorie) een kennisprobleem. Kunst is geen vorm van kennis; kunst is representatie, dat wil zeggen, zij stelt de werkelijkheid voor met behulp van iets anders, zonder de pretentie van gelijkenis of transparantie tussen kunstwerk en werkelijkheid. Hetzelfde geldt voor de geschiedschrijving⁷⁷². De geschiedfilosoof dient de geschiedschrijving niet te analyseren met behulp van de door historici gehanteerde notie van de verklaring en evenmin met de notie van de interpretatie. De esthetica, verstaan als theorie van de representatie, is volgens Ankersmit het meest geschikte instrument van de geschiedfilosoof die de geschiedschrijving analyseert⁷⁷³.

De historicus hanteert de taal om een werkelijkheid uit het verleden te beschrijven. Deze beschrijving is niet transparant met betrekking tot de werkelijkheid die zij onder woorden brengt. Elke beschrijving is historisch en mag niet de pretentie hebben dat zij een juiste beschrijving is. Kennistheoretici suggereren dat de kennisleer in absolute of meta-historische termen is te verstaan. Representatie is echter altijd

⁷⁶⁹ Zie *Navel*, 32.

⁷⁷⁰ *A.w.*, 41.

⁷⁷¹ *Ibid.*: 'Ik pleit daarom voor een ander regime in de verhouding tussen feiten, argumenten, standpunten en de zaak zelf; een regime dat de voorrang geeft aan de categorie van het 'interessante' boven het zoeken naar het juiste standpunt De betekenis van standpunten ligt slechts in hun vermogen ons iets te tonen wat interessant is'.

⁷⁷² *A.w.*, 156: 'Het is duidelijk dat ik hiermee pleit voor een toenadering tussen de geschiedschrijving en de esthetica'. Zie ook *a.w.*, 160: 'Representatie is neutraal ten opzichte van epistemologie. Het gevolg hiervan is dat stilistische veranderingen in de kunst en de geschiedenis vrij zijn van relativistische implicaties. Alleen wanneer kunstenaars of historici zichzelf als wetenschappers gaan zien en willen dat hun representatieve in-zichten gecodificeerd worden, zullen ze verstrikt raken in het web van het relativisme'.

⁷⁷³ *A.w.*, 157.

afhankelijk van een culturele context en van tradities; epistemologie is in feite 'representatie zonder geschiedenis'⁷⁷⁴.

De tegenstelling tussen idealisme en realisme is een schijnproblematiek, die voortkomt uit de opvatting van de geschiedenisstudie als een wetenschap. Zij heeft bovendien onaanvaardbare ontologische implicaties⁷⁷⁵. Het begrip representatie omzeilt ook deze problematiek⁷⁷⁶.

Het is zelfs zo, dat de geschiedwetenschap zwakker staat dan de kunst: De kunst representeert iets van de hier en nu zichtbare werkelijkheid, terwijl de geschiedschrijving een niet meer zichtbare werkelijkheid representeert⁷⁷⁷.

Historische representaties zijn slechts onderling, dus in relatieve zin, beoordeelbaar. De basis van elke narratio is evenwel de overtuiging, dat het verleden, hoezeer dat ook anders was dan onze narratio's het voorstellen, in alle werkelijkheid heeft bestaan, en geen idee van onszelf is⁷⁷⁸.

Ankersmit gaat overigens niet zover dat hij elke buitentekstualiteit ontkent. Van de werkelijkheid geldt: 'Zij bestaat wel degelijk in alle objectiviteit'⁷⁷⁹. Maar het probleem van de relatie tussen taal en werkelijkheid is onoplosbaar. Er is immers geen transparantie tussen taal en werkelijkheid⁷⁸⁰.

Ankersmits ontologie of metafysica van de narratio wordt in nauwe aansluiting bij zijn semantiek ontwikkeld.

De narratieve substantie is in *Narrative Logic* een linguïstische entiteit die principieel moet worden opgevat als een gesloten systeem. Zij heeft aldus voor Ankersmit iets van een monade. Zij is een ontologi-

⁷⁷⁴ *A.w.*, 159, 160.

⁷⁷⁵ *A.w.*, 174: 'Bij historische representaties worden we geconfronteerd met twee reeksen logische dummy's: de narratieve substanties en het concept van de werkelijkheid. Wanneer we aan het eerste soort dummy een ontologische status verlenen, krijgen we idealisme; ontologisering van het concept van de werkelijkheid geeft realisme. Maar in geen van beide gevallen hoeven we ons over een ontologische status uit te spreken; aan het einde van zowel de idealistische als de realistische route troffen we alleen logische dummy's aan. Dus kunnen we net zo goed idealist en realist zijn of geen van beide ... het vocabulaire van de representatie is in staat de discussie als geheel zinloos te bestempelen en deze daarom in zekere zin tot een bevredigende conclusie te voeren'.

⁷⁷⁶ *A.w.*, 171: '... de geschiedenis is geen wetenschap, zij is echter ook niet een volbloed-idealisme, zij overstijgt de idealisme-realisme strijd'.

⁷⁷⁷ *Ibid.*: 'Het verband tussen de representatie en het gerepresenteerde is in de geschiedschrijving veel zwakker dan in de kunst'.

⁷⁷⁸ *A.w.*, 173: 'Historische representaties worden niet zozeer door de historische werkelijkheid zelf tegengesproken als wel door andere historische representaties Nie-mand, en zeker geen historicus, zal ooit geloven dat het verleden slechts een idee van onszelf is'.

⁷⁷⁹ *A.w.*, 76.

⁷⁸⁰ *A.w.*, 246. De belangrijkste steunpilaar van het 'fundamentalisme' blijft zelfs bij Rorty aanwezig: '... juist het dogma van de transparantie van de taal stelde de filosofische traditie sinds Descartes in staat de relatie taal en werkelijkheid als een in principe oplosbaar probleem te zien'.

sche wereld, die niet in een buiten-linguïstische wereld wortelt maar een zelf-referentieel karakter heeft⁷⁸¹. De mogelijke werelden-logica wordt door Ankersmit toegepast op de narratio; een narratio is als consistent voorstel van 'het zien van het verleden als ...' een mogelijke wereld⁷⁸². Binnen deze wereld heerst alleen noodzakelijkheid, dat wil zeggen: alle narratieve zinnen zijn in een absoluut noodzakelijk verband geplaatst. Ankersmit introduceert hier Leibniz' *notio completa* (onder afwijzing van diens metafysica die Ankersmit kwalificeert als een 'theologische speculatie'). De *notio completa* van een narratieve substantie bevat al haar predicaten noodzakelijkerwijs. Hoewel de gewone werkelijkheid door contingentie wordt bepaald, is de relatie tussen alle zinnen binnen een narratio, die betrekking hebben op een narratieve substantie, analytisch en noodzakelijk van aard⁷⁸³. Maar buiten deze narratio bestaan er andere mogelijke werelden of mogelijke narratio's, die weer een geheel andere, maar intern eveneens noodzakelijke structuur en een absolute consistentie hebben.

Het is opmerkelijk dat Ankersmit de historische werkelijkheid als een volstrekt contingentie werkelijkheid verstaat, terwijl de geschiedkundige narratio en dus de 'historische verklaring', opgevat in termen van representatie, een absoluut noodzakelijke structuur heeft. De verklaring van de werkelijkheid valt weliswaar niet samen met de werkelijkheid, maar zij dient wel de werkelijkheid, zoals deze verstaan wordt, te volgen. Een werkelijkheid die verstaan wordt als een contingente werkelijkheid, vraagt om een verklaring, interpretatie of representatie die deze openheid insluit. In feite wordt deze openheid binnen de grenzen van welke narratio dan ook uit de verzameling narratio's die alle dezelfde narratieve substantie hebben, volledig geblokkeerd. De status van de betreffende narratio mag dan volledig contingent zijn, wanneer haar innerlijke structuur absoluut noodzakelijk is, dan wordt de historische werkelijkheid daarmee ontdaan van haar alternativiteit. De vergelijking met Leibniz dringt zich hier op, voor wie de ontologische status van de werkelijkheid op zich, voordat zij is geschapen, contingent is, maar eenmaal geschapen, wordt zij in haar innerlijke structuur uiteindelijk door noodzakelijkheid bepaald. Mijn argument is aldus, dat de geschiedschrijving zo nauw mogelijk moet aansluiten bij de notie van de open historische werkelijkheid. Een o-

⁷⁸¹ *Narrative Logic*, 144. Een narratieve substantie heeft '... a peculiar self-referential character'; narratieve substanties hebben '... their ontological anchor not in things existing apart from them in extra-linguistic reality (as is the case with the component of statements) but exclusively and solely in themselves'.

⁷⁸² Zie over de ontologie van mogelijke werelden hoofdstuk 6.3.1. en 6.4.

⁷⁸³ *Narrative Logic*, 145: 'On narrative substances no contingent statements can be made: all the attributes that can be predicated to narrative substances form part of the meaning of the subject terms of the statements in which these attributes are predicated to the subject terms. We can express this fact in a Leibnizian way as follows: the 'complete notion' of a narrative substance contains all its predicates with a relation of necessity. In this respect narrative substances differ essentially from 'ordinary things' The thesis that all statements expressing the properties of narrative substances are analytical is, perhaps, the most fundamental theorem in narrative logic'.

pen historische werkelijkheid veronderstelt een open narratief verband.

Vanuit dit perspectief kan de verklaringstheorie van Ankersmit nader worden bepaald. Ik stelde reeds dat Ankersmits positie van alle drie de elders genoemde opties iets heeft⁷⁸⁴. Binnen de narratio is Ankersmit, wanneer hij spreekt in termen van strikt noodzakelijke verbanden van de narratio, strikt genomen een determinist⁷⁸⁵. De status van de narratio als mogelijke geschiedkundige interpretatie is volstrekt contingent. Zijn notie van de representatie en zijn gebruik van de re-torica brengen hem in het spoor van Verschaffel. Wanneer Ankersmit de status van de narratio niet contingent zou noemen, zou hij, binnen zijn nominalistische positie, een methodologische determinist ge-noemd kunnen worden. Wanneer mijn redenering geldig is dat een methodisch determinisme ook een ontologisch determinisme impli-ceert, dan is Ankersmit ook een ontologisch determinist. Nu de narra-tio echter een volstrekt contingente status heeft, kan men dit tenmin-ste naar de intentie van Ankersmit niet zeggen. Wanneer men er ech-ter vanuit gaat dat er een sterke relatie bestaat tussen de werkelijkheid en de verklaring van de werkelijkheid, impliceert dit narratieve pluralisme het bestaan van een verzameling van gedetermineerde his-torische werkelijkheden, die elkaar onderling uitsluiten. Wil men deze pluralistische optie handhaven, dan komt men inderdaad binnen de retorische optie terecht, waarin ook het verband tussen 'noodzake-lijk', 'mogelijk' en 'contingent' alle kanten opkan, zoals in de positie van Verschaffel het geval is.

Het probleem bij Ankersmit is uiteindelijk dat de narratio vrijwel geheel dominant wordt over de werkelijkheid. Hij heeft enerzijds zeker oog voor de geschiedenis zelf, die hij als een soort vooronderstelde meeneemt, maar anderzijds lijkt de narratio toch perspectiefbepalend te zijn. Men kan niet *en passant* de geschiedvorsing als vooronderstelde meenemen en vervolgens narratief alle kanten op gaan.

In dit opzicht acht ik de enorme tegenstelling tussen geschiedvorsing en geschiedschrijving, die bij Ankersmit en andere narrativisten wordt gecreëerd, misplaatst. De geschiedvorser doet mijns inziens in zijn hoofd niet veel anders dan wat de geschiedschrijver op papier doet. Hij gaat evenmin 'naakt naar de archieven' als de geschiedschrijver 'naakt achter zijn typemachine of tekstverwerker' zit. Bij beide is een proces aanwijsbaar van het verbinden van feituitspraken met gebeurtenissen, personen en andere entiteiten. Een precieze bepaling van de relevante procedures is hier dringend gewenst, alvorens men de kloof tussen beide zo groot kan maken als bij het narrativisme ge-

⁷⁸⁴ Ik heb Ankersmits verklaringstheorie in § 8.2 in het kort genoemd binnen de behan-deling van het 'excurs' over de discussie rond Lorenz. Zie aldaar mijn opmerkingen en evaluaties.

⁷⁸⁵ Zie ook hieronder bij de behandeling van Ankersmits ontologie en zijn opvatting van de metafysica.

beurt⁷⁸⁶. De narrativistische kritiek op het naïef-realisme is in dit opzicht mijns inziens van toepassing op haar eigen verstaan van de geschiedvorsing.

Juist de bepaling van de aard van de geschiedvorsing is ook beslissend voor de bepaling van de aard van de geschiedschrijving. Mijns inziens kan de geschiedschrijving dan ook minder ruimte bieden voor een retorische benadering van de narratio. Ankersmits geschiedopvatting toont nu juist verwantschap met de retorische geschiedopvatting. In strikte zin verdampt de geschiedvorsing en gaat zij op in de geschiedschrijving, om de geschiedwetenschap de status van kunst, en de geschiedfilosofie de status van esthetica te laten krijgen.

Wetenschapshistorisch impliceert Ankersmits optie ook dat de geschiedwetenschap een sprong terug maakt tot de optie van Aristoteles en de retorische geschiedopvatting van de oudheid en het humanisme. Wanneer de aandacht voor het geschiedkundige verhaal tot een dergelijke wetenschappelijke contra-revolutie leidt, dan kan hier met recht gesproken worden van de dictatuur van de narratio. Men moet zich tegen dit denken mijns inziens wetenschapshistorisch verzetten. Dit wil niet zeggen dat geschiedschrijving geen goede vormgeving mag hebben of dat een literaire stijl verkeerd is. Maar deze punten zijn van bijkomstige aard, hoe belangrijk het ook is om ze te verwerken.

Uiteindelijk ontstaat de hele problematiek van het narrativisme doordat de bron strikt genomen uit het *centrum* van de geschiedfilosofie verdwijnt. Eens te meer geeft dit aan hoe essentieel de bron is voor de geschiedwetenschap. Juist de bron is de instantie die de geschiedbeoefening van literatuur tot wetenschap maakt. Juist de bron stelt ons in staat om te beslissen over en te vergelijken tussen narratio's. Uiteindelijk beslist de bron ook over het historiciteitsbesef van de historicus. De historicus van de twintigste eeuw kan vaststellen dat Voltaire vanuit zijn historiciteit de middeleeuwse bron verkeerd interpreteerde.

De notie van historiciteit kan, als dat tot verheldering leidt, op zichzelf geschiedfilosofisch verdiept worden door de introductie van de narratieve substantie. Maar dan dient hier het verleden op geen enkele wijze in te verdampen, wat nu voortdurend het geval is of dreigt te zijn. De narratieve substantie is aldus acceptabel wanneer men haar strikt beperkt tot het niveau van het historiciteitsbesef. Ik ben overigens van mening dat een andere organisatie van de historische semantiek, die zowel het niveau van de werkelijkheid en de bron als dat van de historicus en zijn historiciteit omvat, completer en beter is⁷⁸⁷.

De notie van representatie dient mijns inziens, zeker wanneer zij leidt tot een historische contra-revolutie, te worden geëlimineerd. Er is, wanneer er zo'n buitengewoon doeltreffende term als historiciteit is, geen enkele noodzaak tot introductie van een term uit een andere

⁷⁸⁶ In hoofdstuk 5 bepaal ik vanuit een iets ander perspectief mijn eigen historisch-semantische optie. Zie aldaar.

⁷⁸⁷ Zie voor een alternatieve historische semantiek hoofdstuk 5.

discipline. De historicus pretendeert wel degelijk om ware uitspraken over het verleden te doen en daarbij realiseert hij zich dat zijn eigen historiciteit een niet onbelangrijke rol speelt. De bron is voor beide aspecten de beslissende instantie.

Wanneer men de bron als beslissende instantie laat vallen, dan blijft inderdaad als enige toets ter vergelijking van historische narratio's de interessantheid over. Ook hier is de geschiedwetenschap gereduceerd tot literatuur. Je kan inderdaad van mening verschillen over de vraag of de ene roman interessanter is dan de andere. Maar afgezien hiervan, verschuift de problematiek zich mijns inziens alleen maar. Wat is interessantheid en wanneer is iets interessant of interessanter? Ankersmit verstaat interessantheid in termen van het vermogen tot het oproepen van vragen. Hiermee wordt mijns inziens het probleem verschoven. De discussie zal uiteindelijk, vertaald binnen esthetische termen, zich afspelen op het niveau van de vraag of de *Guernica* nu mooier is dan de *Nachtwacht*.

Ook deze consequentie van Ankersmits positie brengt mij ertoe om zijn narrativisme af te wijzen.

Wanneer Ankersmit in *Narrative Logic* de metafysica strikt inperkt tot de descriptieve metafysica, impliceert dit voor hem een verwerping van wat hij noemt de speculatieve metafysica⁷⁸⁸.

Denken over geschiedenis sluit hierbij aan. Aan de hand van Hegels geschiedfilosofie wordt een definitie ontwikkeld van speculatieve geschiedfilosofie waarbij de analytische geschiedfilosofie haar *oppositum* is. De christelijke optie moet dan wel, omdat of tenminste voorzover zij een inhoudelijke optie is, binnen de definitie van 'speculatieve geschiedfilosofie' vallen⁷⁸⁹.

Speculatieve opties kenmerken zich volgens Ankersmit vaak door een optie van historische onvermijdelijkheid. Uit de wijze waarop Ankersmit de problematiek van vrijheid en noodzakelijkheid inleidt, is af te leiden dat Gods almacht en alwetendheid en de menselijke vrijheid elkaar volgens hem uitsluiten⁷⁹⁰. Wanneer ik Ankersmit hier juist interpretere, dan impliceert dit dat de klassieke christelijke optie voor hem te kwalificeren is als een speculatieve optie, die zich kenmerkt door een verstaan van de geschiedenis als een onvermijdelijk gebeuren.

Ankersmit definieert historische onvermijdelijkheid als de optie waarin geldt dat 'het gebeuren in heden, verleden en toekomst noodzake-

⁷⁸⁸ *Narrative Logic*, 6. Het begripsanalytische instrumentarium wordt in het algemeen en ook ten behoeve van de descriptieve historische metafysica slechts gehanteerd om de '... solid logical structure of historical language' te bepalen.

⁷⁸⁹ *Denken*, 13-70. Zie tevens mijn §§ 2 en 3, waar de distinctie van 'analytisch' en 'speculatief' kritisch is geanalyseerd.

⁷⁹⁰ *A.w.*, 259: 'Kennnis en vrijheid sluiten elkaar blijkbaar uit'. Ik interpreteer deze zin als een uitspraak waarmee Ankersmit niet zozeer de positie van de kerkvaders als wel zijn eigen opvatting onder woorden brengt.

lijk is, omdat de geschiedenis onvermijdelijk een bepaald verloop zal hebben waar wij niets meer aan kunnen veranderen⁷⁹¹.

Ik ben van mening dat de christelijke optie, mits juist getypeerd, niet binnen de grenzen van deze definitie valt. De geschiedenis is een werkelijkheid van vrijheid en contingentie en dit sluit historische onvermijdelijkheid uit.

Waar de christelijke optie niet vatbaar is voor Ankersmits definitie, geeft zijn eigen beschrijving van de problematiek van vrijheid en noodzakelijkheid alle aanleiding om Ankersmits eigen optie als conceptueel inconsistent te bestempelen. Ankersmit maakt een onderscheid tussen de voor hem verwerpelijke notie van historische onvermijdelijkheid en de voor hem acceptabele notie van determinisme. Determinisme definieert Ankersmit als de optie waarin 'het gebeuren in heden, verleden en toekomst noodzakelijk is, omdat in principe voor alles wat in heden, verleden en toekomst gebeurd is of gebeuren zal een redelijke verklaring mogelijk is'⁷⁹². Waar de historische onvermijdelijkheid een metafysische theorie is, is het determinisme een epistemologische theorie⁷⁹³.

Hier onthult zich mijns inziens een conceptuele inconsistentie in de positie van Ankersmit. Deze inconsistentie is verwant met de hierboven bekritiseerde inconsistentie tussen de ontologische status en structuur van de narratio. Wanneer men de historische werkelijkheid als een werkelijkheid verstaat waarin de menselijke vrijheid en de openheid naar de toekomst structuurbepalend zijn, hoe kan men dan het determinisme als adequate verklaringstheorie hanteren voor een werkelijkheid die zich daaraan onttrekt⁷⁹⁴? De ontologische optie van de contingente werkelijkheid vereist een daarmee sporende kennistheoretische optie van de historische verklaring. Immers, wanneer de menselijke vrijheid en de wils- en handelingsdimensie beslissend zijn, dan is het juist de alternativiteit die de geschiedenis een structureel indeterminisme geeft. Als in de werkelijkheid alles open is en alle kanten uit kan, dan dient de theorie zich daaraan aan te passen. Ankersmits geschiedfilosofische beroep op de natuurwetenschappelijke verklaring en zijn schaak-analogie impliceren hier zelfs een nomothetische wetenschapstheorie!

Het is de vraag of binnen het latere werk van Ankersmit het onderscheid tussen analytische en speculatieve geschiedfilosofie nog wel relevant is. Vanuit de primaatstelling van de representatie vervalt dit onderscheid immers, evengoed als er geen sprake is van analytische of speculatieve kunst. Alle kunst is in zekere zin speculatief van aard.

⁷⁹¹ *A.w.*, 259.

⁷⁹² *Ibid.*

⁷⁹³ *A.w.*, 261, 262: 'De doctrine van de historische onvermijdelijkheid is een metafysische theorie over de aard van het historisch proces Het determinisme is daarentegen een theorie over hoe wij de werkelijkheid kennen - te weten in termen van oorzaak-gevolg relaties'.

⁷⁹⁴ *A.w.*, 264: 'Wie de pretentie heeft wetenschappelijk onderzoek te doen heeft daarmee *eo ipso* het determinisme aanvaard'.

Er ontstaat een maximale ruimte voor de historicus om een beeld van het verleden te scheppen, zolang hij maar niet uit het oog verliest dat zijn geschiedschrijving vanuit het perspectief van de esthetiek beschouwd moet worden. De geschiedschrijving wordt een vorm van kunst, en Clio wordt steeds minder streng. Dit impliceert voor Ankersmit geen relativisme, omdat relativisme alleen op het niveau van waarheidspretenties aan de orde is⁷⁹⁵.

11.5. Evaluatie

Waar de geschiedfilosofische verwerking van historiciteit en de door-denking van de narratio-problematiek op zich als positieve bijdragen aan de geschiedwetenschap kunnen worden verstaan, zie ik de wijze waarop Ankersmit beide elementen laat uitmonden in een positie die eindigt in de dictatuur van de narratio en in een uiteindelijke wetenschappelijke contra-revolutie, als fataal voor de historische revolutie. De geschiedwetenschap is terug bij de geschiedbeoefening. Zij is van wetenschap kunst geworden.

Ik beweer overigens niet dat geschiedwetenschap niet literair mag zijn, integendeel. Maar de stijl van een historicus kan niet bepalend zijn voor zijn wetenschappelijke betekenis. Spengler heeft een betere stijl dan Blok, maar Blok is een betere historicus.

Conceptueel bevat Ankersmits positie fouten op het punt van de historische verklaring en de problematiek van noodzakelijkheid en vrijheid. Opvallend is dat de ontologische structuur van een narratio in termen van strikte implicaties en determinisme is te verstaan, terwijl de ontologische status van de narratio volstrekt contingent is. Het historiciteitsbesef heeft mijns inziens de 'narratieve substantie' als semantische entiteit niet nodig. Er is een beter alternatief mogelijk. Hoewel Ankersmits aandacht voor de semantiek op zich buitengewoon belangrijk is, is zijn uitwerking ervan mijns inziens te zeer bepaald door de representatie. Zij dient in een breder perspectief te worden verstaan, naast de epistemologie en de ontologie en in relatie tot de hermeneutiek.

Wanneer het niveau van de geschiedenis zelf, en dat van de historische bron, naast dat van de narratio in beeld komt, dan is de kennisleer wel degelijk van belang. Zij beslist tevens over de kracht van de historische narratio. Binnen de positie van Ankersmit is er een democratie van narratio's mogelijk. Beslisbaarheid is slechts mogelijk in termen van interessant of oninteressant. In dit licht is het de vraag wat er over blijft van Ankersmits verwerping van de speculatieve geschiedfilosofie en de christelijke geschiedbeschouwing. Wanneer de geschiedwetenschap een kunst is geworden, dan betekent dit mijns inziens dat er ook ruimte is voor religieuze kunst. Feitelijk zal Ankersmit een dergelijke narratio, naar ik meen, niet accepteren, omdat de inhoud van deze narratio in meerdere of mindere mate absolute claims legt, die de democratie van narratio's aantasten. Maar zeker

⁷⁹⁵ *A.w.*, 160.

wanneer men een bescheiden status aan een providentiële narratio toekent, is er geen enkel beletsel meer voor haar te vinden. Het kan best interessant zijn om dit te doen. Toch meen ik dat men aldus ook een buitengewoon zwakke positie inneemt. Ik meen dat er een sterkere positie mogelijk is, en dat is een positie die de pretentie van wetenschappelijkheid bevat.

Op grond van mijn analyse meen ik te kunnen stellen dat mijn hypothese wordt bevestigd: Ankersmits positie is in wetenschapshistorische zin riskant voor de geschiedwetenschap zelf en zij is conceptueel minder geschikt.

12. Het postmodernisme van A. Heller (1929)

Het laatste geschiedfilosofische portret is dat van Agnes Heller, de enige vrouw in het gezelschap. Heller is Hannah Arendt Professor of History aan de New School for Social Research, Philosophy Department, te New York. Ze is een representant van het postmodernisme, waarbij meteen moet worden opgemerkt dat de diversiteit binnen het postmodernisme zo groot is, dat geen enkele figuur representatief is voor de gehele positie. De keuze voor Heller is gegrond in het gegeven dat zij enkele volledige studies gewijd heeft aan de geschiedfilosofie. Bovendien is haar positie creatief en voor de problematiek die in mijn onderzoek aan de orde is interessant.

Heller heeft een behoorlijk omvangrijk oeuvre op haar naam staan; vooral twee werken zijn rechtstreeks van belang voor mijn problematiek en ik beperk me tot deze studies. Het zijn *A Theory of History* (1982) en *A Philosophy of History in Fragments* (1993)⁷⁹⁶.

Mijn hypothese is dat haar positie wetenschapshistorisch op enkele punten wel, maar conceptueel niet geschikt is.

12.1. Wetenschapshistorisch perspectief

Met het portret van Heller wordt de reeks gekozen geschiedfilosofische posities en figuren afgesloten en merkwaardig genoeg raakt het eindpunt van de geschiedfilosofie in zekere zin weer aan het beginpunt, met dien verstande dat er binnen het postmodernisme van Heller positieve ruimte bepleit wordt voor de geschiedfilosofie en vooral voor wat in het moderne taalgebruik de speculatieve geschiedfilosofie genoemd wordt. De tragiek van de twintigste eeuw wordt hierbij geconfronteerd met het moderne wetenschapsbegrip, waarin weinig ruimte is ingeruimd voor de menselijke existentie zelf. Het zoeken naar zin mag weer wetenschappelijk gethematiseerd te worden. Dit dient dan wel vanuit de specifiek twintigste-eeuwse, naoorlogse context te geschieden.

⁷⁹⁶ A. Heller, *A Theory of History* (hierna afgekort als *Theory*), Londen, Boston, Henly 1982; *A Philosophy of History in Fragments* (hierna afgekort als *Philosophy*), Oxford 1993.

Hellers belangrijkste wetenschapshistorische bijdrage ligt, evenals bij Gadamer en Ankersmit, op het vlak van het historiciteitsbesef. Het risico is evenwel groot, dat ook Heller het historiciteitsbesef bepalend zal laten zijn voor het conceptuele perspectief.

Bij Heller is overigens de verwerking van de historische revolutie op de andere relevante punten betrekkelijk zwak aanwezig. Zij is primair een filosoof van de historiciteit.

12.2. Conceptueel perspectief

Een sleutelbegrip in het oeuvre van Heller is het begrip 'historisch bewustzijn' ofwel 'historiciteit'. Binnen de zes- tot zevenduizend jaar mensengeschiedenis is een onderscheiding van zes fasen van historisch bewustzijn descriptief vaststelbaar. Deze fasen vinden in de respectieve cultuurvormen en tevens in de respectieve typen van geschiedschrijving hun weerslag. De eerste twee fasen betreffen het particuliere (voor-Griekse) en het universele (Griekse) mythische bewustzijn en de derde de ongereflecteerde universaliteit (de joods-christelijke opvatting van de geschiedenis). Pas vanaf de vierde fase ontstaat het echte historische bewustzijn; met F.-M. Arouet de Voltaire en G. Vico begint de emancipatie van de geschiedenis; de geschiedenis wordt als factor beslissend. De vijfde fase, die van de gereflecteerde universaliteit, omvat de grote geschiedfilosofieën en is, zoals ook K. Löwith dit verstaat, een secularisatie van de derde fase. De zesde of hedendaagse fase is die van het postmoderne bewustzijn, door Heller getypeerd als de gereflecteerde algemeenheid ('reflected generality'). Deze fase vindt zijn begin in de grote tragedies van de twintigste eeuw, voor Heller gesymboliseerd in Auschwitz en Goelag. Het historische bewustzijn dat vol is van de dynamiek van het gebeuren, opgevat als historisch gebeuren, raakt in volledige verwarring door de gruwelijke ontzuivering van het gebeuren zelf - een gebeuren dat mede geconstitueerd werd door die grote geschiedfilosofieën: de namen van G.W.F. Hegel, Fr. Nietzsche en K. Marx moeten hier genoemd worden⁷⁹⁷. Deze grote geschiedfilosofieën moeten, volgens Heller, op ethische gronden verworpen worden⁷⁹⁸.

In alle relativiteit overheerst in de tweede helft van de twintigste eeuw de notie van goed tegenover kwaad. Het *nie wieder* veronderstelt een ethische optie en een daarmee verbonden notie van wat goed en wat kwaad is. De mensheid is, door de communicatieve en logistieke mogelijkheden, een eenheid; zij is geworpen in een mondiale *togetherness*; taal is bij uitstek een universeel gegeven binnen deze werkelijk-

⁷⁹⁷ *Theory*, 28: 'The confusion of historical consciousness as a general phenomenon has been generated by the First World War and intensified in the traumatic experiences of the Second World War, the Holocaust, Hiroshima, and the Gulag'.

⁷⁹⁸ *A.w.*, 28, 29: 'All consistent philosophies of history collapsed simultaneously After Hitler and Stalin, can we say with Ranke that *all* historical periods are *equally* immediate to God? Can we speak about organic development - or development at all - if the relapse into barbarism and despotism is no longer an abstract alternative but a fact of the time that we have to face?'

heid: taal is de basis van alle menselijke communicatie. De mensheid met zijn huiveringwekkende verleden is zich bewust van zijn planetaire verantwoordelijkheid: als hij niet ethisch handelt bedreigt hij rechtstreeks zijn eigen bestaan⁷⁹⁹. Want dat het bestaan van de wereld over vijf minuten kan eindigen is niet alleen logisch mogelijk, maar ook feitelijk voorstelbaar⁸⁰⁰.

Historische kennis lijkt bij Heller oppervlakkig gezien de status van ware kennis te hebben. Het waarheidsbegrip is bij Heller echter te verstaan als een existentieel begrip. 'Waar' betekent 'werkelijk' of 'werkelijk gebeurd' en omdat het werkelijk gebeurd is, is het belangrijker dan iets wat niet werkelijk gebeurd is. Iets wat waar is, is daarom ook controleerbaar⁸⁰¹. Dit is in de alledaagse werkelijkheid maar ook binnen de geschiedwetenschap mogelijk op grond van ooggetuigen, van *testimonia*. Zodra men echter het niveau van de harde feiten gaat naar het niveau van het waarom en hoe (bijvoorbeeld bij een ruzie) dan is het antwoord op die vragen al snel interpretatief⁸⁰². In feite laat Heller het harde waarheidsbegrip hier mijns inziens grotendeels, zo niet geheel, vallen.

Waarheid heeft wel een bepaalde flexibiliteit. Waarheid wordt door Heller gekoppeld aan plausibiliteit. Dit geldt zowel voor het alledaagse leven als voor de geschiedschrijving. Des te groter de plausibiliteit van een geschiedverhaal voor de hedendaagse historicus, vanuit zijn kader van waarden, is, des te groter is het waarheidsgehalte van dat verhaal⁸⁰³. Het is waar in die zin dat het waar is *voor ons*⁸⁰⁴.

799 *A.w.*, 34: 'Planetarian responsibility as commitment is *ethics*'.

800 *A.w.*, 49: 'According to Russell, it is *logically* not impossible that the world was created five minutes ago. But Danto rightly countered this with the submission that be it logically not impossible, it is still unthinkable. All the same, it is thinkable (and had in fact been thought several times) that the world will soon perish, cease to exist (even within that five minutes). The past of 'being now' (Heller verwijst hier naar Heideggers notie) is the beginning, the future of 'being now' is the end'.

801 *A.w.*, 61: 'The *true* story is the *real* story. The 'true story' can be *checked*, the fiction cannot. A real story can be falsified, and we may later realize, on the basis of comparing the story to 'reality' that its *essential facts* were not the case'.

802 *A.w.*, 63: 'The answer to 'why' is always interpretation, which can be replaced by at least some other (equally relevant) interpretations'.

803 *Ibid.*: '*Plausibility* is the verisimilitude of everyday life, thinking and judgment. We normally accept *the most plausible* interpretation. The interpretation of any event is most plausible if it provides an explanation of the event by creating a connection between the characters and the situations of all persons involved in the event, and does so in a coherent way. The most plausible interpretation becomes a *theory*: it implies that we interpret all particular facts of the event ... within the framework of a theory'.

804 *A.w.*, 145: 'Once upon a time there was a man. He was, since he is, he is as long as we recount his story. His stories are our stories and they are true, in that they are true for us'.

Ware kennis is binnen de (geschied)wetenschap mogelijk; de criteria van ware kennis verschillen echter per historische periode of per discipline⁸⁰⁵.

In nog sterkere mate geldt dit voor het objectiviteitsbegrip. Objectiviteit veronderstelt volledige uitsluiting van het historische en van de persoonlijke waarden van een historicus⁸⁰⁶ - en niet alleen van de historicus maar ook van de uitspraken die zijn ooggetuigen in de bronnen doen⁸⁰⁷.

Vanuit de sterke nadruk op *testimonia* heeft Heller weinig moeite met de specifieke problematiek van de historische kennis⁸⁰⁸. Bronnen vormen de basis van historische kennis; waar geen bronnen zijn daar is geen historie, hoewel de geschiedenis breder is dan het geheel van in het heden bewaarde bronnen⁸⁰⁹. Bronnen zijn tekenen of boodschappen uit het verleden, die echter daadwerkelijk opgevat moeten worden als bronnen uit en over het verleden. Iets moet gehouden worden voor of opgevat worden als bron⁸¹⁰.

Heller onderscheidt tussen geschiedschrijving en geschiedfilosofie. Geschiedschrijving communiceert in werkelijke zin met het verleden⁸¹¹. Zij brengt in herinnering wat geweest is. Zij streeft naar objectiviteit en onpartijdigheid voordat zij haar objectiviteit en onpartijdigheid bewust kan en moet opgeven. Hier speelt de ethische optie weer beslissend mee. De historicus is in staat om onpartijdig te zijn, maar daarna moet hij partij kiezen⁸¹². Deze partijdigheid moet, wat Heller betreft, bepaald worden door de lijdende partij in de geschiedenis:

805 *A.w.*, 75: '... in my view different objectivations and different spheres of life make use of different criteria of true knowledge, although all of them are of a normative nature'.

806 *A.w.*, 130: '... the norm of objectivity in historiography implies the application of non-discriminative and reflected values; in other words, the application of 'right' values. It implies, by the same token, the suspension of personal interest and bias, the elimination of all contradictions in the application of our set of values and the obligation to make conscious the affinity of our values to the needs and interests of particular human groups'.

807 *A.w.*, 140: 'Once we accept the norm of objectivity, we have to apply the same norm to our own witnesses'.

808 *A.w.*, 138: 'Historiography has to rely almost exclusively on the statement of witnesses ... if we are confronted by the past, the unreliability of one witness is confirmed or contested only by another witness ...'.

809 *A.w.*, 82: 'The past has to be contained *in the present* in the form of messages and signs. What is not *here* and *now*, cannot be deciphered at all. Without traces (documents, things), there is no past'.

810 *Ibid.*: 'The message has to be here and now but this is not sufficient; it has to be understood as a message. First of all, it has to be *identified as such*'.

811 *A.w.*, 89: '... historiography does communicate with the past. When it queries the past, it does not know the answers to its questions in advance'.

812 *A.w.*, 127: '... if the past of the present is reconstructed, moral judgment cannot and should not be avoided for the simple reason that reward and punishment, praise or censure are related to the living, and so are not misplaced'.

daar kiest men voor⁸¹³. Partijdigheid na onpartijdigheid is voor Heller een reële en navolgenswaardige optie.

In feite wordt juist op het cruciale punt van het verstaan van de bron de historiciteitsproblematiek betrekkelijk onproblematisch verstaan. Historiciteit lijkt primair een postmoderne levenshouding te zijn. Het is de vraag of hier de historische revolutie nog wel verwerkt wordt met het oog op de geschiedwetenschap zelf.

Met het oog op de geschiedfilosofie wordt de historische revolutie op existentiële wijze verwerkt. Geschiedfilosofie gaat in feite niet over het verleden zelf, maar over het heden. Het is een existentiële behoefte van de mens om over de zin van zijn bestaan na te denken. Binnen de laatste drie fasen van het 'historische bewustzijn', en dus ook binnen de huidige fase, is het bestaan zelf primair historisch en aldus wordt de zinvraag ook een vraag naar de zin van de geschiedenis. De antwoorden op die vraag zijn antwoorden die hedendaagse behoeften vervullen; het zijn geen antwoorden op geschiedkundige vragen die in de geschiedenis te vinden zijn⁸¹⁴. Geschiedfilosofie is verbonden met de praktijk, met het leven, met handelen en denken⁸¹⁵. Geschiedfilosofie heeft uiteindelijk een deontologische status; zij drukt uit wat wij in het heden als ethisch wenselijk zien. Geschiedfilosofie is niet falsifieerbaar; zij wordt ontwikkelt vanuit een standpunt⁸¹⁶. Zij is daarom niet beslisbaar, maar wel legitiem, namelijk vanuit de existentiële behoefte⁸¹⁷. Heller verwerpt de negatieve kritiek op de status van een dergelijke geschiedfilosofie door een beroep te doen op *authenticiteit*. Authenticiteit is, naast existentie, een sleutelbegrip in Hellers werk. De wijsbegeerte is voor haar geen *philosophia perennis*, maar een geheel van verhalen met telkens nieuwe karakters; existentie en authenticiteit zijn in dit licht te verstaan als Hellers 'karakters'⁸¹⁸. De behoefte aan zingeving is authentiek, echt,

813 *A.w.*, 130: '... I did not question the validity of this claim (sc. onpartijdigheid). On the other hand, ... impartiality is not allowed and ... partiality for those who suffered the most must be a norm in historiography'.

814 *A.w.*, 89: 'Actually, philosophy of history *queries* the past, but it raises only those questions to which the answers are already known by the interrogator. Consequently, the questions are pseudo-questions as far as the past is concerned, they are real questions only in regard to the present'.

815 *A.w.*, 216, 217: 'The philosophy of history does not imply disconnection from practice. It is formulated with a practical intent. The total reception of the philosophy of history is a commitment to act, to live, and to think according to the supreme values embedded in it'.

816 *A.w.*, 217: 'An historian can accept the notion of History (met een hoofdletter, dus de allesomvattende historische werkelijkheid), but cannot study it: he/she can accept the notion of universal progress, but cannot argue for it, let alone prove it. He/she can only work out particular historiographical theories from the *standpoint* of progress'.

817 *A.w.*, 217, 218: 'It has been stated that the philosophy of history does not satisfy our curiosity. But as an expression of our historical consciousness, it satisfies other needs deeply rooted in it'.

818 *Philosophy*, 113: 'Existential Choice and Authenticity are quite new (modern) philosophical Characters. I did what philosophers normally do. I took these two major Characters ... and combined them with traditional protagonists, such as Freedom, Authorship, Goodness and others, and devised a plot for this Character-configuration'.

waarachtig. Miskening daarvan is een reductie van de werkelijkheid en eveneens van de wetenschap. Omdat waarheid voor ons is, en dus sterk door authenticiteit wordt gestempeld, kan ook binnen de geschiedfilosofie van waarheid worden gesproken, hoewel het steeds een pluriform waarheidsbegrip betreft, omdat de falsificatiemogelijkheid ontbreekt (in tegenstelling tot bij de geschiedschrijving). Uiteindelijk stelt elke filosofie de vraag naar de zin van het menselijke bestaan. De geschiedfilosofische uitwerking hiervan is kenmerkend voor de moderne fasen van het historische bewustzijn⁸¹⁹.

Wanneer Heller over geschiedfilosofie spreekt dan heeft zij het onduidelijk over speculatieve geschiedfilosofie. Er ligt een duidelijke taak voor juist deze vorm van geschiedfilosofie. Deze taak wordt door de existentiële behoefte aan zingeving en door de ethische optie (tegenover de mondiale drama's van de twintigste eeuw) gelegitimeerd. Geschiedfilosofische vragen als de vraag naar een leidend beginsel in de geschiedenis zijn existentieel zinnig en daarom stelbaar, maar niet beslisbaar. Heller stelt dat kiezen voor een bepaalde geschiedfilosofische optie beter is dan niet kiezen⁸²⁰.

Zeer huiverig is Heller echter voor de *grand narratives*, de grote speculatieve systemen. Hoewel haar eigen theorie van de zes fasen van het historisch bewustzijn in zekere zin, zo geeft zij zelf toe, ook een 'grand narrative' is (hoewel meer op het vlak van de historische interpretatie dan op het vlak van de geschiedfilosofie), dient elke nieuw te ontwerpen speculatieve geschiedfilosofie, zoals de titel van haar boek uit 1993 al aangeeft, een *geschiedfilosofie in fragmenten* te zijn. De postmoderne mens zit in de gevangenis van de geschiedenis: de dramatiek van het gebeuren en het bewustzijn van historiciteit zijn onontkoombaar. Maar gevangenen kan het recht op verbeelding niet ontzegd worden. Dromen van utopia's mag, en dat is wat geschiedfilosofen doen wanneer zij hun fragmenten ontwerpen in de gevangenis van de geschiedenis⁸²¹. We leven in een, mede door de grote geschiedfilosofieën gefragmentariseerde wereld, en dit vraagt om bescheidenheid en dus om een verwerping van elke claim van absolute geldigheid. Men kan voorzichtig enkele creatieve aanzetten leveren

⁸¹⁹ *A.w.*, 218: 'All philosophies raise the question of the human existence. Human existence over the last two hundred years is experienced as historical existence. Philosophies of history answer the questions about the sense of historical existence and so they satisfy the needs of our times. But they claim to answer another question as well, a question about the sense of history'.

⁸²⁰ *A.w.*, 30: 'Whether there is Reason in History or there is none, is yet another of those questions to which the sciences, or philosophy as a science, can offer no answer. The question is primarily existential, and it is epistemological or ontological in a secondary sense only, if at all'; zie ook *a.w.*, 31, 32: 'To these questions we do not know the answer. We are thus thrown back into the wager'.

⁸²¹ *A.w.*, viii, ix: 'This book ... is a philosophy of History after the demise of the grand narratives. The leftover of the past is historical consciousness itself; post-moderns understand themselves as dwellers in the prisonhouse of our contemporaneity/ history/ historicity I conceived this book in a fragmented way ... Since ruins can be designed, I figure I can also design fragments. I merely use the freedom offered me by post-modern historical imagination'.

voor een nieuwe geschiedfilosofie. De geschiedfilosoof weeft uit tal van kleinere en grotere fragmenten een tapijt, of hij maakt bij wijze van spel een mozaïek uit tal van kleine steentjes. Het verband tussen de delen legt hij zelf: het is niet intrinsiek⁸²². Heller geeft zelf in een opmerkelijke passage aan, dat ook mozaïeken kunnen worden gemaakt waarin God, mits strikt binnen de grenzen van de contingentie, figureert: de neus van Cleopatra, symbool voor Heller van de notie van 'radicale contingentie', kan door God geschapen zijn⁸²³. Alleen verstaat de postmoderne mens de notie van verlossing, van een toekomstig rijk Gods als niet-authentiek. Daarom zullen postmoderne geschiedfilosofieën, willen ze authentiek zijn, vanuit de aanvaarding van de eindigheid opgebouwd worden⁸²⁴.

De Geschiedenis met een hoofdletter heeft volgens Heller geen zin maar zij is ook niet zinloos. Er kan alleen van handelingen en uitspraken gezegd worden dat ze zinvol of zinloos zijn. Toch zoeken mensen naar zingeving van de geschiedenis; omdat het hier, tegen beter weten in (want de geschiedenis is niet intrinsiek zinvol), een existentiële behoefte betreft, is dit zoeken gerechtvaardigd. Ondanks alle gevaren die aan bepaalde geschiedfilosofieën kunnen kleven blijft dit punt voor Heller overeind staan⁸²⁵. Het is beter naar zin te zoeken dan de zinvraag te verwerpen en aldus de werkelijkheid tekort te doen⁸²⁶.

De positie die Heller hier inneemt, is die van het relativisme. Hier doet zich echter een probleem voor. Wanneer een relativist positie kiest, dan kan hij zijn keuze voor zijn eigen positie in feite niet hard maken. Hij is dan immers zelf de uitzondering op de regel dat alle posities gelijk staan. Bovendien dringt de vraag zich op, wat dan het

822 *A.w.*, 35: 'Philosophy of (our) history is a kind of a narrative, and even if it is not, it relies upon narratives, grand or small. Philosophy of history weaves a tapestry, or plays with mosaics, sometimes with many (different) mosaics, or, alternatively, it employs nar-ratives as a point of reference, as empirical evidence, as interpretandum, or just as the text to be deconstructed'.

823 *A.w.*, 34: 'One can tell a meaningful story, or several meaningful stories, even if one puts one's stakes on radical contingency. Actually, as far as sheer story-telling is concerned, the bet can be bracketed. Pascal's exemple of radical contingency can be easily fitted into an entirely teleological order. After all, Cleopatra's nose could have been shaped by God, in order to save His higher purpose, the divine blueprint for the fate of Rome'.

824 *A.w.*, 62: 'Modern man is also in need of salvation. History, writ large, came into the world by establishing the Kingdom in Heaven; as long as there is History, there remains the need for salvation'. Zie voorts *a.w.*, 65: 'The promise of an everlasting life, has, how-ever, vanished from modern imagination ... without the acceptance of this finality, the li-fe of modern persons becomes inauthentic' (Heller typeert hier een element uit Heideg-gers positie, dat ze zelf ook accepteert als een gegeven).

825 *Theory*, 222, 223: 'This is why - despite severe criticism of the false consciousness of the philosophy of history, despite all scepticism in regard to its achievement, despite awareness of the dangers inherent in this undertaking, both theoretical and practical - one has to repeat with Herder: *"Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit"*'.

826 *A.w.*, 222: '... it is better to insist on the 'sense of history' than to renounce the quest of making sense of our actions and lives altogether. It is better to insist on the 'truth in history' than to renounce the quest for truth'.

algemene belang is van zo'n positie en waarom die positie het waard is om opgeschreven te worden.

Dit wordt nog duidelijker wanneer Heller spreekt over de zin van de geschiedenis. Aan de geschiedenis mag een bepaalde zin worden toegekend, maar onder de strikte voorwaarde, dat het historische proces niet als een noodzakelijk proces wordt opgevat, maar als een proces waarin de menselijke vrijheid binnen een contingente werkelijkheid centraal staat. Dit dient dan geen lege vrijheid te zijn (zoals binnen de opties van Marx of Hegel), maar een moreel gevulde vrijheid⁸²⁷. De vraag is echter, wat de zeggingskracht en geldigheid is van een dergelijke positiebepaling binnen de context van het relativisme. Juist de ethische optie, die op zich interessant is, verliest hierdoor mijns inziens haar kracht.

Volgens Heller is de ethische optie beslissend voor de moderne dragers van het historische bewustzijn. Tegen de tragedies van de eeuw in, met afzien van elke pretentie van een uiteindelijk doel of een finale zin van de geschiedenis, dient men, volgens een stoïcijns-epicureïsche ethiek, belangeloos te streven naar het goede⁸²⁸.

De toekomst is fundamenteel open. Tegelijk kan een geschiedfilosoof de behoefte hebben om een *utopia* te verwoorden; deze existentiële behoefte rechtvaardigt zichzelf⁸²⁹, zolang maar niet gepretendeerd wordt dat dit utopia (volgens een bepaalde onvermijdelijke gang van zaken) realiteit zal worden. Dit is niet meer de utopie van de grote narratio's maar een *lege utopie* ('empty utopia') waarin het accent ligt op de menselijke eindigheid⁸³⁰.

De historische werkelijkheid is de werkelijkheid waarin wij geworpen zijn; zij heeft geen zin buiten of boven de geschiedenis of aan het einde ervan; we ervaren slechts de behoefte aan existentiële zingeving en dat is waar we een antwoord op (mogen) geven wanneer wij geschiedfilosofie bedrijven⁸³¹.

827 *A.w.*, 248: '... the priority of the 'universal law of development', conceived of as 'necessity', on the one hand, and the tendency to subject all concrete historical laws to this necessity, on the other, resulted in an ambiguous concept of 'social laws', which, on its part, lead to a notion of freedom emptied of moral content'.

828 *A.w.*, 332: 'A theory of history suggests the *ethics of an active stoicism-epicureanism*. It implies the resolution to undertake value-rational actions irrespective of their success or defeat'.

829 *A.w.*, 327: 'Utopia becomes a need as well'.

830 *A.w.*, 315: 'A theory of history does not promise the 'realization of his theory's dreams' to humankind; nor does it warn that its nightmares will come true. The promises and warnings of this theory are not even embedded in 'History': they are borne by historicity, by human actors who understand themselves in historical terms. There is no other promise but the perseverance by the authors of the promise. There is no other warning but their failure to persevere'.

831 *A.w.*, 333: 'Every man is mortal The well of the past is indeed deep; our responsibility is indeed enormous. But we only have one life We are not in any dark tunnel, with the chance of a glimmering light at the other end which we might see ... we ... will certainly leave. We may wish only three times, so we have to wish for something that provides *our* historical existence with sense, and with meaning. There is one wish which cannot be revoked by any other wishes: sharing the responsibility with our togetherness. We can live an honest life - why should we not try it?'

In feite ligt er binnen Hellers positie een ruimte voor christelijke zingeving, mits de pretenties van deze zingeving niet te hoog worden gesteld. Het is echter de vraag of een christelijke optie, door binnen de positie van Heller negatieve ruimte te claimen, erg sterk staat.

Een kernbegrip binnen Hellers historische ontologie is het begrip 'contingentie'. Het gehele eerste hoofdstuk van *A Philosophy of History in Fragments* is aan het contingentie-begrip gewijd. Dit contingentie-begrip verliest echter zijn klassieke lading en krijgt een postmoderne invulling. 'Contingentie' wordt een existentieel begrip. Hedendaagse mensen ervaren hun bestaan als een volstrekt contingent bestaan⁸³². Contingent is niet hetzelfde als accidenteel⁸³³ of toevallig⁸³⁴; accidenteel en toevallig hebben essentieel en noodzakelijk tegenover zich en functioneren vanuit die polariteit. Deze polariteit wordt door Heller tenminste met betrekking tot de historische werkelijkheid opgeheven. Het menselijke bestaan is intrinsiek contingent en contingentie is er letterlijk het *pièce de résistance* van.

Vanuit deze existentiële invulling van contingentie lost ook de problematiek van de relatie tussen contingentie en tijd zich op. Existentiële contingentie dient te worden gesitueerd op ervaringsniveau. Contingentie is dan de postmoderne ervaring van stuurloosheid en toevallige geworpenheid.

Als de historische werkelijkheid existentieel contingent is, dan geldt dit voor heden, verleden en toekomst. Heller verwerpt in dit licht dan ook de optie van Aristoteles, waarin contingentie alleen het toekomstige betreft. Contingentie heeft eenvoudigweg niets met de tijd te maken⁸³⁵. Contingentie is een ervaringsgegeven van het postmoderne historische bewustzijn; als zodanig heeft het geen cognitieve waarde: het voegt niets toe aan onze kennis; de contingentie-vraag is volstrekt legitiem, maar zij staat in feite buiten de eigenlijke wetenschap⁸³⁶. De notie van contingentie schermt

832 *Philosophy*, 1: 'I use the word 'contingency' as an existential term; it is the human condition that men and women experience and describe as 'being contingent'.

833 *A.w.*, 1: 'If the human condition itself is described as being contingent, contingency cannot be understood as a propensity which may be added to the human condition as well as not, without changing its 'essential' nature. Neither can we say that the human condition remains essentially the same, with whatever contingent (accidental) propensities it may appear'.

834 *A.w.*, 2: '... one cannot be contingent by chance, nor is one subjected to the Power of Contingency. Chance appears as an external power, outlandish, sometimes violent, often vengeful and always whimsical. But contingency is intrinsic to the person: moreover, a person cannot but be intrinsically contingent'.

835 *Ibid.*: 'Contingency is not temporal, for being aware of our own contingency does not add to our knowledge of the past, the present or the future. I will not foresee my fate better in the awareness of my contingency, given that contingency-awareness implies that there is nothing to foresee, and even if there were, we would not gain anything by foreknowledge'.

836 *A.w.*, 2: 'Contingency as an experience and as an existential description has no cognitive value at all I do not know more or, for that matter, less, about the human condition in general ... , by experiencing and describing this condition as being contingent, than I would know otherwise'. Zie voorts *a.w.*, 20: '... the question of

geschiedfilosofische opties af tegen te hoge pretenties: dromen mag, zolang de status van de droom niet haar eigen contingente inhoud en status overstijgt.

Heller onderscheidt kosmische en historische contingentie. Beide soorten contingentie hebben een geschiedenis, waarvan de door Heller gegeven typering significant is voor haar eigen notie van contingentie. De kosmische contingentie, die inhoudt dat de natuur een open gebeuren is dat niet in termen van determinisme of teleologie te bepalen is, is volgens Heller pas in de (vroeg)moderne tijd ontdekt, na lange tijd door de traditionele fysica en de christelijke traditie te zijn geblokkeerd. Vooral de middeleeuwse tradities blokkeerden volgens Heller dit contingentie-bewustzijn: nooit is er een tijd geweest waarin de mens zo volstrekt niet-contingent, dat wil zegen, door de providentie bepaald was als in de middeleeuwen⁸³⁷. De historische contingentie, die inhoudt dat de mens volstrekt contingent is, en dat hij een in volstrekte vrijheid handelend wezen is in een contingente werkelijkheid die niet teleologisch van aard is, is volgens Heller pas in de late achttiende eeuw ontdekt; dan nog duurt het tot in de twintigste eeuw voor het bewustzijn van historische contingentie echt doorbreekt naar het centrum van de cultuur. De positie van G.W.F. Hegel is voor Heller een voorbeeld van de moeizame gang van deze ontdekking: Hegel neemt afstand van een kosmische teleologie, maar laat de historische contingentie van de individuele actoren uiteindelijk opgaan in de wereldhistorische teleologie.

Contingentie is geworpenheid in volstrekte vrijheid binnen een niet-teleologische werkelijkheid⁸³⁸. De vraag wie de werper is, of wat de uiteindelijk bestemming van het geworpene is, is irrelevant, omdat alleen de eigen bepaling van bestaan en bestemming telt, zo stelt Heller⁸³⁹. Zij gebruikt ter verduidelijking de metafoer van brievenbussen waarin ongeadresseerde brieven geworpen zijn. De brieven moeten als het ware hun eigen bestemming bepalen of kiezen, binnen de gegeven culturele context waarin ze een plaats hebben.⁸⁴⁰ Pascals *gok*

contingency is an existential question. Science cannot raise this question, let alone answer it'.

⁸³⁷ *A.w.*, 5: 'Men and women were anything but contingent in medieval imagination; on the contrary, they were guided by Providence, and so was the whole universe. As far as our knowledge goes, never before had a dominating world-view been so entirely impregnated by the idea of providence, never before was teleology so universally conceived and accepted as in medieval Christianity. In this cosmos, no leaf could have fallen from a tree without having been so willed by God'.

⁸³⁸ *A.w.*, 23: 'Born by accident, as all human beings are, they are a number resulting from several unconnected throws of the dice, issued from the *causa efficiens* without a *causa finalis*'.

⁸³⁹ *A.w.*, 28: 'The question of 'who is (the power) that throws' is not being asked here, for it is irrelevant. The choice of ourselves is practical, since we choose our destiny, our destination, our teleology, and not the telos of the cosmos or the end (the final goal) of history'.

⁸⁴⁰ *A.w.*, 18: 'The modern person is also similar to letters thrown into different mailboxes at random, yet with no address written on them: they have no destination'; 'The letters, so to speak, need to define their own destination themselves'.

wordt door Heller toegepast op het geworpen bestaan van de postmoderne mens: Men kan beter wel dan niet gokken op een zin van de geschiedenis.

Heller typeert haar eigen 'geschiedfilosofie in fragmenten' met behulp van de metafoer van een spoorweginet met tal van stations. Zij verwerpt een lineaire metaforiek van het ene spoor van de geschiedenis van begin- naar eindpunt⁸⁴¹. De mens is op een toevallig station geworpen en bevindt zich temidden van een wirwar van sporen en stations in een oriëntatieloze positie; het geheel van sporen en stations zelf is geen vastliggende grootheid, maar een wisselend geheel van steeds nieuwe sporen en nieuwe stations⁸⁴². De postmoderne mens accepteert zijn geworpenheid in de historiciteit volledig: hij is veroordeeld tot het spelen van het spel dat leven heet, want er is geen ontsnappen aan⁸⁴³.

Hoewel Hellers positie een positieve en perspectiefrijke notie van contingentie bevat, verdampt de strikt ontologische contingentie, dat wil zeggen, de contingentie die betrekking heeft op een basale eigenschap van de historische werkelijkheid, en gaat zij geheel op in de existentiële dimensie. Zij wordt een existentiële *habitus* van de actoren die de geschiedenis bevolken.

12.3. Evaluatie

Het bijzondere van Hellers postmoderne optie is, dat daarin, vanuit een volstrekt pluralistische en democratische wetenschapsopvatting, positieve ruimte geclaimd wordt voor de menselijke existentie in al haar facetten. Binnen de wetenschap ontstaat ruimte voor de zinvraag. De pretenties van de wetenschapper dienen volgens Heller tegelijk echter bescheiden te zijn. De geschiedfilosoof kan geen grote geschiedfilosofie ontwerpen, maar dient zich te beperken tot een geschiedfilosofie in fragmenten.

De fragmenten zelf vertonen echter mijns inziens op micro-niveau een structuur die niet anders is dan de structuur van welke omvattende positie ook. Door een positie conceptueel te verknippen verandert haar conceptuele structuur nog niet. En omgekeerd hoeft een conceptuele positie die goed is niet verknipt te worden.

Waar Heller bijvoorbeeld in haar theorie van existentiële contingentie de middeleeuwen aanvoert als een periode waarin de notie van contingentie totaal geblokkeerd wordt, blijkt dat zij zowel traditiehistorisch als conceptueel volledig mistast. Juist de middeleeuwse wijsbe-

⁸⁴¹ *A.w.*, 222: 'The metaphysics of the railway is the metaphysics of the linear history'.

⁸⁴² *A.w.*, 225: 'The choice to live in the railway station is not determined by the recognition that history is not linear, progressive or regressive, or, for that matter, spiral-like, that no model of universal regularity can describe what history is, that a funny and always incomplete railway map would do a better job'.

⁸⁴³ *A.w.*, 243: 'There is no certitude. Nothing can be predicted. The game is open. The croupier expects us to bet right now: so, 'faites vos jeux'. Some put their stakes, others defer, yet no one can run away'.

geerte vormt een hoofdmoment in de geschiedenis van de contingentie. Contingentie is geen existentiële habitus, maar een ontologische structuur, waartegenover inderdaad een bepaald type van existentiële habitus natuurlijk is: de houding van de verwondering over de dynamische ruimte van elk historisch handelen en de verbijstering over de chaos en vernietiging die hier mede door mogelijk worden gemaakt. Mijns inziens maakt ook Heller aldus de fout door het historiciteitsbesef een absolute betekenis te geven, iets dat reeds op zichzelf tegenstrijdig is.

Ik meen dat mijn hypothese aldus bevestigd wordt door de geboden analyse van de positie van Heller. Wel meen ik dat Heller de geschiedfilosofie bij een punt brengt, waar de existentiële vragen weer gesteld mogen worden. De wijze waarop zij deze vragen positioneel verankert lijkt mij wetenschapshistorisch en conceptueel zwak te zijn, maar thematisch is haar pleidooi uitermate relevant, en dat geldt zeker ook voor haar ethische optie⁸⁴⁴. Een sterke wetenschappelijke positie, waarin de ruimte voor ontologische vragen aanwezig is, lijkt me dan wetenschappelijk gezien veelmeer de gok (Pascal!) waard.

13. Conclusie

Het groepsportret van Hegel tot Heller heeft een aantal topfiguren uit de geschiedenis van de geschiedfilosofie in beeld gebracht. De posities zijn belicht vanuit de vraag naar de wijze waarop de historische revolutie geschiedfilosofisch is verwerkt en conceptueel op diepte is gebracht.

Mijn conclusie is dat de combinatie van een wetenschapshistorisch verantwoorde en een conceptueel geschikte verwerking van de historische revolutie niet duidelijk bij één figuur is aan te treffen.

Hegel verwerkt de notie van de historische dynamiek, maar hij doet dit onder veronachtzaming van de geschiedwetenschappelijke topbijdragen van zijn eigen tijd. Bovendien is zijn conceptuele positie deterministisch van aard.

Dilthey ontwikkelt een veel sterkere positie. Hij neemt de resultaten van de geschiedwetenschap tot uitgangspunt. Zijn hermeneutiek is een betrekkelijk goede wijsgerige verwerking van de historische revolutie. Met name de bronproblematiek vormt hier een kernelement. Conceptueel is Diltheys positie echter minder geschikt, vanwege zijn kantiaanse kennisleer en zijn daaruit voortvloeiende anti-metafysische houding.

De positie van Troeltsch is mijns inziens in vergelijking met de andere posities de sterkste optie. De historische denkwijze wordt bij hem gekoppeld aan een conceptueel perspectief van contingentie en noodzakelijkheid. Doordat Troeltsch zich hierbij teveel op de positie van Leibniz oriënteert en ook zelf niet in staat is om aan het dilemma van het historisme te ontsnappen, lukt het hem niet om een oplossing te

⁸⁴⁴ Zie hoofdstuk 7.6.

vinden, hoewel hij daar vaak dicht tegen aan zit. Zijn positie biedt mijns inziens het meeste perspectief voor mijn eigen optie.

Van de behandelde analytische geschiedfilosofen is Collingwood de filosoof die de geschiedenis van de geschiedfilosofie en de praktijk van de historicus het meest expliciet verwerkt in zijn positie. Vanuit dit perspectief krijgt ook de geschiedwetenschap zijn aandacht. De verwerking van de historiciteit van de historicus is Collingwoods sterkste bijdrage aan de geschiedfilosofie. Collingwoods kennisleer bevat echter, evenals die van Dilthey, kantiaanse trekken en is daardoor conceptueel minder geschikt. Collingwoods verdediging van de wetenschappelijkheid van de metafysica is beperkt tot de descriptieve metafysica en als zodanig is zij eveneens minder geschikt.

Het logisch-positivisme verwerkt de historische revolutie nauwelijks en draait in feite de klok zelfs terug tot vóór de historische revolutie. Met name de noties van het historische besef en het historiciteitsbesef worden vrijwel volledig verwaarloosd. Conceptueel staat deze positie zwak omdat zij in feite de kennis van het verleden niet op diepte kan brengen. Dit is vernietigend voor het kennistheoretische empirisme van het logisch-positivisme. Hiermee vervalt ook de op dit empirisme gebaseerde metafysica-critiek van het logisch-positivisme. De logisch-positivistische verklaringstheorie van Hempel bevat de implicatie van determinisme en zij is aldus conceptueel minder geschikt. De sterkste bijdrage van deze positie is de professionalisering van het analyse-concept. Dit concept kan ook binnen de geschiedfilosofie een uitermate nuttige rol vervullen. Binnen de Nederlandse discussie over de verklaringsproblematiek valt op dat alle posities een nominalistische optiek gemeenschappelijk hebben. Onder afwijzing van dit strikte nominalisme sluit mijn optie het dichtst aan bij het midden tussen de optie van Lorenz en die van Blom en Nijhuis.

De positie van Gadamer bevat een constructieve wijsgerige verwerking van het historiciteitsbesef. Conceptueel wordt dit besef echter perspectiefbepalend. Dit is niet alleen zelftegenstrijdig maar ook faitaal voor het wetenschappelijke verstaan van de werkelijkheid. Wanneer men echter Gadamers verwerking van het historiciteitsbesef, en dan met name de noties van de verstaanshorizon en de traditie, inbouwt in een veel stevigere conceptuele positie, is zijn hermeneutiek als hermeneutiek maximaal vruchtbaar te maken.

Danto levert een goede kritiek op het logisch-positivistische verificationisme. Zijn thematisering van de notie van de afstand tussen de historicus en het verleden is uitermate vruchtbaar als vorm van geschiedfilosofische verwerking van de historische revolutie. Conceptueel is Danto's positie echter minder geschikt door zijn koppeling van de kennisleer aan de tijd. Bovendien is zijn theorie van de historische verklaring nog te veel door de wetmatige verklaringstheorie van Hempel bepaald.

In Ankersmits positie wordt het historiciteitsbesef perspectiefbepalend. De aandacht voor de narratio hangt hiermee ook inhoudelijk samen. Er tekent zich in Ankersmits positie een sterke tweedeling af tussen een volstrekt contingente werkelijkheid en een absoluut

noodzakelijke en deterministische verklaringstheorie. De bron raakt als be-slissende instantie meer en meer buiten het beeld van de geschiedfi-losofie en de wetenschappelijke geschiedschrijving. De narratio be-paalt het perspectief. De geschiedwetenschap verliest vanuit het per-spectief van de esthetica, opgevat als leer van de representatie, haar wetenschappelijke status en wordt een kunst. Hiermee is de his-torische contra-revolutie in zicht gekomen. Zowel wetenschapshisto-risch als conceptueel lijkt mij deze dictatuur van de narratio fataal en dus verwerpelijk te zijn.

Heller laat, evenals Gadamer en Ankersmit, het historiciteitsbesef per-spectiefbepalend zijn voor haar positie. Zelfs de klassieke wijsgerige concepten worden in termen van dit besef gevuld. Daardoor mist Hel-ler de contingentie-revolutie van de middeleeuwse wijsbegeerte en verstaat contingentie in existentiële zin als geworpenheid in een ori-ëntatieloze toestand. Haar geschiedfilosofie in fragmenten heeft op het niveau van de fragmenten een conceptuele structuur, die minder geschikt is. Deze positie is te typeren als een relativisme, waarin alle posities gelijkwaardig zijn. Merkwaardig genoeg is dan ook de optie van Hegel voor Heller reëel. In feite is met dit relativisme ook de kracht van Hellers eigen positie ondermijnd. Waarom zou deze positie gekozen worden als andere posities evengoed zijn?

Mijn slotconclusie is dat er nog het nodige werk te doen is, voordat binnen de geschiedfilosofie een positie is ontwikkeld, waarin het we-tenschapshistorische perspectief voluit op conceptuele diepte komt. Terzijde zij gezegd, dat, waar de historische revolutie niet bedreigend bleek te zijn voor de thematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid, de geschiedfilosofische verdieping van de historische revolutie dat evenmin is. Binnen de verschillende posities zijn argu-menten tegen een christelijke optie ontwikkeld, maar die zijn mijns inziens basaal weerlegd danwel uitvoeriger weerlegbaar.

In positieve zin is de historische revolutie als een bijzondere episode van de geschiedenis van het menselijke denken te verstaan. Met name de verbinding van academiciteit met een verfijnde technische methode en een historisch - en historiciteitsbesef is revolutionair. Tussen deze historische denkwijze en de conceptuele analyse van opties met betrekking tot de historische werkelijkheid dient een voortdurende wisselwerking te zijn. De reflexieve verwerking van de historische re-volutie levert dan vooral een niet-deterministisch concept van de his-torische werkelijkheid op, waarin het wetenschappelijke geschiede-nisconcept kennistheoretisch, semantisch en ontologisch ruimte kan krijgen. De meeste besproken opties bevatten enerzijds bruikbaar materiaal voor een dergelijke optie, anderzijds bevatten ze minder ge-schikte elementen.

In dat licht is het zinvol om de oogst van dit eerste deel om te zetten in een sterke alternatieve positie. Deze positie dient zelf aan de ge-stelde eisen van wetenschapshistorische verwerking en conceptuele helderheid te voldoen.

In de navolgende delen zal een dergelijke positie worden ontwikkeld vanuit het christelijke geloof als een methodisch en inhoudelijk constitutief voor (geschied)wetenschap: het christelijke geloof als *bron*. Hierbij is de notie van de 'open historische werkelijkheid' het sleutelbegrip.

DEEL II

DE

OPEN

HISTORISCHE WERKELIJKHEID

Hoofdstuk 4.

De kennis van het verleden: naar een historische epistemologie

1. Inleiding

In het eerste deel van dit boek is de brede geschiedwetenschappelijke en geschiedfilosofische context van de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid beschreven. Binnen deze gegeven context zal in het tweede deel van dit boek een conceptueel geschikte positie moeten worden ontwikkeld, waarin de historische revolutie wetenschapshistorisch en conceptueel op constructieve wijze is verwerkt. In de nu volgende hoofdstukken wil ik, vanuit het christelijke geloof als een constitutief voor geschiedwetenschap, een aanzet geven tot een dergelijke positiebepaling. Ik richt me hierbij op de vorming van een historische kennisleer, semantiek en ontologie. Tesamen vormen ze het profiel van mijn conceptuele positie in zake (geschied)wetenschap en werkelijkheid.

In het voorliggende hoofdstuk zal de historische kennisleer worden gethematiseerd. Hier ligt een interessante problematiek, die voor elke conceptuele positie een uitdaging vormt. Ik wil de specifieke problemen uitwerken met het oog op de vorming van een historische epistemologie. Deze problemen zijn grotendeels naar voren gekomen in het voorafgaande deel. Ik denk hier aan de theorievorming binnen het logisch-positivisme en het scepticisme rond de aard van de het verleden als kennistheoretisch object. Ook de verhouding tussen het kennistheoretische subject en object vormt een belangrijke thematiek binnen de historische kennisleer. Tegelijk moeten er ook, waar nodig, thema's worden uitgewerkt die binnen de geschiedfilosofische traditie nauwelijks of geen plaats kregen. Hier zoek ik zoveel mogelijk aansluiting bij de traditie van de algemene kennisleer. De discussie rond vragen betreffende de aard, gronden en rechtvaardiging van kennis kan hier wellicht verbonden worden met de geschiedfilosofie. De hoofdvoorwaarde waaraan de hier te vormen historische epistemologie zal moeten voldoen, is dat zij conceptueel en inhoudelijk recht doet aan de contingentie van het gebeuren; hiertoe dient zij op

de juiste wijze te worden verbonden met de historische ontologie en semantiek.

Waar de algemene kennisleer perspectief kan bieden voor de historische kennisleer, geldt omgekeerd ook dat de historisch-kennistheoretische positie die men inneemt implicaties van algemeen-epistemologische aard heeft. Naast haar eigenheid wil ik aldus ook de vruchtbaarheid van de historische kennisleer voor de algemene epistemologie benadrukken.

Het christelijke geloof heeft bij mijn ontwikkeling van de historische kennisleer een richtinggevende functie. Zij vormt als het ware de biografische setting van mijn hypothese dat het mogelijk is om echte kennis te hebben van het verleden. Zij is als zodanig binnen mijn positie de *bron van de historische kennisleer*. De centrale theologische notie die hier van belang is, is die van de betrouwbaarheid van God, waardoor de adequaatheid van de menselijke kennis geïmpliceerd is. Wetenschapshistorisch vraagt de historische kennis om een eigen ruimte - zij krijgt deze voor het eerst binnen een optie waarin de geschiedenis betekenis heeft. Conceptueel vraagt een optie waarin de geschiedenis ruimte krijgt om een wijsgerige traditie waarin het historische gebeuren op diepte komt. Dit veronderstelt een geschikt kennistheoretisch concept en, daarmee verbonden, een geschikt ontologisch concept. Alle genoemde punten worden inhoudelijk en feitelijk geleverd binnen de christelijke geloofs- en wetenschapstraditie.

Na een nadere bepaling van de aard van de kennis van het verleden (paragraaf 2) en een positiebepaling binnen de geschiedenis van de epistemologie (paragraaf 3) zal een basale historische kennisleer worden ontwikkeld (de paragrafen 4 tot en met 9). Tenslotte zal de oogst van dit hoofdstuk in de conclusie worden samengevat (paragraaf 10).

2. Kennis van contingente gebeurtenissen uit het verleden

Tegenwoordig zijn de meeste wetenschappers ervan overtuigd dat historische kennis echte of wetenschappelijke kennis is. Tenzij men het historische scepticisme voorstaat, is de genoemde overtuiging een bruikbaar uitgangspunt voor de ontwikkeling van een historische kennisleer.

Het is echter niet vanzelfsprekend, dat men kennis van het verleden als wetenschappelijke kennis kwalificeert. Binnen het antieke wetenschapsbegrip is er voor een dergelijk kennisbegrip geen ruimte. Kennis van het verleden is binnen dit kennisconcept kennis van het contingente en aangezien alleen kennis van het noodzakelijke echte kennis is, is zij geen wetenschappelijke kennis. Wanneer kennis van het verleden als kennis van het contingente geen echte wetenschappelijke kennis is, moet het contingente eerst ontologisch en kennistheoretisch op diepte komen, wil het binnen het wetenschapsconcept een plaats kunnen krijgen. Het is van belang om deze emancipatie wetenschapshistorisch te identificeren. Mijn hypothese is in dit licht dat het

hier een wetenschapsconcept betreft, dat wetenschapshistorisch pas een bestaansruimte krijgt binnen het christelijke denken.

De notie van historische kennis als kennis van het contingente kan met een beroep op het wetenschappelijke forum worden verdedigd. Vele wetenschappers zullen geneigd zijn haar te accepteren. Wanneer dit echter niet het geval is, zoals bij bepaalde marxistische geschiedfilosofen, dan dient tegen een dergelijke optie een steekhoudende argumentatie te worden gegeven. Soms kan deze argumentatie worden ontwikkeld binnen de betreffende subdiscipline. Soms kan echter ook verwezen worden naar een andere subdiscipline. Zo verwijst ik, wat het punt van de argumentatie voor de optie van historische kennis als kennis van het contingente betreft, naar de historische ontologie. Uiteindelijk doe ik steeds, en dus ook bij de argumentatie tegen de opvatting dat historische kennis niet kan worden verstaan als kennis van het contingente, een beroep op de werkelijkheid zelf, als beslissende instantie voor de wetenschap.

Voor de helderheid van het betoog is het van belang om niet alleen in beschrijvende, maar ook in definiërende en stellende zin, uitspraken van kennistheoretische of andere aard exact te formuleren en te nummeren. Ik onderscheid steeds twee soorten uitspraken. Ik stel voor om de eerste soort uitspraken 'constatieve uitspraken' te noemen, en de tweede soort uitspraken 'meta-uitspraken'. Een constatieve uitspraak is een uitspraak over een feitelijke eigenschap van de (geschied)wetenschap of de (historische) werkelijkheid⁸⁴⁵. Men kan hier denken aan uitspraken waarin de verschillen tussen kennis op grond van de historische bron en kennis op grond van het geheugen worden beschreven. Een meta-uitspraak is een uitspraak over het wetenschapsgebied dat het betreffende werkelijkheidsgebied onderzoekt. Vaak betreft het hier een uitspraak waarin een beroep gedaan wordt op bepaalde verworvenheden binnen andere subdisciplines en op de werkelijkheid zelf⁸⁴⁶. Men kan hier denken aan de uitspraak dat historische kennis kennis van het contingente is: binnen deze uitspraak wordt een beroep gedaan op een conceptueel geschikte optie binnen de ontologie.

In het licht van deze onderscheiding kan dan de eerste meta-epistemische uitspraak gedaan worden:

ME1. De kennis van het verleden is te verstaan als echte kennis van het contingente.

Deze uitspraak ontleent haar status aan een conceptueel geschikte optie binnen de ontologie. Binnen de ontologie ligt de kracht van de

⁸⁴⁵ Constatieve uitspraken van kennistheoretische aard duid ik steeds aan met de afkorting HE (historisch-epistemische uitspraak), vergezeld van een nummer.

⁸⁴⁶ Meta-uitspraken van kennistheoretische aard duid ik aan door de letters ME (meta-epistemische uitspraak), vergezeld van een nummer.

optie van de contingentie van de geschiedenis kortweg daarin, dat het verleden kan worden verstaan als deelverzameling van de ontologie van het contingente. Wanneer het noodzakelijke alleen maar waar kan zijn op noodzakelijke wijze, dan impliceert dit dat het niet in termen van ontwikkeling kan worden verstaan. Alleen het contingente kan historisch zijn. En omgekeerd is dan het historische contingent⁸⁴⁷.

3. Algemene en historische epistemologie

De historische kennisleer die ik in dit hoofdstuk wil ontwikkelen, is te beschouwen als een creatieve verwerking van wat binnen de geschiedenis van de algemene epistemologie aan bruikbaar materiaal voorhanden is⁸⁴⁸.

De algemene epistemologie kent een rijke traditie van de Griekse oudheid tot aan de moderne tijd. De historische epistemologie steekt hier nogal mager bij af. Vele filosofen behandelen de historische kennis slechts marginaal. Zelfs binnen de naoorlogse wijsbegeerte wordt de historische kennisleer niet volledig en als een afzonderlijk gebied geanalyseerd. Terecht merkt C.I. Lewis in dit verband op in zijn *Mind and the World-Order*:

‘Epistemological analyses of the past, consistent with theories maintained, are conspicuous mainly by their absence’⁸⁴⁹.

Wel is, met name binnen het logisch-positivisme en de kritiek daarop, het bewustzijn gegroeid, dat de historische kennisleer een schibbolet-functie heeft voor de algemene epistemologie. Op grond van de eis van coherentie van de wetenschap kan in dit licht gesteld worden, dat binnen de wijsbegeerte de historische revolutie onvoldoende gethematiseerd en verwerkt is. Ik meen dat de wijze waarop een filosoof omgaat met het probleem van de kennis van het verleden in belangrijke mate beslissend is voor de kracht van zijn optie. Als zijn kennisleer fataal is voor de kennis van het verleden, of voor de alledaagse kennis, dan is dit des te erger voor zijn kennisleer. De werkelijkheid is hier beslissend voor de wetenschap en de wijsbegeerte dient evengoed te leren van de geschiedwetenschap als van de natuurwetenschap.

⁸⁴⁷ Zie hoofdstuk 6.

⁸⁴⁸ Zie voor een goed overzicht van de geschiedenis van de algemene kennisleer D.W. Hamlyn, ‘History of Epistemology’, P. Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, 4, New York, Londen 1967, 9-38.

⁸⁴⁹ C.I. Lewis, *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*, New York 1929, 150.

De andere zijde van de medaille is, dat de geschiedschrijvers en vaak ook de moderne historici een voornamelijk praktische belangstelling voor het probleem van de historische kennis hebben. Ze zijn vaak niet echt in theorievorming geïnteresseerd. In mijn onderzoek staat voorop dat wijsbegeerte en geschiedwetenschap elkaar nodig hebben, elkaar moeten bijstaan en corrigeren. De taak van de filosoof is daarbij onder meer het wijsgerig verhelderen van wat historici doen als ze het verleden onderzoeken. De taak van de historicus is het onderzoek van het verleden en de integratie van filosofische inzichten betreffende de historische werkelijkheid in zijn historisch ambacht.

Als de kennis van het verleden binnen de traditie van de algemene epistemologie al aandacht krijgt, dan gebeurt dit vaak binnen de context van de geheugenkennis. Gezien vanuit een systematisch-kennistheoretisch perspectief is de geheugenkennis ook zeker relevant voor de historische kennisleer. Maar er is een belangrijk verschil tussen geheugenkennis en kennis van het verleden. Immers, geheugenkennis betreft de herinnering aan door ons zelf in het verleden verworven kennis, terwijl kennis van het verleden niet door de herinnering maar op grond van bronnen tot stand komt en tevens niet het door ons zelf meegemaakte maar een ons vreemd verleden betreft (er zijn uiteraard ook mengvormen mogelijk). Er is naast het genoemde verschil echter ook een structuurovereenkomst, en daar gaat het mij hier om. Die structuurovereenkomst ligt in het feit dat zowel geheugenkennis als kennis van het verleden een object hebben, dat hier en nu geen waarneembaarheid lijkt te hebben⁸⁵⁰.

Binnen de geschiedenis van de algemene epistemologie tekenen zich met betrekking tot de kennis van het verleden twee tradities af. Binnen de ene traditie is in feite geen of weinig ruimte voor een positieve waardering van de kennis van het verleden. Als voorbeelden kunnen hier Aristoteles' en Descartes' noties over historische kennis worden genoemd. Binnen de andere traditie is die ruimte er wel. Conceptueel komt zij in beginsel tot ruimte in de optie van Johannes Duns Scotus; kennistheoretisch vormt de filosofie van het gezonde verstand van Thomas Reid een hoofdmoment. Ik stel voor om de traditie waarin meer ruimte is voor een positieve waardering van historische kennis, gegeven de in de voorgaande paragraaf geformuleerde vooronderstelling dat kennis van het verleden echte wetenschappelijke kennis is, positiever te waarderen dan de traditie waarin die ruimte niet of minder aanwezig is. Een excurs naar beide tradities biedt mij tevens de mogelijkheid om mijn plaats binnen de traditie te bepalen. Ik beperk me overigens in dit hoofdstuk niet tot de genoemde posities, maar verbind de traditie-geschiedenis met moderne ontwikkelingen binnen de epistemologie. Per deel-problematiek probeer ik steeds zoveel mogelijk aansluiting te zoeken bij deze nieuwe ontwikkelingen binnen de algemene kennisleer.

⁸⁵⁰ Zie § 8 en § 9.

3.1. Aristoteles (384 - 322 v.C) en het klassieke kennisideaal

Aristoteles' wetenschapsbegrip wordt conceptueel door het absolute evidentialisme bepaald⁸⁵¹. Aangezien de beoefening van de *historia* vooral individuele en contingente gebeurtenissen tot object heeft, valt zij in feite buiten het echte gebied van ware kennis, is zij *doxa*, schijn. In dit opzicht is de historische werkelijkheid als object van de geschiedschrijver buiten het eigenlijke wetenschapsveld geplaatst.

Voor Aristoteles bevat poëzie kennis, die een hogere vorm van kennis is dan die van de geschiedbeoefening. In de *Poetica* typeert hij historische uitspraken als uitspraken over het verleden, die het bijzondere (het singuliere of particuliere) betreffen, terwijl poëtische uitspraken algemene uitspraken zijn. Poëtische uitspraken vallen, zeker wanneer ze van een universele strekking zijn, nog binnen het veld van noodzakelijke kennis, historische uitspraken in het geheel niet⁸⁵². Bovendien wordt in poëzie één universele act gethematiseerd, terwijl in een geschiedbeoefening vele toevallige, gelijktijdig samenvallende maar niet samenhangende acten worden gethematiseerd. Historische gebeurtenissen zijn zó contingent, dat er gelijktijdig meerdere kunnen plaatsvinden die in geen enkel logisch verband met elkaar staan⁸⁵³. De kennis van historische, contingente standen van zaken wordt aldus negatief getaxeerd. Ik ben van mening, dat een historische kennisleer die contingente standen van zaken niet positief kan integreren binnen het geheel van algemene voorstellingen omtrent wetenschappelijke kennis, niet adequaat en dus niet acceptabel is. Een beter alternatief zal moeten worden ontwikkeld.

Doordat de Griekse geschiedbeoefenaren hun eigen weg gaan, werkend buiten de grenzen van het antieke wetenschapsbegrip weliswaar, maar toch ook ongestoord door de absoluut-evidentialistische

851 Zie voor een precieze argumentatie A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, 20-31; 260-262.

852 J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, 2 delen, Oxford 1984, II, 2322, 2323 (fragment 1451b): 'From what we have said it will be seen that the poet's function is to describe, not the thing that has happened, but a kind of thing that might happen, i.e. what is possible as being probable or necessary. The distinction between historian and poet is not in the one writing prose and the other verse - you might put the work of Herodotus into verse, and it would be a species of history; it consists really in this, that the one describes the thing that has been, and the other a kind of thing that might be. Hence poetry is something more philosophic and of graver import than history, since its statements are of the nature rather of universals, whereas those of history are singulars. By a universal statement I mean one as to what such or such a kind of man will probably or necessarily say or do - which is the aim of poetry, though it affixes proper names to the characters; by a singular statement, one as to what, say, Alcibiades did or had done to him'. Voor Aristoteles is Herodotus het standaardvoorbeeld van een geschiedschrijver.

853 *A.w.*, II, 2335 (fragment 1459a): 'A history has to deal not with one action, but with one period and all that happened in that to one or more persons, however disconnected the several events may have been. Just as the two events may take place at the same time, e.g. the sea-fight of Salamis and the battle with the Cartaginians in Sicily, without converging to the same end, so too of two consecutive events one may sometimes come after the other with no end as their common issue'.

implicaties van dat wetenschaps- en kennisbegrip voor de perceptie van de historische werkelijkheid, kunnen zij de toon van de historio- grafische traditie magistraal zetten. Door deze gelukkige inconsequen- tie kan de geschiedbeoefening in de marge haar partij toch spelen. Een positie is echter sterker wanneer zij zowel conceptueel als am- bachtelijk op samenhangende wijze is uitgewerkt.

3.2. R. Descartes (1596 - 1650) en het vroegmoderne kennisideaal

Het debat over de wetenschap, zoals dat in de late zestiende en de zeventiende eeuw is gevoerd staat in het teken van de vraag naar de zekerheid van onze kennis. Het scepticisme (pyrrhonisme) met zijn adagium van *nihil sciri* vormt de wetenschapshistorische bedding van deze periode⁸⁵⁴.

De wijsbegeerte van Descartes is, binnen de context van de *crise pyrrhoniene*, een poging om aan de greep van de twijfel te ontkomen. Tussen pyrrhonistische twijfel en cartesiaanse zekerheid speelt in de zeventiende eeuw de problematiek van de historische kennis zich af. Met een beroep op het profiel van de historische revolutie kan gezegd worden dat de vroege fase van deze revolutie nu ook de positie van Descartes onder vuur mag nemen. Binnen Descartes' kennisleer lijkt de aanzet tot de historische revolutie geen positieve factor te zijn. Alleen absolute zekerheid kan voor Descartes dienen als de basis van alle menselijke kennis. Het cartesiaanse adagium *wetenschap is zekere en evidente kennis* ('omnis scientia est cognitio certa & evidens') laat voor de historische kennis weinig ruimte over⁸⁵⁵. Binnen de context van het herlevend scepticisme (het Sextus Empiricus-revival) groeit de cartesiaanse methode in volle bloei op. Zij zoekt absolute zekerheid met behulp van de methode van de twijfel. Bij Descartes gaat de weg van de meest radicale kennistheoretische twijfel aan de externe dingen en aan het universum zelf, naar de meest onbetwijfelde zekerheid van het *cogito ergo sum* als *a priori*-waarheid die niet vatbaar is voor twijfel. De radicale twijfel strekt zich bij Descartes niet alleen uit over de kennis van de fysieke, externe wereld, maar ook over de kennis van het geheugen en het verleden. Als heuristisch middel tot de uitwerking van de methode van de twijfel introduceert hij de zogenoemde *kwade demon* ('malin génie', 'genius malignus'). Binnen deze demon-these is het voor Descartes logisch mogelijk, dat er een kwade demon is, die de rol van kennistheoretische bedrieger op zich heeft genomen. Al onze kennis is dan mogelijkwerwijs illusoir, al onze kennis is dan slechts ideematisch, is ingegeven zonder dat zij in relatie staat met een echte externe werkelijkheid, met een echt verleden. Op theologische gronden verwerpt Descartes evenwel de idee dat God een bedrieger zou kunnen zijn: Gegeven de zekerheid van

⁸⁵⁴ R.H. Popkin, *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964.

⁸⁵⁵ Ch. Adam, P. Tannery (red.), *Oeuvres de Descartes*, Parijs 1965 (1897 - 1910), X, *Regulae ad directionem ingenii*, regula ii, 362.

het bestaan van God geldt dat, als God goed is, Hij geen bedrieger kan zijn⁸⁵⁶. Het is volgens het natuurlijke licht van de rede redelijk om te geloven dat het verleden en de externe wereld realiteit waren of zijn; God kan geen bedrieger zijn en derhalve is onze kennis niet illu-soir maar betrouwbaar. Kennistheoretisch bedrog dat wordt veroorzaakt door een kwade demon (als tegenstrever van God) is voor Des-cartes theologisch wel voorstelbaar: de satan bestaat of kan bestaan⁸⁵⁷. Uiteindelijk onderschikt Descartes de negatieve slagkracht van deze demon aan de waarheid en de betrouwbaarheid die in God verankerd liggen. De sterkste argumenten tegen de scepticus liggen aldus vervat in een theologische eliminatie van de bedrog- of illusie-hypothese.

De kennis van het verleden zoals wij dat in termen van temporele afstand ervaren, lijkt bij Descartes aldus tenminste gered te zijn. De kennis van het verleden impliceert dat er in werkelijkheid een verleden is geweest en dat het verleden ooit realiteit was. Dit betekent echter voor Descartes niet, dat er geen foutieve (algemene én historische) kennis bestaat. Men kan zich zeer wel vergissen. Opvallend is dat Descartes, als hij spreekt over onware kennis, dit altijd doet in termen van vooroordelen. In onware kennis zit een element van opzettelijkheid, zit een negatief wilsmoment. Vanuit de cartesiaanse wilsleer is elke propositie, die niet een inhoud heeft die *clair et distinct* in principe relatief ten opzichte van de wilsact van kennistheoretische subjecten. Het godsbestaan en het *cogito ergo sum* vallen buiten die vatbaarheid voor wilstoestemming. De kennis van het verleden is evenwel bij uitstek een gebied waar de wilstoestemming beslissend is. Het wilsmoment is, in de ogen van Descartes, echter juist daar nogal twijfelachtig. Hij neemt in zijn argumentatie tegen de mogelijkheid van betrouwbare historische kennis de al dan niet terecht als bedenkelijk opgevatte praktijk van de geschiedschrijving als uitgangspunt: Het is allemaal menselijke roem en zelfzucht, literaire eer en eigenliefde die geschiedbeoefenaren ertoe brengt om hun werken te schrijven. De geschiedbeoefening zelf hangt van uit dergelijke motieven handelende personen aan elkaar: Hoe zou men hier zekere kennis kunnen vergaren op basis van uitspraken waarin het wils- en het toestemmingsmoment in negatieve zin zo vaak beslissend is? Kan hier nog van ware mening, van kennis sprake zijn?⁸⁵⁸. Tegenover het

⁸⁵⁶ *A.w.*, VII, *Meditationes*, meditatio i, 21: 'At forte noluit Deus ita me decipi, dicitur enim summe bonus'; meditatio iii, 51, 52: 'Totaque vis argumenti in eo est, quòd agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret, Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non comprehender, sed quocunque modo attingere cogitatione possum, & nullis plane defectibus obnoxius. Ex quibus satis patet illum fallacem esse non posse; et deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturale manifestum est'.

⁸⁵⁷ *A.w.*, 22: 'Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eudemque summe potentem & callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret'.

⁸⁵⁸ *A.w.*, VI, *Discours de la Méthode & Essais*, 7 : '... mesme les historiens les plus fideles, si elles ne changent ny n'augmentent la valeur des choses, pour les rendre plus

vooroordeel staat het (juiste) oordeel. In de *Regulae ad directionem ingenii* stelt Descartes dat alleen daar waar dit oordeel werkelijk toepasbaar is, er sprake is van echte wetenschappelijke kennis. In wetenschap en wijsbegeerte is oordelen wel mogelijk, in de geschiedbeoefening niet; geschiedbeoefening en wetenschap staan zelfs tegenover elkaar⁸⁵⁹.

Hoewel de historische revolutie zich tijdens het leven van Descartes nog in zijn beginfase bevindt, is er toch reeds zoveel materiaal ontwikkeld, dat Descartes voorzichtiger zou behoren te zijn. Wanneer alleen maar G.J. Vossius, als tijdgenoot van Descartes, wetenschapshistorisch in stelling wordt gebracht, dan verbleekt de voor de geschiedkunde fatale kennistheoretische optie van Descartes. Dit is mijns inziens niet zozeer voor de geschiedkunde als wel voor Descartes' kennistheorie fataal.

Daarnaast ben ik van mening dat, wanneer het bestaan van een kwade demon volgens Descartes theologisch uitgesloten is, het dan ook op grond van de coherentie van de wetenschap ofwel de interactie tussen de wetenschappen, voor hem logisch onmogelijk zou moeten zijn. Hiermee is het probleem op een veel eenvoudiger wijze oplosbaar. Het beroep op de coherentie van de wetenschap diskwalificeert dan de bedrog-hypothese bij voorbaat. Wanneer men binnen de moderne discussie ook de theologie binnen het interactieveld van de wetenschap mag betrekken, dan geldt dit punt nog steeds.

3.3. Middeleeuws perspectief voor de historische kennisleer

Patristiek en middeleeuwen gelden in veel historiografische literatuur niet als een hoogtepunt van geschiedbeoefening. Hoewel men van mening kan verschillen over de waarde en betekenis van deze perioden voor de geschiedbeoefening, kan men de indirecte betekenis van de middeleeuwse wijsbegeerte voor de historische epistemologie niet licht overschatten.

De pogingen tot ontsnapping aan het absolute evidentialisme bieden, hoewel ze zich vooral op ontologisch en theologisch vlak afspelen, op conceptueel niveau perspectief voor een positieve waardering van historische kennis⁸⁶⁰. Hier wordt een revolutionair alternatief voor de antieke werkelijkheidsconceptie geschapen. Bij de behandeling van de ontologie kom ik hier nader op terug⁸⁶¹. Hier wil ik volstaan met

dig-nes d'estre leuës, au moins en omettant elles presque tousiours les plus basses & moins illustres circonstances: d'ou vient que le reste ne paroist pas tel qu'il est, & que ceux qui reglent leurs meurs par les exemples qu'ils en tirent, sont suiets a tomber dans les extauagances des Paladins de nos romans, a concevoir des desseins qui passent leur forces'.

⁸⁵⁹ A.w., X, *Regulae ad Directionem Ingenii*, regula iii, 367: 'Ita enim, non scientias vide-remur didicisse, sed historias'.

⁸⁶⁰ Zie voor een analyse van de posities en bijdragen van genoemde figuren - een analyse die ik positief meeneem in mijn onderzoek - A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, 39-87; 262-275.

⁸⁶¹ Zie hoofdstuk 6.3.

de constatering, dat de ontologische notie van echte contingentie niet kan worden verstaan zonder de notie dat het contingente er ook echt toe doet, en niet slechts iets bijkomstigs of toevalligs is. De individualiteitsleer van Duns Scotus heeft een dergelijke achtergrond: het individuele telt echt mee; het individu is geen 'onguur type' maar het *pièce de résistance* van de filosofie⁸⁶².

Conceptueel biedt het scotiaanse type ontologie perspectief voor een kennisleer waarin het individu en het contingente historische gebeurtenissen positieve ruimte krijgen. Dat deze conceptuele positie niet in de late middeleeuwen of in de moderne tijd wordt gekoppeld aan de geschiedbeoefening heeft twee historische achtergronden. In de eerste plaats moet gedacht worden aan de lotgevallen van het scotiaanse contingentiedenken zelf: het blijft sterk in de marge van de intellectuele geschiedenis voortbestaan. In de tweede plaats heeft de 'geschiedenis' nog niet de betekenis die zij in de latere tijd krijgt. Een koppeling van de scotiaanse conceptuele positie aan de thematiek van de historische werkelijkheid veronderstelt een betrekkelijk groot historisch bewustzijn, maar nu wij dit bewustzijn eenmaal hebben, is het zeer goed mogelijk om het te verbinden met de scotiaanse optie.

3.4. Th. Reid (1710 - 1796) en de historische kennis

Thomas Reid, de stichter van de Schotse *filosofie van het gezonde verstand* ('common sense philosophy'), vormt een belangrijke, positieve basis voor een mogelijke historische kennisleer⁸⁶³. De kracht van Reids positie is, dat zij de filosofie confronteert met de menselijke ervaring. Reids kennisleer biedt naar mijn mening een aantal mogelijke aanknopingspunten voor de vorming van een historische epistemologie. Bovendien heeft Reid binnen de wereld van de geschiedbeoefening daadwerkelijk een rol gespeeld als alternatief voor het cartesiaanse wetenschapsbegrip⁸⁶⁴. Reids eigenlijke positie heeft voor-al de ideeëtheorie van D. Hume, zoals die in diens *Treatise on Human Nature* (1739) geformuleerd is, als front. Volgens Hume zijn alle externe dingen die men waarneemt, denkt of in herinnering brengt niet in directe en werkelijke zin kenbaar, maar alleen in termen van hun ideematige representatie. Het feit dat wij bepaalde kennis hebben, zegt nog niets over de feitelijke objectiviteit van de gekende objecten, van de gekende werkelijkheid buiten ons. Reid stelt tegenover Hume, dat deze theorie niet aansluit bij de alledaagse

⁸⁶² L. M. de Rijk, *Het onguur individu. Uitdager én spelbreker van het denken*, Leiden 1983.

⁸⁶³ Thomas Reid is aanvankelijk werkzaam in de 'Presbyterian Ministry'. In 1751 wordt hij 'Regent of King's College' te Aberdeen. In 1764 wordt hij 'Professor of Moral Philosophy' aan de universiteit van Glasgow. Zijn hoofdwerken zijn *Enquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) en *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785). De filosofie van het gezonde verstand wordt door Dugald Stewart uitgebouwd tot een volwaardige 'school' binnen de Schotse universitaire wereld; de invloed strekt zich overigens uit tot Europa (vooral Frankrijk) en de Verenigde Staten.

⁸⁶⁴ Zie voor zijn invloed op Frankrijk het slot van deze paragraaf over Th. Reid.

werkelijkheids-ervaring. De theorie is bovendien inconsistent want een bepaalde kennis die het subject met betrekking tot het object heeft is reeds verondersteld, wanneer men het kenobject en het kensubject vergelijk-kenderwijs ten opzichte van elkaar kan bepalen. Reid stelt dat een dergelijke positie de kennisproblematiek reduceert tot een problema-tiek van het kennend subject, waarbij ook over de kennis die andere kennende subjecten hebben weinig zinvols te zeggen is. De zintuiglijke kennis wordt geamputeerd doordat ze in feite niets meer zegt over de zintuiglijke werkelijkheid zelf. Ook de geheugenkennis is problematisch. Ze is geen herinnering van een in het verleden objectieve werkelijkheid, maar slechts een 'recollection of ideas'. Humes positie leidt, zo concludeert Reid, uiteindelijk tot scepticisme⁸⁶⁵.

Reid verwerpt Humes algemene premissen (de externe objecten als 'mind dependent entities'). Reid accepteert de bronnen van de menselijke kennis (de waarneming, het geheugen, het zelfbewustzijn en de rede) met een beroep op het gezonde verstand. Dat het gezonde verstand de werkelijkheid als objectieve werkelijkheid ervaart, impliceert voor Reid dat de werkelijkheid een objectieve grootheid is.

Reid benadrukt dat een wetenschap die zich met het contingente bezighoudt, voluit een wetenschap kan zijn. Er zijn wel verschillende soorten wetenschappen, te weten de demonstratieve en de niet-demonstratieve wetenschappen. De niet-demonstratieve wetenschappen, waarbinnen het historische gebeuren als contingent gebeuren een object is, kenmerken zich door waarschijnlijkheidsredeneringen, dat wil zeggen redeneringen die hun kracht niet ontleen aan een enkele geldige redenering of argumentatie, maar aan een verzameling van op zich zelf niet maar met elkaar wel toereikende argumenten⁸⁶⁶. Het geheel van aanwezige gegevens en de mate waarin die gegevens elkaar bevestigen levert een type kennis op, waarmee wij het in het dagelijkse leven meestal kunnen doen. Vanuit de betrouwbaarheid van waarschijnlijkheidsredeneringen in het algemeen, wordt de verbinding gelegd naar een speciaal geval van dit type kennis, de kennis van het verleden. Het gaat hierbij niet om de waarneembaarheid van het verleden, maar van de bronnen. Er is sprake van eenzelfde cluster van argumenten die hier aan historische kennis voldoende kracht verlenen.

Reid introduceert ter verduidelijking van hetgeen hij bedoelt te zeggen de metafoor van een touw dat zijn grote sterkte ontleend aan een groot aantal op zichzelf niet sterke strengen⁸⁶⁷. Op grond van een

⁸⁶⁵ W. Hamilton, *The Works of Thomas Reid. Now fully collected, with selections from his unpublished letters*, Edingburgh 1863, 2 delen, 1, *Essays on The Intellectual Power of Man*, Essay iii, 'Of Memory', 357: '... the common system, that ideas are the only immediate objects of thought, leads to scepticism with regard to memory, as well with regard to the objects of sense...'

⁸⁶⁶ *A.w.*, 482: '... the whole taken together may have a force that is irresistible, so that to desire more evidence would be absurd'.

⁸⁶⁷ *Ibid.*: '... such evidence may be compared to a rope made up of many slender filaments twisted together'.

groot aantal bronnen met betrekking tot het verleden accepteert Reid de oorspronkelijke objectiviteit van het verleden volledig. Meer argumenten dan we op grond van één of meer bronnen kunnen aandragen hebben we niet, maar die zijn ook niet nodig⁸⁶⁸. In de waarschijnlijke evidentie ('probable evidence') die voor de waarschijnlijkheids-redeneringen nodig is, is een hiërarchie van graden ('degrees') te onderscheiden. Deze graden zijn, ten eerste 'twijfelachtig' ('doubt'), ten tweede 'niet geheel zekere overtuiging' ('belief mixed with doubt') en ten derde 'zekere overtuiging' ('firm, immovable belief'). Dit laatste niveau bevat zekere kennis ('certain'). Aldus zijn bij Reid zekerheid en noodzakelijkheid ontkoppeld: ook van het contingente is zekere kennis mogelijk. Een voorbeeld van zekere kennis van contingente standen van zaken is het bestaan van een stad als Rome. Dit type kennis is zo zeker als de proposities van Euclides; strikt genomen is deze Rome-propositie overigens, in tegenstelling tot wat men er vaak van maakt, geen historische maar een geografische propositie. Wel vallen historische proposities onder dezelfde taxatie. De evidentie die waarschijnlijkheidsredeneringen opleveren is door enumeratie tot stand gebracht. Een zeer belangrijk kenniselement van het gewone leven en tevens van de wetenschap van het contingente is het menselijke getuigenis, in algemene of in jurisprudentiële zin. Ook de geschiedwetenschap bevat dit kenniselement, en ligt daarmee kennis-theoretisch op dezelfde hoogte als het gewone leven en bijvoorbeeld de rechtswetenschap en de rechtspraak⁸⁶⁹.

De bruikbaarheid van Reid ligt op theoretisch vlak, maar niet minder ook op het vlak van zijn praktische nut voor de geschiedbeoefening. Het is in dit verband van belang, dat niet alleen verschillende epistemologen en filosofen, maar ook geschiedbeoefenaren zijn denken hebben geïntegreerd in hun geschiedkundige werk. Te denken valt aan de popularisering van Reids filosofie in de Franse geschiedschrijving van de late achttiende en de negentiende eeuw. Hoewel hier vooral G. Vico's *adagium verum et factum convertuntur* contra Descartes' *cogito ergo sum* gehanteerd wordt, wordt de Vico-receptie in Frankrijk mogelijk gemaakt door de invloed van Reid. Met name Victor Cousin, de geestelijke vader van het geschiedenisonderwijs in Frankrijk (met name in het decennium 1810-1820) neemt veel van Reids gedachtengoed over. Door Cousin krijgt de *sens commun* waar Descartes zo negatief tegenover staat een positieve betekenis, die tot een opwaardering van de geschiedenis in het onderwijs en in filosofische kring leidt (een andere figuur, die door Reid wordt beïnvloed is Royer Collard, die in 1810 de leerstoel geschiedenis van de wijsbegeerte aan de Sorbonne bezet). Met name de uitspraak van Reid over de vergelijkbare epistemologische kracht van de proposities van Eu-

868 *Ibid.*: 'Would any man seek new arguments to prove that there were such persons as King Charles I or Oliver Cromwell?'

869 *Ibid.*: 'The faith of history depends on it (sc. het getuigenis) A great part of the business of the judge, of the counsel at the bar, of the historian, the critic, and the antiquarian, is to canvass and weigh this kind of evidence ...'.

clides en proposities betreffende het bestaan van de stad Rome wordt in het negentiende-eeuwse Frankrijk een geveugelde⁸⁷⁰.

Binnen de moderne christelijke traditie van wijsbegeerte en geschiedwetenschap speelt Reid eveneens een positieve rol. Op het vlak van wijsbegeerte en kennisleer noem ik hier N. Wolterstorff⁸⁷¹; geschiedwetenschappelijk is het werk van G. Marsden illustratief⁸⁷².

Ik sluit mij bij deze reidiaanse traditie aan, omdat zij vooralsnog één van de betere opties van een historische epistemologie belichaamt. Zijn positie sluit goed aan bij de geschiedwetenschappelijke traditie zelf. Bovendien wordt op wijsgerig niveau de kennis van het contingente als een eigen epistemologische problematiek getypeerd en geanalyseerd.

Een nadeel van Reids positie is dat de historische kennis sterk in termen van waarschijnlijkheidsredeneringen wordt bepaald; de inductieve theorie van J.S. Mill lijkt mij echter niet het meest geschikte kader voor een theorie van historische kennis. Ik meen dat de historische kennis op andere wijze kan worden bepaald⁸⁷³.

Een tweede nadeel van de positie van Reid is wel, dat zij ontologisch enigszins ambivalent is. Contingente waarheden lijken bij Reid op het tijdsaspect vast te zitten en aldus een diachrone optie van contingentie te impliceren, hoewel Reids positie hier enigszins ambivalent is, aangezien hij, in het kader van de vraag naar de mogelijkheid van het hebben van kennis van toekomstige contingente standen van zaken, het aristotelische contingentiebegrip, waarin contingentie en toekomst met elkaar worden verbonden, bekritiseert⁸⁷⁴. Reid merkt op, dat de contingentie-problematiek in feite ook voor het verleden geldt⁸⁷⁵. Bij Reid heeft de problematiek een theologische spits: Zij mondt uit in de vraag naar de aard van Gods voorkennis. Intuïtief ziet hij dat Gods voorkennis en contingentie elkaar niet hoeven uit te sluiten. Hij stelt dat vanuit God een dergelijke kennis mogelijk is, maar voor ons, omdat wij een bepaald instrument van kennis missen,

⁸⁷⁰ Zie voor de Franse geschiedbeoefening en de invloed van Reid daarop P. den Boer, *Geschiedenis als beroep. De professionalisering van de geschiedbeoefening in Frankrijk (1818-1914)*, Nijmegen 1987, hoofdstuk 3.

⁸⁷¹ Zie bijvoorbeeld N. Wolterstorff, 'Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundati-ons?', N. Wolterstorff, A. Plantinga (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame 1983, 16-93.

⁸⁷² Zie bijvoorbeeld G. Marsden, 'Common Sense and the Spiritual Vision of History', C.T. McIntyre, R.A. Wells (red.), *History and Historical Understanding*, Grand Rapids, Michigan 1984, 55-69.

⁸⁷³ Zie § 8 en § 9.

⁸⁷⁴ Dit kan men afleiden uit Reids beschrijving van contingente en noodzakelijke waarhe-den. Zie hiervoor *a.w.*, 481: '... the field of probable reasoning is contingent truth - not what necessarily must be all times, but what is, or was or shall be ...'.

⁸⁷⁵ *A.w.*, I, Essay iii, 341: 'It is remarkable that these disputants have never apprehended that there is any difficulty in reconciling with liberty the knowledge of what is past, but only of what is future Yet I believe the difficulty is perfectly equal in the one case and the other'.

niet⁸⁷⁶. Hij koppelt deze kwestie niet op argumentatieve wijze aan de ontologie (ik heb bij hem geen sporen kunnen vinden, die kennis van het middeleeuwse debat verraden). Hier dient de positie van Reid te worden gerepareerd.

Traditie-historisch is zijn positie dan het beste te koppelen aan de genoemde scotiaanse bijdragen aan de contingentie-problematiek. Een koppeling van de scotiaanse ontologie van het contingentie aan de reidiaanse epistemologie van het contingentie biedt traditie-historisch en creatief mijns inziens het meeste perspectief voor een historische epistemologie.

4. Historische werkelijkheid als objectieve werkelijkheid

Een eerste problematiek die vanuit het perspectief van mijn keuze voor een bepaalde epistemologische traditie naar voren komt, is die van de objectiviteit van de historische werkelijkheid. Sinds Descartes is de problematiek van de relatie tussen kennistheoretisch subject en object een hoofdthema binnen de kennisleer. Het kennistheoretische subject ofwel de waarnemer wordt in het centrum van de kennisleer geplaatst en vanuit deze invalshoek wordt de kennisleer zelf de conceptuele basis van het werkelijkheidsverstaan. Naast Descartes zijn Hume, Berkeley en Kant in dit verband als belangrijke representanten te noemen. Het centrale probleem is hier de wijsgerige status van de objectieve werkelijkheid. Wij kennen de werkelijkheid zoals zij aan ons voorkomt, maar dit wil niet zeggen dat wij haar kennen zoals zij is.

In extreme zin kan deze positie uitmonden in de opvatting dat de werkelijkheid buiten onze waarneming niet bestaat. Hoewel deze optie logisch mogelijk lijkt te zijn, is zij dit mijns inziens niet. Men kan dit door een *reductio ad absurdum*-redenatie aantonen. Wanneer het epistemische subject constitutief is voor de kennis van de werkelijkheid, zodanig dat deze werkelijkheid alleen binnen de waarneming van een epistemisch subject bestaat, dan impliceert dit dat, wanneer dit epistemische subject sterft, de werkelijkheid ophoudt te bestaan, hetgeen absurd is.

Ik ben tevens van mening dat de primaatstelling van de epistemologie verworpen dient te worden. Mijn beroep op de coherentie van de wetenschap zelf laat in feite een al te sterke hiërarchie tussen de onderlinge wijsgerige subdisciplines niet toe. Bovendien omvat de interactie van de wetenschappen ook de theologie en de andere wetenschappen. Hierdoor kan een helder licht geworpen worden op het feit dat gevangenschap van de werkelijkheid binnen het epistemische subject inherent is aan het twee werkelijkheden-model. Juist daarin zijn alleen het kennistheoretische subject en object de betrokken partijen. Binnen een theologische optie is er van een 'derde instantie'

⁸⁷⁶ *A.w.*, 344: 'Perhaps some faculty which we possess not is necessarily to remove the darkness which hangs over them ...'.

sprake. Vanuit God zijn zowel het kennistheoretische object als subject objectmatig te verstaan. Tenzij men natuurlijk de objectiviteit van God op soortgelijke wijze ter discussie stelt als die van de werkelijkheid. Omdat een dergelijke optie inderdaad bestaat, ligt hier een serieus probleem. Als God alleen een metaforische existentie heeft, dan is het beroep op de theologie hier zinloos. Dit beroep op de theologie is zelf weer afhankelijk van een meta-uitspraak betreffende het in alle objectiviteit bestaan van God⁸⁷⁷. Binnen een dergelijke theologische notie kan dan tevens de betrouwbaarheid van de gezond verstand ervaring van de meeste mensen worden opgenomen: God is geen bedrieger (contra de kwade demon van Descartes).

Met een beroep op de werkelijkheid zelf meen ik voorts dat het praktisch en existentieel beter is om aan de optie van het in alle objectiviteit bestaan van de werkelijkheid de voorkeur te geven. Dit betekent zeker geen keuze voor een naïef-realisme. Ondanks dat de werkelijkheid in alle objectiviteit bestaat, is het niet zo dat onze ervaring zich als één staat tot één verhoudt tot die werkelijkheid. Ik formuleer daarom de volgende meta-uitspraak:

ME2. De werkelijkheid bestaat zelf als zelfstandig object, onafhankelijk van het feit dat ik haar ervaar en van de wijze waarop ik haar ervaar.

Deze uitspraak ontleent haar status aan de geldigheid van de logische *reductio ad absurdum*-redenatie en de theologische notie dat er naast het epistemische subject en object een derde 'instantie' is. Tevens wordt in kritische zin een beroep gedaan op de werkelijkheid zelf en op de menselijke ervaring van objectiviteit.

5. *Het verleden een non-existent object?*

Bestaat nu ook het verleden in alle objectiviteit? Men moet hier het verleden verstaan als het geheel van alle gebeurtenissen, individuen, gedachten en andere entiteiten die het verleden constitueren. In structurele zin bestaat volgens velen het verleden dan niet in alle objectiviteit en aldus bestaat het eenvoudigweg niet.

Wil men vasthouden aan de notie dat het verleden kenbaar is, dan zal men aldus een kennistheorie moeten ontwikkelen, waarin de kennis van het verleden op ruimte komt.

Men kan dit wellicht doen door het empirisme en het daaraan gekoppelde verifieerbaarheids criterium te verwerpen. De achterliggende wijsgerige positie van het logisch-positivistische empirisme bevat een kennisleer die te bestempelen is als *epistemisch fundamentalisme* ('epistemic foundationalism'). Het woord 'fundamentalisme' heeft hier overigens niet de vage algemene connotatie van 'extremisme' of 'letterlijk verstaan van de Schrift'; het heeft een specifieke wijsgerige

⁸⁷⁷ Zie voor de theologische problematiek hoofdstuk 7.

betekenis, en kan ook worden vertaald met 'kennistheoretisch funderingsdenken'. Er zijn meerdere vormen van epistemisch fundamentalisme, maar over het algemeen kenmerken ze zich door een fundering van minder basale in meer basale vormen van kennis. Binnen de niet-logische of niet-wiskundige wetenschappen is het meest basale punt waarachter men niet kan gaan, het evidente ofwel het evident-waar-neembare. De uitspraak 'ik weet dat daar een boom staat' kan men niet basaler funderen dan door te verwijzen naar de evidentie van het zien van die boom.

Voor de verwerping van het epistemische fundamentalisme introduceer ik de argumentatie van A. Plantinga in zijn baanbrekende artikel 'Reason and Belief in God'⁸⁷⁸. Plantinga typeert het epistemische fundamentalisme als een these over rationele noëtische structuren. Het adjectief 'rationeel' heeft de betekenis van 'datgene wat niet in strijd is met iemands epistemische plichten'. Het fundamentalisme kenmerkt zich door een kennistheoretische structuur waarin een verschil gemaakt wordt tussen basale en niet-basale overtuigingen ('basic beliefs' en 'nonbasic beliefs'). Er is aldus altijd sprake van een hiërarchische structuur van kennis, waarin minder zekere kennis altijd gerechtvaardigd wordt door een beroep op haar fundering in meer basale proposities. De relatie tussen niet-basale en basale proposities is asymmetrisch (als q is gebaseerd op p dan kan men p nooit rechtvaardigen door haar te baseren op q) en irreflexief (p is alleen gebaseerd op zichzelf, is zelf-evident of beter: p is 'zonder evidentie'). Elke niet-basale kennis eindigt aldus in de basale kennis, die haar fundament is. Hoewel de wijze waarop deze relatie bepaald of ingevuld wordt per fundamentalist verschilt, overheerst de evidentialistische optie. De sterkte van een overtuiging is hierbij evenredig aan de kracht van de beschikbare *evidence* ter ondersteuning van die overtuiging.

Deze evidentialistische invulling bevat over het algemeen de volgende voorwaarden voor de 'proper basicity' van proposities: zelf-evidentie of evidentie voor de zintuigen (Thomas van Aquino), incorrigibiliteit (Descartes) en zelfpresentativiteit (R. Chisholm). Alle andere proposities worden gekwalificeerd als 'niet properly basic'⁸⁷⁹.

Plantinga voert tegen dit fundamentalisme de volgende argumenten aan. Volgens dit principe zijn grote delen van datgene waarvan wij overtuigd zijn dat wij het weten in feite irrationeel. Men kan hier denken aan proposities over fysische objecten die een bepaalde duur hebben door de tijd heen, aan proposities betreffende andere mensen dan ikzelf, aan de overtuiging dat de wereld reeds langer dan vanaf vijf minuten geleden bestaat, aan geheugenproposities en voorts de gehele klasse van proposities over het verleden⁸⁸⁰.

⁸⁷⁸ A. Plantinga, 'Reason and Belief in God', A. Plantinga, N. Wolterstorff (red.), *a.w.*, 16-93.

⁸⁷⁹ *A.w.*, 59.

⁸⁸⁰ *A.w.*, 59, 60: '... none of these propositions, I think, is more probable than not with respect to what is self-evident or incorrigible for me; at any rate no one has given good reason to think any of them is'.

De conclusie van Plantinga is dat, juist vanwege de geconstateerde leemten binnen genoemde theorie, de positie van het fundamentalisme niet steekhoudend is⁸⁸¹.

Een nog sterker argument levert Plantinga enkele bladzijden verder in zijn artikel. Zijn redenatie verloopt als volgt. De fundamentalist accepteert alleen een propositie als 'basically proper' wanneer deze propositie zelf-evident, incorrigibel of evident voor de zintuigen is. Als men dit principe accepteert, dan geldt de in haar gestelde norm ook haarzelf. De fundamentalist kan nu twee dingen doen. Hij kan zijn principe ondersteunen met zelf-evidente, incorrigibele of evidente proposities die meer basaal zijn (geen enkele fundamentalist doet dit echter), òf hij dient het principe zelf als 'properly basic' te beschouwen, maar dan moet het aan de gestelde eis van zelf-evidentie, incorrigibiliteit of evidentie voor de zintuigen voldoen. En het voldoet nu juist aan geen van die voorwaarden. De conclusie kan dan zijn dat het evident is, dat het klassieke fundamentalisme bankroet is⁸⁸².

Plantinga's open en tentatieve benadering van de kennis van de werkelijkheid in al haar veelvormigheid, zoals de kennis die alleen ikzelf heb dat ik tien jaar geleden dat-en-dat deed als voorbeeld van betrouwbare kennis die niet 'de meeste mensen' hebben maar ik alleen en die toch ware kennis is, de kennis van God en de kennis van het verleden, is niet alleen in haar argumentatieve kracht tegenover het fundamentalisme maar ook in haar kennistheoretische ontvankelijkheid goed bruikbaar binnen de historische kennisleer. Opvallend is, dat bij Plantinga ook de mogelijkheid van kennis van het verleden fa-taal is voor een smalle epistemologische optie als die van het logisch-positivisme⁸⁸³.

Het betoogde is in een stelling onder woorden te brengen. Hier is geen sprake van een meta-epistemische uitspraak, maar van een bepaling van de implicatie van een bepaalde positie, gegeven de conditie dat die positie juist is:

Als kennis van het verleden echte kennis is, dan impliceert dit voor elke algemene en historische epistemologie dat een fundering van alle niet-logische en niet-wiskundige kennis in de zelf-evidentie van wat men ziet niet acceptabel is.

Hoewel Plantinga's verwerping van het kennistheoretische fundamentalisme op zich buitengewoon vruchtbaar is als argumentatie tegen het epistemische fundamentalisme, is zij mijns inziens toch minder geschikt voor een argumentatie voor de kenbaarheid van het verleden. Mijns inziens kenmerkt het verleden zich structureel op geen an-

881 *A.w.*, 60: 'And does this not show that the thesis in question is false? ... many propositions that do not meet these conditions *are* properly basic for me'.

882 *A.w.*, 62: 'It is evident, however, that classical foundationalism is bankrupt ...'.

883 Zie voor Plantinga's latere epistemologie *Warrant. The Current Debate* en *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford 1993; zie voor zijn historische kennisleer met name *Warrant and Proper Function*, 48-88.

dere wijze dan het heden door een belangrijke mate van waarneembaarheid. Zoals nu personen en gebeurtenissen zichtbaar zijn, zo waren ze dat ook gisteren en honderd jaar geleden. Alles wat nu waarneembaar is, was in het verleden niet minder waarneembaar en alles wat nu niet waarneembaar is, was in het verleden niet minder onwaarneembaar.

Het is in dit licht wellicht verhelderend om de kennisproblematiek van de astronomie hier te introduceren. Daar is de tijd tussen waarneming en astronomische gebeurtenis maximaal groot, terwijl dit structureel echter onproblematisch is voor de mogelijkheid van kennis binnen de astronomie.

Er ontstaat binnen de geschiedwetenschappelijke kennisproblematiek pas een probleem wanneer de tijdsafstand tussen de waarnemer en het verleden structureel beslissend wordt voor de kennis van het verleden. Maar dat zou betekenen dat ook hetgeen ik gisteren meemaakte niet meer vatbaar voor kennis is, en in zekere zin zelfs niet meer voor een waarheidswaarde vatbaar is. De waarheidswaarde van proposities over gebeurtenissen is echter tijdsafhankelijk. Als het waar is dat ik vandaag p doe dan is het over honderd jaar ook waar dat ik toen p deed. Wanneer de tijd of de waarnemer accidenteel worden verstaan, ligt er geen structureel probleem. Vanuit dit perspectief heeft Ayer gelijk dat het verleden in principe waarneembaar is, namelijk voorzover het toen als heden waarneembaar was. Beslissend is dat het verleden een heden geweest is, en daarom aan alle eigenschappen voldoet waaraan het heden voldoet, met uitzondering van de temporele indexering. De temporele indexering verschuift. De aard van de gebeurtenis verandert structureel niet, hoewel de gebeurtenis wel in een andere causaliteitsrelatie staat dan wanneer zij later zou hebben plaatsgevonden. Ik noteer dit punt als een meta-epistemische uitspraak:

ME3. Het verleden is een object dat zelf als zelfstandig object *in het verleden als heden* heeft bestaan.

Deze meta-epistemische uitspraak is gegrond in de ontologie en nader de synchrone contingentietheorie. Tevens doet zij een beroep op de algemene menselijke ervaring. Als voor een willekeurige gebeurtenis uit het heden geldt, dat het waar is dat die gebeurtenis plaatsvindt, dan is dit op een later tijdstip structureel niet minder waar dan op het tijdstip waarop de gebeurtenis plaatsvond. De ontkenning hiervan impliceert dat de gebeurtenis in zijn heden ook niet waar is.

ME3 impliceert:

ME4. Kennistheoretisch is het verleden structureel identiek aan het heden behalve op het punt van de temporele indexering en de implicaties daarvan voor de causaliteit van het gebeuren.

Hoewel de tijd geen structureel of conceptueel probleem is, is zij geschiedwetenschappelijk wel een belangrijk probleem. Juist hier is de bron mijns inziens beslissend. Niet alleen omdat door de bron het verleden ten dele kenbaar is, maar ook omdat de bron een deel van het verleden is dat in het heden bestaat. Hiermee is overigens niet gezegd dat het verleden zelf als verleden in het heden bestaat. Wel is hiermee gezegd dat het verleden *in het heden bestaat als verleden*. Er is een belangrijke semantische problematiek verbonden met deze kennistheoretische entiteit⁸⁸⁴.

Met behulp van deze aanduiding kan ik de vraag of het verleden een non-existent object is, beantwoorden. Non-existente objecten zijn, strikt genomen, geen objecten en in het licht van mijn aanduiding is het verleden ook niet te verstaan als non-existent object. Ik vervang dan ook deze benaming voor de aanduiding 'het verleden als object dat in het heden als verleden bestaat'.

Naast ME3 formuleer ik dan:

ME5. Het verleden is een object dat, voorzover er bronnen zijn uit het verleden, als zelfstandig object *in het heden bestaat als verleden*.

Het is zelfs zo, dat het verleden voorzover het in het heden als verleden bestaat, onafhankelijk is van mijn kennis van of beschikking over de bron. Vele bronnen die in de kloosters voorhanden waren, werden pas door een nieuwe vraagstelling als bron ontdekt, maar dit is niet beslissend voor het bestaan van het verleden in het heden als verleden⁸⁸⁵:

ME6. Het verleden is een object dat als zelfstandig object in het heden als verleden bestaat, onafhankelijk van de vraag of ik haar ervaar en van de wijze waarop ik haar ervaar.

Vanuit mijn alternatief voor de opvatting van het verleden als non-existent object is mijns inziens de positie van het logisch-positivisme vervangen door een betere optie. Het is voorts interessant om na te gaan of het historische scepticisme nu ook kan worden weerlegd.

6. *Historisch scepticisme*

De scepticus gaat er van uit dat echte kennis van de werkelijkheid onmogelijk is. R. Chisholm, die in zijn *Theory of Knowledge* het scepticisme probeert te weerleggen, typeert het scepticisme als volgt:

1. Gesteund door vele gevallen van menselijke vergissingen op kennistheoretisch vlak, acht de scepticus zich gerechtvaardigd

⁸⁸⁴ Zie hoofdstuk 5.

⁸⁸⁵ Zie hoofdstuk 5.9.

digd tot de uitspraak 'het is niet mogelijk om gerechtvaardigd te weten dat p ';

2. Verdere 'gronden' voor de onder 1) genoemde 'grond voor twijfel' geeft de scepticus niet;

3. Sommige sceptici stellen dat het logisch mogelijk (dat wil zeggen, zonder contradicties) is, dat onze kennistheoretische ervaringen door een 'kwade demon' ingegeven worden (Descartes).

Op grond van deze mogelijkheid concluderen deze sceptici dat het niet redelijk is om de 'beliefs' te hebben die men met betrekking tot de waargenomen werkelijkheid heeft⁸⁸⁶. Chisholm probeert aan te tonen dat het scepticisme inconsistent is:

4. Het bezitten van kennis over kennistheoretische vergissingen impliceert dat men tenminste daarover kennis bezit, dat men tenminste iets weet over iets. Aldus is 1) met zichzelf in strijd. Het is derhalve op grond van 1) niet onredelijk om aan te nemen dat epistemische vragen beantwoordbaar zijn;

5. Men kan slechts 'gronden om te twijfelen' hebben als men daar 'gronden' voor heeft. Hoe kan iets voorzien in een dergelijke grond, wanneer men niet gerechtvaardigd is om te geloven dat p ;

6. De logische structuur van 3) levert de inconsistentie van 3) op.

De onder 6) genoemde structuur is als volgt:

A.1. De scepticus heeft bepaalde ervaringen, waarvan hij gelooft dat ze het resultaat van waarnemingen (of herinneringen van waarnemingen) van de externe dingen (de werkelijkheid) zijn;

A.2. Het is mogelijk, dat men die ervaring heeft en dat die ervaring niet door de waarneming van de externe dingen maar door een 'kwade demon' wordt voortgebracht;

C. Men is niet gerechtvaardigd te geloven, dat er externe dingen zijn (en dat men die in alle werkelijkheid kan kennen).

De conclusie volgt niet uit de premissen. De scepticus leidt uit:

7. Het is mogelijk dat a niet weet dat p ($Ma-Wp$)

af dat:

8. Het is niet mogelijk dat a weet dat p ($-MaWp$).

⁸⁸⁶ Chisholm typeert H. Putnam als een moderne vertegenwoordiger van dit type scepticisme.

De beslissende factor zit aldus reeds in de premissen besloten. Aan de twee genoemde premissen A.1. en A.2. dient nog een derde toegevoegd te worden, wil de redenering geldig zijn:

A.3. Als het logisch mogelijk is, dat (A.2.), dan is men niet gerechtvaardigd te geloven dat men externe dingen waarneemt of verleden gebeurtenissen zich herinnert.

Wat is echter de grond voor A.3.? De scepticus dient in een grond voor A.3. te voorzien. Hierin slaagt hij volgens Chisholm niet en aldus voldoet zijn redenering niet.

De typering van de positie van de scepticus die Chisholm geeft, bevat geen expliciete vermelding van het historische scepticisme. Zij is evenwel heel goed in die richting uit te breiden. Uit de logische mogelijkheid van een verleden dat niet werkelijk heeft bestaan, maar door een 'kwade demon' kennistheoretisch gesuggereerd wordt, volgt dan niet dat het onmogelijk is dat het verleden in werkelijkheid bestond.

Een andere verwerping van het scepticisme kan men aantreffen in *Kennis en noodzakelijkheid* van A. Vos. In een drietal redeneringen toont Vos de inconsistentie van het kennisbegrip van de scepticus aan. In feite parasiteert het scepticisme op het absolute evidentialisme. Het 'weten dat men niet weet' krijgt zelf een status die in tegengestelde posities 'zeker weten' heeft. Bovendien volgt uit het weten van iemand de negatie van de inhoud van wat men weet en omgekeerd. Deze kennis krijgt bij Carneades een noodzakelijk statuut: als iets het geval is, dan is het noodzakelijk dat men niet weet dat dit het geval is. Wellicht dat in het omgekeerde geval - als men weet dat iets het geval is - het niet het geval zijn van p een noodzakelijk statuut krijgt⁸⁸⁷. Voor de scepticus geldt in feite dat 'het is mogelijk dat men niet weet' identiek is met 'het is onmogelijk dat men weet' ofwel 'het is noodzakelijk dat men niet weet'. Kennis en noodzakelijkheid ver-vloeien aldus en hiermee verraadt de scepticus zijn conceptueel ongeschikte positie.

Wanneer men het algemene scepticisme op de kennis van het verleden betreft, dan wordt de problematiek gecompliceerd, zodra men het verleden verstaat als een non-existent object.

Maar dit probleem is door mijn introductie van de notie van het verleden dat in het verleden als heden bestond en de notie van het verleden dat in het heden als verleden bestaat ontmaskerd als een schijnprobleem. In dit licht kan genoteerd worden:

ME7. Het is mogelijk om kennis te hebben van het verleden object dat in het heden als verleden bestaat.

⁸⁸⁷ Zie voor de logische bewijzen A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, 204-208.

ME8. De mogelijkheid om kennis te hebben van het verleden als object dat in het heden als verleden bestaat is afhankelijk van de bronnen.

ME8. geeft aldus aan dat het een contingent gegeven is, welk deel van het verleden in het heden als verleden bestaat. Daarnaast is het eveneens een contingent gegeven dat mijn feitelijke mogelijkheid tot het hebben van kennis van het verleden afhankelijk is van mijn houden van een bron voor een bron:

ME9. De feitelijke mogelijkheid tot het hebben van kennis van het verleden is afhankelijk van het houden door een epistemisch subject van een bron voor een bron.

Hier kan de historicus zich vergissen. Dit is geen argument voor de scepticus, maar een bedrijfsrisico dat door goede hulpvakkens zo klein mogelijk dient te worden gemaakt. De scepticus moet hiervoor het ambacht van de geschiedwetenschap zelf uitermate serieus nemen.

Een bijzondere vorm van scepticisme is het logische scepticisme van de Britse filosoof B. Russell. *The Analysis of Mind* bevat Russells beroemde betoog over de logische mogelijkheid dat de geschiedenis slechts vijf minuten geleden is begonnen⁸⁸⁸. Het bredere verband van zijn betoog wordt gevormd door de behandeling van de geheugenkennis. Bijna al onze kennis bevat een geheugencomponent. Tegelijkertijd staat geheugenkennis kennistheoretisch vrij zwak. Behalve een pragmatische grond is er moeilijk een grond te vinden die haar een positieve status geeft⁸⁸⁹. Er is bij geheugenkennis slechts sprake van zeer vage zekerheden. Er is kennelijk kennis van het verleden zoals we dat zelf, bijvoorbeeld vanochtend, meemaakten⁸⁹⁰

Wat voor evidentie is er echter in feite voor de overtuiging dat geheugenkennis betrouwbare kennis is, en welke soort evidentie is er logisch mogelijk? Het probleem is, en hier raken we het hart van Russells betoog, dat alles wat geheugenkennis constitueert in het heden plaatsvindt, en dus zelf niet historisch is, maar naar het verleden verwijst. In dit licht is het logisch niet noodzakelijk voor de geheugenkennis zelf dat de herinnerde gebeurtenis in werkelijkheid plaatsvond, of zelfs dat het verleden *überhaupt* heeft bestaan⁸⁹¹. De hypo-

⁸⁸⁸ B. Russell, *The Analysis of Mind*, Lecture ix, 'Memory', Londen, New York 1968 (1921).

⁸⁸⁹ *A.w.*, 163: 'It is difficult to find any ground, except a pragmatic one, that memory is not sheer delusion'.

⁸⁹⁰ *A.w.*, 165: '... we cannot practically doubt that we got up this morning, that we did various things yesterday, that a great war has been taken place'.

⁸⁹¹ *A.w.*, 159: '... everything constituting a memory-belief is happening *now*, not in the past time to which the belief is said to refer. It is not logically necessary to the existence of a memory-belief that the event remembered should have occurred, or even that the past should have existed at all'.

these 'de wereld kwam vijf minuten geleden in het aanzijn' bevat geen logische onmogelijkheid, maar kan convergeren met alles wat men zich herinnert: Er is geen verband van logisch-noodzakelijke aard tussen tijdstippen⁸⁹². Hetzelfde kan gelden voor de historische kennis die niet op het geheugen maar op bronnen is gebaseerd. Ook hier geldt dat het verleden vijf minuten geleden zou kunnen zijn begonnen, zonder dat er inconsistenties optreden.

Russell stelt dat hij deze hypothese niet serieus bedoelt, maar dat hij haar ziet als middel om te analyseren wat er gebeurt als we ons iets herinneren. In feite is zij, zo stelt Russell, net als alle door het scepticisme opgeworpen hypothesen, logisch houdbaar maar oninteressant.

Ik ben van mening dat dit logische scepticisme op zich geen bedreiging vormt voor de mogelijkheid van de kennis van het verleden. Ook wanneer men het serieuzer neemt dan Russell zelf doet, is het te bekritisieren, door een beroep te doen op de coherentie van de wetenschap. Russells optie is in strijd met de noties van tijd en duur binnen de fysica. Binnen de theologie is zij in strijd met de notie van de betrouwbaarheid van God en van de intrinsieke verklaarbaarheid van de werkelijkheid. Wanneer een beroep op de theologie niet acceptabel geacht wordt - waarvoor men dan wel zijn gronden moet hebben⁸⁹³ - kan men een beroep doen op de verklaringstheorie. Als de werkelijkheid volgens de ervaring een historische dimensie heeft, die er volgens het logische scepticisme niet is, dan dient men een alternatieve verklaring voor al de herinneringen en ervaringen uit de gewone werkelijkheid te geven. Met een beroep op de fysica, de theologie en de verklaringsproblematiek kan aldus de volgende uitspraak worden gedaan:

ME10. Het gezond verstand-begrip van de historische tijd verschilt niet structureel van de historische tijd op werkelijkheidsniveau.

7. De bron van onze kennis van het verleden

Door mijn introductie van 'het verleden als heden' en 'het verleden in het heden als verleden' is de problematiek van de kennistheoretische aard van het verleden in aanzet maar beslissend tot een oplossing gebracht. Ik meen dat de geïntroduceerde begripsonderscheiding aansluit bij de geschiedwetenschap zelf. Sinds de historische revolutie

⁸⁹² *A.w.*, 159, 160: 'There is no logical impossibility in the hypothesis that the world sprang into being five minutes ago, exactly as it then was, with a population that 'remembered' a wholly unreal past. There is no logically necessary relation between events at different times; therefore nothing that is happening now or will happen in the future can disprove the hypothesis that the world began five minutes ago'.

⁸⁹³ Zie hoofdstuk 7.4. Op dit niveau en op het niveau van de theologie als wetenschap dient de discussie dan te worden gevoerd.

heeft de bron de status gekregen van beslissende instantie voor de feitelijkheid van personen en gebeurtenissen uit het verleden.

Het verleden als heden is binnen mijn distinctie te verstaan als de verzameling van alle gebeurtenissen die ooit hebben plaats gevonden en van alle personen die ooit bestonden. Het verleden als verleden in het heden is dan te verstaan als een deelverzameling van het verleden als heden.

Binnen deze deelverzameling horen de bronnen zelf als waarneembare objecten thuis. Men kan hier denken aan geschreven en ongeschreven bronnen. De geschreven bronnen dienen voor een bron te worden gehouden en daartoe als bron te worden geïdentificeerd. De historische hulpvakken vormen hier het instrumentarium. De ongeschreven bronnen omvatten kunst- en gebruiksvoorwerpen en gebouwen, maar ook geografische en andere structuren die in het verleden in sterk identieke zin ook reeds bestonden (de rivier die er in het verleden ook was en in het heden nog voortbestaat). Men kan ook denken aan kennis die in het collectieve geheugen is vastgehouden: uitdrukkingen, verhalen en dergelijke zijn vaak elementen uit het verleden die in het heden als verleden voortbestaan.

Met name binnen de categorie van de ongeschreven bronnen bestaat er veel meer 'verleden als verleden in het heden' dan vaak gedacht wordt. In zekere zin bestaat de Grote Kerk van Dordrecht meer als verleden in het heden dan als heden in het heden. Ditzelfde geldt voor de Merwede, hoewel het menselijke element hier indirecter van betekenis is. Kennistheoretisch is dit echter niet van belang, hoewel hier wel een belangrijke semantische en hermeneutische problematiek ligt.

Binnen de categorie van de geschreven bronnen ligt de bestaansproblematiek gecompliceerder. De bronnen zelf bestaan in onproblematiese zin als verleden in het heden. Maar hoe zit het met de werkelijkheid van het verleden die zij veronderstellen? Ik meen dat hier de historische semantiek beslissend is, en laat dit punt hier verder rusten.

Vanuit deze algemene uitwerking van de relatie tussen bronnen en het verleden als verleden in het heden kan nu een meer precieze onderscheiding van soorten kennis van het verleden en hun kennistheoretische kracht worden ontwikkeld⁸⁹⁴.

8. De epistemologische rechtvaardiging van historische kennis (I)

De aanpak en methode van de Amerikaanse kennistheoreticus R.M. Chisholm in de diverse uitgaven van zijn *Theory of Knowledge* in de naoorlogse analytische wijsbegeerte is te verstaan als een zeer vruchtbare bijdrage aan de epistemologie⁸⁹⁵. Zij kenmerkt zich door

⁸⁹⁴ Zie voor de parallele semantische problematiek hoofdstuk 5.5. en 5.6.

⁸⁹⁵ R.M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1966, 1977, 1989.

een zeer zorgvuldige en precieze definiëring van kennistheoretische velden. Een kennistheoretisch veld is een bepaald type kennis; a priori-, herinnerings- en empirische kennis zijn voorbeelden van zulke kennistheoretische velden. Chisholm beschrijft en evalueert deze soorten kennis. In deze paragraaf wil ik de optie van Chisholm beschrijven en vervolgens toepassen op de problematiek van de kennis van het verleden. Ik meen dat Chisholms aanpak zeer vruchtbaar kan zijn voor de bepaling van een historische kennisleer.

Ik neem mijn uitgangspunt in de derde druk van Chisholms *Theory of Knowledge*. Het boek heeft drie drukken, die, geheel in overeenstemming met de socratische methode van Chisholm, soms nogal ingrijpend van elkaar verschillen. Dit maakt het niet gemakkelijk om Chisholms positie te integreren in een historische kennisleer. Dit probleem is nog het beste op te lossen door na te gaan, hoever Chisholm is gekomen in het ontwerpen van een historische kennisleer, wat daarvan corrigeerbaar en reparabel is, en wat uit dit geheel mee is te nemen naar mijn eigen positie. Ik concentreer me hier op de derde druk, waarbij ik als dit relevant is, verwijst naar de andere drukken.

Chisholms minimale kennistheoretische basis wordt gevormd door de, hierboven reeds besproken, weerlegging van de positie die de mogelijkheid van een dergelijke minimale basis ontkent, te weten het scepticisme⁸⁹⁶. Aldus is het meer gerechtvaardigd om te zeggen dat wij weten dan dat wij niet weten.

De rechtvaardigingstheorie van Chisholm vormt de kern van zijn kennisleer. De vragen 'wat kan ik weten?' en 'wat ben ik gerechtvaardigd te menen ('believe') of te weten?' die Chisholm als de kernvragen formuleert, veronderstellen een concept van kennis - we weten wat weten betekent - en een concept van rechtvaardiging - we kunnen gronden geven voor ons weten. Voor Chisholm hangen beide elementen nauw samen. Echte kennis bevat een rechtvaardigingsmoment. B. Aune verwerpt mijns inziens terecht een al te nauwe samenhang tussen beide elementen. Men kan, zo stelt hij op overtuigende wijze, kennis hebben die echte kennis is, ook al beschikt men niet over de filosofische of epistemologische uitrusting die nodig is voor een rechtvaardiging van kennis. Wel is de kennistheoretische rechtvaardiging een belangrijke taak van de filosoof of de epistemoloog - en ik voeg hier zelf aan toe: ook van de geschiedepistemoloog of de geschiedfilosoof⁸⁹⁷.

Om de verschillende soorten kennis te kunnen evalueren ontwikkelt Chisholm een instrument, de zogenoemde redelijkheidsladder. Dit is een ladder die uit dertien treden bestaat. Elke trede vormt een bepaald niveau van rechtvaardiging. De zevende trede vormt het midden van deze trap; erboven bevinden zich zes positieve treden, eronder bevinden zich zes negatieve treden. Het midden is te zien als een

⁸⁹⁶ Zie § 6.

⁸⁹⁷ B. Aune, 'Chisholm on Empirical Knowledge', E. Sosa (red.), *Essays on the Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Amsterdam 1979, 233-253.

soort nulpunt. Dit is wat Chisholm in evenwicht ('counterbalanced') noemt. Een uitspraak die een kennisinhoud bevat, is in evenwicht als zij evengoed waar als onwaar kan zijn. De zes positieve treden lopen van waarschijnlijk ('probable'; in eerdere drukken 'acceptable'), helder ('epistemically in the clear'), redelijk ('beyond reasonable doubt'), evident ('evident') en stellig ('obvious') naar zeker ('certain'). De zes treden in het negatieve gebied vormen het spiegelbeeld van de zes treden in het positieve gebied; zij geven graden van zekerheid van niet weten aan. Vervolgens definieert Chisholm deze treden⁸⁹⁸.

Met behulp van dit instrument is nu per epistemisch veld een taxatie te geven van de specifieke epistemische vormen daarbinnen. De epistemische velden zijn zelf aldus ook in termen van de redelijkheidsladder te typeren en te herschrijven, waarbij binnen een bepaald epistemisch veld gradaties mogelijk zijn, die meerdere treden overlappen. Chisholm beschrijft en definieert op deze wijze niet alleen soorten kennis, maar ook soorten evaluatieve begrippen (soorten rechtvaardigingen); beide categorieën koppelt hij vervolgens aan elkaar. Aldus krijgt men een verfijnd raster, waarbinnen alle soorten kennis en alle evaluatieve begrippen die in onze gewone spraak ook voorkomen, in termen van elkaars eigenschappen uitdrukbaar zijn.

Nu is het hier van belang, vast te stellen hoe Chisholm kennis van het verleden classificeert en evalueert. Ik neem zijn classificatie en zijn redelijkheidsladder als bruikbare instrumenten in ieder geval mee in mijn historische epistemologie, waarbij ik vervolgens naga, of Chisholms bepaling van de kennis van het verleden ook inhoudelijk bruikbaar is.

Voor een nadere bepaling van de soort kennis die kennis van het verleden is, is het goed om eerst Chisholms classificatie van kennistheoretische velden te beschrijven. Chisholm onderscheidt de volgende zes velden ofwel soorten van kennis en evalueert ze als volgt:

1. *kennis van zelfpresentatieve eigenschappen* ('self-presenting properties') - onder te verdelen in intentionele eigenschappen (denken, hopen, oordelen) en sensibele eigenschappen (voelen, zintuiglijk ervaren); hun status (kennistheoretische rechtvaardiging) is die van 'zeker' ('certain'), maar zij zijn niet noodzakelijk;

⁸⁹⁸ Zie voor deze definities R. M. Chisholm, *a.w.*, 9-12:

D1. p is counterbalanced for $S = \text{Df}$ S is at least as justified in believing p as in believing the negation of p ; and

S is at least as justified in believing the negation of p as in believing p ;

D2. p is probable for $S = \text{Df}$ S is more justified in believing p than in believing the negation of p ;

D3. p is beyond reasonable doubt for $S = \text{Df}$ S is more justified in believing p than in withholding p ;

D4. p is evident for $S = \text{Df}$ For every proposition q , believing p is at least as justified for S as is withholding q ;

D5. p is certain for $S = \text{Df}$ For every q , believing p is more justified for S than withholding q , and believing p is at least as justified, for S as is believing q .

2. *axiomatische kennis*: zij is 'zeker' en 'noodzakelijk waar';
3. *a priori kennis*: zij is 'noodzakelijk waar' maar hoeft niet perse 'zeker' te zijn (zekerheid bevat hier het element 'evident voor a' zijn);
4. *a posteriori kennis*: zij is noodzakelijk waar hoewel niet aprioristisch maar op grond van een sterk gezag;
5. *kennis van het direct evidente*: dit is de echte empirische kennis; haar status is variabel en ligt tussen evident en epistemisch helder;
6. *kennis van het indirect evidente*: dit is de kennis die van direct evidente kennis is afgeleid; haar status is, vanwege de afleiding van empirische kennis, over het geheel genomen steeds een trede lager op de redelijkheidsladder dan die van empirische kennis.

Van een afgeronde historische kennisleer is bij Chisholm geen sprake. Men moet Chisholm hier zorgvuldig interpreteren om zijn mogelijke classificatie en evaluatie van de kennis van het verleden met enige graad van zekerheid te bepalen. Wel behandelt Chisholm de geheugenkennis, en ik meen dat hier een goede ingang ligt voor een interpretatie van Chisholms historische epistemologie. Ik wil hier vanuit Chisholms positie inzake geheugenkennis zijn fragmentarische historische epistemologie in kaart brengen. Hierbij beperk ik me niet tot de derde druk, maar introduceer ook relevante elementen uit de voorgaande drukken.

In de eerste druk van *Theory of Knowledge* vat Chisholm kennis van het verleden op als indirect evidente kennis (dit veld omvat dus zowel de herinneringskennis als de niet-herinneringskennis van het verleden)⁸⁹⁹. In deze druk spreekt hij in zeer algemene termen over het verleden; pas in de derde druk wordt hij explicieter.

Herinnering heeft een samenbindende functie; dankzij de herinnering kan men de diverse kennisvelden afzonderlijk en met elkaar verbonden vasthouden: zonder geheugen is er geen echte kennis mogelijk.

Omdat de herinnering kan falen - immers: 'a herinnert zich dat p & $\neg p$ ' is een contradictie - introduceert Chisholm, ter terminologische verheldering, een combinatie van 'menen te' en 'herinneren dat p '. Nu kan 'a meent zich te herinneren dat p ' vier waarheidswaarden krijgen, die tussen beide waar en beide onwaar liggen. Vanwege de mogelijkheid van zich vergissen, die bij de herinnering duidelijk aanwezig is - herinneren heeft dus een groot risico - heeft de herinneringskennis

⁸⁹⁹ R.M. Chisholm, *a.w.*, 1966, 62: 'Those "truths of fact" that are known but are not directly evident may be said to be indirectly evident. Hence, whatever we know about "external objects", about other people, and about the past, may be said to be indirectly evident'.

een lagere trede op de redelijkheidsladder dan de kennis van het direct evidente, hier de waarnemingskennis ('perception'). De herinnering door a van waarnemingsovertuiging p ligt aldus een taxatiegraad lager dan de waarnemingskennis. Waar bij 'waarnemen dat p ' de treden evident en redelijk horen, krijgt 'zich herinneren dat men waarnam dat p ' de treden redelijk en acceptabel bij zich⁹⁰⁰. Opvallend is, dat de herinneringskennis van een axioma of a priori redenering niet een redelijkheidstrede zakt, maar net als de axioma's en a priori proposities de status van zeker behoudt. De herinnering van onmiddellijk verleden (proterasthesis) is evident. De herinnering van een eigenschap F die geen zintuiglijke karakteristiek is, is acceptabel. De herinnering van een zelfpresentatieve eigenschap is redelijk. De herinneringskennis van a met betrekking tot het verleden dat hij zelf heeft ervaren, zal voor Chisholm, op grond van bovenstaande inkadering, ergens tussen redelijk en acceptabel liggen.

Binnen de historische epistemologie krijgen niet zozeer de herinneringen van zelfpresentatieve eigenschappen, zintuiglijke karakteristieken, axiomatische en a priori proposities, als wel waarnemingsproposities betreffende de externe objecten een centrale plaats. De verbinding van 'zich herinneren' met 'waarnemen' brengt tenminste een gedeelte van het verleden - het deel dat wij zelf meemaakten - in kaart. Dit type kennis bevindt zich op de redelijkheidsladder van Chisholm eerder op het niveau van acceptabel dan van redelijk. Dit is dus niet zo erg sterk. Hoe het met strikt historische proposities staat wordt in de eerste druk niet duidelijk.

In de tweede druk van *Theory of Knowledge* (1977) worden de formuleringen en definities steeds verfijnder en preciezer. De rechtvaardiging en het basisconcept 'redelijker dan' treden meer op de voorgrond. In het hoofdstuk over het indirect evidente is een paragraaf over geheugenkennis opgenomen. Het verleden blijft het gebied van het indirect evidente⁹⁰¹. Een sterk element van de tweede druk is het begrip 'grond' ('ground'). Men treft uitspraken aan van het type 'als a is gerechtvaardigd te geloven, zonder grond voor twijfel, dat hij p ziet, dan is het redelijk dat p '. Een grond kan bijvoorbeeld een bron zijn⁹⁰². Hoewel het hier over een algemeen begrip 'bron' gaat - een 'betrouwbare bron' ('a reliable source') - is dit begrip heel wel toepasbaar binnen de historische kennisleer.

⁹⁰⁰ *A.w.*, 1966, 59 (de volgende twee 'principes' horen hierbij):

1) 'If S believes that he remembers having perceived something to have a certain property F , then the proposition that he does remember having perceived something to be F , as well as the proposition that he perceived something to be F and the proposition that something was F is *acceptable* for S ;

2) 'If there is a certain sensible characteristic F , such that S believes he remembers having perceived something to be F , then the proposition that he does remember having perceived something to be F , as well as the proposition that he perceived something to be F and the proposition that something was F , is *reasonable* for S '.

⁹⁰¹ R.M. Chisholm, *a.w.*, 1977, 69: '... whatever we know about 'external objects', about other people, about the past, may be said to be indirectly evident'.

⁹⁰² *A.w.*, 1977, 63: '... a source which is such that one *knows* it to be reliable or one has good *reason* or *evidence* for thinking it to be reliable ...'.

Interessant is dat Chisholm oneindige regressie van het steunen van betrouwbare bronnen op weer andere betrouwbare bronnen door middel van zijn introductie van *stopping-places* afwijst. Meer dan een rechtvaardiging van p en de bronnen waarop p steunt is niet te geven en het is ook onnodig om dat te doen.

In de derde druk van *Theory of Knowledge* (1980) komt de herinneringskennis aan de orde bij de behandeling van de empirische waarneming ('perceptual taking'). De klasse herinneringsproposities die (in de eerste en tweede druk) acceptabel was, wordt niet meer genoemd: Het lijkt een vrij gangbare aanpak te zijn bij Chisholm, om elementen die in de vorige drukken helder zijn en verder niet gerepareerd worden, niet te herhalen in latere drukken, maar wel stilzwijgend te veronderstellen. In deze derde druk lijken herinneringsproposities van a 's eigen waarneming hun zwakkere redelijkheidstrede acceptabel te verliezen, en als één type proposities als buiten redelijke twijfel (ofwel redelijk) te worden gekwalificeerd.

Voor het eerst kan men nu in *Theory of Knowledge* een aparte behandeling van echte historische proposities aantreffen. Ze worden niet als sub-klasse van herinneringskennis (zoals het veelal, blijkens de geschiedenis van de historische kennisleer, de gebruikelijke procedure is, als er al over de kennis van het verleden wordt gesproken) maar als sub-klasse van indirect evidente kennis behandeld⁹⁰³. Het betreft hier proposities die een status hebben, die afgeleid is van andere proposities. Als voorbeeld geldt de kansberekening, waarin men op grond van een beperkt aantal gegevens uitspraken van een algemene strekking doet dan het aantal gegevens in feite toelaat⁹⁰⁴. Chisholm geeft als eerste voorbeeld het zien in het heden door a van p (stel: een schaap). Dat het zien van dit object p evident is voor a leidt a af uit proposities over zijn huidige zintuiglijke ervaring en de voorwaarden waaronder die zintuiglijke ervaring tot stand komt. Het tweede voorbeeld van een afgeleide propositie is - en hier wordt het interessant-:

'And if there are propositions about the *past* that are evident for me, such propositions derive their evidence from propositions about the *present* - from propositions concerning what I take to be traces, relics, or memories of the past'⁹⁰⁵.

Het is niet eenvoudig om dit citaat juist te interpreteren. Het is, lijkt mij, het spiegelbeeld van de schaap-propositie; die schaap-propositie over een waarneming in het heden steunt op ervaringskennis die in het verleden is opgedaan. Proposities over het verleden zijn echter juist afgeleid van sporen, overblijfselen of herinneringen betreffende

⁹⁰³ Zie *a.w.*, 1977, 49-60.

⁹⁰⁴ R.M. Chisholm, *a.w.*, 1989, 49: 'From information about observed cases we determine the status of hypotheses about unobserved cases. Some propositions may derive their *evidence* - their status as being evident - from other propositions'.

⁹⁰⁵ *Ibid.*

het verleden, waarover a in het heden in alle objectiviteit beschikt. Chisholms definitie van evident ('For every proposition q , believing p is at least as justified for S as is withholding q ') omvat niet alleen proposities als 'ik zie dat de zon nu schijnt' maar ook proposities als 'ik meen dat gisteren de zon scheen'. In het laatste geval kan men zich echter vergissen; evident zijn en onwaar zijn kunnen aldus samengaan. Dergelijke proposities dalen aldus één trede op de redelijkheidsladder en zijn bij Chisholms kennistheoretisch (evaluatief) buiten redelijke twijfel.

Maar hoe zit het met overblijfselen uit het verleden, zoals bronnen? Bronnen zijn in het heden empirisch waarneembaar en we kunnen kennis verkrijgen of hebben van hun inhoud. Het is merkwaardig dat Chisholm hier niet een preciezer onderscheid maakt tussen bron en herinnering; beide hebben geheel eigen risico's. Er is overigens een dubbelzinnigheid in 'memories of the past': Men zou hier zowel de memoires van een historische persoon als de eigen herinnering door een hedendaagse persoon van zijn verleden kunnen verstaan. Ik kies voor beide interpretaties. 'The past' zou in het geval waarin het alleen de herinnering aan en de bronnen over mijn eigen verleden betreft, 'mijn eigen verleden' moeten zijn. Tenminste kan men zeggen, dat op grond van dit citaat een positieve taxatie van historische kennis (en herinneringskennis) bij Chisholm aanwezig is: De indirecte kennis van het verleden is afgeleid van in het heden waarneembare bronnen en zal in ieder geval een status hebben die tenminste hoger of gelijk aan acceptabel en lager of gelijk aan evident is. Chisholm werkt de speciale problematiek van een niet meer bestaand verleden én in het heden nog wel bestaande bronnen (en de aard van de relatie tussen die twee grootheden) hier niet nader uit. Ook de speelruimte die een historicus heeft voor zijn interpretatie van de geschiedenis op grond van de bronnen p en q blijft geheel onbesproken.

Historische kennis, zoals zij hier bij Chisholm in niet uitgewerkte vorm aan de orde komt, is afgeleide kennis en zij staat aldus een graad lager dan evident, dus zij is redelijk (met een ondergrens - als de kennis in bepaalde gevallen onbetrouwbaar is - waar de historische kennis ten minste acceptabel is). Een belangrijk detail is nog, dat Chisholm niet spreekt over het waarnemen van een bron, maar over het iets door iemand houden voor een bron ('take to be a source'). Deze distinctie is correct, want we zien niet bij voorbaat een bron, maar we vatten iets op als of houden iets voor een bron. Uiteraard hebben we daar ook gronden voor.

Ik ben van mening dat Chisholms methode een goed uitgangspunt vormt voor een historische kennisleer. Ik accepteer zijn kennistheoretische classificatie en rechtvaardiging. Ik constateer dat een historische epistemologie dan wel nader dient te worden uitgewerkt. Hierbij accepteer ik echter in algemene zin een aantal elementen die in Chisholms positie besloten liggen niet.

Chisholms opvatting dat zeer veel kennis gefundeerd is in zelfpresentatieve eigenschappen en dat kennis hoger geëvalueerd wordt naar-

mate ze dichter bij dit type kennis ligt, versta ik als een vorm van epistemisch fundamentalisme. Heeft het direct evidente nog een behoorlijke status, de indirect evidente kennis ontvangt een betrekkelijk lage plaats op de ladder. De redelijkheidsladder acht ik als instrument voor taxatie goed bruikbaar, maar dan wel met loslating van een verticale fundering van kennis in de zelfpresentatieve kennis.

Enkele belangrijke en bruikbare reparaties van Chisholms algemene kennisleer, zoals deze in de eerste en tweede druk van *Theory of Knowledge* geformuleerd is, zijn reeds uitgevoerd in *Kennis en noodzakelijkheid* van A. Vos⁹⁰⁶. Vos ontwerpt in de betreffende hoofdstukken een logica van menen, weten en geloven.

Tegenover de maximalistische pretenties van het evidentialisme stelt Vos een strategie die gekenmerkt wordt door bescheidenheid, minimalisering en (van daaruit) graduele veelvormigheid van kennistheoretische begrippen. De voorzichtige en tegelijk exacte en argumentatieve analyse van de begrippen 'menen', 'weten' en 'geloven' die in *Kennis en noodzakelijkheid* geboden wordt, is hiervan een goed voorbeeld. Kenmerkend is tevens de comparatieve benadering van de kennisevaluatie. Hier sluit Vos constructief aan bij Chisholms kennistheoretische evaluatie (de eerste en de tweede druk vormen hier het materiaal; de derde druk is op punten afwijkend). Met name het kernbegrip 'redelijker dan' staat centraal. Heel Chisholms evaluatie inclusief zijn redelijkheidsladder is met behulp van dit comparatieve begrip te typeren.

Het is echter niet zo, dat indirect evidente kennis per definitie een graad lager getaxeerd moet worden dan direct evidente kennis. Vos introduceert een alternatieve evaluatieve regel van kennistheoretische risico-overwinning. Met deze alternatieve regel repareert Vos Chisholms beginsel, dat structurele risico's een daling van één trede op de redelijkheidsladder met zich meebrengen. Met behulp van een doorvoering van de consequenties die afleidingen van afleidingen van axiomatische proposities voor de redelijkheidsladder hebben, toont Vos de inconsistentie van Chisholms beginsel van vroegtijdig dalen op de ladder aan. Dit geldt voor zowel het noodzakelijke als het contingente veld. Vos' argumentatie voor de verwerping van dit beginsel inzake het contingente vlak (waartoe ik me hier beperk) is gebaseerd op het gezonde verstand. Het is duidelijk zo, dat we geheugenkennis hebben en dat we die betrouwbaar of minimaal beoordeelbaar achten. Dit feitelijke gegeven dient een kritische functie naar de theorie te hebben en niet omgekeerd. Ik accepteer deze kritiek. Deze radicaal gerepareerd regel luidt als volgt:

- a) Kennistheoretische risico's verminderen systematisch de redelijkheidsgraad van een propositie, als ze niet overwonnen worden.

⁹⁰⁶ Zie hiervoor A. Vos, *a.w.*, 155-240.

b) Elke onoverwonnen soort risico laat de propositie één sport op de redelijkheidsladder zakken.

c) Is een type risico volgens de daarbij behorende redelijkheidsbeginselen overwonnen, dan heeft deze propositie dezelfde redelijkheidsgraad als een verder vergelijkbare propositie, waarbij het desbetreffende type risico niet overwonnen hoeft te worden⁹⁰⁷.

Het zelfpresentatieve kennisveld wordt bij Vos opgewaardeerd naar zekere kennis (wat Chisholm overigens in de derde druk van zijn boek ook doet), terwijl de loslating van het beginsel van Chisholm betekent, dat er ruimte is voor contingente proposities om door de overwinning van risico's een trede te stijgen op de redelijkheidsladder. Dit betekent, met inachtneming van een breed, niet-fundamentalistisch bepaald veld van kennis, dat de indirect evidente proposities, omdat zekerheid en noodzakelijkheid zijn ontkoppeld zodat zekerheid een nieuw te bepalen relatie tot contingentie heeft, ook kunnen stijgen⁹⁰⁸. Elke soort kennis moet op zijn eigen relatieve kracht beoordeeld worden.

Vos verwerpt aldus Chisholms conclusie, dat, op grond van de tweeledige risico's van een herinnering van een waarneming, ten aanzien van herinneringskennis geen evidente proposities mogelijk zijn. Hoewel Vos zich tot de herinnering van een waarneming beperkt, is af te leiden dat de kritiek van toepassing is op alle combinaties van herinneringskennis plus een andere vorm van kennis. Dus ook de herinnering van de acten die a in het verleden op tijdstip t verrichtte.

Vos werkt overigens zijn kritiek op Chisholm in zijn betoog niet uit in de richting van een taxatie van herinneringskennis en kennis van het verleden op de redelijkheidsladder. Ik schat in, dat herinneringskennis en kennis van het verleden voor Vos zeker bepaalde risico's zullen hebben. Verschillende van die risico's zijn te overwinnen (door bijvoorbeeld het element van de intersubjectiviteit van het geheugen van a en b etc.). De herinneringskennis betreffende zelf-presentatieve eigenschappen (het komt a voor dat de tomaat die hij gisteren at rood was) en waarnemingen (a meent dat hij gisteren een kat zag) zullen aldus ten opzichte van Chisholm minstens een trede kunnen stijgen op de redelijkheidsladder. Bij Vos beweegt de herinneringskennis zich tussen vaststaand en evident; indirect evidente proposities kunnen zelfs zeker zijn. Geldt dit voor alle indirecte proposities inclusief herinneringsproposities dan kan daar dus ook van zekerheid (is niet gelijk aan noodzakelijkheid) sprake zijn. Het hangt dan van de

⁹⁰⁷ Zie voor deze regel *a.w.*, 197.

⁹⁰⁸ *A.w.*, 199: '... ook een indirect evidente propositie hoeft niet zeker te zijn, maar kan het wel zijn'.

propositie in kwestie af, of zij zeker is⁹⁰⁹. Binnen deze definities lijkt de herinneringskennis zoals die betreffende het eigen verleden mogelijk is, toch vooral op het vlak van het evidente liggen.

Vos ontwikkelt in *Kennis en noodzakelijkheid* een logica van menen, weten en geloven. Vooral menen en weten zijn hier relevant. De begrippen sluiten nauw aan bij de praktijk van het alledaagse taalgebruik. Karakteristiek voor menen is dat het verenigbaar is met zich vergissen, dat zij niet zeker hoeft te zijn, dat de waarheidsimplicatie geen rol speelt en dat het tussen voelen en kennen of ook tussen alles aanvaarden en niets aanvaarden in ligt. Kennen kenmerkt zich juist wel door de waarheidsimplicatie (weten dat p impliceert dat p waar is). Ook van het contingente kan men zekere kennis hebben; zekerheid en noodzakelijkheid zijn ontkoppeld en ditzelfde geldt voor evidentie en zekerheid. Per kennistheoretisch veld is een evaluatie nodig, die met behulp van het comparatieve begrip 'redelijker dan' uitgevoerd kan worden. Het gewone kennisbegrip (de logica van weten) heeft als redelijkheidsgraad zeker (de hoogste redelijkheidsgraad) en evident; bij de logica van menen horen vaststaand en acceptabel. Wanneer men de logica van menen en weten (en daarin de kennistheoretische evaluatie van de 'gerepareerde' Chisholm) toepast op de kennis van het verleden, ontstaat het volgende beeld. De historische kennis is een breed veld van kennis, waarbinnen tal van gradaties met betrekking tot haar betrouwbaarheid aanwezig zijn. Derhalve lijkt zowel de logica van menen als die van weten toepasbaar te zijn ten aanzien van de kennis van het verleden. De logica van menen kan zeer wel een plaats innemen in de kennis van het verleden waar de historische kennis uitermate zwak staat en in hoge mate een kwestie van gissingen is. Zich vergissen is hier zeer duidelijk al snel in het spel, en omdat alleen zich vergissen en menen in een doxastische logica (dat is een logica van menen) en *per se* niet in een epistemische logica (dat is een logica van weten) verenigbaar zijn, kan de doxastische logica ons hier goede diensten bewijzen. De logica van menen lost tal van problemen op, die een absoluut evidentialistisch kennisbegrip niet klein kan krijgen. Juist de geschiedwetenschap, die veel met historische cruxen en conjecturen te maken heeft kan hier zijn voordeel doen met een flexibele kennisleer, waarin menen en zich vergissen verenigbaar zijn, maar waarin tegelijk menen ook weten kan worden, door de eliminatie van kennistheoretische risico's. Menen ligt bij Vos tussen 'alles aanvaarden' en 'niets aanvaarden' in. Het is dus meer dan Chisholms 'counterbalanced' - het is eerder wat Chisholm noemt 'epistemically in the clear'. Het is tegelijk minder dan weten (tegenover veel moderne posities poneert Vos dat weten meer is dan menen).

⁹⁰⁹ *A.w.*, 194: 'Evident' wordt bij Vos gedefiniëerd als 'p is *evident* voor a - def p staat vast voor a en als q redelijker is dan p, dan is er geen propositie r, die redelijker is dan q'; 'Zeker' wordt gedefiniëerd als: 'p is *zeker* voor a - def p is evident voor a en er is geen propositie q zodat q voor a redelijker is dan p'.

Over de echte kennis van het verleden is in *Kennis en noodzakelijkheid* alleen indirect het een en ander te vinden. Bij de uitwerking van het onderscheid tussen de sterke epistemische operator K (weten) en de zwakke operator P (gezien alles wat a weet is het mogelijk dat p), een onderscheid dat de precieze distinctie tussen niet weten dat en niet weten of aangeeft, kan men bepaalde gegevens afleiden. Als voorbeeld wordt hier een set historische proposities genoemd: Ik weet (K) dat Duns Scotus is gestorven in 1308 en dat hij is geboren in 1265 of 1266, maar ik weet niet of hij is geboren in 1265, hoewel het mogelijk is dat (P) hij in 1265 geboren is. Basale historische kennis blijkt hier dus globaal genomen binnen de logica van weten in termen van weten (de sterke epistemische operator K) danwel kenbaar zijn (de zwakke epistemische operator P) een plaats te krijgen. Verondersteld is hier uiteraard een positieve evaluatie van bronnen (althans, bronnen kunnen in principe, als de risico's minimaal zijn, kennis danwel vaststaande gegevens opleveren. Kennis van het verleden lijkt aldus binnen de logica van weten een plaats te kunnen krijgen.

9. De epistemologische rechtvaardiging van historische kennis (II)

In het in de voorgaande paragraaf uitgezette spoor wil ik een stap verder gaan en een historische epistemologie basaal in kaart brengen. Laat ik eerst de balans opmaken:

B1. De uitspraken ME1 tot en met ME10 vormen de harde kern van de algemene en historische meta-epistemologie.

B2. De verwerping van het epistemische fundamentalisme biedt perspectief voor een meer horizontale epistemologie, waarin per soort kennis een nadere classificatie en evaluatie kan worden gemaakt;

B3. In een dergelijke, meer horizontale epistemologie zal de kennis van het verleden een zelfstandige plaats dienen te krijgen. Een kennisleer die de kennis van het verleden niet kan verwerken is een ontoereikende kennisleer. Elke historische kennisleer veronderstelt bepaalde algemene kennistheoretische beginselen; die beginselen dienen expliciet geformuleerd te worden in de geschiedfilosofie;

B4. Een dergelijke kennisleer kenmerkt zich door een open, zoekende houding en beoogt de werkelijkheid in al zijn veelvormigheid dieper en breder te begrijpen. Elk kennistheoretisch veld heeft op eigen gebied structurele risico's; de noodzaak en de mogelijkheid om die structurele risico's te overwinnen zijn gegeven; vergelijking van kennistheoretische velden kan alleen in niet-fundamentalistische zin, dus bijvoorbeeld in termen van 'het gelukt in epistemisch veld p vooralsnog beter,

om structurele kennistheoretische risico's te overwinnen, dan in veld q' .

Naast deze (geschied)wijsgerige randvoorwaarden van een historische epistemologie dient mijns inziens ook de geschiedwetenschap zelf hier op randvoorwaardelijk niveau mee te wegen. In deel I is het belang hiervan reeds onderstreept. Dit punt dient in de balans te worden meegenomen:

B5. De historische kennisleer dient nauw aan te sluiten bij de praktijk van het historische ambacht. Zij beoogt een open, brede en omvattende verdieping te geven van wat historici pretenderen te weten.

Vanuit B1 tot en met B5 wil ik de historische epistemologie opzetten door eerst enkele soorten kennisuitspraken, zoals men ze in het dagelijkse gebruik kan aantreffen, te inventariseren en vervolgens te classificeren. Daarna kan per klasse of (sub)type een kennistheoretische evaluatie worden gegeven.

Een inventarisatie van proposities die historisch-kennistheoretische inhouden bevatten, omvat bijvoorbeeld de volgende zinnen:

1. Ik weet dat ik 'mij herinnerend ben' (het bewustzijn van het herinneringsvermogen);
2. Ik herinner me dat $1 + 1 = 2$;
3. Ik herinner me dat ik een kat zag;
4. Ik herinner me dat ik 10 jaar geleden in Parijs was;
5. Ik weet dat mijn grootvader in de oorlog in Duitsland te werk gesteld was; ik herinner me dat hij dit vertelde;
6. Ik weet dat mijn oom in de oorlog in Duitsland in het verzet zat; hij vertelde het mij, en ik las ook zijn briefwisseling uit die periode, die het vertelde bevestigt;
7. Ik weet dat er vandaag in Tsjetsjenië dat en dat gebeurt; ik lees het in de krant;
8. Ik weet dat in 1600 de slag bij Nieuwpoort plaatsvond; ik las het in een handboek;
9. Ik weet dat Hitlers antisemitisme mede werd bepaald door zijn afgunst ten opzichte van joodse kunstenaars; ik las dit in een belangrijke bron, Hitlers *Mein Kampf*.
10. Ik zie de Grote Kerk van Dordrecht (ongeschreven bron)

11. Ik zie het Domesdayboek (geschreven bron)

Deze inventarisatie bevat naar ik meen de belangrijkste soorten historisch-kennistheoretische proposities. De kennis die er met betrekking tot het verleden is, wordt blijkens de voorbeeldzinnen verkregen via de herinnering, het gesproken of gelezen woord en de bron. Dit zijn de drie (sub)gebieden waarbinnen de kennis van het verleden zich afspeelt.

1. Herinneringskennis.

De herinneringskennis (waar de hierbovengenoemde voorbeeldproposities 2 tot en met 5 onder te rekenen zijn)⁹¹⁰ is een interessant type kennis, dat significant is voor de evaluatie van historische kennis. Niet alle kennis van het verleden is herinneringskennis, maar de herinneringskennis is wel een deelgebied van de kennis van het verleden. Nu kan men bij herinneringskennis ook aan de herinnering van axiomatische, aprioristische, aposterioristische en zelf-presentatieve kennis denken, maar die typen herinneringskennis laat ik hier buiten beschouwing. Ik beperk me strikt tot de herinneringskennis die gebeurtenissen uit het verleden betreft, dus de herinneringskennis als deelgebied van de historische kennis.

Iedereen herinnert zich gebeurtenissen uit het verleden die hij zelf meemaakte. Met de nadere bepaling 'die hij zelf meemaakte' is tevens de beperkte reikwijdte van dit type kennis gegeven. Kwalitatief is de herinneringskennis echter van groot gewicht. De herinnering rechtvaardigt tenminste een partieel historisch kennisgebied en is als zodanig niet *dè* grond, maar wel een grond van dit type kennis. Op grond van mijn herinnering weet ik dat mijn eigen verleden heeft bestaan.

Ik definieer de herinneringskennis als volgt (de definities worden aangeduid als HE - als afkorting van historische epistemologie - en gaan vergezeld van een nummer):

HE1. Herinneringskennis is de kennis die a heeft van het eigen verleden p .

Binnen mijn historische epistemologie geldt dat:

HE2. Als a zich herinnert dat p (waarbij p = een historische stand van zaken, die a zelf meemaakte), dan weet a dat p .

Hoe kan men dit type weten nu evalueren? Voor Vos is de evaluatief evident in principe een kandidaat; voor Chisholm is buiten redelijke twijfel het hoogst haalbare. Men kan zich zeer wel vergissen en hier liggen aanzienlijke risico's. Een ondergrens is daarom moeilijk aan te

⁹¹⁰ Voorbeeldpropositie 1) is in strikte zin geen propositie over herinneringskennis, maar over het bewustzijn van herinneringskennis; ik laat deze propositie hier verder buiten beschouwing.

geven. Herinneringen kunnen, wanneer men de meest ruime boven- en ondergrens neemt, zoals deze bij Chisholm en Vos liggen, maximaal evident waar en evident onwaar zijn. Ik sluit me in ieder geval bij deze bovengrens aan. Hoewel men zich kan vergissen kan men zich ook in het geheel niet vergissen. Deze bovengrens is dan als volgt te definiëren:

HE3. A's zich herinneren dat p (waarbij p is een historische stand van zaken, die a zelf meemaakte) is *evident* = Df - dan en slechts dan als geen enkele q (waarbij q is de verzameling proposities die niet consistent is met p) meer evident is dan p , is het evident dat p .

Zodra er een verzameling q is, die inconsistent is met p , en die meer evident is dan p , daalt de evaluatie één of meer treden, tot en met het maximaal negatieve niveau van *evident onwaar*.

In principe moet een historische kennisleer positieve ruimte bevatten voor een unieke herinnering, dat wil zeggen een herinnering die a met niemand deelt, waarvan toch kan gelden dat zij evident is. De ontkenning hiervan impliceert dat er geen unieke kennis van gebeurtenissen kan zijn. Aangezien dit absurd is - ik kan immers iets weten wat niemand weet en wat toch evident waar is - geldt mijns inziens inderdaad:

HE4. Als p evident is voor a (terwijl b niet weet dat p) dan is het evident dat p = Df - dan en slechts dan als geen enkele q (waarbij q is de verzameling proposities die niet consistent is met p) meer evident is dan p , is het evident dat p .

Wel erken ik dat het risico van zich vergissen voor a kleiner is, naarmate de verzameling q groter is en wanneer er ook een alternatief kennistheoretisch subject b (of een verzameling epistemische subjecten) zou zijn, die tesamen p bevestigen. Maar structureel hoeft p niet minder onwaar te zijn naarmate er minder waarnemers zijn, hoewel het omgekeerd wel zo is dat de waarheid van p , naarmate zij door meer waarnemers wordt bevestigd, sterker is. Ook kan hier gedacht worden aan andere soorten van gronden dan de herinnering. Ik kom hier in het verdere van dit betoog nog op terug.

2. Kennis 'van horen zeggen'.

Heel veel kennis is kennis die we van anderen hebben. Ik reken hier toe niet alleen het gesproken maar ook het geschreven woord (de voorbeeldproposities 6 tot en met 8 vallen hieronder). We vertrouwen hierbij op de waarneming van anderen. Vaak vragen we niet naar de gronden van hun kennis en nemen we deze kennis voor waar aan. We weten uit de krant wat er in de wereld gebeurt zonder dat we die gebeurtenissen zagen of verifieerden. Heel veel kennis die we aangeeekt krijgen - in onderwijs en voorlichting - nemen we eveneens voor waar aan. Het zou praktisch onmogelijk en existentieel ondraaglijk

zijn om al onze kennis te verifiëren. Dit gegeven op zich is mijns inziens significant voor elke kennisleer. Als het onmogelijk is om alle kennis te verifiëren dan is het kennelijk ook tot op grote hoogte onnodig.

Hoewel het hier om betrouwbare kennis gaat, is het risico van zich vergissen aanzienlijk. Van een eigen herinnering weten we eerder dat hij evident is dan wanneer het een kennisuitspraak op gezag van een ander is. Tegelijk kan deze kennis, die a heeft van p , wanneer zij is gegrond op b 's weten dat p , waarbij p is evident, zelf maximaal evident kan zijn:

HE5. Kennis van horen zeggen is de kennis die a heeft van een gebeurtenis p die hij zich niet herinnert (want hij heeft deze gebeurtenissen niet zelf meegemaakt), maar die hij op gezag van b 's weten dat p accepteert als ware kennis.

Dan geldt:

HE6. Als a van horen zeggen heeft dat b weet dat p dan weet a dat p .

Evaluatief bepaal ik:

HE7. A 's weten dat p (waarbij p is de kennis die a van horen zeggen heeft) is evident = Df dan en slechts dan als er geen verzameling q is die meer evident is dan p , is p evident.

3. Bronmatige kennis.

Het meest gebruikelijke type van historische kennis is de kennis van gebeurtenissen die we niet zelf hebben meegemaakt, en die we ons dus niet herinneren, maar die we bezitten op grond van historische bronnen (de proposities 9 tot en met 11 vallen hieronder):

HE8. Bronmatige kennis is de kennis die a heeft van een gebeurtenis p , die hij zich niet herinnert (want hij heeft deze gebeurtenis niet zelf meegemaakt), en die hij ook niet van horen zeggen heeft (want zijn tijdgenoot b heeft gebeurtenis p ook niet meegemaakt), maar die hij heeft op grond van een bron q .

Op grond hiervan geldt:

HE9. Als a bronmatige kennis heeft van p dan weet a dat p .

Bij een evaluatieve bepaling stuit ik echter, in tegenstelling tot bij de bepaling van 'zich herinneren' en 'van horen zeggen hebben', op een bijzondere complicatie. Wanneer ik op grond van bron q zeg dat p , dan zeg ik ten eerste iets over q - ik houd q voor een bron en q is empirisch waarneembaar (hij ligt hier voor me); dan zeg ik ten tweede

iets over p - en p is niet empirisch waarneembaar; en dan zeg ik ten derde iets over de relatie of het verband tussen q en p - op grond van q geldt dat p .

De entiteit q is, omdat hij een waarneembaar 'voorwerp' is, te evalueren op hetzelfde niveau als een empirisch waarneembare entiteit. De bron verwijst niet alleen naar het verleden, maar is ook een stukje verleden, dat als verleden in het heden bestaat. Nu is het minder vanzelfsprekend dat men q voor een bron houdt, dan dat men een kat voor een kat houdt. Men kan zich vergissen: er kan bijvoorbeeld sprake zijn van een vervalsing. Men houdt een bron voor een bron op inhoudelijke gronden - door vermeldingen of karakteristieken die wijzen op iets bronmatigs. Ook houdt men een bron q structureel voor een bron doordat zij een verband heeft met verleden gebeurtenis p .

Ik concludeer ten aanzien van bronmatige kennis op zich:

HE10. A 's bronmatige kennis hebben dat q , is evident = Df - dan en slechts dan als er geen verzameling r is die meer evident is dan q , is het evident dat q .

Van p zelf hebben we geen empirische kennis. Ik ben geneigd om p daarom indirect evident te noemen:

HE11. A weet dat p (waarbij p is een historische gebeurtenis die a zich niet herinnert of van horen zeggen heeft, maar die a bronmatig weet) is indirect evident.

Indirect evidente kennis is maximaal te evalueren als buiten redelijke twijfel:

HE12. A 's weten dat p (waarbij p is indirect evident) is buiten redelijke twijfel = Df dan en slechts dan als er geen verzameling q is die redelijker is dan p is p buiten redelijke twijfel.

Hiermee is echter niet alles gezegd. De minimale positieve basis ligt er, maar er is niet alleen sprake van weten dat p , maar ook van weten dat q . We leggen een verband tussen de bron en het verleden. Dit verband is enerzijds inhoudelijk van aard - de brongegevens geven aanleiding tot het leggen van een verband tussen bron en verleden - anderzijds vindt het in analogische zin steun in onze kennis van ons eigen verleden en het verband dat we tussen onze herinnering en die kennis leggen. Principieel is het verband echter een gelegd verband; als zodanig is het van meta-epistemische aard:

HE13. Het verband dat a legt tussen verleden gebeurtenis p en bron q is van meta-epistemische aard (en vindt als zodanig in ME7, 8 en 9 zijn grond).

Op grond van HE13 is mijns inziens een kennistheoretisch risico overwonnen en kan men de epistemische status van p maximaal een trede hoger evalueren:

HE14. A's weten dat p (waarbij p is de kennis van het verleden op grond van q en waarbij er een meta-kennistheoretisch verband is tussen p en q) is evident = Df dan en slechts dan als er geen verzameling r is die meer evident is dan p is het evident dat p .

Nu is het mogelijk dat er bronnen verloren zijn gegaan, die, wanneer men ze wel zou hebben, het weten dat p kennistheoretisch zouden verzwakken. Hier ligt mijns inziens echter een theoretisch probleem. Zolang er geen feitelijke verzameling van alternatieve bronnen is, geldt dit punt niet als een verzwakking van de kennistheoretische status van a's weten dat p . Binnen de rechtspraak is dit punt evenmin een argument. Pas als er daadwerkelijk een alternatief getuigenis is, dat een ander licht op de zaak werpt, wordt de status van de kennis, die men tot dan had, opnieuw geëvalueerd.

Na dit onderscheid in soorten kennis van het verleden, kan een nadere onderscheiding naar de sterkte van bronmatige kennis worden gemaakt. Het is goed om een nadere onderverdeling te ontwikkelen, die aansluit bij het gegeven, dat de kennistheoretische kracht van een bron per geval verschillend is. Om een minimum, een midden en een maximum te geven, formuleer ik de volgende drie voorbeeldproposities:

1. Kleitablet p , die gedeeltelijk beschadigd is en tal van cruxen vertoont, levert ons kennis op aangaande het Assyrische verleden in t1;
2. Het *Domesdaybook* levert ons voor de agrarische geschiedenis van Engeland in t1 de kennis op aangaande p ;
3. De bronnen $p - r$ leveren ons historische kennis met betrekking tot de geschiedenis van het blad *De Reformatie*.

Zelfs propositie 1 levert ons kennis op die tenminste acceptabel is. Het is redelijker te geloven dat p dan niet te geloven dat p .

Propositie 2 levert ons kennis op die te taxeren is als tenminste buiten redelijke twijfel.

Propositie 3 evalueer ik als evident.

Als we datgene wat met de term 'redelijk' te kwalificeren is binnen de epistemische logica, en datgene wat met de term 'acceptabel' te kwalificeren is binnen de doxastische logica een plaats geven, dan beweegt de historische epistemologie zich binnen beide gebieden.

De mogelijke onzekerheid wordt echter niet in principiële zin door de aard van de kennis van het verleden bepaald, maar enkel en alleen door de toevallige omstandigheden - de mate waarin de bronnen

voorhanden zijn en waarin ze duidelijke kennis opleveren. De beschikbaarheid van bronnen is aldus contingent ten opzichte van de aard van historische kennis. We hadden veel meer kunnen weten van verleden gebeurtenis p , wanneer er meer bronnen q met betrekking tot p beschikbaar waren geweest.

Ook de geschiedenis waar wij geen bronmatige kennis over bezitten en waarvan wij zelfs niets weten, is in principe vatbaar voor kennis. Als er bronnen waren geweest dan zou zij gekend kunnen zijn. Met deze structurele notie kan dan tevens de ruimte ingesloten worden voor nieuwe bronvondsten. Ik concludeer:

HE15. Het verleden voorzover dit bronmatig onbekend is, is structureel (maar niet feitelijk) even kenbaar als het verleden voorzover dit bronmatig bekend is.

De bron is als bron empirisch waarneembaar en heeft aldus dezelfde kennistheoretische status als een ander empirisch waarneembaar object, zoals een boom of een kat. Het structurele risico dat echter is verbonden met de bron, is dat men een bron eerst dient te houden voor een bron en daartoe dient de bron als bron geïdentificeerd worden. De historische hulpvakken verlagen mijns inziens, wanneer ze op overtuigende wijze in staat zijn om de bron te identificeren, het kennistheoretische risico met één trede, zodat de bron als bron in maximale zin dezelfde kennistheoretische status kan hebben als andere waarneembare objecten:

HE16. A's weten dat p een bron is, is evident = Df - dan en slechts dan wanneer het redelijker is dat p een bron is dan dat p geen bron is, is het evident dat p een bron is.

Hoewel kennis van het verleden betrouwbare en positief te evalueren kennis is, wanneer zij is gegrond in ofwel de herinnering, ofwel het 'van horen zeggen hebben' ofwel de bron, staat zij sterker, naarmate zij meer door de diverse soorten van gronden gezamenlijk wordt ondersteund. Ik sluit hier aan bij Reids metafoor van het gevlochten touw. De strengen afzonderlijk zijn in principe sterk genoeg, maar een verstrengeling versterkt hun kracht nog. Ik spreek in dit verband van een 'horizontale verweving van kennis' ofwel 'kennistheoretische verwevenheid':

HE17. Hoewel a's zich herinneren dat p , a's van horen zeggen hebben dat p of a's bronmatig weten dat p en a's weten dat p een bron is, afzonderlijk rechtvaardigen dat a weet dat p , is a's weten dat p kennistheoretisch sterker, naarmate er meer gronden van kennis zijn die p bevestigen.

In de volgende drie uitspraken zit aldus een stijgende lijn van epistemische verwevenheid (ik geef steeds een voorbeeldpropositie, die als

aanvulling op de eerder genoemde voorbeeldproposities kan worden gezien):

1. de herinneringsproposities met betrekking tot het eigen verleden van *a*, zonder dat *a* over bronnen met betrekking tot dit verleden beschikt (voorbeeld: de herinnering van *a* dat hij vorig jaar in Parijs was);
2. de herinneringsproposities met betrekking tot het eigen verleden van *a*, waarbij *a* tevens over bronnen met betrekking tot dit verleden beschikt (voorbeeld: de herinnering van *a* dat hij vorig jaar in Parijs was, aangevuld met een briefwisseling die hij in die periode had en waarin veel materiaal over die periode is verwerkt);
3. de herinneringsproposities met betrekking tot het eigen verleden van *a*, waarbij *a* tevens over de bronnen *p* en *q* met betrekking tot dit verleden beschikt en datgene wat *a* zich herinnert bevestigd wordt door *b* en *c* (voorbeeld: de herinnering van *a* dat hij vorig jaar in Parijs was, aangevuld met de herinneringen van *b* en *c* dat *a* (en *b* en *c*) vorig jaar in Parijs was (waren), aangevuld door de bronnen *p* en *q* die bevestigen dat *a* toen in Parijs was).

Het valt op dat de kennis van het verleden een type kennis is, dat veel lijkt op de alledaagse kennis die iedereen heeft. Juist deze alledaagse kennis beslaat kwantitatief een enorm deel van al onze kennis. In het onderwijs, in het verkeer, in de politiek en in de journalistiek, kortom in de alledaagse communicatie is het *getuigenis* een kennis-theoretische karakteristiek van de eerste orde. We accepteren veel van wat er wordt beweerd, voorzover het ons niet ongeloofwaardig voorkomt, en we vertrouwen erop dat het getuigenis waar is. De dragers van die getuigenissen zijn kennis-theoretische autoriteiten. Zolang deze autoriteiten niet-tegenstrijdige of niet-onware uitspraken doen accepteren we op hun gezag hun uitspraken als ware uitspraken.

Ook in de rechtswetenschap en in de jurisdictie is het testimonium de belangrijkste basis van kennis. In dit opzicht sluit de geschiedkundige kennis traditie-historisch ook veel dichter aan bij het Romeinse recht en de daarin vervatte notie van juridische kennis dan bij het antieke absoluut-evidentialistische wetenschapsideaal. Ook de antieke geneeskunde valt hier te noemen.

Tevens sluit mijn kennis-theoretische analyse en de uitmonding daarvan in het testimonium-begrip - mits dit losgemaakt wordt uit zijn juridische context - op natuurlijke wijze aan bij de ambachtelijke benadering van de historische bronnen, op grond waarvan de geschiedwetenschap het verleden onderzoekt. Alle gezond verstand intuïties van de historicus zijn hier inpasbaar. Het begrip heeft binnen de geschiedbeoefening oude papieren - reeds Melanchthon, Mabillon en

Vossius hanteren het. Ik stel daarom voor, zowel met het oog op de geschiedfilosofie als de geschiedwetenschap, om binnen de historische epistemologie het testimonium-begrip, verstaan in intrinsiek-historische zin, als basisbegrip te hanteren. Binnen de kennis van het verleden is het testimonium een belangrijke grond; zowel de kennis 'van horen zeggen' als de bronmatige kennis zijn te verstaan als testimonium-kennis. De geheugenkennis valt hier strikt genomen buiten. Tegelijk is de kennis van het verleden een bijzonder geval van de algemene epistemologie van het testimonium-begrip. De specifieke plaats van de bron is hier de onderscheidende karakteristiek. Ik concludeer:

HE18. Historische kennis is, voorzover zij op bronnen of 'van horen zeggen' gebaseerd is, een speciaal geval van de testimonium-kennis.

10. Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik geprobeerd om een aanzet te geven tot een historische epistemologie, waarin het ontologisch contingente epistemologisch op diepte komt. Ik heb hiertoe aansluiting gezocht bij de traditie waarin de kennis van het contingente positieve ruimte krijgt (Th. Reid). Deze epistemologische traditie heb ik gekoppeld aan een bruikbare ontologische traditie (Johannes Duns Scotus). Met behulp van bijdragen van R. Chisholm, A. Plantinga en A. Vos heb ik een alternatieve historische epistemologie ontwikkeld, waarin het verleden als verleden in het heden een objectieve werkelijkheid is en waarbij het concept van de bron een beslissende betekenis krijgt.

Ten aanzien van de kennis van het verleden op grond van de bron ben ik, binnen de notie van de kennistheoretische rechtvaardiging van testimonium- en geheugenkennis, uitgegaan van een optie van overwinbaarheid van kennistheoretische risico's. Hierdoor kan kennis van het verleden maximaal als evidente kennis worden getypeerd, hoewel zij vanwege de vele complicaties zich relatief vaak tussen acceptabel en buiten-redelijke-twijfel beweegt.

Het christelijke geloof als *bron van de kennisleer* brengt mij bij mijn hypothese dat onze kennis als kennis van een objectieve werkelijkheid betrouwbaar is. Deze kennis als kennis van een objectieve werkelijkheid is mogelijk vanuit een derde instantie die niet samenvalt met de werkelijkheid (het kennistheoretische object) en de waarnermer (het kennistheoretische subject), maar die zich van beide onderscheidt, en die beide onderscheidt. Daarnaast is de ontologische notie van het contingente historisch en conceptueel te verstaan als een notie die bij uitstek in de christelijke theologie kon worden ontwikkeld, zeker bijvoorbeeld in vergelijking met het antieke kennisideaal. Het creatuurlijke in zijn geweldige veelvormigheid en eigenheid staat binnen de christelijke traditie centraal.

De kennis van het verleden is in dit licht als een echte vorm van kennis op te vatten. Zij heeft haar eigen aard en ook haar eigen proble-

matiek. Zij is structureel betrouwbaar omdat en voorzover zij betrekking heeft op de *geschiedenis bij de bron*.

Hoofdstuk 5

Bron en betekenis: naar een historische semantiek

1. Inleiding

De bron heb ik binnen mijn historische epistemologie een centrale plaats gegeven. De nu te ontwikkelen historische semantiek sluit in structurele zin aan bij de historische epistemologie uit het voorafgaande hoofdstuk.

De historische semantiek is te verstaan als de taalfilosofische betekenisleer met betrekking tot taalenteiten die in een bepaalde relatie staan tot het verleden. In dit licht is de historische semantiek in de eerste plaats op te vatten als een semantiek van taalenteiten in bronnen uit het verleden. Ik stel voor om taalenteiten in bronnen uit het verleden *bronuitspraken* te noemen. In de tweede plaats is zij te verstaan als een semantiek van taalenteiten in geschiedkundige studies over het verleden. Ik stel voor om taalenteiten in geschiedkundige studies over het verleden *geschiedkundige uitspraken* te noemen. De onderscheiding van bronuitspraken en geschiedkundige uit-

spraken is niet alleen instrumenteel, maar ook inhoudelijk een belangrijke onderscheiding. Er wordt mee uitgedrukt dat een bron op een andere wijze uitspraken over het verleden doet dan een later geschreven geschiedkundige studie.

Een kernproblematiek binnen de historische semantiek is de relatie tussen taaluitspraken en verleden. Deze problematiek kan worden verstaan als een specifiek geval van de algemeen-semantische problematiek van de relatie tussen taal en werkelijkheid. Het specifieke van de historische semantiek wordt hierbij gevormd door de taaluitspraken in de bron en de taaluitspraken in de geschiedkundige studie, en door het verleden waarmee de taaluitspraken in de bron en in de geschiedkundige studie in een bepaalde relatie staan.

Ik zoek bij mijn uitwerking van een historische semantiek aansluiting bij bestaande opvattingen binnen de algemene semantiek. Het christelijke geloof hanteer ik hierbij, evenals bij de historische epistemologie, in richtinggevende zin als een constitutief voor de historische semantiek. Theologisch biedt het christelijke geloof de notie van het 'spreken van God' als een unieke inventie. Het Hebreeuws is niet Gods eigen privétaal, maar alle taal is vanuit Gods betrouwbaar spreken communicatief. Uitspraken zijn vatbaar voor betekenis, en dat geldt ook voor uitspraken over het verleden. Wetenschapshistorisch is binnen wijsbegeerte en theologie de 'spraak' en de 'taal' een belangrijk thema geweest. Met name de middeleeuwse wijsbegeerte en theologie hebben een indrukwekkende bijdrage aan de semantiek geleverd. Een historische semantiek, waarin ruimte is voor het vatten van betekenis van uitspraken die in het verleden zijn gedaan, en waarvan bronmatige kennis mogelijk is, vraagt conceptueel om een eigen uitwerking. Juist de bovenstaande notie van communicativiteit kan, in verbinding met de geschiedenis van de semantiek, van dienst zijn bij een dergelijke uitwerking.

Na een nadere bepaling van de historische semantiek (paragraaf 2) en een positiebepaling binnen de geschiedenis van de semantiek (paragraaf 3) werk ik een basale historische semantiek uit (in de paragrafen 4 tot en met 9). Tenslotte wordt de oogst van dit hoofdstuk samengevat (paragraaf 10).

2. Tussen onmiddellijke bronervaring en absolute distantie

Het gaat binnen de historische semantiek om de vraag naar de betekenis van taaluitspraken met betrekking tot het verleden. Wat betekent het wanneer er in een bron of in een geschiedkundige studie een uitspraak gedaan wordt over het verleden? Heeft een dergelijke uitspraak een verwijzende functie, en zo ja: verwijst zij naar het verleden, of verwijst zij slechts naar een beeld van het verleden en niet naar het verleden zelf?

Met name binnen de behandelde geschiedkundige en geschiedfilosofische posities van voor de twintigste eeuw spelen de algemene en de historische semantiek een beperkte rol. Pas in de twintigste eeuw

krijgt de semantiek binnen geschiedfilosofische posities een expliciete doordenking. De geschiedenis van de semantiek zelf maakt deze geschiedfilosofische omslag overigens duidelijk. Na de middeleeuwse opbloei van de semantiek vindt pas in de twintigste eeuw een beslissende omslag plaats.

Dat er binnen de geschiedkundige en geschiedfilosofische posities van voor de twintigste eeuw nauwelijks sprake is van een expliciete semantische doordenking van uitspraken met betrekking tot het verleden, wil niet zeggen dat op meer intuïtief niveau geen resultaten zijn geboekt. In termen van mijn profiel van de historische revolutie zijn hier mijns inziens de identificatiepunten van het historische besef en het historiciteitsbesef te noemen als relevante elementen voor een historische semantiek.

In de tijd voor de historische revolutie, ofwel binnen de a-historische denkwijze, vervloeien bronuitspraken en historiografische uitspraken min of meer. De bron wordt dan verstaan als een tijdgenoot. Dit houdt in dat de taal van de bron semantisch niet verschilt van de taal van de geschiedschrijver. De geschiedschrijver verstaat de uitspraken die hij leest als uitspraken die door een tijdgenoot zijn gedaan. Hij heeft uiteraard een vertaaltechnisch probleem, wanneer de bron een andere dan zijn eigen taal bevat. Dit probleem is echter oplosbaar, door de bron te vertalen. Van een semantisch probleem is hij zich evenwel (meestal) niet bewust. Uitspraken en woorden uit de bron betekenen wat ze binnen het taalveld van de geschiedschrijver betekenen. De uitspraken die de geschiedschrijver doet verwijzen op onproblematische wijze naar het verleden. Binnen een dergelijke impliciete historische semantiek kan men als geschiedschrijver wat ik zou willen noemen een *onmiddellijke bronervaring* hebben. De bronnen spreken voor zich en de historicus hoeft slechts tot de bronnen te gaan om ze in alle semantische helderheid te zien vloeien; het bronwater vervloeit onzichtbaar met de historiografische stroom.

Ook binnen vele hedendaagse posities ontbreekt het bewustzijn van de semantische problematiek vaak. Een goed voorbeeld hiervan is de interpretatie van het zestiende-eeuwse reformatorische gebruik van het adagium '*ad fontes*'. Dit is een adagium dat, binnen het eigenlijke historisch-semantische veld waar het thuishoort, iets heel anders betekent dan wat een moderne interpreet er vanuit zijn twintigste eeuwse semantische veld in leest. Het is geen ontdekking van de bron zoals die binnen de historische revolutie beslissend is, maar een beroep op de bronnen van de geschiedenis van de Kerk, ter beslechting van de waarheidsvraag. Wanneer Erasmus stelt dat bij de bron het water het *zuiverst* is, dan onthult dit een zeer specifiek gebruik van 'bron', namelijk als datgene wat waar is, omdat het het dichtst bij de waarheid zelf staat. Erasmus blijkt hier zelf een a-historisch bronbegrip te hebben. De historicus gebruikt Erasmus a-historisch, wanneer hij dit niet onderkent. Elke semantische terugprojectie van het latere naar het eerdere is hier riskant.

De ontdekking van het historische besef en het historiciteitsbesef betekent semantisch nu juist, dat er een distantie is tussen bronuitspra-

ken en historiografische uitspraken. De bronuitspraken hebben niet alleen een andere betekenis dan de historiografische uitspraken: ze verhouden zich op verschillende wijze tot het verleden, maar ze vormen, binnen het geheel van de bron die hen omvat, als talige entiteiten een deel van het verleden.

Met name binnen de moderne hermeneutiek, het narrativisme en het postmodernisme is dit bewustzijn van de semantische afstand zo sterk ontwikkeld, dat gesproken wordt van een onoverbrugbare kloof tussen historiografische uitspraken en bronuitspraken betreffende de historische werkelijkheid. Deze wat ik zou willen noemen *absolute distantie* wordt binnen genoemde posities niet als iets problematisch maar als iets positiefs ervaren. Het gaat volgens genoemde opties in de geschiedschrijving niet primair (en soms zelfs helemaal niet) om het verleden, maar om ons beeld van het verleden en de betekenis die wij er binnen ons heden voor onszelf aan toekennen. Dan wordt het verleden een existentiële functie van het heden.

Het is opmerkelijk dat binnen deze optie van absolute distantie in feite het onderscheid tussen historische werkelijkheid en historiografische beschrijving evengoed wordt opgegeven als in de zogenoemde naïeve visie. Het verschil is alleen dat in de naïeve optie het verleden het uitgangspunt is, terwijl binnen de moderne optie de hedendaagse historiografische uitspraken het uitgangspunt zijn.

Dat beide posities elkaar structureel raken, zie ik bevestigd in de hedendaagse hernieuwde aandacht voor de historische sensatie (het spoor van J. Huizinga wordt hier in moderne zin voortgezet). We kunnen het verleden als het ware zintuiglijk waarnemen, maar dan volledig in representatieve en niet in realistische zin (zoals een kunstenaar de werkelijkheid ervaart vanuit zijn scheppende geest). De latere positie van Ankersmit, zoals deze bijvoorbeeld tot uiting komt in zijn inaugurele rede, is hier illustratief en significant⁹¹¹. Geschiedfilosofie wordt binnen dit spoor meer en meer historische esthetica of retorica (tro-pologie).

De geschetste problematiek van distantie en nabijheid is van grote betekenis binnen de historische semantiek. Men zou kunnen zeggen dat de kern van elke semantische positie oplicht in deze thematiek.

Tegenover beide opties is mijn hypothese dat er een positie mogelijk is tussen die van de onmiddellijke bronervaring en die van de absolute distantie. Deze hypothese volgt uit de richtinggevende theologische notie van de betrouwbaarheid en communicativiteit van de taal. Vragenderwijs geformuleerd: Is, gegeven het besef van de vreemdheid van het verleden ten opzichte van het heden, deze vreemdheid semantisch overwinbaar of ophefbaar? Deze middenpositie lijkt mij een betere optie dan beide extremen, omdat hierin in semantische zin het verleden meer serieus wordt genomen. Beide extremen heffen in feite de afstand tussen verleden en heden op; alleen het vertrek-

⁹¹¹ Zie F.R. Ankersmit, *De historische ervaring* (inaugurele rede), Groningen 1993; M. Kui-per, *De vaas van Huizinga. Over geschiedenis, verhaal en de betekenis van de dingen die voorbijgingen*, Amsterdam 1993; J. Tollebeek, T. Verschaffel, *De vreugden van Houssaye. Apologie van de historische interesse*, Amsterdam 1992.

punt is verschillend: Bij de ene optie is dit het verleden, bij de andere is dit het heden. Het gaat echter zowel om het heden als het verleden. Beide hebben een eigenheid, die in termen van elkaar een vreemdheid is. Wanneer men binnen een historische semantiek de historische denkwijze, die zowel het historische besef als het historiciteitsbesef omvat, consistent wil verwerken, dan zal men deze eigenheid en vreemdheid op elkaar moeten betrekken. De vraag naar de overbrugbaarheid van de semantische kloof is hierbij van het grootste belang.

3. Algemene en historische semantiek

Binnen de geschiedenis van de algemene semantiek is betrekkelijk weinig materiaal betreffende de historische semantiek aan te treffen⁹¹². Dit is te verklaren doordat een thematisering van de historische semantiek randvoorwaardelijk een historische revolutie nodig heeft.

De algemene semantiek biedt echter wel bruikbare perspectieven voor de vorming van een historische semantiek. Vanuit die perspectieven kan een historische semantiek worden opgebouwd, waarbij deze op haar beurt weer een bijdrage tot en een uitdaging voor de algemene semantiek is.

De toppen van de geschiedenis van de algemene semantiek leveren mijns inziens tegelijk een geschikte basis aan de historische semantiek. Bij twee van deze toppen sluit ik mij traditie-historisch aan, te weten de middeleeuwse en de moderne semantiek.

3.1. De middeleeuwse semantiek

Waar de middeleeuwse wijsbegeerte lange tijd vanuit ideologische motieven als een tussenperiode werd opgevat, of werd bestudeerd vanuit de vraag naar de antieke wortels van de scholastieke filosofie, is vooral sinds de jaren zestig een omslag in de benadering van de middeleeuwen waarneembaar. De middeleeuwen worden vooral sindsdien om hun eigen unieke betekenis voor het voetlicht gesteld en juist de vernieuwende bijdragen van de middeleeuwen aan theologie en wijsbegeerte hebben de aandacht gekregen. Binnen de unieke setting van de geboorte en opbloei van de universiteit wordt de scholastieke methode ontwikkeld. Binnen zeer veel literatuur van de zestiende eeuw tot heden wordt de scholastiek volstrekt a-historisch en i-

⁹¹² Zie voor de taal filosofie en de semantiek de volgende artikelen uit P. Edwards (red.). *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967: D. Kalish, 'Semantics'; N. Kretzman, 'Semantics, History of', 7, 358-406; W.P. Alston, 'Meaning', 5, 233-241; A.N. Prior, 'Correspondence Theory of Truth', 2, 223-232; A.R. White, 'Coherence Theory of Truth', 2, 130-133; G. Ezorski, 'Performative Theory of Truth', 6, 88-90; G. Ezorski, 'Pragmatic Theory of Truth', 6, 427-430. Zie tevens M. Stanford, *A companion to the Study of History*, Oxford UK, Cambridge USA 1994, 275-285; V. Brümmer, *Wijsgerige begripsanalyse. Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden*, Kampen 1975; W.P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, New Jersey 1964.

deologisch verstaan. De scholastiek is echter, vanuit een moderne verwerking van het historische besef en het historiciteitsbesef, wetenschapshistorisch te verstaan als de ontdekking en uitbouw van de academische methode. Dit ambachtelijke en systematische kunnen is een basisvoorwaarde voor de moderne vakwetenschappelijkheid geweest en dit dient als zodanig gewaardeerd te worden⁹¹³. De resultaten van het a-historische verstaan van de middeleeuwen zijn vernietigend voor dit verstaan zelf. Daarboven bevestigen de resultaten van het historische verstaan van de middeleeuwen de juistheid van de historische denkwijze slechts. Een werk als *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* kan in dit licht als een indruk-wekkende synthese van de oogst van het historische denken over de middeleeuwen worden gezien⁹¹⁴.

Omdat ik terminologisch aansluit bij de moderne semantiek, is een beschrijving van het middeleeuwse semantische instrumentarium hier niet relevant. Het methodische perspectief van de middeleeuwse aanpak is echter van enorme betekenis. De zorgvuldige analyse van zinnen en de opbouw van een instrumentarium waarin de eigenschappen (functies) van de termen worden benoemd en onderscheiden, is baanbrekend - men denke bijvoorbeeld aan het onderscheid tussen de verschillende *proprietas terminorum*, te weten de *significatio* (de brede betekenis van een woord en zijn gebruik, de *suppositio* (de interpretatie van substantiva en pronomina zoals aangetroffen in specifieke plaatsen in zinnen en hun gebruik of functie aldaar als modificatie van de algemene betekenis), de *copulatio* (de *suppositio* met betrekking tot verba en deelwoorden) en de *appellatio* (een woord appelleert alleen als zijn referent er op dit moment is: 'Carthago' heeft in de middeleeuwen dus geen *appellatio*). Met deze en soortgelijke onderscheidingen kan men zinnen en hun afzonderlijke delen semantisch in kaart brengen. Hoewel ik de moderne terminologie hanteer, zou een historische semantiek in termen van het middeleeuwse instrumentarium wellicht te beschrijven zijn.

Enkele begripsdistincties zouden op zich geschikte kandidaten voor een moderne historische semantiek kunnen zijn. Ik denk dan aan een onderscheiding binnen het *suppositio*-begrip, te weten die tussen eigenlijke *suppositio* (verwijzend naar de werkelijkheid ofwel direct beschrijvend) en oneigenlijke *suppositio* (ofwel metaforische beschrijving). Dit onderscheid is vooral met het oog op het narrativisme en de daarbinnen aanwezige aandacht voor de metaforiek interessant. De

⁹¹³ Zie hiervoor met name L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen 1981, 1-33 en 108-138, 111: 'Onder 'scholastieke methode' versta ik een in de wijsbegeerte (en de theologie) toegepaste werkwijze die hierdoor wordt gekenmerkt dat, zowel voor het onderzoek als voor het onderricht, gebruik wordt gemaakt van een steeds weerkerend systeem voor begrippen, distincties, definities, propositieanalyses, redeneertechnieken en disputeermethoden, die aanvankelijk aan de aristotelisch-boëthiaanse, later echter, en in veel ruimere mate, aan de eigen terministische logica waren ontleend'. De ontwikkeling van deze methode omvat de periode van de tiende tot en met de vijftiende eeuw.

⁹¹⁴ N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg (red.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982.

appellatio is, hoewel de moderne terminologie hier doeltreffend is, historisch interessant, omdat het de problematiek van de entiteiten die hebben bestaan, maar die niet meer bestaan (bijvoorbeeld 'Socrates') een semantisch instrument geeft.

3.2. De moderne semantiek

Het analytische spoor van de middeleeuwse semantiek is met name in de moderne semantiek baanbrekend voortgezet. Omdat het voor het verstaan van de problematiek van de historische semantiek nodig is tenminste een basale kennis te hebben van de semantische analyse, zoals deze in het spoor van J.S. Mills *A system of Logic*⁹¹⁵, G. Frege's *Über Sinn und Bedeutung*⁹¹⁶ en anderen is opgebouwd, bespreek ik aan de hand van V. Brümmer een tweetal kernthema's uit de semantiek, betekenis en waarheid⁹¹⁷.

1. Betekenis

Binnen de moderne betekenisleer bestaat een complementair geheel van hulpmiddelen waarmee 'betekenis' in al zijn veelvormigheid kan worden beschreven. Een belangrijk instrument is het begrippenpaar connotatie en denotatie. Connotatie betreft de essentiële eigenschap die iets als de *species* (het paard) bepaalt. Denotatie betreft de verzameling individuen die aan de connotatie beantwoorden.

Een ander instrument is de betekenisleer. Hier gaat het om de vraag wat een woord of zin betekent, waarbij - binnen de meer algemene context van connotatie en denotatie - betekenis gekoppeld wordt aan de descriptieve betekenis van een woord in de betreffende specifieke taal.

Er zijn meerdere theorieën van betekenis, en de theorie die men aanhangt heeft implicaties voor tal van andere onderdelen van de gekozen positie.

De bekendste theorie is de referentiële betekenisleer. Wanneer er sprake is van verwijzing dan heeft een uitspraak een referentiële betekenis. 'De kat is op de mat' verwijst dan naar een kat zoals die in alle objectiviteit op de mat ligt. De meeste logisch-positivisten hangen deze referentiële betekenisleer aan. Ook binnen de filosofie van het gezonde verstand vindt zij vele aanhangers. Brümmer voert een aantal argumenten aan tegen deze theorie: veel woorden hebben geen referent ('de', 'daarentegen'); er zijn woorden die verschillende referenten hebben ('ik'); de introductie van *entia rationalia* is onontkoombaar ('de paardheid'); sommige woorden verschillen in betekenis maar niet in referent ('morgenster' en 'avondster' hebben beide 'Ve-

⁹¹⁵ J.M. Robson, *Collected Works of John Stuart Mill*, VII, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Toronto 1973.

⁹¹⁶ G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, *Kleine Schriften*, Hildesheim, Zürich, New York 1990 (1967), 143-162.

⁹¹⁷ V. Brümmer, *a.w.*

nus' als referent). De argumentatie van Brümmer accepteer ik als steekhoudend.

Een tweede betekenistheorie is de voorstellingstheorie. Woorden zijn hierin werktuigen van menselijke communicatie - en dat is volgens Brümmer een voordeel ten opzichte van de referentiële betekenistheorie. Woorden zijn de tekens van ideeën die wij hebben aangaande de werkelijkheid. Zowel van concrete als abstracte entiteiten hebben wij ideeën en onze kennis is altijd ideematige kennis. Woorden hebben een associatief of beeldoproepend vermogen. J. Locke en ook de vroege L. Wittgenstein (in de *Tractatus*) zitten op deze lijn. De late Wittgenstein (in de *Untersuchungen*) heeft er radicaal afstand van genomen. Ook deze positie wordt door Brümmer verworpen. Een doorslaggevend tegenargument is volgens Brümmer dat niet alle woorden associaties of beelden oproepen (denk aan woorden als 'de', 'conclusie', etc.).

De derde betekenistheorie, de pragmatische of stimulus-respons (of behaviouristische) theorie van betekenis vat betekenis op als verwijzend naar het handelen; als er een regelmaat is in de verbinding tussen woorden en daden, dan ligt de betekenis in termen van die daden vervat. Ch.S. Peirce, W. James en andere pragmatisten zitten op deze lijn. Er is echter, zo argumenteert Brümmer, een grote speelruimte tussen een uitspraak en een daad. Hij haalt W.P. Alston aan waar deze aantoonde dat een uitspraak als 'Jan, doe de deur dicht' maar liefst acht verschillende reacties teweeg kan brengen. Hoe zou men dan de betekenis kunnen vaststellen?

Alle drie de bovengenoemde theorieën leveren aldus volgens Brümmer onoverkomelijke bezwaren op. De door Brümmer en anderen aangevoerde argumenten zijn mijns inziens nog steeds niet overtuigend weerlegd.

De moderne betekenisanalyse zoekt daarom andere wegen. Zij vormt de vierde betekenistheorie, de functionele. Deze optie gaat uit van een democratie van functionaliteit. Deze democratie geldt niet alleen binnen de semantiek, maar heeft een algemene strekking, bijvoorbeeld binnen het denken over wetenschappelijke theorieën. De basisnotie van de functionele betekenistheorie is dat de gehele taalwerkelijkheid, binnen de rijkdom van de functies die zij bezit, helder moet worden. Belangrijke figuren binnen deze optie zijn de late L. Wittgenstein, W.P. Alston en J.L. Austin. Ook Brümmer zelf, op wie ik mij concentreer omdat zijn positie veel materiaal uit genoemde posities bevat, is hierbinnen te plaatsen. Uitgangspunt is bij Brümmer het spreken ('speech'). Spreken wordt opgevat als een taal-daad. Met taal doen we iets, we beogen er iets mee - een effect, een reactie, etc. Taal wordt binnen deze optie veelmeer instrumenteel opgevat. Zinnen zijn instrumenten; de betekenis is hun gebruik. Vooral de late Wittgenstein vat betekenis van woorden op in termen van hun gebruik. Door Austin wordt betekenis in termen van taaldaden opgevat, waarbij hij een drietal taal-daden onderscheidt:

- 1) het uitspreken van een volzin op zich zelf = de locutie ('locutionary act');
- 2) het verzoek dat middels 1) aan de hoorder gedaan wordt = de illocutie ('illocutionary act');
- 3) de door 1) en 2) veroorzaakte reactie bij de hoorder = de per-illocutie ('per-illocutionary act').

Locuties zijn onderworpen aan grammaticale regels, illocuties aan taalspel- of conventionele regels. De illocutie is een conventioneel aspect van de daad die iemand verricht wanneer hij een uitspraak doet. De per-illocutie volgt geheel in dit conventionele spoor. De achterliggende notie is, dat uitspraken of woorden het bezit zijn van gemeenschappen en de vraag is: hoe functioneren ze daar?

De illocuties zijn semantisch het interessantst. Ze zijn onder te verdelen in constatieve (het semantische equivalent van proposities), expressieve (overtuigingen), verbintenissen (uitspraken die de nadruk leggen op het nakomen van wat de spreker uitspreekt) en prescriptieven (uitspraken die een claim leggen op de hoorder van een uitspraak om die na te komen). In de wetenschap is de constatief de belangrijkste illocutie. Kenmerkend voor haar is, dat zij vatbaar is voor waar of onwaar. Hier komen de waarheidstheorieën in zicht. Maar de betekenisvraag gaat vooraf aan de waarheidsvraag. Wanneer men nu de betekenisvraag analoog aan de functionele invulling ervan beantwoordt, dan geldt dat woorden en uitspraken of zinnen niet eenduidige betekenissen hebben, maar dat er een scala van betekenissen is, die per geval bepaald moeten worden. De betekenis-bepaling volgt hierbij steeds het taalgebruik zelf. Hier sluit de moderne semantiek creatief aan bij de middeleeuwse betekenisbepaling (bijvoorbeeld de onderscheiding tussen *categoremata* en *syncategoremata*)⁹¹⁸. Uitgangspunt hierbij is dat niet woorden verwijzen, maar dat wij verwijzen met woorden. De taalgebruiker en niet de taal is de 'locus van betekenis'⁹¹⁹. Het onderscheid tussen taal ('language') ofwel de voorraad woorden en spraak ('speech') ofwel het gebruik van die woorden is zinvol. Dan wordt meteen duidelijk dat men met zijn gereedschap (de taal) diverse dingen kan doen (taaldaad). Woorden hebben veel functies, en een volledig overzicht is moeilijk te geven, maar de drie belangrijkste functies zijn wel aan te geven:

- 1) Sommige woorden verwijzen (of: er zijn woorden die soms verwijzen). Het betreft hier vaak het subject uit een constatief en dan gaat het vooral om namen ('Piet'), voornaamwoorden

⁹¹⁸ A.w., 48: 'Woorden en woordcombinaties hebben dus meerdere functies in ons spreken naast alleen maar een referentiële functie'.

⁹¹⁹ A.w., 49.

('ik') en identificerende woordcombinaties ('die man op dat paard', 'een man', 'alle bomen')⁹²⁰.

2) predicatieve functie. In predicaten wordt vaak iets niet-referentieels gezegd over een subject dat wel een referentiële functie heeft. Juist het gegeven dat niet alle taal referentieel is, schept de mogelijkheid om ook nog andere dingen te zeggen dan 'die man heeft vingers'. De illocutionaire lading van een constatieve uitspraak wordt vaak door het predicaat gedragen (hier kan men een descriptieve lading onderscheiden: 'die kat is zwart', of een dispositionele: 'die kat is vals en zal gaan klauwen', en een expressieve: 'die kat is lief!')

3) De logische functie. Het betreft hier woorden die in beslissende zin constitutief zijn voor de betekenis van een uitspraak, zonder dat ze ook maar in enige zin referentieel zijn: de copulatie 'is', de negatie 'niet', de implicatie 'als ... dan', etc.

Ik kies de hierboven beschreven functionele betekenisleer van Brümmer als uitgangspunt voor de historische semantiek. Vergeleken met de andere betekenisleer is de speelruimte binnen de functionele theorie het grootst. Zij sluit in feite, vanuit de democratie van functionaliteit, de andere opties in.

Binnen de historische semantiek is de functionele betekenisleer goed bruikbaar, omdat zij de specifieke functies van uitspraken over het verleden niet uitsluit, maar insluit. Tevens levert de theorie van taaldaden een instrument, waarmee de semantische kloof tussen taaluitspraken uit het verleden en het heden overbrugd kan worden op een wijze die verwant is aan de wijze waarop binnen hedendaagse taaluitspraken semantische ambiguïteit vanuit de theorie van taaldaden overwinbaar is.

2. Waarheid

De constatieven zijn, zo zei ik reeds, vatbaar voor waarheid of onwaarheid: '*p* is (on)waar'. Vrijwel alle waarheidstheorieën zijn te herleiden tot een viertal types, en die hebben verwantschap met de vier genoemde betekenisleer.

Binnen het semantische waarheidsbegrip gaat het om de vraag wat 'waar' betekent in zinnen als 'het is waar dat er een kat op de mat zit', 'het is waar dat God bestaat' enz.

Er zijn diverse theorieën van waarheid. De bekendste is de correspondentietheorie van waarheid ('correspondentia' of 'adaequatio' van Thomas van Aquino is vooral door B. Russells 'correspondence' weer

⁹²⁰ W.P. Alston spreekt over 'Churchill', een naam die bij de eerste druk van *Philosophy of Language* (1964), 18, nog niet een 'naam uit het verleden' is (Churchill stierf in 1965), maar de naam laat hij in zijn voorbeeld verwijzen naar een periode uit het verleden: 'There we can specify what it is this name stands for, namely, the prime minister of Great Britain during the later period of World War II'.

in zwang geraakt). Waarheid is hierin correspondentie met een stand van zaken in de werkelijkheid. Het is waar dat de kat op de mat ligt omdat er in werkelijkheid een kat op de mat ligt. De meeste filosofen van het gezonde verstand, alsmede G.E. Moore, B. Russell en tal van logisch-positivisten opteren voor de correspondentietheorie van waarheid. Brümmer repareert deze waarheidstheorie door 'overeenkomst tussen bewering en werkelijkheid' te veranderen in 'overeenkomst tussen bewering en ervaring'. De werkelijkheid zelf, opgevat als 'Ding an sich' is structureel ontoegankelijk omdat ik geen kennis kan hebben van hoe de dingen zijn buiten mijn ervaring om. Brümmer onderscheidt dus tussen 'bewering', 'ervaring' en 'werkelijkheid (an sich)'. De aldus gerepareerde correspondentietheorie is voor Brümmer, wanneer zij als de enig geldige functie van waarheid wordt gezien, onhoudbaar: niet elke bewering betreft de ervaring; er zijn negatieve beweringen; er zijn hypothetische beweringen. Wanneer zij als één van de functies van waarheid wordt gezien, kan zij echter wel - in de verbeterde versie - meegenomen worden.

De tweede waarheidstheorie is de coherentietheorie. Hierin is waarheid opgevat in termen van overeenstemming tussen de ene bewering en het geheel van andere beweringen, waarbij de verwijzing naar de werkelijkheid geen rol speelt. Als 'er zit een kat op de mat' cohereert met een systeem van andere zinnen, dan is die uitspraak waar. Sommige logisch-positivisten (O. Neurath), alle idealisten (B. de Spinoza, G.W.F. Hegel, F.H. Bradley) en ook vele postmodernisten opteren voor deze positie. Sommige aanhangers van de coherentietheorie van waarheid gebruiken juist 'historische zinnen' als argument voor hun positie. Historische zinnen corresponderen niet met feiten omdat het verleden non-existent is. Een voorbeeld hiervan is B. Blanshard⁹²¹. Juist het gegeven dat bronuitspraken over bijvoorbeeld de slag bij Hastings door niemand in het heden vergeleken kunnen worden met het eigenlijke gebeuren in het verleden zelf, vormt voor Blanshard één van zijn argumenten voor de coherentietheorie. Ook M. Stanford in diens *A Companion to the Study of History* vat ten aanzien van historische zinnen waarheid op in termen van coherentie. In algemene zin opteert hij echter voor een correspondentietheorie van waarheid⁹²². Brümmer's kritiek op de coherentietheorie is, dat zij onbeslisbaar is en aldus een relativistische implicatie heeft. De verwijzing naar de ervaring van de werkelijkheid is voor Brümmer doorslaggevend.

De derde waarheidstheorie, de pragmatische, vat waarheid in termen van coherentie met een conceptueel schema, waarbij dit conceptuele schema waar is, als het werkt. Ook hier is waarheid niet of moeilijk beslisbaar en relatief tot de gangbare wetenschap. Ch.S. Peirce en W. James zijn hier de bekendste representanten.

⁹²¹ B. Blanshard, *The Nature of Thought*, Londen 1939, II, de hoofdstukken 25-27. Zie voor een beknopte behandeling van Blandshard A.R. White, 'Coherence', P. Edwards (red.), *a.w.*, 2, 130-133.

⁹²² M. Stanford, *A Companion to the Study of History*, Oxford UK, Cambridge USA 1994, 279-280.

Brümmer zelf is een representant van de vierde waarheidstheorie, de performatieve. Volgens de meeste aanhangers voegt 'waar' in de uitspraak 'het is waar dat p ' niets toe aan 'dat p '. De distinctie tussen *mention* (objecttaal, taalinhoud) en *use* (taaldaad, metataal) is hier relevant. 'Waar' ligt op het niveau van 'use', terwijl 'dat de kat op de mat ligt' op 'mention'-niveau ligt. Men kan spreken over uitspraken en dan heeft men een scala aan mogelijkheden zoals het classificeren van soorten uitspraken (locutie, illocutie, per-illocutie) en het toekennen van waarheid aan uitspraken, hetgeen niets anders is dan - op metatalig niveau - een bevestiging van de betrouwbaarheid van een uitspraak op talig niveau. Het onderscheid tussen 'mention' en 'use' geeft men aan met L ('language') en M ('metalanguage'). Het is een onderscheid dat instrumenteel van groot belang is. F.P. Ramsey, A. Tarski en J.L. Austin zitten op de lijn van de performatieve theorie. In het spoor van F.P. Ramsey en P.F. Strawson exploreert Brümmer de functies van ' p is waar'. Hij gaat met Strawson mee met diens tweeledige functie van ' p is waar', maar voegt daar een derde aan toe:

- 1) ' p is waar' is een tweede orde uitspraak (op metataal-niveau);
- 2) ' p is waar' bevestigt ' p ';
- 3) ' p is waar' geeft aan dat er een nauwe band is tussen de constatief (dat) ' p ', de evaluatief ' p is waar' en de expressief 'ik ben overtuigd dat p '. Dit verband is in termen van de waarheidstheorie corresponderend in zoverre er sprake is van een verband tussen een bewering en een stand van zaken in de werkelijkheid, en zij is cohererend in zoverre zij consistent is.

De performatieve waarheidstheorie volgt, evenals de functionele betekenisstheorie, het gebruik van 'waar' in de meest brede zin. Ik neem met name de drie genoemde functies van waarheid mee binnen de historische semantiek. Hiermee kan zowel op tweede orde niveau over de waarheid van uitspraken met betrekking tot het verleden worden gesproken, als de specifieke aard van de relatie van deze uitspraak tot het verleden worden bepaald.

4. Een voorbeeld

Om de problematiek van de historische semantiek inzichtelijk te maken is het zinvol om een voorbeeld uit de praktijk van de geschiedschrijving te nemen. Ik meen dat *Mensen van klein vermogen* van A.Th. van Deursen hiertoe geschikt materiaal bevat. Van Deursens boek vormt een goed voorbeeld van hedendaagse ambachtelijke geschiedschrijving. Er zijn veel gecompliceerdere voorbeelden te noemen dan het nu volgende, maar omwille van de helderheid is het gekozen voorbeeld zeker geschikt. Ik laat het zonder commentaar volgen:

'De actualiteit van de calvinistische prediking lag voor een aanzienlijk deel in haar voortdurende oproep tot berouw over eigen verdorvenheid. Ze kende geen vragen naar het waarom van het lijden. Calvinisme liet de toorn Gods in al zijn verschrikking bestaan, maar gaf tevens de gelovigen zekerheid dat zij voor die toorn geborgen zouden blijven. De stap naar het calvinisme, naar de gereformeerde kerk, zou dan wel de afrekening moeten betekenen met het volksgeloof van magie en geestenbezwinging. Maar die wijd verbreide angst voor onaardse machten heeft ongetwijfeld de aantrekkingskracht van de gereformeerde kerk vergroot.

Calvinisme appelleert dus aan een in het volksgeloof aanwezig element, maar geeft een wezenlijk ander antwoord' (dan volgt een beschrijving van het beeld dat de gereformeerden hadden van de rooms-katholieke Kerk; hiertoe citeert Van Deursen onder meer de volgende bron:)

'Ic heb landen bezocht, hoort myn bedieden,
Daer de menschen een stuc broot voor hunnen Godt
aenbeden.
Daer na eten sy hem op, zijn dat niet vremde zeden?
Maer noch tmeeste wonder boven alle wonderen diep,
Alle daghe wert daer weder eenen nieuwen God gekneden:
Zoo dat in dat lant tschepsel synen schepper schiep,
Daar tghemeyn volc met menichte toe liep,
En hebben desen gebacken God eere bewesen'.

(En Van Deursen vervolgt zijn betoog:) 'Wie denkt bij deze honende beschrijving van de eucharistie niet aan de profeet Jesaja Ik weet niet of deze analogie de auteur voor ogen heeft gestaan, maar hij zou ze wel niet hebben afgewezen. Heilige mis en heilige maagd waren hem evenveel waard als Jesaja de Baäls en de Astartes'⁹²³.

Bovenstaand fragment bevat een aantal geschiedkundige uitspraken en een aantal bronuitspraken. Beide soorten uitspraken hebben ieder op eigen wijze een bepaalde betekenis in termen van hun relatie tot het verleden. Met behulp van dit voorbeeldfragment is het mogelijk om zowel in praktische als theoretische zin de historische semantiek nader uit te werken.

5. De betekenis van bronuitspraken

Wanneer de historicus de bron die Van Deursen gebruikt, leest dan leest hij deze vanuit zijn heden. Voor de historicus bestaat het verleden als verleden in het heden. Wanneer men echter het perspectief

⁹²³ A.Th. van Deursen, *Mensen van klein vermogen. Het 'kopergeld' van de gouden eeuw*, Amsterdam 1992 (1978), 270-272; het broncitaat is uit *Pamflet Knuttel 1675* (1609).

van de historicus verlaat en naar de bron zelf gaat, dan is er sprake van een ander verband tussen verleden en heden. De uitspraken in de bron worden gedaan door iemand uit het verleden zelf. Ik stel voor om binnen de terminologie van de functionele semantiek de auteur die de bronuitspraken doet - in Van Deursens bron de pamflettist-dichter - de *bronlocutor* te noemen.

De bronlocutor doet een aantal bronuitspraken die vanuit zijn perspectief niet met betrekking tot zijn verleden worden gedaan: Hij doet uitspraken over *zijn heden*, en dus over *het* heden. Er is hier aldus geen sprake van een verleden-heden relatie. Vanuit de historicus is er sprake van een verleden-verleden relatie, maar vanuit de bronlocutor is dit een heden-heden relatie.

Ik stel voor om deze soorten relaties in termen van symmetrie en asymmetrie te verstaan. Een heden-heden en een verleden-verleden relatie zijn dan symmetrische relaties; een heden-verleden relatie is dan een asymmetrische relatie. Een moeilijker geval is de relatie van de historicus met betrekking tot het verleden dat als verleden in het heden bestaat. Ik kom hier in de navolgende paragraaf op terug.

Met behulp van de gebruikte onderscheiding is duidelijk te maken dat de verleden-verleden en de heden-heden relatie een zelfde type relaties zijn. Elk heden wordt een verleden en elk verleden was ooit een heden. Bij de historische kennisleer bleek reeds dat de tijd kennistheoretisch niet beslissend is. Ik doe hier een beroep op de relativering van de tijd, zoals ik deze binnen de historische kennisleer heb uitgewerkt. Zoals het verleden, voorzover het waarneembaar was voor de tijdgenoot, principieel waarneembaar is, zo zijn uitspraken die door de bronlocutor worden gedaan, ook te verstaan als uitspraken die een betekenis hebben met betrekking tot zijn heden; de pamflettist van Van Deursen spreekt over zijn heden, dat is de zeventiende eeuw.

De aard van de betekenis van de bronuitspraken met betrekking tot het verleden laat ik vooralsnog open en omschrijf haar in de brede democratische zin van de functionele betekenisleer als 'een set semantische functies' (ik onderscheid bij de semantiek zowel meta-semantische uitspraken - aangeduid als MS, gevolgd door een nummer - en historisch-semantische uitspraken - aangeduid als HS, gevolgd door een nummer):

MS1. Bronuitspraken hebben vanuit de bronlocutor (een) semantische functie(s) met betrekking tot zijn heden.

Deze meta-semantische uitspraak rust op het kennistheoretische gezichtspunt dat er principieel geen verschil bestaat tussen soorten kennis in het heden en soorten kennis in het verleden; hierbij wordt tevens een beroep gedaan op de werkelijkheidservaring zelf. Wanneer er aldus geen structuurverschil bestaat tussen uitspraken uit het heden over het heden en uitspraken uit het verleden over het verleden, dan kan de conclusie worden getrokken dat de algemene semantiek hier in zijn geheel van toepassing is op de problematiek van de his-

torische locutor en zijn bronuitspraken. Dit betekent voor mij een toepassing van de functionele betekenistheorie op de semantiek van de bron:

HS1. Bronuitspraken hebben (in directe zin) een verzameling semantische functies met betrekking tot het verleden.

De relatie tussen bronuitspraken en het verleden is in dit licht ook niet anders te verstaan dan de algemene relatie tussen taaluitspraken en werkelijkheid. Het verleden is dan te verstaan als de verzameling van personen, gebeurtenissen, dingen (fysische entiteiten) en gedachten of opvattingen (mentale entiteiten) waarmee bronuitspraken in een bepaalde relatie staan.

Nu de relatie tussen bronuitspraken en het verleden als een symmetrische relatie is bepaald, kan de betekenis van de bronuitspraken in termen van de reeds genoemde set semantische functies worden bepaald. Op het niveau van de afzonderlijke componenten van de bronuitspraak zijn in ieder geval de volgende vijf functies te bepalen:

a. Een referentiële functie.

Bronuitspraken hebben een verwijzende functie voorzover ze verwijzen naar fysische of mentale entiteiten, personen en gebeurtenissen uit het verleden. In de bron van de pamflettist wordt niet in directe zin naar personen verwezen. Wel wordt er verwezen naar het religieuze gebruik van de eucharistie-viering. Het brood is een fysische entiteit, die zelf echter een bepaalde betekenis heeft voor respectievelijk de rooms-katholieke en de gereformeerde zeventiende-eeuwer en als zodanig een mentale entiteit is.

Ik ben van mening dat de verwijzende relatie tussen bronuitspraken en personen, gebeurtenissen, fysische en mentale entiteiten de harde kern van de historische semantiek vormt. Binnen dit verwijzingsgebied is de verwijzing naar personen en fysische entiteiten semantisch het meest 'hard'; gebeurtenissen en mentale entiteiten zijn mijns inziens minder 'hard'.

b. Een logische functie

Net als alle andere uitspraken hebben bronuitspraken ook logische functies. Ze bevatten logische operatoren zoals 'niet', 'of', 'als ... dan', etc. Zoals overal zijn de logische operatoren, zonder dat ze verwijzen, de spilpunten waaromheen de betekenis van uitspraken wordt gevormd. Uiteraard staan ze nooit op zichzelf, het zijn (logische) syncategoremata. Zo wordt in het gedicht van de pamflettist een bepaalde logische redenering opgebouwd tegen de transsubstantiatie-leer.

c. Een descriptieve functie

Net als bij alle andere uitspraken of constatieven is de descriptieve functie van bronuitspraken van groot belang. In de bron van Van Deursen zit betrekkelijk veel beschrijving en betrekkelijk weinig

harde verwijzing. De beschrijving bevat meestal entiteiten die vatbaar zijn voor de meer harde verwijzing.

d. Een interpretatieve functie

Met deze vierde functie wil ik aangeven, dat de auteur van de bron ofwel de historische locutor de entiteiten waarnaar hij verwijst of die hij beschrijft, ook interpreteert. Hier komt de eigen historiciteit van de bronlocutor in zicht. Bedoeld of onbedoeld, bewust of onbewust hebben bronuitspraken in termen van het historiciteitsbesef de functie dat ze de werkelijkheid waarover ze gaan interpreteren.

De interpretatieve functie overlapt de verwijzende en descriptieve functies, omdat ook in de bepaling van 'feit' een interpretatief en selectief moment ligt: sommige gebeurtenissen worden nooit 'feiten' en andere wel⁹²⁴.

Naast dit basale niveau van 'feit' is er het minder basale niveau van bijvoorbeeld de mentale entiteiten. De bron van Van Deursen vormt hier een goed voorbeeld. De bronlocutor geeft een beschrijving van de rooms-katholieke opvatting van de eucharistie. Het brood heeft voor hem een andere betekenis dan voor de rooms-katholiek, maar in de wijze waarop hij beschrijft wat de betekenis van het brood voor de rooms-katholiek is, onthult zich zijn eigen interpretatie van de rooms-katholieke visie.

e. Een veronderstellende functie

Omdat binnen de semantiek niet over een veronderstellende functie van uitspraken wordt gesproken, stel ik voor om deze functie toe te voegen aan de set semantische functies. De noodzaak hiertoe is mijns inziens gelegen in het gegeven dat de bron ook nog iets meer doet dan verwijzen, beschrijven en interpreteren. De bron is niet het verleden zelf, maar zij veronderstelt het verleden. Het verleden is voor de bronlocutor als heden de presuppositie van de bron. In strikte zin is er in de bron niet altijd sprake van verwijzen naar het verleden, maar van iets dat minder hard is. Ik meen dat als minder harde semantische equivalent van 'verwijzen' de term 'veronderstellen' geschikt is. De veronderstelde wereld is de wereld waar impliciet naar verwezen wordt. Voor ons is dat de hedendaagse wereld. Wanneer wij echter verwijzen naar een bron uit het verleden, die nu nog bestaat, dan veronderstellen wij tevens een wereld die er niet meer is. Veronderstellen verwijst dan naar het verleden in impliciete zin (waar verwijzen meer expliciet is). De bron is in dit licht te verstaan als datgene wat uit de veronderstelde wereld in het heden aanwezig is. In de veronderstellende functie is bijvoorbeeld ook te vatten wat door de bronlocutor voor de tijdgenoot wordt weggelaten omdat het vanzelfsprekend is. De problematiek van het *argumentum e silentio* is hier een goed voorbeeld: *veronderstelt* het gegeven dat de christelijke bronnen uit de eerste en tweede eeuw nauwelijks *evidence* bevatten

⁹²⁴ Zie voor de problematiek van 'feit' § 6.3.

voor de kinderdoop nu juist haar vanzelfsprekende bestaan danwel haar niet-bestaan?

Tot nu toe zijn alleen de geschreven bronnen aan de orde geweest. De ongeschreven bronnen vormen echter ook een interessant semantisch probleem. Wat is de betekenis van de gebruiksvorwerpen die bij Den Donk gevonden zijn of van de Grote Kerk van Dordrecht? Hebben deze ongeschreven bronnen wel een betekenis in semantische zin? Ik meen dat er in strikte zin geen sprake is van een semantische functie van ongeschreven bronnen. De Grote Kerk is zelf niet semantisch actief (geweest); zij is geen bronlocutor. Binnen de semantiek gaat het om de betekenis van taaluitspraken. De stichtingsoorkonde van de Grote Kerk is wel vatbaar voor betekenis, maar de kerk zelf is dit niet. Uiteraard is zij kennistheoretisch wel van belang. Bovendien is zij op het niveau van de geschiedkundige, die uitspraken doet over de ongeschreven bronnen wel vatbaar voor betekenis. Ik meen dat op dit niveau van de geschiedkundige uitspraken de semantiek van ongeschreven bronnen moet worden gesitueerd⁹²⁵.

6. De betekenis van geschiedkundige uitspraken

6.1. Drie betekenisniveaus

Waar ter bepaling van de betekenis van bronuitspraken als uitspraken met betrekking tot het heden van de historische locutor de algemene semantiek bruikbaar is gebleken, is ter bepaling van de betekenis van geschiedkundige uitspraken een specifieke historische semantiek nodig. Deze historische semantiek volgt overigens de algemene semantiek en maakt gebruik van haar instrumentarium.

Om de semantiek van geschiedkundige uitspraken in haar concrete zin helder te krijgen, is het zinvol om het voorbeeldfragment van Van Deursen in ogenschouw te nemen. Ik stel voor om de auteur van geschiedkundige uitspraken de *geschiedkundige locutor* te noemen. Van Deursen doet als geschiedkundige locutor een aantal uitspraken over het verleden waarnaar de bron vanuit de bronlocutor als heden verwijst of dat de bron veronderstelt. De geschiedkundige uitspraken van Van Deursen hebben tevens betrekking op de bron, die als verleden in het heden bestaat. Daarnaast doet Van Deursen een aantal uitspraken die zijn eigen historiciteit aan het licht brengen. Zo is vaststelbaar dat zijn belangstelling voor de geschiedenis van het godsdienstige leven van de gewone man in de zeventiende eeuw kenmerkend is voor de hedendaagse belangstelling voor de 'gewone geschiedenis' en de geschiedenis van de (religieuze) mentaliteit.

Aldus omvatten geschiedkundige uitspraken drie semantische niveaus. Ze staan in relatie tot het verleden als heden, tot het verleden als verleden in het heden en tot het heden als heden. Dit onderscheid in

⁹²⁵ Zie hierover nader de navolgende paragraaf.

een drietal semantische niveaus loopt parallel aan en steunt op het binnen de historische kennisleer gemaakte onderscheid van het verleden als heden, het verleden als verleden in het heden en het verleden. Op elk niveau hebben de geschiedkundige uitspraken een set semantische functies. Voordat deze functies per niveau worden bepaald dient het hierboven gestelde in een aantal meta-semantische uitspraken te worden vastgelegd:

MS2. Geschiedkundige uitspraken hebben vanuit de geschiedkundige locutor op drie niveaus een set semantische functies:

1. Geschiedkundige uitspraken hebben een set semantische functies met betrekking tot het verleden als heden;
2. Geschiedkundige uitspraken hebben een set semantische functies met betrekking tot het verleden als verleden in het heden;
3. Geschiedkundige uitspraken hebben een set semantische functies met betrekking tot het heden als heden.

Deze meta-semantische uitspraken rusten op het in de historische kennisleer gemaakte onderscheid van het verleden als heden en het verleden als verleden in het heden; tevens beroep ik mij op de werkelijkheidservaring zelf, die de objectiviteit van de historische werkelijkheid insluit.

Op het niveau van het *verleden als heden* kan de set semantische functies als volgt worden bepaald. Geschiedkundige uitspraken hebben de in de voorgaande paragraaf genoemde semantische functies. De verwijzende en de veronderstellende functie moeten hier echter niet worden verstaan als direct - maar als *indirect verwijzend* of *indirect veronderstellend*. Ze verwijzen in directe zin naar de bronuitspraken (maar dit betreft het tweede semantische niveau van het verleden als verleden in het heden). Omdat de bronuitspraken naar het verleden als heden verwijzen of dit veronderstellen impliceert een verwijzing naar of veronderstelling van de bronuitspraken een indirecte verwijzing naar of veronderstelling van personen, gebeurtenissen fysieke en mentale entiteiten uit het verleden:

HS2. Geschiedkundige uitspraken verwijzen in directe zin naar of veronderstellen in directe zin (of hebben andere semantische functies met betrekking tot) de bronnen;

HS3. Geschiedkundige uitspraken verwijzen in indirecte zin naar of veronderstellen in indirecte zin (of hebben andere semantische functies met betrekking tot) het verleden.

Met andere woorden, wanneer Van Deursen als geschiedkundige locutor in het heden een geschiedkundige uitspraak doet over de gereformeerde opvatting van een bepaalde pamflettist uit de zeventiende eeuw inzake de eucharistie, dan veronderstelt hij of verwijst hij *direct* naar een bronuitspraak van de bronlocutor.

Op het niveau van het *verleden als verleden in het heden* geldt dat de genoemde semantische functies eveneens van toepassing zijn. In *directe* zin verwijzen geschiedkundige uitspraken naar het de bron, die als (deel van) het verleden in het heden bestaat. In *indirecte* zin (maar dit betreft het eerste semantische niveau van het verleden als heden) verwijzen geschiedkundige uitspraken naar het verleden als heden, of veronderstellen dit. Met andere woorden, de geschiedkundige locutor Van Deursen veronderstelt of verwijst vanuit zijn heden *direct* naar de bronuitspraken van de pamflettist uit de zeventiende eeuw, zoals deze als verleden in het heden voor handen zijn.

Op het niveau van het *heden als heden* gelden alle genoemde semantische functies. Ik stel voor om de veronderstellende functie ook op dit niveau te hanteren. Er is aldus op heden-heden niveau sprake van een directe verwijzing of veronderstelling van het heden. Het heden-heden niveau betreft, omdat het een symmetrische relatie veronderstelt tussen de twee entiteiten (evenals het verleden-verleden niveau), het niveau van de algemene semantiek. Met andere woorden, vanuit zijn heden veronderstelt of verwijst de geschiedkundige locutor Van Deursen met zijn uitspraken over de geschiedenis van de godsdienstige beleving van de gewone man naar een mentale entiteit uit het heden, te weten de belangstelling voor de (religieuze) mentaliteitsgeschiedenis en de 'geschiedenis van onderop'.

Tevens komt de historiciteit van Van Deursen hier zelf aan het licht. Zijn betoog lijkt beschrijvend te zijn, maar dit is het niet. Hij spreekt over calvinisten, alsof die er al waren; hij neemt de ruimte om oudtestamentische 'afgoderij' te vergelijken met wat de 'hervormde' pamflettist hier zegt over de eucharistie. De distantie tussen Van Deursen en de pamflettist is mijns inziens gevaarlijk klein. Tegelijk neemt Van Deursen de ruimte om zijn eigen kijk op de zaak in te brengen. De vraag, waarom de hervormde over het avondmaal en niet over genade en rechtvaardiging schrijft, zou mijns inziens veel sterker de vreemdheid van het beschreven verleden oproepen, dan de quasi-beschrijvende identificatie van Van Deursen nu doet. Juist hier kan de geschiedfilosofie, in dit geval de historische semantiek, een kritische functie vervullen.

De ongeschreven bronnen hebben geen semantische functie, zo stelde ik reeds in het voorgaande. Er is pas sprake van semantische functies wanneer er uitspraken zijn over ongeschreven bronnen. Soms is dit inderdaad het geval. Een stichtingsoorkonde kan hier een sterke sturende functie hebben bij het doen van geschiedkundige uitspraken over de ongeschreven bron. Geschiedkundige uitspraken over ongeschreven bronnen dienen in dit licht daarom te worden verstaan als gewone geschiedkundige uitspraken. Met name de notie van de indirecte verwijzing, die ten aanzien van geschiedkundige uitspraken en hun betekenis is ontwikkeld, kan hier goede diensten verrichten. Tevens is de coherentie van de wetenschap hier beslissend. De archeologie, de architectuur- en kunstgeschiedenis en tevens de verschillende technieken ter bepaling van de ouderdom van materialen vervul-

len hier een belangrijke functie. Ik formuleer het gestelde in een meta-semantische uitspraak aldus:

MS3. Ongeschreven bronnen hebben, wanneer ze door middel van geschiedkundige uitspraken vatbaar zijn geworden voor betekenis, dezelfde set semantische functies als geschiedkundige uitspraken.

6.2. Semantische ambiguïteit

De bronuitspraken zijn niet alleen inhoudelijk te verstaan als mentale entiteiten uit het verleden, maar tevens zijn ze semantisch te verstaan als taalentiteiten uit het verleden. Elke bronuitspraak is gedaan in een bepaalde taal maar ook in een bepaalde fase van de geschiedenis van die taal en haar betekenis. Wanneer men het bronvoorbeeld van Van Deursens pamflettist nader bekijkt, dan ziet men daar een bepaald taalgebruik in, dat betrekkelijk gemakkelijk herkenbaar is voor de hedendaagse lezer. De verschillen zitten vooral in de spelling van de woorden. In de aanduiding 'tghemeyn volc' kan 'ghemeyn' als zeer eenvoudig voorbeeld dienen van een woord dat in het hedendaagse spraakgebruik een andere connotatie heeft ('oneerlijk') dan het in de zeventiende eeuw heeft ('gewoon'). De betekenis van bepaalde woorden kan door de tijd heen gewijzigd zijn, hoewel dit zeker niet altijd hoeft. In een voorbeeld als het gegevene is het vrij duidelijk, maar het betekenisprobleem kan veel ingewikkelder liggen. Vooral in de geschiedenis van het wijsgerige en het theologische denken, maar ook in de mentaliteitsgeschiedenis kan hier een groot probleem ontstaan. Ik denk dan aan de in het voorbeeld van Van Deursen gebruikte term calvinisme, of ook aan 'onveranderlijkheid', 'onvermijdelijkheid' en 'noodzakelijkheid'. Deze termen hebben een betekenisgeschiedenis die betrekkelijk ingewikkeld is. Maar ook op het niveau van de brede geschiedwetenschappelijke thematiek liggen er tal van dergelijke semantische problemen. Het zeventiende-eeuwse 'geweer' betekent iets anders dan het twintigste eeuwse 'geweer'. 'Bergen op Zoom, houdt u vroom' betekent niet dat de Bergen op Zoomers pacifisten waren. Zo speelt binnen elke geschiedkundige studie wel een bepaalde semantische problematiek. Vaak lossen historici deze op intuïtieve wijze op. Een meer expliciete doordenking van de semantische problematiek scherpt mijns inziens echter dit inzicht. Daarnaast heeft de wijsgerige verwerking van deze historische taalproblematiek zijn eigen bestaansrecht en -reden.

Er kan tussen een historische en een hedendaagse uitspraak een oppervlakkige of morfologische overeenkomst of gelijkenis zijn, zonder dat de betekenis van die uitspraken in termen van hun illocutionaire lading identiek is. Wanneer men de taal van de bron als de taal van een tijdgenoot verstaat, loopt men een groot semantisch risico, dat desastreuze gevolgen kan hebben voor het verstaan van het verleden. Het andere uiterste is dat men de kloof tussen beide taalvelden onoverbrugbaar acht en de locutor uit het verleden en die uit het he-

den als een gevangene ziet van zijn eigen taal- en betekenisveld. In feite moet men echter, wanneer men de semantische ambiguïteit met betrekking tot de taal van het verleden en het heden onophefbaar acht, deze ook betrekken op de taalvelden van de hedendaagse locutors. De absurde implicatie van structurele semantische onverstaanbaarheid en een chaos van betekenissen geeft mijns inziens reeds aan dat hier geen oplossing ligt.

Vanuit mijn positiekeuze tussen de a-historische optie waarin de bron ook semantisch als een tijdgenoot wordt verstaan en de optie waarin de historiciteit van de taaluitspraken de communicativiteit van de taal aantast, meen ik dat semantische ambiguïteit, nadat haar beslissende rol is erkend, structureel overwinbaar is.

Ik sluit me hier opnieuw aan bij de semantische positie van Alston en Brümmer. Ik ben van mening dat de taaldaden-theorie het meest geschikte instrument is ter overbrugging van de semantische ambiguïteit. Het gaat er hierbij om, dat van elke locutie de illocutionaire lading dient te worden bepaald. Twee morfologisch verschillende locuties kunnen dezelfde illocutionaire lading hebben, terwijl twee morfologisch min of meer identieke locuties een verschillende illocutionaire lading kunnen hebben.

Het is het gemakkelijkst om met de ambiguïteit die in een heden-heden relatie kan ontstaan te beginnen. Een fascinerend probleem is dat van de meertaligheid. Dit probleem is oplosbaar. We kunnen bijvoorbeeld ontdekken dat we ten onrechte een aardappel 'apple' noemden, hoewel en omdat ons concept van 'aardappel' juist was. Meestal ontdekken we dit doordat we naar een ding in de werkelijkheid kunnen verwijzen wanneer we een woord gebruiken; daarnaast kunnen we ook woorden definiëren. Dit alles veronderstelt een grote mate van semantische intersubjectiviteit en een metataal-niveau. Dat het mogelijk is om semantische ambiguïteit op het niveau van meertaligheid te overbruggen is op zichzelf ook veelzeggend. Het biedt een steunpunt voor de overbrugging van andere vormen van semantische ambiguïteit.

Binnen dezelfde taal kan de ambiguïteit overwonnen worden door met behulp van definities, uitsluiting van dubbelzinnigheid en door equivalenten de illocutionaire lading van een bepaalde locutie te verhelderen.

Binnen de historische semantiek is de ambiguïteit moeilijker overwinbaar. Men kan geen vragen meer stellen aan de bronlocutors, maar beschikt slechts over een gegeven aantal zinnen, zoals ze binnen de bron voorkomen. De onderlinge vergelijking van deze zinnen levert hier een eerste mogelijkheid tot overwinning van de ambiguïteit. Wanneer een bepaalde zin in meerdere bronnen een verschillende context heeft, kan men steeds preciezer de illocutionaire lading bepalen. Men dient iemands historisch-semantische veld in kaart te brengen. Men kan hier van het bekende naar het onbekende redeneren (veel woorden zijn betrekkelijk betekenisvast), men kan de interne systematiek en de logische consistentie van posities op het spoor zien te komen, men kan de betekenis van begrippen afleiden uit het

gebruik (de voorbeelden die een auteur geeft) en men kan analyseren hoe een auteur zelf tegen zijn hedendaagse of historische werkelijkheid aankijkt en hoe hij de relatie tussen taal en betekenis bepaalt. De relatie tussen historische en hedendaagse taalvelden is gecompliceerd en men kan zich hier gemakkelijk vergissen. Tegelijk is de kloof tussen beide taalvelden op grond van bovenstaande argumenten mijns inziens niet onoverbrugbaar. Deze argumenten vinden steun in de theologische notie van Gods betrouwbaarheid als grond voor de semantische betrouwbaarheid en semantische intersubjectiviteit van het menselijke spreken. Communicatie veronderstelt communicativiteit. Juist dankzij de taal en dankzij een semantisch taalinstrumentarium zijn communicatieproblemen overwinbaar. Dit geldt evengoed voor het gewone probleem van meertaligheid als voor de problematiek van de verschillende semantische en historisch-semantische taalvelden. Ik noteer daarom:

MS4. Semantische ambiguïteit is met behulp van de taaldaden-theorie structureel overwinbaar.

Deze meta-semantische uitspraak vindt zijn grond in de theologie en daarbinnen in de notie van de communicativiteit; tevens doe ik een beroep op de werkelijkheidservaring zelf en in negatieve zin op de absurditeit van semantische niet-overbrugbaarheid.

Of de semantische ambiguïteit ook feitelijk overwonnen wordt, danwel tot misverstanden en misverstaan leidt, is afhankelijk van het historische en semantische bewustzijn van de historicus in kwestie. De historische revolutie en de semantische wederopbloei zijn, juist wanneer ze met elkaar verbonden worden, een zeer goede uitgangspositie voor het overwinnen van semantische ambiguïteit. Bovendien bieden het bewustzijn van semantische ambiguïteit en de aanwezigheid van een instrumentarium ter overwinning van deze ambiguïteit een middel om de fouten in geschiedkundige studies te traceren door de illocutionaire lading van de geschiedkundige locuties met betrekking tot het verleden te bepalen.

6.3. Feituitspraken

Een problematiek waar aparte aandacht aan moet worden besteed is die van 'feit'. Het gaat in de voorliggende subparagraaf overigens niet om de ontologische problematiek die met het feitelijke (de problematiek van actueel en factueel) samenhangt.

In de voorafgaande paragrafen is steeds gesproken over personen, gebeurtenissen, fysische en mentale entiteiten. Daarnaast is de term 'uitspraken' gehanteerd, binnen de tweedeling van bronuitspraken en geschiedkundige uitspraken. Over feit is echter nog nauwelijks gesproken⁹²⁶. Historici spreken echter veelvuldig van feiten. Volgens

⁹²⁶ Terloops is in § 5, bij de behandeling van de interpretatieve functie, naar de problematiek van feit verwezen.

Van Deursen zal het een feit zijn dat zijn pamflettist de rooms-katholieke eucharistie-opvatting verwerpt. Het is een feit dat Willem van Oranje in 1584 in de Prinsenhof te Delft is vermoord. Wat is feit echter precies binnen de kontekst van de historische semantiek?

Omdat de problematiek van feit zowel op het niveau van de bronuitspraken als op het drieledige niveau van de geschiedkundige uitspraken eenzelfde aard heeft, kan zij hier als geheel worden behandeld.

Als uitgangspunt voor de uitwerking van feit kan *Middeleeuwse wijsbegeerte* van L.M. de Rijk goede diensten doen. Dit boek bevat belangrijk materiaal voor een historische semantiek. Het is in dit verband opvallend dat deze bijdrage aan de historische semantiek en de kennisleer in de geschiedfilosofische literatuur niet verwerkt is⁹²⁷.

De Rijk stelt in hoofdstuk 2 van genoemd boek de vraag naar de relatie van de historische epistemologie en de historische semantiek. Deze meer kennistheoretische vraag vereenvoudigt hij tot de vraag naar de aard van een historisch feit. Wanneer men naar het historische gebeuren kijkt, dan blijkt er, afgaande op het gewone alledaagse en ook het wetenschappelijke spraakgebruik, een onderverdeling te maken van begrippen of entiteiten, die alle rond het begrip 'feit' cirkelen. De Rijk onderscheidt hierbij:

-fysische entiteit (alle stoffelijke dingen);

-mentale entiteit (alles wat een produkt van de geest is en in zoverre het dat is);

-(reeksen) veranderingsprocessen (datgene waarin fysische entiteiten zich naar onze ervaring bevinden);

-gebeurtenissen of standen van zaken danwel momentopnamen uit de (reeks) veranderingsprocessen;

-verleden gebeurtenissen ofwel verleden standen van zaken (momentopnamen uit de (reeks) veranderingsprocessen uit het verleden.

Voor De Rijk is nu de meest fundamentele, geschiedfilosofische vraag: Is een geschiedkundig feit een fysische dan wel een mentale entiteit? Voor vele historici is zij, impliciet of expliciet, een fysische entiteit. Volgens De Rijk is deze opvatting echter niet bestand tegen kritiek. Wanneer men het geheel van geschiedkundige feiten verstaat als een fysische entiteit, dan bestaat het verleden in objectieve zin. Daartegenover staat dat, wanneer men het geheel van geschiedkundige feiten in mentale zin verstaat, het verleden dan alleen in subjectieve zin bestaat. Wil men nu weten 'wie es eigenlijk geweest' is dan heeft men een criterium nodig op grond waarvan men uitmaakt of iets werkelijk zo geweest is. Zo'n criterium is echter in principe onmogelijk, omdat 'hoe geweest' een 'hoe gezien' vooronderstelt.

Vanuit linguïstische optiek bezien geldt volgens De Rijk een soortgelijke kritiek. Doet men de uitspraak 'het verleden zelf bestaat', dan geldt dat als deze uitspraak waar is, het zich dus ergens moet bevinden. Het bevindt zich echter nergens, tenzij men beweert dat het zich in de bronnen bevindt, maar die zijn per definitie niet gelijk te stellen met het verleden. Als dit wel het geval zou zijn, zou het verleden ove-

⁹²⁷ L.M. de Rijk, *a.w.*

rigens per definitie een poly-interpretabele grootheid zijn. Als het verleden zelf niet (meer) bestaat, dan is er eenvoudigweg geen object. Feit dient, aldus De Rijk, gedefinieerd te worden als uitspraak, en wat meestal feit genoemd wordt, kan beter gebeurtenis genoemd worden. Feit is dan '*de direkte verwijzing van een ware deskriptieve uitspraak over een voorbije gebeurtenis, resp. stand van zaken*'⁹²⁸. De genoemde uitspraak verwijst direct naar een mentale entiteit, maar indirect naar een fysische entiteit. Met 'descriptief' is bedoeld dat de uitspraak meer dan logische vanzelfsprekendheden bevat (dus niet alleen zin-nen als 'Abelard is ofwel getrouwd geweest ofwel niet getrouwd geweest'). Een uitspraak is waar als zij in overeenstemming is met de gebeurtenis of stand van zaken waarnaar de uitspraak verwijst⁹²⁹.

Hoe is nu volgens De Rijk de relatie tussen feit en gebeurtenis? Uit voorbeeldzinnen blijkt dat beide entiteiten dicht bij elkaar liggen, maar toch verschillend zijn. Feit is iets wat zich adequaat in een begrip laat vangen; gebeurtenis is iets dat zich in een meer indistinct begrip laat vatten. Feiten worden achteraf gekozen, en er kunnen steeds nieuwe feiten geconstitueerd worden vanuit andere perspectieven. Gebeurtenissen kunnen niet geconstitueerd worden. Toch hebben gebeurtenissen ook een ingreep vanuit het kennen ondergaan: op meer of meest basaal niveau zijn er de dingen of verschijnselen. Dit is het eigenlijke niveau van de fysische entiteit en De Rijk noemt het substantie. Het gebeuren rond deze dingen of verschijnselen is, wat hij noemt, de gebeurtenis; deze gebeurtenis ligt nog wel op het niveau van de fysische entiteit. Op het niveau van de mentale entiteit liggen het denken als activiteit, dat zelf een gebeurtenis is en tenslotte de denkinhoud betreffende het gebeuren. Kernbegrippen zijn aldus substantie, gebeurtenis en feit. Feit staat het verste af van de fysische entiteit. De gewone taal is hier eerder verwarrend dan verhelderend. 'Hou je aan de feiten' betekent eigenlijk in het rijkiaans: 'wees consistent'. Substantie staat het dichtste bij de fysische entiteit. Het staat geheel los van menselijk denken⁹³⁰. Ook hier geldt, dat de menselijke geest 'substantie' als hard voorstelt, niet dat 'substantie' hard is. De geest wil vastigheid scheppen⁹³¹.

Gebeurtenis zit tussen feit en substantie. Gebeurtenis behoort niet louter tot de echte werkelijkheid. Tegelijk hoort het daar wel weer meer bij dan feit.

928 *A.w.*, 46.

929 *Ibid.* Een feit is dan '... de mentale entiteit waarnaar *direct* wordt verwezen door een deskriptieve uitspraak die in overeenstemming is met de gebeurtenis, resp. de stand van zaken, waarnaar hij *indirect* verwijst'.

930 *A.w.*, 61: '... *substantie* is het stevigste *objekt*, gewoon van zichzelf, zonder dat daar-aan menselijk denken te pas komt'.

931 *Ibid.*: 'We moeten dus wel aannemen dat de geest het *om zichzelf* wil doet: vastigheid scheppen daar waar die niet zonder meer voorhanden is ... *substantie* is niet het hardst, maar *haar* als *hard* voorstellen brengt iemand niet snel in (kennistheoretische) problemen. Dat gaat het langst goed (langer inderdaad dan bij *gebeurtenis* en *feit*.) Om precies te zijn: zo lang als men niet al te diepgaande vragen stelt'.

Feituitspraken hebben een propositie-structuur⁹³²; ze zijn assertorisch van karakter. Maar dan nog zijn ze zowel vatbaar voor 'waar' als voor 'onwaar'. Uiteindelijk is feit gefundeerd in 'een onmiddellijk gegeven menselijke consensus'⁹³³. Deze consensus is door de maatschappelijke opvattingen, de samenhang met aanvaarde uitspraken, het gezag van de spreker etc. bepaald. De intersubjectiviteit is hier van groot belang. Een dergelijke consensus heeft betrekking op zowel 'brute feiten' als 'institutionele feiten' (de distinctie is van J.R. Searle): ook 'brute feiten' zijn voor De Rijk institutioneel.

Ik ben van mening dat de optie van De Rijk op een aantal punten vatbaar is voor kritiek. Ik constateer dat bij De Rijk het mentale niveau primair is. Dit geldt voor feituitspraken, wetenschappelijke theorievorming en uiteindelijk ook de wetenschappelijke consensus. Zelfs paradigma-omslagen binnen de wetenschap worden door hem vanuit het primaat van het mentale verstaan als alternatieve manieren van werkelijkheidsverstaan. Hier ligt echter juist bij de geschiedwetenschap een probleem. De geschiedenis van de filosofie toont de risico's die met De Rijks optie verbonden zijn mijns inziens haarscherp aan. De verlichte opvatting dat de middeleeuwse wijsbegeerte een doctrinair stelsel van casuïstiek is, had binnen de kringen van de achttiende-eeuwse *philosophes* een grote mate van intersubjectiviteit. In dit licht is het binnen De Rijks eigen terminologie op meer basaal niveau een *feit* dat de middeleeuwse wijsbegeerte een doctrinair stelsel van casuïstiek is. De Rijks eigen optie van het verstaan van de middeleeuwse wijsbegeerte is in dit licht niet meer dan een creatief voorstel tot een alternatief verstaan van de middeleeuwse wijsbegeerte. Met tal van andere voorbeelden is dit punt nader te illustreren. Binnen één wetenschappelijk milieu kunnen zelfs elkaar uitsluitende opties voorkomen. Hoe is het dan beslisbaar welke optie de juiste is? Wanneer het volgens de ene auteur een feit is dat Melanchthon een noodzakelijkheidsdenker is, en het volgens de andere auteur een feit is dat hij een contingentiedenker is, hoe is dit punt dan beslisbaar binnen de optie van De Rijk?

Mijns inziens is er alleen van beslisbaarheid sprake, wanneer men de bronuitspraken laat beslissen over de geschiedkundige uitspraken. De bronuitspraken zijn uiteraard ook te verstaan als feituitspraken, en liggen als zodanig op het mentale niveau. Bronuitspraken zijn feituitspraken wanneer ze verwijzen naar de personen, gebeurtenissen, fysieke en mentale entiteiten uit het verleden zelf. Het gaat hier dan om het verleden als heden.

Het is opvallend dat De Rijk zich vooral richt op de semantiek van geschiedkundige uitspraken. Wanneer hij over de bronnen spreekt doet

⁹³² *A.w.*, 64: '... de propositionele structuur, d.w.z. de diktum-structuur, is konstitutief voor *feit*'.

⁹³³ *Ibid.*: '... een feit is de mentale entiteit waarnaar door een *als waar aanvaarde* deskriptieve uitspraak onmiddellijk wordt verwezen. Nu is de fundering van *feit* niet langer in enigerlei 'objektieve stand van zaken' (XYZ), (*whatever that may be*) te zoeken, maar in een onmiddellijk gegeven *menselijke consensus*'.

hij dit om aan te geven dat de bronnen niet identiek zijn met het verleden. Ik meen dat mijn historische kennisleer en semantiek, die cirkelen om het verleden als heden, het verleden als verleden in het heden en het heden als heden, de problematiek van de relatie tussen bron en verleden in het juiste licht plaatst. De kennistheoretische problematiek van het verleden als non-existent object is hiermee ook in een ander licht geplaatst. Binnen de historische semantiek zijn niet alleen geschiedkundige uitspraken maar ook en juist bronuitspraken belangrijk.

De bron is in alle opzichten beslissend voor de geschiedkundige uitspraken die over het verleden worden gedaan. Met een beroep op de wetenschapstheorie en de daarin ontwikkelde noties van verificatie en falsificatie wil ik stellen dat de bron bij uitstek het instrument van verificatie en falsificatie van geschiedkundige uitspraken is, zelfs wanneer het resultaat van de kritische procedure in strijd is met de wetenschappelijke consensus. Ik meen dat het ook evident is dat wetenschappelijke vernieuwingen ontstaan waar men de werkelijkheid, en in het geval van het verleden: de bron als verleden in het heden, scherper ziet. Door de bron wordt de geschiedschrijving als het ware onder vuur genomen.

Dit geldt voor de geschreven maar ook voor de ongeschreven bron. De Grote Kerk van Dordrecht als ongeschreven bron is beslissend voor welke geschiedkundige uitspraak over haar dan ook. Dat hier een ingewikkelde problematiek ligt ontken ik overigens niet. Per geval zal met behulp van de beste methoden steeds moeten worden bepaald wat de kennistheoretische kracht van de bron is en hoe de verhouding ligt tussen bronuitspraken en geschiedkundige uitspraken. De Rijks onderscheid tussen directe en indirecte verwijzing is een onderscheid dat ik in het voorgaande zelf reeds gemaakt heb; ik zou De Rijks onderscheiding zo willen hanteren dat de bronuitspraken gekenmerkt worden door de directe verwijzing naar het verleden als heden en de geschiedkundige uitspraken door de indirecte verwijzing naar het verleden als heden (indirect, omdat ze naar de bronnen als verleden in het heden verwijzen, die uitspraken bevatten die naar het verleden als heden verwijzen).

Uiteraard liggen bronuitspraken met betrekking tot het verleden als heden als uitspraken op het mentale niveau. Vanwege het gegeven dat de verhouding tussen bronuitspraken en verleden structureel niet verschilt van die tussen hedendaagse uitspraken en het heden, kan gesteld worden dat beide soorten uitspraken een aantal semantische functies hebben, waaronder de verwijzende en de veronderstellende functies. Zoals hedendaagse zinnen een referentiële functie kunnen hebben, zo kunnen bronuitspraken een dergelijke functie ook hebben. Feituitspraken zijn dan uitspraken over personen, gebeurtenissen, fysische en mentale entiteiten waarbij de afstand tussen de uitspraak en datgene waar de uitspraak naar verwijst zo klein mogelijk is. Wanneer er uitspraken worden gedaan over Willem van Oranje, dan is er in principe geen reden om aan te nemen dat deze uitspraken niet naar de historische persoon Willem van Oranje verwijzen. In

mijn historische epistemologie heb ik reeds een aanzet gegeven tot de ontwikkeling van een kennistheoretische evaluatie van soorten uitspraken over het verleden. Naarmate er meer bronnen van geschreven en ongeschreven aard zijn, die elkaar bevestigen is het epistemisch meer gerechtvaardigd om te aanvaarden dat iets het geval is geweest⁹³⁴.

Uiteraard speelt hier een selectieprobleem mee, maar dat is niet structureel beslissend over de kennistheoretische en semantische problematiek. Dat vele gebeurtenissen niet in feituitspraken zijn vervat impliceert niet dat ze niet vatbaar zijn voor een feituitspraak.

Ik doe op grond van mijn hier gevolgde argumentatie, die rust op de historische kennisleer, de volgende meta-semantische uitspraak:

MS5. Bronuitspraken zijn, als uitspraken die vanuit de bronlocutor uitspraken over het heden zijn, voor zover ze naar dat heden verwijzen of het veronderstellen, beslissend over geschiedkundige uitspraken.

Ik doe bij deze meta-semantische uitspraak een beroep op de historische revolutie en de intersubjectiviteit van de geschiedwetenschap zelf.

De kracht van een semantiek van de bron is dat zij de autonomie van geschiedkundige uitspraken fundamenteel aantast. Het verleden is geen wassen neus die geschiedkundig alle kanten uit kan worden gebogen. De bronuitspraken zijn beslissend, en soms fataal, voor de geschiedkundige uitspraken. Ook voor de interne noodzakelijkheid van de narratio, zoals Ankersmit deze voorstaat, is mijn semantiek van de bron fataal. Hiermee is niet gezegd dat de geschiedkundige uitspraken samenvallen met de bronuitspraken⁹³⁵.

7. De waarheid van bronuitspraken

Omdat de waarheidstheorie sterk parallel loopt aan de betekenisstheorie (en zij bovendien gedeeltelijk van epistemologische aard is) kan ik hier volstaan met een beknopte behandeling. Ook hier kies ik voor de functionele benadering.

HS4. Wanneer *bronuitspraken* de clausule 'is waar' bevatten, dan kan 'waar' meerdere functies hebben.

Deze functies zijn de volgende:

- a. Een evaluatieve functie.

⁹³⁴ Zie voor mijn kritiek op de dictatuur van het kennistheoretische subject hoofdstuk 4.

⁹³⁵ Zie hiervoor § 9.

Wanneer een historische locutor spreekt in termen van 'is waar' dan heeft dit 'is waar' de functie dat hij een evaluatieve uitspraak doet over de genoemde uitspraken.

b. Een corresponderende functie.

Wanneer door een historische locutor van een bronuitspraak gezegd wordt dat zij 'is waar' dan betekent dit dat er een bepaalde correspondentie is tussen zijn feituitspraak en de personen, gebeurtenissen, fysische of mentale entiteiten waarnaar de uitspraak verwijst.

c. Een cohererende functie.

Wanneer door een historische locutor van een bronuitspraak wordt gezegd dat zij 'is waar' dan betekent dit dat er een bepaalde coherentie is tussen de betreffende bronuitspraak en een andere bronuitspraak of andere bronuitspraken, binnen dezelfde bron danwel in andere bronnen. Hier gelden de logische regels van consistentie en niet-tegenstrijdigheid.

8. De waarheid van geschiedkundige uitspraken

HS5. Wanneer *geschiedkundige* uitspraken de clausule 'is waar' bevatten, dan kan 'waar' meerdere functies hebben.

Deze functies zijn de volgende:

a. Een evaluatieve functie.

Wanneer de geschiedkundige locutor men met betrekking tot bronuitspraken danwel met betrekking tot geschiedkundige uitspraken spreekt in termen van 'is waar' dan heeft dit 'is waar' de functie dat men een evaluatieve uitspraak doet over de genoemde uitspraken.

b. Een direct- en een indirect-corresponderende functie.

Wanneer door een geschiedkundige locutor met betrekking tot een geschiedkundige uitspraak gezegd wordt dat zij 'is waar' dan betekent dit dat er een directe correspondentie is tussen de geschiedkundige uitspraak en een bronuitspraak. Tevens betekent dit dat er een indirecte correspondentie is tussen de geschiedkundige uitspraak en het verleden waarmee de bronuitspraak correspondeert (er ligt hier een sterke parallel met de directe en indirecte verwijzingsproblematiek).

c. Een cohererende functie.

Wanneer door een geschiedkundige locutor van een historiografische uitspraak gezegd wordt dat zij 'is waar' dan betekent dit dat er een coherentie is tussen het in die uitspraak gestelde en een andere historiografische uitspraak binnen of buiten de betreffende historiografische tekst. Hier gelden de logische regels van niet-tegenstrijdigheid. Deze 'horizontale' coherentie is verbonden met de 'verticale' in-

directe correspondentie en met de 'horizontale' coherentie van bronuitspraken.

9. Semantiek en hermeneutiek

Binnen de hedendaagse discussie rond de historische interpretatie is de wijsgerige hermeneutiek met name binnen de moderne hermeneutiek, het narrativisme en het postmodernisme in het centrum van de aandacht komen te staan. De historiciteit van de verstaanshorizon van de historicus lijkt bij genoemde posities een ongekend hoge status te hebben gekregen; zij vormt in feite de vloer van heel ons werkelijkheidsverstaan.

De afstand tussen geschiedkundige uitspraken en het verleden is hier zeer groot. Daar tegenover staat de 'naïeve' opvatting, waarbinnen die afstand minimaal is. Deze afstand wordt binnen de genoemde niet-naïeve posities positief gewaardeerd en vormt aldus het uitgangspunt voor een verweving van verleden en heden vanuit het heden. Het hermeneutische perspectief wordt aldus beslissend over het gehele werkelijkheidsverstaan.

Vanuit de conceptuele positie die ik in dit tweede deel van *Geschiedenis bij de bron* ontwikkel, wil ik een dergelijke primaatstelling van de hermeneutiek onder kritiek stellen. Op tal van plaatsen in de voorgaande hoofdstukken en paragrafen heb ik dat in feite reeds gedaan. Op het niveau van de kennisleer zijn verschillende kennistheoretische velden neutraal met betrekking tot de hermeneutiek. De axiomatische kennis en de kennis van het zelfevidente onttrekken zich er bijvoorbeeld aan. In alle gevallen is het waar dat $1 + 1 = 2$ of dat deze tomaat die mij rood voorkomt rood is. Ook de kennis van het bestaan van personen en objecten is neutraal ten opzichte van de hermeneutiek. Binnen de semantiek heb ik geprobeerd duidelijk te maken dat vele uitspraken en woorden semantisch betrekkelijk hard zijn. De uitspraak 'Willem van Oranje is in 1584 in de Prinsenhof te Delft vermoord' en woorden als 'kat' en 'hond' zijn neutraal ten opzichte van de hermeneutiek. Tevens is semantische ambiguïteit structureel overwinbaar.

De hermeneutiek dient op grond van het bovenstaande een plaats toegewezen te krijgen, die relatief is met betrekking tot het baselere conceptuele niveau van epistemologie, semantiek, ontologie en noodzakelijke theologie. Het is bij voorbaat riskant om de werkelijkheid vanuit het perspectief van slechts één specifiek wetenschapsgebied te verklaren. Steeds heb ik in dit onderzoek er ook voor gepleit om de historische revolutie en de zeer belangrijke verworvenheid van het historiciteitsbesef een plaats te geven binnen het bredere geheel van de wetenschapsgeschiedenis en de wetenschappelijke theorievorming.

Binnen dit algemene perspectief van de relatie tussen de wetenschappelijke concepten en de hermeneutiek is vooral de relatie tussen semantiek en hermeneutiek hier van belang. Semantiek en hermeneu-

tiek hebben een zekere verwantschap met elkaar omdat beide specifiek met betekenis en interpretatie van doen hebben.

Binnen mijn historische semantiek heb ik een aantal semantische functies bepaald van bronuitspraken en geschiedkundige uitspraken. Per functie kunnen uitspraken worden gedaan over de conceptuele hardheid van de semantiek. Een verwijzende functie is harder dan een beschrijvende functie; de interpretatieve functie is betrekkelijk zacht. Terzijde zij opgemerkt dat ook basale uitspraken zoals feituitspraken weliswaar iets interpretatiefs hebben, maar dat het interpretatieve element hier structureel (ofwel los van het selectie-element) zeer klein is; hierboven is reeds opgemerkt dat de afstand tussen feit en persoon of gebeurtenis zeer klein is.

Ik ben van mening dat de hermeneutiek betrekkelijk vloeiend aansluit bij de interpretatieve functie van de semantiek. Een scherp onderscheid is op dit specifieke grensgebied niet te maken. Dit geldt zowel voor bronuitspraken als voor geschiedkundige uitspraken. Ik stel daarom voor om het onderscheid te bepalen aan de hand van de begrippen 'basaal' en 'minder basaal'. Het interpretatieve gehalte van uitspraken neemt toe naarmate ze minder basaal zijn en omgekeerd. Met behulp van deze begrippen is een schaalverdeling te maken van soorten interpretaties. Ik formuleer daarom op grond van het in het voorafgaande opgezette betoog:

MS6. De historische semantiek heeft betrekking op de betekenis van uitspraken met een relatief zwak interpretatief gehalte.

MS7. De historische hermeneutiek heeft betrekking op de betekenis van uitspraken met een relatief sterk interpretatief gehalte.

De semantiek betreft aldus het basale vlak van betekenis en waarheid, dus het vlak van de afzonderlijke woorden en de zinnen. Ten aanzien van de feituitspraken over personen, gebeurtenissen, fysische en mentale entiteiten is de relatie tussen woorden en datgene wat ze uitdrukken betrekkelijk 'hard'. Het interpretatieve moment is hier minimaal in de bronuitspraken en iets minder minimaal in de geschiedkundige uitspraken.

Uiteraard speelt er hier een selectieprobleem mee. Op het niveau van de bronauteur speelt dit probleem ten aanzien van zijn selectie van personen en gebeurtenissen als kandidaten voor feituitspraken. Op het niveau van de geschiedkundige speelt dit probleem ten aanzien van zijn selectie van bronnen als kandidaten voor geschiedkundige uitspraken. Zelfs binnen zijn verzameling geselecteerde bronnen maakt hij nog een selectie van bronuitspraken. In dit licht zie ik de notie van de historiciteit als een beslissende notie voor de selectie door zowel de bronauteur als de geschiedkundige. In dit licht is het ook verklaarbaar dat bronnen, zelfs als ze belangrijk genoeg gevonden worden om in bijvoorbeeld kloosterbibliotheken bewaard te worden, soms in de praktijk niet als bron functioneren of dat ze steeds

op andere wijze functioneren. Voor Van Deursen functioneert een pamflet heel anders dan voor een geschiedschrijver die de geschiedenis als geschiedenis van de elite beschrijft. Momenteel is de milieu-geschiedenis in opkomst en dit is vanuit de historiciteit van de late twintigste-eeuwer verklaarbaar. Pas nu zullen de bronnen en brongegevens die daarvoor relevant zijn operatief en functioneel worden gemaakt. De vraag waarom bepaalde bronnen in bepaalde perioden niet als bron functioneren en in andere perioden wel, is op zich een vraag op het niveau van de historische verklaring, die zelf weer vanuit de historiciteit van de vraagstelling gestuurd wordt.

Het selectieprobleem is conceptueel echter niet beslissend. Men moet het als geschiedkundige doen met datgene wat door de bronauteur is geselecteerd, maar dit is een probleem dat binnen de kennistheorie valt en ook daar niet structureel is. Er kunnen bronnen verloren gaan maar er kunnen ook nieuwe bronnen gevonden worden. Voor welke geschiedkundige interpretatie dan ook, geldt dat zij zich onder vuur dient te laten nemen door de bronnen, en wel sterker naarmate de bronuitspraken basaler interpretatief zijn.

De problematiek van de illocutionaire lading van bronlocuties is weer iets minder basaal interpretatief dan die van feituitspraken. Hier is het risico van zich vergissen sterker aanwezig.

Nog minder basaal interpretatief is het descriptieve element van de bron. Met name hier onthult zich het interpretatieve element van de bronlocutor. Dit is de 'zachtste' buitengrens van de semantiek of de 'hardste' buitengrens van de hermeneutiek.

Binnen het nog minder basaal interpretatieve vlak van de hermeneutiek gaat het vooral om de wijze waarop men een relatief complex geheel van de werkelijkheid danwel de historische werkelijkheid wil verstaan. Hier is een nadere onderscheiding te maken naar het interpretatieve element van bronuitspraken en dat van geschiedkundige uitspraken.

De bronuitspraken hebben naast andere functies een interpretatieve functie met betrekking tot het verleden als heden. De afstand tussen het verleden zelf en de interpretatie ervan is hierbij betrekkelijk klein in vergelijking met de afstand tussen de geschiedkundige interpretatie en het verleden. Geschiedkundige uitspraken hebben hierdoor op alle niveaus van interpretatie structureel een minder basaal interpretatief gehalte dan bronuitspraken.

Ik stel voor om de hermeneutiek in het licht van het voorgaande te verstaan als het vakgebied dat vanuit een verwerking van het historiciteitsbesef de inhoudelijke aard van de geschiedkundige interpretatie bepaalt. Op het niveau van de geschiedkundige die over het verleden schrijft geldt dat de historicus op hermeneutisch vlak een interpretatieve ruimte heeft. Deze ruimte wordt omgrensd door de semantiek van de bron. In dit licht is het zeer verhelderend om geschiedkundige interpretaties te analyseren op de wijze waarop historici met deze interpretatieve ruimte omgaan. Sommige historici leveren nauwelijks meer dan een parafrase van de bronnen, anderen maken de interpretatieve ruimte maximaal. De semantiek van de bron vormt in

negatieve zin de maximale en in positieve zin de minimale omgrenzing van de interpretatieve ruimte.

Gadamers historische hermeneutiek, Ankersmits narrativisme en Hellers existentiële interpretatie liggen in het licht van het voorgaande op het niveau van de hermeneutiek en de interpretatieve ruimte die zij de geschiedkundige en de geschiedfilosoof biedt. Het perspectiefbepalende van deze opties is hiermee weggenomen en de verwerking van de historiciteit heeft een relatieve positie gekregen.

Vanuit mijn schaalverdeling in meer en minder basale interpretatie is het zinvol om enkele, binnen de geschiedwetenschap veel gebruikte, entiteiten nader aan de orde te stellen. Op het niveau van entiteiten als persoon, gebeurtenis, fysische en mentale entiteiten en feit heb ik duidelijk gemaakt dat deze entiteiten semantisch hard of betrekkelijk hard zijn. Hoe zit het echter met entiteiten als historische periode ('de middeleeuwen'), historisch begrip ('de renaissance') en metafoor ('herfsttij der middeleeuwen')?

9.1. Periodisering

Ik introduceer hier enkele interessante partijen uit De Rijks *Middeleeuwse wijsbegeerte* als uitgangspunt van de behandeling. In het eerste hoofdstuk van dit boek ('Waren de Middeleeuwen typisch middeleeuws?') en tevens in het tweede hoofdstuk ('Periodisering, wetenschapstheorie en geschiedfilosofie'; vooral de paragrafen 1 en 2) behandelt De Rijk uitvoerig de periodiseringsproblematiek. De vraag 'kan men op intrinsiek-historische gronden een periodisering van de geschiedenis vaststellen?' staat hier centraal. Zij heeft een nauw verband met de vraag naar de relatie tussen historiografische constructies ('de Middeleeuwen') en de 'historische feitelijkheid' en met de nog baselere vraag naar de status van een 'geschiedkundig feit'.

'Zeg mij hoe u over periodisering denkt en ik zal u zeggen wie u (filosofisch) bent' zou men in het genoemde hoofdstuk het adagium van De Rijk kunnen noemen. Op overtuigende wijze toont hij aan dat historici de fout ingaan, als zij geen wijsgerige reflectie binnen hun ambachtelijke bedrijf toelaten. Vele historici zien niet in, dat periodisering wetenschapstheoretische implicaties heeft.

De geschiedenis van de periodisering is op zichzelf reeds interessant. De Rijk signaleert dat vooral in de achttiende en negentiende eeuw het periodiseren sterk in opkomst is. Vanuit de kontekst van het nieuwe historische besef acht hij dit verklaarbaar. Ik denk dat hierbij ook de neergang van de joods-christelijke periodisering een rol speelt: er ontstaat een leegte die niet meer zo maar is op te vullen vanuit een theologisch of metafysisch perspectief.

De Rijk verwerpt elke pretentie van intrinsieke periodisering. Periodisering is altijd op basis van iemands persoonlijk perspectief bepaald; vanuit dit beperkte perspectief, gebaseerd op het toekennen van een groot belang aan een beperkt aantal gebeurtenissen, legt men door een periodisering de talloze andere gebeurtenissen een klemmend

juk op, waardoor men zich juist het zicht op die unieke gebeurtenissen ontnemt⁹³⁶. Dit is op zichzelf reeds riskant, maar het wordt nog gevaarlijker wanneer in een periodisering een 'verval en wedergeboorte ideologie' verpakt zit. Als er op één 'periode' het zicht is ontgenomen, dan is dit wel het tijdvak van de middeleeuwen, juist omdat men deze periode vooral op ideologische gronden die naam gaf. Het 'eigene van een tijd' dient op geen enkele wijze te worden verduisterd, aldus De Rijk.

Periodisering, zo stelt De Rijk, impliceert duidelijke breukvlakken in de geschiedenis. Vooral omslagen die door één of enkele unieke gebeurtenissen tot stand gekomen heten te zijn, zijn per definitie verdacht: hoe unieker iets is, hoe minder omkerend.

Voor de middeleeuwer zelf bestonden de middeleeuwen niet; pas achteraf wordt een bepaalde periode als zodanig opgevat.

De Rijk verwerpt op grond van deze argumenten elke intrinsieke periodisering en accepteert periodisering alleen nog maar als 'louter werkeconomische eenheid'. Elke niet-conventionele, intrinsiek-historische opvatting veronderstelt dat het verleden zelf een 'herkenbare bestaanswijze' heeft. Volgens De Rijk is het verleden echter per definitie niet objectief voorhanden. Zij die denken dat dit wel het geval is vervallen in wat De Rijk hier typeert als de '*fallacy of the hypostatized facts*'⁹³⁷.

In zijn kritiek op Van der Pot, waar deze pleit voor een periodisering volgens een bepaald gezichtspunt, dat men vanuit zijn wereldbeschouwing het belangrijkste acht, bijvoorbeeld dat van een overtuigd christen, licht op, dat De Rijk ook een 'christelijke' periodisering ofwel een periodisering die vanuit christelijk perspectief ontwikkeld wordt, inadequaat vindt, wanneer deze de hele betreffende periode geacht wordt te 'dekken'. Tal van gebeurtenissen binnen de gestelde periode hebben niets van doen met het christendom, en komen daardoor niet goed uit de verf⁹³⁸. Een periodisering moet voor De Rijk van strikt chronologische aard zijn; vermenging van het chronologische met het typologische is gevaarlijk - ook Van der Pot maakt zich hier-aan schuldig⁹³⁹.

936 L.M. de Rijk, *a.w.*, 7: 'Daarom is een op inhoudelijke gronden aangebrachte grenslijn onhoudbaar; door z'n chronologische implicatie legt hij zich op aan andere gebeurtenissen en situaties dan op grond waarvan hij is getrokken, hoewel op die manier de laatste in een hun vreemd perspectief worden getrokken'.

937 *A.w.*, 41.

938 *A.w.*, 43: 'Waardevolle typologieën zijn per definitie van specifieke aard en toegesnedden op een bepaalde invalshoek. Wie, bijvoorbeeld als kristen ... de geschiedenis in-deelt naar een religieus gezichtspunt, kan in de beoogde 'laatste algemene synthese van onze historische kennis' en in die 'eigenlijke kern van de vorm die de geschiedenis aan het verleden geeft' de Dertigjarige Oorlog minder goed de hem toekomstige plaats geven dan iemand, die, kristen of niet, de sociaal-ekonomische invalshoek wenste te kiezen'.

939 Zie J.H.J. van der Pot, *De periodisering der geschiedenis. Een overzicht der theorieën*, 's-Gravenhage 1951; dit werk biedt tevens een overzicht van de geschiedenis van de periodisering.

In grote lijnen sluit ik mij positioneel aan bij De Rijks optie van 'periode'. Periode is weinig basaal interpretatief. Aldus is de bepaling van historische perioden van hermeneutische aard. De kwestie van het objectief voorhanden zijn van het verleden is hier overigens niet relevant; ook wanneer het verleden objectief voorhanden zou zijn in de zin die De Rijk eraan geeft, speelt het periodiseringsprobleem. Het is ook in het door ons meegemaakte verleden een probleem. De periodiseringsproblematiek is voor de hermeneutiek van belang. Zij illustreert dat hier het interpretatieve moment betrekkelijk sterk is. Erkenning van het gegeven dat periodisering aan de geschiedenis wordt toegekend, impliceert dat er een zekere interpretatieve ruimte is binnen de historische interpretatie.

Wel ben ik van mening dat er op deelgebieden een interpretatief betrekkelijk hard periode-begrip mogelijk is. Ik denk dan aan een periodisering binnen de wetenschapsgeschiedenis in termen van wetenschappelijke revoluties, aan periodisering binnen de politieke geschiedenis, de theologiegeschiedenis en andere takken van wetenschap. Vele gebeurtenissen kunnen, wanneer ze worden verstaan in termen van op elkaar betrokken handelingen zodanig samenhangen dat men ze als een periode of een breekpunt kan opvatten⁹⁴⁰. Zowel de interpretatie van het gebeuren als het gebeuren zelf in termen van een samenhang, zijn dan bij de periodisering betrokken. Op het interpretatieve niveau is dan het perspectief of thema dat men hanteert of uitwerkt een eerste richtingever voor een indeling.

Ik stel voor om een schaal te ontwerpen, waarop aan het ene uiterste de meest duidelijk intrinsiek-samenhangende gebeurtenis (zeg een moordaanslag op een historische figuur) en aan de andere uiterste de meest complexe set gebeurtenissen (waarvan het niet duidelijk is of er zelfs wel een samenhang bestaat) (zeg een periode als 'de middeleeuwen' of nog breder 'de wereldgeschiedenis') gesitueerd wordt. Naarmate men verder af komt van 'gebeurtenis' wordt het interpretatief gehalte van een geschiedkundige periode groter. Het risico van fouten maken is in dit licht bij periodisering groter dan bij het bepalen van een gebeurtenis.

Een periode is voor mij dan iets meer dan een werkeconomische eenheid, namelijk een interpretatieve eenheid. Ik noteer:

HS6. 'Periode' heeft een zeer sterke interpretatieve functie.

Het is mijns inziens verhelderend, om, gezien deze sterk interpretatieve functie van 'periode' de perioden die men als historicus of als groep historici kiest op stipulatieve wijze te definiëren. Alleen dan voorkomt men mijns inziens eindeloze discussies of de middeleeuwen nu in 500 na Christus beginnen of in de achtste eeuw na Christus. De stipulatieve definitie van perioden biedt dan tegelijk een mogelijkheid tot falsificatie en verificatie. Wanneer er binnen het als periode gestipuleerde tijdsveld gebeurtenissen of andere entiteiten aan-

⁹⁴⁰ Zie voor mijn theorie van interactie hoofdstuk 7.2. en 7.6.

wijsbaar zijn die in strijd zijn met de definitie, dan kan de definitie van de periode en dus de periode zelf van hieruit onder vuur genomen worden.

9.2. Historische begrippen

Over begrippen als 'Renaissance' en 'humanisme' zijn onder historici eindeloze discussies gevoerd. Ook hier blijkt dat een gebrek aan wijsgerige belangstelling en inzicht nadelig kan zijn voor de geschiedwetenschap. Evenals de bepaling van perioden is ook de bepaling van historische begrippen bij uitstek een activiteit van historici. Omdat historische begrippen over het algemeen een gebied betreffen dat kleiner is dan het gebied dat door 'periode' wordt omspannen, is de problematiek iets eenvoudiger dan bij periode. Het interpretatieve gehalte is echter ook bij historische begrippen erg groot:

HS7. 'Historisch begrip' heeft een sterk interpretatieve functie.

Historische begrippen horen in dit licht thuis binnen de hermeneutiek. Ik ben van mening dat er een sterke verwantschap is tussen historische begrippen en perioden. In dit licht stel ik ook hier voor om de historische begrippen stipulatief te definiëren. Pas dan is een verificatie - en falsificatie-procedure mogelijk. De discussie kan daarnaast gaan over de geschiktheid van de stipulatie als zodanig. Men kan bijvoorbeeld voorstellen om het historische begrip 'humanisme' te stipuleren als 'de onderwijskundige opvatting, waarin binnen het universitaire curriculum aan de *humaniora* een centrale plaats en betekenis wordt toegekend'. Men kan aan deze definitie eventueel een periodisering toevoegen, zodat er een mengvorm ontstaat van periode en begrip. Met behulp van deze stipulatieve definitie kan men vervolgens het humanisme als verschijnsel proberen te verstaan. Men confronteert zich dan met de bronnen en laat de bronnen een kritische functie hebben met betrekking tot de stipulatie. De stipulatie krijgt in dit licht zelf iets van een hypothese. Zij is ook zelf niet onberedeneerd, maar gebaseerd op de bronnen. Er is aldus wel degelijk een relatie tussen het historische begrip en het verleden zelf. Het interpretatieve gehalte van de bepaling van deze relatie is echter betrekkelijk hoog.

9.3. Metaforen

De metafoor is binnen het huidige wetenschappelijke denken een buitengewoon populaire grootheid. Binnen de geschiedwetenschap en de geschiedfilosofie is het vooral het narrativisme dat de metafoor een grote plaats toekent.

Binnen de optie van Ankersmit krijgt metafoor de betekenis van 'een wijze van zien van het verleden door de historicus als'. Als voorbeeld van een metafoor noemt hij J. Huizinga's verstaan van de late middeleeuwen als een *Herfsttij*.

Ik ben echter van mening dat de metafoer binnen Ankersmits positie, en binnen vele andere posities, een betekenis en reikwijdte krijgt, die zij in het geheel niet heeft binnen de taal filosofie. De metafoer heeft mijns inziens een beperkte plaats binnen de semantiek. Zij hoort thuis bij de semiotiek of tekenleer. C.S. Peirce maakt in zijn semiotiek een onderscheid tussen 'iconen', 'indices' en 'symbolen'. 'Iconen' be-rusten als 'teken' op een gelijkenis tussen datgene wat representeert (het *representamen*) en datgene waarnaar verwezen wordt (het *designatum*) (een landkaart is een icoon voor een landschap). 'Indices' be-rusten op een causaal verband tussen teken en datgene waarnaar het teken verwijst (rook is een teken dat er vuur is). Symbolen berusten op een afspraak of conventie omtrent de relatie van het teken en dat-gene wat het betekent.

Binnen deze onderscheiding is een metafoer te verstaan als een icoon. In het gewone taalgebruik berust de metafoer op een relatie tussen een representamen en een designatum die in termen van een zekere gelijkenis of van een gemeenschappelijke eigenschap is te verstaan. 'Het hoofd van de afdeling' heeft met een 'hoofd' de eigenschap 'belangrijk zijn' gemeenschappelijk.

Wanneer de 'icoon' een talige entiteit is - en metaforen zijn altijd talige iconen - is zij herschrijfbaar in termen van de locutietheorie. Op grond van de gelijkenis tussen de metafoer als 'representamen' en het designatum kan men een metafoer ook vervangen door een andere aanduiding. Wat men met behulp van een metafoer kan doen, kan men in termen van de illocutionaire lading van een metafoer ook zonder metafoer doen. Deze vervangbaarheid in termen van betekenis is wezenlijk voor het slagen van de metafoer. Zonder die vervangbaarheid is de metafoer niet communiceerbaar en betekent zij niets, of impliceert zij iets tegenstrijdigs: 'hij is zo sterk als een glas melk'. Hiermee is niet gezegd dat de metafoer geen eigen functie vervult binnen de taal. Het feit dat metaforen worden gebruikt, en dat het spreken blijkbaar niet zonder metaforen kan, geeft deze eigen waarde reeds aan. In dit opzicht is de metafoer meer dan alleen een creatieve manier van spreken. Maar in termen van hun betekenis zijn metaforen in principe herschrijfbaar in niet-metaforische zinnen. Terecht stelt W.P. Alston dat er bij metafoer op een bepaalde wijze een intrinsieke relatie is tot de werkelijkheid: metafoer als intrinsiek symbool⁹⁴¹. Ik ben het op dit punt tevens eens met M. Kuiper, waar hij Ankersmit op dit punt bekritiseert⁹⁴². Hoewel Ankersmit dit soms ook lijkt te accepteren, werkt het in de praktijk nauwelijks als zodanig bij hem. In ieder geval krijgt de metafoer bij Ankersmit een

⁹⁴¹ W.P. Alston, *a.w.*, 97: 'Wherever an expression is used so that, even though it is used in none of its established senses, nevertheless, what is said is intelligible to a fairly sensitive person with a command of the language, the expression will be said to be used figuratively'; *a.w.*, 97: 'Such similarity is a necessary condition of successful metaphor'.

⁹⁴² M. Kuiper, *a.w.*, 44: 'Maar wanneer het narrativisme zinnelijk wordt herleid tot het verhaal en ontkennt dat het verleden als een verhaal is, wekt het wel de indruk dat die zin door de taal aan iets zinloos werd gegeven'.

ontoelaatbare reikwijdte: Binnen de semiotiek heeft zij deze reikwijdte niet; haar *scopus* is tot één of meerdere woorden beperkt. Zij dient mijns inziens ook te worden beperkt tot het gebied van de toepassing van beeldspraak in afzonderlijke geschiedkundige uitspraken, waarbij deze uitspraken altijd vertaalbaar zijn en dienen te zijn in termen van niet-metaforische taal. Zoals in het gewone taalgebruik het geval is, dient de metafoor een stijlform te zijn binnen niet-metaforische zinnen. Wanneer men alleen in metaforen zou spreken zou men onverstaanbaar zijn. Ik beweer overigens niet dat Ankersmit dit zou ontkennen; mijn punt is alleen dat bij hem de metafoor zelf een metafoor wordt voor iets anders. Een dergelijke 'opstapeling' van metaforische lagen lijkt mij eerder verwarrend dan verhelderend. Een goede vuistregel is bij metaforiek altijd dat de metafoor, wil zij zinvol en communiceerbaar zijn, altijd dient te kunnen worden herschreven in termen van zijn niet-metaforische betekenis.

In het licht van het bovenstaande ben ik dan ook geneigd om Huizinga's metafoor 'herfstij' te herschrijven in termen van iets dat tussen een historisch begrip en een periode in ligt, en aldus een sterk interpretatief gehalte heeft. 'Herfstij der middeleeuwen' heeft de betekenis van 'de voltooiing van een periode'. Nu is ook 'voltooiing' een metafoor, maar hier geldt dat metaforen een groot aandeel hebben in ons spraakgebruik ('aandeel' is hier weer een economische metafoor!). Huizinga karakteriseert het 'slot' van de middeleeuwen als een hoogtepunt en een neergang. Verondersteld is een begrip van de periode middeleeuwen en van een historisch begrip als renaissance. Huizinga was zich overigens intuïtief bewust van de aard van de problematiek van periode en historisch begrip.

Op grond van de vrij beperkte reikwijdte die de metafoor binnen de semantiek heeft stel ik:

HS8. Een metafoor is in termen van zijn betekenis in principe herschrijfbaar in niet-metaforische zin.

Ik meen dat met 'periode', 'historisch begrip' en 'metafoor' enkele van de belangrijkste instrumenten van de historische interpretatie basisaal in kaart zijn gebracht.

Vanuit de optiek van mijn onderzoek is het interessant om hier reeds vast te stellen, dat er, als er sprake is van een zekere interpretatieve ruimte voor de historische interpretatie, zich een mogelijkheid voordoet, om een dergelijke ruimte te claimen voor een providentiële versie van een historische interpretatie.

Hierbij geldt dat dit hermeneutisch niveau in de epistemologie, de semantiek en de ontologie zijn basis vindt; een hermeneutische dictatuur wijs ik af, ondanks dat deze, strikt genomen, alle ruimte zou bieden voor een christelijke interpretatie van de geschiedenis, vanuit een verstaanshorizon die het christelijke geloof als existentiële geworpenheid positief aanvaardt.

Deze interpretatieve ruimte is kleiner dan wanneer ik de opties van Gadamer, Ankersmit en Heller zou accepteren. Zij is ook kleiner dan wanneer ik De Rijks beroep op het primaat van het mentale over het verleden en over de werkelijkheid zou accepteren. Hoe groot zij wél is, is iets dat elders in dit boek zal worden uitgewerkt⁹⁴³.

10. Conclusie

Ik heb in dit hoofdstuk geprobeerd om een aanzet tot een historische semantiek te geven.

Traditie-historisch heb ik hiertoe aansluiting gezocht bij de middeleeuwse semantiek en de moderne vernieuwingen binnen de semantiek (W.P. Alston, V. Brümmer, L.M. de Rijk). Ik heb me hierbij gericht op een instrumentele aanpak van semantische problemen. De semantische revolutie en de historische revolutie zijn lid van de familie van wetenschappelijke revoluties, die als geheel deel is van de geschiedenis van het christendom als haar universele context.

De onderscheidingen die ik binnen de historische epistemologie maakte tussen het verleden als heden, het verleden als verleden in het heden en het heden als heden heb ik semantisch op diepte gebracht.

De algemene semantiek bood voldoende aanknopingspunten om de historische semantiek te exploreren. Omgekeerd is de historische semantiek een gebied dat een uitdaging vormt voor de algemene semantiek. Die uitdaging heb ik aangenomen door een semantiek van bronuitspraken en een semantiek van geschiedkundige uitspraken te ontwerpen.

De semantiek van de bronuitspraken is hierbij beslissend over de semantiek van de geschiedkundige uitspraken. Semantische ambiguïteit is vanuit de taaldadentheorie en vanuit het geheel van conceptuele structuren van posities structureel overwinbaar.

De primaatstelling van het niveau van de interpretatie, zoals deze binnen Gadamer's hermeneutiek, Ankersmits narrativisme en Hellers postmodernisme vorm krijgt, is in dit licht onder kritiek te stellen. Ik vervang haar door een bepaling van de hermeneutiek in relatie tot het conceptuele niveau. Binnen het bredere geheel van de conceptuele structuren en met name binnen het conceptuele vlak van de semantiek ligt er een eigen ruimte voor de hermeneutiek. Deze interpretatieve ruimte kan door middel van een schaalverdeling nader worden bepaald in termen van meer of minder basale interpretativiteit.

Binnen deze notie van de interpretatieve ruimte is het historiciteitsbesef op constructieve wijze verwerkt. De historiciteit verliest hiermee haar perspectiefbepalende karakter, en ditzelfde geldt voor de hermeneutiek zelf.

Met behulp van mijn historische semantiek en hermeneutiek is de distantie die er is tussen heden en verleden voluit serieus genomen. Te-

⁹⁴³ Zie hoofdstuk 7.6.

gelijk wordt deze distantie niet als onoverbrugbaar gezien. De geschiedfilosoof en de historicus ontlenen hun bestaansrecht aan het overbruggen van deze afstand tussen heden en verleden. Metaforisch gezegd is de historicus een bruggebouwer, die de stroom van de tijd semantisch overbruggt vanuit de *bron*.

Hoofdstuk 6

De structuur van de historische werkelijkheid: naar een historische ontologie

1. Inleiding

In dit hoofdstuk thematiseer ik de historische werkelijkheid vanuit ontologisch perspectief. Ik heb in het voorgaande betoogd dat men echte kennis van het verleden kan hebben en dat bronuitspraken en geschiedkundige uitspraken vatbaar zijn voor betekenis. Nu kan dan de ontologische aard van de historische werkelijkheid in beeld worden gebracht.

Met de hier te ontwerpen historische ontologie probeer ik niet alleen de ontologische problemen op het vlak van de historische werkelijkheid te thematiseren ten behoeve van de geschiedfilosofie en geschiedwetenschap, maar tevens wil ik de specifieke historisch-ontologische problematiek thematiseren ten behoeve van de algemene ontologie; voor de algemene ontologie is de historische ontologie mijns inziens significant.

Hoewel pas in hoofdstuk 7 de verbinding tussen de open historische werkelijkheid en God als actor binnen de historische werkelijkheid zal worden gelegd, is het goed om nu alvast te signaleren dat vrijwel alle behandelde geschiedfilosofen beide elementen onverenigbaar achten: voor velen is hier sprake van een exclusieve relatie. In het voorliggende hoofdstuk beperk ik me tot de problematiek van de ontologische structuur van de historische werkelijkheid. Ook hier is het christelijke geloof richtinggevend voor mijn hypothese dat de historische werkelijkheid een open historische werkelijkheid is.

De ontologische problematiek van de historische werkelijkheid is verweven met de problematiek van noodzakelijkheid en contingentie. Thema's als de ontische aard van de historische werkelijkheid, de ontische status van het verleden en de tijdsproblematiek vormen hierbij belangrijke ingrediënten. De problematiek van de historische verklaring vormt een apart thema binnen de historische ontologie. Het is interessant om na te gaan tot welk type ontologie men zich verplicht, wanneer men een bepaalde theorie van historische verklaring aanhangt, en omgekeerd, welke ontologie geïmpliceerd is in iemands theorie van historische verklaring.

Meer dan bij de semantiek het geval is, zal het belang van de ontologie door de historicus gemakkelijk worden ingezien. De problematiek van de historische verklaring is van directe betekenis voor de historicus; elke historicus hanteert een bepaalde opvatting over verklaring. Daarnaast levert het bewustzijn van de openheid van de geschiedenis soms baanbrekende historische studies op. Ik denk dan met name aan R.W. Fogel en diens *Railroads and American Economic Growth* (1964). Fogels tegenfeitelijke benadering van de geschiedenis raakt een kernelement van de problematiek van de historische ontologie: Het gaat hier om een methodische aanpak die op meer wijsgerig ni-

veau cirkelt om de problematiek van de ontologische *alternativiteit*: het gebeuren had anders kunnen zijn dan het in werkelijkheid is, omdat het een open gebeuren is.

Bij mijn ontwerp van een historische ontologie zoek ik, zoals gebruikelijk in dit boek, aansluiting bij de algemene ontologische traditie en de moderne ontologische ontwikkelingen.

Ook en met name bij de historische ontologie hanteer ik het christelijke geloof als een constitutief. Theologisch zijn de concepten van schepping, wil, persoon en contingentie bijzonder sterke bijdragen, die elk een enorme traditiesgeschiedenis hebben en nog altijd verder uitgewerkt worden. De schepping van de werkelijkheid wordt als een wilsdaad vanuit de goedheid van God verstaan, waarbij ook de wilskeuze van de menselijke actoren een geheel eigen ruimte krijgt en aldus een *historische dynamiek* eerst *mogelijk* maakt. Wetenschapshistorisch is het christelijke denken vanuit deze concepten in staat geweest om het antieke noodzakelijkheidsdenken te overwinnen. Conceptueel is deze alternatieve optie buitengewoon dienstbaar te maken aan de historische ontologie: *ontologische contingentie als bron van de open historische werkelijkheid*.

Na een nadere bepaling van de notie van de open historische werkelijkheid (paragraaf 3) en een positiebepaling binnen de geschiedenis van de ontologie wordt een basale historische ontologie ontwikkeld (de paragrafen 4 tot en met 10). In de conclusie wordt de oogst van dit hoofdstuk samengevat (paragraaf 11).

2. Een open historische werkelijkheid

In hoofdstuk 1 van dit boek heb ik reeds de aanduiding 'open historische werkelijkheid' geïntroduceerd en voorgesteld als toetssteen voor geschiedfilosofische posities. Het is in ontologische zin een aanduiding die ik vanuit het christelijke geloof in zijn richtinggevende functie hanteer als etiket voor een bepaalde opvatting aangaande de structuur van de historische werkelijkheid. 'Open' dient dan te worden opgevat als het tegenovergestelde van 'gesloten' of gedetermineerd.

Genoemde opvatting is niet vanzelfsprekend, al was het maar omdat er tenminste een alternatieve opvatting tegenover genoemd kan worden. De uitspraak dat de historische werkelijkheid 'open' is, is een hypothetische uitspraak. Deze uitspraak is verbonden met uitspraken die binnen de theologie gedaan worden; tevens staat zij in verband met de historische kennisleer. Behalve de coherentie van de wetenschap is ook de werkelijkheid zelf beslissend voor de draagkracht van de gestelde hypothese. Ik ben van mening dat in onze beleving van de historische werkelijkheid en haar aard veel *evidence* besloten ligt die genoemde uitspraak ondersteunt. Ik pretendeer dat er een wisselwerking is tussen genoemde meta-uitspraak en de historische werkelijkheid. Voorlopig formuleer ik mijn hypothese als een meta-ontologische uitspraak (aangeduid als MO, onder toevoeging van een

nummer; naast meta-ontologische uitspraken onderscheid ik historisch-ontologische uitspraken, ofwel uitspraken met betrekking tot de historische ontologie die niet van meta-ontologische aard zijn; ik duid ze aan als HO, eveneens onder toevoeging van een nummer):

MO1. De historische werkelijkheid is ontologisch 'open'.

Een positie waarin uitgegaan wordt van een andere hypothese dient de verschijnselen binnen de werkelijkheid zoals wij ze ervaren, op consistentie te brengen met elkaar en met genoemd uitgangspunt. Tevens dient de coherentie van de wetenschap in acht te worden genomen. Wanneer men bijvoorbeeld het determinisme aanhangt, dan dient dat te worden geconfronteerd met het gebeuren zelf en met de rol van het determinisme in de andere wetenschappen.

Wanneer ik in termen van een open historische werkelijkheid spreek, dan beperk ik me strikt tot het doen van een uitspraak over de historische werkelijkheid. Ik doe dus geen expliciete uitspraken over de fysische werkelijkheid.

De hypothese van de open historische werkelijkheid wordt op werkelijkheidsniveau mijns inziens door tal van zaken bevestigd. Zakelijk gezien zit zij vast op het punt dat de noodzakelijkheid van alle standen van zaken onmogelijk is. Reeds in termen van de standaardlogica (bijvoorbeeld de waarheidstafels) kan men moeilijk vol houden dat het noodzakelijke het enig mogelijke is. Op werkelijkheidsniveau is het bij uitstek het historische gebeuren, dat zich door een enorme verscheidenheid en een groot scala van mogelijke ontwikkelingen, opties en alternatieven kenmerkt. Er kan een grote discrepantie worden vastgesteld tussen beoogd doel en bereikt resultaat. Kleine gebeurtenissen kunnen grote gevolgen hebben. De geschiedenis kan onverwachte wendingen hebben. Wie kon vijftien jaar geleden vermoeden dat er in het oostblok een *Wende* zou plaatsvinden, dat Zuid-Afrika overstag zou gaan in haar apartheidspolitiek, dat Syrië en Israël vredesonderhandelingen zouden openen? Laat staan dat men kon vermoeden dat Rabin zou worden vermoord in november 1995 en wat daarvan de gevolgen zouden zijn op lange termijn. Het historische gebeuren heeft een bijkans huiveringwekkende openheid. Het kan alle kanten uit, en elke dag kan iets overal tot wat voor *Wende* dan ook leiden - in persoonlijke of collectieve zin. Juist die openheid is voor velen evenzeer een uitdaging als een bedreiging. Het gebeuren is even open als riskant - het is zelfs juist riskant omdat het open is.

Vanuit ditzelfde werkelijkheidsniveau kan men tegenwerpen dat er historische onvermijdelijkheid bestaat. Ik neem deze tegenwerping mee, om haar verderop nader te confronteren met mijn optie⁹⁴⁴.

Vooruitlopend op het betoog stel ik hier dat de door het christelijke geloof gestuurde hypothese van de openheid van de historische werkelijkheid meteen de vraag oproept, hoe een dergelijke openheid op

⁹⁴⁴ Zie § 9.

consistentie te brengen is met Gods actieve betrokkenheid op de historische werkelijkheid. In het voorliggende hoofdstuk beperk ik me tot de ontologie in algemene zin, maar deze vraagstelling klinkt al wel mee⁹⁴⁵.

Er zal binnen mijn historische ontologie moeten worden gezocht naar een geschikt ontologisch model, dat ruimte biedt aan de openheid van de historische werkelijkheid en dat tegelijk de specifieke noties van de historische ontologie kan integreren binnen de algemene ontologie.

3. Algemene en historische ontologie

Evenals in de voorgaande hoofdstukken zoek ik hier aansluiting bij de traditie-geschiedenis van het vakgebied. De problematiek is hier in zoverre ingewikkelder, dat de bepaling van de aard van het vakgebied zelf problematisch is. De discussie rond de status van de ontologie is hiermee weer nauw verbonden. Zelfs het gebruik van het woord 'ontologie' en de bepaling van wat ontologie is in relatie tot de andere wetenschappen, heeft een ingewikkelde geschiedenis (vanaf de Griekse wijsbegeerte tot aan het begin van de zeventiende eeuw is 'metafysica' het algemeen gehanteerde begrip; daarna wordt de benaming 'ontologie' voortdurend gebruikt naast, tegenover of in plaats van 'metafysica'⁹⁴⁶).

Ik stel voor om ontologie steeds te verstaan als die tak van de wijsbegeerte, die gericht is op vragen betreffende de meest basale eigenschappen van de werkelijkheid zelf en van structuren of entiteiten binnen de werkelijkheid. Een kernthema is daarbij de vraag of de werkelijkheid zelf naar haar ontische status noodzakelijk of contingent is: had zij ook niet of anders kunnen zijn?. Nauw hiermee samenhangend is de vraag of de structuren of entiteiten binnen deze werkelijkheid van noodzakelijke danwel contingente aard zijn: hadden zij ook niet of anders kunnen zijn?

Dit voorstel bevat op zichzelf reeds een bepaalde positiekeuze binnen de traditiesgeschiedenis van de ontologie. Zij impliceert een keuze voor een verstaan van de ontologie als meer dan een historische wetenschap. De ontologie heeft niet alleen haar eigen geschiedenis tot object; de werkelijkheid zelf is haar object. Ik heb in het voorgaande de onderscheiding tussen 'conceptueel bruikbaar' en 'conceptueel minder geschikt' ingevoerd, om daarmee te ontsnappen aan de tegen-

⁹⁴⁵ Zie hoofdstuk 7.

⁹⁴⁶ Zie voor een basaal overzicht van de ontologie A. MacIntyre, 'Ontology', P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 5, 542-543; L. Freuler, 'Ontology, History of', H. Burckhardt, B. Smith, *Handbook of Metaphysics and Ontology*, München, Wenen 1991, II, 637-640; W.H. Walsh, 'Metaphysics, Nature of', P. Edwards (red.), *a.w.*, 5, 300-307; R. Hancock, 'Metaphysics, History of', P. Edwards (red.), *a.w.*, 5, 289-300; J. Perzanowski, 'Modalities, Ontological', H. Burckhardt, B. Smith, *a.w.*, II, 560-562.

stelling tussen analytisch-descriptief en speculatief-inhoudelijk⁹⁴⁷. Deze distinctie voer ik hier opnieuw op, omdat zij het mij mogelijk maakt om inhoudelijke uitspraken over de werkelijkheid zelf te doen. Tevens steunt mijn optie op een sterke traditie binnen de moderne ontologie. Het is zinvol om mijn positie inzake de aard en status van de ontologie als meta-ontologische uitspraak te noteren:

MO2. De ontologie is die tak van filosofie die de meest basale eigenschappen van de werkelijkheid als object heeft; als zodanig kan zij aanspraak maken op een wetenschappelijke status.

Met MO2 heb ik niet gezegd dat elke willekeurige ontologische positie hiermee *carte blanche* heeft gekregen. MO2 is verbonden aan de voorwaarde van conceptuele geschiktheid en consistentie en de open historische werkelijkheid functioneert als haar toetssteen.

Traditiehistorisch sluit ik in het licht van het bovenstaande aan bij ontologische posities, waarin de relatie tussen noodzakelijkheid en contingentie systematisch en consistent is uitgewerkt. Het gaat mij dan om de vraag wat de geschiedenis van de ontologie mij oplevert voor een ontologie van de open historische werkelijkheid, waarin alternativiteit of modaliteit structuurbepalend lijkt te zijn.

Drie thema's zijn hier rechtstreeks van belang voor de vorming van een historische ontologie. In de eerste plaats is dat de ontdekking van echte contingentie. Dit is het centrale thema. Het tweede thema, de niet-noodzakelijkheid van het verleden, hangt hier nauw mee samen. In de derde plaats is de ontdekking van echte individualiteit beslissend.

3.1. De ontdekking van echte contingentie

De ontdekking van echte contingentie kent een lange en moeizame geschiedenis. Ik sluit hier aan bij de uitwerking van de verschillende contingentie-theorieën, zoals gegeven in *Kennis en noodzakelijkheid* en in *Contingentie en vrijheid*. De geschiedenis van de contingentie is niet geheel te verstaan als een rechte lijn. De desbetreffende hoofdmomenten kunnen naast elkaar of voor danwel na elkaar voorkomen. Ik onderscheid, in navolging van A. Vos, drie typen modaal-ontologische of contingentie-theorie, het parmenideaanse, het aristotelische en het scotiaanse type. Alle bestaande posities zijn binnen deze typologische driedeling te classificeren.

Het parmenideaanse type kent geen positieve opvatting van contingentie; contingentie is slechts *schijn* ('doxa'). De werkelijkheid, voorzover zij geen schijn is, is noodzakelijk en onveranderlijk. Noodzakelijkheid en onveranderlijkheid zijn gelijkwaardig, dat wil zeggen: dat wat is, kan, als het geen schijn is, niet anders zijn of worden. Als het is, voorzover het geen schijn is, is het noodzakelijkerwijs zoals het is.

⁹⁴⁷ Zie hoofdstuk 1.

De dingen of standen van zaken die het geval zijn, zijn de enig mogelijke dingen of standen van zaken. Van alternativiteit of modaliteit is hier dus geen sprake. De parmenideaanse optie is er één die te typeren is (en in *Contingentie en vrijheid* ook getypeerd wordt) als 'radicale noodzakelijkheid'. Op de begrippen 'onveranderlijkheid' en 'noodzakelijkheid' kom ik nog terug. Ze zijn van groot belang in verband met de problematiek van Gods kennis van contingente standen van zaken. Ik neem het in *Contingentie en Vrijheid* ontworpen model over (p is hierin een veranderlijke stand van zaken)⁹⁴⁸:



Het model van Parmenides is te visualiseren met behulp van een punt. De tijd speelt geen enkele rol. Er is geen diachrone en geen synchrone contingentie⁹⁴⁹. Volgens Parmenides is p slechts voor één mogelijk moment gelijkwaardig met alle standen van zaken; voor $\neg p$ is geen enkele ontologische ruimte.

Aristoteles accepteert dat, als een stand van zaken p eenmaal het geval is, deze stand van zaken p noodzakelijkerwijs het geval is. Als stand van zaken p het geval is, dan is het onveranderlijk dat stand van zaken p het geval is; als het onveranderlijk is dat stand van zaken p het geval is, dan is het ook noodzakelijk dat stand van zaken p het geval is. Aristoteles heeft aldus met Parmenides gemeen dat 'onveranderlijkheid' en 'noodzakelijkheid' gelijkwaardig zijn. Aristoteles verschilt van Parmenides waar hij een ontgrenzing van de tijd tot stand brengt. Het model van Aristoteles is in dit opzicht te visualiseren met behulp van een lijn. Er is ook voor $\neg p$ ontologische ruimte. Deze ontologische ruimte is echter strikt gekoppeld aan de tijd. Als p het geval

⁹⁴⁸ A. Vos e.a., *Johannes Duns Scotus. Contingentie en vrijheid. Lectura I 39*, Zoetermeer 1992. Voor de overzichtelijkheid neem ik de bijbehorende logische formules over, die geldig zijn binnen deze optie:

- a) $\neg M(p t1 \ \& \ \neg p t1)$: Het is niet mogelijk dat op hetzelfde tijdstip $t1$ stand van zaken p het geval kan zijn én stand van zaken p niet het geval kan zijn;
- b) $M(p t1) \ \bar{O} \ \neg M \neg p t1 = M p t1 \ \bar{O} \ N p t1$: Zeggen dat, als het mogelijk is dat stand van zaken p op tijdstip $t1$ het geval is, het dan niet mogelijk is dat stand van zaken p niet het geval is op tijdstip $t1$, is hetzelfde als zeggen dat, als het mogelijk is dat stand van zaken p op tijdstip $t1$ het geval is, het dan noodzakelijk is dat stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$;
- c) $p t1 \ \bar{O} \ \neg M \neg p t1 = p t1 \ \bar{O} \ N p t1$: Zeggen dat, als stand van zaken p op tijdstip $t1$ het geval is, het dan niet mogelijk is, dat het niet het geval is dat stand van zaken p op tijdstip $t1$ het geval is, is hetzelfde als zeggen dat, als stand van zaken p op tijdstip $t1$ het geval is, het dan noodzakelijk is dat stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$;
- d) $\neg M(p t1 \ \& \ \neg p t2)$: Het is niet mogelijk dat stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$ én dat stand van zaken p niet het geval is op het latere tijdstip $t2$ (hier zit een belangrijk verschil met de opvatting van Aristoteles, die contingentie wel accepteert met betrekking tot toekomstige standen van zaken en aldus contingentie koppelt aan tijd).

⁹⁴⁹ Zie voor diachrone en synchrone contingentie tevens § 5.

is dan is p noodzakelijk; als p in het verleden het geval geweest is, dan is het onveranderlijk (en dat wil bij Aristoteles zeggen: noodzakelijk) dat p . Alleen voor de toekomst geldt dat het mogelijk is dat $\neg p$. Toekomstige standen van zaken zijn niet onveranderlijk of noodzakelijk. Iets wat er nog niet is, hoeft er in de toekomst dus niet te zijn. Iets wat er nog niet is, kan in de toekomst dus ook op een andere wijze zijn.

Vanwege deze koppeling van contingentie aan de toekomstige tijd, spreekt men van 'diachrone contingentie', ofwel 'aan de tijd gekoppelde' of temporeel geïndexeerde contingentie'. Voor Aristoteles is aldus het verleden noodzakelijk. Hetzelfde geldt voor het heden. Alleen de toekomst is contingent en open.

Ik neem hier het bijbehorende model over (p is hierin een veranderlijke stand van zaken)⁹⁵⁰:



De scotiaanse en scotistische contingentietheorie kenmerkt zich door een loskoppeling van contingentie en tijd. De ontgrenzing van de echte contingentie is hiermee een feit. De aristotelische contingentietheorie bevat alleen toekomstige contingentie; heden en verleden waren noodzakelijk. Voor Duns Scotus is een dergelijk begrip van contingentie geen echte contingentie. Contingentie is niet van temporele, maar van structurele aard. Het gaat bij contingentie om logische mogelijkheid of logische modaliteit (*possibile logicum*). Logisch is het mogelijk dat voor hetzelfde tijdstip dat p het geval is ook $\neg p$ het geval had kunnen zijn; p en $\neg p$ staan op dit niveau tot elkaar in een verhouding van logische *compossibilitas* (alternativiteit). Dit brengt Duns Scotus tot de conclusie dat er slechts sprake is van contingentie als voor elk tijdstip - dat betekent dus, structureel onafhankelijk van welk tijdstip dan ook - het zowel mogelijk is dat contingente stand van zaken p het geval kan zijn én niet het geval kan zijn. Voor elke stand van zaken p is er een synchroon alternatief, waarbinnen p niet het geval zou kunnen zijn of is. Dit model kan gevisualiseerd worden met behulp van een assenstelsel waarop p en $\neg p$ kunnen worden afgezet. Niet-gerealiseerde mogelijkheden zijn toch echte mogelijkheden. Wat het geval is, is niet ontologisch beslissend. Ontologisch beslissend is wat het geval kan zijn. Pas dan is er sprake van echte alternativiteit.

Een dergelijke niet-tijdsbepaalde contingentietheorie is te typeren als een 'synchrone contingentietheorie'. Het bijbehorende model (p is

950 Aristoteles heeft de parmenideaanse logische formules a), b), en c) gemeenschappelijk (zie onder voetnoot 5); in plaats van formule d) heeft Aristoteles: e) $M(p_{t1} \ \& \ \neg p_{t2})$: Het is mogelijk dat stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$ én dat stand van zaken p niet het geval is op toekomstig tijdstip $t2$.

hierin een onveranderlijke maar niet-temporeel bepaalde contingente stand van zaken) ziet er schematisch als volgt uit⁹⁵¹:

p													tijd
$-p$													

In feite ligt in Duns' radicale modaliteitstheorie reeds de basis voor de mogelijke werelden-ontologie. Deze scotiaanse en scotistische optie heeft een markante eigen geschiedenis. Zij bestaat zeker tot 1800 als traditie voort (Johannes Buridanus, Marsilius van Inghen, Melancthon, de gereformeerde scholastiek)⁹⁵². Naast deze optie heeft het nominalisme aan de ene zijde en het noodzakelijkheidsdenken aan de andere zijde een sterke invloed op de geschiedenis van het westerse denken gehad, waardoor het moderne denken de contingentie-optie niet altijd heeft gezien of herkend. In de negentiende eeuw lijkt de contingentie-optie een steeds smaller spoor te trekken, niet in het minst door het verlies van de voor het verstaan van de optie van Duns Scotus noodzakelijke kennis van de middeleeuwse scholastieke methode. Het natuurwetenschappelijke denken zet de toon en dat wordt sterk door een type van determinisme bepaald waarbinnen modaliteit nauwelijks of niet kan functioneren⁹⁵³. De epistemologie verdringt de ontologie meer en meer; modaliteit wordt dan (zo bij J. Venn) verstaan in termen van epistemische waarschijnlijkheid. Pas in de twintigste eeuw vindt een

⁹⁵¹ Duns Scotus heeft formule a) met Parmenides gemeen; met Aristoteles heeft hij, naast formule a), formule e) gemeen. Nieuw zijn de volgende formules:

f) $M_{pt1} \text{ } \bar{O} \text{ } M_{-pt1} = M_{pt1} \bar{O} \text{ } \bar{N}_{pt1}$: Zeggen dat, als het mogelijk is dat stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$, het dan mogelijk is dat stand van zaken p niet het geval is op tijdstip $t1$, is hetzelfde als zeggen dat, als het mogelijk is dat stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$, het dan niet noodzakelijk is dat stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$;

g) $pt1 \text{ } \bar{O} \text{ } M_{-pt1} = pt1 \text{ } \bar{O} \text{ } \bar{N}_{pt1}$: Zeggen dat, als stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$, het dan mogelijk is dat het niet het geval is dat stand van zaken p op tijdstip $t1$, is hetzelfde als zeggen dat, als stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$ het niet noodzakelijk is dat stand van zaken p het geval is op tijdstip $t1$.

⁹⁵² In de zeventiende eeuw is ook Leibniz een denker die in deze traditie staat, maar niet tot een echte doorbraak komt. Zijn begrip van alternativiteit wordt op beslissende punten - zo in zijn begrip van individualiteit en contingentie - geëxplodeerd door de elementen van noodzakelijkheidsdenken die zijn positie bevat. Ook de modaliteit van de werkelijkheid zelf is bij Leibniz geen echte modaliteit: Onze actuele wereld is de best mogelijke wereld en er was alleen voordat zij geschapen werkelijkheid was alternativiteit; toen de werkelijkheid eenmaal actueel was verviel de alternativiteit. Zie hiervoor J. Estermann, *Individualitaet und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gotfried Wilhelm Leibniz*, Bern, Frankfurt am Main, New York, Parijs 1990.

⁹⁵³ Het zou in dit verband interessant zijn om na te gaan in hoeverre de optie van de negentiende-eeuwse Franse contingentisten (A. Cournot, Ch. Renouvier, E. Boutroux), wanneer zij proberen tegen de achtergrond van het fysische determinisme van P. S. de Laplace noodzakelijkheid en contingentie met elkaar te verzoenen, een optie van echte contingentie is. Zie P. Engel, 'contingentism', H. Burckhardt, B. Smith, *a.w.*, I, 179-180.

herleving van het scotisme plaats in het kader van de grote doorbraak in de geschiedenis van de ontologie⁹⁵⁴.

Deze doorbraak vindt zijn basis en zijn gezag in de vernieuwing van de modale logica, een doorbraak die met name door C.I. Lewis⁹⁵⁵ en W.V.O. Quine is vormgegeven⁹⁵⁶. Met Lewis ziet Quine elke ontologie die niet strikt in termen van aan (werkelijke) entiteiten gebonden variabelen wordt getypeerd als betekenisloze metafysica en verbalisme. De modale logica wordt door hen strikt in intensionele en niet in extensionele zin verstaan. De klassieke formulering wordt die van S. Kripkes mogelijke werelden semantiek⁹⁵⁷. Andere toonaangevende figuren zijn J. Hintikka, S. Kanger en R. Montague⁹⁵⁸.

Feitelijk biedt deze modale logica een sterk perspectief voor een mogelijke werelden-ontologie. De resultaten van de opbloei van de modale logica zijn door Ch. Hartshorne, N. Malcolm en in hun spoor S. Kripke, D. Lewis, B. Adams en A. Plantinga creatief aangewend voor de mogelijke werelden-ontologie en haar betekenis voor de theologie⁹⁵⁹.

De mogelijke werelden-ontologie is momenteel een toonaangevende ontologie; in tal van publicaties en debatten wordt deze ontologie geëxploreerd en geëvalueerd. Intuïtief is een mogelijke wereld het beste te verstaan als een alternatief voor de feitelijke wereld. Een mogelijke wereld is dan een hulpmiddel om het gegeven dat de werkelijkheid ook anders had kunnen zijn, te vertalen zodat men er zich een betere voorstelling van kan maken. Met behulp van de metafoor van de *virtual reality* is de mogelijke wereld wellicht te verduidelijken (hoewel een mogelijke wereld niet als een ruimtelijk alternatief moet worden verstaan).

Tal van intuïties en ervaringen die mensen hebben met betrekking tot de werkelijkheid bevatten een element van modaliteit. De dingen hadden naar ons gevoelen anders kunnen zijn en kunnen gaan, dan ze gingen. Kleine toevalligheden kunnen soms tot grote veranderingen leiden. Iedereen vraagt zich weleens af of hij niet ook niet geboren zou kunnen zijn, als bijvoorbeeld zijn ouders elkaar niet ontmoet hadden. Als de mogelijkheid bestaat, dat wij iets anders hadden kunnen studeren of doen dan wat we feitelijk studeerden of deden, dan heeft dit zijn eigen wijsgerige betekenis. Op grond van de genoemde observaties is het acceptabel dat binnen de filosofie een dergelijke set ervaringen gethematiseerd wordt. Binnen de traditie is dit gebeurd met behulp van het begrip modaliteit. De vraag is daarbij, of de werkelijkheid een modale structuur heeft. Juist het antieke noodzakelijk-

954 S. Knuuttila, 'Possibility', H. Burckhardt, B. Smith, *a.w.*, II, 717-719.

955 Zie vooral: C.I. Lewis, C.H. Langford, *Symbolic Logic*, New York 1932.

956 W.V.O. Quine, 'Reference and Modality', *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass. 1953.

957 S. Kripke, 'Semantic considerations on modal logic', *Acta Philosophica Fennica*, Fascicule 16, 1963, 83-94.

958 G. Forbes, 'Modal Logic', H. Burckhardt, B. Smith, *a.w.*, II, 563-565.

959 Zie hoofdstuk 7.4.2.

heidsdenken blokkeert de ontdekking van echte modaliteit. Pas binnen de christelijke traditie van theologie en wijsbegeerte kan de emancipatie van echte modaliteit en echte contingentie tot stand worden gebracht. Het christelijke geloof constitueert hier mijns inziens de mogelijkheid van echte modaliteit en de mogelijkheid van de ontdekking van echte modaliteit. Hier is het wel zeer duidelijk dat het christelijke geloof richtinggevend principe van en voor wetenschap kan zijn en is.

Is het niet een overtoolligheid om een mogelijke werelden-ontologie te introduceren? Is hier, zoals B. Russell stelt, geen sprake van een overbodige metafysische inventie? Ik meen dat dit op grond van de volgende twee argumenten niet het geval is.

In de eerste plaats is op meer technisch niveau deze ontologie een hulpmiddel waarmee alle bestaande en onderling in een aantal gevallen van elkaar verschillende modale systemen van inferentie onder één theorie van modale inferentie kunnen worden gebracht.

In de tweede plaats verheldert de mogelijke werelden-ontologie buitengewoon scherp de problematiek van openheid en contingentie. Het alternatief voor de mogelijke werelden-optie is eenvoudigweg de optie van één mogelijke wereld. Wanneer alle mogelijke werelden één soort leden hebben ofwel alle standen van zaken gemeenschappelijk hebben dan is er op grond van het identiteitsbeginsel van Leibniz maar één wereld mogelijk. Deze wereld is, wanneer zij niet anders kan zijn dan zij is, een noodzakelijke wereld. Een optie van één mogelijke wereld impliceert de noodzakelijkheid van deze wereld.

De belangrijkste bestanddelen van een mogelijke werelden ontologie zijn: de normale niet-modale operatoren en de normale modale operatoren (\neg)M (mogelijk) en N (noodzakelijk); het gebruik van de letter 'A' voor de wereld 'Actua', dat is de werkelijke en feitelijke wereld; het gebruik van de letter 'W' voor 'wereld' (meestal gaat het hier om een niet-actuele wereld, dus een mogelijke wereld (afgekort tot 'MW' of 'PW' in de internationale afkorting van 'Possible Worlds').

Op een andere manier geformuleerd kan de mogelijke werelden-ontologie ook verstaan worden als een interpretatie van de modale operatoren als kwantificatoren: 'N' functioneert dan als een soort universele kwantificator; 'M' functioneert als een soort existentiële kwantificator.

Formeel is een mogelijke wereld een alternatieve stand van zaken van maximale consistentie. Met 'maximale consistentie' is bedoeld dat in één mogelijke wereld niet tegelijk p en niet- p het geval is. Mogelijke werelden zijn strikt genomen denkbeeldige of abstracte entiteiten, in termen waarvan modaliteit kan worden uitgedrukt of herschreven: 'het is noodzakelijk dat p ' is bijvoorbeeld te herschrijven als 'wanneer p in alle mogelijke werelden voorkomt is p noodzakelijk'; 'het is mogelijk dat p ' is dan te herschrijven als 'wanneer p in tenminste één maar niet in alle mogelijke werelden voorkomt, is het mogelijk dat p '; 'het is onmogelijk dat p ' is dan te herschrijven als 'wanneer p in geen mogelijke wereld voorkomt is het onmogelijk dat p '.

Om 'het is feitelijk dat p ' te kunnen gebruiken dient naast 'Mogelijke Wereld' (W) de wereld 'Actua' (A) te worden geïntroduceerd. Actua is de feitelijke wereld, opgevat als een wereld die structureel gekenmerkt wordt door ontologische openheid: 'het is feitelijk dat p ' is dan te herschrijven als 'wanneer p niet in alle mogelijke werelden maar tenminste ook in Actua voorkomt is het feitelijk dat p '. Dat p , wanneer p feitelijk en contingent is, niet in alle mogelijke werelden bestaat impliceert overigens niet dat p niet in talloos veel mogelijke werelden bestaat. Wanneer p niet het geval is in Actua maar wel in W , dan is p actueel maar niet factueel; hoewel 'actueel' bij 'Actua' lijkt te horen is het er in ontologische zin aan tegengesteld: alles wat factueel is, is tevens actueel, maar dat wat alleen actueel is, is niet factueel.

Een belangrijk modaal onderscheid is dat tussen modaliteit *de dicto* en modaliteit *de re*. Modaliteit *de dicto* is modaliteit die de status van proposities betreft (het discours opgevat als modaal discours: een noodzakelijke propositie is dan een propositie die waar is in alle mogelijke werelden; een mogelijke propositie is een propositie die tenminste in één maar niet in alle mogelijke werelden waar is; een onmogelijke propositie is een propositie die in geen enkele mogelijke wereld waar is); modaliteit *de re* is modaliteit die de status van de objecten of van de exemplificatie van attributen van objecten betreft (de werkelijkheid opgevat als modale werkelijkheid: een noodzakelijke of essentiële eigenschap is dan een eigenschap die een object in alle mogelijke werelden waarin hij bestaat heeft; een accidentele of mogelijke eigenschap is een eigenschap die een object in tenminste één maar niet in alle mogelijke werelden heeft; een onmogelijke eigenschap is een eigenschap die een object in geen enkele mogelijke wereld heeft).

Een groot probleem binnen de mogelijke werelden-ontologie is dat van de status van de entiteit 'mogelijke wereld'. Het is zinvol om kort de uitersten van de bestaande posities aan te geven. Deze uitersten bewegen zich tussen toekenning van een *de re* en een *de dicto* status aan mogelijke werelden. Er zijn binnen deze extremen drie posities te bepalen. De eerste is die van de modaal-realist (vooral D. Lewis⁹⁶⁰). Modaliteit wordt opgevat als *de re* modaliteit. Mogelijke werelden zijn reëel bestaand. 'Mogelijke wereld' wordt genomen als 'primitief' en is te omschrijven als een afgerond geheel betreffende de manier waar-op dingen hadden kunnen zijn.

De tweede is die van de modaal anti-realist of wellicht beter de modaal alsof-realist (F. Mondadori en A. Morton⁹⁶¹). Modaliteit wordt

⁹⁶⁰ D. Lewis, 'Possible Worlds', M.J. Loux (red.), *The Possible and the Actual. Readings in the Metaphysics of Modality*, Ithaca, Londen 1979: 'I take them to be respectable entities in their own right. When I profess realism about possible worlds, I mean to be taken literally. Possible worlds are what they are, and not some other thing'.

⁹⁶¹ F. Mondadori, A. Morton, 'Modal realism: The Poisoned Pawn', M.J. Loux (red.), *a.w.*, 239: 'Our project is to understand why modal realism works, just as much foundational work in mathematics tries to understand why mathematical realism works

opgevat als uitsluitend *de dicto* modaliteit. Alleen op het niveau van een discours is er sprake van modaliteit in termen van mogelijke werelden.

Een tussenpositie wordt gevormd door hen die zowel *de re* als *de dicto* modaliteit accepteren, maar modaliteit strikt beperken tot het actuele. Dit is de optie van de modaal-actualisten (R.M. Adams, R. Stalnaker⁹⁶² en A. Plantinga).

A. Plantinga verwerpt de realistische optie omdat deze volgens hem de implicatie heeft, dat er in *W* objecten zijn die in *Actua* niet bestaan, zodat niet-bestaande objecten bestaan. Zijn uitgangspunt is dat er geen dingen zijn die niet bestaan in *Actua*. Significanter is nog dat dingen die niet bestaan ook niet zouden hebben kunnen bestaan⁹⁶³.

Alternativiteit is er aldus op het niveau van dingen of objecten niet.

Op het niveau van standen van zaken is er wel alternativiteit. De stand van zaken 'Quines politicus zijn' is niet een actuele maar wel een mogelijke stand van zaken. De stand van zaken 'het priemgetal zijn van 9' daarentegen is een onmogelijke stand van zaken. Hoewel mogelijke werelden mogelijke standen van zaken zijn, is niet elke mogelijke stand van zaken een mogelijke wereld. Alleen complete of maximale standen van zaken komen daarvoor in aanmerking. Dit zijn standen van zaken *S* die mogelijkerwijs de alternatieve standen van zaken *S'* kunnen bevatten (inclusie) maar die onmogelijkerwijs beide (dus *S* en *S'*) in dezelfde wereld bevatten (preclusie)⁹⁶⁴. Met deze precisering schermt Plantinga de mogelijke werelden-ontologie af voor realisme.

Eigenschappen kunnen voor Plantinga variëren en dan is er sprake van mogelijke eigenschappen. Eigenschappen zijn echter niet op te vatten als functies van werelden met betrekking tot verzamelingen van individuen. Eigenschappen kunnen variëren maar zijn wel gerelateerd aan actuele personen: het 'filosoof zijn' van Quine en het 'politicus kunnen zijn' is gerelateerd aan de actualiteit van Quine⁹⁶⁵.

... it is possible to be a realist with respect to modal truth without being a modal realist. The feeling among modalists tends to be that possible worlds, and the like, are harmless if properly understood; we would like to agree ...'.

⁹⁶² R. Stalnaker, 'Possible Worlds', M.J. Loux (red.), *a.w.*, 234: '... there is a coherent thesis about possible worlds which rejects extreme realism, but which takes possible worlds seriously as irreducible entities, a thesis that treats possible worlds as more than a convenient myth or a notational shortcut, but less than universes that resemble our own'.

⁹⁶³ A. Plantinga, 'Actualism and Possible Worlds', M.J. Loux (red.), *a.w.*, 257: 'I believe there neither are nor could have been things that do not exist; the very idea of a non-existent object is a confusion, or at best a notion, like that of a square circle, whose exemplification is impossible'.

⁹⁶⁴ *A.w.*, 258: 'Let us say that a state of affairs *S* includes a state of affairs *S'* if it is not possible that *S* obtain and *S'* fail to obtain; and let us say that *S* precludes *S'* if it is not possible that both obtain. A maximal state of affairs, then, is one that for every state of affairs *S*, either includes or precludes *S*. And a possible world is a state of affairs that is both possible and maximal'.

⁹⁶⁵ *A.w.*, 260: 'But now consider the Canonical Conception (de realistische optie): on this view, *being a philosopher* is a function from possible worlds to sets of individuals; it is a set of ordered pairs whose first members are worlds and whose second members

'Bestaan' is een essentiële eigenschap van elk factueel object. De objecten zelf hoeven echter niet noodzakelijk te bestaan: Er zijn noodzakelijke objecten of wezens (getallen, proposities, God) en contingente wezens (individuele mensen). Vooruitlopend op de problematiek van de 'transworld-identity' introduceert Plantinga Boëthius' essentie-begrip en Duns Scotus' haecceitas-beginsel als de individuele natuur van een persoon. Deze individuele natuur is een essentiële eigenschap van een persoon en dat wil zeggen dat die persoon deze eigenschap heeft in elke mogelijke wereld waarin hij bestaat. Objecten of personen die bestaan worden geëxemplificeerd in elke mogelijke wereld; het is onmogelijk dat een persoon of object wel in W maar niet in Actua bestaat.

Wanneer ik een eigen positiekeuze maak, dan lijkt de realistische optie mij nog het meest bruikbaar. Deze optie sluit, in gerepareerde zin, mijns inziens het meest aan bij de notie van echte openheid en alternativiteit.

De alsof-realistische positie ontkent, wanneer zij modaliteit strikt beperkt tot de taal, in feite de ontische openheid van de werkelijkheid. Het *de dicto*-niveau volgt hier mijns inziens het *de re*-niveau. Eenzelfde parallellie ligt ere ten aanzien van de relatie tussen de verklaring van de werkelijkheid en de aard van de werkelijkheid zelf⁹⁶⁶. Wanneer de openheid van de werkelijkheid afgeschermd wordt van de mogelijkke werelden ontologie, dan impliceert dit dat de werkelijkheid zelf on-tologisch geen ruimte krijgt voor echte contingentie.

De actualistische optie biedt in feite ook geen ruimte tot echte ontologische openheid. Hoewel Plantinga zich hier tegen lijkt te spreken - soms accepteert hij dat er dingen zouden hebben kunnen bestaan die niet in feite bestaan⁹⁶⁷, soms zegt hij dat er geen dingen zijn of zouden hebben kunnen zijn die niet bestaan⁹⁶⁸ - lijkt hij toch naar de laatstgenoemde optie te tenderen. De alternativiteit zit bij Plantinga dan niet vast op personen, maar op hun eigenschappen. Met Duns Scotus wordt bij Plantinga het absolutisme van de eigenschappen doorbroken. Maar het absolutisme van het feitelijke bestaan van individuen wordt door beiden nog niet doorbroken⁹⁶⁹.

are sets of individuals. And this is in conflict with the truth just mentioned. For if Quine had not existed, neither would any set that contains him'.

966 Zie § 9. Zie tevens hoofdstuk 3.8 en 3.11.

967 *A.w.*, 272: (Plantinga's propositie 35): 'although there could have been some things that don't *in fact* exist, there are no things that don't exist but could have'.

968 *Ibid.*: 'we may thus achieve the insights provided by the idea of possible worlds without supposing that there are or could have been things that don't exist'.

969 Het is zinvol om de positie van Plantinga te vergelijken met de karakteristiek van het absolute evidentialisme. Dit absolute evidentialisme omvat de strikte gelijkwaardigheid van de propositionele schema's:

(1) $Mp \dot{\bigcirc} p$;

(2) $p \dot{\bigcirc} Np$

en

(3) $aKp \dot{\bigcirc} NaKp$.

De optie van de open werkelijkheid vereist echter een dergelijke twee-ledige doorbraak. Alleen binnen een optie waarin bestaande individu-en ook niet hadden kunnen bestaan en niet-bestaande individuen hadden kunnen bestaan en waarin alle mogelijke en feitelijke indivi-duen contingente eigenschappen zowel wel als niet kunnen hebben, is er volledig ruimte voor de (historische) werkelijkheid. Wanneer men de realistische optie in deze termen herformuleert, ontstaat een con-ceptueel geschikte positie, die ook wel de canonieke optie wordt ge-noemd⁹⁷⁰. Alleen hierin is zowel het absolutisme van de eigenschap-pen als van de individuen verbroken. De andere opties bieden die ruimte niet en vormen daarom ook geen reëel alternatief.

Omdat (1) - (3) *necessitates consequentiae* zijn, gaan ze in elke mogelijke wereld op. Wanneer de materiële gelijkwaardigheid van (1) en (2) in de zin van een strikte of noodzakelijke implicatie af te leiden is, dan geldt in nog sterkere mate dat de strikte gelijkwaardigheid van (1) en (2) tot absolute noodzakelijkheid leidt.

Wanneer p nu als een factuele stand van zaken in Actua wordt genomen, dan geldt volgens het bovengeschetste schema dat p in alle mogelijke werelden het geval is.

Omgekeerd geldt, wanneer aangenomen wordt dat p in mogelijke wereld W het geval is, het in W noodzakelijk is dat p het geval is; als het noodzakelijk is dat p in W , dan geldt dat Mp en p strikt gelijkwaardig zijn.

Hoewel Plantinga, met name in *The Nature of Necessity* (1974), juist het noodzakelijkheidsdenken als front heeft, is het de vraag of zijn actualisme er feitelijk aan ontsnapt.

Plantinga accepteert:

(a) het logische systeem van de ontologie van mogelijke werelden is S5;

(b) elk actueel individu is een factueel individu.

Plantinga verdedigt:

(4) Als Fa lid is van een mogelijke wereld W , dan bestaat a in Actua.

Hiermee vertoont (3) een existentiële parallel met (1).

Omdat (1) zelf een noodzakelijke waarheid is, is zij gelijkwaardig aan:

(5) $NMp \dot{\bigcirc} p$.

Volgens de noodzakelijkheidsregel van de modale logica volgt hieruit:

(6) $NMp \dot{\bigcirc} Np$.

Mp is gegeven: op grond van de hypotheseregels geldt dat:

(7) Mp .

De mogelijkheid van een propositie is zelf noodzakelijk, dus (7) leidt tot:

(8) NMp .

Uit de conjunctie van (6) en (8) volgt, volgens modus ponendo ponens:

(9) Np .

Hiermee is krachtens de introductieregel van de implicatie bereikt dat:

(10) $Mp \dot{\bigcirc} Np$.

Dit logische patroon kan op de stelling van Plantinga (4) toegepast worden:

(11) $MFa \dot{\bigcirc}$ (a bestaat in Actua);

volgens de hypothese geldt:

(12) MFa ;

(13) $N (MFa) \dot{\bigcirc}$ (a bestaat in Actua);

(14) $N MFa \dot{\bigcirc} N$ (a bestaat in Actua);

(15) $N MFa$ (op grond van 12);

(16) N (a bestaat in Actua) (op grond van 14, 15, MPP);

(17) $M Fa \dot{\bigcirc} N$ (a bestaat in Actua).

Nu de noodzakelijkheid van a is aangetoond kan de contingentie van a niet gehandhaafd worden. Aldus is Plantinga's actualisme niet geschikt voor een optie waarin contingentie wel gehandhaafd wordt.

⁹⁷⁰ A. Vos, 'Altijd bij de tijd. Over de onveranderlijkheid van God', G. van den Brink en M. Sarot (red.), *Hoe is uw naam?. Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995, 55-74.

Bij de behandeling van Plantinga's notie van accidentele eigenschappen van individuen is in feite het tweede probleem, dat verbonden is met de mogelijke werelden ontologie, reeds aan de orde gebracht. Dit is het probleem van de 'transworld-identity' en 'worldbound individuals'. In een mogelijke werelden-ontologie is voorondersteld, dat één en hetzelfde individu dat in Actua bestaat, bestaat in meerdere mogelijke werelden. Neem bijvoorbeeld een historische figuur als J. Carter. In Actua is Carter president, terwijl hij in *W*, zeg, minister van defensie is. Hij bestaat dus als individu in meerdere ontologische werelden en is dus een 'transworld individual'. Hier liggen enkele lastige punten. Men komt in conflict met de ononderscheidbaarheid van identieke entiteiten of eigenschappen (M.J. Loux geeft het voorbeeld van een varken dat in Actua een krulstaart heeft en in *W* geen staart: is dit nog wel een varken?); identiteit kan in Actua transitief zijn: in een mogelijke werelden optie wordt dit in feite opgegeven; hoe weten we in *W* wie Carter is als we niet weten wat zijn eigenschappen zijn? Degenen die vinden dat deze vragen onbeantwoordbaar zijn en als steekhoudende kritiek gelden, gaan uit van de ene, essentialistische opvatting dat er alleen 'worldbound individuals' bestaan (zo de aanhangers van de extensionele modale logica). Zij staan dus lijnrecht tegenover degenen die het bestaan van danwel het kunnen spreken over 'transworld individuals' accepteren (zo A. Plantinga voorzover het de eigenschappenleer betreft, en de 'counterpart theory' van D. Lewis). Een individu bestaat volgens Lewis slechts in één wereld, maar kan een 'counterpart' hebben in *W*, die veel op hem lijkt dat wil zeggen meer dan welk ander object dan ook.

Zoals hierboven reeds aangegeven - en dat is ook de positie van Loux zelf - vormt Duns' haecceitas-beginsel mijns inziens een oplossing. De haecceitas van een persoon kan niet wijzigen en is een essentiële eigenschap. Men kan de eigenschappentheorie en de individualiteitsleer uitdrukken met behulp van de mogelijke werelden-ontologie. Een essentiële eigenschap is dan te definiëren als een eigenschap die een individu heeft in elke wereld waarin hij bestaat. De andere eigenschappen kunnen wel veranderen en zijn dus accidentele eigenschappen. Van accidentele eigenschappen geldt dat ze tenminste in één mogelijke wereld waarin iemand bestaat, maar niet in alle mogelijke werelden waarin iemand bestaat, waar zijn. Iemand als R.M. Chisholm formaliseert een dergelijke onderscheiding tussen noodzakelijke of essentiële en mogelijke of accidentele eigenschappen⁹⁷¹. De status van de entiteiten (individuen en dingen) zelf is voor Chisholm overigens niet noodzakelijk (het gaat hier om de eigenschappen van contingente entiteiten). Zou de status van die entiteiten wel een noodzakelijke zijn dan zou elke entiteit een *ens necessarium* zijn⁹⁷².

971 R.M. Chisholm, 'Identity through Possible Worlds: Some Questions', M.J. Loux (red.), *a.w.*, 84: 'For every entity *x*, there are certain properties *N* and certain properties *E* such that *x* has *N* in some possible worlds and *x* has *non-N* in others: but *x* has *E* in every possible world in which *x* exists ...'.

972 *A.w.*, 86: 'It is assumed, in many writings on modal logic that "Necessarily, for every *x*, *x* is identical with *x*" implies "For every *x*, necessarily *x* is identical with *x*", and

Ik ben overtuigd van het belang van deze mogelijke werelden-ontologie, die met de scotiaanse ontdekking van echte contingentie inzet, voor de wijsbegeerte in het algemeen en ook voor mijn ontwerp van een historische ontologie in het bijzonder. Zij is de meest geavanceerde ontologische uitdrukking van echte contingentie.

3.2. De niet-noodzakelijkheid van het verleden

Naast de problematiek van de echte contingentie vormt de problematiek van de ontische status van het verleden een belangrijk thema. Het verleden is voorbij en wat gebeurd is, ligt vast en kan niet meer worden veranderd. Aldus lijkt voor velen het verleden een noodzakelijke aard te hebben. Structureel kan het verleden ook niet anders dan noodzakelijk zijn, als contingentie op de tijd vastzit en dus alleen voor de toekomst geldt. Binnen een dergelijke positie worden noodzakelijkheid en onveranderlijkheid met elkaar geïdentificeerd.

De basis voor een positie waarin het verleden zijn noodzakelijkheid verliest, is met de synchrone contingentietheorie van Duns Scotus gelegd. In plaats van het aristotelische contingentiebegrif, dat aan de tijd is gekoppeld, zodat er alleen ten aanzien van de toekomst van contingentie sprake kan zijn, ontwikkelt Duns Scotus een structureel contingentiebegrif, waarbij de opeenvolgende tijd als contingentie-bepalende factor wordt losgelaten en waarin elke niet-noodzakelijk stand van zaken, als deze het geval is, op en voor hetzelfde moment ook niet het geval had kunnen zijn. Als iets eenmaal is en aldus verleden wordt, dan is het derhalve nog steeds niet noodzakelijk (dat het is). Structureel is dan ook het verleden contingent. Deze consequentie trekt Duns Scotus overigens nog niet zelf. Het verleden heeft bij hem nog een noodzakelijke status⁹⁷³. Wellicht dat hij, als hij in mogelijke wereld W de contingente eigenschap '80 jaar oud worden' zou hebben gehad, de implicaties van zijn contingentietheorie ook met betrekking tot de status van het verleden had uitgewerkt. De door Duns Scotus getoonzette revolutie wordt door Gregorius van Rimini, Thomas Bradwardine en Petrus d'Ailly consistent doorgevoerd naar alle tijdstippen en dus ook met betrekking tot de thematiek van het verleden en van Gods kennis van het verleden⁹⁷⁴. Hier ligt een

therefore also "For every x and y (sc. een andere entiteit met gemeenschappelijke eigenschappen), if x is identical with y , then necessarily x is identical with y '. It leads us to perplexing conclusions: for example, to the conclusion that every entity exists in every possible world and therefore, presumably, that everything is an *ens necessarium*'.

⁹⁷³ Ik sluit hier aan bij de conclusie van A. Vos e.a., *a.w.*, 167 (zie tevens 43): 'Hoewel Duns' contingentietheorie zonder problemen toepasbaar is op proposities over het verleden en heden, blijkt met betrekking tot het verleden dat Duns deze stap hier' (Lectura I 39. 69) 'niet maakt'.

⁹⁷⁴ Gebaseerd op M.J.F.M. Hoenen, *Marsilius van Inghen (+1396) over het goddelijke weten. Zijn plaats in de ontwikkeling van de opvattingen over het goddelijke weten ca. 1255 - 1396, Deel I. Studie*, Nijmegen 1989, 82. Zie tevens de bespreking door A. Vos van genoemde dissertatie in: 'Geschiedenis, vernieuwing en traditie: Hoenens ver-

bijzonder sterke bijdrage aan de algemene ontologie die binnen de historische ontologie vruchtbaar kan zijn.

3.3. *Echte individualiteit*

Binnen de ontologie is het individu te verstaan als een bepaalde entiteit, waarvan de ontische status bepaald kan worden. Met andere woorden: is een bepaald individu als individu noodzakelijk of mogelijk? Hieraan gekoppeld speelt de problematiek van veranderlijkheid en identiteit een rol: Hoe kan iemand zijn identiteit bewaren terwijl hij op tal van punten zichtbaar verandert door de tijd heen? Ik wil hier slechts kort op de thematiek ingaan, omdat zij voortvloeit uit de ontdekking van echte contingentie en te verstaan is als een doorwerking daarvan in de individualiteitsleer.

Door heel de geschiedenis van de wijsbegeerte heen vormt de individualiteitsproblematiek een enorme uitdaging. Binnen het absolute evidentialisme wordt de werkelijkheid verstaan vanuit het algemene; het individu wordt in dit licht gezien als een instantiatie van het algemene, en het individuele is alleen als instantiatie van het algemene interessant - niet vanwege zijn eigen unieke individualiteit. Het *haecceitas*-beginsel van Johannes Duns Scotus vormt op dit punt de toespitsing van de emancipatie van absoluut evidentialisme naar contingentiedenken. Duns Scotus noemt de kern of essentie van een persoon zijn haecceitas. Deze haecceitas is een essentiële eigenschap. Niet het bestaan van een persoon op zich is noodzakelijk, maar als hij bestaat is zijn haecceitas wel een essentiële eigenschap. Daarnaast kunnen mensen nog andere essentiële eigenschappen bezitten. Het 'aangelegd zijn op God' is binnen het scotisme een voorbeeld van een dergelijke eigenschap. Zo'n eigenschap is onvervreemdbaar. 'Het onzure individu', zoals L.M. De Rijk hem in zijn gelijknamige Dies-rede doopt, krijgt bij Duns Scotus een vriendelijk en menselijk gezicht⁹⁷⁵. We zagen in het voorafgaande hoofdstuk reeds dat het individu aldus kennistheoretisch geen 'doxa' meer is, maar *pièce de résistance* van de wetenschap zelf wordt. Ontologisch komt het individu eveneens in de ruimte. Gekoppeld aan de moderne theorievorming rond de eigenschappenleer en de mogelijke werelden-ontologie kan men Duns' haecceitas-beginsel omschrijven als de notie dat een individu zowel essentiële als accidentele eigenschappen heeft. Zijn wezenlijke eigenschappen vormen zijn haecceitas, ofwel zijn persoon (persoonlijke en onvervreembare identiteit). Zijn accidentele eigenschappen zijn te verstaan als eigenschappen die hij kan missen zonder verlies van persoonlijkheid: de lengte of kleur van iemands haar, zijn beroep, enzovoorts. In termen van mogelijke werelden geldt een eigenschap die essentieel is als een eigenschap die in alle mogelijke werelden voorkomt, waarin het desbetreffende individu bestaat, ter-

nieuwing van de traditiesgeschiedenis van de wijsgerige mediëvistiek', *Millennium* 6 (1992), 81-84.

⁹⁷⁵ L.M. de Rijk, *Het onzure individu. Uitdager én spelbreker van het denken*, Leiden 1983.

wijl een accidentele eigenschap geldt als een eigenschap die het betreffende individu tenminste in één mogelijke wereld heeft, waarin hij bestaat.

Veranderlijkheid door de tijd zonder verlies van identiteit is hiermee uitdrukbaar, het unieke en individuele krijgt een positieve ruimte binnen de wetenschap, en de onderscheiding tussen essentiële en accidentele eigenschappen biedt perspectief voor de godsleer⁹⁷⁶: heeft God alleen maar noodzakelijke of ook accidentele eigenschappen?

De optie dat een individu een essentiële kern heeft waar een accidentele rand omheen ligt, is mijns inziens voor de geschiedfilosofie en de geschiedwetenschap de meest vruchtbare optie. De twee andere opties stellen ons namelijk voor grote problemen.

De antieke optie waarbinnen de individuatie strikt vanuit het algemene wordt verstaan, biedt weinig ruimte aan een positieve en zelfstandige plaats voor het individuele. Het individuele is in feite niet echt van belang. Een dergelijke positie levert negatieve randvoorwaarden voor de geschiedwetenschap.

Kiest men voor het andere uiterste, dan zit men met een enorm identiteitsprobleem. De vraag naar de continuïteit door de verandering heen wordt dan zeer ingewikkeld. Want hoe kan men dezelfde persoon blijven als talloos vele eigenschappen veranderen (neem bijvoorbeeld fysieke en geestelijke ontwikkelingsprocessen)? Identiteit en verandering zijn de twee ingrediënten die hoe dan ook binnen een individualiteitstheorie ruimte moeten krijgen. Zonder identiteit is verandering persoonsverandering; zonder verandering is een theorie niet betrokken op de werkelijkheid en de duidelijk zichtbare verschijnselen van verandering. Er moet dus zowel een harde kern zijn als een veranderlijke rand. Identiteit door verandering en continuïteit door verandering blijven dan gewaarborgd.

Binnen de scotiaanse optie van individualiteit is deze problematiek op consistente wijze uitgewerkt. De scotiaanse contingentie-revolutie, verbonden met de ontdekking van de mogelijke werelden-ontologie volgens het gereviseerd-realistische of canonieke model, biedt als enige conceptuele optie ruimte voor een historische ontologie van de open historische werkelijkheid. De andere opties sluiten hetzij op het niveau van de individualiteit hetzij op het niveau van het bestaan van individuen hetzij op beide niveaus de open ruimte van de contingente historische werkelijkheid af. Op grond daarvan kies ik voor genoemde positie en wil ik vanuit dit perspectief mijn positie nader bepalen.

4. Naar een historische ontologie van mogelijke werelden

Het is opmerkelijk, dat binnen de geschiedfilosofie betrekkelijk weinig aandacht is geweest voor de mogelijke werelden-ontologie en de bruikbaarheid daarvan voor de geschiedfilosofie en geschiedwetenschap. Ankersmit en Blom en Nijhuis vormen hier een uitzondering.

⁹⁷⁶ Zie hoofdstuk 7.

Bij Ankersmit wordt de narratio echter zelf als een mogelijke wereld verstaan, terwijl binnen de verhaalstructuur van de narratio of narratieve verklaring een volstreekte noodzakelijkheid heerst en de ontologische alternativiteit juist uitgesloten wordt, zodat er in feite maar één mogelijke wereld is, die een noodzakelijke status heeft⁹⁷⁷. Bij Blom en Nijhuis ontbreekt het scotiaanse spoor en wordt de contingentie-ontdekking op de wetenschapshistorische noemer van het nominalisme gezet⁹⁷⁸.

Juist de historische werkelijkheid is mijns inziens bij uitstek het terrein van het mogelijke en van de alternativiteit. Het wel of niet bestaan van een individu is van beslissende betekenis voor het historische gebeuren en voor de historische verklaring. Als Hitler niet zou hebben bestaan zou de wereld er anders uitgezien hebben. Dat hij niet alleen mogelijk maar ook feitelijk bestaan heeft, opent tegelijk ook het perspectief op de dramatiek van het historische gebeuren.

Ook binnen het bestaan van een individu doet zich deze alternativiteit voor. Hij kan zowel tachtig als twintig jaar worden; hij kan zowel kunstenaar als dictator worden. Dat een individuele persoon als Hitler niet twee jaar eerder is overleden dan in 1945, of tien jaar later, is beslissend voor de eigen aard van het historische gebeuren.

Omgekeerd geldt dat iemands potentieel baanbrekende bijdrage aan de geschiedenis van het denken door een plotseling overlijden kan worden geblokkeerd of vertraagd.

De tegenfeitelijkheid wordt door verschillende historici reeds op intuïtieve wijze als concept gehanteerd. Dat er tegenfeitelijkheid kan zijn is op zich reeds veelzeggend. Tegenfeitelijkheid vraagt ook om een consistente theorie waarbinnen zij op ruimte komt. Als zij binnen een dergelijke theorie op ruimte komt dan heeft zij een aantal instrumenten nodig waarmee zij uitdrukbaar wordt. In het voorgaande zijn de eigenschappen en het bestaan van individuen als bruikbare en onmisbare elementen in dit verband reeds genoemd. De geschiedwetenschap kan daarom bij uitstek haar voordeel doen met elementen uit de mogelijke werelden-ontologie. Hier is de intuïtieve anti-filosofische houding van vele historici een obstakel dat het zicht op interessante perspectieven ontnemt.

De ontologie kan aldus een enorme betekenis hebben voor de geschiedwetenschap en de geschiedfilosofie. Omgekeerd biedt de historische werkelijkheid ook interessante perspectieven voor de algemene ontologie. Binnen de algemene ontologie is daarvoor tot op heden weinig aandacht geweest.

Geschiedfilosofie en algemene ontologie kunnen mijns inziens hun voordeel doen met wat ik zou willen noemen een historische ontologie van mogelijke werelden. In de nu volgende paragrafen zal deze historische ontologie worden uitgewerkt met behulp van een aantal meta-ontologische en historisch-ontologische uitspraken (respectievelijk MO's en HO's, beide vergezeld van een nummer). Aldus werk ik

⁹⁷⁷ Zie hoofdstuk 3.11.

⁹⁷⁸ Zie hoofdstuk 3.8.

de specifiek historische perspectieven voor de ontologie van mogelijke werelden uit.

5. Synchrone contingentie

Onder verwijzing naar paragraaf 3.1. stel ik hier vast, dat de synchrone contingentietheorie als enige aansluit bij een open historische werkelijkheid. Het gehele gebeuren door de tijd heen is structureel contingent. Als het temporeel contingent zou zijn, dan zou alles wat gebeurd is noodzakelijk zijn. Ik noteer met een beroep op de algemene ontologie en de werkelijkheid zoals wij die ervaren:

MO3. De 'open historische werkelijkheid' vereist een ontologisch model van synchrone contingentie.

Binnen het christelijke denken zijn de opties van Melanchthon en Vossius opties die structureel op het spoor van het contingentie-denken zitten; Troeltsch positie zit in de goede richting, maar slaagt uiteindelijk conceptueel niet. Op intuïtief niveau zijn de opties van Mabillon en Ranke inpasbaar in het contingentie-denken. De positie van Gatterer dient op punten te worden verbeterd. De optie van Hegel is echter expliciet een optie van noodzakelijkheidsdenken. Voltaire verwerpt de terminologie van noodzakelijkheid en contingentie, maar inhoudelijk vertoont zijn positie kenmerken van het noodzakelijkheidsdenken: De historische causaliteit is gevangen in de opgang van de beschavingen en in de gedetermineerde wil tot handelen. De posities van Dilthey, Collingwood en Danto bevatten naar intentie noties van synchrone contingentie, maar ontsnappen niet echt aan de diachrone contingentie-opvatting. Ditzelfde geldt voor de verklaringstheorie van het logisch-positivisme. Ankersmit verstaat de narratio zelf in termen van totale contingentie, maar de historische verklaring in zijn narratieve vorm verstaat hij in termen van absolute noodzakelijkheid. Heller ontkoppelt contingentie en tijd, waardoor zij een goede kandidaat zou kunnen zijn voor het synchrone model, maar zij verstaat contingentie existentieel en niet structureel, en spreekt aldus in feite over iets anders.

De sterkste positie is aldus de christelijke optie voorzover zij in het spoor van de scotiaanse contingentie-theorie voortgaat. Troeltsch is in dit spoor goed te repareren. De opties van Danto en Collingwood zijn mijns inziens vanuit een creatieve reparatie inpasbaar in dit spoor. De intuïtieve posities van de topfiguren uit de historische revolutie - Mabillon, Gatterer en Ranke - dienen conceptueel op diepte te worden gebracht. De posities van Melanchthon en Vossius bezitten deze conceptuele diepte wel, maar zijn nog niet voluit geïntegreerd met de geschiedkunde zelf.

Wanneer deze optie van het christelijke contingentiedenken dan conceptueel verbonden wordt met de historische denkwijze, dan kan dit in termen van de mogelijke werelden ontologie als volgt.

Binnen een ontologie van mogelijke werelden kan het verleden op mogelijkheidsniveau worden verstaan als het verleden van elke mogelijke wereld inclusief Actua. Binnen deze ontologie kan het verleden op feitelijkheidsniveau worden verstaan als het verleden van Actua. Ik stel voor om het verleden op mogelijkheidsniveau aan te duiden als *Historia in W* en op feitelijkheidsniveau als *Historia in Actua*:

HO1. *Historia in W* is te verstaan als een alternatieve stand van zaken voor *Historia in Actua*.

Omdat de ontologische status van *W*, Actua, *Historia in W* en *Historia in Actua* contingent is, betekent dit dat alle veranderlijke standen van zaken voor alle tijdstippen binnen alle mogelijke werelden inclusief Actua ook niet of anders hadden kunnen zijn; er bestaan dus alternatieve individuen en standen van zaken, die niet geactualiseerd zijn, maar wel geactualiseerd hadden kunnen worden. Tevens bestaan er geactualiseerde standen van zaken en individuen, die ook niet geactualiseerd hadden kunnen worden.

Van de accidentele eigenschappen van alle mogelijke en feitelijke individuen geldt dat de bestaande individuen andere eigenschappen hadden kunnen hebben die ze feitelijk hebben en dat niet-bestaande individuen bepaalde eigenschappen wel of niet zouden hebben kunnen bezitten.

6. De niet-noodzakelijkheid van het verleden

Onder verwijzing naar paragraaf 3.2. kan de niet-noodzakelijkheid van het verleden worden vastgesteld. Als immers contingentie formeel is, dan geldt voor elke stand van zaken of gebeurtenis binnen de historische werkelijkheid, dat zij, ook al ligt zij vast en is zij onomkeerbaar, naar haar status nog steeds contingent is. Ook al is het zo dat p historisch is, wil dit nog niet zeggen dat $\neg p$ niet het geval geweest had kunnen zijn. Ik noteer:

MO4. De 'niet-noodzakelijkheid van het verleden' vereist een model van synchrone contingentie.

MO4 dient conceptueel iemands positie te beheersen; wanneer dit niet zo is, dan leidt iemands uitgangspunt, ook al heeft men intuïtief wel degelijk een notie van wat echte contingentie is, tot inconsistentie ofwel tot een conceptueel minder geschikte positie. Tegelijk dient een intuïtieve positie argumentatief te worden uitgewerkt, wil zij enige zeggingskracht hebben.

Hoewel het verleden binnen de optie van het contingentie-denken niet noodzakelijk is, lijkt er binnen de contingente structuur van het verleden toch sprake van te zijn dat de standen van zaken die op een bepaald tijdstip zijn geactualiseerd, vastliggen of bevroren zijn. Wanneer p op t_1 en q op t_2 geactualiseerd zijn in *Historia in Actua*

dan lijken ze geen enkele andere temporele status meer te kunnen krijgen en aldus in historisch-temporele zin vast te liggen. Hier is sprake van een andersoortige problematiek dan die van Gods noodzakelijke weten dat p waarbij p zelf onveranderlijk is maar niet noodzakelijk⁹⁷⁹. De historicus weet niet op noodzakelijke wijze dat p op t_1 het geval is en p is in dit licht ook niet onveranderlijk te noemen.

Ik meen dat juist mijn introductie van *Historia in W* en *Historia in Actua* hier instrumenteel is voor een mogelijke oplossing. Wanneer in *Historia in Actua* p op t_1 en q op t_2 het geval zijn dan zijn p en q in hun temporele relatie van eerder en later temporeel onveranderlijk. Deze temporele onveranderlijkheid geldt echter niet voor *Historia in W*; daar zou de temporele volgorde precies andersom kunnen liggen, zodat q op t_1 en p op t_2 het geval is. Beslissend is dat hiermee tevens een instrument is ontwikkeld waarmee een veel voorkomend type van historische verklaring, waarin middels de historische causaliteit een quasi-noodzakelijkheid wordt opgelegd aan het verleden. Structureel gezien is daarentegen de volgorde van historische gebeurtenissen in termen van *Historia in Actua* en *Historia in W* als contingent te verstaan:

HO2. Een stand van zaken of een aantal standen van zaken is of zijn temporeel onveranderlijk = Df - dan en slechts dan wanneer een stand van zaken p op t_1 en een stand van zaken q op t_2 in *Historia in Actua* het geval zijn, dan zijn p en q afzonderlijk en in hun actuele temporele volgorde temporeel onveranderlijk. Deze temporele onveranderlijkheid is contingent.

HO3. Een temporeel onveranderlijke stand van zaken is contingent = Df - dan en slechts dan wanneer er tenminste één *Historia in W* is waarin een stand van zaken p niet het geval is op t_1 en een stand van zaken q niet het geval is op t_2 , danwel een stand van zaken p het geval is op t_2 en een stand van zaken q het geval is op t_1 , zodat de temporele volgorde van p en q anders is dan in *Historia in Actua*, is een temporeel onveranderlijke stand van zaken contingent.

7. Individualiteit en historisch individu

In paragraaf 3.3. is reeds de individualiteitsproblematiek aan de orde geweest. Ik accepteer dat bestaande individuen ook niet hadden kunnen bestaan en dat niet bestaande individuen hadden kunnen bestaan. Individuen hebben aldus een contingente status. Dit geldt niet alleen voor bestaande individuen maar ook voor individuen die niet meer bestaan:

⁹⁷⁹ Zie hiervoor hoofdstuk 7.5.

MO5. Dat een individu dat bestaat in *Historia in Actua* ook niet had kunnen bestaan in *Historia in Actua* en dat een individu dat niet bestaat in *Historia in Actua* maar bestaat in *Historia in W* ook in *Historia in Actua* had kunnen bestaan, veronderstelt een notie van echte contingentie.

Tegelijk geldt echter, dat als een individu bestaat in *Actua*, hij 'bestaan' als essentiële eigenschap heeft in *Actua* en in alle mogelijke werelden waarin hij bestaat:

HO4. Een individu *a* dat bestaat in *Actua* heeft 'bestaan' als essentiële eigenschap in elke wereld waarin hij bestaat inclusief *Actua*.

Omgekeerd geldt, dat er ook individuen die niet hebben bestaan hadden kunnen bestaan; binnen een model van mogelijke werelden kan men de klasse van de niet-bestaan-hebbende individuen, die hadden kunnen bestaan onderscheiden (de klasse van 'mogelijke individuen'). Deze verzameling heb ik nodig binnen een historische ontologie van mogelijke werelden:

HO5. Een 'mogelijk individu' is een individu dat in *Historia in W* de eigenschap bestaan heeft, die het niet in *Historia in Actua* heeft.

Op het niveau van de eigenschappenleer geldt dat bestaande en niet-bestaande individuen, wanneer ze accidentele eigenschappen hebben, deze eigenschappen niet in alle mogelijke werelden hebben:

HO6. Een individu in *Historia in Actua* of *Historia in W* heeft een accidentele eigenschap = *Df* - dan en slechts dan wanneer een individu een eigenschap tenminste in één mogelijke wereld waarin hij bestaat niet heeft, heeft hij een accidentele eigenschap.

8. Entiteiten binnen de historische werkelijkheid

De historische werkelijkheid is de ruimte van het gebeuren door de tijd heen. Dit gebeuren door de tijd heen wordt bepaald door een aantal entiteiten binnen de historische werkelijkheid. Men kan hier denken aan het grensgebied van de historische en de fysische werkelijkheid. Fysische gebeurtenissen kunnen met de historische werkelijkheid interfereren en haar of het gebeuren binnen haar beïnvloeden. Daarom is het goed om ook van dergelijke fysische gebeurtenissen de ontologische status te bepalen. Daarnaast kan aan de eigenlijke historische gebeurtenissen ofwel historische gebeurtenissen in engere zin worden gedacht. Omdat historische gebeurtenissen vaak door historische actoren geconstitueerd worden, dienen ook de histo-

rische acten te worden behandeld. De relatie tussen individu en collectief is hier tevens van belang.

8.1. Fysische gebeurtenis

De fysische werkelijkheid creëert op zeer basaal niveau bepaalde mogelijkheden voor historisch handelen én perkt bepaalde mogelijkheden in.

Een bepaling van de relatie tussen historische gebeurtenissen en fysische gebeurtenissen kan in dit licht niet zonder een minimale karakterisering van de aard van de natuurwetenschappelijke verbanden. Ik doe dit door hier de 'beknopte hermeneutiek van de wetenschappen' van H. Veldhuis te introduceren⁹⁸⁰.

Binnen de natuurwetenschappen wordt gewerkt met wetten. Er kan een onderscheid gemaakt worden naar soorten wetten. Hierbij zijn alleen logische wetten noodzakelijk waar, dat wil zeggen waar in alle mogelijke werelden (bijvoorbeeld de wet van de non-contradictie); meetkundige wetten zijn consistent maar niet altijd waar; zij worden niet axiomatisch of logisch afgeleid maar moeten inductief ontdekt worden; over fysische wetten stelt Veldhuis:

'Fysische wetten zijn consistent en hebben door toepassing van de wiskunde een bepaald deductief gehalte. De betreffende wetten kunnen echter niet axiomatisch of logisch worden afgeleid, maar moeten inductief-experimenteel ontdekt worden. Bovendien zal men steeds moeten aantonen of de 'wet' nog van kracht is'⁹⁸¹.

Met bovenstaande optie is de natuurwet zodanig geformuleerd, dat zij naar haar status niet noodzakelijk is of hoeft te zijn, maar contingent is of kan zijn. Bovendien gaat het bij natuurwetten om beperkte verbanden tussen gebeurtenissen; de fysische gebeurtenissen zelf kunnen in vele gevallen niet of nauwelijks voorspeld worden. Ze hebben aldus een inwerking op de menselijke werkelijkheid op zowel het niveau van het vaak triviaal voorspelbare (de sprong van de top van de toren van Barneveld zal dodelijk zijn op grond van een aantal fysische wetten en fysische eigenschappen) als op het niveau van het volstrekt onverwachte (de plotselinge blikseminslag waardoor een dictator gedood wordt).

Het fysische gebeuren kan, hoezeer bepaalde basale fysische regelmatigheden in termen van een maximale waarschijnlijkheid te bepalen zijn, in andere aspecten een zeer onverwachte en contingente factor zijn, die zelfs het historische gebeuren een beslissende wending kan geven. Juist het onverwachte en onvoorziene is hier beslissend. Een aardbeving of overstroming of blikseminslag kan een strijd in het

⁹⁸⁰ Zie H. Veldhuis, *Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J.G. Hamann*, Sliedrecht 1990, 359-364.

⁹⁸¹ *A.w.*, 360.

tegendeel van wat verwacht werd doen keren. Hoe vaak is al niet gebleken dat zeer zorgvuldig berekende historische acties op deze wijze geheel anders verliepen dan gedacht. Historische actoren spelen op het fysisch verwachte of ongedachte gebeuren in, en juist deze interferentie maakt, dat er historisch gezien heel weinig te voorspellen of te verklaren is.

De structuren van de fysische werkelijkheid bepalen in deze termen op randvoorwaardelijk niveau de speelruimte die de contingentie heeft. En dat is een zeer grote speelruimte, juist omdat het altijd om de interferentie van beiden elementen gaat:

HO7. Fysische gebeurtenis heeft een contingente status. Het verband tussen verschillende fysische gebeurtenissen kan soms in termen van een sterke wetmatigheid = zeer grote waarschijnlijkheid worden verklaard, maar soms ook volledig onvoorspelbaar zijn. In wisselwerking met het historische gebeuren, kan het verband in termen van een veel minder grote waarschijnlijkheid worden verklaard.

8.2. Historische gebeurtenis

Historische gebeurtenissen staan in nauw verband met historische actoren. In dit verband maar ook los van dit verband hebben historische gebeurtenissen een contingente status. Gebeurtenissen kunnen ook niet plaats vinden. Ze hebben in ontologische zin een contingente status. Ze zijn op contingente wijze vatbaar voor actualisering; Een gebeurtenis wordt factueel wanneer zij in *Historia* in *Actua* begint te bestaan:

HO8. Een historische gebeurtenis heeft een contingente status.

HO9. Een historische gebeurtenis is factueel, wanneer zij als gebeurtenis plaatsvindt in *Historia* in *Actua*.

'Carters violist zijn' of 'het gelukken van de aanslag op Hitler in 1944' zijn wel actueel maar niet factueel. Er zijn mogelijke werelden waarin deze actuele standen van zaken factueel zijn. Wat is echter de ontologische status van deze in *Actua* niet-factuele standen van zaken? Het zijn mogelijke standen van zaken die in *Actua* geen feitelijke status hebben. Ze moeten niet substantialistisch worden verstaan. Ze hebben een contingente status; ze hadden kunnen zijn, en het feit dat ze niet actueel zijn in *Actua* impliceert niet dat ze onmogelijk hadden kunnen zijn. Tegenfeitelijkheid gaat op voor het hele veld van het contingente. Alles wat contingent is, kan zowel feitelijk als niet- of tegenfeitelijk zijn. Voor gebeurtenis geldt dan hetzelfde als voor individu:

HO10. Een mogelijke gebeurtenis is een gebeurtenis die als factuele gebeurtenis niet in *Historia* in *Actua* maar tenminste in *Historia* van één mogelijke wereld factueel is.

8.3. Historische acten

Individen die binnen de historische werkelijkheid bestaan constitueren historische acten en deze acten krijgen het karakter van gebeurtenissen. Historische actoren kunnen in de meeste gevallen kiezen uit meerdere opties. Soms valt er nauwelijks of niet te kiezen. Los van de mate waarin historische acten kunnen worden gerealiseerd, geldt dat een historische actor te allen tijde verschillende acten kan willen en er naar kan streven ze te realiseren. Het wilsmoment is hier beslissend voor de historische act. Het wilsmoment van andere historische actoren alsmede andere factoren zijn mede beslissend voor de mate waarin deze wilsact wordt gerealiseerd⁹⁸²:

HO11. Historische acten, opgevat als wilsacten, zijn contingent: ze hadden ook niet of anders kunnen plaatsvinden.

8.4. Collectiva

Het menselijke handelen wordt door bepaalde sociologen en ook door bepaalde sociaal-historici in het geheel niet in termen van contingentie, maar veeleer in termen van conditionering bepaald. Formele en materiële wilsvrijheid worden vaak niet onderscheiden en als één type wilsvrijheid opgevat, waarbij het illusoire van die wilsvrijheid vaak wordt benadrukt.

Vele historisten verwerpen daarentegen elk methodisch-socialisme en accepteren alleen het methodisch-individualisme. Voor hen 'zijn' of 'bestaan' alleen individuen, geen 'structuren'.

Ik ben geneigd om een tussenpositie in te nemen. Individen kunnen kiezen voor bepaalde posities danwel onbewust bepaalde opvattingen hebben. Zij kunnen grotere gehelen vormen en van daaruit kunnen handelings- en gedragpatronen worden ontwikkeld.

Deze *collectiva* - een groep, een traditie - zijn mijns inziens altijd in termen van (de som van) individuele personen of gebeurtenissen analyseerbaar. Ook wanneer een collectivum groter is dan de som van haar delen, is dit in principe - hoewel dit buitengewoon moeilijk is - beschrijfbaar in termen van de reacties van individuen op dit collectivum⁹⁸³. Een verzameling historische actoren kan een collectieve wilsact - een traditie bijvoorbeeld - hebben. Juist het onderscheid tussen formele en materiële vrijheid kan hier van dienst zijn. Naarmate een collectivum sterker is, is voor een individu binnen dat collectivum op materieel vlak de ruimte voor een alternatieve wilsact in hoge mate

⁹⁸² Zie tevens § 9.

⁹⁸³ Hier ligt een ingewikkelde problematiek die interessant genoeg is om elders nader te worden uitgewerkt.

ingeperkt. Collectieve wilsacten versta ik aldus als een verzameling van identieke individuele wilsacten. Ook de onvoorstelbaar grote invloed van dergelijke collectiva, waardoor zij groter lijken te zijn dan de som van hun delen, is in principe beschrijfbaar in termen van individuele invloed en van de invloed van groepen individuen. Deze collectieve wilsacten hebben aldus dezelfde status als individuele wilsacten⁹⁸⁴:

HO12. Collectieve wilsacten hebben een contingente status.

9. Historische verklaring

Nu de historische ontologie op het niveau van de werkelijkheid voorlopig in kaart is gebracht, kan de ontologie van de historische verklaring aan de orde komen. Het gaat hier over het niveau van de historicus, die de werkelijkheid verklaart. Het is van belang om dit onderscheid te maken.

Aan deze verklaringsproblematiek is binnen de geschiedfilosofie veel aandacht besteed. De context van die aandacht wordt gevormd door de in feite nog steeds voortgaande strijd over de verhouding tussen geschiedwetenschap en sociologie. Ten onzent biedt de discussie rond Ch. Lorenz een voorbeeld van de hedendaagse ontwikkelingen⁹⁸⁵.

Opvallend is, dat binnen deze discussie aandacht gevraagd wordt voor de ontologie. Bij Lorenz, Nijhuis en Blom wordt de ontologie geïntroduceerd met betrekking tot de ontologische status van individu en collectief of sociale structuur; Vries geeft overigens de voorkeur aan een beperking van de discussie tot het zuiver methodologische niveau. Voor Lorenz betekent de toekenning van een reële status aan collectiva, dat de groep verklaringstheoretisch dominant is over het individu. De historische verklaring kan hierdoor ook in termen van een betrekkelijk sterk algemeen causaal verband worden verstaan. Hoewel Vries collectiva geen reële status verleent, is zijn verklaringstheorie in sterkere mate van wetmatige aard dan bij Lorenz het geval is. Bij Blom en Nijhuis hebben alleen individuele entiteiten ontologisch een reële status. Zij accepteren een ruimte voor de ontologie, die bij hen primair verstaan wordt als 'een transcendentiaal gericht onderzoek naar de grondstructuur van het werkelijkheidsdomein waarop afzonderlijke vakwetenschappen zich richten'⁹⁸⁶. Hierin lijken zij positioneel dicht bij Heldring te staan. Voor Heldring krijgt 'de fundering van de immanentie in de transcendentie van het zijn' de con-notatie van (Hellers) 'existentiële contingentie'. Dit wordt nog

⁹⁸⁴ Zie tevens § 9.

⁹⁸⁵ Zie hiervoor hoofdstuk 3.8.2.

⁹⁸⁶ T. Blom, T. Nijhuis, 'Ontologie en methodologie in sociologie en geschiedenis. Grondslagen van een contingentietheoretische geschiedfilosofie', Ch. Lorenz, e.a., *Het historisch atelier*, 136.

bevestigd in zijn uitspraak, dat het hem niet om een herwaardering van 'een in religieuze tradities verankerde moraal' gaat: dat zou slechts een 'reactionair verlangen' naar een harmonisch wereldbeeld zijn⁹⁸⁷. Ik kan uit de positie van Blom en Nijhuis niet expliciet vaststellen waar zij in dit opzicht staan; impliciet lijken zij dicht bij Heldring te staan. Verhelderend is hier wellicht dat zij traditiehistorisch de emanicipatie naar het contingentiedenken, waarin het aristotelische sub-stantialisme wordt vervangen, zich in het nominalisme van Ockham, Aureoli en Autrecourt zien voltrekken: De pretentie dat men zou kunnen onderscheiden tussen noodzakelijkheid en contingentie danwel essentiële en accidentele eigenschappen wordt in het nominalisme verworpen in die zin, dat alle dingen een contingente status hebben⁹⁸⁸. Tevens is ook het beroep van Blom en Nijhuis⁹⁸⁹ op W.V.O. Quines nominalistische opvatting van modale ontologie - alleen modaliteit *de dicto* wordt geaccepteerd - een indicatie voor het strikt nominalistische ontologiebegrip van Blom en Nijhuis. 'Noodzakelijkheid' lijkt binnen hun positie ontologisch te zijn opgelost. Contingentie is structuurbepalend voor het veld van de geschiedenis, dat door gebeurtenissen en handelingen wordt 'bewoond'. Het is in dit licht significant dat een individualiteitsleer ontbreekt in de positie van Blom en Nijhuis.

Mijns inziens vraagt de notie van contingentie echter om de volgende, bij Blom en Nijhuis ontbrekende, randvoorwaarden:

In de eerste plaats vraagt echte alternativiteit om zowel *de dicto* als *de re* modaliteit. Dit punt is te verduidelijken met het beroemde voorbeeld van B. Russell: 'de koning van Frankrijk is kaal'. Binnen een *de dicto* modaliteit is het niet waar dat de koning van Frankrijk kaal is, wanneer er op het moment dat de uitspraak gedaan wordt geen koning van Frankrijk is, die de eigenschap 'kaal zijn' heeft. Een strikt nominalistische modaliteitsopvatting staat hier voor een probleem. Alleen met toevoeging van modaliteit *de re* kan het waar zijn dat de koning van Frankrijk kaal is. De uitspraak is dan namelijk waar, wanneer er een mogelijke wereld is waarin Frankrijk een koning heeft die kaal is: die mogelijke wereld is er: *Historia in Actua*. Methodologie en ontologie dienen hier bij elkaar aan te sluiten en veronderstellen elkaar wederzijds.

⁹⁸⁷ O. Heldring, 'Een eindeloos afscheid van het positivisme. Over de geschiedenistheorie van Chris Lorenz', Ch. Lorenz e.a., *a.w.*, 174: 'De grondslag van een niet-positivistische wetenschapsfilosofie ligt in het inzicht dat wetenschap slechts dan gehalte heeft als ze de immanentie van het feitelijk bestaan beschouwt als gefundeerd in de transcendentie van het zijn'; *A.w.*, 165: 'Zowel de historiciteit van het menselijk zelfontwerp, als de perspectivische structuur van de kennis verwijzen naar het niet-objectiveerbare, transcendente gehalte van het menselijk 'zijn''.

⁹⁸⁸ T. Blom, T. Nijhuis, *a.w.*, 114.

⁹⁸⁹ Zowel in *a.w.*, 93 als in T. Blom, W. Cellebaut, T. Nijhuis, 'Modalities and Counterfactuals in History and the Social Sciences: Some Preliminary Reflections', *Philosophica* 44 (1989), 3-14, 8.

In de tweede plaats vraagt het contingentie-concept om een individualiteitsbegrip. Handelingen en gebeurtenissen zijn geen zwevende dingen, maar wilsacten van individuen. De individualiteitsleer dient te kunnen beschikken over de mogelijkheid om te onderscheiden in soorten eigenschappen. Als een individu alleen accidentele eigenschappen heeft, dan is er - zoals Blom en Nijhuis zich terecht realiseren - een identiteitsprobleem. Dan gaat ook hun beroep op Quine op, waar deze de 'transworld-identity' bekritiseert, door te stellen dat een eigenschap die a in Actua niet heeft maar in W wel de identiteit van a verandert. Dit kan alleen worden vermeden door een individualiteitsbegrip, waarin a's identiteit een eigen kern heeft. Een onderscheid tussen accidentele en essentiële eigenschappen, waarbij essentiële eigenschappen overigens weer iets anders zijn dan noodzakelijke eigenschappen, is noodzakelijk voor een consistente positie waarin verandering op handelingsniveau een plaats heeft.

Dit alles vraagt om aansluiting bij een andere positie dan de laat-middeleeuwse optie van Ockham. Alleen de optie van het scotisme is hier in staat om een consistente theorie te ontwikkelen. Hier is het christelijke geloof als bron van en constitutief voor conceptueel denken evident aanwezig (overigens ook, maar dan in minder geschikte zin, in de optie van Ockham). Dit punt dient dan ook als zodanig te worden geboekt: het christelijke denken heeft met name hier wetenschapshistorische en conceptuele 'auteursrechten'.

Theologisch impliceert dit ook een doordenking op het niveau van Gods eigenschappen. God heeft 'bestaan' als noodzakelijke eigenschap. Tevens is 'noodzakelijkheid' binnen de logica en in sommige gevallen binnen de fysica nodig. Contingentie kan niet zonder noodzakelijkheid. Alleen een noodzakelijke God kan een contingente werkelijkheid constitueren. Als God noodzakelijk bestaat, dan bestaat Hij ook in Actua.

De historische verklaring heeft in dit licht aldus een aantal verklareingscomponenten nodig, die alleen binnen de scotiaanse optie van contingentie op volle ruimte komen: verandering, modaliteit *de dicto* en *de re*, individu, verandering en identiteit binnen het individu in termen van zijn accidentele en essentiële eigenschappen (haecceitas) en contingentie.

Vanuit dit kader kan de verklaringstheorie worden uitgewerkt. Ik noteer eerst:

HO13. De historische verklaring neemt, als verklaring van de open historische werkelijkheid, zijn startpunt in contingentie en individualiteit.

Dit impliceert niet dat er geen sterke mate van waarschijnlijkheid in de historische verklaring kan worden opgenomen. Dat handelingen contingent zijn, impliceert niet dat zij altijd totaal onverwacht zijn. Het abnormalisme is niet geïmpliceerd in een theorie die het vertrekpunt in het contingente neemt. Structureel is echter de geschiedwetenschap de wetenschap van het contingente.

De historische verklaringstheorie bevat aldus de volgende karakteristieken, die als een alternatief voor Hempels 'covering law model' worden gepresenteerd:

- (1) $p \bar{O} M-p$;
- (2) $p \bar{O} (q \vee r)$;
- (3) p is een contingente stand van zaken.

Hiermee is de basisstructuur voor de historische verklaring van het contingente gegeven. Deze structuur impliceert overigens niet, dat er geen enkele causaliteit is. Deze causaliteit is strikt in termen van waarschijnlijkheid en niet in termen van noodzakelijkheid of onvermijdelijkheid te verstaan.

Binnen de historische verklaringsproblematiek speelt ook de kwestie van de historische onvermijdelijkheid. Onze werkelijkheidservaring leert ons, dat er omstandigheden kunnen zijn die in hoge mate dwingend voor een bepaald gebeuren zijn. 'Het is onvermijdelijk dat dat-en-dat zal gebeuren als dit-en-dit gebeurt' is een gebruikelijke wijze van spreken. Vaak zien we in de geschiedenis ook dat bepaalde gebeurtenissen, gegeven dat er bepaalde zeer inperkende randvoorwaarden - historische gebeurtenissen en omstandigheden - zijn, een zekere onvermijdelijkheid lijken te hebben. Historische onvermijdelijkheid is een thema dat zeer helder de basisstructuur van iemands positie bloot kan leggen⁹⁹⁰.

Vanuit de notie van de open historische werkelijkheid is er geen structurele onvermijdelijkheid. Structureel is er altijd een alternatief mogelijk:

HO14. In structurele zin bestaat er geen historische onvermijdelijkheid.

Dit wil niet zeggen dat het historische gebeuren op factueel niveau soms geen verloop kan hebben dat onvermijdelijk lijkt te zijn. Ik geef er dan echter de voorkeur aan om onvermijdelijkheid te verstaan in termen van een maximale waarschijnlijkheid.

HO15. Op actueel niveau kunnen historische gebeurtenissen maximaal waarschijnlijk zijn.

Er is hier sprake van een waarschijnlijkheidsverband tussen een reeks gebeurtenissen en een daaruit volgende gebeurtenis. Structureel en actueel is de historische onvermijdelijkheid echter een vorm van noodzakelijkheidsdenken die niet past binnen de optie van de open historische werkelijkheid.

⁹⁹⁰ Zie voor een verzameling kernteksten over historische onvermijdelijkheid P. Gardiner (red.), *The Philosophy of History*, Oxford 1991 (1974), vooral het opstel van I. Berlin, 'Historical Inevitability', 161-186 en dat van E. Nagel, 'Determinism in History', 187-215.

Binnen de geschiedwetenschap kan men heel wel gebruik maken van de notie van waarschijnlijkheid. De status van p en van q is dan volstrekt contingent, maar het verband tussen p en q is in termen van een hoge waarschijnlijkheid te verstaan. Ik noteer:

HO16. Tussen de contingente historische stand van zaken p en de contingente historische stand van zaken q bestaat een verband van maximale waarschijnlijkheid = Df - dan en slechts dan als er geen enkele stand van zaken r is, die tot gevolg heeft dat $\neg q$, is er een maximaal waarschijnlijk verband tussen p en q . De aard van zowel p , q als het verband tussen p en q is echter contingent.

In dit licht is en blijft inderdaad de neus van Cleopatra bepalend voor het historische gebeuren. De geschiedenis is een opeenstapeling van steeds nieuwe actualisering van tientallen mogelijkheden, waarop zich steeds weer nieuwe situaties voordoen die nieuwe velden van mogelijke acties tot stand brengen, waaruit weer actualisering volgen. In dit opzicht, maar dan vanuit een meer harde systematiek, kan ik de spel-metafoor van M. Kuiper in *De vaas van Huizinga* wel accepteren. De geschiedenis is het immense geheel van ongerealiseerde mogelijkheden én het veel beperktere geheel van geactualiseerde mogelijkheden. Vanuit dit perspectief kan datgene wat wel gebeurd is, vanuit het perspectief van datgene wat niet gebeurd is maar had kunnen gebeuren, verklaard worden: waarom is nu juist dit-en-dit zo-en-zo gebeurd en niet dat-en-dat zus-en-zus? Dan kan de maximale waarschijnlijkheid geldig zijn ter verklaring van verbanden tussen op zich contingente gebeurtenissen. Tegelijk kan ook het unieke incident een onvoorstelbare uitwerking hebben. Ook het tegenfeitelijke komt hier op diepte. Hoe zou de Tweede Wereldoorlog zijn verlopen als de aanslag op Hitler wel was gelukt? (en van welke contingente gebeurtenissen als het warme weer waardoor Hitler niet in een betonnen bunker maar in een houten tuinhuisje met openstaande ramen vergaderde, de eikehouten tafel etc. is het mislukken van die aanslag niet afhankelijk!). Dit voorbeeld zou met tal van andere voorbeelden zijn uit te breiden. Het type waarom-vraag, dat vanuit deze contingentietheorie opkomt, is bij uitstek kenmerkend voor de historische verklaring.

De problematiek van de tegenfeitelijkheid bevat zelf ook een belangrijke verklarende component. In het voorbeeld van de aanslag op Hitler komt dit reeds aan de orde. De vorm van een tegenfeitelijke verklaring is: 'als p niet gebeurd was dan was q niet het geval geweest'; daarnaast is er de verwante vorm: 'als in plaats van p , q was gebeurd dan zou in plaats van r , s gevolgd zijn'. D. Lewis werkt verschillende vormen van dergelijke redeneringen systematisch uit. Ik volsta hier met de introductie van zijn 'strikte voorwaarde' ('strict conditional'), en karakteriseer die met behulp van de hier gebruikte terminologie van implicatieve noodzakelijkheid. Zowel de redeneervorm 'als p dan q ' die Actua betreft als de redeneervorm 'als r dan s ' die het tegenfeitelijke betreft hebben de vorm van een statistische waarschijnlijk-

heidsredenering. Het verband tussen p en q danwel tussen r en s kan buitengewoon sterk zijn. Het is vooral ten aanzien van tegenfeitelijkheden, waarbij er wellicht meerder alternatieve uitkomsten kunnen zijn, vrij moeilijk om dergelijke verbanden te leggen. De aanduiding van een alternatieve redeneervorm is in dit opzicht riskanter dan de aanduiding met behulp van een 'als niet' redentie. Het is eenvoudiger om 'Als Hitler de aanslag niet overleefd had, zou de oorlog eerder beëindigd zijn' te zeggen dan 'als Hitler een gevierd kunstenaar was geworden zou de Tweede Wereldoorlog niet hebben plaatsgevonden'. Toch blijft het in alle gevallen moeilijk. Ik ben van mening dat tegenfeitelijkheid vooral nuttig is om het bewustzijn van alternativiteit te voeden en om de creativiteit te stimuleren, met behulp waarvan de historicus, door denkbeeldige alternatieven te ontwikkelen, meer zicht krijgt op het waarom van het factueel gebeurde.

10. Tussen totale openheid en totale geslotenheid: het historische verband

Structureel is er voor elke feitelijke stand van zaken een alternatief mogelijk. In actuele en dus contingente zin is deze alternativiteit echter in meerdere of mindere mate ingeperkt. Op het niveau van het handelen van historische actoren heb ik de mate waarin wilsacten realiseerbaar zijn, aangevoerd als een praktische inperking van alternativiteit. Deze inperking is zelf van contingente aard en zij kan gesitueerd worden op het niveau van de filosofie van de handeling. Op het niveau van verbanden tussen gebeurtenissen heb ik gesproken in termen van de waarschijnlijkheid. Ook hier kan de structurele alternativiteit op feitelijk niveau sterk ingeperkt worden.

Ik wil nu een derde inperking van de structurele alternativiteit introduceren.

De ruimte tot alternativiteit in het heden is door de actuele en dus contingente keuzes uit het verleden ingeperkt. Deze feitelijke keuzes uit het verleden zijn op hun beurt weer tot stand gekomen binnen de feitelijke speelruimte die men op grond van de keuzes van een nog vroeger verleden had.

Juist op het feitelijke niveau is de speelruimte van de alternativiteit ingeperkt. Op feitelijk niveau is daarom van een totale openheid geen sprake. Structurele openheid kan hiermee tegelijk echter heel goed convergeren. De structurele openheid vindt in de feitelijke keuzes zijn inperking. Wel blijft er altijd de ruimte om inperkingen die feitelijk geworden zijn weg te breken, maar vaak is het feitelijke ook enorm weerbarstig. Denk bijvoorbeeld aan de situatie in Rusland na de val van het communisme. Het blijkt onvoorstelbaar moeilijk te zijn om structuren die er sinds 1917 in al hun verdere ontwikkeling zijn, weg te kappen.

In termen van de mogelijke werelden ontologie wil ik hiermee zeggen dat niet alle mogelijke werelden ook historisch, dat wil zeggen binnen

Historia in Actua, mogelijk zijn. Structureel zijn ze dat wel in Historia in W.

Misschien is een totale openheid ook wel te riskant en te spannend; het is psychologisch en praktisch wellicht ook aantrekkelijk dat het aantal alternatieve opties niet al te groot is.

Elke tijd heeft in dit licht zijn eigen grenzen; veel van wat wij tijdgeest of mentaliteit noemen, en ook veel dingen die coincidenties lijken te zijn, kunnen wellicht vanuit dit kader worden verstaan. Gegeven een bepaalde stand van zaken, bijvoorbeeld binnen de wetenschapsgeschiedenis, is het in zekere zin logisch dat een volgende stap zo-en-zo wordt gedaan. Er is een bepaald diachroon verband tussen de gebeurtenissen of handelingen, dat in positieve zin inwerkt op het aantal mogelijke werelden; men zou dit 'de economische inwerking van de chronologie op de mogelijke werelden-optie' kunnen noemen.

De historische werkelijkheid is in dit licht een interessante entiteit binnen de algemene ontologie van mogelijke werelden. Volledige openheid kan psychologisch en feitelijk tot chaos leiden, maar een openheid die in de historische werkelijkheid tegelijk op ruimte komt en op diepte in de chronologie verankerd is, geeft de geschiedenis de status of functie van *een minimaal zinsverband*. Dit zinsverband is semantisch dan niet iets mentaals, maar iets buiten-mentaals. Het is inherent aan het gebeuren, of beter: Het wordt door het gebeuren - dat overigens een gevolg kan zijn van menselijke wilsacten - geconstitueerd. Dit zinsverband is te verstaan als het *historisch verband*.

In dit licht zijn revoluties en catastrofes wellicht te verstaan als doorbrekingen van dergelijke zinsverbanden. Tegelijk tonen revoluties dan ook dat het verlies van zo'n zinsverband leidt tot een totale ruimte voor alternativiteit. We lijken een dergelijke ruimte niet aan te kunnen krijgen een soort van historische agorafobie. Het andere uiterste is een historische werkelijkheid waarin alle ruimte is ingevuld en er nauwelijks alternativiteit meer bestaat. Een dergelijke wereld is even beangstigend als een totale open werkelijkheid. Vaak liggen beide werelden dicht bij elkaar, en in dit opzicht vormt de eerste misschien wel het zinsverband van de tweede.

Met een theorie van structurele alternativiteit en factuele inperking van de alternativiteit is tevens een instrument gegeven waarmee historische continuïteit uitdrukbaar is. Tussen totale alternativiteit en totale onveranderlijkheid bewegen zich verandering en continuïteit als minder radicale tegengestelden. Continuïteit is dan te verstaan als een stand van zaken, die binnen de beperking van het factuele, waardoor een historisch zinsverband mogelijk is, vatbaar is voor alternativiteit of verandering.

Het wordt tijd om de oogst van deze paragraaf in een aantal uitspraken te noteren:

HO17. De openheid van de werkelijkheid is binnen Historia in Actua ingeperkt door de chronologie van het gebeuren binnen Historia in Actua zelf;

HO18. Door de economische inwerking van de chronologie op Historia in alle mogelijke historische werelden inclusief Historia in Actua is er een minimum aan historisch verband mogelijk.

HO19. De feitelijke inperking van de openheid van de historische werkelijkheid is consistent met de structurele openheid van de historische werkelijkheid.

HO20. 'Totale geslotenheid' en 'totale openheid' vinden in een theorie van een 'open historische werkelijkheid' een alternatief in de minder radicale grootheden 'continuïteit' en 'verandering'.

Op hermeneutisch niveau is het van enorm belang dat de historicus zich bewust is van het feitelijke historische verband van een bepaalde cultuurperiode en de relatie daarvan met de structurele alternativiteit. Wanneer hij deze in beeld heeft, dan kan hij bij zijn interpretatie van bronnen met betrekking tot het verleden ook bepalen welke opties per definitie niet en welke wel mogelijk zijn. Het risico dat hij zijn eigen ontologische ruimte terug projecteert in die van een historische periode is hiermee mijns inziens te verkleinen.

Op het niveau van het gebeuren zelf is er aldus tenminste één soort verband, het historische verband, ofwel het verband tussen eerder en later. Het is in dit licht mijns inziens onjuist om te stellen dat de historicus aan het gebeuren slechts een, bijvoorbeeld narratief, verband toekent. Wat wel juist is, is dat een historicus zich kan vergissen in de bepaling van een historisch verband, en dat hij ook zijn eigen historische dimensie inbrengt in zijn interpretatie van het verleden.

11. *Conclusie*

Vanuit de notie van een open historische werkelijkheid heb ik geprobeerd een aanzet te geven tot de ontwikkeling van een historische ontologie. Ik heb hierbij aansluiting gezocht bij de traditiesgeschiedenis, waarbij de middeleeuwse ontdekkingen van echte contingentie, niet-noodzakelijkheid van het verleden en echte individualiteit en de moderne verwerking van de notie van alternativiteit in de mogelijke werelden-ontologie als uitgangspunt genomen zijn. Binnen deze traditie is voldoende materiaal aanwezig dat bruikbaar is voor de geschiedfilosofie en de geschiedwetenschap. Tal van ingewikkelde problemen, die zich voordoen aan de historicus en de geschiedfilosoof, zoals continuïteit en verandering, alternativiteit en historische onvermijdelijkheid, laten zich op doeltreffende en consistente wijze systematisch expliciteren in termen van deze ontologie. Ook op het niveau van de historische verklaring kan men zijn voordeel doen met deze ontologie. Op conceptueel niveau betekent dit, dat er tussen contingente standen van zaken sterke waarschijnlijkheidsverbanden kunnen zijn. Hermeneutisch betekent dit, dat de historicus door vergelijking van

het factuele met het niet-geactualiseerde maar mogelijkwerwijs actualiseerbare, een beter en dieper inzicht krijgt in het waarom van het gebeuren zoals het, gegeven die alternativiteit, feitelijk was.

Omgekeerd kan de geschiedfilosofische verwerking van alternativiteit een bijdrage leveren aan de algemene ontologie. De structurele alternativiteit gaat consistent samen met een historische situatie die praktisch gezien het aantal mogelijke werelden drastisch inperkt. De openheid blijft gewaarborgd, en een dergelijke inperking, zo lang zij niet te groot is, hoeft dan ook niet negatief te worden verstaan. Zij is juist een voorwaarde voor continuïteit binnen de geschiedenis en zij schept een minimaal historisch zinsverband.

Het creatieve moment achter deze ontologie is wetenschapshistorisch en conceptueel te fixeren als een bestanddeel van de christelijke traditie van theologie en wetenschap. Men kan uiteraard ook los daarvan deze optie aanhangen, maar haar oorsprong lijkt toch een wezenlijk constituerend element van haar inhoud te zijn. Wanneer men vanuit andere bron deze optie aanhangt, geldt minimaal de eis, dat deze optie consistent is met alle andere conceptuele bestanddelen van een positie. Juist ten aanzien van de ontologie kan men moeilijk volhouden dat het christelijke geloof als richtinggevend beginsel voor de wetenschap geen krachtige bron is.

In dit tweede deel heb ik aldus een poging gedaan om, vanuit het christelijke geloof als bron voor de vorming van wetenschappelijke concepten, een geschiedfilosofische positie te ontwikkelen. Kennistheoretisch is de *geschiedenis bij de bron* reëel kenbaar. Semantisch overbrugt de bron de afstand tussen verleden en heden. Ontologisch komt, vanuit het christelijke geloof als een constitutief voor het contingentie-concept, *Historia in Actua* als mogelijke en feitelijke wereld in al zijn openheid en dynamiek tot ruimte.

Tot nu toe heb ik op wetenschapshistorisch en conceptueel niveau over de open historische werkelijkheid gesproken. Aan de *inhoudelijke* invulling van mijn historische ontologie, in termen van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid, is nog geen aandacht besteed. In het hiernavolgende deel III zal hetgeen ik hier als een open *probleemveld* heb laten liggen, gethematiseerd worden. Daar gaat het, binnen de conceptuele ruimte van de open historische werkelijkheid, specifiek om de betrokkenheid van God op de historische werkelijkheid: *geschiedenis bij de Bron*.

DEEL III

***DE GESCHIEDENIS ALS
INTERACTIEVE RUIMTE***

Hoofdstuk 7

Christelijk geloof en historische werkelijkheid: een geschiedtheologisch perspectief

1. Inleiding

In het voorafgaande deel is de notie van de open historische werkelijkheid geïntroduceerd als een christelijke bijdrage aan de wetenschap. Deze open historische werkelijkheid staat tegenover de gesloten historische werkelijkheid. Binnen een deterministische werkelijkheidsopvatting is het handelen van historische actoren per definitie irrelevant: het handelen ligt bij voorbaat vast en kent geen eigen dynamiek. Binnen een noodzakelijke werkelijkheid is er eenvoudig geen vrij en open *handelingsdomein* mogelijk - dat kan alleen binnen het model van de open historische werkelijkheid. Alle andere modellen die op wat voor wijze dan ook een bepaalde noodzakelijke werkelijkheid veronderstellen of impliceren staan hier voor een probleem. Wanneer zij de historische werkelijkheid als een handelingsdomein verstaan, dan dient hun verstaan op consistentie te worden gebracht met hun ontologische positie. Dit is geen vrijblijvende zaak; er dienen knopen te worden doorgesneden.

In het eerste deel van dit boek zijn de inconsistenties binnen de betreffende posities opgespoord en geanalyseerd. In het tweede deel is de conceptuele problematiek rond de open historische werkelijkheid systematisch uitgewerkt. In het voorliggende derde deel dient het resultaat van de conceptuele analyse te worden doorgetrokken naar het meer inhoudelijke niveau.

Niet alleen op conceptueel maar ook op inhoudelijk niveau komt hier de problematiek van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid in zicht. In de voorgaande hoofdstukken is vanuit het christelijke geloof als constitutief voor wetenschap de basale structuur van de open historische werkelijkheid bepaald. De meer structureel-inhoudelijke aspecten van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid

werden steeds voorlopig geformuleerd als open probleemvelden, waarbij verwezen werd naar het nu voorliggende hoofdstuk. Deze open probleemvelden komen in het voorliggende hoofdstuk samen. Ze cirkelen, vanuit de notie van de historische werkelijkheid als contingente werkelijkheid en als vrij handelingsdomein, rond de fascinerende vraag naar de plaats en rol van God binnen dit handelingsdomein:

Is God een historische actor binnen het handelingsveld van de door Hem geconstitueerde open historische werkelijkheid, òf impliceert de geschapen openheid juist dat Hij zelf buiten dit handelingsveld staat?

Deze structureel-inhoudelijke problematiek omvat enkele vraagstukken, die met name binnen de systematische theologie, de geschiedtheologie en de godsdienstwijsbegeerte worden gethematiseerd. Ik wil daarom, evenals in de voorgaande delen, aansluiting zoeken bij bestaande elementen en perspectieven binnen genoemde vakgebieden, om deze elementen vervolgens te introduceren binnen de geschiedfilosofie en de geschiedwetenschap.

Hoewel ik met mijn onderzoek niet beoog een apologie te schrijven, is het wel mijn oogmerk om een aanknopingspunt te zoeken tussen algemene wetenschappelijke beginselen en (geschied)theologie. Het probleem is dat vele geschiedtheologische werken een dergelijk aanknopingspunt missen. Deze, veelal door theologen geschreven, geschiedtheologische werken vervullen een nuttige functie als inspiratiebron voor medegelovigen, maar in het wetenschappelijke debat spelen zij geen rol van betekenis omdat in die geschiedtheologische werken de wijsgerige, wetenschapstheoretische en vakwetenschappelijke problemen veelal niet de basis vormen van het betoog. Ik meen dat op dit punt in mijn onderzoek een leemte enigszins wordt opgevuld, doordat ik vooral bij de wetenschappelijke probleemgebieden zelf mijn aanknopingspunt heb gezocht. Ik beweer overigens niet dat er geen andere pogingen zijn gedaan tot een dergelijke verantwoording en uitwerking van geschiedtheologische perspectieven.

Het is overigens opvallend hoe dergelijke geschiedtheologische studies in de algemene literatuur vaak veronachtzaamd worden. Het probleem van geloof en geschiedenis lijkt in veel literatuur eenvoudigweg te hebben afgedaan. Ik zou willen stellen dat het een wetenschapstheoretische *eis* is, dat geschiedfilosofen kennis hebben van alle relevante opvattingen binnen hun vakgebied; aangezien er behoorlijk veel materiaal is ontwikkeld binnen de moderne christelijke traditie, mag uit hoofde van representativiteit geëist worden dat dergelijke opties ook worden vermeld of bekritiseerd.

De problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid spitst zich mijns inziens toe op de relatie tussen de open historische werkelijkheid en Gods betrokkenheid op die open historische werkelijkheid. Het gaat hier tevens over de relatie tussen het christelijke ge-

loof als een constitutief voor wetenschap en het christelijke geloof als een inhoudelijk moment. Met andere woorden: Hoe kan God betrokken zijn op een historische werkelijkheid die ontologisch open is, zonder dat deze werkelijkheid haar openheid verliest? Nog anders geformuleerd: Op welke wijze is God betrokken op de open historische werkelijkheid? Deze vraag is een kernvraag binnen mijn onderzoek, en zij staat met name in het voorliggende hoofdstuk centraal.

Deze kernvraag roept meteen andere vragen op. Ik meen dat de volgende vier vragen het meest fundamenteel zijn:

1. De vraag naar het bestaan van God: kan en moet er binnen de geschiedwetenschap op zinvolle wijze over God gesproken worden? Op zinvolle wijze spreken over God binnen de geschiedwetenschap veronderstelt immers dat God bestaat.

2. De vraag naar de verhouding tussen Gods wilshandelen en de menselijke vrijheid. Deze vraag speelt in algemene zin, dat wil zeggen, los van tijdscoördinaten. Tevens speelt zij in een meer toegespitste zin, dat wil zeggen, gekoppeld aan tijdscoördinaten betreffende de toekomst. Als God alwetend is, en als alwetend zijn een noodzakelijke eigenschap van God is, hoe kan God dan kennis hebben van contingente toekomstige standen van zaken? Veronderstelt Gods weten van een toekomstige contingente stand van zaken immers niet dat een dergelijke stand van zaken noodzakelijk en aldus in feite gedetermineerd is?

3. De vraag naar de interactie van Gods handelen en het menselijke handelen binnen de historische werkelijkheid. Is Gods handelen alleen betrokken op wat men in de traditie noemt de heilsgeschiedenis of de gewijde geschiedenis of ook op de profane geschiedenis (en is deze distinctie eigenlijk wel zinvol)?

4. De vraag betreffende de historicus en zijn interpretatie van de historische werkelijkheid: kan de historicus in concrete zin werken met de meer theologische of wijsgerige noties, en zo ja: op welke wijze?

Genoemde vragen zullen in dit hoofdstuk worden behandeld. De kernthematiek zou ik hierbij willen verstaan als de thematiek van de interactie tussen God en de historische werkelijkheid. Na een nadere bepaling van de interactie-problematiek (paragraaf 2), een positiekeuze binnen de geschiedenis van de geschiedtheologie (paragraaf 3), en een verwerking van de hierboven genoemde theologische problemen (de paragrafen 4 en 5) zal een basale geschiedtheologische optie worden ontwikkeld en een verbinding tussen deze optie en de geschiedwetenschap worden gelegd (de paragrafen 6 tot en met 8). In de conclusie wordt de oogst van dit hoofdstuk samengevat (paragraaf 9).

2. De interactie tussen goddelijk en menselijk handelen binnen de historische werkelijkheid

De historische werkelijkheid versta ik vanuit het christelijke geloof als een open werkelijkheid. Hoewel het christelijke geloof in zijn richting-

gevende functie binnen mijn positie een positieve ruimte krijgt, lijkt God hierin tot nu toe op het niveau van het eigenlijke historische gebeuren buiten spel te staan.

Ik pretendeer echter dat er een samenhang bestaat tussen de conceptuele openheid van de historische werkelijkheid en de betrokkenheid van God op die werkelijkheid.

Ik sta met deze uitspraak niet alleen, maar sluit mij aan bij velen binnen de christelijke traditie, die een dergelijk verband hebben gelegd en nog altijd leggen. Binnen de christelijke geloofstraditie en binnen grote delen van de christelijke geschiedbeschouwing is de uitspraak 'God handelt historisch' een veel gedane en nog altijd te horen uitspraak. Er zouden zowel in de Schrift als in de traditie talloze vindplaatsen te noemen zijn. Vanuit de moderne theorievorming is Gods handelen heel wel in termen van 'interactie' te verstaan.

Het begrip 'interactie' is te verstaan als een term uit de filosofie van de handeling ('philosophy of action'). Interactie is te verstaan als:

Interactie = Df - het relationeel verband tussen op elkaar betrokken handelingen van actoren.

Het voordeel van een dergelijk begrip is, naast het gegeven dat 'actie' of 'handeling' een ingeburgerd wijsgerig begrip is, dat het als begrip betrekkelijk neutraal is en een niet-metaforische betekenis heeft (in tegenstelling tot 'Gods hand' en andere aanduidingen) en evenmin een bepaald wereldbeeld bij voorbaat veronderstelt (bijvoorbeeld een God boven - wereld beneden schema). Een handeling of act is te verstaan als:

Act = Df - Een effectuering van een gewilde of anderszins nagestreefde daad.

Ik sluit in dit hoofdstuk en bij de behandeling van de vier gestelde vragen aan bij wat er binnen de traditie voorhanden is. Ik denk dan vooral aan geschiedtheologische noties inzake de interactie tussen God en de historische werkelijkheid, en met deze interactie-problematiek samenhangende theologische en godsdienstwijsgerige thema's, zoals de thematiek van het bestaan van God, de relatie tussen vrijheid en almacht, de theodicee-problematiek en de eschatologie.

In explorerende zin geeft het begrip 'interactie' aan dat er binnen de historische werkelijkheid een aantal actoren handelend aanwezig is en historische acten tot stand brengt. Hierbij wordt binnen de moderne wetenschapstraditie de interactie tussen menselijke historische actoren als onproblematisch beschouwd. De interactie tussen menselijke actoren en een actor 'God' wordt echter binnen de moderne traditie wel problematisch geacht te zijn. Ik stel voor om 'God' hier voorlopig als een mogelijke historische actor te typeren en te introduceren. In de nadere bepaling van mijn interactie-model dien ik dan de relevante knelpunten tot reële oplossingen te brengen, wil dit model kans van slagen hebben. Eerst wend ik me daartoe tot de traditie.

3. 'Interactie' in Schrift en traditie

De notie van een relatie tussen God en historische werkelijkheid of Gods hand en geschiedenis is goed vertaalbaar in termen van een theorie van interactie. Ik wil dan ook, vanuit het perspectief van de interactie tussen Gods historische handelen en het menselijke historisch handelen, aansluiten bij elementen uit de traditie. Ik richt me hierbij, na een korte typering van de Schrift, Augustinus en de historische revolutie, vooral op moderne geschiedtheologen: K. Barth, R. Bultmann, H.U. von Balthasar, W. Pannenberg, A.A. van Ruler, M.C. Smit, H. Berkhof en A.E. Loen. In hun posities klinkt, vanuit de betrokkenheid op de problemen van de eigen tijd, de klassieke theologische traditie door.

3.1. De Schrift

In de Schrift zijn tal van plaatsen aanwijsbaar, waar over Gods handelen met betrekking tot de geschiedenis wordt gesproken. Men kan hier denken aan de uittocht uit Egypte, de Babylonische ballingschap, de visioenen van Daniël, de incarnatie van Christus en de eschatologie zoals deze in de Openbaring van Johannes naar voren komt. Direct of indirect wordt door tal van Schriftauteurs gesproken over Gods betrokkenheid op het gebeuren. Steeds worden hierbij verschillende accenten gelegd en speelt de eigentijdse problematiek een grote rol. In het bestek van mijn boek kan niet nader worden ingegaan op tal van ingewikkelde kwesties die met de gestelde problematiek samenhangen.

Juist bij de bepaling van de aard van de interactie tussen Gods handelen en de historische werkelijkheid, is het gegeven dat denken over de geschiedenis vòòr de historische revolutie iets heel anders is als na de historische revolutie beslissend. De geschiedenis had toen niet de betekenis die zij voor ons nu heeft, terwijl zij echter, vanuit het heden terugkijkend naar het verleden, wel degelijk een betekenis had, die verschilde van die in de omliggende volken en naburige culturen. Dat God historisch handelt is, zeker verstaan vanuit de verwerking van de historische revolutie, ook met betrekking tot het spreken van de Schriftauteurs vaststelbaar. Ik signaleer hier overigens slechts de problemen die er liggen, zonder ze verder uit te werken.

Het bijbelse spreken over de geschiedenis bevat noties die binnen de theologie omschreven worden als 'schepping', 'zondeval', 'incarnatie', 'verlossing', 'voltooiing'. Ook hier liggen tal van theologische en geschiedkundige problemen.

Het is de vraag of God voor de oudtestamentische gelovige 'geschiedenis maakt' zoals wij mogelijkwijs vinden dat God geschiedenis maakt. Hij spreekt niet in termen van 'geschiedenis maken'. Hij verstaat Gods betrokkenheid in termen van Gods daden. Tegelijk is het duidelijk dat elk spreken over de geschiedenis, zoals dat binnen de christelijke traditie is uitgegroeid, teruggrijpt op het spreken van de

Schrift met betrekking tot de geschiedenis. Het is in dit verband significant dat bij uitstek, zo niet uitsluitend, de joods-christelijke traditie met de problematiek van God en geschiedenis worstelt. Steeds is hierbij sprake van het specifieke spreken van een tijd in relatie tot het spreken van de Schrift, waarbij dragers van de christelijke traditie van na de historische revolutie daarnaast ook nog staan voor het probleem van de historiciteit van de Schrift zelf: Wat is de status van uitspraken van Schriftauteurs met betrekking tot de geschiedenis? Er ligt hier een serieus probleem, dat, in een ander verband, om een oplossing vraagt.

3.2. Augustinus (354 - 430)

Godsleer en geschiedenis worden door Augustinus in *De Civitate Dei* vanuit het front van de dramatiek van het jaar 410 met elkaar verbonden⁹⁹¹. Juist vanuit dit front wordt de grandeur van Augustinus' optie duidelijk, een optie die heel goed in termen van actie en interactie is te typeren.

De optie van Augustinus omvat zowel een theologisch als een historisch niveau.

Op theologisch niveau gaat het om de vraag naar de betrokkenheid van God op de geschiedenis. Voor velen in zijn tijd is een bepaalde interactie tussen goden en mensen een vanzelfsprekende zaak. Voor anderen is er een blind fatum, dat het gebeuren, opgevat in onbepaalde, niet specifiek historische zin, een noodzakelijke status geeft. Voor beiden wordt het gebeuren in hoge mate geïdentificeerd met het goddelijke handelen. Vandaar dat ook in termen van een oorzakelijk verband tussen 'de val van Rome in 410' en 'de schuld van de christenen' kan worden gesproken. In de eerste plaats krijgt voor Augustinus het goddelijke handelen een sterke, specifiek historische, dimensie; het is niet zomaar goddelijk handelen, maar het is goddelijk handelen binnen de geschiedenis. Hier krijgt de geschiedenis het bijzondere perspectief dat het alleen binnen de joods-christelijke traditie heeft. Ten tweede ontkoppelt Augustinus het vanzelfsprekend geachte verband tussen het gebeuren en het goddelijk handelen. Het is, naast de leer van Gods goedheid, de leer van de goddelijke wil die hier bepalend is. God *moet* op grond van zijn eigenschappen betrokken zijn op de geschiedenis van de door Hem gewilde werkelijkheid. Gods wilend handelen impliceert echter niet dat alles wat gebeurt door Hem gewild is. Tegenover de fatalist én tegenover Cicero, die in termen van de diachrone contingentietheorie het fatalisme verwerpt zonder er mijns inziens zelf aan te ontsnappen, stelt Augustinus dat Gods kennis van toekomstige menselijke wilsacten niet strijdig is met de vrijheid van die wilsacten⁹⁹². Gods wil constitueert het menselijke

⁹⁹¹ Zie P. Brown, *Augustine of Hippo: a Biography*, Londen 1967, met name deel IV; O. Noordmans, *Augustinus*, Haarlem 1933, 194-219.

⁹⁹² *Sancti Avrelii Augustini. De civitate dei, libri I-X Corpus Christianorum, Series Latina, XLVII. Avrelii Augustini Opera*, XIV, 1, Turnhout 1955, V.9, r. 76-79: '... Nos aduersus is-tos sacrilegos ausus atque impios (sc. Cicero's opvatting dat Gods

wils-vermogen; de menselijke wilsdaden zelf zijn vrije wilsdaden. Vanuit dit perspectief van de wil krijgt Gods voorzienigheid ruimte; binnen een deterministische optie is die ruimte er juist niet⁹⁹³.

Vanuit dit algemene perspectief richt Augustinus zich tot de geschiedenis. Hij betreft aldus de wils-, voorkennis- en voorzienigheidsproblematiek op het historische gebeuren, met een toespitsing op het eigentijdse gebeuren. Met de nodige voorzichtigheid kan men zeggen dat Augustinus vanuit het theologische niveau van Gods goedheid en wil de geschiedenis als veld van goddelijk en menselijk handelen verstaat. Ik zeg; met de nodige voorzichtigheid, want het gaat Augustinus om de verhouding van de twee 'steden'; vanuit dit perspectief komt de geschiedenis als het veld van de 'lotgevallen' van beide steden in zicht.

De optie van Augustinus kenmerkt zich door een ontkoppeling van het verband tussen lijden en kwaad, respectievelijk niet-lijden en goedheid: dat de rechtvaardige lijdt betekent niet dat hij onrechtvaardig is, en omgekeerd.

De ethische notie van de gerechtigheid is richtinggevend voor zowel het historisch handelen als het beoordelen van historisch handelen. Niet de menselijke roem maar de gerechtigheid bepaalt de grandeur van de geschiedenis⁹⁹⁴. Zij bevat ook een comparatief instrument. Men kan, vanuit het criterium van de gerechtigheid, spreken in termen van 'beter' of 'slechter': Perzië is een betere beschaving dan Assyrië om-dat zij rechtvaardiger is en omdat zij slechts twee goden kent in plaats van vele. De geschiedenis is een verstrengeling van de beide steden⁹⁹⁵ en daarom is het ook een moeilijke taak om haar te duiden.

De vraag hoe en waar God handelt in Rome⁹⁹⁶, beantwoordt Augustinus door eerst een algemeen voorbehoud te maken, namelijk dat er een verborgenheid in Gods handelen is⁹⁹⁷. Vervolgens kan er toch gesproken worden; de geschiedenis van Rome is, voorzover zij

voorkennis onver-enigbaar is met de vrijheid van de wil) et Deum dicimus omnia scire antquam fiant, et uoluntate nos facere, quidquid a nobis non nisi uolentibus fieri sentimus et nouimus. Omnia uero fato fieri non dicimus, immo nulla fieri fato dicimus ...'.

⁹⁹³ *A.w.*, V. 11, r. 23-25: '... nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et seruitutes a suae prouidentiae legibus alienas esse uoluisse'.

⁹⁹⁴ *A.w.*, V. 24, r. 10. Ook van de christelijke keizers geldt de eis van rechtvaardigheid: 'Sed felices eos dicimus, si iuste imperant, ...' (273).

⁹⁹⁵ *A.w.*, I. 35, r. 15-20: 'Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inui-cemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur ...'.

⁹⁹⁶ *A.w.*, V. Praef., r. 5-8: '... iam consequenter uideamus, qua causa Deus, qui potest et illa bona dare, quae habere possunt etiam non boni ac per hoc etiam non felices, Romanum imperium tam magnum tamque diuturnum esse uolerit'.

⁹⁹⁷ *A.w.*, V. 21, r. 4-7: 'Quamuis enim aliquid dixerimus, quod apertum nobis esse uoluit: tamen multum est ad nos et ualde superat uires nostras hominum occulta discutere et liquido examine merita diiudicare regnorum'.

een voorbeeld is van moed, volharding en martelaarschap, exemplarisch voor de inwoners van de hemelse stad⁹⁹⁸.

Wanneer men Augustinus' geschiedvisie verstaat vanuit de baanbrekende vernieuwingen die hij in het spoor van de christelijke traditie ontwikkelt, dan wordt zijn visie eigenlijk verrassend modern, of beter: wordt een moderne visie die uitgaat van een interactie tussen God en mens binnen de historische werkelijkheid verrassend traditioneel. Inhoudelijke theologische inzichten op het punt van Gods oordeel, van rechtvaardige oorlogen en vele andere elementen mogen een eigen ontwikkeling hebben doorgemaakt, structureel is de positie van Augustinus nog altijd bruikbaar, wanneer zij door de historische revolutie en de gehele wetenschapsgeschiedenis heen geleid wordt, en wanneer zij verbonden wordt met de latere theologische perspectieven op de geschiedenis.

3.3. De betekenis van de historische revolutie

De ontdekking van de historiciteit heeft de aard van de problematiek van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid drastisch gewijzigd. De geschiedenis wordt een geheel eigen dimensie; het historische *perspectief* zelf wordt ontdekt. Dit bleek en blijkt zowel riskant als uitdagend te zijn: riskant, waar de historiciteit ook het hart van het geloof zelf dreigde en dreigt aan te tasten, uitdagend waar de geschiedenis voluit betrokken werd en wordt op het heil.

Pas door de ontdekking van dit perspectief kunnen heil en geschiedenis ook werkelijk op elkaar worden betrokken. Het besef van het heil voor de wereld verbreedt zich tot een besef van geuniversaliseerde heils*geschiedenis*.

Naast de historische revolutie wil ik hier ook de algemene cultuuromslag naar het twee werkelijkheden-model en de wetenschappelijke omslag naar het methodische atheïsme noemen. Spreken over God is sinds de doorbraak van dit methodische atheïsme op een geheel nieuwe wijze niet vanzelfsprekend en dient, alvorens men een dergelijk spreken vorm geeft, als eigen thematiek geproblematiseerd te worden. Het verschil met de providentiële geschiedbeschouwing van vòòr deze omslagen is daarom evident; er zullen ná de historische revolutie en de cultuuromslag ook andere eisen gesteld moeten worden aan voorstellen tot spreken over God dan ervoor. Ook wanneer men Schriftgegevens of elementen uit de positie van Augustinus of de augustiniaanse traditie in de gekozen positie verwerkt, dienen deze 'door de historische revolutie heen te gaan'.

3.4. K. Barth (1886 - 1968)

⁹⁹⁸ *A.w.*, V. 15, r. 9-16: 'Proinde non solum ut talis merces talibus hominibus redderetur Romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est; uerum etiam ut ciues aeternae illius ciuitatis, quamdiu hic peregrinantur, diligenter et sobrie illa intueantur exempla et uideant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter uitam aeternam, si tantum a suis ciuibus terena dilecta est propter hominum gloriam'.

Binnen Karl Barths positie inzake de geschiedenis, een positie die vanuit de thematiek van 'openbaring en geschiedenis' vorm krijgt, is een duidelijke ontwikkeling aanwijsbaar. In de eerste druk van de *Römerbrief* (1919) krijgt de geschiedenis nog een betrekkelijk positieve ruimte binnen Barths theologie. In de tweede druk van de *Römerbrief* (1922) verhoudt Barths theologie zich veel negatiever tot de geschiedenis. In de *Kirchliche Dogmatik* (1932-1967) krijgt de geschiedenis weer een positiever perspectief. In dit opzicht sluit *Römerbrief I* dichter aan bij de *Kirchliche Dogmatik* dan bij *Römerbrief II*.

Ik wil, om Barths vroegste en diepste motief voor zijn geschiedvisie op het spoor te komen, betrekkelijk uitvoerig stil staan bij *Römerbrief I*. Kwantitatief biedt deze eerste druk ook relatief veel. Vervolgens besteed ik, minder uitvoerig, aandacht aan de veel radicalere stellingname van Barth in *Römerbrief II* en aan de nieuwe weg, die Barth, na het beslissende kruispunt van *Römerbrief II*, met de *Kirchliche Dogmatik* inslaat.

Barths positie moet in het algemeen verstaan worden als een reactie op de liberale theologie en haar primaatstelling van de historische methode (waarbij de ontdekking van de historiciteit intrinsiek verbonden geacht werd te zijn met historisch relativisme)⁹⁹⁹.

In *Römerbrief I* is voor Barth het heilshandelen van God allesbehalve neutraal. Het valt niet samen met de geschiedenis - niet met Kerk en zending, pacifisme of democratie¹⁰⁰⁰ - maar is in de kern volledig en beslissend te verstaan als een eenzijdige act van God naar en voor mensen in deze wereld. Zeer scherp heeft Barth voor ogen dat de geschiedenis niet samenvalt met Gods wil. Hij verwerpt dan ook de opvatting van de wereldgeschiedenis als wereldgericht (contra Fr. von Schiller)¹⁰⁰¹. Het heil is evenmin geschiedenis, maar het komt wel in flitsmatige momenten, die alle samenkomen in de menswording van Christus, binnen in de historische werkelijkheid en heeft, hoewel het zich in de marge van de geschiedenis afspeelt, een beslissende slagkracht die heel de werkelijkheid optilt en meeneemt in Gods heilshandelen. Barth spreekt van een binnentreden van de *eigenlijke* geschiedenis, dat wil zeggen Gods gerechtigheid en Gods geschiedenis (waarin uiteindelijk norm en realiteit samenvallen in de opstanding) in de *oneigenlijke* geschiedenis, de eindeloze zee van gebeurtenissen,

⁹⁹⁹ Zie voor Barths vroege fase C. van der Kooij, *De denkweg van de jonge Karl Barth*, Amsterdam 1985. Zie voor zijn geschiedtheologie Tj. Stadland, *Eschatologie und Geschicht-e in der Theologie des jungen Karl Barth*, Neukirchen 1966. Zie over zijn opvatting over de relatie tussen theologie en wetenschap A.L. Molendijk, *Aus dem Dunklen ins Helle: Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz und Karl Barth*, Amsterdam, Atlanta 1991.

¹⁰⁰⁰ K. Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, H.S. Schmidt, H. Stoevesandt (red.), *Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1919*, Zürich 1985, 42: 'Kirche und Mission, persönliche Gesinnungstüchtigkeit und Moralität, Pazifismus und Sozialdemokratie vertreten nicht das Reich Gottes, sondern in neuen Formen das alte Reich des Menschen'.

¹⁰⁰¹ A.w., 48.

waarin realiteit en idealiteit ver uiteen liggen¹⁰⁰². De zin van de geschiedenis is Gods zin ('Der Sinn der Geschichte ist Gottes Sinn')¹⁰⁰³. Barth gebruikt ter verduidelijking van Gods historische handelen middels de incarnatie het beeld van een inslaande kogel. Het gaat Barth erom dat, binnen de context van zijn eigen tijd die door de liberale theologie, de communistische of socialistische heilsleer en de opkomende mythe van Duitsland gekenmerkt wordt, God bij voorbaat en structureel buiten hetgeen er in het menselijke hart opkomt, te plaatsen. Daar waar God geschiedenis maakt en mensen raakt, gebeurt ook iets. Daar slaat het Koninkrijk van God in het heden binnen en breekt een nieuwe geschiedenis zich baan: Gods geschiedenis¹⁰⁰⁴. Het gaat dus wel degelijk om een vorm van interactie, maar steeds: vanuit God. Mensen kunnen gestalte geven aan het Koninkrijk Gods. Dit betekent dat ze het kwade ontmaskeren en bestrijden en opkomen voor alles wat goed is en uit God is. Gods geest werkt hier in mensen en mensen werken het goede, als dragers van Gods geest. Christologie en pneumatologie zijn nauw op elkaar betrokken¹⁰⁰⁵. Ze vinden op het niveau van het menselijke handelen binnen de historische werkelijkheid een hecht punt in de ethiek van het goede¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰² *A.w.*, 67: 'Der neue Weg, wenn er wirklich neu sein soll, muss sich als absolut, nicht bloss als relativ neu erweisen. Und dass muss sich vor allem darin zeigen, dass sich der tiefste Gehalt des alten im Neuen widerfindet, ja gerade im Neuen zu seiner vollen Auswirkung und Entfaltung kommt, dass der rote Faden der bisherigen Weltgeschichte in der anhebenden Gottesgeschichte nicht abreisst, sondern im Gegenteil sein Ziel erreicht, dass in der *eigentlichen* Geschichte nicht etwa nur der Unsinn der *sogenannten* Geschichte, sondern objektiv und positiv gerade ihr tiefsten Sinn zum Durchbruch und zur Klarheit kommt. Es handelt sich bei der kommenden Welt nicht um eine Entleerung, sondern um die Erfüllung der vergehenden Welt. Die offenbar gewordene Gotteskraft eröffnet nicht eine neue Geschichtszeit *nach* und *hinter* der andern, sondern sie bringt als Längsschnitt durch die Zeiten die göttlichen Möglichkeiten aller Perioden zur Erscheinung und zur Realisierung. Denn Gott ist treu'.

¹⁰⁰³ *A.w.*, 75.

¹⁰⁰⁴ *A.w.*, 87: 'Und das ist Geschehen, indem zunächst an einem Punkt in der Zeit die Gerechtigkeit Gottes, der göttliche Sinn der Welt sich bekannt gemacht hat. Von diesem einen Punkt an pflanzt sie sich nun fort, und wo immer sie Glauben findet, da bricht die neue Weltzeit, die keine Zeit mehr ist, an, da erscheint, die Zeit erfüllend, das ewige Jetzt - den Kampf abschliessend der Friede - die Sphäre des Zwischenfalls ablösend der Anfang und das Ende. Dieses "Jetzt" gilt es nun als die wirkliche Wirklichkeit auszurufen in aller Welt: das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen ...'.

¹⁰⁰⁵ *A.w.*, 356: 'Die im Christus geschehende Offenbarung ist ja eben nicht die Mitteilung einer intellektuellen Klarheit, einer Weltformel, deren Besitz die Möglichkeit einer Beruhigung böte, sondern Kraft Gottes, die uns in *Bewegung* setzt, Schöpfung eines neuen Kosmos, Durchbruch eines göttlichen Keims durch widergöttlichen Schalen, anhebende Aufarbeitung der unerlösten Reste, Arbeit und Kampf an jedem Punkt und für jede Stunde. Wer den heiligen Geist anders verstehen wollte, der würde ihn eben falsch verstehen'.

¹⁰⁰⁶ *A.w.*, 375: 'Das Ziel der Geschichte ist natürlich die Erfüllung und Betätigung(!) des Guten und wo es zu solcher kommt, da findet ein positives Mitarbeiten an dem jenen Ziel entgegenstrebenden Wirken Gottes statt'.

Er is dus sprake van interactie, maar het initiatief ligt bij God; de interactionele relatie is een asymmetrische relatie¹⁰⁰⁷. De eigenlijke geschiedenis en haar zin kunnen niet door de mens gerealiseerd worden. Alleen door God en in Jezus Christus ontvangt de geschiedenis haar zin¹⁰⁰⁸. Het gebeuren rond Jezus Christus lijkt in al zijn uniciteit, onvoorstelbaarheid en onherhaalbaarheid een *toevallige historische waarheid* te zijn, maar vanuit het christelijke geloof geldt dat in het contingente gebeuren dat het gebeuren rond Christus is, de *eeuwige redewaarheid* van Gods goedheid voor de gehele wereld geldigheid verkrijgt¹⁰⁰⁹. Barth spreekt hier rechtstreeks zijn kritiek uit op G.E. Les-sing. Noodzakelijkheid en contingentie vormen de gebieden van God en historische werkelijkheid, die in de incarnatie een verbindingspunt ontvangen vanuit God¹⁰¹⁰. Het gehele gebeuren en het geheel van alle mensen wordt betrokken in een zinvol verband. Het contingente is niet een zinloze openheid en het individuele is niet in zich zelf gesloten, maar beide krijgen hun zin vanuit God¹⁰¹¹. Barth gebruikt, zo bleek reeds, de bijbelse metafoor van een rollende bal of kogel: God breekt zich baan door de geschiedenis, die zich hecht aan dit spoor en zich voegt in zijn baan. Dit beeld impliceert geen cyclische gang van de geschiedenis. Veel minder nog drukt het een vooruitgangsidee uit, waarbij later meer en beter is dan vroeger. Het gaat om de as waarom de bal (of het rad) draait: dat is Christus en het in Hem nabij-gekomen rijk van God. In al zijn bijzonderheid en unieke verscheidenheid is de geschiedenis een samenhangend geheel waarbinnen God overal aanwezig is. Omdat Christus het midden van de geschiedenis is, en het midden van elke *Epoche*, staat elke periode ook in een onmiddellijke relatie, dat is een onmiddellijk zinsverband, tot God. Barth doet hier, vanuit

¹⁰⁰⁷ Er ligt op dit punt een treffende parallel met Barths bijbelse hermeneutiek, waarin Gods spreken het uitgangspunt is voor ons verstaan van de Schrift. Zie hiervoor H.W. de Knijff, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1980, 90-103.

¹⁰⁰⁸ *A.w.*, 91: 'Denn in *Jesus Christus* bewährt sich die Treue Gottes, der die Welt richtet, weil er sie lieb hat. Er ist der Punkt in der Zeit, in dem die Zeit erfüllt ist, ..., die geschichtliche Erscheinung, in dem die Geschichte abgeschlossen ist'.

¹⁰⁰⁹ *A.w.*, 91, 92: 'Steht der Christus scheinbar als "zufälliger Geschichtswahrheit" *ausser uns*: ein *Einziges*, Unnachahmlicher, Unwiederholbarer, so setzt mit dem Glauben in Wirklichkeit die Erneuerung *in uns* ein, in der die "ewige Vernunftwahrheit" für *Alle* zur Geltung kommt'.

¹⁰¹⁰ *A.w.*, 106: 'Die Offenbarung im Christus ist ja nicht ein "historisches" Ereignis, sondern der Durchbruch der Kraft, die da *war*, und die da *sein wird*, die Aufdeckung des Nieruhenden, Notwendigen, Wirklichen im Längsschnitt der Zeiten. Indem das Werk Gottes im Christus in die Erscheinung tritt, offenbart es sich auch als die verborgenen Einheit der ganzen Geschichte. Das Licht des Tages Gottes strahlt nach vorwärts und Rückwärts'.

¹⁰¹¹ *Ibid.*: 'Seit im Christus der göttliche Wille mit der Menschheit zur Klarheit gekommen an *einem* Punkte der Zeit, kann auch ihr *Ganzes*, von den Anfängen bis auf die späteste Zukunft, nicht mehr als ein wirres Konglomerat von unzähligen als "Monaden ohne Fenster" in sich verschlossenen Individuen mit unzähligen, verschiedenen Verhältnissen zu Gott aufgefasst werden'.

christologisch perspectief, een beroep op Leopold von Ranke¹⁰¹². Gods openbaring in Christus is de overbrugging tussen zinloze veelheid en zinvolle eenheid, tussen toevallige geschiedkundige waarheden en eeuwige redewaarheden. Lessing gaat hier op de helling en Ranke verschijnt aan de toppen van de Zwitserse Alpen. Vanuit die top kan de toekomst in beeld komen. De geschiedenis krijgt haar perspectief vanuit haar midden en haar einde. De eschatologie wordt gedragen door de hoop op de toekomst van God¹⁰¹³. Verleden, heden en toekomst worden gedragen door Gods liefde: we werden bemind, we worden bemind en we zullen bemind worden¹⁰¹⁴.

In *Römerbrief II* staat de realiteit en universaliteit van Gods trouw met betrekking tot de werkelijkheid radicaal tegenover de realiteit van de geschiedenis: er is sprake van een oneindig kwalitatief onderscheid tussen God en wereld¹⁰¹⁵. De incarnatie en in het bijzonder de opstanding vormen een keerpunt in en tegenover de geschiedenis. Jezus Christus is het 'einde van de tijd', is 'oergeschiedenis': 'oergeschiedenis' staat hier tegenover 'geschiedenis'; 'oergeschiedenis' is de geschiedenis van het heilshandelen van God tegenover de geschiedenis¹⁰¹⁶. Het gaat hier om de radicale tegenstelling van natuur en genade, 'vlees' en 'geest', 'oude' en 'nieuwe' wereld¹⁰¹⁷. Er is geen continuïteit maar een absoluut onderscheid tussen de geschiedenis en de nieuwe werkelijkheid¹⁰¹⁸. In feite kiest Barth hier

1012 *A.w.*, 106, 107': Der göttliche Wille in der Geschichte ist nicht ein Feld von grössern und kleinern, unbeweglich liegenden Trümmern, sondern eine rollende Kugel (Hes. I, 15 ff.), beweglich, sich selber gleich bleibend, an jeden Punkt der Zeit in sich ganz und voll-kommen. Und die geschichtliche Individuen sind eine solidarische Einheit, eine Familie in einem und demselben Hause, abgestuft und verschieden zwar, je nach ihrem beson-deren Verhältnis zu dem grossen Gang von Weissagung, Erfüllung und Vollendung, als Vorläufer, Zeitgenossen und Nachfahren des Messias, aber (was wichtiger ist als die Ver-schiedenheit!) verbunden durch ihr Gemeinsames, das im Messias nahe herbeigekom-mene Reich Gottes. In der Erkenntnis der Unmittelbarkeit des Christus zu Gott wird deut-lich, dass jede Epoche ihre (wenn auch ihre besondere) Unmittelbarkeit zu Gott hat'.

1013 *A.w.*, 341: 'Was unsere Vergangenheit geordnet hat und unsere Gegenwart klärt, das ist aber unsere *Zukunft*. Denn der Geist ist unsere Hoffnung, wir leben und wurzeln in dem jetzt noch unsichtbaren Organismus des Leibes des Christus. Unsere Lage ist ganz-lich bestimmt durch die Zukunft, sofern sie eben Gotteszukunft, Erscheinung der vollen Glorie des im Christus eröffneten neuen Lebens sein wird. "Durch Hoffnung sind wir ge-rettet" (Rom) 8, 24'.

1014 *A.w.*, 355: 'Wir wurden geliebt. Wir werden geliebt. *Wir werden geliebt werden*. Das ist unsere Zukunft'.

1015 K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1926 (vierde herdruk van de nieuwe versie van 1922).

1016 *A.w.*, 6: 'Die Auferstehung von den Toten aber ist die Wende ... '. Barth verstaat Je-zus Christus als ' ... das Ende der Zeit, als das Paradox, als Urgeschichte'.

1017 *A.w.*, 6: 'In der Auferstehung berührt die neue Welt des heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches'.

1018 *A.w.*, 51: 'Aber das Gericht Gottes ist das Ende der Geschichte, nicht der Anfang ei-ner neuen zweiten Geschichte. Die Geschichte ist erledigt, sie wird nicht fortgesetzt. Was jenseits des Gerichtes ist, das ist von dem, was noch diesseits ist, nicht nur relativ, son-dern absolut verschieden und getrennt'.

een nog radica-lere positie dan die van de gnostiek: waar in de gnostiek het positieve en het negatieve nog complementair zijn en elkaar nodig hebben, is er bij Barth sprake van een echte en exclusieve tegenstelling¹⁰¹⁹.

Abraham is voor Barth het symbool van de uittreding uit de in zichzelf zinloze natuur en geschiedenis en het ingaan in de werkelijkheid van Gods trouw, een werkelijkheid die geopenbaard wordt en die vanwege haar niet-vanzelfsprekendheid ook geopenbaard moet worden. Refererend aan Nietzsches thematisering van het 'nut' van de geschiedenis en de geschiedwetenschap, stelt Barth dat de geschiedenis in zichzelf voor ons zonder nut is, wanneer zij niet in 'het licht van het onhistorische, dat boven haar is' wordt verstaan¹⁰²⁰.

De geschiedenis is in zichzelf slechts een 'gefotografeerde chaos'; zij komt, wanneer de mens zich dit bewust wordt, in de crisis: zij lijdt aan een 'Krankheit zum Tode'. De invloed van Kierkegaard op Barths verstaan van de geschiedenis is hier terminologisch en inhoudelijk aanwijsbaar¹⁰²¹.

De openbaring, samenkomend in Christus, is in dit licht te verstaan als een 'protest' tegen de geschiedenis. De relatie tussen Gods eeuwige waarheid en 'toevallige historische waarheden' is asymmetrisch¹⁰²². Wat staat immers haakser op de geschiedenis, wat is onbe-duidender en wat is er minder evident dan de incarnatie? Er kan, o-genschijnlijk, nauwelijks een historisch gebeuren genoemd worden dat een nog geringere historische betekenis heeft¹⁰²³. Tegelijk voltrekt Gods rijk zich juist door middel van dergelijke kleine gebeurtenissen binnen de geschiedenis. Binnen de geschiedenis is Gods rijk een ver-borgenheid, die in Israël en in de Kerk - in feite in al Gods kinderen - niet verborgen blijft: de Kerk wordt zichtbaar in de geschiedenis te-genover de geschiedenis.

In de *Kirchliche Dogmatik* verdwijnt niet de radicaliteit van *Römerbrief II*, maar krijgt de universele betekenis van het heil voor de verlo-

1019 A.w., 90.

1020 A.w., 122: 'Die Historie kann einen Nutzen haben. Die Vergangenheit kann reden zur Gegenwart Dieses gleichzeitige in seinem die Zeit aufhebenden Selbstgespräch, es verkündigt und vernimmt das Unhistorische, Unanschauliche, Unbegreifliche, das aller Geschichte Ende und Anfang ist In solchem Selbstgespräch, in dem sich die Gegenwart der *Bedeutung* menschlichen Geschehens in seiner *Einheit* bewusst wird, bringt die Historie den von ihr zu erwarten Nutzen Abraham abgesehen vom Oberlicht des Un-historischen geht uns nichts an Sofern die Geschichte impotent ist, mehr zu bieten, ist sie nutzlos'.

1021 A.w., 122, 123. Slechts die geschiedenis heeft 'nut', '... die sich zuerst und vor allem, aller "Kritik" prinzipiell vorgängig, in der *Krisis*, in der Krankheit zum Tode befindet'.

1022 A.w., 260: 'Gott ist keine "zufällige Geschichtswahrheit" ... '. Jezus Christus is te ver-staan als '... Protest gegen die angemasste Ewigkeit des uns bekannten Systems von Menschheit, Natur und Geschichte ... '.

1023 A.w., 263: 'Welche geschichtliche Erscheinung stünde so wehrlos da gegenüber je-dem Gebrauch und Missbrauch, welche so unansehnlich, so zweideutig, so missver-ständlich wie die geschichtliche Erscheinung von Gottes eigenem Sohn?'

ren wereld, vanuit deze radicaliteit, veel sterker het accent dan de verlorenheid van de wereld zelf. Nu het puin geruimd is, kan er weer gebouwd worden¹⁰²⁴.

De hier aantrefbare positievere grondhouding tegenover de geschapen werkelijkheid wordt bij Barth trinitarisch getoonzet; vanuit de éénheid van God als Schepper, verzoener en verlosser, wordt de gehele werkelijkheid betrokken in het perspectief van Gods 'Ganzheit'¹⁰²⁵.

Gods openbaring valt niet samen met de werkelijkheid, maar constitueert een 'sacramentele continuïteit' door de geschiedenis heen en tegen de geschiedenis in¹⁰²⁶. Zowel door 'onthulling' als 'verhulling' breekt Gods handelen in de geschiedenis door.

De notie van de tijd is in het verband van Barths positie inzake de godsleer verhelderend voor zijn verstaan van de geschiedenis. Gods 'openbaringstijd' raakt onze 'geschapen tijd'. De betrokkenheid van 'Gods tijd' of Gods werkelijkheid op de 'geschapen tijd' of onze werkelijkheid veronderstelt een bepaalde, zij het asymmetrische, interactie¹⁰²⁷. De wereld is enerzijds in radicale zin veroordeeld, anderzijds is zij door God, als de 'Liebende in Freiheit' verlost: de liefdes-gemeenschap tussen God en mens krijgt in dit licht perspectief¹⁰²⁸. Dit is een werkelijkheid die als een werkelijkheid vanuit de opstanding is te verstaan: pas in een nieuwe werkelijkheid zal dit realiteit zijn in u-universele zin.

God staat voor, boven en achter de tijd¹⁰²⁹. Het verleden, het heden en de toekomst worden door Hem omsloten. Hij constitueert vanuit dit omvattende perspectief de tijd van het heil - niet als universele heils-geschiedenis, maar als de geschiedenis van Israël en de Kerk met het oog op de universele verlossing¹⁰³⁰. De universele strekking van het heil impliceert hier bij Barth overigens dat de staat Israël geen

1024 De geselecteerde kerntekst is *Die kirchliche Dogmatik, II.1. Die Lehre von Gott*, Zürich 1946.

1025 *A.w.*, 55: 'Gott ist, der er ist: Vater, Sohn und Heiliger Geist, Schöpfer, Versöhner und Erlöser, der Höchste, der eine und eigentliche Herr und wird entweder in dieser *Ganzheit* oder gar nicht erkannt'.

1026 *A.w.*, 58: Die Fleischwerdung des ewigen Wortes als solche ist ein einzigartiges und einmaliges Geschehen und also kein Anfang, von dem aus es weiter ginge zu einer allgemeinen Fleischwerdung. Ihre *Bezeugung* durch die Existenz des Menschen Jesu aber ist ein Anfang, von dem her es Fortsetzungen gibt: eine *sakramentale Kontinuität* nach rückwärts in die Existenz des Volkes Israel, dessen Messias er ist, und vorwärts auf den Apostolat begründeten Kirche'.

1027 *A.w.*, 67: '... das unser Stehen vor Gott in der Wahrheit ein Wandeln vor ihm ist, ..., das Gott auch mit uns nicht fertig ist, sondern uns Zeit schenkt: seine göttliche Zeit hin-ein in unsere geschöpfliche Zeit ...'.

1028 *A.w.*, 493: '... dass wir durch Christi Auferstehung unser Sein von Gott als ein Sein in ihm, dem Auferstandenen, empfangen haben, ...'.

1029 *A.w.*, 700-722.

1030 *A.w.*, 704,705: '... Er ist die ganze Weltgeschichte ... gerade *nicht* "Weltgeschichte", sondern Geschichte Israels und Kirchengeschichte'.

theolo-gische betekenis kan hebben¹⁰³¹. In het algemeen moet men, wanneer men spreekt over Gods wil en almacht, voorzichtig zijn om de geschiedenis theologisch te duiden¹⁰³². Het 'dát' van het universele heil is hier doorslaggevend; over het 'wat' en 'hoe' moet men zich te-rughoudend opstellen.

Barths openbaringstheologie laat in het algemeen mijns inziens de geschiedenis te weinig ruimte. Als reactie tegen de liberale theologie is Barths doelstelling positief te verstaan. Het liberale standpunt impliceert mijns inziens een dualistische positie inzake christelijk geloof en historische werkelijkheid. Het probleem is dat Barths optie in feite ook een dualisme (of nog sterker: een antithese) impliceert, alleen zijn vertrekpunt ligt bij het geloof en niet bij de geschiedenis. Zowel Barth als de liberale theologen verstaan het verband tussen historiciteit en historisch relativisme als een vanzelfsprekend verband (in dit opzicht is Barth positioneel vergelijkbaar met Troeltsch).

Ik meen dat deze koppeling zelf de kern van het probleem is. Wanneer men namelijk een alternatieve optie voorstaat, waarin men historiciteit situeert op het niveau van de historische hermeneutiek, zonder dat deze positie conceptueel wordt doorvertaald in historisch relativisme (eigenlijk een variant van het scepticisme), dan is er geen sprake van een probleem. Een heldere onderscheiding van historiciteit als hermeneutische entiteit en een open historische werkelijkheid als conceptuele entiteit biedt ruimte aan de historische dimensie zonder dat de geschiedenis het perspectief van ons verstaan van de werkelijkheid gaat domineren en bepalen.

Vanuit bovengenoemde kritiek licht dan Barths magistrale spreken over Gods beslissende ingrijpen - een ingrijpen dat als een lawine van liefde, heil en licht door de geschiedenis gaat - des te sterker op. Ook ethisch biedt Barths optie juist dan voor de geschiedenis een perspectief. Met zijn theologie van de openbaring heeft Barth een instrument waarmee hij een volledige identificatie van geschiedenis en heil kan vermijden of ontmaskeren. Mijns inziens is een dergelijk kritisch instrument, waarmee de geschiedenis haar sacrosancte rol verliest, voluit positief te benutten. Het heil gaat niet op in de geschiedenis, al gaat het wel in in de geschiedenis.

In een interactiemodel kan de centrale plaats van God die in Christus geschiedenis maakt voluit ruimte krijgen; de geschiedenis zelf dient dan echter vanuit een kritische optiek een grotere plaats te krijgen. In dit licht wil ik Barths positie positief-kritisch meenemen.

¹⁰³¹ *A.w.*, 542: 'Wie denn erst recht für die Juden von einer Rückkehr nach Palästina als dem heiligen Land theologisch betrachtet nichts zu erwarten ist'.

¹⁰³² *A.w.*, 678, 679: 'Es erlaubt uns also gerade nicht jenes Denken, das zunächst eine göttliche Macht im allgemeinen in der Natur und dann wohl auch im Ganzen des Geschichtsverlaufs feststellen möchte: unbestimmt und wohl auch etwas unsicher gerade mit Gottes Macht zu identifizieren, eine Sache der Ahnung und Vermutung mehr als der Erkenntnis, eine Sache, in der man nun doch wieder, ..., ehrerbietig stehen bleiben könnte, um dann von da aus auch noch zu dem besonderen, zu jenem konkreten, geschichtlichen Vermögen und Wirken Gottes und damit zu der eigentlichen und deutlichen Erkenntnis Gottes vorzudringen'.

3.5. R. Bultmann (1884 - 1976)

Bultmann staat voor hetzelfde dilemma van historiciteit en historisch relativisme als Barth. Bultmanns theologie en zijn denken over de geschiedenis zijn vanuit dit perspectief ook te verstaan als een reactie tegen de liberale theologie. Ik beperk me in mijn bespreking tot Bultmanns positie in zijn *Gifford Lectures*.

Een belangrijke invalshoek in deze cyclus vormt de vraag naar de zin van de geschiedenis, een vraag die tegen de achtergrond van het twintigste-eeuwse denken over zin (vooral vanuit het existentialisme) moet worden verstaan. De beantwoording van de vraag naar de zin van de geschiedenis kan volgens Bultmann alleen worden gegeven wanneer men aan het einde van het gebeuren of buiten het gebeuren staat¹⁰³³. Aangezien mensen aan geen van beide eisen voldoen, kunnen ze in hun historische existentie geen uitspraken doen over de *zin* (Sinn) van de geschiedenis. Wel kan er gesproken worden over het *wezen* van de geschiedenis (een begrip dat Bultmann vertaalt met de Engelse term 'idea': de semantische context is hier mijns inziens Collingwoods gebruik van deze term)¹⁰³⁴. In zijn *Gifford Lectures* komt Bultmann tot een bepaling van het wezen van de geschiedenis. Aan de hand van deze bepaling laat zich zijn opvatting ten aanzien van de interactie goed bepalen. Met 'het wezen' bedoelt hij ongeveer de kern, de beslissende actor of het bepalende subject van de geschiedenis. Voor Bultmann is dat de mens¹⁰³⁵.

De mens is een handelend wezen; zijn handelen wordt door zijn wil bepaald. De mens handelt in het heden met het oog op de toekomst¹⁰³⁶. De radicale openheid van het gebeuren vormt de ruimte van de historische werkelijkheid van de mens. Deze openheid bepaalt het bestaan van de mens; de menselijke existentie wordt door deze openheid bepaald. Dit is wat Bultmann de *Geschiedlichkeit* noemt. Men kan dit begrip het beste, in onderscheiding van mijn begrip historiciteit, vertalen als 'existentiële historiciteit': zowel de notie van

¹⁰³³ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958 (oorspronkelijk *History and Eschatology*, Edinburgh 1957, Gifford Lectures, 1955), 164: 'Denn der Sinn der Geschichte als eines Ganzen könnte nur erkannt werden, wenn wir am Ende oder am Ziel der Geschichte stünden und dann, rückwärtsblickend, ihren Sinn entdecken könnten. Aber der Mensch kann weder am Ziel noch ausserhalb der Geschichte stehen'.

¹⁰³⁴ *Ibid.*: 'Die Frage nach dem Sinn der Geschichte jedoch kann und muss noch in anderer Weise gestellt werden, nämlich als die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Geschichte'.

¹⁰³⁵ *A.w.*, 165: 'Was ist der Kern der Geschichte? Was ist *das eigentliche Subjekt der Geschichte*? Die Antwort lautet: *Der Mensch*'.

¹⁰³⁶ *A.w.*, 167: '...das Leben des Menschen, der das Subjekt der Geschichte ist, ist ein stets in die Zukunft gerichtetes Leben'.

de ge-beurlijkheid van het bestaan als de notie van de existentiële geworpenheid worden erdoor omvat¹⁰³⁷.

Het verleden is voor Bultmann een resultante van wilsacten. Een door de wil bepaald gebeuren veronderstelt een keuzeruimte: de door wilsacten uit het verleden bepaalde hedendaagse stand van zaken bevat niet één maar meerdere keuze-opties voor de hedendaagse actor. De geschiedenis stelt de mens voor beslissingen¹⁰³⁸. Met een beroep op Heidegger, Collingwood en Croce stelt Bultmann dat de existentiële geworpenheid van de mens in de geschiedenis de essentie van het menselijke bestaan bepaalt. Dit bestaan is een riskant bestaan, het stelt de mens in de waagschaal ('der Wagnischarakter des menschlichen Seins')¹⁰³⁹. Existentiële historiciteit is geen probleem maar de positieve kern van het menselijke bestaan, en als zodanig drukt het ook een *habitus* uit tegenover de dynamiek van het gebeuren.

De eenheid van de geschiedenis ligt niet in een doelmatige progressie, maar zij ligt in de verwevenheid van alle wilsacten die op de waagschaal van de geschiedenis gerealiseerd zijn. In elke *Epoche* ligt dan ook de eenheid en de zin volledig uitgedrukt¹⁰⁴⁰. Deze eenheid wordt niet verstaan vanuit een allesomvattend wereldbeeld; ook het wereldbeeld heeft slechts waarde voorzover het uit een nauwe wisselwerking tussen denken en historisch bestaan tot stand gekomen is.

De existentiële historiciteit als karakteristiek van het menselijke bestaan is een bijdrage van de joods-christelijke traditie. Bultmann ziet deze karakteristiek als een constante, die reeds in de uittocht-ervaring tot uitdrukking komt.

Deze existentiële historiciteit is gave van God: hier opent zich bij Bultmann het theologische perspectief. Existentiële historiciteit is, als gave van God aan de mens, het geschenk van de vrijheid ('das Geschenk der Freiheit').

Bultmanns denken over de geschiedenis mondt uit in de christologie. De christologie is sterk eschatologisch bepaald. Eschatologie krijgt bij Bultmann echter een zeer specifieke betekenis. Zij is niet een eindgebeuren dat zich middels een catastrofe voltrekt, maar zij wordt, niet partieel maar volledig, binnen de dimensie van de geschiedenis getrokken. Het gaat om de openheid van het heden vanuit de openheid van de toekomst. Het gaat dan binnen het christelijke geloof ook niet

¹⁰³⁷ *A.w.*, 168: Dies immer Zukünftigsein ist die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins oder genauer: seine Zeitlichkeit, in der seine Geschichtlichkeit gründet'.

¹⁰³⁸ *A.w.*, 169: 'Die Konkretisierung der Forderung ist jeweils durch die Situation der Gegenwart bestimmt. Dass diese aus der Vergangenheit erwächst, hat *der Historismus* ganz richtig gesehen; aber er missversteht die Gegenwart, weil er ihre Bestimmtheit durch die Vergangenheit lediglich als kausale Determination versteht und nicht als Führung in die Situation der Frage, der Problematik, also nicht als Situation der Entscheidung, die als Entscheidung gegenüber der Zukunft zugleich Entscheidung gegenüber der Vergangenheit ist'.

¹⁰³⁹ *Ibid.*

¹⁰⁴⁰ *A.w.*, 172: 'In dieser Verantwortlichkeit als der Verantwortlichkeit gegenüber der Vergangenheit wie der Zukunft ist die Einheit der Geschichte begründet. Insofern kann man mit Croce sagen, dass die Menschheit in jeder Epoche und in jedem menschlichen Wesen stets eine Ganzheit ist'.

om de historische Jezus of om de historische gebeurtenissen rondom Jezus Christus. Het Christusgebeuren dient steeds in het heden een nieuw moment te worden. Het slaat als een eschatologisch moment in in het heden. Het instrument hiervan is de prediking¹⁰⁴¹. Voor de ge-lovige is historisch bestaan, bestaan vanuit de toekomst ('Geschichtliches Sein ist Sein aus der Zukunft')¹⁰⁴². De zin van de geschiedenis ligt in het heden van de mens, een heden dat als een eschatologisch heden verstaan wordt.

Bij Bultmann is aldus alleen op het niveau van het randvoorwaardelijke sprake van interactie tussen God en historische werkelijkheid. God schenkt de mens de vrijheid, de historiciteit en het eschatologische moment. Christus is het kristallisatiepunt van het gebeuren als historisch-eschatologisch gebeuren. Maar het eigenlijke gebeuren is het mensengebeuren. Geschiedenis is geschiedenis van mensen. Er is aldus een absolute openheid van de historische werkelijkheid, die randvoorwaardelijk door God als zodanig is bepaald, maar die verder volledig gevuld wordt door mensen en hun wilshandelen vanuit het heden, voortkomend uit het verleden en in het perspectief van de toekomst.

Ik ben van mening dat Bultmann een zelfde soort fout maakt als Barth: het verband tussen historiciteit en historisch relativisme is ook bij Bultmann vanzelfsprekend. Alleen waar Barth beide entiteiten en hun onderling verband negatief waardeert, waardeert Bultmann ze positief en neemt hij ze zelfs als vertrekpunt voor zijn theologie. De historiciteit wordt door hem als geworpenheid voluit positief verstaan. Het is eigen aan de menselijke existentie zelf, en vormt juist de uitdaging voor elke tijd om vanuit de eigen geworpenheid de hele werkelijkheid inclusief de historische werkelijkheid te verstaan. Bultmann zit hier positioneel op dezelfde lijn als Gadamer en Heller.

Bultmanns positie heeft echter twee risico's. Het eerste is geschiedwetenschappelijk, het tweede ethisch van aard. Geschiedwetenschappelijk betekent zijn positie dat de mogelijkheid van de waarheid van uitspraken over het verleden in feite verdwijnt. Historiciteit is hier dodelijk voor het verstaan van het verleden: beide worden in hoge mate met elkaar geïdentificeerd. Het niveau van de hermeneutiek beslist hier over het conceptuele niveau van de semantiek (en ook van de ontologie en de kennisleer).

Ethisch betekent dit dat er geen ruimte is voor een kritische instantie waarmee het verleden, of het politieke gebeuren in het heden, beoordeelbaar is. Elke kijk op de geschiedenis kan met een beroep op de geworpenheid van dergelijke visies gerechtvaardigd worden. Aldus kan de positie van Bultmann gevaarlijke implicaties hebben.

Bultmanns positie is dan ook alleen binnen een conceptueel kader meeneembaar, voorzover hetgeen hij over historiciteit zegt, op her-

1041 *A.w.*, 180: 'In der Verkündigung will das eschatologische Ereignis jeweils Gegenwart werden, und im Glauben wird es jeweils Ereignis'.

1042 *A.w.*, 181.

meneutisch niveau nuttige inzichten verschaft. Hier geldt hetzelfde wat ik ten aanzien van de moderne hermeneutiek en het postmodernisme elders reeds heb gesteld.

3.6. H. U. von Balthasar (1905 - 1988)

Hoewel het accent in de behandeling van verschillende theologische posities op de protestantse geschiedtheologie ligt, wil ik, bij wijze van voorschot op een gesprek dat breder zal moeten zijn, de rooms-katholieke geschiedtheologie bij monde van één van haar meest markante figuren tot spreken brengen: Hans Urs von Balthasar. In zijn denken vindt een herbronning plaats van de moderne rooms-katholieke traditie. Von Balthasar is te verstaan als een vertegenwoordiger van de *nouvelle théologie* (met H. de Lubac, E. Pzywara, H. en K. Rahner en anderen). Deze herbronning richt zich tegen het renaissancistische twee werkelijkheden-model van natuur en genade, en richt zich op een herinterpretatie van het verstaan van de verhouding van natuur en genade in termen van het één werkelijkheid-model.

In dit licht is het interessant om na te gaan hoe deze relationele optie doorwerkt in de geschiedtheologie van Von Balthasar. Ik concentreer me bij de uitwerking van deze thematiek op een geschiedtheologisch hoofdwerk van Von Balthasar: *Das Ganze im Fragment* (1963). Gezien de complexiteit van Von Balthasars ontwikkeling laat ik hier het ontwikkelingsperspectief achterwege¹⁰⁴³.

Binnen de *nouvelle théologie* zijn met name twee stromingen te onderscheiden. De ene is die van J. Maréchal en K. Rahner, de andere is die van E. Przywara en Von Balthasar. Gemeenschappelijk hebben beide stromingen de kritiek op de zelfstandigheid en neutraliteit van de natuurlijke werkelijkheid naast de werkelijkheid van de genade. Met name M. Blondel heeft de weg naar een relationele optie gebaad. De innerlijke eenheid van natuur en genade, en in het verlengde daarvan ook van geschiedenis en openbaring, wordt benadrukt.

Binnen dit gemeenschappelijke vlak is de optie van Maréchal en Rahner te typeren als een verbinding van de klassieke thomistische positie met het Duitse idealisme. Het individu is binnen deze optie te verstaan als een wezen dat toegewend is naar God als de oneindige transcendente zijnshorizon¹⁰⁴⁴. In Christus vindt deze eenheid zijn mid-den: menselijke zelf-transcendentie en Goddelijke 'mededeelzaamheid' vinden hier een raakpunt.

¹⁰⁴³ Zie voor een overzicht van moderne rooms-katholieke geschiedopvattingen M.C. Smit, *De verhouding van Christendom en historie in de huidige Rooms-Katholieke geschiedbeschuwing*, Kampen 1950. Zie voor Von Balthasar M. Kehl, 'Hans Urs von Balthasar. A Portrait', M. Kehl, W. Löser, *The Von Balthasar Reader*, Edingburgh 1982 (vertaling van de Duitse editie van 1980), 1-54. Zie over de geschiedtheologie van Von Balthasar A. Peelman, *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'histoire*, Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas, 1978. De geselecteerde kerntekst is H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

¹⁰⁴⁴ Aldus M. Kehl, *a.w.*, 19.

De optie van Przywara en Von Balthasar distantieert zich van deze toewending naar het idealisme, vanwege het risico dat de goddelijke werkelijkheid te veel vervloeit met de menselijke werkelijkheid. De notie van God als de geheel andere dreigt dan buiten het gezichtsveld te komen. In dit licht ontwerpen Przywara en Von Balthasar een alternatief, waarin zij de thomistische notie van de *analogia entis* een nieuwe betekenis geven. De analogie tussen de werkelijkheid en God is van kracht voorzover de werkelijkheid inderdaad gelijkenis vertoont met God; wanneer zij geen gelijkenis met God vertoont dan is er van analogie geen sprake. Hiermee is ruimte gecreëerd voor een kritische instantie, die relevant is voor de nadere bepaling van de geschiedtheologische positie. Waar Von Balthasar de analogie vooral in positieve zin benadrukt, legt Przywara het accent op het ontbreken van de analogie in vele aspecten van het feitelijke gebeuren.

In dit licht is de invloed die K. Barth op beide theologen uitoefende verhelderend. Hoewel Barth de notie van de zijnsanalogie verwerpt en haar vervangt door de notie van de *analogia fidei*, zijn met name Barths christologie en zijn universele predestinatie op beide theologen van invloed geweest. Przywara herkent zich meer in Barths negatieve bepaling van de feitelijke geschiedenis; Von Balthasar betreft de christologie en de universele predestinatie¹⁰⁴⁵, in een overigens veel positievere zin dan Barth, op de geschiedenis: *Verbum Caro*.

Tegen deze achtergrond kan de geschiedtheologie van Von Balthasar worden belicht. Zij vindt een sleutel in de notie van de *volheid*. Kehl wijst in dit verband op een sleuteltekst uit de Brief aan de Efeziërs, Ef. I: 23, waarin gesproken wordt over de volheid ('pleroma') van God die zich in alles en allen zal mededelen.

Wijzgerig munt Von Balthasar deze notie van de volheid door middel van zijn introductie van de notie van *concrete universaliteit*. De universele volheid van Gods liefde vindt zijn reële vorm in Jezus Christus - het *universale concretum*¹⁰⁴⁶.

De titel van Von Balthasars boek vormt *in nuce* reeds de verbinding met de notie van volheid en van concrete universaliteit: geschiedenis als *das Ganze im Fragment*. De volheid van Gods liefde ('Das Ganze') staat in een zodanige relatie tot de geschiedenis, dat van een identiteit geen sprake is. De volheid is in dit licht een eschatologische categorie. Geschiedenis en eschaton staan echter niet los van elkaar, maar zijn op elkaar betrokken. In fragmentarische zin voltrekt zich Gods liefde in en door de geschiedenis. Zij vult als het ware de geschiedenis in initiële zin. In het fragmentarische onthult zich echter op vooruitwijzende manier het geheel. Tussen totale versmelting van openbaring en geschiedenis en een totale gescheidenheid beweegt

¹⁰⁴⁵ Ook de invloed van A. von Speyrs 'mysterie van de stille zaterdag' - het heilshandelen van Christus bij de gestorvenen - is hier te noemen.

¹⁰⁴⁶ Deze algemene typering van de context van Von Balthasars geschiedtheologische positie is gebaseerd op M. Kehl, *a.w.*

zich Gods weg door de geschiedenis heen naar de toekomst¹⁰⁴⁷. In dit licht is Von Balthasars beroep op Augustinus veelzeggend: De *pelgrimage* is het spoor dat Gods liefde fragmentarisch in de geschiedenis trekt, terwijl dit spoor reëel iets bevat van de uiteindelijke eschatologische volheid, waarnaar het ook verwijst¹⁰⁴⁸. Voor theologie en filosofie is de geschiedenis strikt als fragment te verstaan; zij is slechts te duiden als deel van een groter geheel, niet als het geheel zelf¹⁰⁴⁹. Theologie en wijsbegeerte dienen binnen dit fragmentkarakter van de historische werkelijkheid de geschiedenis te verstaan vanuit zijn gerichtheid op het geheel, dat haar omvat. De geschiedtheoloog en geschiedfilosoof kunnen vanuit dit perspectief de vraag stellen, wat de *Sinn im Fragment* is¹⁰⁵⁰.

De gehele werkelijkheid is in termen van deze teleologie van de volheid te verstaan. De fysische en dierlijke werkelijkheid is hierin opgenomen en van hieruit is ook de menselijke evolutie te verstaan. Een kernbegrip is in dit verband de 'Vollendbaarheid'. De werkelijkheid is in niet-immanente zin voleindigbaar; zonder een overstijging van de immanente voleindigbaarheid zou de werkelijkheid haar zin verliezen¹⁰⁵¹. De mens vervult in zijn aangelegd zijn op God de spits van de werkelijkheid *hic et nunc*¹⁰⁵².

Hoewel de geschiedenis zelf fragmentarisch is, is de weg naar de volheid door de geschiedenis heen niet een smalle marge. De gehele geschiedenis wordt in het proces van de voleindigbaarheid betrokken en opgenomen. In de incarnatie wordt de geschiedenis niet opgeheven maar opgenomen in de weg tot Gods volheid¹⁰⁵³.

Von Balthasar verstaat De Kerk als de gemeenschap die op het openbaringspreken van God en het openbaringshandelen van Christus antwoordt¹⁰⁵⁴. Middels de Kerk verbreedt zich het perspectief van voleindigbaarheid van de mens tot de 'Vollendbaarheid der

1047 *Das Ganze im Fragment*, 11: 'Die Rechten und die Linken vertragen es nicht, dass das Dasein in der Zeit fragmentarisch ist'.

1048 *A.w.*, 12: 'Augustins radikale Zeitlehr soll auch uns als Ausgangspunkt dienen ...'.

1049 *A.w.*, 13: 'Für den Philosophen wie für den Theologen ist die Geschichte nur als Fragment gegeben. Das Bruchstück eines symphoniesatzes aber, von dem man nicht weiss, oder es ein Fünftel oder ein Zwanzigstel des Ganzen darstellt, ist für niemanden ergänzbar'.

1050 *A.w.*, 14.

1051 *A.w.*, 73: '... die Unmöglichkeit für den Menschen, sich in sich selbst rein antropologisch, zu einer Ganzheit zu erlösen'.

1052 *A.w.*, 68, 69: 'Das Kentaurische Wesen Mensch offenbart etwas Unvollendbares, das über sich hinaus verweist auf eine ihm selber unfindbare Weise der Vollendung, die zwar formal im Gottesverhältnis überhaupt umrissen und negativ umrandet ist, aber das Wie der Vollendbarkeit offen lässt, ja notwendig offen lassen muss, wenn anders den Verhältnis zwischen Gott und Mensch nur von Gott her bestimmt und in seinen dialogischen Dramatik gestaltet werden kann'.

1053 *A.w.*, 84: 'So viel aber ist vorweg klar, dass, wenn dies (sc. de incarnatie) geschehen ist, die geschichtliche Existenz, ohne zum Schein entwertet zu werden und ohne dass man ihr den Rücken zu kehren brauchte, in die Bewegung der Rückkehr zu Gott gesetzt ist'.

1054 *A.w.*, 96: 'die dem geschichtlichen Gottessohn antwortende Gemeinschaft'.

Geschiede'. In geschiedtheologische zin kan men weten dat de geschiedenis vol-eindigbaar is. Dit 'weten dat' is het domein van de formele geschied-theologie. De materiële geschiedtheologie is het vlak waarop de ge-schiedenis zelf betrokken wordt in deze voleindigbaarheid. Het 'we-ten hoe' ligt gecompliceerder. Christus' incarnatie en de Kerk zijn 'ge-schichtsimmanente Factoren'; ook het gebed kan dan een historische factor zijn. Gods Geest vormt als historische factor een twee-eenheid met de Kerk voorzover en wanneer de Kerk gelijkenis vertoont met God. In dit 'voorzover en wanneer' ligt ruimte besloten voor een kriti-sche instantie met betrekking tot de geschiedenis. Dat hier sprake is van een inwerking in en betrokkenheid op de geschiedenis is 'objec-tief openbaar' vanuit het christelijke geloof¹⁰⁵⁵. Hoe zich Gods hande-len feitelijk voltrekt is niet te 'schilderen' omdat het zich voor het be-langrijkste deel in het verborgene voltrekt¹⁰⁵⁶.

In termen van de kantiaanse distinctie tussen 'noemenaal' en 'feno-menaal' verstaat Von Balthasar de kerkgeschiedschrijving in fenome-nale zin¹⁰⁵⁷. Dit geldt eveneens voor de geschiedwetenschap zelf en voor het geschiedfilosofische spreken over de geschiedenis¹⁰⁵⁸.

Dat wel over het feit dat, maar niet over de manier waarop God historisch handelt, kan worden gesproken, ligt voor Von Balthasar reeds in de Schrift zelf besloten¹⁰⁵⁹. Dat het handelen van God voor een 'neu-trale waarnemer' niet kenbaar is, hangt inhoudelijk samen met het fragmentarische van de geschiedenis. Vanuit het perspectief van het geheel zal de evidentie van de geschiedenis ook oplichten¹⁰⁶⁰.

Beslissend voor de wijze waarop de weg naar de volheid zich voltrekt, is dat, naar Von Balthasars inzicht, in tegenstelling tot Hegels ge-schiedfilosofie, de *integratie* - lees: interactie - van het goddelijke en het menselijke handelen niet de vrijheid van de menselijke wil op-

1055 *A.w.*, 140.

1056 *A.w.*, 143: 'Sie zu schildern ist nicht möglich, weil sie nur halb in die äussere ge-schichtliche Dimension heraustritt, zur andern und wesentlicheren Hälfte in der Inwendigkeit des Gottesreiches in den Seelen verhüllt bleibt'.

1057 *A.w.*, 144: 'Deshalb müssen alle Versuchen scheitern, eine nicht nur phänomenale, sondern noumenale theologische Geschichte der Kirchenzeit zu schreiben'.

1058 *A.w.*, 194: 'Denn diese Fülle ist nicht geschichtsphilosophisch zu errechnen, die Rückwendung der durch das Blut Christi versöhnten Welt zum Vater ist kein empirisches Faktum Die "Fülle", die er vertikal bringt (Kol 2, 9), muss in einer Beziehung stehen zu diesem horizontalen menschlich-geschichtlichen Beziehungsnetz, auch wenn wir ge-schichtswissenschaftlich niemals von unten her eine solche "Fülle der Zeit" ersichten können'.

1059 *A.w.*, 162: 'In den Aussagen des Neuen Testaments über Entwicklung ist genau zu unterscheiden zwischen den bejahenden Tatsache und ihrer damit noch nicht zugestan-denen Erkennbarkeit'.

1060 *A.w.*, 201: '... dieses, von unten her nur umrisshaft erahnbar, wird durch die Theo-logie von oben her offenbar gemacht ... wenn einmal das göttliche Gesamtobjekt offenbar geworden ist, versteht man nicht, warum es nicht längst aus der Geschichtsphilosophie schon selber gefunden wurde'.

heft¹⁰⁶¹. De 'Geest van God' is dan ook niet als een hegeliaanse 'Vernunft' te verstaan, maar - in termen van *integrerende communicatie* - als een 'offene Vernunft'. Gods handelen voltrekt zich primair middels zijn openbarend spreken, zijn Woord. Dit woord roept antwoord op, en antwoorden kunnen daadkarakter krijgen doordat mensen hun historisch handelen als antwoordend handelen, als 'Glaubensakten', verstaan; hun handelen versmelt niet met het handelen van de Geest: beide 'actoren' zijn als het ware interactief op elkaar betrokken¹⁰⁶². Vanuit dit perspectief van de communicatie moet, wat ik zou willen noemen, Von Balthasars 'geschiedtheologie van de spraak' worden verstaan. In hun eigenheid hebben God en mens een interactieveld, dat is de geschiedenis, en een communicatieveld, dat is de spraak, als gemeenschappelijk gebied¹⁰⁶³. Niet alleen binnen de wereld maar ook binnen de Kerk vormt het spreken en handelen van God en mens het veld waarop de weg naar Gods volheid zich voltrekt¹⁰⁶⁴. De individuele en de universele geschiedenis zijn, in al hun beslissende momenten, in dit spreken van God opgenomen. Juist de kerkelijke liturgie is in dit licht ook in intercommunicatieve zin te verstaan: het menselijke bestaan dat in zichzelf onvoleindigbaar is, wordt hier betrokken op Gods werkelijkheid en zijn volheid. Fragment en geheel komen nergens dichter bijeen dan in de liturgie van de Kerk¹⁰⁶⁵.

Nu de contouren van Von Balthasars positie duidelijk zijn geworden, wil ik tot een plaatsbepaling ten aanzien van zijn positie komen. Het één werkelijkheid-model van de *nouvelle théologie* in het algemeen en van Von Balthasar in het bijzonder versta ik als een buitengewoon positieve bijdrage aan het theologische denken. Deze keuze is een keuze voor een relationele optie. Bij Von Balthasar valt de kenistheorie en in het verlengde daarvan de methodologie van de 'materiële geschiedtheologie' echter buiten de grenzen van deze eenheid. Opmerkelijk is dat hij hier juist Kants terminologie hanteert. Een ver-

1061 *A.w.*, 203: '... keine Integration gesamt menschlichen Geistes kann und darf die Freiheit der Person überspielen, marxistisch, hegelisch, und vom Einzelnen das Opfer seiner Freiheit an ein von ihm nicht verantwortetes Gesamtsubjekt fordern'.

1062 *A.w.*, 209: 'In der Kommunikation der offenen Vernunft ist mitangedeutet, dass der Andere, mit dem ich fragend-antwortend im Austausch bin, mich auf Grund eines gleich strukturierten Vernunft versteht, aber doch auch, dass er ein anderer ist'.

1063 *A.w.*, 254: 'Das von Gott herab zum Menschen hin richtende Wort, das als solches den sterblichen Menschen zu Gott hin aufrichtet, ist identisch dasjenige, das auch die Geschichte ausrichtet. Und zwar auf ein Ende hin, an dem das Gleiche menschgewordenen Wort sie erwartet, das immer schon ihre richtende Mitte war'.

1064 *A.w.*, 260: 'Der Mensch, um Heil zu sein, muss sich selber ... zum antwortenden Wort gestalten'.

1065 *A.w.*, 323: 'Das Kirchenjahr ist die gefügte und doch schwebende Mitte zwischen dem unverkürzten Menschenschicksals auf Erden und der unverkürzten Fülle des dreieinigen Gottes im Himmel: vermittelt durch Jesus Christus, der wie keiner die ganzen Dimensionen des Menschenschicksals durchlebte, um es zu einem Gefüss der unverkürzten Gottesfülle auszuweiten, vermittelt durch den Heiligen Geist, der diese menschlich-göttliche Doppelfülle vom Himmel und Erde hin und zurück verfügt'.

binding van het één werkelijkheid-model met een conceptueel geschikte optie inzake noodzakelijkheid en contingentie lijkt mij hier niet alleen buitengewoon vruchtbaar maar ook meer in overeenstemming met Von Balthasars eigen optie. Ik spreek de wenselijkheid daarvan dan ook expliciet uit.

De praktijk van de (kerk)geschiedschrijving en de geschiedfilosofie lijkt zich aldus bij Von Balthasar methodisch op neutraal terrein te bevinden. Inhoudelijk is dit terrein weliswaar aangelegd op God, maar vanwege de verborgen aard daarvan is zijn kenbaarheid problematisch. Ik vraag mij dan af wat in de praktijk het verschil is, of anders gezegd: wat is in de praktijk de meerwaarde die het christelijke geloof aan de geschiedwetenschap geeft?

Met name het perspectief van 'das Ganze', als het grotere geheel van de werkelijkheid, waarbij de historische werkelijkheid als 'Fragment' mede constitutief is voor dat grotere geheel, zonder dat de openheid van dit fragment verloren gaat, is buitengewoon goed bruikbaar. De openheid van de historische werkelijkheid wordt hier mijns inziens maximaal serieus genomen.

Ik meen dan ook dat de positie van Von Balthasar voorzover zij boeiende perspectieven biedt bruikbaar kan zijn met loslating van haar beperkte, formeel geschiedtheologische, *scopus*. Vanuit deze benadering kunnen dan enkele buitengewoon verhelderende inzichten van Von Balthasar meegenomen worden. De notie van de 'spraak' of 'communicatie' lijkt mij een buitengewoon bruikbaar inzicht. Binnen mijn interactietheorie kom ik hier nader op terug¹⁰⁶⁶. In intuïtieve zin verstaat Von Balthasar uitspraken als taaldaden van een locutor, waarvan taal- of andere daden het gevolg kunnen zijn.

Niet helder wordt hoe binnen de vrijheid van antwoordend handelen Gods volheid voltrokken kan worden: impliceert de vrijheid ook dat zij vanuit een negatief wilshandelen door menselijke actoren niet voltrokken kan worden?

Als specifiek geschiedtheologische optie is Von Balthasars boek mijns inziens een prachtig voorbeeld van geschiedtheologische interpretatie¹⁰⁶⁷. Zijn positie zou vanuit een nog sterkere conceptuele structuur veel meer perspectief kunnen bieden dan zij nu reeds doet. Met name de wijze waarop van Von Balthasar zijn positie verbindt met het gehele spectrum van Kerk en theologie is indrukwekkend: Het kerkelijke jaar en de liturgie worden bij hem ook geschiedtheologisch gedragen.

3.7. W. Pannenberg (1928)

In Pannenberg's positie vindt mijn kritiek op Bultmann tenminste gedeeltelijk steun. Pannenberg verzet zich tegen de optie van Bultmann (en Gogarten) waarin de geschiedenis oplost in de historiciteit van de

¹⁰⁶⁶ Zie vooral § 6.

¹⁰⁶⁷ Zie voor een 'werkverdeling' van geschiedwetenschap, geschiedfilosofie en geschied-theologie § 7.

existentie. Tevens verzet hij zich tegen een verstaan van de geloofsinhoud in termen van een bovenhistorisch gebeuren.

Pannenberg accepteert de ontdekking van de historische dimensie en stelt dat de theologie de historische revolutie evenzogoed moet verwerken als zij de wijsgerige dimensie van de Griekse scholen heeft verwerkt. Zijn beslissende vooronderstelling is dan dat geschiedenis (dat wil zeggen het gebeuren door de tijd heen) de meest omvattende horizon van de theologie is¹⁰⁶⁸.

Vanuit dit perspectief is God primair te verstaan als een historisch handelend persoon. Gods handelen - vanuit zijn wil - is steeds op vernieuwing en verandering gericht. Gods handelen wordt altijd voorzegd aan mensen en vervolgens in de toekomst vervuld. De geschiedenis is het spanningsveld tussen voorzegging en vervulling en zij wordt door beide polen geconstitueerd¹⁰⁶⁹.

Sluit Gods handelen nu de openheid van de geschiedenis uit? Nee, zij volgt de contingentie van de werkelijkheid - in dit opzicht sluit Pannenberg zich aan bij Kierkegaards verzet tegen Hegel en bij Duns Scotus' verzet tegen het determinisme¹⁰⁷⁰. Zelfs de voorzegging van het einde van de geschiedenis sluit die openheid in. Dit is mogelijk wanneer de voorzegging van het einde als voorzegging in het heden functioneert, terwijl tegelijk de toekomst nog verhuld is en wij van moment en wijze van vervulling niets weten. Maar wordt er dan niet toch een structuur opgelegd aan de geschiedenis? Nee, want ook hier volgt het handelen van God de geschiedenis. De geschiedenis heeft geen opgelegde structuur; wel heeft zij een eenheid, maar deze kan alleen zodanig geformuleerd worden, dat ze contingentie niet uitsluit maar insluit¹⁰⁷¹. Volgens Pannenberg concentreert zich de problematiek van de relatie tussen geschiedenis en theologie op het punt van de eenheid van de geschiedenis. De eenheid en de contingentie van de geschiedenis zijn gegrond in God zelf¹⁰⁷². In het contingente gebeuren laat zich *achteraf* Gods handelen fixeren. Gods handelen

¹⁰⁶⁸ W. Pannenberg, 'Heilsgeschehen und Geschichte', *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 1, 22 (dit artikel verscheen oorspronkelijk in 1959): 'Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologische Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit der ganze Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die von der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist'.

¹⁰⁶⁹ *A.w.*, 25: 'Innerhalb der durch immer neues Wirken Gottes gekennzeichneten Wirklichkeit entsteht Geschichte dadurch, dass Gott Verheissungen ergehen lässt und diese Verheissungen erfüllt. Geschichte ist das zwischen Verheissung und Erfüllung hineingespannte Geschehen, indem es durch die Verheissung eine unumkehrbare Zielrichtung auf künftige Erfüllung hin erhält'.

¹⁰⁷⁰ *A.w.*, 41.

¹⁰⁷¹ *A.w.*, 71: 'Ein Entwurf des Geschehensverlauf muss so beschaffen sein, dass er die Kontingenz des Geschichtlichen nicht ausschliesst'.

¹⁰⁷² *A.w.*, 73, 74: '... die Einheit der Geschichte ist transzendent begründet. Der Gott, der durch die Transzendenz seiner Freiheit Ursprung des Kontingenten in der Welt ist, begründet auch die Einheit des Kontingenten als Geschichte so, dass die Kontingenz der in ihr verbundenen Ereignisse nicht ausgeschlossen wird'.

heeft daar-bij altijd de vorm die het feitelijke contingente gebeuren heeft. De ge-schiedenis heeft een samenhang, die zich achteraf laat vaststellen - een samenhang die de trouw van God onthult¹⁰⁷³.

Alleen de geschiedenis zoals zij verloopt leert ons hoe God handelt¹⁰⁷⁴. De vraag naar hoe God handelt is als vraag zelf interessant; haar be-antwoordbaarheid is minder interessant en in feite ook minimaal. Het gebied waar zij relatief nog het best beantwoordbaar is, is de gods-dienstgeschiedenis. Daar moet het verschil tussen God en de goden duidelijk oplichten.

Pannenberg maakt aldus een belangrijk verschil tussen het gegeven dat God historisch handelt en wat wij daarvan kunnen weten. Ons weten volgt geheel de historische methode en haar principe van verificatie. Volgens Pannenberg is het godsdiensthistorisch en dus historisch-kritisch vaststelbaar en verifieerbaar dat God een historisch handelend wezen is. Hoe God handelt weten we niet, maar wel weten we dat de historische werkelijkheid de ruimte is waarbinnen zijn handelen zich voltrekt. Wanneer we met hulp van de historische methode zo nauwkeurig mogelijk het verleden blootleggen, dan hebben we daarmee, omdat Gods handelen het gebeuren volgt, ook Gods handelen ingesloten¹⁰⁷⁵. Pannenberg volgt in methodisch opzicht Troeltsch en diens analogie-begrip. Dit begrip krijgt ook bij Pannenberg een antropologische omgrenzing. Analogie is in termen van het menselijke gebeuren als voorstelbaar en herkenbaar gebeuren te verstaan. Ook elk spreken over de heilsgeschiedenis is omgrensd door een 'analogie van beneden'¹⁰⁷⁶.

Gods handelen valt niet geheel en al met het gebeuren samen, maar wel in grote mate. Er wordt door Pannenberg een indirect criterium aangereikt, ter onderscheiding van Gods handelen en het historische gebeuren. Van een volledig identificatie van beide elementen is geen sprake omdat God tegen de zonde, als historische categorie, handelt¹⁰⁷⁷.

¹⁰⁷³ *A.w.*, 74, 75: 'So äussert sich die Treue Gottes. Nur in dieser Weise, als rückgreifen-de Eingliederung des kontingent Neuen in das Gewesene, nicht aber umgekehrt als vor-greifende Lenkung und Wirkung kann der primäre Zusammenhang der Geschichte ge-dacht werden, ohne dass ihre Kontingenz verloren geht'.

¹⁰⁷⁴ *A.w.*, 75: 'Wie Gott wirkt und wie er Kontinuität der Geschichte je und je gestiftet hat, das kann nur die Geschichte selbst lehren. Auf weite Strecken historischer Einzelfor-schung hin wird diese Frage zunächst unbeantwortet in der Schwebe bleiben und nur als Frage bedeutsam werden. Gelegentlich aber, besonders in Feld der Religionsgeschichte, wird sie unüberhörbar werden'.

¹⁰⁷⁵ *A.w.*, 76: 'Eine derartige Theologie der Geschichte unterscheidet sich vom herkömm-lichen heilsgeschichtlichen Denken dadurch, dass sie prinzipiell historisch verifizierbar sein will'.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*: 'So bleiben alle Aussagen über das Heilsgeschehen an Analogien "von unten her" gebunden, deren Anwendbarkeit dem Verfahren historischer Kritik unterliegt.

¹⁰⁷⁷ *A.w.*, 77: 'So aber geschieht sein Wille nicht auf Kosten menschlicher Aktivität, son-derm verwirklicht sich gerade durch das Erleben, Planen und Handeln des Menschen hin-durch, trotz und in ihrer sündhaften Verkehrung.

Mijn kritiek op Pannenberg spitst zich toe op twee punten, zijn identificatie van de gewone geschiedenis met Gods handelen en zijn onderscheiding van Gods handelen en de geschiedenis.

Als Gods handelen samenvalt met en te beschrijven is als het contingente historische gebeuren (voorzover dat ethisch goed is) zoals dat door seculiere historici beschreven wordt, dan voegt een historicus die vanuit het christelijke geloof de geschiedenis interpreteert alleen conceptueel maar niet inhoudelijk iets toe aan de seculiere interpretatie van de geschiedenis. Ik meen echter dat er ook een zekere ruimte is voor een inhoudelijk spreken over Gods betrokkenheid op de geschiedenis.

Juist de kern van wat Pannenberg verstaat als de conceptuele betekenis van het christelijke geloof voor de geschiedwetenschap, bevat echter een groot risico. De eenheid en de betekenis van de geschiedenis zijn volgens Pannenberg pas achteraf vaststelbaar. Wat, hoewel het zo moest zijn als het was, op het tijdstip van het gebeuren zelf niet vaststelbaar is (p op t_1), is op een later tijdstip wel vaststelbaar (pt_1 kenbaar op t_2). Voor tijdstip t_1 is p mogelijk en heeft aldus een contingente status (Mpt_1); Voor tijdstip t_2 geldt echter dat het noodzakelijk is dat p op t_1 het geval was (Npt_1). De tijd krijgt hier een beslissende betekenis en aldus lijkt Pannenberg's positie toch vast te zitten - ondanks zijn pleidooi voor contingentie - op het model van diachrone contingentie. Het risico is hierbij dat de geschiedenis ontologisch een noodzakelijkskarakter krijgt.

Ethisch geeft Pannenberg aan dat Gods handelen niet volledig samenvalt met de geschiedenis, hoewel - bijvoorbeeld met betrekking tot de Duitse geschiedenis - hij soms ook op weinig kritisch wijze Gods handelen en de geschiedenis identificeert. Ik sluit me in kritische zin aan bij Pannenberg's ethische voorbehoud maar ben van mening dat dit punt veel sterker moet worden uitgewerkt. Mijns inziens licht juist binnen een optie waarin de contingentie, het handelen, de wil en de vrijheid centraal staan, de ethische dimensie op. Waar de handelingsruimte een beslissende rol speelt, is de bepaling van de keuze uit de verschillende alternatieven in belangrijke mate afhankelijk van een ethische optie; het handelen heeft in hoge mate een ethisch karakter.

Ik benut Pannenberg's positie, waar hij positief spreekt over Gods historisch handelen. Wel dient zijn positie conceptueel en hermeneutisch gerepareerd te worden, zodat een meer kritische en meer expliciet interpretatieve positie ontstaat, waarbij de ethiek een nog veel sterkere uitwerking kan krijgen.

3.8. A.A. van Ruler (1908 - 1970)

Binnen de Nederlandse theologische traditie is A.A. van Ruler een theoloog die een positie inneemt waarin, in andere vorm en in veel sterkere mate dan bij Barth, sprake is van interactie tussen God en historische werkelijkheid.

J.J. Rebel typeert Van Rulers theologie als trinitarisch-eschatologische rijkstheologie¹⁰⁷⁸. Hiermee zijn inderdaad alle aspecten van Van Rulers positie genoemd. Ik wijzig Rebels typering in de mijns inziens iets be-tere aanduiding trinitarisch-eschatologische theologie van het koninkrijk Gods.

Van Ruler verzet zich tegen het christocentrisme van Barth. In het verlengde van de vraag naar de zin van de geschiedenis verzet Van Ruler zich eveneens tegen een christocentrische bepaling daarvan. Van Ruler zou geen boek schrijven met de titel 'Christus de zin der geschiedenis', hoewel dit niet wil zeggen dat hij mijlenver van Berkhof vandaan staat; hij vraagt zich zelfs af of de titel van Berkhofs boek de lading wel dekt. De titel van Van Rulers lezing 'De mens de zin der geschiedenis' is in dit opzicht uitdagend¹⁰⁷⁹. Wanneer Christus de zin van de geschiedenis is, dan wordt de eigen betekenis van het gebeuren miskend. Om Van Ruler goed te verstaan moet hier opgemerkt worden dat de christologie bij hem de soteriologie als hart heeft; Christus is, als God die mens werd, verlosser en verzoener¹⁰⁸⁰. Aangezien de verlossing en de verzoening conditioneel zijn: pas in geval van een zondeval is de incarnatie nodig, is de incarnatie een accidenteel of-wel een contingent historisch gebeuren. Alleen in een situatie waarin de zonde een feitelijke realiteit is, is de christologie belangrijk en dan is zij zelfs beslissend¹⁰⁸¹.

Van Ruler kiest daarom niet voor een christocentrisme, maar voor een patrocentrisme. Het gaat in de theologie in de eerste plaats om God de Vader. De schepping van de werkelijkheid en van de mens is een positieve daad. Aardse werkelijkheid en humaniteit staan binnen Van Rulers protologie (dat is de leer van het 'begin') als intrinsiek zinnvolle realiteiten centraal. Zelfs binnen een werkelijkheid, waarin de zonde geen realiteit zou zijn, is er een verschil tussen begin en einde. De eschatologie (dat is de leer van de 'laatste dingen') heeft een eigen gestalte, naast de protologie. Ook al is het begin goed, het einde is nog beter en dus ook anders. Dit geldt zowel voor een werkelijkheid zonder als met een geactualiseerde zondeval. De laatste dingen beslissen hier in beide gevallen over de eerste. Vanuit de eschatologie verstaat Van Ruler de protologie. Maar juist omdat het hierbij om

¹⁰⁷⁸ J.J. Rebel, *Pastoraat in pneumatologisch perspectief. Een theologische verantwoording vanuit het denken van A.A. van Ruler*, Kampen 1981, stelling IV.

¹⁰⁷⁹ Zie A.A. van Ruler, 'De mens, de zin van de geschiedenis' (hierna afgekort als *De mens*)(1963), *Theologisch Werk*, Nijkerk 1973, VI, 67-84, 73.

¹⁰⁸⁰ *A.w.*, 75: 'Christus is slechts de middelaar, centraal ter verzoening van de schuld van de zonde. Daarom kan in hem onmogelijk de zin van de geschiedenis liggen. Hij en zijn werk hebben iets secundairs en accidenteels, zoals de zonde een secundaire en accidentele realiteit is. Maximaal kan men misschien zeggen, dat in hem en zijn werk de zin van de geschiedenis oplicht'.

¹⁰⁸¹ A.A. van Ruler, *Het Koninkrijk Gods en de geschiedenis* (inaugurele rede), Nijkerk 1947 (hierna afgekort als *Koninkrijk*), 14: 'De geschiedenis is altijd te verstaan als de re-alisering van Gods koninkrijk; zij is in geval van een zondeval ook te verstaan als de bedding van de verzoening. De geschiedenis is te verstaan als een permanente syntaxis van schuld en verzoening en het kruis als de meest wezenlijke levensvorm van het koninkrijk Gods in de geschiedenis'.

een proces van begin naar einde gaat is datgene wat er ligt tussen proton en eschaton beslissend. Dat God handelt vanuit het eschaton, waarbij het einde iets is dat via een lange weg door de tijd heen bereikt wordt, betekent dat de periode tussen begin en einde een grote betekenis krijgt. Hoe voltrekt zich een organische verandering anders dan via de geschiedenis. De historische dynamiek vindt juist binnen de theologie een eigen ruimte. Daarom kan Van Ruler Troeltsch zo hoog waarderen. Troeltsch heeft ons meer dan wie geweest op deze historische dynamiek. Het contingente en het historische zijn - contra Lessing - juist beslissend¹⁰⁸². Troeltsch is voor Van Ruler dan ook geen relativist. Deze Troeltsch-lijn is, aldus Van Ruler, verloren gegaan in de explosie die Barth teweeg bracht binnen de theologie (met uitzondering van een figuur als F. Gogarten). Barthianisme en (christelijk) e-xistentialisme zijn voor Van Ruler doodsvijanden van een wijsbegeerte en theologie van de geschiedenis¹⁰⁸³. Gods wil is geïmpliceerd in een werkelijkheid die zich door historische dynamiek kenmerkt en wel zodanig dat de historische dynamiek zonder een willend God nauwelijks mogelijk of voorstelbaar zou zijn¹⁰⁸⁴. De godsleer sluit geheel bij deze notie van de geschiedenis aan. Gods eigenschappen cirkelen rond zijn wil, en de wil is geen statiek maar het centrum van de dynamiek in Gods handelen¹⁰⁸⁵. Heel de bijbelse geschiedenis is hiervan een getuigenis. En meer dan alleen de bijbelse geschiedenis, ook de kerkgeschiedenis en de zendings- en missiegeschiedenis, kortom de kerstening en daarna ook de gestalte die de cultuur, door de kerstening heengaand, aanneemt. God is voor Van Ruler primair een binnen de werkelijkheid handelende *historische macht*¹⁰⁸⁶. Dat het christelijke geloof verbonden is aan contingente

¹⁰⁸² *De mens*, 82: 'Zijn (d.i. Christus') Einmaligkeit, de hele heilsfeitelijkheid van het Christus-Ereignis geeft zelfs een enorm zwaar accent aan deze gerichtheid op de geschiedenis. In hem zijn de waarheid en het heil helemaal historische werkelijkheid geworden. De Einmaligkeit van Christus prikt ons helemaal vast in de eenmalige wereld-geschiedenis'.

¹⁰⁸³ *Koninkrijk*, 6: 'K. Barth is op den duur ongetwijfeld wel losgekomen van het existentiële individualisme van Kierkegaard, den grooten vijand van alle wijsbegeerte der geschiedenis, maar hij is blijven staan bij de kerk'.

¹⁰⁸⁴ *A.w.*, 7: '... deze centraal-stelling van de verkondiging van het koninkrijk Gods schept ruimte, in de theologische aandacht en in het christelijk belijden, voor de geschiedenis in haar wijdsten omvang'.

¹⁰⁸⁵ *A.w.*, 8: '... het bijbelsche begrip van het koninkrijk Gods heeft een bijzonder dynamischen inhoud en laat in zooverre niet alleen ruimte voor de geschiedenis, maar is in zijn kern zeer bepaaldelijk geladen met een besef van de historische dynamiek Het koninkrijk Gods is niet te verstaan in een statisch-ontologischen zin als een andere ruimte, sfeer of wereld naast of boven onze tijdruimtelijke wereld, doch als handelen Gods met deze onze werkelijkheid. Deze centrale notie correspondeert met de kern van de bijbelse leer aangaande het wezen Gods' (te weten) '... dat zij den levenden God naar zijn wezen niet verstaat als een eeuwig, in zichzelf rustend Zijn, doch als Wil.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*: 'Hij treedt als Heer op in het veld der werkelijkheid en maakt de existentie historisch. Men is ... zelfs geneigd, te verklaren, dat God door den bijbel voor alles wordt opgevat als een historische macht'.

his-torische gebeurtenissen is structuurbepalend voor de inhoud van dat geloof zelf¹⁰⁸⁷.

Omdat de werkelijkheid een actualisering van de zonde bevat, is de geschiedenis volgens een andere dynamiek verlopen dan zij zonder een zondeval zou zijn verlopen. Nu beweegt de dynamiek zich rond Gods verlossingsweg door de geschiedenis. Ook deze weg is een historische weg: deze gaat via Israël en uitmondend in Christus de wereld door. De christologie is binnen een gevallen wereld van levensbelang maar zij blijft accidenteel omdat de val niet noodzakelijk is. Daarom kan de christologie nooit het hart van de historische werkelijkheid zijn. Zonder val was de werkelijkheid een werkelijkheid van mensen en had zij een intrinsieke waarde en zinvolheid: het gaat om God en mens.

De pneumatologie sluit hierbij aan. Van Ruler noemt de geschiedenis het predicaat van de Geest. Hij spreekt hier over de geschiedenis vanuit de gegeven toestand van een actualisering van de zonde. Want zoals na het einde van deze werkelijkheid de Geest in de Vader opgaat, zo zou de Geest ook een andere rol hebben gehad in een werkelijkheid die niet zou zijn gevallen. Maar binnen de werkelijkheid zoals zij nu is, is de Geest bij uitstek betrokken op de geschiedenis. Hij is Gods instrument van historisch handelen: de 'reidans van Gods daden in de geschiedenis'. Via het Woord en de prediking van de Kerk raakt God mensen aan, komt een kerstening tot stand en wordt de cultuur vormgegeven¹⁰⁸⁸.

Vanuit deze eschatologisch bepaalde positiviteit met betrekking tot de werkelijkheid kan Van Ruler in veel concretere zin dan Barth spreken over *Dieu en histoire*. Hoewel Van Ruler het geheimenis dat over de geschiedenis ligt met een beroep op Huizinga erkent, meent hij dat Gods handelen gestalte krijgt doordat mensen in en na een kersteningproces zelf gestalte geven aan de cultuur¹⁰⁸⁹. Kerk, zending en missie, politiek, wetenschap en cultuur worden de velden waar Gods handelen vorm krijgt. De wijze waarop Van Ruler de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament ziet klinkt in zijn bepaling van de cultuur sterk mee. *Basileia* is niet alleen koningschap maar ook, in sterk oudtestamentische zin, koninkrijk. De uiterlijke gestalte van Gods historisch handelen is van eminent belang, juist omdat Gods

¹⁰⁸⁷ *A.w.*, 9: 'Daarom behoort het tot de structuur van het christelijk geloof, dat het aan historische feiten, verstaan als daden Gods, gebonden is'.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*: 'Zoodra men eenig accent legt op het werk van den Heiligen Geest, is het christelijk geloof niet alleen gebonden aan de evangelische en de bijbelsche geschiedenis, maar omvat het ook de kerkgeschiedenis en de zendingsgeschiedenis en raakt het daar-in - op zijn wijze - de geschiedenis van het menselijke geslacht'.

¹⁰⁸⁹ *A.w.*, 13: 'Met Huizinga is te erkennen, dat het God is, die de geschiedenis bepaalt en dat het "hoe" der dingen daarom ondoorgrondelijk is, zoodat de mensch zich met het "dat" tevreden heeft te stellen. Maar dat neemt niet weg, dat het koninkrijk Gods wel niet als een statische theocratie, doch wel als een militante heiligheid, deze wereld revoluti-onneerend, in de wereld niet immanent is, maar imminent inbreekt en doorbreekt'. Zie J. Huizinga, *Hoe bepaalt de geschiedenis het heden*, Haarlem 1946, *Verzameld Werk*, VII, 219.

handelen historisch is¹⁰⁹⁰. Hier is geen volledige wederkerigheid, waarbij alles wat er aan vormen tot stand gebracht wordt, te verstaan is als Gods handelen, maar wel laat het zich erin herkennen. Men kan zich daar vergissen en moet altijd vanuit een voorbehoud - dat is een eschato-logisch voorbehoud - spreken. Het is voor Van Ruler niet de geschied-wetenschap, maar de theologie die hier bevoegd is tot spreken. De geschiedwetenschap is, met een beroep op Huizinga, 'een vorm van waarheid aangaande de wereld', namelijk beperkt tot het dat, niet tot het hoe¹⁰⁹¹.

Van Ruler zelf spreekt als theoloog inderdaad over de geschiedenis, en daarbij doet hij uitspraken waarvan wij nu reeds zeggen dat het vergissingen zouden kunnen zijn; ik denk bijvoorbeeld aan wat hij zegt over het kolonialisme en tevens over Europa als beschaving. Vanuit de eschatologisch-trinitarische positie gaat het Van Ruler aldus steeds om het Koninkrijk Gods. Dat is het centrale gegeven, en de term is zo bruikbaar omdat zij zowel een niet-gevallen als een gevallen werkelijkheid dekt. De geschiedenis is niet de marge van het heil (Barth) noch is het heil de marge van de geschiedenis (O. Cullmann) maar het koninkrijk Gods staat als een marge om de geschiedenis en omsluit haar omdat zij een concrete gestalte en een historische dynamiek veronderstelt¹⁰⁹². De geschiedenis is 'Gods troonsbestijging'¹⁰⁹³. Ook binnen een gevallen werkelijkheid is dit koninkrijk er. Alleen het heeft - en dan gaat het hier vooral om de daarin aanwezige, acciden-tele christologie en pneumatologie - de gestalte van een intermezzo, zoals de periode tussen D-day 1944 en V-day 1945 een intermezzo-gestalte had: het begin van het einde. En alleen vanuit dit perspectief is de geschiedenis iets positiefs, zelfs iets feestelijks; alleen zo is Van Ruler te verstaan als een cultuur- en geschiedenisoptimist.

Bij Van Ruler is de interactie tussen Gods handelen en de historische werkelijkheid veel breder en positiever dan bij Barth, voor wie deze interactie sterk tot de Kerk en de individuele gelovigen beperkt is. Van Rulers positieve waardering van de aardse werkelijkheid en ook zijn antropologie sporen met zijn opvatting van de geschiedenis als ruimte van interactie tussen God en mens. Het koninkrijk Gods krijgt voor Van Ruler echter nooit een transparantie voor de geschiedwetenschap. Maar wanneer het ons de moed geeft om in de geschiedenis te staan en te handelen en te denken, zoals Van Ruler zegt, dan moet

¹⁰⁹⁰ A.A. van Ruler, *a.w.*, 10: 'Zoodra de rijksgedachte ten volle doorbreekt in de christelijke verkondiging en daar alles beheerschend wordt, wordt het woord verbreed tot beeld en het oordeel tot vorm'.

¹⁰⁹¹ *A.w.*, 4: 'De geschiedenis als één der vormen van de waarheid aangaande de wereld, deze waarheidsvorm is niet die van den theoloog. Hij zal hem hebben over te laten aan andere wetenschappelijke onderzoekers'.

¹⁰⁹² *A.w.*, 10: 'Ons eerste resultaat bestaat hierin, dat wij inzien, dat het koninkrijk Gods als marge rondom de geschiedenis staat. Het rijk is het eschaton der geschiedenis'.

¹⁰⁹³ *A.w.*, 13.

het mijns inziens ook mogelijk zijn om over dat staan en handelen te schrijven, het te interpreteren binnen de geschiedschrijving¹⁰⁹⁴.

Een ander punt van kritiek richt zich op Van Rulers christologie. Binnen de mogelijke historische werkelijkheid, waarin de zonde niet de ruimte zou hebben gekregen die zij in *Historia* heeft, is voor Christus geen plaats. Het is echter theologisch de vraag of Christus in een dergelijke werkelijkheid niet geïncarneerd zou zijn. Tenminste is het mogelijk om theologisch te spreken over de incarnatie als meer dan alleen soteriologisch bepaald. Zij is dan, vanuit Gods noodzakelijke eigenschappen, te verstaan als uitdrukking van Gods betrokkenheid op de menselijke, historische werkelijkheid; de soteriologische functie van de incarnatie kan dan als accidenteel worden beschouwd (en gegeven Gods goedheid, als impliciet noodzakelijk binnen een werkelijkheid waarin de zonde alle ruimte krijgt).

Ethisch bevat Van Rulers positie mijns inziens ook riskante aspecten. Zijn spreken over het Koninkrijk Gods bevat soms elementen van kritiekloze identificatie van koloniale ontwikkelingen en Gods historisch handelen. Van Ruler is in politiek opzicht soms gevaarlijk conservatief - ook binnen de context van zijn eigen tijd. Hier hebben andere theologen, zoals H. Kraemer en K.H. Miskotte scherper gezien¹⁰⁹⁵.

3.9. M.C. Smit (1911 - 1981)

Binnen de 'reformatorische wijsbegeerte' ('wijsbegeerte der wets-idee') is M.C. Smit de bekendste en meest uitgesproken geschiedtheo-loog en geschiedfilosoof. Zijn positie wordt hier beknopt behandeld, waarbij ik me beperk tot de artikelen en teksten in *De eerste en twee-de geschiedenis*¹⁰⁹⁶.

Hoewel in de positie van Smit zich een duidelijke ontwikkeling aftekent, is deze toch als een harmonisch geheel te verstaan. Smit kiest positie tussen volmondig spreken over God in de geschiedenis, waarbij Gods hand volledig te identificeren is, en volstrekt zwijgen over de problematiek, waarbij een beroep op het geheimenis-karakter van Gods handelen wordt gedaan¹⁰⁹⁷.

¹⁰⁹⁴ *A.w.*, 14: '... wij kunnen niet de geschiedenis als een legpuzzle in elkaar leggen; zij wordt van uit het koninkrijk Gods niet doorzichtig. Wij kunnen er echter wel den moed aan ontnemen, in de geschiedenis te staan; daarin beschouwend en handelend bezig te zijn ...'.

¹⁰⁹⁵ Zie bijvoorbeeld H. Kraemer, *Het raadsel der geschiedenis. Gedachten uit Romeinen 9-11*, 's-Gravenhage 1941 (heruitgegeven in de VCH-reproreeks nr. 14).

¹⁰⁹⁶ Zie voor een bundeling van zijn nagelaten geschiedfilosofische artikelen J. Klapwijk (red.), *De eerste en tweede geschiedenis. Nagelaten geschriften van Meijer C. Smit*, Amsterdam 1987 (hierna afgekort als *Geschiedenis*); zie ook de bibliografie van M.C. Smit in deze bundel, 228-234. Zie hiernaast vooral zijn dissertatie *De verhouding van Chris-tendom en historie in de huidige Rooms-Katholieke geschiedbeschuwing*, Kampen 1950.

¹⁰⁹⁷ 'Het goddelijk geheim in de geschiedenis' (1955), *Geschiedenis*, 12-42, 13: '... iede-re historicus, of hij het zich bewust is of niet, stuit op het goddelijk geheim in de geschiedenis; de volle diepte van dit *mysterium* blijft onuitspreekbaar, maar wel moet het indalen in onze kennis en in onze woorden'.

Aansluitend bij andere vertegenwoordigers van de reformatorische wijsbegeerte, verstaat Smit de geschiedenis als een aspect van de werkelijkheid, dat, evenals alle andere aspecten, gegrond is in God. De historische dimensie is aldus een relatieve categorie, en daardoor kan zij niet resulteren in datgene waartoe een verabsolutering van de historische dimensie alleen leiden kan: de dictatuur van de historiciteit¹⁰⁹⁸. Het zoeken naar de zin van de geschiedenis, zoals dat in de twintigste eeuw een grote vlucht neemt, verstaat hij als een gevolg van deze ontwikkeling. De innerlijke tegenstrijdigheid van historiciteit en desondanks zoeken naar zin, verstaat Smit als een aanknopingspunt voor het geloofsstandpunt, dat er een buiten-historische zin moet zijn. Dit zoeken naar zin wijst in de richting van God¹⁰⁹⁹. Het 'in-tramundane' en het 'transmundane' zijn op elkaar betrokken. Hier speelt zich voor Smit de interactie tussen God en historische werkelijkheid af. Het doordenken van deze interactie, die door Smit primair wordt verstaan als de problematiek van 'het in-elkaar-grijpen van intramundane en transmundane werkelijkheid', is de taak van de geschiedfilosofie¹¹⁰⁰. De geschiedenis wordt door Smit verstaan als een stroom door een bedding; deze bedding verwijst naar een oorsprong¹¹⁰¹. Tevens vraagt die oorsprong om een reactie; feiten hebben aldus iets tweeledigs, een 'dubbele oorsprong'¹¹⁰². Dit oorsprongsdenken, dat in het artikel uit 1963, 'De zin der geschiedenis', een pregnante invulling krijgt, mondt bij Smit uit in zijn denken over de 'eerste' en de 'tweede' geschiedenis. De eerste geschiedenis is het in God gefundeerde zijn, gemeten naar het historische aspect. Met 'eerste' is een relatie aangegeven, namelijk die tussen de geschiedenis en haar oorsprong. Het gaat dus om het historische aspect als scheppingsordering. Dit is voor Smit impliciet aanwezig in de er-vaarbare werkelijkheid¹¹⁰³. Zij omvat aantrefbare karakteristieken als 'gerechtigheid', 'liefde' en 'beslissing' (dus het vermogen tot kiezen).

¹⁰⁹⁸ 'De moderne Protestantse visie op de geschiedenis (1951)', *a.w.*, 120-142, 141. Hoewel Smit hier een descriptie geeft sluit hij mijns inziens zijn eigen positie daarin in: 'In de Wijsbegeerte der Wetsidee heeft dan ook de idee van de oorsprong der geschiedenis van meet af aan de volle aandacht gehad. Zij heeft niet getracht de oplossing te vinden door steeds verder terug te gaan op de tijdslijn. Met de belijdenis van God als oorsprong van al het geschapene, was zij in staat de zin van de geschiedenis te erkennen als de in zichzelf geen rust vindende zijnswijze der werkelijkheid'.

¹⁰⁹⁹ 'De zin der geschiedenis' (1963), *a.w.*, 70-81, 73 (de haken in het citaat geven aan dat het hier om een redactionele aanvulling gaat in het manuscript van M.C. Smit): 'De e-nige zin van het zoeken naar zin in de geschiedenis is hierin gelegen dat iets wordt gevonden dat aan de *relativiteit* is *ontheven*, dat zelf volstrekt en onvergankelijk (is en als zodanig) aan het vergankelijk-historische een laatste fundament en rust kan bieden'.

¹¹⁰⁰ 'Het goddelijk geheim in de geschiedenis' (inaugurele rede 1955), *a.w.*, 37.

¹¹⁰¹ 'De zin der geschiedenis', *a.w.*, 79: 'De geschiedenis is als het ware het kanaal waarlangs de zin wordt aangevoerd'.

¹¹⁰² *A.w.*, 79.

¹¹⁰³ 'Beschouwingen over de geschiedenis en de tijd der geschiedenis' (1970), *a.w.*, 96-117, 101: 'Die impliciete kennis (die van de eerste geschiedenis) is niet ... een kennis *naast* maar *in* de gewone empirische en begrippelijke kennis'.

Deze eerste geschiedenis is een noodzakelijke voorwaarde voor de geschiedenis op zich¹¹⁰⁴. Zij is, in termen van interactie, een voor de geschiedenis randvoorwaardelijk beslissende daad van God.

De 'tweede' geschiedenis is dan het gehele gebeuren als antwoord op de oorsprong (de eerste geschiedenis). De tweede geschiedenis, en dus de eigenlijke geschiedenis, heeft een antwoordend karakter¹¹⁰⁵. Men kan op verschillende wijzen antwoorden, negatief en positief, en hierin onthult zich de geschiedenis als een strijd, namelijk om de verwelklijking van de zin der geschiedenis¹¹⁰⁶.

De vraag komt op, hoe Smit het midden (de incarnatie) en het einde van de geschiedenis verstaat? Ik meen, dat beide op hetzelfde niveau als dat van de 'oorsprong' liggen en dus het niveau van de 'eerste geschiedenis' vormen. Smit noemt oorsprong, midden en einde de drie grote 'concentratiepunten' van de geschiedenis. Met name op het niveau van de eerste geschiedenis voltrekt zich Gods handelen; de acten van God - de eerste geschiedenis - roepen reacties op van mensen - op het niveau van de tweede geschiedenis. Deze tweede geschiedenis kent meer en minder belangrijke reacties op Gods acten. De toppen van de geschiedenis, waarin dus de reactie op Gods acten een wereldhistorische dimensie krijgt, noemt Smit 'kristallisatiepunten'. Kristallisatiepunten liggen op het niveau van de tweede geschiedenis en vinden op het niveau van de eerste geschiedenis een pendant in de concentratiepunten¹¹⁰⁷.

De taak van de geschiedfilosoof en de historicus is, deze problematiek te doordenken en te interpreteren. De wijsgerige hermeneutiek, waarin via teksten uiteindelijk de werkelijkheid zelf geïnterpreteerd wordt, vormt hierbij een belangrijk hulpmiddel¹¹⁰⁸. Het christelijke geloof volgt bij hem niet de werkelijkheid van de geschiedenis, maar is hier het regulerende beginsel van de geschiedwetenschappelijke interpretatie¹¹⁰⁹.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*: 'In onze gewone begrippelijke kennis is die intrinsieke bepaaldheid *impliciet* en noodzakelijk aanwezig, immers het ding of verschijnsel heeft zonder haar (= de eerste geschiedenis) geen aanzijn'.

¹¹⁰⁵ *A.w.*, 106: 'Men kan de gehele geschiedenis samenvatten als een *antwoorden* op de eerste geschiedenis, een reageren op haar'.

¹¹⁰⁶ *A.w.*, 105: '*Deze strijd binnen en om de zin èn van de geschiedenis èn van de afzonderlijke verschijnselen èn van het individuele mensenleven vormt de inhoud van de (tweede) geschiedenis*'.

¹¹⁰⁷ *A.w.*, 113: 'Geschiedenis houdt niet alleen in betrokken-zijn op de oorsprong, maar ook op het centrum en de voltooiing van de tijd. Het zijn de drie grote *concentratiepunten* van de wereldgeschiedenis. Van de concentratiepunten moeten worden onderscheiden de *kristallisatiepunten*; eigenlijk zijn alle feiten en eeuwen kristallisatiepunten, maar het ene toch in meerdere mate dan het andere'.

¹¹⁰⁸ *A.w.*, 115: 'Zullen wij echter de *integrale zin* vinden? Het antwoord hierop is allereerst een zaak van de *hermeneutiek*. Het is een zaak van de hermeneutiek, - mits deze niet wordt verstaan als een geheel van regels voor het interpreteren van geschriften en teksten, maar als een wijsgerig vak. Het is immers de hermeneutiek die via de interpretatie van teksten doordringt in de feiten, in de geschiedenis zelf'.

¹¹⁰⁹ *A.w.*, 100: 'Het blijft zaak van het geloof'.

Ook Smit neem ik als positief startpunt voor mijn eigen positie mee. Met name de ruimte die Smit biedt voor een historische interpretatie vanuit christelijk perspectief versta ik, geplaatst binnen het conceptuele kader van de open historische werkelijkheid, positief. Dit conceptuele kader verschilt van het oorsprongskader van Smit, hoewel het wel dezelfde functie heeft, namelijk het verbinden van de geschiedenis aan iets buiten haarzelf. De terminologie van de reformatorische wijsbegeerte doet mijns inziens teveel denken aan het Duitse idealisme: iedere idealist hanteert zijn eigen idioom. Ik geef de voorkeur aan een intersubjectiviteit van termen en begrippen, en men kan dan mijns inziens beter aansluiten bij de bestaande terminologie (en pas als ergens geen term voor bestaat een nieuwe introduceren). Begrippen als 'scheppingsordeningen', 'grondstructuren' en 'intra- en transmundaan' bevatten bovendien verouderde theologische en ruimtelijke opvattingen. De reformatorische wijsbegeerte en haar geschiedfilosofische stellingname zou mijns inziens veel aan gezag winnen als zij herschreven werd in een moderne terminologie en als haar aanpak analytischer werd en theologisch van meer professioneel gehalte zou worden. Mijns inziens wijzen de toenemende contacten tussen de reformatorische wijsbegeerte en godsdienstwijzgeren als A. Plantinga en N. Wolterstorff ook in die richting. Loen en Smit, die ik beiden constructief meeneem, vormen positioneel van beide tradities in zekere zin ook de symbolen!

3.10. H. Berkhof (1914 - 1995)

Op 7 november 1994 is onder de titel *Waar is God in deze tijd?* een studiedag belegd over 'de betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof'. Meer dan welke Nederlandse theoloog heeft Berkhof, die in 1995 overleden is, de geschiedenis gethematiseerd. Zijn theologie bevat niet alleen geschiedtheologische partijen maar zij is mijns inziens inhoudelijk ook te karakteriseren als een theologie van de geschiedenis. Omdat de ontwikkeling van Berkhofs denken over geschiedenis een meer gedetailleerde behandeling vereist, wil ik na een korte typering van Berkhofs ontwikkeling, mij concentreren op de vijfde druk van *Christelijk geloof*¹¹⁰.

In *Christus de zin der geschiedenis* (1958) staat Berkhof dicht bij het christocentrisme van Barth; In Berkhofs heilshistorische theologie van de geschiedenis krijgt de geschiedenis overigens een veel positievere ruimte dan in Barths optie. G. Widmer citerend verstaat Berkhof de

¹¹⁰ Zie over Berkhof A. van de Beek e.a., *Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof*, Nijkerk 1994. Zie H. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk 1958; *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofs-leer*, Nijkerk 1985 (5e herziene druk.) (1973); zie hiernaast ook de volgende studierapporten van de *World Council of Churches*: H. Kraemer e.a., *On the Meaning of History (Papers of the Ecumenical Institute No. V)*, Genève 1949; H. Berkhof, *God in Nature and History, New Directions in Faith and Order*, Bristol 1967 (*Faith and Order Paper no. 50*), Genève 1967; oorspronkelijke uitgave 1965).

geschiedenis als *analogie van het Christusgebeuren*¹¹¹¹. In *Christelijk geloof* (1973) wordt het perspectief breder: het gaat binnen de geschapen werkelijkheid om *de ontsluiting van Gods hart in onze geschiedenis*¹¹¹². Binnen een sterker trinitarisch perspectief blijft de christologie binnen de theologie van de geschiedenis een belangrijke rol spelen. In de vijfde druk van *Christelijk geloof* (1985) is het geschiedtheologische perspectief van Berkhof op zijn breedst. Waar Europa bij de vroege Berkhof - in aansluiting met Van Ruler - nog een grote betekenis krijgt, wordt bij de latere Berkhof het perspectief steeds mondialer. Overigens speelt Israël in alle fasen van de geschiedtheologie van Berkhof een grote rol: Reeds in *Christus de zin der geschiedenis* bepaalt hij zijn positie; in *Christelijk geloof* lijkt de betekenis van Israël nog groter te worden. Het is de geschiedenis van de staat Israël zelf, die Berkhof in dezen tot een nieuw geschiedtheologisch verstaan noopt.

Terugkerend naar de vijfde druk van *Christelijk geloof*, kan nu Berkhofs latere geschiedtheologie in beeld worden gebracht.

Binnen de theologie van Berkhof worden God en de mensengeschiedenis vanuit het centrale perspectief van de ontmoeting zo op elkaar betrokken, dat zelfs de leer van de goddelijke eigenschappen vanuit dit historische perspectief dient te worden verstaan. Teveel is zij volgens Berkhof in de theologie in bovenhistorische en aldus ook in statische zin verstaan. Berkhof verstaat Gods onveranderlijkheid in termen van 'de veranderbare trouw'. Met dit begrippenpaar probeert Berkhof binnen de leer van de goddelijke eigenschappen een element van veranderlijkheid in te brengen, zonder dat hij Gods gelijkblijvende identiteit, die in termen van trouw en van liefde wordt verstaan, op wil geven¹¹¹³.

God openbaart zich handelend en sprekend binnen de geschiedenis. Berkhof kiest positie door zich te distantiëren van een drietal geschiedtheologische opties. Tegenover G.W.F. Hegel stelt Berkhof dat openbaring en geschiedenis niet samenvallen (hetgeen niet betekent dat er over Gods historisch handelen niets te zeggen zou zijn)¹¹¹⁴. Tegenover de heilshistorische theologie van J.C.K. von Hofmann stelt Berkhof dat de heilsgeschiedenis niet een evolutionair proces is in de

¹¹¹¹ *Christus de zin der geschiedenis*, 105: 'De geschiedenis is herhaling, maar niet alleen. Er zit ook voortgang in. Al herhalend verhevingen zich de motieven, om ten slotte tot een hoogtepunt en keerpunt te komen. Ook hierin is de geschiedenis niet anders dan de tot kosmische afmetingen stijgende herhaling van het gebeuren met en rondom Jezus Christus'.

¹¹¹² *Christelijk geloof*, 67.

¹¹¹³ *A.w.*, 148: 'God heeft zich in zijn souvereine liefde veranderlijk gemaakt'.

¹¹¹⁴ *A.w.*, 65: '*De openbaring valt niet samen met de geschiedenis*. De geschiedenis is ook en allereerst het veld waarop de mens handelt, dus ook de van God vervreemde en tegen God rebellerende mens. De geschiedenis heeft daarom op zichzelf geen openbarende kracht. Haar perioden van groei en afbraak, haar catastrofes en verrassingen mogen ons soms het vermoeden geven, dat er 'lessen' uit de geschiedenis te leren vallen - daar staat tegenover, dat de geschiedenis als zodanig het terrein moet heten waarop God verborgen is. Maar wel geldt, dat op dit terrein naast en tegenover de mensen ook God zich als 'factor', als 'dader' opstelt en zijn eigen spoor door de geschiedenis trekt'.

marge van de geschiedenis; God handelt niet in de marge maar in het centrum van de geschiedenis¹¹¹⁵. Tegenover Barth en Bultmann stelt Berkhof dat de openbaring niet bij wijze van enkele verticale inslagen in de geschiedenis gestalte krijgt, maar dat '*de openbaring bestaat in een cumulatief proces van gebeurtenissen en hun interpretaties*'¹¹¹⁶. In positieve zin sluit Berkhof hier op belangrijke punten aan bij W. Pannenberg, O. Cullmann en J. Barr (aan wie Berkhof het begrippenpaar 'cumulatief proces' ontleent).

God is op de historische werkelijkheid betrokken en handelt binnen de grenzen van de historische orde - grenzen die echter het onverwachte en de imminente verandering insluiten¹¹¹⁷. Het historische gebeuren omvat een reeks ontmoetingen tussen mens en God; deze ontmoetingen kunnen door mensen ook als zodanig worden verstaan¹¹¹⁸. Deze ontmoeting heeft in belangrijke mate het karakter van een strijd tussen God en mens, tussen goddelijke en menselijke wil¹¹¹⁹.

Voor Berkhof is God trinitarisch betrokken op de geschiedenis. God de Vader constitueert de historische werkelijkheid. In de incarnatie wordt God mens en de incarnatie is de centrale ontmoeting tussen God en mens binnen de historische werkelijkheid. In Christus is het perspectief op de in Gods koninkrijk eindigende geschiedenis geopend; begin en einde openen zich en worden vervuld vanuit het midden, dat is de gekruisigde en opgestane Christus. De christologie mondt op het vlak van de geschiedenis uit in de pneumatologie. Berkhof verstaat Gods Geest als 'de actieve tegenwoordigheid van God' (binnen de geschiedenis)¹¹²⁰. Berkhof spreekt hier van de *participatie* van Gods Geest aan en in de geschiedenis; met name de zending, die in *Christus de zin der geschiedenis* een *geschiedenisvormende macht* heet, is hier een identificatiepunt van deze participerende werking van Gods Geest in en door mensen¹¹²¹.

¹¹¹⁵ *A.w.*, 66: '*De openbaring vormt ook geen duidelijk van de rest der historie onderscheiden organisch-evolutionair geschiedproces. Daarvoor vloeit dit 'proces' te zeer naar alle kanten ineen met het proces van de 'profane' geschiedenis. De 'heils-geschiedenis', waarvan men in deze opvatting graag spreekt, is immers volstrekt ingeweven in de ge-wone geschiedenis.*

¹¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹¹⁷ *Ibid.*: '*God sticht zijn eigen geschiedenis, die enerzijds aan de algemene wetten van de geschiedenis deelneemt en anderzijds middels interrupties, wendingen, catastrofes en bevrijdingen daarin haar eigen traditie sticht.*

¹¹¹⁸ *A.w.*, 67: '*Het gebeuren schept steeds nieuwe ontmoetingssituaties, waardoor steeds meer impliciete aspecten van de zelfopenbaring expliciet worden gemaakt.*

¹¹¹⁹ *A.w.*, 215: '*Op het spoor van de openbaring leren we God kennen als degene die de mensen als zijn partners aanvaardt, onder hun tegenstand lijdt, met hen strijdt, zich door hen uit het veld laat slaan, maar ook telkens weer, zij het nooit definitief, de menselijke weerstand te sterk af is, deze samen met de gevolgen ervan weet af te buigen naar zijn bedoeling en zelfs door zijn Geest mensen weet te vernieuwen tot vrijwillige gehoorzaamheid aan Hem ... de worsteling tussen de wil van God en die van mensen.*

¹¹²⁰ *A.w.*, 318.

¹¹²¹ *Ibid.*: '*Als de participatie op de boven geschetste wijze als een geleed gebeuren moet worden omschreven, dan moet ten gevolge daarvan het werk van de Geest wor-*

Uiteindelijk mondt Berkhofs theologie van de geschiedenis uit in zijn eschatologie; fascinerend daarin is de plaats die bij hem de historiciteit binnen de dimensie van het eeuwige leven krijgt: 'De 'Geschichtlichkeit' van ons bestaan wordt dan niet opgeheven, maar verheerlijkt'¹¹²².

Gods handelen binnen de historische werkelijkheid is in al zijn verborgenheid een objectief gebeuren. Men hoeft het niet te kunnen zien om het te kunnen duiden¹¹²³. Tussen een volstreekte ontkenning en een volstreekte bevestiging van deze ruimte ligt voor Berkhof een smal midden. Hij beroept zich hier op de relatie tussen houding en duiding. Als de houding van hen die binnen de christelijke geloofstraditie staan er één van waken is, en als er in ons leven beslissingen gevraagd worden als reactie op het gebeuren, dan biedt dit zijns inziens tevens ruimte voor het nemen van beslissingen op het niveau van de duiding van de geschiedenis¹¹²⁴.

Berkhof heeft zelf ook enkele pogingen gewaagd om het gebeuren in genoemde zin te duiden. De oprichting van de staat Israël verstaat hij in dit licht voluit vanuit Gods betrokkenheid op de geschiedenis, zodanig dat ook de geografische dimensie daar voluit in mee speelt: Israël als volk én land.

Ik kan veel van Berkhofs theologie van de geschiedenis voor mijn eigen positie benutten. De geschiedenis komt voluit tot zijn recht, zonder dat het gebeuren geïdentificeerd wordt met Gods handelen. De objectiviteit van Gods historisch handelen is in zijn verborgenheid toch vatbaar voor interpretatie. Wanneer dit interpretatieve niveau zou worden verankerd in het conceptuele, dan ligt hier conceptueel-wetenschappelijk en interpretatief-historisch een zekere positieve ruimte.

Positief versta ik ook dat voor Berkhof God voluit betrokken is op de geschiedenis. Hoewel Berkhof in zijn uitwerking van de *providentia Dei* - binnen de context van de scheppingsleer - het protestants-scholastieke begrip *concursum* - een begrip dat de wijze aanduidt waarop Gods wereldregering (*gubernatio Dei*) en het menselijk handelen ineenrijpen - niet uitwerkt, noemt hij het wel en zou het goed kunnen

den gekarakteriseerd als een gebeuren dat deel heeft aan de *geschiedenis* en in de geschiedenis met een geheel nieuw element ingrijpt: zowel in de innerlijke en uiterlijke geschiedenis van de enkeling als in die van de mensenwereld, die mede de eerste omvat. Participatie betekent dat de Geest vanuit het exclusieve middelpunt Christus steeds op-nieuw kringen trekt in tijd en ruimte. We hebben dat werk al eerder aangeduid als *zen-ding*.

¹¹²² *A.w.*, 527.

¹¹²³ H.W. de Knijff zegt het in zijn opstel 'Dogmatiek als leer van de mens' in de bundel van A. van de Beek e.a., *Waar is God in deze tijd?*, 182 op pregnante wijze als volgt: 'Deze historie bergt een objectief geheim in zich, zonder welke zij niet geduid en verstaan kan worden'.

¹¹²⁴ *A.w.*, 185: '... relativiteit houdt nog geen agnosticisme in De geschiedenis is het veld van menselijk beslissen en handelen. Er moet gekozen worden'; *a.w.*, 186: 'Wie waakt interpreteert de feiten'; *a.w.*, 190: 'Wij moeten moed vatten om relatieve beslissingen te nemen'.

worden gehanteerd ter aanduiding van zijn *synergisme van de ontmoeting*¹¹²⁵ (en tevens als equivalent van wat ik *interactie* noem). Mijn bezwaar tegen de positie van Berkhof is dat de historiciteit ook constitutief lijkt te zijn voor Gods eigenschappen, of tenminste voor Gods onveranderlijkheid. Ik ben van mening dat met behulp van de *structurele* distinctie tussen noodzakelijke, essentiële en accidentele eigenschappen veel preciezer de verhouding tussen Gods eigenschappen en de aard van de historische werkelijkheid kan worden bepaald. God hoeft niet veranderlijk te zijn om veranderlijkheid te constitueren of binnen een veranderlijke werkelijkheid te kunnen handelen. Dat God noodzakelijkerwijs onveranderlijk is impliceert niet dat Hij niet betrokken kan zijn op een dynamische en veranderlijke historische werkelijkheid. Ik meen dat vanuit de wilsleer de 'brug' gelegd kan en moet worden tussen Gods noodzakelijke eigenschappen en de werkelijkheid die als contingente werkelijkheid gewild is. Het vermogen om willend te zijn impliceert immers de ruimte voor alternativiteit - willen impliceert dat men *p* of niet-*p* kan willen, danwel dat men wil dat *p* of niet wil dat *p*.

3.11. A.E. Loen (1896 - 1991)

Binnen de geschiedfilosofie is Loen een onbekende figuur, terwijl hij toch als godsdienstfilosoof een indrukwekkend boek geschreven heeft over de geschiedenis. Loen is overigens, gemeten naar zijn niveau, ook in de theologische wereld een figuur wiens betekenis onderschat is. Ik ga hier nader op zijn positie in, en beperk me daarbij tot *De geschiedenis*¹¹²⁶.

Loen biedt in *De geschiedenis* een geschiedtheologische optie, die hij vanuit godsdienstwijsgerig perspectief bepaalt. Al zijn spreken speelt zich af op dit niveau, dat hij het niveau van de 'wetenschap der geschiedenis' noemt (ongeveer: geschiedtheologie en geschiedfilosofie tesamen). Van hieruit bepaalt hij dan tenslotte de relatie tot de 'geschiedwetenschap' (de eigenlijke geschiedwetenschap met haar seculiere methode). Ik beperk me tot het eerste niveau, omdat dat hier relevant is. Wel moet worden gezegd, dat meer dan vrijwel alle andere geschiedtheologen en geschiedfilosofen Loen zich rekenschap geeft van het conceptuele niveau dat bepalend is voor uiteindelijke geschiedtheologische uitwerkingen. Loens benadering is in dit opzicht een integrale te noemen, en vertoont in methodisch opzicht veel verwantschap met de in mijn onderzoek gevolgde benadering. Een kernuitspraak van Loen is de volgende: 'De geschiedenis is het van schepping naar voleinding gerichte gebeuren, deze termini inbe-

¹¹²⁵ H.W. de Knijff typeert Berkhofs positie in termen van een synergisme van de ontmoeting als volgt in *a.w.*, 186: '... een nieuwe definitie van *syn-ergein*, deze gaat uit van de personalistisch-actualistische categorie van de ontmoeting, van een gebeuren tussen personen'.

¹¹²⁶ A.E. Loen, *De geschiedenis, haar plaats, zijn, zin en kenbaarheid*, Assen 1973. Zie over Loens leven en werk K. Doevendans, *Inleiding tot het denken van A.E. Loen*, Assen, Maastricht 1989.

grepen'. Met deze 'innerlijke wezensuitspraak' (die het karakter van een beginsel heeft; het is geen definitie) is de basis van Loens positie inzake interactie gelegd. De interactie is voor Loen asymmetrisch: God scheidt de werkelijkheid, Hij is de drager van haar zin, Hij handelt historisch én vervolgens is er het handelen van de mens, dat in relatie staat tot Gods handelen¹¹²⁷.

Wanneer Loen spreekt over de geschiedenis als een 'gericht gebeuren' dan bedoelt hij dat het God is die de geschiedenis een richting geeft. Hierbij is in principe, dus ook wanneer de mens nooit zou hebben gezondigd, het einde altijd, zij het niet in evolutionistische of progressieve zin, beter of hoger ('uitnemender') dan het begin. Gegeven echter de feitelijkheid van de zonde, handelt God ook, maar op andere wijze, doelgericht met het oog op de voleinding en de komst van zijn koninkrijk¹¹²⁸. De echte alternatieve optie van een werkelijkheid zonder zonde wordt bij Loen niet nader uitgewerkt: God wist eenvoudigweg dat de mens zou 'vallen'¹¹²⁹.

De hoofdmomenten van de geschiedenis zijn volledig te verstaan als Gods acten: schepping, verzoening, verlossing en voleinding¹¹³⁰. Deze acten van God 'scanderen' de geschiedenis. Hiermee bedoelt Loen dat ze de geschiedenis als het ware 'insnijden': ze zijn in de dubbele zin van het woord epoche-makend¹¹³¹. Binnen deze scandering van de geschiedenis is het menselijk handelen te verstaan als antwoord-dend handelen op het sprekend handelen van God¹¹³².

God is trinitairisch betrokken op de geschiedenis¹¹³³. God de Vader is primair scheppingsactor, God de Zoon is primair de actor van

¹¹²⁷ A.E. Loen, *a.w.*, 101: 'Dit gebeuren voltrekt zich heden, niet in zijn geheel, doch in het asymmetrisch samengaan van het werken van God, dat vanuit de bedoeling van God het geheel bewerkt, en het werken van de mens, dat veelal tegenwerkt'.

¹¹²⁸ *A.w.*, 106: 'De geschiedenis is het gebeuren, dat gericht is op de komst van het Rijk, het Koninkrijk van God'.

¹¹²⁹ *A.w.*, 135: 'De door God gestelde bestemming van zijn schepping bestaat in Gods antwoord op de door hem niet gewilde zonde. In zover is de verwerkelijking van de bestemming der schepping en die bestemming zelf afhankelijk van de zonde. Heeft God dan bij de schepping er op gespeculeerd dat de mens zondigen zou? Nee, maar God wist dat de mens zondigen zou; God is eeuwig, hij overziet de tijden'.

¹¹³⁰ *A.w.*, 104: 'Schepping, verzoening, verlossing en voleinding zijn uitsluitend het werk van God'.

¹¹³¹ Zie bijvoorbeeld (binnen de context van een uiteenzetting over 'tijd' en 'eeuwigheid') *a.w.*, 152: '... de scandering van de geschiedenis die geschiedt in de cesuren schepping, verzoening, verlossing en voleinding De cesuren zijn historische feiten, insnijdingen in de historische tijd'.

¹¹³² *A.w.*, 104: 'De gerichtheid van het menselijk werken is op unieke wijze in het gericht-zijn van het historisch gebeuren opgenomen. Ook weer op twee wijzen. Voor zover de richting van het menselijk werken tegengesteld is aan de historische gerichtheid, namelijk aan de komst van Gods rijk motiveert zij het werken van God in verzoening en verlossing en daarmede de inhoudelijke gang der geschiedenis; voor zover de mens deel heeft aan de gehoorzaamheid van Christus vallen de richtingen samen'.

¹¹³³ *A.w.*, 128, 129: De kroniek van deze bevrijding, dus de gang der geschiedenis na de schepping, kan niet in één ruk verhaald worden, maar moet ... voorbereid worden vanuit het eeuwig gebeuren in God zelf, namelijk zijn drieëenheid in de zijnswijzen Vader, Zoon en Geest'.

verzoening en verlossing, Gods Geest is primair de voltrekker van Gods heilsdaden aan mensen¹¹³⁴. De interactie tussen Gods sprekend handelen en het menselijk antwoordend handelen is het nauwst op dit laatstgenoemde, pneumatologische niveau. Het positief antwoordend handelen van de mens heeft een doorwerking in geschiedenis en cultuur.

De geschiedenis na de scandering van verzoening en verlossing, ofwel de geschiedenis van de laatste 2000 jaar, is bij uitstek het actieve veld van de Geest van God. Tegelijk is hier ook God de Vader in de leiding van de geschiedenis handelend aanwezig. Dit handelen voltrekt zich in belangrijke mate in het verborgene. Deze verborgenheid is trouwens over de gehele linie van Gods handelen binnen de historische werkelijkheid een belangrijke karakteristiek. Gods werken is 'niet constateerbaar', maar wel 'intersubjectief vaststelbaar'¹¹³⁵. Hier gaat het dan vooral om de geschiedenis van Israël en de getuigenissen van het Woord, die rechtstreeks spreken van Gods handelen. De latere geschiedenis is in sterkere mate in verborgenheid gehuld. Loen is hier aanmerkelijk negatiever dan bijvoorbeeld Van Ruler in het bepalen van de fixeerbaarheid van Gods handelen tegenover en via mensen¹¹³⁶. Van bijvoorbeeld een cesurering van de geschiedenis en de cultuur naast die van de heilshistorische scandering, kan geen sprake zijn¹¹³⁷. De scanderingen van God kunnen historisch gezien ook niet meer dan 'rimpelingen' zijn: neem bijvoorbeeld de incarnatie en het lijden en sterven van Christus - voor het oog van de historicus en op het niveau van de cultuur(geschiedenis) is dit niet meer dan een 'gewoon' historisch gebeuren¹¹³⁸.

Ik sluit me constructief aan bij Loen. Loen onderscheidt binnen zijn eigen terminologie tussen wat ik noem het conceptuele en het hermeneutische niveau. Op hermeneutisch niveau is met name zijn notie dat Gods historisch handelen niet-constateerbaar maar wel intersub-

¹¹³⁴ Ten aanzien van wat Loen zegt over de voltrekking van Gods heilsdaden komt de rol van de heilige Geest naar voren in *a.w.*, 107: 'Deze voltrekking geschiedt op twee wijzen. In de eerste plaats als het werk van de heilige Geest, die zich openbaart in de existentie van de enkeling en daarmee doorwerkt in samenlevingsstructuur en cultuur ...'.

¹¹³⁵ *A.w.*, 140: 'Gods werken is tot aan de voleinding steeds verborgen in de zin van: niet constateerbaar. De uitwerking van Gods werken kan haar materiële kant hebben en dan constateerbaar zijn, namelijk in ruimte en tijd intersubjectief vaststelbaar. Maar niet constateerbaar is dan dat deze uitwerking de uitwerking is van Gods werken. Gods werken is verborgen'.

¹¹³⁶ Zie bijvoorbeeld hetgeen hij in *a.w.*, 177 zegt naar aanleiding van de cultuurhistorische dimensie van de verlossing: 'De cultuurhistorische dimensie van de verlossing is nog verborgen. Is dit een teleurstelling, hadden wij meer verwacht ten opzichte van de cultuurhistorische dimensie, niet alleen van de verlossing, maar van alle cesuren van het Woord?'

¹¹³⁷ *A.w.*, 186: 'De cultuur (is) echter in haar gang door de historische tijd niet of nauwelijks gescandeerd'.

¹¹³⁸ *A.w.*, 186, 187: '... in het verhaal der cultuur-'geschiedenis' tekenen zich de grote cesuren der eigenlijke geschiedenis slechts als rimpelingen af'.

jectief vaststelbaar is, zeer bruikbaar. Dat hij binnen zijn historische hermeneutiek aan periodiseringsvoorstellen een mentaal statuut toekent versta ik positief. Tegelijk zou Loens notie van de intersubjectieve vaststelbaarheid feitelijk veel meer ruimte kunnen bieden aan een explicietere geschiedtheologische en geschiedwetenschappelijke interpretatie van de geschiedenis, dan bij Loen zelf het geval is. Hier ga ik zelf een andere weg dan Loen.

Loens terminologie is zorgvuldig opgebouwd en helder gedefinieerd. De geschiedtheologische problematiek wordt steeds verbonden met de systematisch-wijsgerige. Geschiedtheologisch verstaat Loen de geschiedenis als een open gebeuren, dat tegelijk vervuld is van zin, omdat God gericht handelt binnen de geschiedenis.

3.12. Conclusie

Binnen de geschiedtheologische traditie ligt voldoende materiaal waar ik bij aan kan sluiten. De posities die ik besproken heb bevatten vele bruikbare elementen. Barths christologie, Van Rulers patrologie en pneumatologie, Von Balthasars 'communicatieve openheid' en notie van 'das Ganze im Fragment', Bultmanns historiciteitsbegrip, Panenbergs zicht op de universele geschiedenis als heilsgeschiedenis, Berkhofs synergisme van de ontmoeting en zijn begrippen 'houding' en 'duiding' en Smits aandacht voor de christelijke interpretatie van de geschiedenis bevatten elementen, die inpasbaar zijn binnen of reparabel met het oog op mijn eigen positie. In Loen kunnen al deze elementen samenkomen; in zijn positie vinden deze elementen een kristallisatiepunt, vanwege het dubbele perspectief van concept-analyse en hermeneutiek.

De besproken interactie-opties gaan alle uit van het bestaan van God en van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid. In zekere zin loop ik met een bespreking van deze opties vooruit op mijn betoog, want de hier als vanzelfsprekend opgevatte uitgangspunten zijn problematisch voor de seculiere wetenschapstradities. Ik heb dan ook in de voorgaande paragraaf niet meer gedaan dan aanknopingspunten zoeken binnen de traditie. Er is echter meer vereist, en dat is een systematische doordenking van de interactie-problematiek. Deze dient nog vorm te krijgen. Hierbij dienen zich meteen de reeds genoemde probleemvelden aan, en die zullen behandeld moeten worden, voordat de eigenlijke interactie-theorie in zicht komt. In de nu volgende paragrafen (4 en 5) zullen de theologische probleemvelden van 'het bestaan van God' en 'Gods alwetendheid en de menselijke vrijheid' worden behandeld.

4. Het bestaan van God

Iedere moderne professionele historicus zal bij het spreken over Gods handelen binnen de historische werkelijkheid meteen opmerken dat een dergelijk spreken veronderstelt dat God bestaat en dat je

dan blijkbaar ook moet kunnen weten en vaststellen dat God bestaat. Pas dan - dus na beantwoording van deze basisvraag - wordt voor hem de vraag relevant of en hoe God handelt binnen de historische werkelijkheid. Ook de professionele historicus, die binnen de christelijke traditie staat, zal zich afvragen of men binnen de wetenschap wel over God kan spreken. Hij realiseert zich dat hier een probleem ligt. Hoe hij het wendt of keert, ook wanneer hij spreken over God als puur geloofsspreken opvat, dan nog blijft het een probleem dat de inhoud van dat geloofsspreken zelf elementen bevat die Gods directe betrokkenheid bij en handelen binnen de werkelijkheid uitspreken. De inhoud van zijn geloofsuitspraken is in strijd met de door deze historicus eraan toegekende reikwijdte; aldus is er sprake van een inconsistentie tussen privé-geloof en de inhoud van bepaalde geloofsproposities binnen dit privé-geloof. In mijn onderzoek is de consistentie-regel één van de uitgangspunten en het is dan duidelijk dat ik een dergelijke inconsistente positie niet accepteer. Dit betekent dat de vraag naar het bestaan van God van grote betekenis wordt: Gods handelen vooronderstelt immers zijn bestaan. Binnen de moderne cultuur wordt aan deze vraag, in vergelijking met andere basale wetenschappelijke vragen inzake de hier gestelde thematiek, zelfs het grootste gewicht gegeven. Op zichzelf onthult een dergelijke primaatstelling, die immers in andere historische perioden heel anders zou zijn, een belangrijke historische karakteristiek van onze tijd.

Nu kan de professionele historicus als argument aanvoeren, dat de kwestie van het bestaan van God een theologische is en dat deze dus buiten zijn competentie valt. Hij kan aldus een beroep doen op de taakverdeling van de diverse disciplines. Vaak is een dergelijke doorverwijzing naar de theologie ook een beleefde manier om iets anders te zeggen, namelijk dat de theologie ook geen wetenschap is. Verschillende theologen zijn dit met hem eens en preciseren dit standpunt door te stellen dat de theologie geen thetische wetenschap is en dat het ontwikkelen van het denken over God geen wetenschappelijke zaak is, maar dat de theoloog zich dient te beperken tot de descriptie en analyse van bestaande of historische opvattingen betreffende Gods bestaan; theologie is volgens deze optie godsdienstwetenschap¹¹³⁹. Aldus valt elke positieve positie-bepaling betreffende het bestaan van God noch binnen de geschiedwetenschap noch binnen de theologie, maar binnen het geloofsleven dat van de wetenschap los staat en een eigen status heeft. Zowel de historicus als de theoloog waarvan hier sprake is accepteert het methodische atheïsme.

Nu handelt dit onderzoek niet over de status van de theologie als wetenschap, maar de vraag ernaar dient toch op zijn minst stellerderwijs te worden beantwoord. Ik kan het mezelf hier gemakkelijk maken door deze vraag op te vatten als een vraag die min of meer van gelijke orde is als die naar de status van de ontologie als weten-

¹¹³⁹ Zie over deze problematiek H.J. Adriaanse, H.A. Krop, L. Leertouwer, *Het verschijn-sel theologie. Over de wetenschappelijke status van de theologie*, Amsterdam 1987.

schap, een vraag waar in dit onderzoek een positief antwoord is geformuleerd. Tevens is op epistemologisch vlak door mij het empirische fundamentalisme verworpen zodat een grootheid die niet waarneembaar is nog niet om die reden niet vatbaar voor wetenschap is. Binnen de wetenschap, verstaan als de systematische en rationele doordenking van de werkelijkheid, is er aldus minstens ruimte voor een wetenschappelijke exploratie van een niet-waarneembaar hoogste wezen. Het bij voorbaat uitsluiten van een dergelijke ruimte lijkt mij onwetenschappelijker en ook riskanter dan het open laten van deze ruimte. Er is een sterke stroming binnen de theologie die in plaats van het methodische atheïsme het anselmiaanse adagium *fides quaerens intellectum* als basis-uitgangspunt heeft. Tal van opties zijn daarbinnen vaststelbaar, maar alle kenmerken ze zich door dit adagium als uitgangspunt. Wil de thetische theologie een wetenschap genoemd worden, dan kan zij vanuit de consistentie-eis niet zonder dit uitgangspunt. Ik accepteer dit uitgangspunt, en deze acceptatie vindt in de voorafgaande delen van dit boek mede zijn gronden. Het blijft uiteraard mogelijk dat binnen het methodische atheïsme dit uitgangspunt niet wordt aanvaard en dan is er - althans voorlopig - sprake van een patstelling.

Een argument dat bij een dergelijke patstelling een steviger aanknopingspunt biedt voor zowel de professionele seculiere historicus als de descriptieve theoloog is het volgende. Hoewel niet iedere wetenschapper de stand van zaken binnen de andere wetenschappen grondig dient te kennen - iets wat om een moderne *universele mens* zou vragen, hetgeen een vrijwel onmogelijke eis is - dient het totaal van uitspraken zoals die binnen een discipline worden gedaan binnen het brede kader van de wetenschap als geheel een consistente plaats in te nemen. De geschiedwetenschap dient geen uitspraken te doen die in strijd zijn met de wetten van de zwaartekracht, de theologie dient wanneer zij spreekt over 'Gods alomtegenwoordigheid' de moderne ruimtetheorieën binnen de fysica tenminste basaal te kennen, de psychologie dient op de hoogte te zijn van het moderne erfelijkheids- en hersenonderzoek. En zo valt deze opsomming nog sterk uit te breiden.

Toegespitst op de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid dient de historicus kennis te hebben van ontwikkelingen binnen andere disciplines, waar deze ontwikkelingen problemen die spelen of speelden in een ander licht plaatsen, zodat de argumentaties pro of contra bepaalde posities ook bijgesteld dienen te worden. Hier nu ligt mijn sterkste claim op de moderne seculiere historicus, om zich met disciplines als de theologie en de wijsbegeerte, en daarbinnen respectievelijk met de godsleer en de ontologie bezig te houden. Wanneer namelijk bepaalde resultaten uit deze disciplines perspectief bieden voor een benadering als de door mij voorgestane, dan dient de discussie zich ook op dat niveau af te spelen. Ik accepteer hier het coherentie-beginsel. Het gaat dan niet om het coherentie-begrip van waarheid maar om het coherentie-begrip met betrekking tot de wetenschappen: de ene wetenschap wordt geacht niet in strijd

te zijn met de aanvaarde resultaten van de andere wetenschap. Ik doe hier, dat is duidelijk, een beroep op een argument dat als claim van wetenschapstheoretische aard is.

Wat ik in deze paragrafen wil doen is laten zien dat er sprake dient te zijn van een pluriforme wisselwerking tussen de theologie, de godsdienstfilosofie, de geschiedfilosofie en de geschiedwetenschap. Omgekeerd rekent bijvoorbeeld de theologie met de eisen van historische betrouwbaarheid zoals deze met name door historici zijn ontwikkeld en uitgebouwd. Geen theoloog kan meer om de geschiedwetenschap heen. De wetenschappen dienen rekening te houden met elkaar. Hoewel terzijde, wil ik hier opmerken dat juist een verregaande specialisatie, wanneer het zicht op de andere wetenschappen erin verloren gaat, tot blunders leiden kan. Het brede perspectief is mijns inziens de meest vruchtbare kontekst voor wetenschappelijke ontdekkingen, hoe klein de gebieden van de vernieuwing ook kunnen zijn.

Tenzij de moderne historicus bij voorbaat weigert om in discussie te gaan over de hier gestelde problematiek - en hij sluit dan een stuk van de werkelijkheid volledig af, hetgeen wetenschappelijk gezien risikant is - dient hij minstens oog te hebben voor theologische, godsdienstwijsgerige of ontologische opties, die bepaalde problemen, zoals betreffende de vrije wil van historische actoren en de niet-gedetermineerdheid van de werkelijkheid, pretenderen te neutraliseren of op te lossen. Welnu, ik meen dat dergelijke opties er zijn. In de vorige delen zijn al belangrijke aanzetten geleverd, hier richt ik mij op de theologie, de godsdienstwijsbegeerte en de geschiedtheologie. Ik meen dat daarbinnen voldoende materiaal ligt of in ontwikkeling is, dat de argumentaties contra een geschiedtheologische positie als de mijne kan weerleggen. Als bijvoorbeeld in de klassieke of nieuwe godsbewijzen er een godsbewijs is, dat bestand is tegen de kritiek en dus als een geslaagd godsbewijs kan gelden, dan heeft dit gevolgen voor de geschiedtheologie en voor het denken vanuit God. Het perspectief wint aldus aan kracht en dit betekent dat het methodische atheïsme zich sterker moet verdedigen, wil het wetenschappelijk gezien respect af blijven dwingen.

Het voordeel van de hier gevolgde benadering is, dat men zich niet op één optie of één type godsbewijs hoeft vast te leggen, maar dat men het debat open houdt. Op verschillende wijzen kan er op zinvolle wijze gedacht worden vanuit God.

Ik wil nu nader stil staan bij de godsbewijzen en de relevantie daarvan voor de problematiek die in dit hoofdstuk aan de orde is. Vele moderne wetenschappers zijn de mening toegedaan, dat de discussie rond de godsbewijzen achterhaald is. Ze realiseren zich niet dat juist in onze eeuw de discussie een aanzienlijke opleving heeft gekregen. Reeds op dit punt gaat de hierboven geformuleerde stelregel op, dat men, ook wanneer men denkt dat een bepaalde opvatting volledig is achterhaald, tenminste kennis moet hebben van de argumenten en de argumentatieve kracht van tegenovergestelde posities. De meeste wetenschappers (inclusief de historici) hebben geen of weinig kennis

van de stand van zaken met betrekking tot het hedendaagse debat rond de godsbewijzen.

Intuïtief zullen de meeste wetenschappers de vraag naar het bestaan van God als volgt formuleren: 'hoe kun je bewijzen dat God bestaat terwijl je God niet ziet?' Alleen het feit dat er een eeuwenlange traditie rond deze thematiek is, geeft aan dat hier een probleem ligt: er is niet zo'n indrukwekkende traditie rond het bewijs van het bestaan van bomen (hoewel ik hiermee niet wil zeggen dat het bestaan van bomen epistemologisch niet problematisch is).

De hierboven gestelde vraag roept een wedervraag op: Wat voor soort vraag is de vraag naar het bestaan van God? Velen zullen geneigd zijn te antwoorden: 'deze vraag is van kennistheoretische aard'. Het bestaan van God dient kennistheoretisch tenminste buiten redelijke twijfel te zijn, wil het aanvaardbaar zijn. Is 'het bestaan van God', is 'God' als 'object' echter buiten redelijke twijfel (of liever nog: epistemisch zeker)? Voor we over een object spreken en er eigenschappen aan toekennen, dient het eerst te bestaan. 'Bestaan' kunnen we niet zonder meer toekennen aan willekeurige entiteiten die we niet zien maar die we opvatten of bedenken. De hier verwoorde positie vindt in de positie van I. Kant, in termen van de subject-predicaatlogica, een klassieke verwoording: '*bestaan* is geen predicaat'.

Ik wil de vraag naar het bestaan van God, nu er een minimale ruimte voor de relevantie van deze vraag is geclaimd, op grond van een gangbaar wetenschapstheoretisch beginsel, breder verstaan dan alleen epistemologisch. De geschiedenis van de godsbewijzen doet ons reeds inzien dat hier van een gecompliceerde problematiek sprake is. Er zijn verschillende soorten godsbewijzen; een belangrijke categorie is die van de ontologische godsbewijzen. De vraag naar het bestaan van God bevat epistemologische, ontologische en semantische aspecten; daarnaast heeft ook de christologie betekenis voor de problematiek van de godsbewijzen. Buiten de kring van moderne filosofen die zich met de ontologische vragen bezighouden, wordt de vraag naar het bestaan van God vooral als een epistemologische vraag opgevat. Ik wil daarom bij dit aspect van de vraag naar het bestaan van God beginnen, maar ik ben tegelijk van mening dat het ontologisch aspect minstens even relevant is. Daarnaast is ook het semantisch aspect van belang. Waar het me echter om gaat, is niet zozeer mijn eigen keuze voor een bepaald godsbewijs vast te stellen als wel bij elk type godsbewijs te bezien hoeveel speelruimte erbinnen is voor 'God' als bestaand wezen en als historische actor. Na behandeling van de verschillende godsbewijzen en een korte bespreking van de significantie van de incarnatie voor de godsbewijzen, zal ik een eigen voorkeur uitspreken en deze van argumenten voorzien.

4.1. Het epistemologische aspect van de godsbewijzen

Het is zeker voor de moderne wetenschapper volstrekt duidelijk dat hier een probleem ligt. Theïsten zullen geneigd zijn dit ook voluit toe te geven. Ze belijden dit zelfs: 'Niemand heeft ooit God gezien'. Op

dit punt zijn atheologen en theïsten het volledig eens. Ik wil hierbij benadrukken dat er in de christelijke theologie overigens van uit wordt gegaan dat Gods onzichtbaarheid 'van tijdelijke aard' is; wij kunnen God in onze werkelijkheid niet zien, maar dit impliceert nog niet dat God structureel onwaarneembaar is: Is hier sprake van een goddelijke eigenschap en zo ja welke status heeft deze eigenschap dan - een accidentele? Het is dan de vraag of men een positie iets mag toerekenen wat reeds in haar uitgangspunten negatief is bepaald. Men kan bovendien de atheoloog vragen (en de vraag is hier vooralsnog strikt epistemologisch van aard): Kan men hard maken dat 'wanneer p niet waarneembaar is, p niet bestaat'? We zagen reeds dat 'het verleden' een problematische kandidaat voor ' p ' is. Nu zijn er epistemologische verschillen tussen 'God' en het 'verleden' (of 'atomen', 'other minds' etc.). Maar hoe scherp zijn die verschillen precies? Ik heb een taxatie van kennis van het verleden gegeven, waarbij de *vooronderstelde* relatie tussen bron en verleden beslissend was. Een scepticus kan evenwel op bepaalde gronden deze vooronderstelling verwerpen. Ik heb op grond van de werkelijkheidservaring van ontelbaar vele mensen, op grond van het geheugen en op grond van een combinatie van bronnen en geheugen, gepleit voor een acceptatie van kennis met betrekking tot het verleden, die evaluatief in principe evident kan zijn. De menselijke kennis is niet beperkt tot de waarneming en zij is daar ook niet in gefundeerd; het empiristische fundamentalisme heb ik verworpen.

Binnen deze brede acceptatie van de werkelijkheid als een geheel van redelijke epistemologische betrouwbaarheid komt dan opnieuw de vraag naar het bestaan van God aan de orde. Het is een gegeven dat er alle eeuwen door mensen zijn geweest die dan wel niet God gezien hebben maar wel God *ervaren* hebben. Religieuze ervaringen vormen een eigen sub-klasse van de klasse der ervaringen. Mensen kunnen blijkbaar religieuze ervaringen hebben. Ze vertellen hiervan of schrijven erover. De getuigenissen van deze ervaringen worden door mensen in dezelfde of andere tijden als betrouwbaar gezien, en vormen als zodanig een versterking van andere of latere godservaringen. Dit epistemologische veld van de getuigenis- of testimonium-kennis weegt in mijn positie zwaar mee. Kennis van God is mijns inziens een type kennis dat zowel de ervarings- als de testimonium-kennis omvat. Wanneer men dit ontkent, dan betekent dit dat men een grote hoeveelheid ervaringen minimaal ignoreert; het wegverklaringen van al deze ervaringen in termen van alleen psychologische processen is evenmin wetenschappelijk gerechtvaardigd.

Het is duidelijk dat het niet alleen bij de ontologische, maar ook bij de epistemologische dimensie van de godsbewijzen veelal gaat om de verbinding of de afleiding van het bestaan van God, die onzichtbaar is, uit dingen die wel zichtbaar of tenminste waarneembaar zijn. De kosmologische godsbewijzen vormen hier het karakteristieke type: Men gaat uit van het bestaan van de zichtbare wereld en concludeert hieruit tot het bestaan van God. Ook de godsbewijzen die bij het 'ontwerp' ('design') van de wereld hun vertrekpunt hebben horen hier

thuis. Een boom wordt door iedereen die zien kan waargenomen als een boom. God wordt niet waargenomen, maar Hij wordt door sommigen wel en door sommigen niet ervaren. Uit een aantal bekenden of uit enkele evidenties wordt de conclusie getrokken dat God bestaat: op grond van de argumenten 1, 2, 3...n wordt geconcludeerd dat God bestaat. Men spreekt hier meestal van het inductieve type godsbewijs. Inductieve godsbewijzen zijn godsbewijzen die een verband leggen tussen bepaalde evidenties en een onzichtbaar wezen dat 'God' genoemd wordt. Het begrip inductie is echter een verwarrend begrip. De zuiver enumeratieve inductie, zoals J.S. Mill haar opvat ('alle mij bekende zwanen zijn wit ergo alle zwanen zijn wit') is hier mijns inziens niet aan de orde; wel de aristotelische. Het zou in dat geval beter zijn wanneer men hier niet van inductieve maar van aposterioristische godsbewijzen zou spreken.

Wanneer men overigens vasthoudt aan de overtuiging dat het hier om inductieve godsbewijzen gaat, zou men kunnen stellen dat er tussen de bron en het verleden een soortgelijk verband bestaat en gelegd wordt als tussen bepaalde evidenties en het bestaan van God. Er is tenminste sprake van een oppervlakkige gelijkenis. Ten aanzien van het verleden wordt er namelijk ook een relatie voorondersteld - hier tussen bronnen en verleden. Op grond van de bronnen en op grond van het geheugen wordt geconcludeerd dat het verleden heeft bestaan. Men kan tegenwerpen dat iedereen ervan overtuigd is dat het verleden bestaan heeft maar dat niet iedereen ervan overtuigd is dat God bestaat. Zolang er echter nog één scepticus is die ontkent dat het verleden heeft bestaan, blijft hier een probleem liggen. Bovendien is de geschiedenis van de opvattingen over het bestaan van het verleden en die van het bestaan van God hier verhelderend. Inderdaad is de keiharde ontkenning van het 'hebben bestaan van het verleden' vrij zeldzaam, maar ze is voorgekomen. In zwakkere vorm is in ieder geval de buitensluiting van historische kennis uit het gebied van de echte kennis een historisch gegeven, dat bijvoorbeeld in de antieke wetenschapsopvatting dominant was. Omgekeerd is het atheïsme of de atheologie wereldhistorisch eerder uitzondering dan regel. Ik verwijs bij wijze van voorbeeld slechts naar de fascinerende studie van L. Febvre over het ongelooft in de zestiende eeuw. Zelfs in de zestiende eeuw is ongelooft in de zin van echt atheïsme, nauwelijks voorstelbaar. Als de statistiek, gemeten naar alle tijden en plaatsen en niet alleen naar de twintigste-eeuwse Europese trend, decisief zou zijn dan bestaat God. Het verband tussen bronnen en verleden is vanuit een empiristische of fundamentalistische optie in feite niet zo'n sterk verband. Als dit toch als sterk genoeg wordt opgevat dan biedt dit de nodige speelruimte voor het verband tussen menselijke godservaringen en God. Het verband tussen godservaringen en geschiedenis is, in termen van het genoemde empirisme en fundamentalisme, zo zou ik voor willen stellen, ten hoogste gelijkwaardig met en ten minste een epistemisch niveau lager dan het verband tussen bronnen en het hebben bestaan van het verleden.

Het is mijns inziens de vraag of de gevolgde inductieve redenering sterk staat. Mijns inziens is het verband op zich niet evident of dwingend. Ik stel voor om, los van dit inductieve spoor, de menselijke ervaring zelf eenvoudigweg serieus te nemen. Terugkerend naar het bestaan van God, is dan de kernvraag: hoe taxeren wij menselijke 'ervaringen van God' epistemologisch? De epistemologie van de religieuze ervaring is een gebied dat momenteel een opbloei beleeft¹¹⁴⁰. Ook hier geldt, dat de openheid voor welke verschijnselen dan ook die zich voordoen in de werkelijkheid beslissend is voor ons wetenschapsbegrip. Het gaat mij er om een ruimte te claimen voor een onbevooroordeelde doordenking van de werkelijkheid.

In negatieve zin geldt, dat het een geldige eis is, dat een wetenschapper die 'God' epistemologisch buitensluit, de implicaties van zijn uitgangspunt dient te aanvaarden. Er liggen dan enkele problemen, waarvan 'het bestaan hebben van het verleden' er één is. De implicaties van de door mij hier geformuleerde opvatting dien ik zelf dus ook onder ogen te zien. Bijvoorbeeld paranormale verschijnselen of onzin-entiteiten dienen ook een uitdaging te zijn.

Om de vraag naar de kennistheoretische taxatie van 'weten dat God bestaat' te beantwoorden introduceer ik hier de logica van menen, geloven en weten, zoals ontwikkeld in *Kennis en noodzakelijkheid*. Uitspraken over God zijn epistemologisch gezien geloofsuitspraken. Wij geloven dat God bestaat. Dat is de meest basale kern. Hierachter is ook geen bewijs mogelijk; het is ook onnodig. Geloven is primair (in logische zin) geen daad van het denken maar van de wil en het hart. Het geloof zoekt echter wel inzicht. Het geeft een richting aan waarin men zoeken kan, en ik wil stellen dat elk denken vanuit een hypothese als 'richtinggever' vertrekt. Mijn wetenschapsopvatting bevat de overtuiging dat alle wetenschappen vanuit een hypothese vertrekken en opereren; ook hier kan er slechts in comparatieve zin gesproken worden over soorten en vormen hypothesen. Een bewijs bestaat in dit licht uit een zo aannemelijk en consistent mogelijke explicitering van hetgeen in de hypothese aangenomen is; het gaat aldus om de eigen redelijkheid en kracht van stellen dat p ; ditzelfde geldt van stellen dat $\neg p$ ¹¹⁴¹.

De traditionele distictie tussen menen en weten krijgt vanuit de christelijke theologie en wijsbegeerte geloven als derde grootheid. Hoe verhoudt geloven zich tot menen en weten? Is het minder of meer dan menen en is het meer of minder dan weten? De kennistheoretische taxering is nauw verbonden met de logica van menen, geloven en weten.

Hierboven zagen we, dat de niet-waarneembaarheid van God nog niet impliceert dat God niet bestaat, evenmin als zij op zichzelf impliceert dat God wel bestaat. Gebruikmakend van de taxatie van Chisholm is de uitspraak 'ik geloof dat God bestaat' epistemologisch in even-

¹¹⁴⁰ Zie bijvoorbeeld W.P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, Londen 1993 (1991).

¹¹⁴¹ Zie hierover § 4.2.

wicht. Dit is het meest minimale wat men kan zeggen. Een godsdienstfilosoof als R. Swinburne komt na een opsomming van alle *evidence* die volgens hem inductief heenwijst naar het bestaan van een ontwerper, veroorzaker, maker, meest perfect wezen etc., tot de conclusie dat het waarschijnlijker is dat God bestaat dan dat Hij niet bestaat. In zijn boek *The Existence of God* spreekt hij over 'The Balance of Probability' en deze schaal slaat door naar waarschijnlijker wel dan niet¹¹⁴². In termen van de schaal van Chisholm bevinden we ons dan, wanneer we spreken over 'geloven dat God bestaat' bij waarschijnlijk. Wellicht dat, op grond van de vele gegevens die Swinburne aanvoert, en de coherente wijze waarop hij die gegevens ordent, bij Swinburne het bestaan van God kennistheoretisch helder kan worden genoemd.

Volgens de kennistheoretische logica zoals Vos die hanteert in *Kennis en noodzakelijkheid* staat geloven in een bepaalde comparatieve relatie tot menen en weten. Menen heeft geen waarheidsimplicatie (wanneer iemand meent dat p dan impliceert dit niet dat p waar is, aangezien ook q waar kan zijn) en kenmerkt zich slechts door oppervlakkige consistentie, dat wil zeggen, menen heeft geen consistentie op diepte en kan dan ook in strijd zijn met andere meningen of met andere ken-inhouden. Weten impliceert menen (want menen is in weten als minimum opgenomen), maar gaat ver uit boven menen. Wel wordt weten afgeschermd van het absolute evidentialisme en het kenmerkt zich aldus niet door de zekerheidsimplicatie. Ook wordt weten gekenmerkt door de waarheidsimplicatie (als ik iets weet dan is het ook waar) en door consistentie op diepte. Geloven kenmerkt zich, voor wie niet op irrationele danwel dualistische wijze de verhouding tussen geloven en weten bepaalt, door de waarheidsimplicatie en hiermee komt het overeen met weten. Geloven kenmerkt zich tevens door de implicatie van consistentie op diepte en, omdat men niet alleen van geloven dat maar ook van geloven in kan spreken, ook de implicatie van Godsvertrouwen. De zekerheidsimplicatie ontbreekt hier. Belangrijk is overigens, dat de logische relatie tussen geloven en weten contingent is: iemand kan iets weten maar het niet geloven en omgekeerd kan iemand geloven dat p zonder te weten dat p ¹¹⁴³. Geloven kenmerkt zich aldus niet alleen door waarschijnlijk of acceptabel want die kwalificatie geldt van menen. Geloven kenmerkt zich door buiten redelijke twijfel ofwel door evident, evenals weten zich hierdoor kenmerkt. Bij geloofsproposities gaat het altijd om een theologische propositie in relatie met een kennistheoretisch subject, namelijk de gelovige persoon. Theologische proposities kunnen ook geformuleerd worden zonder een daarin opgenomen kennistheoretisch subject. Men kan dan denken aan proposities van de vorm 'God is F' of 'God heeft de relatie F tot x'. Theologische proposities hebben hier-

¹¹⁴² R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, 291: 'The experience of so many men in their moments of religious vision corroborates what nature and history shows to be quite likely - that there is a God who made and sustains man and the universe'.

¹¹⁴³ Zie A. Vos, *Kennis en Noodzakelijkheid*, 135-239.

door een andere status dan geloofsproposities. De leer van Gods eigenschappen staat hier in direct verband met de taxatie van theologische proposities.

Zonder in het bovenstaande direct mijn eigen positie te hebben vastgesteld, heb ik willen laten zien hoe men vanuit de epistemologische dimensie om kan gaan met de vraag naar het bestaan van God. Zelfs kennistheoretisch, terwijl dit relatief moeilijk is, is er al het nodige te zeggen en is er een bepaalde ruimte te claimen voor het bestaan van God en de relevantie van de bestaansproblematiek voor en binnen de wetenschap. En men zal eerst een ruimte moeten claimen voor deze problematiek, voordat men kan beginnen met het ontwikkelen van programma's waaruit blijken kan dat de aanvaarding van de mogelijkheid van Gods bestaan ook heuristisch significant kan zijn.

Men kan tegenwerpen dat geloofsuitspraken en theologische proposities metaforische uitspraken zijn: ze verwijzen niet naar 'God' in alle objectiviteit maar zijn slecht een verwijzing naar onze eigen innerlijke ervaringen. Ik verwerp deze opvatting omdat zij op een geheel misplaatste wijze over metaforen spreekt. Elke metafoor in het dagelijks taalgebruik is niet meer dan een literaire spreekwijze, die, ondanks een daarmee wellicht gepaard gaande literair-esthetische verarming, ook propositioneel geformuleerd kan worden¹¹⁴⁴. Ondanks dat ik het met de atheoloog J.L. Mackie op vele punten oneens ben, ben ik op dit punt geheel zijn mening toegedaan¹¹⁴⁵.

Men zou de discussie geen recht doen wanneer men het weerwoord van de atheologische optie niet zou vermelden. Ik wil hier J.L. Mackie opvoeren als een belangrijk vertegenwoordiger van deze positie. Te recht stelt Mackie dat het feit dat de wereld bestaat, dat zij een prachtig ontwerp vertoont, of dat zij veroorzaakt moet zijn, nog niet impliceert dat God bestaat. Als God bestaat, dan gelden dezelfde implicaties, en dit tot in het oneindige. Ik denk dat hij hierin gelijk heeft. Ik ben dan ook van mening, dat het in de discussie rond de godsbewijzen altijd gaat om verbanden die men legt tussen of toekent aan bepaalde bestaande entiteiten of ontwerpen. Vandaar dat ik inductieve godsbewijzen ook liever aanduid als aposterioristische godsbewijzen. Een a posteriori argument kan evenwel niet anders dan een *petitio principii* zijn. Een veel sterker uitgangspunt lijkt mij dan de hypothetische benadering te zijn. Men moet deze dan rechtvaardigen met een beroep op het uitgangspunt dat alle wetenschap uit hypothesen volgt.

4.2. Het ontologische aspect van de godsbewijzen

¹¹⁴⁴ Zie tevens hoofdstuk 5.9.3.

¹¹⁴⁵ Bijvoorbeeld ten aanzien van het laatste oordeel (hoewel de context hier een andere is, is de strekking gelijk) stelt J.L. Mackie in *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982, 3: 'Admittedly, someone may prefer to take it as a metaphor; but then he can surely unpack the metaphor and state explicitly the meaning he intends.'

De ontologische godsbewijzen beleven de laatste decennia een enorme opbloei. Ze leken sinds D. Hume en I. Kant definitief te zijn weerlegd. De kennisleer kreeg binnen deze als weerleggingen gepresenteerde opties een doorslaggevende rol. Er valt echter het nodige af te dingen op genoemde 'weerleggingen'. Ten eerste zijn de uitgangspunten waarop de erin veronderstelde kennisleer gebaseerd is (de aristotelische logica, de euclidische meetkunde en de pre-Peano aritmetica) inmiddels zelf verouderd. Ten tweede is de primaatstelling van de epistemologie vatbaar voor kritiek.

Met name de ontwikkelingen binnen de moderne logica, in het bijzonder de modale logica, hebben een nieuwe weg voor de ontologie en voor de ontologische godsbewijzen geopend. Overigens niet alleen voor de ontologie, maar ook voor de epistemologie. Een epistemologisch godsbewijs ziet er sinds de moderne ontwikkelingen geheel anders uit dan men intuïtief zou denken. De logica van geloven is hier veel meer beslissend dan een bewijs in termen van waarneembaarheid. De resultaten van de opbloei van de modale logica (C.I. Lewis) en die van de semantiek (L. Wittgenstein) zijn door Ch. Hartshorne¹¹⁴⁶, N. Malcolm en in hun baanbrekende spoor S. Kripke, D. Lewis, B. Adams en A. Plantinga creatief aangewend voor de ontologie (de mogelijke werelden-ontologie) en het ontologische godsbewijs.

We zagen in hoofdstuk 6 reeds hoe de theorie van synchrone contingentie en echte alternativiteit en de leer van noodzakelijke en contingente eigenschappen met behulp van een mogelijke werelden-ontologie kan worden uitgewerkt. De nieuwe ontologische godsbewijzen zijn in dit spoor op te vatten als een heroverweging én een creatieve voortzetting van de klassieke godsbewijzen. Met name de *ratio Anselmi* en de uitwerking daarvan door Duns Scotus vormen hier een kernbestanddeel. Deze klassieke godsbewijzen zijn zeer wel herschrijfbaar in termen van een mogelijke werelden-ontologie.

Voordat ik een voorbeeld zal geven van zo'n nieuw godsbewijs, is het zinvol om eerst de vraag te stellen waarom het nu eigenlijk gaat in deze nieuwe godsbewijzen. Bewijzen ze, zo wil ik de intuïtieve vraag formuleren, het bestaan van God nu echt? Bij deze vraag speelt toch altijd weer de kennisleer mee. Maar daar gaat het hier nu juist niet om. In het bovenstaande is reeds aangegeven op welke wijze men 'God' epistemologisch kan taxeren. Binnen de ontologie gaat het om een ander aspect van het godsbewijs. De kernvraag richt zich op de mogelijkheid danwel onmogelijkheid van het bestaan van God. De *hypothese* is daarbij, dat het mogelijk is dat God bestaat. Wanneer deze hypothese wordt verbonden met de leer van de goddelijke eigenschappen - Gods 'alwetend zijn', 'het hoogst denkbaar zijn' of 'maximale grootheid hebben' - dan kan 'bewezen' worden, dat een wezen dat alwetend is of maximale grootheid heeft, ook noodzakelijkerwijs bestaat. En dit bestaan kan men dan in termen van de mogelijke werelden-semantiek opvatten als een eigenschap die God in elke mogelijke we-

¹¹⁴⁶ Ch. Hartshorne, *A Natural Theology for our Time*, La Salle, Illinois 1967; *The Logic of Perfection, and other Essays in Neoclassical Metaphysics*, LaSalle, Illinois 1962.

reld inclusief Actua heeft. In het ontologische godsbewijs gaat het dus over een verbinding van Gods mogelijke bestaan en Gods eigenschappen, en de vraag is dan welke eigenschappen essentieel en welke accidenteel zijn en wat de implicaties hiervan zijn in termen van de mogelijke werelden-ontologie. In dit licht moet men ook de *ratio Anselmi* verstaan en dan wordt reeds bij voorbaat de kritiek van Kant verzwakt: Kant schat de *pointe* van Anselmus' bewijs verkeerd in.

Het hierboven gestelde sluit aan bij het wetenschappelijke hypothesekoncept. Het is toegestaan dat men begint met de hypothese dat God bestaat of met het axioma dat er een best mogelijke persoon is, die wij God noemen. De hypothese-regel laat een dergelijke concessie toe. Wanneer men dit laatste ontkent, dan veroordeelt men zichzelf tot de hypothese dat het onmogelijk is dat God bestaat, en zal men vervolgens ook verplicht zijn tot het leveren van een bewijs voor de onmogelijkheid van het bestaan van God. Het is aldus van tweeën één. Wanneer men echter de gestelde hypothese wel accepteert dan heeft men de taak het ontologische godsbewijs verder op te bouwen. Hier gelden de gebruikelijke logische regels van consistentie en implicatie.

Bij wijze van voorbeeld wil ik nu het godsbewijs van A. Plantinga en de reparatie daarvan door A. Vos introduceren. Plantinga's positie kan dan als voorbeeld dienen voor een godsbewijs dat wellicht bruikbaar is binnen de geschiedfilosofie en de geschiedwetenschap. Ik sluit ook hier aan bij wat er binnen de traditie voorhanden is. Het gaat mij om het nut van dergelijke posities voor de historicus en de geschiedfilosoof. Van hieruit kunnen dan de specifiek historische en geschiedfilosofische problemen aan de orde komen.

Plantinga onderscheidt in *The Nature of Necessity* tussen essentiële en accidentele eigenschappen¹¹⁴⁷. Plantinga begint bij een bepaalde eigenschap, die hij 'maximale grootheid' noemt. Het is mogelijk dat er een wezen bestaat dat deze eigenschap heeft (Plantinga zet dus in bij de mogelijkheid van het bestaan van een bepaald wezen met bepaalde eigenschappen). De eigenschap 'maximale grootheid' impliceert volgens Plantinga noodzakelijke alwetendheid, almacht en morele volmaaktheid. Een wezen dat de eigenschap 'maximale grootheid' noodzakelijkerwijs heeft, heeft deze eigenschap in alle mogelijke werelden en dus ook in Actua. Voor Plantinga geldt dat het mogelijk is dat God bestaat. Als het mogelijk is dat een individu bestaat, dan bestaat hij tenminste in één mogelijke wereld. Voor Plantinga is het onmogelijk dat er individuen bestaan in een mogelijke wereld, die niet in Actua bestaan. Dus moet God als Hij mogelijkerwijs bestaat - dus in tenminste één mogelijke wereld bestaat - ook feitelijk - dat is in Actua - bestaan.

Voor Vos bestaan er echter wel mogelijke individuen die niet in Actua bestaan. Er zijn zowel contingente eigenschappen als niet-noodzakelijke individuen. Volgens Vos springt Plantinga van de mogelijke ei-

¹¹⁴⁷ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1982 (1974).

genschap dat God bestaat over naar de noodzakelijke eigenschap. Het axioma waar Vos van uitgaat is dat God de best mogelijke persoon is. Het is mogelijk dat een dergelijke best mogelijke persoon bestaat. Als de best mogelijke persoon de eigenschap 'maximale grootheid' mogelijkwerwijs bezit maar deze eigenschap in tenminste één mogelijke wereld niet bezit dan is Hij niet het wezen dat maximale grootheid bezit. Maximale grootheid bezitten impliceert maximale grootheid in elke wereld bezitten. Als een best mogelijke persoon maximale grootheid heeft, dan bestaat hij in alle mogelijke werelden en dan bestaat hij ook in Actua. Vos springt hiermee niet van 'mogelijke eigenschap' over op 'noodzakelijke eigenschap' maar blijft binnen het gebied van het mogelijke en claimt van daaruit ruimte voor een spreken over de feitelijkheid van het bestaan van God¹¹⁴⁸.

Het genoemde voorbeeld en de kritiek daarop geven reeds aan hoe levend en boeiend de moderne discussie rond de godsbewijzen is. In deze discussie wordt te vaak de bewijslast aan de 'schuldige' gegeven, terwijl die bij de 'aanklager' ligt, danwel bij beide partijen zo sterk mogelijk moet zijn. Het is mijns inziens een feit dat er meer mentale entiteiten bestaan die de vorm van godsbewijzen hebben dan mentale entiteiten die de vorm van weerleggingen van Gods bestaan hebben (en deze weerleggingen bevatten vaak elementen die niet meer dan negaties zijn van theologische uitspraken of juist problemen zijn die binnen de religieuze traditie reeds lang spelen of uitgewerkt zijn - denk aan de problematiek van het lijden en het kwade). Wat levert het bovenstaande nu op voor de historicus en de geschiedfilosoof? Ik denk dat dit de oogst is: Het spreken over God binnen de wetenschap - niet alleen de wijsbegeerte maar ook de andere wetenschappen - dient getoetst te worden op het punt van de hypothese-regel, de innerlijke consistentie en de werkelijkheid zelf. Ook de uitspraken over God en werkelijkheid dienen met elkaar in overeenstemming te zijn. Op meer basaal niveau is het spreken over God vatbaar voor kritiek op het soort of type hypothese dat eraan ten grondslag ligt. Er zijn andere hypothesen mogelijk. De vraag die dan opkomt is in hoeverre het beslisbaar is welke hypothese beter is. Ik denk dat hier de relatie tussen de consistentie en de praktische bruikbaarheid van een positie, in termen van de verklaarbaarheid van de werkelijkheid en van de interessante perspectieven en de boeiende research-programma's die ze oplevert, een criterium kan vormen voor een relatieve bepaling van de kracht van een positie. Ook hier is dus sprake van een comparatieve evaluatie: welke optie levert het meeste op?

¹¹⁴⁸ A. Vos, 'De ontologische argumenten', *Wijsgerig perspectief* 24 (1983, 1984), 162: 'Als God mogelijkwerwijs volmaakt is en het in feite niet is, dan is Hij niet zo volmaakt mogelijk. Als Hij goddelijk volmaakt is, dan is Hij zo volmaakt mogelijk. Dus: Als God mogelijkwerwijs volmaakt is, dan is God in feite volmaakt. Maar als God in feite volmaakt is, dan bestaat Hij werkelijk (feitelijk/in *Actua*). Want als Hij niet in de werkelijke wereld bestond, kon Hij er ook niet volmaakt zijn. Ergo: God bestaat werkelijk'.

De vraag is nu of de hypothese dat God bestaat en dat Hij betrokken is op de historische werkelijkheid voor geschiedwetenschap en geschiedfilosofie iets op levert, dat een bepaalde verklaarbaarheid van de werkelijkheid oplevert.

Voordat de vraag over de vruchtbaarheid van (geschied)theologische hypothesen voor de geschiedwetenschap en geschiedfilosofie kan worden beantwoord, zal eerst de consistentie-problematiek nog nader moeten worden uitgewerkt. Deze is in hoge mate beslissend voor het slagen danwel mislukken van de gehele onderneming. Een kernprobleem is hier de kwestie van de relatie tussen Gods alwetendheid, wil en handelen en de menselijke vrijheid, wil en handeling. Deze vraag zal, na de behandeling van het semantische aspect van de godsbewijzen en de plaats van de christologie binnen de godsbewijzen, worden behandeld¹¹⁴⁹.

4.3. Het semantische aspect van de godsbewijzen

Op soortgelijke wijze als bij het epistemologische en het ontologische aspect kan nu het semantische aspect van de godsbewijzen aan de orde gesteld worden.

Ook bij de semantiek volg ik het gebruikelijke procédé. Als er een kennistheoretisch en een ontologisch godsbewijs mag en kan worden ontwikkeld, dan mag en kan ook een semantisch godsbewijs worden ontwikkeld. Bewijzen dat God bestaat omvat immers meerdere dimensies. Als basisuitspraak neem ik 'God grijpt op bepaalde wijze in in de historische werkelijkheid'. Het subject van deze zin is 'God'. Niet in de reductionistische zin van het logisch-positivisme maar wel in de hier voorgestane brede zin (de wetenschap volgt de werkelijkheid) is 'God' een epistemologisch zinvol 'object' en een semantische betekenisdrager.

Nu spreken we meestal niet over 'semantische godsbewijzen', maar ik zie niet in waarom men dit niet zou kunnen doen. We kunnen bijvoorbeeld een koppeling maken tussen ontologische en semantische godsbewijzen. Als God 'maximale grootheid' heeft en dus in alle mogelijke werelden inclusief Actua mogelijkwerwijs bestaat, dan wordt hier de richting voor de semantiek van 'God' reeds beslissend gemarkeerd. Het woord 'God' heeft dan een referentiële functie en het verwijst naar een wezen met bepaalde eigenschappen dat mogelijkwerwijs in Actua of in Historia in Actua bestaat. Het gaat hier om een specifiek soort referentiële functie want het woord 'God' verwijst hier naar een entiteit die bijvoorbeeld (in onze werkelijkheid, hier en nu) niet waarneembaar is. Het is dus een ander soort referentie als de verwijzing naar 'boom'. Maar ook deze zou binnen de semantiek een plaats moeten krijgen. De zuiver metaforische lading van het woord 'God' is inconsistent met de bovenstaande ontologische godsbewijzen. Het is

¹¹⁴⁹ Zie hiervoor § 5.

duidelijk dat voorstanders van een dergelijke metaforische optie de ontologische implicaties daarvan ook moeten inzien en uitwerken. Een semantisch godsbewijs is mijns inziens in feite niets anders dan een consistente verzameling uitspraken die de aard van het spreken over 'God' en de betekenis van het woord 'God' adequaat uitdrukken.

4.4. De plaats van de christologie binnen de godsbewijzen

Een fascinerende vraag met betrekking tot de godsbewijzen is, in hoeverre de incarnatie van Christus de aard van de godsbewijzen in een nieuw perspectief plaatst.

Nu is de vraag wie Jezus Christus is, een 'profeet' dan wel een bijzonder mens of God-die-mens-werd, hier een belangrijke voorvraag. Het is op zichzelf immers niet evident dat Hij God-die-mens-werd is. Het gaat hier dus om het probleem van de identificatie van een historische persoon met *God incarnate*. Vanuit een a priori redenering is de incarnatie, los van de 'kandidaat' die ervoor beschikbaar is, te verstaan als door Gods goedheid geïmpliceerd. De incarnatie kan worden verstaan in termen van Gods grenzeloze goedheid en liefde voor mensen. Zijn 'de best mogelijke persoon zijn' impliceert zijn incarnatie. De godsleer sluit de christologie in en de christologie sluit de incarnatie in¹¹⁵⁰.

Als er een mogelijke God-die-mens-woordt is dan kan er in Actua ook een feitelijke kandidaat zijn. A posteriori kan men dan bepalen wie de 'meest geschikte kandidaat' voor *God incarnate* is. Men kan dan ofwel gaan zoeken naar een kandidaat in het verleden of heden dan wel menen dat pas in de toekomst een dergelijke kandidaat zal worden gevonden. Puur kwantitatief gezien zijn er niet eens zoveel kandidaten. Er is bijna geen mens die een universele waardering geniet. Inhoudelijk sluit de incarnatie-theologie kandidaten als Socrates of Gandhi of Nobelprijswinnaars uit; binnen de joodse traditie zijn er verschillende 'messiassen' geweest die echter nooit algemene erkenning hebben gevonden: de messias zal nog komen (het inhoudelijke punt van het incarnatie-perspectief van het messianisme laat ik hier rusten). De christelijke traditie, ontstaan binnen de joodse traditie, verstaat op grond van vele, tenminste plausibele redenen, Jezus van Nazareth als *God incarnate*. Buiten de christelijke traditie wordt Hij echter niet op die wijze erkend. Tegelijk is de relatieve erkenning van Christus als *God incarnate* vrij groot.

Maar wanneer men nu eens veronderstelt, dat de historische persoon Jezus van Nazareth een kandidaat is voor *God incarnate*, dan krijgt God in de incarnatie in bepaalde zin een 'zichtbare dimensie'. Voor ons is er van een dergelijke zichtbaarheid weliswaar geen sprake - wij zijn geen tijdgenoten - maar voor historische personen uit de eerste eeuw na Christus wel. Het godsbewijs krijgt hier een verbinding met de geschiedenis en wordt aldus ten dele een *historisch bewijs*. Hier

¹¹⁵⁰ Zie hiervoor A. Vos, *Het is de Heer. De opstanding voorstelbaar*, Kampen 1990, 156-158, 156: 'Zijn pure goedheid houdt trouwens in dat Hij er in elke mensheidsgeschiedenis menselijk bij is'. Zie ook A. Vos, *Kennis en Noodzakelijkheid*, 384-393.

geldt dan in negatieve zin dat een verwerping van de historiciteit van Jezus van Nazareth impliceert dat men ook het bestaan van andere personen uit het verleden, waarover we een kwantitatief en kwalitatief vergelijkbare verzameling testimonia hebben, diskwalificeert. In positieve zin geldt, dat een aanvaarding van de historiciteit van Jezus van Nazareth ruimte biedt voor een verbinding van een historisch met een hypothetisch en axiomatisch godsbewijs. De problematiek die hier ligt is interessant genoeg om in een zelfstandige studie nader te worden uitgewerkt.

4.5. Conclusie

Mijn algemene conclusie ten aanzien van de godsbewijzen is dat er wetenschapshistorische, epistemologische, ontologische, semantische en historische argumenten zijn aan te voeren, die in de huidige discussie sterk genoeg zijn, om het spreken over God binnen de wetenschap een eigen redelijkheid toe te kennen. Ook de geschiedwetenschapper en de geschiedfilosoof dienen zich te realiseren dat deze ruimte er is en dat dit ook perspectieven biedt voor de introductie en herintroductie van deze elementen binnen het denken over en interpreteren van de geschiedenis. De consistentie-eis is voor welke positie pro of contra het hier geconcludeerde maatgevend en beslissend. Ik noteer ter afronding van deze paragraaf het gestelde in een tweetal meta-uitspraken, die op de wetenschap in het algemeen, maar hier in het bijzonder op de geschiedtheologie zijn toegespitst (ik noem deze uitspraken 'meta-geschiedtheologische uitspraken' (MG's) en voorzie ze steeds van een nummer; hiernaast onderscheid ik geschiedtheologische uitspraken (HT's):

MG1. Binnen de wetenschap (en dus ook binnen de theologie van de geschiedenis) is het semantisch zinvol, ontologisch mogelijk en epistemisch gerechtvaardigd om te zeggen dat God bestaat.

MG2. Het is redelijker MG1 te aanvaarden dan zich van mening te onthouden.

5. Gods alwetendheid en de menselijke vrijheid

Ik meen dat ik op grond van het voorafgaande voldoende argumentatieve gronden heb gegeven voor de claim van een mogelijke ruimte voor een herintroductie van 'God' binnen de seculiere wetenschappen.

Gegeven dat het een reële claim is, dat de wetenschappen ten-minste basaal op de hoogte zijn van elkaars resultaten en dat er ten-minste consistentie moet zijn tussen de resultaten van de wetenschappen onderling, is het ook een gerechtvaardigde eis, dat geschiedtheologen, wanneer zij stellen dat Gods alwetendheid onver-

enigbaar is met de menselijke vrijheid, te rade gaan bij de sterkste argumenten voor de verenigbaarheid van beide.

Met name binnen de klassieke theologie ligt er veel bruikbaar materiaal. Verschillende hedendaagse theologen en godsdienstwijzgeren zoeken aansluiting bij deze klassiek-theologische optie, die heel goed blijkt te sporen met moderne wijsgerige inzichten (zo bijvoorbeeld de ontologie van mogelijke werelden). Kenmerkend voor deze moderne herbronning op de klassieke theologie is de beslissende plaats die het consistentie-beginsel ook in de theologie toegekend krijgt, de analytische aanpak en de eis dat de resultaten van de natuur- en geesteswetenschappen binnen het spreken over God en Gods eigenschappen worden verdisconteerd¹¹⁵¹. Bij deze klassiek-theologische optie zoek ik hier aansluiting.

Een probleem dat hier vooraf vermelding verdient, is dat van de relatie tussen de verschillende godsdiensten. Over 'welke' God spreken we hier?

Structureel zijn er slechts drie posities, het atheïsme, het polytheïsme (met het pantheïsme als variant) en het monotheïsme. Het atheïsme vervalt eenvoudigweg, omdat dat elk spreken over God (wetenschappelijk) uitsluit. Het doet hier aldus niet mee en is dus ook geen optie. Het polytheïsme sluit de optie van een best mogelijke god feitelijk uit. Bovendien is het polytheïsme ethisch onaanvaardbaar wanneer goden ook moreel slecht kunnen zijn (en vaak ook projecties van menselijke daden zijn). Ditzelfde geldt van het pantheïsme, waarin de geheel goddelijke aard van de werkelijkheid geen consistente ethiek toelaat.

Ik meen dat een consistent monotheïsme de beste kandidaat is voor een geschiedenisconcept dat 'interactie' tussen God en mens omvat. Binnen het monotheïsme is in de Islam de geschiedenis niet of nauwelijks gethematiseerd of als probleem verstaan. Bovendien is de confrontatie met het antieke noodzakelijkheidsdenken niet door de islamitische traditie maar alleen door individuen aangegaan, waarbij dit denken structureel niet is overwonnen.

Binnen de joodse traditie heeft de geschiedenis wel een duidelijke eigen betekenis. De confrontatie met de antieke wijsbegeerte is bovendien met name door Philo op veelbelovende wijze aangegaan. De contingentie-revolutie is evenwel niet consistent verwerkt binnen de middeleeuwse joodse traditie. Wel is met name in de twintigste eeuw de interactie-problematiek op inhoudelijke wijze, tegen de achtergrond van de Tweede Wereldoorlog, gethematiseerd, zo in *God's Presence in History* van E. Fackenheim (1973).

De christelijke optie is geënt op de joodse traditie. Het is significant dat juist binnen de joods-christelijke traditie als in geen andere traditie de geschiedenis is gethematiseerd. Een verschilpunt is het verstaan van de incarnatie. Binnen de christelijke optie staat het verstaan van Jezus van Nazareth als *God incarnate* centraal. Deze speci-

¹¹⁵¹ Een betrekkelijk gemakkelijk toegankelijk boek, dat als een voorbeeld van de aanpak en resultaten van deze optie kan dienen is G. van den Brink, M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam. Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995.

fieke incarnatie-theologie werkt door in het christelijke geschiedenis-concept. Daarnaast is het contingentie-concept bij uitstek binnen de christelijke traditie tot werkelijke opbloei gekomen.

Na deze plaatsbepaling kan nader worden ingegaan op de eigenlijke thematiek van deze paragraaf. Voor een bepaling van Gods alwetendheid richt ik me op de godsleer ofwel de leer van de goddelijke eigenschappen. Aan God wordt in de klassieke theologie de eigenschap 'alwetend zijn' toegeschreven¹¹⁵². Een belangrijke hoeveelheid gegevens uit de Schrift bevat de notie dat God alwetend is. God kent de levens-gang van een mens reeds bij voorbaat (Psalm 139). Hij overziet de geschiedenis en weet wanneer het einde van de geschiedenis daar zal zijn. Hij heeft kennis van op handen zijnde politieke gebeurtenissen. Tevens heeft Hij kennis van conditioneel toekomstige gebeurtenissen (Hij weet wat er zou zijn gebeurd als het volk Israël een bepaalde keuze zou hebben gemaakt, terwijl dit volk die keuze feitelijk niet maak-te)¹¹⁵³. Hier spelen moeilijke exegetische en hermeneutische kwesties, zoals de vraag naar de aard van een profetie, de datering van profetieën, de vraag naar de strekking en claim van geloofsuitspraken over Gods alwetend zijn en de aanwezigheid van Schriftgegevens die een andere strekking hebben. Ik meen dat spreken over Gods alwetend zijn een legitieme wijze van *theologiseren* is. Dan geldt eenvoudigweg dat er, wanneer men uitgaat van Gods alwetend zijn, een probleem ligt met betrekking tot de ontologische aard van het gebeuren. Men kan dan twee dingen doen. De eerste mogelijkheid is, dat men Gods alwetend zijn laat vallen of reduceert tot noodzakelijke standen van zaken (waar dan de historische werkelijkheid als een geheel van contingente standen van zaken buiten valt), en dan is men van dit probleem af (maar men krijgt binnen de theologie een probleem met betrekking tot de andere eigenschappen). Men kan echter ook Gods alwetend zijn vasthouden en op consistentie brengen met het denken over de ontologische aard van de historische werkelijkheid. Want als er ergens een inconsistentie wordt ervaren, dan is het wel op het punt van de relatie tussen Gods alwetendheid en de menselijke vrijheid. Daar kan men Gods daadwerkelijke handelen nog aan toevoegen, maar dat zal in de hiernavolgende paragraaf worden behandeld. Hier

¹¹⁵² Zie over de geschiedenis van deze problematiek W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Leiden, New York, København, Keulen 1988; M.J.F.M. Hoenen, *Marsilius van Inghen (+ 1396) over het goddelijke weten. Zijn plaats in de ontwikkeling van de opvattingen over het goddelijke weten ca. 1255-1396*, 2 delen. Nijmegen 1989. Zie over de thematiek in meer probleem-analytische zin W.L. Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism*, Leiden, New York, København, Keulen 1991.

¹¹⁵³ Ik volg hier de terminologie van E. Dekker (die als voorbeeld van conditionele toekomstige gebeurtenissen 1 Sam. 23: 11-12 geeft), 'Die 't heden kent, de toekomst overziet. Over de alwetendheid van God', G. van den Brink. M. Sarot, *a.w.*, 162-181. Zie ook de dissertatie van E. Dekker over Arminius, die een goede illustratie is van wat de conceptuele analyse ook op het punt van de tijdsproblematiek op kan leveren: *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer 1993. Zie voorts A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, 368-377.

beperk ik mij tot de, theoretisch gezien niet minder eenvoudige, problematiek van Gods alwetendheid in relatie tot de menselijke vrijheid. De vraag waar de hele problematiek in samenkomt, kan het beste als volgt geformuleerd worden: Kan God kennis hebben van toekomstige contingente standen van zaken zonder dat deze toekomstige contingente standen van zaken daarmee hun contingente status verliezen en zij in plaats daarvan een noodzakelijke status krijgen (zodat de gehele werkelijkheid structureel gedetermineerd is)?

Het is goed om zich vooraf de consequenties van elk van de mogelijke antwoorden op deze vraag te realiseren. Een positief antwoord op deze vraag biedt ruimte voor de door mij voorgestane optie van *Dieu en histoire*. Een negatief antwoord plaatst mij voor een groot probleem. Ofwel ik moet Gods alwetend zijn niet op contingente standen van zaken betrekken (maar is God dan nog wel alwetend?) ofwel ik moet toegeven dat Gods alwetend zijn met betrekking tot contingente standen van zaken de status van die standen van zaken verandert in een noodzakelijke. Een negatief antwoord betekent dat aan vele Schriftgegevens geen recht wordt gedaan. Tevens betekent dit, dat zeer grote delen van de providentiële geschiedbeschouwing (van Augustinus tot M.C. Smit) ter zijde geschoven moeten worden. De opgeworpen vraag is in dit licht dringend en de keuze voor een bepaald antwoord kan verstrekkende gevolgen hebben.

Wat is 'alwetend zijn'? Er zijn vele definities van dit begrip gegeven. Vanuit de in dit onderzoek gevolgde methode (vooral de ontologie van mogelijke werelden) en de historische context van de problematiek is alwetendheid als volgt te definiëren:

'Alwetend zijn' = Df - Iemand is alwetend wanneer hij alles wat er in verleden, heden en toekomst daadwerkelijk is (gebeurd) of mogelijksterwijs had kunnen gebeuren op perfecte wijze weet en wel op elk mogelijk tijdstip (omnitemporeel).

Mensen hebben een dergelijke eigenschap niet. Wij schrijven deze eigenschap echter toe aan God. Het is een essentiële eigenschap, want als men deze eigenschap slechts in één mogelijke wereld heeft, dan is dit minder alwetend dan wanneer men deze eigenschap in alle mogelijke werelden inclusief Actua heeft. Alwetend zijn impliceert dus alwetend zijn in alle mogelijke werelden inclusief Actua. Derhalve is God ook in Actua alwetend.

Volgens deze definitie is het zo dat God zowel nu als in 3000 voor Christus als in 2300 na Christus weet wat er in 1933 gebeurde, wat er nu gebeurt of wat er in 2000 zal gebeuren. Gods alwetendheid impliceert dat Hij niet alleen weet welke keuzes bepaalde individuen maakten, maken en zullen maken, maar ook welke individuen in het aanzijn kwamen, komen en zullen komen danwel hadden kunnen komen. Hij kent alle mogelijke en feitelijke standen van zaken, eigenschappen en individuen.

Intuïtief gedacht lijkt een dergelijke kennis te impliceren dat de hele werkelijkheid gedetermineerd is. Aangezien de tijd een functie van het gebeuren is, heeft elke feitelijke gebeurtenis zowel een toekomst, een heden en een verleden (in die functioneel-temporele volgorde). Elke gebeurtenis is dus ooit een toekomstige gebeurtenis geweest en van elke dergelijke gebeurtenis geldt, dat God wist dat deze zou plaatsvinden. Als nu bijvoorbeeld de volgende uitspraak waar is:

(1) Op tijdstip t_1 (1280) wist God dat op tijdstip t_2 (1939) dat p (Hitler valt Polen binnen)

dan impliceert (1)

(2) Het is onvermijdelijk op t_2 dat p .

In de voorgaande delen van mijn onderzoek heb ik uitvoerig stil gestaan bij de verschillen tussen diachrone en synchrone contingentie en met behulp hiervan kan men stellen, dat (2) waar is binnen het diachrone contingentiemodel, maar onwaar is binnen het synchrone contingentiemodel.

Als er, zoals binnen het diachrone model geldt, sprake is van temporele noodzakelijkheid, dan is er inderdaad een dwingend verband tussen 'weten dat p op een toekomstig tijdstip t' en de onvermijdelijkheid van p op tijdstip t . Maar wanneer contingentie structureel wordt verstaan dan is er alleen structurele noodzakelijkheid en structurele contingentie. Dan geldt voor elk mogelijk tijdstip waarop elke mogelijke gebeurtenis plaatsvindt of niet plaatsvindt dat deze gebeurtenis niet of dat deze niet-gebeurtenis wel had kunnen plaatsvinden. Ook wanneer iets gebeurt impliceert dit niet dat het niet niet had kunnen gebeuren. Hier geldt dat God het contingente op contingente wijze kent. Gods weten dat op een toekomstig tijdstip t_1 p zal plaatsvinden is aldus een kennis die betrekking heeft op een contingente stand van zaken, die ook anders of niet had kunnen zijn. Maar God weet welke van alle mogelijke opties op volstrekt vrije wijze door welk reëel bestaand individu, dat ook niet zou hebben kunnen bestaan (hetgeen God dan ook omnitemporeel zou hebben geweten), op welk tijdstip dan ook feitelijk zal worden gekozen. Iemand kan zelfs van mening veranderen of in plaats van een gewilde optie een andere kiezen. Op geen enkele wijze is deze ruimte uitgesloten binnen de hier voorgestane theorie van alwetendheid. Elke gewenste verandering van een keuze zou God ook omnitemporeel geweten hebben.

Op grond van de hier gevolgde redentatie zou ik nu (2) willen vervangen door:

(3) Als God weet dat op een toekomstig tijdstip t_1 p zal plaatsvinden, dan is het niet noodzakelijk dat p op t_1 .

(4) Als p op t_1 het geval is, dan is het niet noodzakelijk dat p op t_1 .

(5) God weet dat p , is evenmin noodzakelijk.

Tegelijk geldt echter wel, dat als God weet dat p - waarbij p dus structureel contingent is en ook niet had kunnen gebeuren - in alle vrijheid gekozen wordt door a , p dan ook het geval zal zijn. Dit 'het geval zullen zijn van p ' is dan niet noodzakelijk, maar - onder verwijzing naar de voorgaande delen van mijn onderzoek - het is wel onveranderlijk dat p het geval zal zijn:

(6) Als God weet dat op een toekomstig tijdstip t_1 p zal plaatsvinden, dan is het (in omnitemporele zin) onveranderlijk dat p op t_1 .

Hoewel (6) intuïtief moeilijk aanvoelbaar is, is zij argumentatief overtuigend en zij is tevens consistent met de optie dat de historische standen van zaken, inclusief toekomstige historische standen van zaken, contingent zijn. De tijd is hier niet meer beslissend - en dat spoort met de synchrone contingentietheorie. De temporele indexering is hier de oplossing van het probleem: er is een structureel verschil tussen p en p_t . Temporele indexering kan het beste worden geïnterpreteerd in termen van mogelijke werelden. Dan voorkomt men dat de tijd een structurele dimensie krijgt.

Binnen de geschiedwetenschap is de chronologie uiteraard van groot belang. De tijd is ook hier echter niet structureel. In termen van eerder en later kan er per mogelijke wereld wel worden gesproken van de onomkeerbaarheid van gebeurtenissen; structureel zijn de betreffende gebeurtenissen echter contingent en dus ook hun onderlinge relaties.

De systematische theologie heeft zich mijns inziens naar behoren van haar taak gekweten als zij de consistentie van de leer van de goddelijke alwetendheid hard weet te maken. Meer dan (1) en (3) tot en met (6) hoeft een dergelijke theorie ook niet te bevatten om te kunnen sla-gen. God heeft noodzakelijke kennis van het noodzakelijke; Hij heeft contingente kennis van het contingente.

De vraag hoe God een dergelijke kennis kan hebben, is in feite niet relevant. De hoe-vraag is als vraag relevant binnen het contingente gebeuren; zij veronderstelt immers dat het ook anders had gekund (maar, gegeven dat het zo-en-zo is gebeurd, komt de vraag op, hoe het kan dat dat-en-dat gebeurde). Ten aanzien van noodzakelijke waarheden is de hoe-vraag structureel niet opportuun.

In het kort wil ik tenslotte iets zeggen over enkele wijsgerige thema's die samenhangen met de problematiek van (goddelijke) alwetendheid en menselijke vrijheid. Het algemene probleem van alwetendheid of voorkennis raakt de kwestie van de causaliteit. In algemeen menselijke termen lijkt voorkennis alleen mogelijk te zijn wanneer er een zeer verfijnde theorie van noodzakelijke en voldoende voorwaarden zou zijn.

Een andere thematiek is die rond de vraag van *changing the past* en *changing the future*. Dit probleem komt mijns inziens voort uit conceptuele fouten ten aanzien van de contingentietheorie. Bij een synchrone contingentietheorie ligt hier geen probleem. Zowel verleden als heden als toekomst zijn onveranderlijk en contingent.

De theorie van de *retro-causation* of *backward-causation* veronderstelt een type verklaring dat uitgaat van een volledige kennis van alle noodzakelijke en voldoende voorwaarden. Alleen op grond van die eis kan een bivalentie van oorzaak en gevolg een reële optie zijn. Hier gelden dezelfde contra-argumenten als die tegen de te stringente hantering van causaliteit zoals ik die hierboven en elders heb aangegeven.

Hier komt opnieuw het probleem van de waarheidswaarde van temporele zinnen in beeld¹¹⁵⁴. Is een zin als 'Hitler viel in 1939 Polen bin-nen' een zin die een waarheidswaarde heeft voor, stel, 1920? Hier moet goed onderscheiden worden tussen grammaticale tijd en temporele indexering. De grammaticale tijdsaanduiding kan mijns inziens nooit anders gekoppeld worden aan een waarheidswaarde dan als correcte tijdsaanduiding vanuit het subject dat op welk tijdstip dan ook, voor, tijdens of na de actualisering van een gebeuren, kennis heeft van dat gebeuren. Vòòr 1939 is dan de correcte formulering: 'kan God weten dat op t_1 (1939) p zal plaatsvinden'; tijdens het tijdstip in 1939 zelf geldt: 'kan God weten dat p op t_m (=het momentele tijdstip, dus 'nu') plaatsvindt'; ná 1939 geldt: 'kan God weten dat p op t_1 (1939) plaatsvond?'. Vanuit deze precisering kan men dan inderdaad stellen dat 'God op elk tijdstip $t_1, t_2, t_m \dots t_n$ weet dat p op t_1 (1939)' en dat het in omnitemporele zin waar is dat God dit weet: God is niet vatbaar voor temporele indexering noch zijn kennis, maar het object van Gods kennis is vatbaar voor temporele indexering.

In dit licht concludeer ik dat Gods kennis van contingente standen van zaken op geen enkele wijze de openheid van de historische werkelijkheid en van elk gebeuren daarin - dat steeds een tijdstip kent waarop het niet actueel maar mogelijk of toekomstig is - aantast, maar daarvan juist de theologische expressie is. Ook hier is de weg voor een theologische optie niet geblokkeerd, maar geopend. Wanneer op een dergelijke wijze een consistente theorie mogelijk is, dan is het ook niet nodig om een alternatieve weg te bewandelen en bijvoorbeeld alle toekomstige contingente standen van zaken af te schermen van Gods voorkennis en aldus een moeilijk consistentieprobleem te creëren met betrekking tot de andere partijen binnen de godsleer.

Ik noteer tenslotte:

HT1. Gods alwetend zijn, ook wanneer het kennis van toekomstige contingente standen van zaken betreft, is consistent met de openheid van de historische werkelijkheid.

¹¹⁵⁴ Zie hoofdstuk 3.10 en hoofdstuk 6.3.1.

HT2. Gods alwetendheid is een eigenschap die voor God noodzakelijk is.

HT3. De openheid van de historische werkelijkheid is voor de historische werkelijkheid noodzakelijk.

HT4. Op grond van HT2 en HT3 is HT1 een noodzakelijke waarheid.

6. Naar een theorie van interactie

Nu enkele probleemvelden aan de orde zijn geweest en er enkele oplossingen zijn aangedragen - de mens kan in vrijheid handelen; de toekomst is door God gekend én zij is open - kan de theorie van interactie nader worden ingevuld (MG1 en 2; HT1 tot en met 4 vormen de uitgangspunten van mijn interactietheorie).

De interactie-problematiek is een problematiek die betrekking heeft op de uitspraak 'God is op bepaalde wijze betrokken op de historische werkelijkheid'. Als het binnen de wetenschap in het algemeen gerechtvaardigd, mogelijk en zinvol is om te zeggen dat God bestaat, dan is het binnen het specifieke veld van de geschiedtheologie mogelijk om te zeggen dat God op bepaalde wijze betrokken is op de historische werkelijkheid. Als pendant van MG1 en 2 noteer ik het hier uitgesprokene als meta-geschiedtheologische uitspraken:

MG3. Binnen de geschiedwetenschap, de geschiedtheologie en de geschiedfilosofie is het semantisch zinvol, ontologisch mogelijk en kennistheoretisch gerechtvaardigd om te zeggen dat God op bepaalde wijze betrokken is op de historische werkelijkheid.

MG4. Het is redelijker MG3 te aanvaarden dan zich van mening te onthouden.

MG3 en 4 heb ik genoteerd als meta-geschiedtheologische uitspraken; zij zijn naar hun inhoud gemeten, dus waar zij over God spreken in termen van zijn betrokkenheid op de historische werkelijkheid, van systematisch-theologische aard. Ik beweer niet dat er geen andere opties mogelijk zijn - in ieder geval bestaan er andere opties, bijvoorbeeld de deïstische optie van God als *Deus otiosus*. Ik beweer wel dat andere opties het op grond van de MG's en HT's moeilijk zullen hebben om een consistent alternatief te bieden. De door mij voorgestane optie vertegenwoordigt overigens een hoofdstroom binnen de traditie van Kerk en theologie. Ik zoek voor mijn optie inhoudelijk steun bij tal van uitspraken uit de Schrift en de traditie. Systematisch-theolo-

gisch kan men mijns inziens uit Gods liefde, goedheid en wil (een wil die een historische werkelijkheid die contingent is constitueerde) afleiden dat God betrokken is op de geschapen werkelijkheid. God is betrokken op de werkelijkheid, ongeacht de keuzes die mensen binnen de werkelijkheid maken. Gegeven de presentie van negatieve wilsacten van mensen binnen de historische werkelijkheid, volgt uit Gods goedheid zijn wil tot verlossing. Tal van gegevens uit de Schrift wijzen erop dat Gods handelen zich binnen de contingente historische werkelijkheid voltrekt - een gegeven dat beslissende betekenis heeft voor de geschiedenis als gebeuren en als werkelijkheidsdimensie.

Ik noteer vanuit het systematisch-theologische perspectief van Gods eigenschappen:

HT5. Vanuit Gods liefde, goedheid en wil is afleidbaar dat God binnen elke mogelijke historische wereld inclusief *Historia in W* en *Historia in Actua*¹¹⁵⁵ betrokken is op de door Hem geconstitueerde historische werkelijkheid.

HT6. Binnen *Historia in Actua* is Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid in belangrijke mate soteriologisch van aard.

Minimaal sluit de uitspraak 'God is op bepaalde wijze betrokken op de historische werkelijkheid' uit dat de werkelijkheid vrij is van Gods (historische) handelen. God is tenminste op één moment binnen de geschiedenis handelend aanwezig. Het sterkste voorbeeld hiervan is de incarnatie. Tenzij men de incarnatie in puur intermenselijke termen verstaat, ligt er ten aanzien van dit ene interactie-punt principieel geen ander probleem als ten aanzien van alle interactie-punten.

Maximaal sluit mijn uitspraak in dat God op alle momenten binnen de geschiedenis betrokken is. In ver doorgevoerde vorm kan dit impliceren dat alles wat er gebeurt direct of indirect een gevolg is van Gods handelen. Tussen de minimale en de maximale optie ligt een scala van mogelijkheden.

De maximale optie heb ik in de paragrafen 4 en 5 reeds verworpen. Mijn positie zal tussen de minimale (dualistische), en de maximale optie (totale identificatie van de geschiedenis met Gods handelen) in zitten. De geschiedenis is noch volledig het schouwtoneel van Gods handelen noch volledig een immanent gebeuren. Wat is ze dan wel en hoe en op welke wijze is God dan op de historische werkelijkheid betrokken?

Wanneer wij uitspraken proberen te doen over Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid, dan dienen die uitspraken mijns inziens minimaal aan een aantal voorwaarden te voldoen. Gedeeltelijk is in MG1 tot en met 4 en HT1 tot en met 6 reeds een omgrenzing gegeven. Ik wil voorts een viertal *voorwaarden* bepalen:

¹¹⁵⁵ Zie voor *Historia in Actua* als de historische pendant van *Actua* hoofdstuk 6.5.

HT7. (Voorwaarde 1) De interactie-theorie moet vanuit een consistent wetenschap- en werkelijkheidsmodel worden ontwikkeld.

Ik werp hierbij de in mijn onderzoek gevolgde optie op als een dergelijk model. De wetenschap volgt de werkelijkheid in al haar diversiteit en volgt de verschijnselen die zich daarbinnen voordoen. Spreken over God en over de wijze van zijn betrokkenheid op de historische werkelijkheid heb ik verdedigd als spreken dat binnen de wetenschap valt. Wanneer men dit niet acceptabel acht, zal de discussie op dit punt gevoerd moeten worden. Ik verwijs dan naar de voorgaande partijen van dit onderzoek.

De historische werkelijkheid is door mij opgevat en verstaan als een open werkelijkheid. Vele wetenschappers zullen soortgelijke ervaringen van de openheid van de historische werkelijkheid hebben. De interactie-theorie die men kiest of ontwikkelt dient nergens te conflicteren met deze optie van een open historische werkelijkheid. Dat betekent dus dat elke optie die als deterministisch te typeren is, door mij verworpen wordt. Dit impliceert, dat als de christelijke optie die ik hier voorsta ook als deterministisch te typeren zou zijn, mijn optie een tegenstrijdigheid bevat. Hieronder kom ik er op terug bij de bespreking van de godsleer.

Binnen het voorgestane model is het mogelijk dat meerdere opties inpasbaar zijn. Zelfs opties met inconsistente conceptuele structuren kunnen bruikbare elementen bevatten, mits ze geplaatst worden binnen een consistent conceptueel model. De hierboven besproken opties kunnen met of zonder reparatie mijns inziens gelden als reële opties van een interactie-theorie. De optie van Pannenberg bevat evenwel een duidelijke conceptuele fout, waar hij tegelijk het beginsel van de antropologisch ingeperkte analogie accepteert én meent dat de godsdienstgeschiedenis empirische gegevens oplevert over hoe God is. Dit laatste element veronderstelt Gods bestaan en dat is nu juist volgens het antropologische analogie-begrip niet empirisch vaststelbaar of verifieerbaar. Men kan het slechts als menselijke opvatting over een al dan niet lege entiteit die hij 'God' noemt meenemen binnen een zuiver empirisch spreken. Met dit punt valt mijns inziens een belangrijke basis van Pannenberg's optie weg.

HT8. (Voorwaarde 2) De godsleer dient, met inachtneming van het onder HT7 genoemde, op consistente wijze te worden bepaald.

Deze voorwaarde sluit nauw aan bij MG3 en 4 en HT5 en 6. Godsleer en geschiedtheologie dienen ten opzichte van elkaar consistent te zijn. Wanneer men bijvoorbeeld Gods hand identificeert met de ondergang van de Armada, dan staat men voor een theologisch probleem, dat in consistentie gebracht moet worden met Gods eigen-

schappen. Hetzelfde geldt voor de relatie tussen iemands christologie en geschiedtheologie.

HT9. (Voorwaarde 3) In het spreken over de interactie tussen God en werkelijkheid dienen relevante wetenschappelijke theorieën te worden verdisconteerd.

Ik denk hier vooral aan de in het gebruik van metaforen als 'Gods hand' en 'Gods voetstappen' geïmpliceerde voorstellingen over Gods ruimtelijkheid. Veel van deze voorstellingen vooronderstellen een verouderde kosmologie waarin boven de aarde de hemel is en waarbij God van boven zich naar beneden neerbuigt.

Als bruikbaar alternatief noem ik de optie van L.J. van den Brom, waarbinnen de moderne ruimtetheorieën verdisconteerd zijn in het spreken over Gods alomtegenwoordigheid. Van den Brom stelt zich een hogere dimensie voor, die zodanig gefigureerd is, dat God op elke ruimte- en tijdscoördinaat van deze werkelijkheid betrokken is, zonder dat Hij op welke wijze dan ook met haar samenvalt (dus onder afwijzing van het pantheïsme)¹¹⁵⁶.

HT10. (Voorwaarde 4) Gods wil en het historische gebeuren zijn niet identiek.

In positieve zin geformuleerd is Gods wil betrokken op het goede. Hier ligt een instrument waarmee men de gang van de geschiedenis onder kritiek kan stellen. Ik zou mijn voorstel willen noemen: de ethische optie. Zij is in feite een kritiek op K. Popper en hetgeen hij in zijn *The open Society and its Enemies* poneert. Popper ontwikkelt in zijn boek een theorie over speculatieve geschiedfilosofieën en hun verwerpelijkheid op grond van hun totalitaire aanspraken en hun politieke consequenties. Een christelijke geschiedbeschouwing zal gemakkelijk worden bestempeld als 'speculatief'. Ik meen echter dat mijn pleidooi voor een open historische werkelijkheid een tegenargumentatie mogelijk maakt. Tot nog toe heb ik me daarin beperkt tot het conceptuele niveau. Hier dient tevens het inhoudelijke niveau te worden ingebracht. Ik introduceer hiertoe mijn 'ethische optie'.

Als er ergens een mogelijkheid open ligt tot vorming van een criterium, dan in de ethiek. Nu is de wijsgerige ethiek een gebied, waar nauwelijks enige overeenstemming te bespeuren valt. De meest voorgestane optie is die van een ethische democratie. Er is geen absolute ethiek van goed en kwaad, en talloze opties kunnen naast elkaar en na elkaar bestaan. Dus het beroep op de ethiek is een netelige kwestie. Kan dit ons iets opleveren? Ik zie twee sporen liggen die deze vraag toch bevestigend kunnen beantwoorden. In de eerste plaats kan men binnen de ruimte van de ethische democratie op zoek gaan naar een eigen versie van christelijke ethiek die van toepassing is op de eigen

¹¹⁵⁶ Zie hiervoor L.J. van den Brom, 'Over de alomtegenwoordigheid van God', G. van den Brink, M. Sarot (red.), *a.w.*, 75-97; L.J. van den Brom, *God Alomtegenwoordig*, Kampen 1982.

positie in breder verband. In de tweede plaats kan men een negatieve weg volgen. Als er een ethische democratie is, en er dus in absolute zin geen kwalitatief onderscheid tussen goed en kwaad te maken valt, dan is in principe alles verdedigbaar vanuit een identificatie van elke act met het goede. Zelfs Hitlers handelen is dan onttrokken aan ethische kritiek. De negatieve implicaties van een ethische democratie leiden tot een volstrekte absurditeit en dwingen ons de notie van het kwaad in feite buiten spel te zetten. Hier zie ik een ruimte liggen voor een positief geformuleerde ethiek van goed en kwaad. De christelijke theologie biedt hier tenminste een reële optie.

De christelijke ethiek is gefundeerd in God. Gods liefde en goedheid zijn hier beslissend. Vanuit Gods goedheid is 'goedheid' te bepalen. Het omvat elementen als liefde, vertrouwen, respect, zorg, barmhartigheid, aandacht, mededeelzaamheid, etc. Uiteraard zijn er tal van zeer moeilijke kwesties. Mag je onder geen enkele omstandigheid doden? Wat is goed en wat is kwaad in die en die zeer gecompliceerde situatie?

Ook hier is zich vergissen heel wel mogelijk. Maar naarmate dingen bruter worden, is zich vergissen ook minder kansrijk aanwezig. Als niet alles wat iedereen doet, hoe slecht ook, niet meer in termen van goed en kwaad kan worden getypeerd, dan is er dus een basisnotie van 'goed en kwaad'. Die basisnotie is mijns inziens beslissend voor de hier voorgestelde ethische optie.

In nog minimalere zin kan worden gesteld, dat een 'ethische optie', wanneer zij tenminste aan de eisen die Popper stelt ten aanzien van de 'open samenleving' voldoet, niet als een 'vijand' daarvan kan worden beschouwd. Ik werp de door mij hier voorgestane christelijke optie op als een positie die aan de eis van Popper voldoet. In conceptuele zin biedt de contingentie een midden tussen totale openheid en totale geslotenheid; met totale geslotenheid zelf is zij onverenigbaar. Wanneer een dictatuur als een concrete vorm van deze totale geslotenheid kan worden beschouwd, is het reeds op conceptueel niveau onmogelijk, om haar met de optie van de open historische werkelijkheid te verenigen.

Men beschikt aldus met de ethische optie over een instrument om binnen de historische werkelijkheid te kunnen spreken over goed en kwaad. Men kan aldus tenminste sommige historische verschijnselen kritisch evalueren. Men stelt niet alleen conceptueel maar ook zakelijk Gods handelen en de historische processen niet identiek. Men kan bepaalde historische processen dus ook beoordelen. Eerlijke evaluatie maakt dat de kritiek ook naar onszelf gericht kan worden. Het positieve spreken over de kolonisatie (Van Ruler) lijkt mij in dit licht twijfelachtig. Ook de opties van Pannenberg en zijn school lijken me op sommige punten gevaarlijk. Daar tegenover valt God ook niet samen met het lijden in de geschiedenis. Hij gaat handelend in tegen het kwaad, maar zonder de contingentie en de menselijke vrijheid in de weg te staan. De vraag naar Auschwitz en waar God toen was is een vraag die een totaal andere orde van de geschapen werkelijkheid veronderstelt. Binnen de contingente orde, waarin de dramatiek in al

zijn gruwelijkheid inderdaad mogelijk en werkelijk is, is de vraag waar God was in Auschwitz toch te beantwoorden. Hij was overal waar het goede was, bij iedereen die elkaar hielp, voor elkaar bad, bij de *Weisse Rose* en bij Dietrich Bonhoeffer, bij Elie Wiesel en bij Oskar Schindler. En Hij was er eschatologisch. Dat doet niets af aan de gruwelijke realiteit.

Dat het kwaad er is, impliceert niet Gods niet-goedheid, maar impliceert een negatieve menselijke wilsact: binnen een optie waarin contingentie en wil beslissend zijn is het 'bestaan' van het kwaad ook contingent; niet het kwaad, maar de mogelijkheid van het kwaad is noodzakelijk. In een logische redentatie kan dit als volgt worden uitgedrukt:

1. God is goed en almachtig en Hij schiep mensen met een vrije wil, dat wil zeggen een wil die het goede kan willen en die het goede niet kan willen' (premissie 1);
2. Het niet-goede 'bestaat' (premissie 2);
3. Sommige mensen willen het niet-goede (conclusie).

Mijns inziens is deze redentatie in al haar eenvoud een adequaat antwoord op de verschrikkingen binnen de geschiedenis, zonder dat ook maar iets aan de diepte ervan wordt afgedaan. Soms lijkt het alsof elk antwoord een geringschatting van de aard van het kwade is, maar dat kan toch niet waar zijn. Een goed antwoord is beter dan geen antwoord. Als we geen antwoord hebben, staat de Kerk in verlegenheid. Als er geen antwoord mogelijk is, dan betekent dit dat Auschwitz ook het laatste woord heeft. Het theologische antwoord sluit overigens de verstomming niet uit maar in; maar dan gaat het over onze persoonlijke dispositie tegenover het kwaad, en die kan mijlenver verschillen van onze theologische verklaring. Velen hebben ook vastgehouden aan hun theologische dispositie, en tegelijk persoonlijk gewanhoopt. Juist de Tweede Wereldoorlog leert ons dat bij de beoordeling van de geschiedenis en de rol van Gods handelen daarin de risico's van zich vergissen zeer groot zijn. Hoevelen zagen in Hitler niet een instrument van Gods handelen, hoevelen zagen niet de interactie tussen God en de historische werkelijkheid in het Derde Rijk gestalte krijgen. Juist hier is er maar één criterium en dat is de ethische optie. Zeer velen, en juist de gewone gelovigen, katholiek of protestant, hebben dat haarscherp gevoeld - dat God tegenover Hitler handelde en dat Hitler - om het in de woorden van Von Haeften te zeggen (in niet-essentialistische zin) - *een groot vertegenwoordiger van het kwaad* is. God valt niet samen met onze goede daden, maar waar het goede woont is God maximaal present.

Vanuit de godsleer kan gesteld worden dat de universele strekking van Gods goedheid ook zijn handelen een universele strekking geeft. Nationale geschiedenis is daarom nooit te identificeren als Gods geschiedenis. Zelfs voor Israël gaat dit op. Israël moet instrumenteel

met het oog op de universaliteit van Gods handelen worden verstaan. De godsleer stuurt hier de ethiek.

Bij genoemde elementen zie ik belangrijke aanknopingspunten liggen voor een christelijke optie van geschiedtheologie, geschiedwetenschap en geschiedfilosofie. De conceptuele open historische werkelijkheid sluit hier Poppers praktische en ethische *open samenleving* in!

MG1 tot en met 4 en HT1 tot en met 10 omgrenzen de ruimte waarbinnen gesproken kan worden over Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid.

Nu kan een stap verder worden gegaan. Het gaat nu niet meer om voorwaarden en afgrenzingen, maar om het gebied zelf, binnen de bepaalde grenzen en voorwaarden.

Ik concentreer me hierbij op de vraag over welk type interactie het gaat, wanneer we spreken over Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid.

De filosofie van de handeling heeft de 'actor' als belangrijke instrumentele entiteit geïntroduceerd:

HT11. 'Actor' = Df - Een actor is een persoon met (al dan niet effectueerbare) wilsacten.

Het is mogelijk om te onderscheiden tussen soorten actoren. Men zou bijvoorbeeld ook een groep of een maatschappelijk patroon de status van 'actor' kunnen geven. Ik geef overigens de voorkeur aan een strikt persoonlijke invulling van 'actor'; een groep is dan een verzameling actoren, maar niet zelf een 'actor'.

Voor de geschiedfilosoof is de mens uit het verleden als kandidaat voor 'actor' onproblematisch. 'God' als kandidaat voor 'actor' is daarentegen problematisch. In strikte zin is God, omdat Hij 'eeuwig' is, de enige actor die op alle tijdscoördinaten van de werkelijkheid is betrokken:

HT12. God is als actor betrokken op de gehele historische werkelijkheid.

Het is hier niet nodig om argumenten aan te dragen voor de legitimiteit, zinvolheid of mogelijkheid van God als actor; ik verwijs hiervoor naar het voorgaande - wat ik nu doe is slechts de verkregen resultaten verbinden met de handelingsfilosofie; de discussie over Gods bestaan dient zich elders af te spelen.

God en mens zijn aldus mijns inziens de kandidaten voor 'actor'.

De betrokkenheid van God op de historische werkelijkheid is in termen van interactie een interactie tussen God en mens als actoren:

HT13. God en mens zijn actoren binnen de historische werkelijkheid.

Er zijn hiernaast overigens ook andere relaties tussen God en werkelijkheid mogelijk dan binnen de historische werkelijkheid. God is ook op de fysische, biologische en ruimtelijke werkelijkheid betrokken. Ik volsta hier slechts met een minimale plaatsbepaling en wel aan de hand van enkele bruikbare wetenschappelijke bijdragen. Gods betrokkenheid op de fysische werkelijkheid vindt mijns inziens in de positie van de chemicus A.R. Peacocke een reële optie, waarin de moderne fysica positief is verwerkt in termen van een interactie-model¹¹⁵⁷. Naast Peacocke is ook de atoomfysicus J. Polkinghorne te noemen, die met name de quantummechanica en ook de problematiek van schepping en evolutie vanuit Gods betrokkenheid op de werkelijkheid verstaat¹¹⁵⁸. Binnen de biologie is de optie van de Nederlandse chemicus, Anglicaans priester en *ordained scientist* S.J.L. Bonting, ten aanzien van schepping en evolutie een goed voorbeeld van een bepaling van de aard van Gods relatie tot de geschapen werkelijkheid. Bontings theorie lijkt dicht aan te sluiten bij Von Balthasars notie van de 'volheid' en 'das Ganze', waar hij de geschiedenis van kosmos, aarde, biologisch en menselijk leven en gebeuren in termen van Gods 'speelse' betrokkenheid op de werkelijkheid verstaat (hoewel Bontings geschiedenisconcept quasi-deterministische trekken vertoont)¹¹⁵⁹. Binnen de ruimtelijke werkelijkheid is de integratie van de moderne ruimtetheorie binnen de leer van Gods alomtegenwoordigheid bruikbaar. L.J. van den Brom stelt voor om de driedimensionale ruimte te zien als 'een deelruimte van een systeem (waarin de ordening in het lager-dimensionaal systeem niet wordt verbroken'¹¹⁶⁰. De betekenis van de moderne ruimtetheorie voor de opstandingsleer wordt nader bepaald in *Het is de Heer* van A. Vos¹¹⁶¹.

Binnen de historische werkelijkheid is er in meer eigenlijke zin dan bij de bovengenoemde werkelijkheden sprake van interactie; interactie heeft de connotatie van *bewuste* en *wilsmatige* wederkerigheid, van actie en reactie, en dat is specifiek voor de historische werkelijkheid. Met Loen ben ik van mening dat het hier om een 'asymmetrische interactie' gaat.

Er zijn binnen de historische werkelijkheid diverse vormen van interactie mogelijk. Er is interactie mogelijk tussen mensen onderling; dit gegeven wordt door velen onproblematisch geacht te zijn. Dat er ook interactie tussen God en mens mogelijk is, wordt daarentegen problematisch geacht te zijn. Vanuit de notie van de open historische werkelijkheid als handelingsdomein is echter de interactie tussen mensen niet vanzelfsprekend onproblematisch en de interactie tus-

¹¹⁵⁷ A.R. Peacocke, *Van DNA tot God. Een begaanbare weg?*, Kampen 1996, zie vooral p. 68.

¹¹⁵⁸ J. Polkinghorne, *Creation and the World of Science*, Oxford 1979.

¹¹⁵⁹ S.J.L. Bonting, *Schepping en evolutie. Posing tot synthese*, Kampen 1996.

¹¹⁶⁰ L.J. van den Brom, 'Niet ver bij mij vandaan. Over de alomtegenwoordigheid van God', G. van den Brink, M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995, 95.

¹¹⁶¹ A. Vos, *Het is de Heer. De opstanding voorstelbaar*, Kampen 1990.

sen God en mens niet vanzelfsprekend problematisch. *Beide* soorten interactie zijn, gegeven dat God bestaat, mogelijk en vormen voor het verstaan een grote uitdaging. Hoe moeilijk is het immers niet om de ander in zijn vreemdheid te verstaan wanneer er een interactie is tussen hem en mij. Ditzelfde geldt in positieve zin ook voor de interactie tussen God en mens.

Er is daarnaast ook de interactie tussen God en mens. Zoals mensen wilsacten effectueren zo kan ook God wilsacten effectueren. Het probleem zit hier kennistheoretisch vast op de herkenbaarheid van Gods daden. Die is niet evident voor iedereen. Ik beperk me daarom hier tot het stellen dat er een objectieve mogelijkheid bestaat dat mensen ageren op wat ze verstaan als een daad van God. In het verlengde hiervan zal ik eerst in HT14 een uitspraak doen, en deze vervolgens nader bepalen:

HT14. Er is een interactie tussen God en mens als actoren binnen de historische werkelijkheid mogelijk.

Hoe kan men echter spreken over deze interactie tussen God en mens? Dat is de moeilijkste vraag met betrekking tot de problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid. Ik zie eigenlijk maar één oplossing, en die zou ik als volgt willen formuleren. Naast het conceptuele niveau van de open historische werkelijkheid zou ik het systematisch-theologische en het historisch-hermeneutische niveau willen onderscheiden. De drie onderscheiden niveaus spelen op elkaar in, hebben hun eigen plaats en omgrenzen de ruimte die de historicus heeft om de geschiedenis in termen van interactie tussen mensen onderling en tussen God en mens te interpreteren.

6.1. Conceptuele omgrenzing

Deze omgrenzing is in deel II uitvoerig bepaald. De open historische werkelijkheid is te verstaan als een ruimte waarbinnen God en mens op contingente wijze handelen. Gods handelen is binnen de historische werkelijkheid niet evident, maar kan wel worden ervaren. De religieuze ervaring heeft een eigen kennistheoretische karakteristiek. De historische verklaring wordt bepaald door de open handelingsruimte van de historische actoren. De geschiedwetenschap als de wetenschap van het contingente biedt geen ruimte voor een deterministisch verklaringsmodel. De historische verklaring kenmerkt zich structureel door:

- (1) $p \tilde{O} M-p$
- (2) $p \tilde{O} (q \vee r)$
- (3) p is contingent.

Een wetmatigheid in termen van een contingente waarschijnlijkheid die kan naderen tot 1 is hierin opgenomen.

Juist binnen dit verklaringsmodel komt de historische dynamiek volledig tot uitdrukking; zowel p , q als r zijn contingent. Juist het onverwachte en het ongedachte krijgen binnen dit model alle ruimte. Het historische verband perkt de ruimte van de alternativiteit op economische wijze in.

Deze notie van het historische verband kan nu worden uitgediept vanuit de interactietheorie. Historische interactie is niet alleen interactie tussen God en mens en mensen en mensen, maar ook tussen God en mens, en mensen en mensen in heden en verleden. Elke interactie heeft binnen de historische werkelijkheid een diachroon karakter: de ene handeling komt na de andere; de reactie komt na de actie. Er is echter ook de reactie op het verleden zelf. Op contingente wijze kan men reageren op het verleden. Men kan zich rekenschap van het verleden geven, men kan zich toewenden naar of afwenden van een bepaalde traditie, zich laten inspireren door een historische figuur, enzovoorts. Vanuit de bron is het verleden een *sprekend* verleden, dat om een antwoord vraagt van de actor in het heden.

6.2. Theologische omgrenzing

In de voorafgaande paragrafen is het materiaal voor een theologische omgrenzing geleverd. Vanuit een hypothetisch godsbewijs kan men zeggen dat God bestaat, en dat de eis van consistentie geldt, met betrekking tot wat men over God en Gods eigenschappen zegt. Op hypothetische en axiomatische wijze kan men daarbij komen tot de vaststelling dat God betrokken is op de historische werkelijkheid en dat de wijze van zijn betrokken-zijn op de historische werkelijkheid bepaald wordt door zijn liefde, goedheid, wil en andere eigenschappen. Tevens liggen hier nog enkele probleempunten, die niet aan de orde zijn geweest, maar die wel beknopt dienen te worden geïntroduceerd. Protologie en eschatologie vormen binnen de geschiedtheologie een moeilijk probleem. Het begin en het einde van de werkelijkheid lijken zich, hoezeer het einde van onze werkelijkheid binnen een bepaalde theologische optie ook niet-noodzakelijk is, aan het niveau van de interactie te onttrekken. Hier is God de enige actor. In strikte zin is hier sprake van een andere dimensie dan die van de historische werkelijkheid. Voor de atheoloog kan hier geen probleem liggen, omdat de werkelijkheid zelf, zowel wanneer zij toevallig als wanneer zij noodzakelijk is, neutraal is en op volstrekt neutrale wijze is ontstaan en ook verdwijnen kan of zal. De openheid van de historische werkelijkheid als historische werkelijkheid wordt er niet door aangetast, zeker niet wanneer de fysische, biologische en historische werkelijkheid worden verstaan vanuit een groter geheel, waarin in een mogelijke toekomstige werkelijkheid vanuit Gods goedheid een structurele openheid op het vlak van de interactie tussen God en mens voorstelbaar is. In praktische zin betekent de eschatologie voor de historicus dat zijn spreken over de geschiedenis een eschatologisch voorbehoud moet hebben, omdat hij eenvoudigweg niet weet hoe een mogelijke nieuwe werkelijkheid eruit zal zien:

HT15. Al ons spreken over de historische werkelijkheid kent een eschatologisch voorbehoud.

De incarnatie vormt een apart probleem voor de interactietheorie. Theologisch kan men haar verstaan vanuit het grotere geheel waarin de historische werkelijkheid is opgenomen; zij heeft dan betekenis met het oog op die nieuwe werkelijkheid. Vanuit deze optie is de incarnatie noodzakelijk. Haar verlossingskarakter is echter contingent, omdat dit structureel afhankelijk is van en implicatief verbonden is met het negatieve wilshandelen van de mens: Binnen een open werkelijkheid is de mogelijkheid van de negatieve wilsact - de zonde - noodzakelijk, maar niet haar feitelijkheid. Als niemand ooit negatieve wilsacten zou hebben gedaan, zou aldus wel de incarnatie maar niet haar verlossingskarakter noodzakelijk geweest zijn.

In geschiedtheologische zin is de incarnatie te verstaan als het scharnierpunt van de interactie tussen God en mens, zowel binnen een historische werkelijkheid met als zonder negatieve wilsacten. De geschiedenis is geschiedtheologisch te verstaan als het veld waarop de interactie tussen God en mens zich voltrekt. Binnen een werkelijkheid waarin de zonde als mogelijkheid feitelijkheid geworden is, is Gods historisch handelen in belangrijke mate soteriologisch gericht.

Gods rechtvaardigheid is een ander moeilijk punt. De geschiedenis leert ons dat al te vaak over Gods rechtvaardigheid gesproken is in termen van zijn oordelen. Soms was dit spreken zodanig dat het de meest bizarre inconsistenties bevatte. Het oordeel in de zin van het 'laatste oordeel' is een eschatologische categorie, die buiten het gebied van de historische werkelijkheid valt. Daarnaast zijn hier enkele praktische inperkingen nuttig. Om te beginnen komt oordelen ons in soteriologische zin eenvoudigweg niet toe. Voorts dient hier het historische besef als kritische instantie te worden ingebracht: het gegeven dat velen God op al te vanzelfsprekende wijze voor hun eigen zaak hebben ingeschakeld, moet ons voorzichtig maken. Er blijft mijns inziens echter een bepaalde ruimte over, en dat is een ethische oordeelsruimte in termen van goed en kwaad. Wanneer men de eis om naar beste weten te (be)oordelen verwerpt, dan dient men zich te realiseren dat de geschiedenis daarmee zichzelf rechtvaardigt, en kan men ook niets anders doen dan zelfs bij de beschrijving van de holocaust in neutrale termen te spreken: zelfs het woord 'holocaust' dient dan te worden vermeden.

Gods handelen heeft, vanuit zijn eigenschappen, een herkenbare en consistente structuur. De *richting* van een christelijke interpretatie van de geschiedenis is daarmee te geven. Met name de ethische optie verkleint hier het risico van een identificatie van 'de eigen zaak' met 'Gods zaak'.

Als het binnen de historische werkelijkheid gaat om een interactie tussen God en mens, dan is de wijze waarop God op de historische werkelijkheid betrokken is een belangrijke thematiek. Hoe handelt

God, als Hij historisch handelt? Ook hier volgt de historische interpretatie de theologische omgrenzing. Hiervoor noemde ik reeds de universele strekking van Gods heilshandelen, als richtingbepalend element van Gods handelen¹¹⁶².

Wanneer we spreken over God, dan spreken we over God als drieënige God. Bij de bespreking van de diverse geschiedtheologische opties kwamen we al verschillende optieken tegen¹¹⁶³. Van Ruler denkt sterk patrocentrisch, terwijl bijvoorbeeld Barth sterk christocen-trisch denkt.

Hoewel hier meerdere posities mogelijk zijn, opteer ik voor de volgende. Allereerst dient 'betrokkenheid' nader bepaald te worden. Ik vermijd een boven-onder schema van Gods hand die letterlijk ingrijpt in de geschiedenis. Ik geef de voorkeur aan een meer formele omschrijving, waarin voorlopig rekening is gehouden met moderne ruimtetheorieën:

HT16. God is maximaal betrokken op al het gebeuren op alle plaatsen en tijdstippen binnen de historische werkelijkheid.

Ik wil in het verband van mijn onderzoek mij hier beperken tot een korte positiebepaling; de thematiek is ingewikkeld en interessant genoeg om in een vervolgstudie nader uitgewerkt te worden. Ik benadruk hierbij de eenheid van God. Ik sluit mij aan bij de notie van Loen dat God trinitarisch is betrokken op de historische werkelijkheid: *opera ad extra sunt indivisa*. Binnen de patrologie ligt het accent op de wil tot de best mogelijke wereld, en dat is een contingente historische werkelijkheid. De christologie is mijns inziens het hart van de geschiedtheologie. In Christus werd God mens en trad Hij binnen in de menselijke geschiedenis. De incarnatie wordt geïmpliceerd door het gegeven dat God een contingente historische werkelijkheid constitueert, waarop Hij handelend betrokken is¹¹⁶⁴. Dat God mens werd is significant voor de historische werkelijkheid zelf. Ik sta hierbij een christologie voor, die ook bij een mogelijkere geactualiseerde werkelijkheid zonder 'val' uitgaat van een incarnatie. Binnen de pneumatologie ligt het accent op Gods verborgen werking binnen de (historische) werkelijkheid. Daar waar God mensen aanraakt heeft dit ook een weerslag op hun handelen. In dit opzicht is de interactie tussen God en mens aanwijsbaar waar het gaat over wat Berkhof noemt 'de zending als geschiedenisvormende macht' of over de kerstening van de lage landen door Van Rulers 'man op het peerd'. Ik noteer:

HT17. God is trinitarisch betrokken op de historische werkelijkheid.

¹¹⁶² Zie het algemene gedeelte van § 7.

¹¹⁶³ Zie § 3.

¹¹⁶⁴ Zie § 4.4.

Gods historisch handelen is voor ons op zich zelf niet evident, maar vanuit een theorie van Gods mogelijke bestaan en zijn mogelijke betrokkenheid op de historische werkelijkheid is er een theologische ruimte voor een verstaan van de geschiedenis vanuit God.

Hier wil ik de notie van de *open communicatie* van Von Balthasar inbrengen in mijn eigen optie. Interactie is niet alleen te verstaan in de strikte zin van historische daden, maar ook van spreken. Juist het spreken als daad wordt mijns inziens binnen de geschiedwetenschap te zeer verwaarloosd. Er worden zeer veel gesproken daden voltrokken. Zoals binnen de taalfilosofie taal in termen van taaldaden kan worden verstaan, is Gods spreken in zijn Woord of door zijn Geest, maar ook menselijk spreken, in termen van taaldaden te verstaan. Gods spreken heeft een per-illocutionaire lading en roept re-actie in spreken en handelen op. Menselijk handelen is in dit licht te verstaan als antwoordend handelen. Hoewel het menselijke handelen niet samenvalt met Gods handelen, is het wel een belangrijke *locus* waar Gods handelen erfahrbaar wordt. Terecht stelt Loen dat Gods handelen *niet constateerbaar, wel*

intersubjectief vaststelbaar is. Ik ben geneigd om Loens uitspraak in ruime zin - ruimer dan hijzelf doet - te verstaan, en haar ook binnen de historische interpretatie een zekere ruimte te geven¹¹⁶⁵.

Binnen de gegeven grensafbakeningen kan de historische werkelijkheid strikt worden verstaan vanuit de interactie tussen God en mens. De menselijke ervaring van Gods handelen is hier het sterkste aanknopingspunt in meer concrete zin.

6.3. *Geschiedwetenschappelijke omgrenzing*

Op historisch-hermeneutisch niveau worden uiteindelijk de echte inhoudelijke keuzes gemaakt. Met een beroep op al hetgeen in dit boek gezegd is, claim ik, nadrukkelijk op hermeneutisch niveau, een interpretatieve ruimte voor de historicus, inclusief de historicus binnen de christelijke traditie. Deze ruimte wordt omgrensd door het wetenschappelijke geschiedenisconcept en de eigen vakmatigheid. Wanneer aan alle voorwaarden zoals hierboven beschreven is voldaan, dan is de interpretatieve ruimte van de christen-historicus ruim maar begrensd. Hij heeft geen speelruimte voor opties waarin God en geschiedenis (van het eigen volk of van de christelijke kruisvaarders bijvoorbeeld) met elkaar geïdentificeerd worden. Hij heeft wel speelruimte om eigen interpretaties te ontwikkelen waarin de geschiedenis als een interactief gebeuren wordt verstaan. Ik zou het hier geformuleerde als volgt willen uitspreken:

¹¹⁶⁵ Zie voor een minder ruime interpretatie van de optie van Loen - in het bredere verband van een geschiedtheologische positie die sterk door Barth en de Amsterdamse school is getoontzet: N.T. Bakker, *Geschiedenis in opspraak. Over de legitimatie van het concept geschiedenis*, Kampen 1996.

HT18. Binnen de open historische werkelijkheid, waarbinnen tussen God en mens interactie plaatsvindt, probeert de historicus, binnen de conceptuele -, systematisch-theologische en geschiedwetenschappelijke grenzen, de geschiedenis te interpreteren als een interactief proces tussen God en mens.

Ik sluit hier aan bij Loens 'intersubjectieve vaststelbaarheid' en werk deze nader uit in de richting van Berkhofs 'duiding en houding'. De historische interpretatie van de geschiedenis als interactieve ruimte wordt aldus conceptueel en theologisch omgrensd. Deze interpretatieve ruimte zou ik als volgt willen typeren.

Als ergens Gods handelen vatbaar is voor historische interpretatie dan dus daar waar het goede is binnen de historische werkelijkheid en nader: daar waar mensen antwoordend handelen op Gods historisch handelen. Als God in de geschiedenis ergens te vinden is, dan hebben we hier de plek waar we moeten zoeken. Mensen handelen binnen deze contingente orde, maar als dit antwoorden opgevat wordt als negatief of positief antwoordend handelen, dan moeten daar waar die antwoorden positief klinken en in handelingen overgaan, Gods acten aan de oppervlakte komen.

Er ligt mijns inziens ook een merkwaardig dualisme ten grondslag aan het gegeven, dat men binnen zijn 'houding' wel, maar binnen zijn 'duiding' niet geïnspireerd door het christelijke geloof mag werken. In dit licht versta ik Berkhofs koppeling van houding en duiding als positief en ook als consistent.

Juist de notie van historiciteit maakt ons kritisch naar onze uitspraken met betrekking tot de interpretatie van de historische werkelijkheid. Maar juist deze notie snijdt ons niet de pas af, maar schept ruimte voor een interpretatie van de geschiedenis. Interpreteren is altijd een riskante aangelegenheid, en juist daarom zo interessant. Wanneer men bij de historische interpretatie steeds van het meest herkenbare naar het minder herkenbare gaat, dan volgt men het juiste spoor. Een omdraaiing van deze volgorde leidt vaak tot nodeloze complicaties. Latere interpreteren kunnen onze interpretaties weer als bronnen opvatten voor hun verstaan van ons. Interpreteren is dus risico's nemen onder het besef van zich kunnen vergissen. Vanuit deze optiek is er mijns inziens, als er überhaupt ruimte voor interpretatie is, interpretatieve ruimte te claimen voor een geschiedbeschouwing vanuit 'God'.

De gevaren van het zichzelf identificeren met Gods hand in de geschiedenis kunnen zo goed mogelijk worden ondervangen door de ethische optie. Ook hier is zich vergissen een risico. Zoals het in de jaren '30 moeilijk was voor de Duitse kerken om Hitler juist in te schatten, terwijl dat voor ons veel duidelijker is, zo zijn huidige problemen voor ons weer veel ingewikkelder. Tenminste de noodzaak van het uitspreken van een oordeel ligt er in het gebeuren om ons heen besloten. Toch ligt er hier een ruimte om de werkelijkheid te interpreteren, met het risico van dien. Het door A.Th. van Deursen betoogde over de ethische aspecten van de benadering van het verleden is hier

goed inpasbaar. Van Deursen fundeert de historische empathie in de christelijke ethiek¹¹⁶⁶. Ik ben van mening dat men dan ook in staat is om een juist oordeel te geven over delen van de geschiedenis: men kan zich vergissen maar men kan zich ook niet vergissen. De status van een christelijke interpretatie van de geschiedenis is daarom noch al te laag noch al te hoog; men kan zich vergissen, de ene optie kan beter zijn dan de andere, en er is ruimte voor meerdere opties (binnen de grenzen van de consistentieregels):

HT19. Er zijn, binnen de grenzen van de consistentieregels, verschillende christelijke interpretaties van de geschiedenis mogelijk, die een status kunnen hebben, vergelijkbaar met die van een seculiere of immanente interpretatie.

Variërend op Loens adagium kan men hier stellen, dat de geschiedenis intersubjectief interpreteerbaar is vanuit God en vanuit het christelijke geloof als constitutief voor geschiedwetenschap. Een interpretatie van de geschiedenis vanuit het perspectief van het *fides quaerens intellectum* zou er mijns inziens als volgt uit kunnen zien. De geschiedenis is de vrije ruimte van het menselijk handelen. Dit handelen is te verstaan als antwoordend handelen. God is per definitie daar waar het goede is, waar rechtvaardigheid, vrede en vrijheid zijn. Het kwade is op te vatten als het negatief antwoorden van mensen op Gods spreken. Als concreet voorbeeld kan hier het verbijsterende van een figuur als Hitler dienen. Zijn de volgende vragen geen reële en dwingende vragen, die een antwoord behoeven: waarom loopt Hitlers leven steeds op beslissende punten in de richting van de tragedie van de Tweede Wereldoorlog? Gegeven de contingentie van het warme weer en de beslissing van Hitler om op 20 juni 1944 buiten te vergaderen, de dikke eikehouten tafel: waarom mislukt de aanslag op Hitler? Een beroep op de contingentie kan hier voldoende zijn; interessanter wordt het wanneer men een link legt met de interactietheorie: zoals Von Haeften Hitler 'interpreteerde' als 'een groot vertegenwoordiger van het kwaad'.

Als men geen enkele ethiek toelaat, of deze laat opgaan in de historiciteit, dan impliceert dit, dat ook een geschiedschrijving van Auschwitz volkomen neutraal dient te zijn. Laat men haar wel toe, dan is er ook ruimte voor een christelijke ethiek en dan kan ook gesproken worden over een betere of slechtere ethiek. Steeds geldt dat men zich ethisch ook kan vergissen.

De in het voorbeeld naar voren gekomen vraag, als een vraag die volgt uit de gegevenheid van het verloop van contingente gebeurtenissen, is voor mij een belangrijk element van een christelijke geschiedinterpretatie. Het antwoord laat iets oplichten van de interpretatie en dit is ook, binnen de conceptuele, theologische en ethische grenzen, legitiem. Een ander voorbeeld, hoewel zeer delicaat, is de inter-

¹¹⁶⁶ A.Th. van Deursen, 'Geloof en geschiedwetenschap' (1982), *De eeuw in ons hart. Negenentwintig opstellen over geschiedenis, geschiedschrijving en geschiedbeoefening*, Franeker 1991, 64-73.

pretatie van de joodse ballingschap, de holocaust en de terugkeer naar Palestina culminerend in de staat Israël in 1948. Hier is seculier-historisch gezien sprake van een uniek en onvergelijkbaar gebeuren. Waarom ging dit volk niet ten onder in de verstrooiing, maar vond het een eigen staat? Kan men hier gewone historische verklaringen voor geven? Zeker, dit kan. Maar een verklaring vanuit een theologisch perspectief kan op zijn minst nieuw licht werpen op de geschiedenis van dit volk. Mijns inziens is Gods hand in dit gebeuren intersubjectief vaststelbaar, of beter: interpreteerbaar, omdat dit volk instrumenteel is voor Gods heilshistorisch handelen. Meteen komt de ethische optie in werking met behulp waarvan niet al het gebeuren geïdentificeerd wordt als Gods hand. De eis van gerechtigheid jegens de Palestijnen geldt hier als voorbeeld. Zelfs als men de weg tot de staat Israël als een contingent gebeuren beschouwt - of beter: juist wanneer men dit als een contingent gebeuren beschouwt - wordt de vraag interessant, waarom het dan zo gegaan is als het gegaan is?

Ik realiseer mij dat ik met genoemde gevallen uitzonderlijke voorbeelden geef. Toch denk ik dat ook gewonere voorbeelden te geven zijn. De politieke en militaire geschiedenis, de Europese expansie, de kerstening van Europa, de kerkgeschiedenis, thema's als de kruistochten, de wetenschapsgeschiedenis (de relatie tussen geloof en wetenschap), de rassenkwestie, de slavenhandel, etc. kunnen hier als voorbeelden gelden. Een ander punt is de accentuering van de religieuze factor als niet geheel zelfstandige maar wel zeer belangrijke en geheel eigensoortige historische factor. Wanneer een historicus binnen de christelijke traditie er beter dan bijvoorbeeld de Franse Annales-historicus G. Duby in zou slagen om grote middeleeuwen vanuit hun eigen theologische ratio te interpreteren dan vanuit sociale of mentale oorzaken, of negatief: als Duby niet in staat is unieke bijdragen aan de geestesgeschiedenis te verklaren, dan pleit dit voor de eigenheid en intrinsieke betekenis van religieuze factoren en is een interpretatie die deze factoren serieus neemt in hun eigenheid beter dan die van Duby. Hier is een christelijke verstaanshorizon wel degelijk in empathisch opzicht een voordeel. Een beoordeling naar beste kunnen en weten en met inachtneming van de risico's die men loopt maar die men ook moet proberen te overwinnen, is mijns inziens mogelijk. Uiteraard kan ik dit pas hard maken in een eigen historische studie; hier blijft het bij korte aanzetten. De kwaliteit van mijn voorstellen staat of valt uiteindelijk bij de mate waarin zij leiden tot concrete en interessante onderzoeksprogramma's. In dit opzicht heb ik in de toekomst nog een belofte in te lossen - reeds in de inleiding heb ik aangegeven dat deze taak buiten de grenzen van het voorliggende onderzoek is gesteld.

7. Een werkverdeling

Ik denk dat een behandeling van het hier gestelde probleem en van tal van soortgelijke problemen alleen mogelijk is met behulp van een

vakoverstijgende aanpak. Historici, geschiedfilosofen en geschiedtheologen kunnen niet zonder elkaar. Het is bijzonder spijtig te moeten vaststellen dat ze vaak in gescheiden kringen opereren en dan ook soms argwanend zijn naar elkaar toe. Vele historici koketteren ook met hun fobie voor filosofie. Of ze verwachten meteen de meest concrete antwoorden - en zullen bovenstaande optie nog veel te vaag vinden. Het gaat echter niet om snelle, overhaaste en definitieve antwoorden. De problematiek zelf is intrinsiek interessant en de moeite van voortdurende reflectie over de eeuwen heen, tot het einde van de geschiedenis, waard. We hoeven een wetenschappelijke discipline niet te beoordelen naar maatstaven van onmiddellijk nut. Zij is in zichzelf legitiem, wanneer zij fundamentele vragen stelt. Ik pleit dus voor een zelfstandige uitoefening van de geschiedfilosofie, gericht op integratie met geschiedtheologie en geschiedwetenschap, maar met een eigen ruimte, een eigen experimenteerruimte zo te zeggen. De geschiedfilosofie is dan vooral op het vlak van de conceptuele vragen met betrekking tot de historische werkelijkheid competent. Dus dan denk ik aan vragen als: hoe verhouden zich noodzakelijkheid en contingentie, wat is tijd, wat is historische causaliteit, wat is historische kennis, wat is de semantische status van bronuitspraken, etc.

De geschiedtheologie heeft eveneens een eigen gebied. Zij staat in verbinding met de godsdienstwijsbegeerte maar ook met bijvoorbeeld de dogmatiek en de exegetische vakken (de Schriftgegevens met betrekking tot de geschiedenis). De godsleer en de betekenis daarvan voor de geschiedenis is hier van belang. Tevens kunnen hier de meer specifieke geloofsinhouden en -problemen betreffende de geschiedenis ondergebracht worden. Hier ligt bijvoorbeeld de verbinding met de Kerk en de plaats van de geschiedenis in de verkondiging. Meer theologisch valt te denken aan vragen als: Bestaat God, wat betekent het dat God handelt in de geschiedenis, hoe verhouden zich Gods handelen en de menselijke vrijheid, hoe verhouden zich goddelijk en menselijk handelen (de interactieproblematiek), wat leveren de Schriftgegevens op aangaande de geschiedenis (de relatie openbaring en geschiedenis)?

De geschiedwetenschap heeft het veld van het contingente menselijke gebeuren inclusief Gods interactioneel handelen binnen de historische werkelijkheid als object. Zij interpreteert binnen de conceptuele, wetenschapshistorische en theologische grenzen en met inachtname van de stand van zaken binnen het geheel van de andere wetenschappen de geschiedenis. De bronnen, die binnen het kennistheoretische veld van het testimonium (één van de belangrijkste velden in heel ons kennen) vallen, zijn bij uitstek middel tot het verstaan van het verleden. De beoefening van de geschiedenis zelf roept tal van wijsgerige vragen op. De historicus dient hiervan tenminste enige kennis te hebben.

Een regelmatige samenwerking tussen de drie genoemde subdisciplines zou tal van interessante projecten op kunnen leveren.

8. Een bredere functie van de geschiedenis: traditie en zinsverband

Gadamers 'verstaanshorizon' is, strikt op hermeneutisch-interpretatief niveau, geschikt als hulpmiddel voor mijn positie. Het is dan vooral de traditie die als historische vorm van de verstaanshorizon in zicht komt. Mijn conceptuele basis is vooral de ontologie en dan met name wat ik genoemd heb het historische verband als inperking van het aantal mogelijke werelden. Een traditie versta ik in conceptuele zin als een dergelijk historisch verband. De ene traditie kan beter zijn dan de andere, maar ze hebben alle hun bestaansrecht. De top van elke traditie dient in de discussie ingebracht te worden. De christelijke traditie van geschiedfilosofie, geschiedtheologie en geschiedwetenschap is nog altijd een traditie die recht van spreken heeft. Binnen deze traditie heeft de geschiedwetenschap een duidelijke functie. Dit is geen bevestigende maar een kritische functie. De ethische optie heeft hier een normatieve functie. De geschiedwetenschap zelf wordt door mij op functionele wijze verstaan: zij is middel tot het verstaan van de werkelijkheid inclusief de eigen traditie. Zij kan dan ook weer in kritische zin, en met verwerking van de historiciteit, *plaatsbepaling in de tijd* zijn: niet alleen 'duiding' maar ook 'houding' (Berkhof). Geschiedwetenschap wordt hier interessanter, want zij is deel van een traditie - welke traditie dan ook. Dan ontstaan er vragen en problemen die tot nadenken en discussie uitnodigen. De geschiedenis krijgt zo juist vanuit een strikt wetenschappelijk concept een functie voor het heden.

Traditie is mijns inziens niet een grootheid die zichzelf doet exploderen in een absolute historiciteit. Het is ook geen statische grootheid, maar is het antwoord van een bepaalde tijd op de openbaring van God. De christelijke traditie is geen vlieger met gebroken touw die stuurloos dwarrelt op de wind maar zij beweegt in alle vrijheid juist dankzij een aanhechtpunt buiten zichzelf. Zonder dit vaste punt gaat de vlieger niet op. Zakelijker gesteld: God heeft noodzakelijke (en contingente) eigenschappen, die een eigen objectiviteit hebben, die structureel los staat van ons spreken over God en zijn eigenschappen en van welke traditie dan ook, die zich daaromheen vormt. De subjectiviteit en de historiciteit van ons spreken aangaande God impliceren niet de niet-objectiviteit van Gods bestaan, eigenschappen en betrokkenheid op de historische werkelijkheid.

Het is psychologisch ook vertroostend om in een traditie te staan. De christelijke traditie omspant de eeuwen van uittocht tot Augustinus tot Groen van Prinsterer tot aan de moderne lijn zoals die bijvoorbeeld rond het Amerikaanse blad *Fides et Historia* of ten onzent de kring rond de Vereniging van Christen-Historici en hun orgaan, *Transparant*¹¹⁶⁷. De traditie vormt een houvast en een middel tot groei in kritisch denken tegelijk. Bestanddelen uit deze traditie dienen steeds

¹¹⁶⁷ Zie bijvoorbeeld het onlangs verschenen boekje van R. Kuiper, *Uitzien naar de zin. Inleiding tot een christelijke geschiedbeschouwing*, Leiden 1996.

vanuit de vragen die elke tijd opwerpt te worden verwerkt, herzien of gerepareerd. Tussen de totale geslotenheid van een versteende traditie en de totale openheid van het traditieloze kan het historische verband van een open traditie een eigen dynamiek scheppen. In de literatuur komt dit, binnen de in sterke mate parallelle context van de joodse traditie, op indrukwekkende wijze naar voren in *The Chosen* en *The Promise* van Chaim Potok.

Ik pleit er met andere woorden voor, dat de geschiedenis weer een echte functie krijgt. Nu is haar functie vooral wetenschappelijk, maar zij zou veel breder moeten zijn. Zij moet het anekdotische én het detaillistische niveau overstijgen en een betekenis krijgen. Dit kan alleen maar als de wetenschap zelf haar poorten weer opent voor vragen betreffende de oorsprong en de zin van de geschiedenis. Juist de ontdekking van de historiciteit en het scherpe mes van de historische methode kunnen hier fouten, die in het verleden ten aanzien van de duiding van de geschiedenis zijn gemaakt, voorkomen. Maar het ene uiterste is vervangen door het andere en dit is als een wezenlijke verarming te beschouwen.

Vanuit een dergelijk functioneel wetenschapsverstaan herkrijgt ook het geschiedenisonderwijs - van basisschool tot universiteit - haar betekenis.

Met betrekking tot de functie van de geschiedwetenschap versta ik het postmodernisme van A. Heller positief. In de postmoderne leegte kan weer gezocht worden naar een zin in de geschiedenis. Heller eindigt waar men mijns inziens moet beginnen.

Binnen de historische interpretatie is juist ook dit zoeken naar zin een kernelement. Gegeven de contingentie van het gebeuren, komt de vraag naar het waarom en waartoe van het gebeuren in zicht, en is 'zin' iets anders dan het vragen naar het waarom en het waartoe van het gehele gebeuren, opgevat als resultante van goddelijke en menselijke interactie? Dit zoeken naar zin sluit ook aan bij een menselijke behoefte - een behoefte waarvoor velen zich ook tot de wetenschap wenden, en waar historici, geschiedfilosofen en geschiedtheologen ook iets te zeggen zouden moeten hebben. Ook het geschiedenisonderwijs krijgt dan weer een functie; de geringe belangstelling voor dit vak is mijns inziens mede te verklaren vanuit de verzakelijking en het functieverlies binnen de wetenschap.

Pas vanuit een functioneel wetenschapsverstaan wordt denken over geschiedenis weer interessant: wat hebben we aan een oneindig gedetailleerde kennis van het verleden, die door een groep specialisten geconserveerd en uitgebouwd wordt, als deze kennis niet wordt verstaan als antwoord op fundamentele vragen. Juist in het onderwijs komt deze vraag, terecht, voortdurend naar voren.

9. Conclusie

Ik heb in dit hoofdstuk de open probleemvelden, zoals die in de voorgaande hoofdstukken vastgesteld werden, behandeld en tot een op-

lossing proberen te brengen. In aansluiting bij wat er in de geschied-theologische traditie voorhanden is, heb ik geprobeerd om een interactie-theorie op te stellen, waarin God als actor maximaal betrokken is op de historische werkelijkheid, zonder dat de openheid van de historische werkelijkheid daarmee geweld wordt aangedaan.

Het christelijke geloof als richtinggevend beginsel is conceptueel en historisch constitutief voor de ontologische contingentie van de werkelijkheid en van de openheid van de historische werkelijkheid. De open historische werkelijkheid is randvoorwaardelijk voor een handelingsdomein. Hier ligt dan ook de gerechtvaardigde eis dat historici en geschiedfilosofen die intuïtief van een vrij handelingsdomein uitgaan, erkennen dat dit een conceptueel model vereist dat consistent is met de notie van dit vrije handelingsdomein. Wanneer de open historische werkelijkheid constitutief is voor het vrije handelingsdomein, dan betekent dit ook dat God betrokken kan zijn op deze door hemzelf geconstitueerde open historische werkelijkheid. Hij kan niet alleen betrokken zijn op de open historische werkelijkheid, Hij moet er, op grond van zijn eigenschappen, ook op betrokken zijn. Op grond van Gods liefde is de incarnatie geïmpliceerd in Gods betrokkenheid op een door Hem geconstitueerde open historische werkelijkheid en een vrij handelingsdomein.

Mijn interactietheorie is niet ingeperkt tot het handelen in termen van daden, maar ook in termen van spreken. Interactie is ook, en misschien wel vooral, communicatie. Interactie heeft een diachrone dimensie. Vanuit de communicatietheorie kan men ook met het verleden in interactie staan. Het historische verband biedt zelf ruimte voor reactie.

Binnen een conceptuele en theologische omgrenzing van Gods actieve betrokkenheid op de geschiedenis heb ik ruimte geclaimd voor het hermeneutische niveau van de historische interpretatie; naast de conceptuele openheid functioneren hierbij Gods trinitarische betrokkenheid op de historische werkelijkheid, de leer van Gods eigenschappen en de ethische optie als omgrenzingen van deze interpretatieve ruimte.

Binnen deze ruimte zijn meerdere interpretaties van de geschiedenis mogelijk, mits zij voldoen aan de eisen van consistentie.

Een werkverdeling tussen historici, geschiedfilosofen en geschiedtheologen, en vervolgens een integratie van drie genoemde gebieden, lijkt mij de meest vruchtbare vorm van christelijk denken over geschiedenis - dit vereist een bereidheid tot *teamwork*.

Juist de traditie en haar betekenis voor de verstaanshorizon van de historicus kan binnen het conceptuele en theologische kader positief gewaardeerd worden. De geschiedbeoefening krijgt zo een functie, niet alleen binnen de wetenschap maar ook in de wereld buiten de wetenschap en zij kan aldus aansluiten bij de sterke naoorlogse tendenzen tot het constitueren van en zoeken naar zin in en doel van de geschiedenis. Heden en verleden vinden elkaar in dit licht *bij de Bron*.

Hoofdstuk 8

Conclusie: geschiedenis bij de bron

In dit boek heb ik de tweeledige vraag gesteld of het christelijke geloof als een constitutief voor het wetenschappelijke geschiedenisconcept kan worden gehanteerd en of het in wetenschappelijke zin aanvaardbaar en mogelijk is om binnen de geschiedfilosofie en de geschiedwetenschap te spreken over God en zijn betrokkenheid op de historische werkelijkheid.

Binnen de moderne wetenschapstraditie wordt de relatie tussen theologische en vakwetenschappelijke geschiedenisconcepten als een antithetische verstaan; mijn boek kan worden verstaan als een alternatieve bepaling van de relatie tussen genoemde soorten concepten: Mijn hypothese is, dat de relatie tussen christelijk geloof en historische werkelijkheid in termen van een synthese is te verstaan; in dit licht sta ik een relationele optie voor.

Ik heb, vanuit deze hypothese, geprobeerd om de gestelde thematiek op wetenschappelijk vlak tenminste bespreekbaar te maken. Om een zo groot mogelijke intersubjectiviteit te bereiken, heb ik gezocht naar een gemeenschappelijk wetenschappelijk forum, en daarbinnen naar nadere vakwetenschappelijke aanknopingspunten. Dit gemeenschappelijke forum omvat een horizontale interactie tussen de wetenschappen en een verticale interactie tussen wetenschap en werkelijkheid. De vakwetenschappelijke aanknopingspunten liggen op het vlak van relevante probleemvelden binnen de geschiedwetenschap, de wijsbegeerte van de geschiedenis en de geschiedtheologie.

De problematiek heb ik vanuit een integrale methode benaderd; deze methode omvat zowel een wetenschapshistorisch als een conceptueel perspectief.

Geschiedenis bij de bron kan in zekere zin worden gezien als een drieluik: in het eerste deel heb ik de historische revolutie, als de wetenschapshistorische context van de gestelde problematiek, gethematiseerd; in het tweede deel kwam mijn eigen geschiedfilosofische positie aan de orde en in het derde deel werd deze positie uitgebouwd naar de geschiedtheologie en de praktijk van de geschiedschrijving.

1. De historische revolutie

Ik heb de historische revolutie opgevat als een breed en betrekkelijk diffuus proces, dat de zestiende tot en met het begin van de negen-

tiende eeuw omspannt. Melanchthon en Vossius vormen een vroeg en perspectiefrijk begin, waarbij vooral hun conceptuele positie buitengewoon sterk is en tevens basaal verbonden wordt met hun geschiedkundige optie. Daarnaast vormen de zestiende en de vroege zeventiende eeuw met name op technisch-kritisch niveau een belangrijk identificatiepunt. Mabillon is een zeer sterke topfiguur, bij wie zowel het technisch-kritische als het institutionele en inhoudelijk-kritische moment te identificeren zijn. Bij Mabillon is buitengewoon vroeg reeds een basaal historiciteitsbesef en historisch besef aanwijsbaar (1691). Bij Chladenius en Gatterer komt dit tweeledige besef vanaf 1752 veel sterker tot uitdrukking. In Göttingen wordt de geschiedkunde officieus een echte wetenschap. Pas in Berlijn in 1810 is zij ook officieel een wetenschap. Hoewel bij Ranke het theoretische niveau vrij zwak aanwezig is, krijgt bij hem de historische revolutie in de geschiedschrijving zelf een identificatiepunt.

Vanuit de wetenschapstheoretische eis, dat een wetenschappelijke revolutie niet zonder expliciete argumentatie kan worden voltrokken, heb ik onderzocht, hoe sterk de argumenten binnen de geschiedenis van de geschiedwetenschap, tegen de providentiële geschiedbeschouwing zijn. Ik heb vastgesteld dat deze argumenten kwantitatief gering en argumentatief betrekkelijk zwak en weinig expliciet zijn. De omslag naar een immanent verstaan van de geschiedenis kan in dit opzicht als een culturele omslag worden gezien: ook het beroep op de omslag in de andere wetenschappen wordt nauwelijks aangetroffen. Voltaire levert in feite alle relevante argumenten; deze argumenten zijn, ook in termen van de coherentie van de wetenschap van zijn tijd, niet sterk; bovendien is Voltaires wetenschapshistorische rol voor de geschiedwetenschap marginaal, hoewel dit zijn argumenten op zich niet mag afzwakken.

Doorslaggevend voor zowel providentiële als seculiere posities is mijns inziens hun conceptuele structuur. Hier ligt het beslissende punt voor de kracht van welke positie dan ook. In dit licht is de positie van Melanchthon en Vossius conceptueel geschikt, Mabillons en Rankes positie impliciet conceptueel geschikt, Voltaires optie conceptueel ongeschikt en Gatterers positie ambivalent.

Vanuit het profiel van de historische revolutie heb ik voorts de geschiedfilosofische opbloei, verstaan als de reflexieve verwerking van deze revolutie, gethematiseerd.

Ik heb het stringente onderscheid tussen speculatief-inhoudelijke en analytisch-formele geschiedfilosofie bekritiseerd, en ik heb een voorstel gedaan om zowel inhoudelijke als formele thema's op analytische wijze te benaderen; analyse hoeft inhoudelijke opties niet uit te sluiten. Waar het om gaat is, of een positie conceptueel geschikt danwel minder geschikt is.

De meeste geschiedfilosofische posities die behandeld zijn, bevatten zowel conceptueel geschikte als minder geschikte elementen. Hegels positie is als de conceptueel minst geschikte positie te verstaan. Zijn optie impliceert een totaal determinisme. Binnen de hermeneutiek

van Dilthey, Collingwood en Gadamer wordt de historische revolutie veel positiever verwerkt. Het historiciteitsbesef leidt bij hen echter tot een primaatstelling van de hermeneutiek, en dit is conceptueel minder geschikt. De positie van Troeltsch is gevangen in het dilemma van noodzakelijkheid en contingentie. Steeds komt Troeltsch verrassend in de richting van een oplossing, maar nooit bereikt hij haar. Binnen het logisch-positivisme van Ayer en Hempel wordt de historische revolutie met name op het punt van het historiciteitsbesef nauwelijks verwerkt. De logisch-positivistische verklaringstheorie impliceert conceptueel een deterministische ontologie en zij is aldus conceptueel minder geschikt. In het narrativisme van Danto wordt de historische revolutie ten dele verwerkt, ten dele houdt Danto nog vast aan het positivistische verklaringsideaal. Bij Ankersmit wordt de historische revolutie in feite teruggedraaid naar het humanistische en aristotelische geschiedenisconcept: de geschiedenis is geen wetenschap, maar een kunst of rethorica; de geschiedfilosofie is tropologie. Helmers optie impliceert een relativisme in terminologie en wijsgerige positiekeuze en is aldus conceptueel minder geschikt, hoe interessant de positie, vanuit existentieel oogpunt, ook is.

2. De open historische werkelijkheid

Bij de ontwikkeling van mijn eigen positie heb ik de historische revolutie zelf als uitgangspunt genomen en tegen deze achtergrond een zo geschikt mogelijke positie ontworpen. Het christelijke geloof heeft hierbij de functie van constitutief voor geschiedwetenschap en geschiedfilosofie.

Kennistheoretisch betekent dit dat de kennis van het verleden betrouwbaar is. De *bron* is hierbij de beslissende instantie. Vanuit de bron is het verleden niet als een non-existent object maar als een *verleden als verleden in het heden* te verstaan.

Semantisch betekent dit dat ons spreken een grote mate van communicativiteit en intersubjectiviteit heeft en dat lexicale ambiguïteit structureel overwinbaar is. Ik onderscheid binnen de historische semantiek twee semantische niveaus - een semantiek van bronuitspraken en een semantiek van geschiedkundige uitspraken. De bronuitspraken versta ik, omdat ze het *verleden als heden* betreffen, als uitspraken die semantisch niet verschillen van onze uitspraken met betrekking tot ons heden. Alle semantische functies die deze gewone uitspraken hebben zijn ook vaststelbaar bij de bronuitspraken. Geschiedkundige uitspraken verwijzen in directe zin naar bronuitspraken, en dus naar het *verleden als verleden in het heden*. In indirecte zin verwijzen geschiedkundige uitspraken naar het verleden, omdat de bronuitspraken in directe zin naar het *verleden als heden* verwijzen. De bron is de brug die de maximale afstand tussen verleden en heden semantisch kan overbruggen. De historische sensatie versta

ik in dit licht als de intense ervaring van de grootst mogelijke nabijheid in de meest maximale distantie.

Vanuit dit harde semantische niveau kan de *hermeneutiek* een eigen interpretatieve ruimte krijgen. De hermeneutiek kan in dit licht niet perspectiefbepalend zijn. Elke dictatuur van de hermeneutiek dient daarom te worden afgewezen. De hermeneutiek bepaalt niet het perspectief maar brengt het op kleur.

Ontologisch kom ik vanuit het christelijke geloof als constitutief, tot de conceptuele notie van een open historische werkelijkheid. Dit is een werkelijkheid die wordt verstaan als een door God geconstitueerde contingente werkelijkheid, waarin de menselijke wil convergeert met echte alternativiteit. Een dergelijke notie van alternativiteit is alleen goed te ontwikkelen wanneer men een synchrone contingentietheorie en een positieve individualiteitsleer in de voorgestane positie opneemt. Ik heb hierbij de mogelijke werelden-ontologie geïntroduceerd als een goed hulpmiddel voor de historische ontologie, waarbij de historische werkelijkheid verstaan kan worden als *Historia in Actua*, waarvoor *Historia in W* een maximaal consistent alternatief is.

De historische verklaring versta ik als een verklaring waarin alle gebeurtenissen en personen een contingente status hebben en op contingente wijze causaal op elkaar inwerken binnen de handelingsruimte van de historische werkelijkheid. De notie van historische onvermijdelijkheid wijs ik als conceptueel ongeschikte notie van de hand; er is binnen een contingentie-model alleen ruimte voor een maximaal-statistische waarschijnlijkheid.

De historische ontologie kan tevens van betekenis zijn voor de algemene ontologie, waar het *historische verband* kan worden verstaan als een praktische inperking van een oneindig aantal mogelijke werelden; dit historische verband heeft psychologisch de functie van een veilige inperking van de absolute openheid van het gebeuren. Tegelijk schermt de contingentie de werkelijkheid af van een totale geslotenheid. In ethische zin is in dit licht een politieke dictatuur ook conceptueel inconsistent ten opzichte van de open historische werkelijkheid.

3. De geschiedenis als interactieve ruimte

Vanuit het conceptuele vlak kan de inhoudelijke problematiek van christelijk geloof en historische werkelijkheid gethematiseerd worden. De werkelijkheid is conceptueel open, maar dit betekent niet dat zij 'leeg' is. Voor een nadere inhoudelijke bepaling van de relatie tussen God en de historische werkelijkheid heb ik een interactie-model geïntroduceerd, waarin bruikbare elementen uit de geschiedtheologie van Augustinus tot Loen zijn verwerkt.

Er liggen, wanneer men spreekt over de aard van Gods betrokkenheid op de historische werkelijkheid, enkele probleemvelden. Om te be-

ginnen is er het probleem van het bestaan van God. Elke historicus of geschiedfilosoof zal dit probleemveld noemen. Ik heb de hulp ingeroepen van de godsdienstwijsbegeerte, en heb laten zien dat er momenteel verschillende godsbewijzen zijn die sterk genoeg staan om spreken over God wetenschappelijk aanvaardbaar te doen zijn.

Voorts is er het probleem van Gods voorkennis van toekomstige contingente standen van zaken. Ik heb aangetoond dat Gods voorkennis niet impliceert dat toekomstige standen van zaken een noodzakelijke status hebben.

Tenslotte is er het probleem van de relatie tussen Gods historisch handelen en de menselijke vrijheid. In strijd met wat vrijwel alle behandelde geschiedfilosofen beweren, heb ik aangetoond dat er geen onverenigbaarheid tussen beide handelingsvelden is. Gods almacht impliceert niet, dat Hij alles wat er gebeurt, ook doet of wil (*omnipotentia* impliceert geen *omnivolentia*).

Ter bepaling van de aard van Gods historische handelen heb ik mijn uitgangspunt gezocht in de systematische theologie en met name in de leer van Gods eigenschappen. Wanneer mijn conceptuele positie op consistentie is gebracht met de leer van Gods eigenschappen - zijn liefde, goedheid, wil, rechtvaardigheid - dan is tenminste de randvoorwaardelijke omgrenzing van Gods handelen bepaald. Om de kritiek van Popper op speculatieve systemen en hun verwoestende rol in de geschiedenis te ontkrachten, heb ik een 'ethische optie' geïntroduceerd, die als criterium dient voor elke inhoudelijke positie en haar maatschappelijke implicaties.

Pas dan, vanuit de conceptuele positie van een open historische werkelijkheid en vanuit een randvoorwaardelijke omgrenzing van de aard van Gods handelen, kan men op het eigenlijke niveau van de geschiedwetenschap zelf aankomen.

Ik ben van mening dat dit niveau het specifieke niveau is waarop de historicus in het algemeen, maar ook de historicus die binnen de christelijke traditie staat, het verleden benadert. Ik noem dit het hermeneutische niveau, ofwel het niveau van de historische interpretatie.

Op dit hermeneutische niveau claim ik een bepaalde interpretatieve ruimte voor de historicus. Op kritische wijze brengt de historicus zijn eigen identiteit in. Men kan hier in bepaalde zin Gadamer's 'verstaanshorizon' en Hella's 'existentiële geworpenheid', maar dan uitdrukkelijk op dit hermeneutische niveau, inbrengen. Wat ik op conceptueel niveau bij de behandeling van de ontologie het 'historische verband' heb genoemd, sluit hier aan bij wat Gadamer de traditie noemt. In mijn geval denk ik dan aan de joods-christelijke traditie waarin de geschiedenis een grote betekenis heeft gehad en nog altijd heeft. De status van een historische interpretatie van de geschiedenis, waarbij God ook als actor ruimte krijgt, is niet een absolute. Men kan zich hier vergissen, de ene optie kan beter zijn dan de andere, en binnen de grenzen van de consistentie-regels kunnen er meerdere opties naast elkaar bestaan. Een dergelijke interpretatie moet aan de gestelde conceptuele en systematisch-theologische voorwaarden voldoen.

Met name de ethische optie dient hier vermeld te worden. Wanneer men tegenwerpt dat 'goed' en 'kwaad' geen historische categorieën zijn, dan dient men zich te realiseren dat de historicus ook geen enkele waarde-uitspraak mag doen over welke gruwelijke episode in de geschiedenis dan ook.

Daarnaast dient ook het eschatologische voorbehoud in acht genomen te worden; ons spreken is spreken vanuit het heden, en de toekomst kennen wij niet. Tenslotte kan een spreken in termen van 'Gods oordelend handelen' soteriologisch en historisch sowieso beter vermeden worden, omdat hier het risico van identificatie van de eigen zaak met Gods handelen al te groot is.

Ik ben van mening dat, binnen de aangegeven structuur van het conceptuele, systematisch-theologische en hermeneutische niveau, de historicus mag spreken over de interactie tussen God en mens binnen de historische werkelijkheid. Hij mag voorstellen doen, die vervolgens ook bekritiseerd kunnen worden. In het algemeen geldt, dat wie het weet het mag zeggen.

Vele eeuwen is er binnen de joods-christelijke traditie gesproken over 'Gods footsteps in History'. De erkenning dat God op de historische werkelijkheid betrokken is, betekent dat er ook ruimte is voor een verstaan van de zin van de geschiedenis. Wanneer men het historiciteitsbesef en het historische besef optimaal tot ruimte laat komen, kunnen de geschiedenis en de geschiedwetenschap een functie voor het heden krijgen. Historiciteitsbesef impliceert deze functionele ruimte. Dan kan er, op het hermeneutische niveau, ook over de *zin van de geschiedenis* gesproken worden. Vanuit mijn positie is dan de geschiedenis *intrinsiek zinvol*. Zij is niet aan zichzelf overgeleverd. Zij is geen reis van Goelacharchipel naar Auschwitz. Zij heeft haar eigen zin. Zij is als open historische werkelijkheid mede constitutief voor het *grotere* verband van de werkelijkheid, waardoor zij wordt omvat. Van het 'fragment' en het 'geheel' van deze werkelijkheid is God de Bron.

Summary¹⁶⁸

Christian Belief and Historical Reality is an analysis and assessment of the relationship between christian faith and historical science.

Whereas in the modern tradition of science this relationship is generally considered to be an antithesis, in my book it will be understood synthetically.

My position includes the following hypotheses:

1. Christian belief is a constituent part of the scientific concept of history;
2. God is contingently acting in history.

The defence of these hypotheses should take place in what could be called the *common forum of science*, a forum including the most basic philosophical, theological and historical concepts. I therefore propose that, on this basic level, one is justified to accept the above-mentioned hypotheses.

The lack of defensive power in most contemporary studies on christian belief and historical reality is due to the fact that the conceptual level is frequently ignored. My conviction is, however, that this problem cannot be solved without a systematic integration of what I call the conceptual-analytical and the scientific-historical perspectives.

Christian Belief and Historical Reality has a tripartite structure.

The first part of the book contains an analysis and assessment of the advent of scientific history and the philosophy of history. This so-called *historical revolution* can be understood as the broader context of the problem here discussed.

In the second part of the book, an alternative position called *the open historical reality* is introduced and conceptually explored.

In the third part, this alternative conceptual stance is firmly linked with theology and the practice of history itself; I call this *history as interaction*.

1. The historical revolution

The historical revolution can be conceptualized as a long-term revolution, which occurred between the sixteenth and the early nineteenth

¹⁶⁸ Met dank aan mijn collega A. Jongeneel, die mij bijzonder heeft geholpen met de vertaling van deze samenvatting en aan Dr. P. Staples voor zijn vertaaladviezen.

century. In terms of my 'profile of the historical revolution' (containing a professional-institutional, a critical and a conceptual focus), the stances adopted by a selected group of possible candidates can be analyzed. Conceptually (though not critically) the positions of Melancthon and Vossius are a promising start. Mabillon can be regarded as the Galilei of the historical revolution for his contribution to both the professional-institutional and critical aspects; in his *Traité* (1691) an elementary consciousness of historicity and a historical consciousness can be found: i.e. a twofold consciousness which emerges even more strongly in the position adopted by Gatterer (influenced by Chladenius; 1752). As the result of the monumental contributions of Gatterer to the study of history, history *de facto* attains its scientific status in the University of Göttingen. Finally, in the University of Berlin (1810) history obtains a *de jure* scientific status as well. Ranke can be treated as the 'Newton' of this revolution.

In terms of my 'profile of the historical revolution' in the stances which have already been analyzed, christian belief and scientific history are not necessarily related in a way which is antithetical. What accounts for their scientific value is merely their conceptual and historical power. Whereas the stances adopted by these candidates do indeed have considerable power, the stance adopted by another selected candidate, Voltaire, reveals both conceptual and scientific-historical weaknesses which, in fact, rule out his candidature. If one rejects my negative assessment of Voltaire by referring to his contribution to the decline of the 'providential' concept of history, I would argue that, since any scientific revolution calls for explicit argument, the arguments of Voltaire and others against the 'providential' option are rather weak. The turn to an immanent concept of history has therefore to be understood as a cultural rather than a scientific revolution.

In terms of my 'profile', the philosophy of history can be described as a reflexive assimilation of the historical revolution. Over against the traditional distinction between 'speculative' and 'analytical' philosophy of history, I propose an alternative distinction: i.e. a distinction between conceptually-valid and conceptually-invalid philosophies of history. I therefore reject the presupposition that the philosophy of history should reduce the object of its study to the formal aspects of what historians are doing when they are writing history. I accept and defend the view that the philosophy of history includes history itself. A representative number of philosophical stances is analyzed in this book. They comprise both conceptually-valid and conceptually-invalid elements. Hegel's position, by virtue of its determinism, is conceptually-invalid. The hermeneutic approach of Dilthey, Collingwood and Gadamer can be appreciated as a more stronger reception of the historical revolution. However, because of the conceptual predominance of their notion of 'historicity', their position ultimately contains conceptual inconsistencies. Furthermore, Troeltsch's position is vitiated by the dilemma between necessity and contingency. Although he

comes surprisingly close to a solution of the highly problematic relationship between faith and history, he never quite reaches it. In the framework of the logical-positivism of Ayer and Hempel, the historical revolution, and in particular the consciousness of historicity, is scarcely assimilated at all. In short, their positions also contain conceptual inconsistencies. Danto's narrativism can be appreciated as far as it criticizes the logical-positivistic concept of history (although he does not totally reject the covering-law concept of explanation) and for his incorporation of the historical revolution into his philosophical position. With Ankersmit's acceptance of the Aristotelian and humanistic concept of history, however, the historical revolution actually transforms itself into a counter-revolution. Heller's postmodernism marks a turningpoint in the philosophy of history, at which the existential quest for meaning in history is re-accepted as a philosophical desideratum. Regrettably enough, on the conceptual level her position contains considerable weaknesses and invalidity.

Since the stances which have been analyzed did not fully or consistently include the historical revolution in their philosophical reflexion, an alternative position has to be developed.

2. An open historical reality

In the alternative position proposed, the concept of an open historical reality predominates. Christian belief, and, more specifically, such theological concepts as 'will', 'contingency' and 'freedom', 'person' and 'individuality' can be treated as the decisive elements of the concept of an *open historical reality*. This concept precludes epistemic foundationalism, semantic lingualism and ontological determinism. It includes:

i. A historical epistemology based upon the notion of truthworthiness. The historical source plays a decisive role in my theory of historical knowledge. Knowledge of the past, when firmly based on historical sources, can (in terms of Chisholm's theory of knowledge) maximally be justified as evident. In opposition to logical-positivism and other forms of epistemic foundationalism, however, I propose that those intricacies which result from the inconsistently construed concept of the past as 'a non-existent object' can be avoided by introducing the concept of *the past as past in the present*.

ii. A historical semantics based on the notion of communication. The notion of communication precludes a structural insolubility of lexical ambiguity and includes a strong notion of intersubjectivity. The semantic intricacies of narrativism and postmodernism can be avoided by elaborating the epistemic concept of *the past as past in the present* in historical semantics as well. Within historical semantics, two semantic levels can now be distinguished: (i) first level or 'source-statements' and (ii) second level or 'historiographic statements'.

First level statements refer to (or have other semantic functions with respect to) *the past as present*, and have no semantic functions other than our present statements have with respect to our present reality. Second level statements directly refer to first level statements, and indirectly refer to the past. Moreover, those second level statements directly refer to the conceptual and hermeneutic horizons of the historian. The historical source bridges the almost unbridgeable distance between past and present. Huizinga's 'historical sensation' ('historische sensatie') is in these terms semantically redefinable as 'a sensation of the greatest historiographical closeness with the utmost historical distance'.

iii. A historical ontology based on the concept of contingency.

Contingency and freedom are the predominant elements of my concept of 'the open historical reality'. A consistent historical ontology precludes determinism and includes synchronic or structural contingency. In terms of the possible-worlds ontology I coined the terms *Historia in Actua* and *Historia in W*. *Historia in Actua* is defined as the factual but not necessary historical reality (it happened that p), for which *Historia in W* is a maximally-consistent alternative ($\neg p$ or q could have happened as well).

Since the covering-law model of historical explanation implicitly contains an element of conceptual determinism, the possible-worlds or contingency model is proposed as a consistent alternative model of historical explanation. This model of explanation is characterized by the contingency of both p and q , as well as the structural changeability (in *Historia in W*, though not in *Historia in Actua*) of the temporal order of p and q . The model includes the concept of statistical-probability; historical inevitability can therefore be redefined as a maximally statistical probability (if p it is maximally probable that q).

3. *History as interaction*

The conceptual openness of historical reality does not imply its theological 'emptiness'. On the contrary, the only conceptual model which admits the notion of 'God as an acting Person in history' is the model of contingency.

The concept of 'God as an acting Person' calls for a consistent philosophy of action. In terms of action and interaction, I redescribed and critically-incorporated the theology of history of Augustine, Barth, Bultmann, Von Balthasar, Pannenberg, Van Ruler, Smit, Berkhof and Loen.

Further, the concept of God as a contingently acting Person in history requires a consistent theological position, which, from the very outset, includes a set of epistemic, ontological, semantic and historical proofs for the existence of God. If these proofs are indeed valid, then it is at least acceptable to introduce God as a contingently acting Person in history. Furthermore, it includes a consistent theory of God's necessary and contingent properties: God's foreknowledge of future

contingent states of affairs does not imply any ontological necessity; God's being almighty does not entail any form of determinism (*omnipotentia* does not imply *omnivolentia*); evil necessarily has a contingent status; God's goodness opens the perspective to what might be called the 'ethical option': an option which can meet Popper's criticism of speculative philosophies of history and their devastating role in history and historical science.

Provided that the proposed scientific-historical, philosophical and theological conditions are indeed fulfilled, the modern historian is justified to claim an interpretative freedom which allows him to understand history in terms of human and divine interaction.

Literatuur

Aalders, W., *Schepping of geschiedenis. Over de tegenstelling tussen de christelijke hoop en het moderne vooruitgangsgeloof*, 's-Gravenhage z.j.

Achinstein, P., 'Hempels Paradox of the Ravens', Dancy, J., Sosa, E., *A Companion to Epistemology*, Oxford 1994 (1992), 172-174.

Adriaanse, H.J., Krop, H.A., Leertouwer, L., *Het verschijnsel theologie. Over de wetenschappelijke status van de theologie*, Amsterdam 1987.

Alston, W.P., *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964.

Alston, W.P., 'Meaning', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 5, 233-241.

Alston, W.P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, Londen 1993 (1991).

Ankersmit, F.R., *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen 1984.

Ankersmit, F.R., *Narrative Logic. A semantical Analysis of the Historian's Language*, Groningen 1981, Den Haag 1983.

Ankersmit, F.R., *De navel van de geschiedenis. Over interpretatie, representatie en historische realiteit*, Groningen 1990.

Ankersmit, F.R., (red.), *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*, Kampen 1990.

Ankersmit, F.R. (diverse artikelen), *Clio in Tel: de historiciteit van de wetenschap*, *Tijdschrift voor geschiedenis* 101.4 (1988).

Ankersmit, F.R., *De historische ervaring* (inaugurele rede), Groningen 1993.

Ankersmit, F.R., *De spiegel van het verleden. Exploratie I: geschiedtheorie*, Kampen 1996.

Aristoteles, Barnes, J. (red.), *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, Oxford 1984, 2 delen.

Arkel, D. van, 'De groei van het anti-Joodse stereotype. Een poging tot een hypothetisch-deductieve denkwijze in historisch onderzoek', *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 10 (1984), 34-70.

Aron, R., *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Parijs 1938.

Augustinus, *Sancti Avrelii Augustini. De civitate dei, libri I-X Corpus Christianorum. Series Latina, XLVII. Aurelii Augustini Opera, XIV*, Turnhout 1955 (411 - 426 n.C).

Ayer, A.J., *Language, Truth and Logic*, Londen 1946 (1936).

Ayer, A.J., *The Foundations of Empirical Knowledge*, Londen 1940.

Ayer, A.J., *The Problem of Knowledge*, Londen 1990 (1956).

Ayer, A.J., 'Statements about the Past', *Philosophical Essays*, New York 1967, 167-191.

Ayer, A.J., (red.) *Logical Positivism*, Glencoe, Ill. 1959.

Bakker, N.T., *Geschiedenis in opspraak. Over de legitimatie van het concept geschiedenis. Een theologische verhandeling*, Kampen 1996.

Balthasar, H.U. von, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963.

Barnes, H.E., *A History of Historical Writing*, New York 1962, 1963 (1937).

Barret-Kriegel, B., *Jean Mabillon*, Parijs 1988.

Barth, E., *Perspektieven*, Groningen 1979.

Barth, K., *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, Schmidt, H.S., Stoevesandt, H. (red.), *Karl Barth Gesamtausgabe II. Akademische Werke 1919*, Zürich 1985.

Barth, K., *Die kirchliche Dogmatik, II.1. Die Lehre von Gott*, Zürich 1946.

Barth, K., *Der Römerbrief*, München 1926 (vierde herdruk van de nieuwe versie van 1922).

Beek, A. van de e.a. (red.), *Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van Dr. H. Berkhof*, Nijkerk 1994.

Beliën, H. van, Setten, S.J. van, *Geschiedschrijving in de twintigste eeuw. Een discussie zonder eind*, Amsterdam 1991.

Bellon, K.L., *Wijsbegeerte der geschiedenis*, Antwerpen, Amsterdam 1953.

Below, G. von, *Die Deutsche Geschichtschreibung*, München 1929.

Bergin, Th.G., Fisch, M.H. (red. en vertaling), *The New Science of Giambattista Vico. Revised Translation of the Third Edition (1744)*, Ithaca, New York 1968.

Berkhof, H., *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk 1958.

- Berkhof, H., *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1985 5e herziene druk (1973).
- Berkhof, H., *God in Nature and History, New Directions in Faith and Order*, Bristol 1967 (*Faith and Order Paper no. 50*, Genève 1967, oorspronkelijke uitgave 1965).
- Bertels, C.P., *Geschiedenis tussen structuur en evenement. Een methodologies en wijsgerig onderzoek*, Amsterdam 1973.
- Bestermann, Th., *Voltaire*, Oxford 1976 (1969).
- Blanke, H.W., *Historiographiegeschichte als Historik*, Stuttgart 1991.
- Blanshard, B., *The Nature of Thought*, Londen 1939, 2 delen.
- Blom, T., Callebaut, C., Nijhuis, T., 'Modalities and Counterfactuals in History and the Social Sciences: Some Preliminary Reflections', *Philosophica* 44 (1989), 3-14.
- Blom, T., Nijhuis, T., 'Contingency, Meaning and History', *Philosophica* 44 (1989), 33-59.
- Blom, T., Nijhuis, T., 'Geschiedenis en contingentie. Een nieuw perspectief op historisch verklaren', *Kennis en Methode* 13 (1989), 362-381.
- Blom, T., Nijhuis, T., 'Repliek op Vries en Lorenz', *Tijdschrift voor wetenschapsfilosofie en wetenschapsonderzoek* 14 (1990), 293-302.
- Bodin, J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Genève 1595.
- Boer, P. den, *Geschiedenis als beroep. De professionalisering van de geschiedbeoefening in Frankrijk, 1818-1914*, Nijmegen 1987.
- Boer, W. den, Hugenhotz, F.W.N., Locher, Th.J.G., *Gestalten der geschiedenis in de oudheid, de middeleeuwen en de nieuwe tijd. Van Thucydides tot Toynbee*, Haarlem 1982 (1960).
- Bollacher, B., *Lessing: Vernunft und Geschichte. Untersuchungen zum Problem der religiösen Aufklärung in den Spätschriften*, Tübingen 1976.
- Bonting, S.J.L., *Schepping en evolutie. Een poging tot synthese*, Kampen 1996.
- Bossuet, J., *Discours sur l'histoire universelle*, Parijs 1852 (1681).
- Bourne, K., Watt, D.C., *Studies in International History*, Londen 1967.
- Braembussche, A.A. van den, *Theorie van de maatschappijgeschiedenis*, Baarn 1985.
- Breisach, E., *Historiography. Ancient, Medieval and Modern*, Chicago, Londen 1983.
- Brink, G. van den, *Almighty God. A study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993.
- Brink, G. van den, Sarot, M. (red.), *Hoe is Uw naam. Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995.

- Brom, L.J. van der, *God Alomtegenwoordig*, Kampen 1982.
- Brown, P., *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley 1967.
- Brumfitt, J.H., *Voltaire, La Philosophie de l'histoire. Studies on Voltaire and the eighteenth century*, XXVIII, Genève 1963.
- Brümmer, V., *Wijsgerige begripsanalyse. Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden*, Kampen 1975.
- Bulhof, I.N., *Wilhelm Dilthey, a hermeneutic approach to the study of history and culture*, Den Haag, Boston, Londen 1980.
- Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958 (oorspronkelijk *History and Eschatology*, Edingburgh 1957, Gifford Lectures, 1955).
- Burckhardt, J., *Über das Studium der Geschichte*, München 1982 (oorspronkelijk *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1906).
- Burke, P., 'Ranke the Reactionary', Iggers, G.G., Powell, J.M. (red.), *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, New York 1990.
- Burke, P., *The French Historical Revolution. The Annals School 1929-1989*, Cambridge, Oxford 1990.
- Butterfield, H., *Man on His Past*, Cambridge 1955.
- Calcott, G.H., *History in the United-States 1800-1860. Its Practice and Purpose*, Baltimore, Londen 1970.
- Carnap, R., 'Testability and Meaning', *Philosophy of Science* III (1936), 419-471; IV (1937), 1-40.
- Carr, E.H., *What is History?*, Londen 1990 (1961).
- Chisholm, R.M., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1966, 1977, 1989.
- Chladenius, J.M., *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Wenen, Keulen, Graz 1985 (Leipzig 1752).
- Collingwood, R.G., *An Autobiography*, Oxford 1932.
- Collingwood, R.G., *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford 1924.
- Collingwood, R.G., (Knox, T.M., red. en inleiding), *The Idea of History*, Oxford 1989 (1946).
- Collingwood, R.G., *Essay on Metaphysics*, Oxford 1940.
- Collingwood, R.G., 'Some Perplexities about Time: with an attempted solution', *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* XXVI, Londen 1926, 135-150.
- Craig, W.L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez*, Leiden, New York, Kopenhagen, Keulen 1988.

Craig, W.L., *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The Coherence of Theism*, Leiden, New York, Kopenhagen, Keulen 1991.

Danto, A.C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1968 (1965).

Danto, A.C., *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, Cambridge, Mass. 1983.

Dekker, E., *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*, Zoetermeer 1993.

Descartes, R., Adam, Ch., Tannery, P. (red.), *Oeuvres de Descartes*, Parijs 1965 (1897 - 1910) 11 delen.

Deursen, A.Th. van, *De eeuw in ons hart. Negenentwintig opstellen over geschiedenis, geschiedschrijving en geschiedbeoefening*, Franeker 1991.

Deursen, A.Th. van, *Mensen van klein vermogen. Het 'kopergeld' van de gouden eeuw*, Amsterdam 1992 (1978).

Deursen, A.Th. van, 'Reacties bij het program van uitgangspunten', *Transparant. Tijdschrift van de Vereniging van Christen-historici* 5.1. (1994), 21.

Diederiks, H., Quispel, Ch., *Onderscheid en minderheid. Sociaal-historische opstellen over discriminatie en vooroordeel aangeboden aan professor Dik van Arkel bij zijn afscheid als hoogleraar in de sociale geschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Leiden*, Hilversum 1987.

Dijksterhuis, E.J., *De mechanisering van het wereldbeeld*, Amsterdam 1950.

Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Göttingen, Zürich, 1914-1990, 20 delen.

Dilthey, W. (Keulartz, J., inleiding en bloemlezing), *Wilhelm Dilthey. Kritiek van de historische rede*, Amsterdam 1994.

Doevedans, K., *Inleiding tot het denken van A.E. Loen*, Assen, Maastricht 1989.

Donagan, A., 'Collingwood, Robin George', Edwards, P., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 2, 140-144.

Donagan, A., *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford 1962.

Dray, W.H., *Philosophy of History*, Englewood Cliffs, New Jersey 1993 (1964).

Dray, W.H., 'Philosophy of History', Edwards, P., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 5, 247-254.

Drescher, H.-G., *Ernst Troeltsch: Leben und Werk*, Göttingen 1991.

Dunk, H.W. von der, *De organisatie van het verleden. Over grenzen en mogelijkheden van historische kennis*, Bussum 1982.

Dussen, W.J. van der, *History as a science: The Philosophy of R.G. Collingwood*, 's-Gravenhage, Boston, Londen 1981.

- Dussen, W.J. van der, *Filosofie van de geschiedenis. Een inleiding*, Muiderberg 1986.
- Dussen, W.J. van der, *Filosofie van de geschiedwetenschappen*, Amersfoort 1993.
- Ehlers, J., *Hugo von Sankt Viktor - Studien zum Geschichtsdenken und der Geschichtstheologie im 12. Jahrhundert*, Wiesbaden 1973.
- Engel, A.J., *From Clergyman to Don. The Rise of the Academic Profession in Nineteenth-Century Oxford*, Oxford 1983.
- Engel, J., 'Die Deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft', *Historische Zeitschrift* 189 (1959), 223-378.
- Estermann, J., *Individualitaet und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bern, Frankfurt am Main, New York, Parijs 1990.
- Ezorski, G., 'Performative Theory of Truth', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 6, 88-90.
- Ezorski, G., 'Pragmatic Theory of Truth', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 6, 427-430.
- Forbes, G., 'Ayer, A(lfred) J(ules)', Dancy, J., Sosa, E., *A Companion to Epistemology*, Oxford 1994 (1992), 37-39.
- Forbes, G., 'Modal Logic', Burckhardt, H., Smith, B., *Handbook of Metaphysics and Ontology*, II, 563-565.
- Frege, G., *Über Sinn und Bedeutung. Kleine Schriften*, Hildesheim, Zürich, New York 1990.
- Freuler, L., 'Ontology, History of', Burckhardt, H., Smith, B., *Handbook of Metaphysics and Ontology*, München, Wenen 1991, II, 637-640.
- Fueter, E. *Histoire de l'Historiographie moderne*, Parijs 1913.
- Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, New York, Toronto 1992.
- Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke*, Tübingen 1986-1993, 9 delen.
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975.
- Gardiner, P., 'Speculative Systems of History', Edwards P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Londen, New York 1967, 7, 518-523.
- Gardiner, P., 'Herder, Johann Gottfried', P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 3, 486-489.
- Gardiner, P. (red.), *The Philosophy of History*, Oxford 1991 (1974).
- Gatterer, J. Chr., *Abriss der Diplomatie*, Göttingen 1798.
- Gatterer, J.Chr., *Elementa Artis diplomaticae universalis*, Göttingen 1765.

Gatterer, J.Chr., *Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesammten Umfrage von Erschaffung der Welt bis zum Ursprunge der meisten heutigen Reiche und Staaten*, Göttingen 1765 (1761).

Gatterer, J.Chr., 'Von der Evidenz in der Geschichtskunde', Boysen, D.F.E. (red.), *Die Allgemeine Welthistorie*, Halle 1767.

Gatterer, J.Chr., 'Vom historischen Plan, und der darauf sich gründenden Zusammenfügung der Erzählungen', *Allgemeine Historische Bibliothek* I (1767), 15-90.

Gatterer, J.Chr., 'Vorrede', *Historisches Journal* I (1767).

Gatterer, J.Chr., 'La Philosophie de l'Histoire par Mr. l'Abbé Bazin, Amsterdam 1765' (recensie), *Historisches Journal* I (1767), 215-228.

Gatterer, J.Chr., 'Abhandlung vom Standort und Gesichtspunct des 'Geschichtschreibers oder der teutsche Livius', *Allgemeine Historische Bibliothek* V (1768), 3-29.

Geurts, P.A.M., Jansen, A.E.M., *Geschiedschrijving in Nederland. Deel I. Geschiedschrijvers*, Den Haag 1981.

Geyl, P., *Debates with Historians*, Groningen, Djakarta 1955.

Gooch, G.P., *History and Historians in the Nineteenth Century*, New York 1959.

Guénée, A., *Lettres de quelques Juifs portugais et allemands, à M. de Voltaire: avec des reflexions critiques, &c. et un petit commentaire extrait d'un plus grand*, Lissabon 1769.

Haitsma Mulier, E.O.G., Lem, G.A.C. van der, Knevel, P., *Repertorium van geschiedschrijvers in Nederland 1500-1800*, Den Haag 1990.

Hamlyn, D.W., 'History of Epistemology', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 4, 9-38.

Hammerstein, N., *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und 18. Jahrhundert*, Göttingen 1992.

Harmesen, G., *Inleiding tot de geschiedenis*, Baarn 1968.

Harris, H.S., *Hegels Development*, Oxford 1972.

Hartshorne, Ch., *A Natural Theology for our Time*, La Salle, Illinois, 1967.

Hartshorne, Ch., *The Logic of Perfection, and other Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle, Illinois, 1962.

Hegel, G.W.F., J. Hoffmeister (red.), *G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1980 (1837, 1917); *II, Die orientalische Welt*, Leipzig 1923; *III, Die Griechische und Römische Welt*, Leipzig 1923; *IV, Die Germanische Welt*, Leipzig 1923.

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (red.), *Sämtliche Werke*, II, Hamburg 1949 (1807).

- Hegel, G.W.F., *Jenaer Systementwürfe*, II, *Sämtliche Werke*, VII, Hamburg 1971.
- Hegel, G.W.F., Bolland, G.J.P.J. (red.), *Kleine Logik*, Leiden 1899.
- Hegel, G.W.F., J. Hoffmeister (red.), *Briefe von und an Hegel*, I, *Sämtliche Werke*, XXVII, Hamburg 1952.
- Hegel, G.W.F., Nicolin, F., G. Schüler (red.), *G.W.F. Hegel. Frühe Schriften, Sämtliche Werke*, I, Hamburg, Düsseldorf 1989.
- Heimpel, H., 'Über organisationsformen historischer Forschung', *Historische Zeitschrift* 189 (1959), 139-222.
- Hempel, C.G., 'The Function of General Laws in History', *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, New York, Londen 1965 (1942), 231-245.
- Hempel, C.G., 'Reasons and Covering Laws in Historical Explanation', Gardiner, P., *The Philosophy of History*, Oxford 1974 (1963), 90-106.
- Heller, A., *A Theory of History*, Londen, Boston, Henly 1982.
- Heller, A., *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford 1993.
- Herder, G.J., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Leipzig 1821 (1784-1791), 2 delen.
- Higham, J., Krieger, L., Gilbert, F., *History*, Englewood Cliffs, New Jersey 1965.
- Hoenen, M.J.F.M., *Marsilius van Inghen (+ 1396) over het goddelijke weten. Zijn plaats in de ontwikkeling van de opvattingen over het goddelijke weten ca. 1255-1396*, Nijmegen 1989, 2 delen.
- Hugo van Sint-Victor, *De Sacramentis christianae fidei*, J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 176, 173-618, 185.
- Huizinga, J., 'Hoe bepaalt de geschiedenis het heden?', *Verzameld Werk*, VII, 218-231, Haarlem 1946.
- Iggers, G.G., Powel, J.M., *Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*, New York 1990.
- Iggers, G.K., *The German Conception of History*, Middletown 1968.
- Jameson, J.F., *The History of Historical Writing in America*, New York 1961.
- Jedin, H. (red.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg, Bazel, Wenen 1965 (1962).
- Jonker, E., 'Geschiedenis en profetie', *Tijdschrift voor theoretische geschiedenis* 20 (1993), 1-19.
- Jonker, E., 'De neus van Cleopatra', *Wijsgerig Perspectief* 33 (1992, 1993), 81-86.
- Kaegi, W., *Jacob Burckhardt. Eine Biographie*, Basel 1947-1982, 7 delen.

- Kalish, D., 'Semantics', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 7, 348-358.
- Kehl, M., Löser, W., *The Von Balthasar Reader*, Edingburgh 1982 (vertaling van de Duitse editie van 1980).
- Kelly, D.R., *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law and History in the French Renaissance*, New York, Londen 1970.
- Kelly, J.N.D., *Early Christian Creeds*, Londen 1970 (1952).
- Kessler, E., *Theoretiker humanistischer Geschichtsschreibung*, München 1971.
- Kim, J., 'Hempel, Carl Gustav', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 3, 473-474.
- Kim, J. 'Hempel, Carl Gustav', Dancy, J., Sosa, E., *A Companion to Epistemology*, Oxford 1994 (1992), 37-39.
- Klapwijk, J., *Tussen historisme en relativisme. Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkeling van Ernst Troeltsch*, Amsterdam 1970.
- Klein, A.F.J. (red.), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, Kampen, z.j.
- Klempt, A., *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen, Berlijn, Frankfurt 1960.
- Knijff, H.W. de, *Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek*, Kampen 1980.
- Knijff, H.W., *Geest en gestalte. O. Noordmans' bijbeluitlegging in hermeneutisch verband*, Kampen 1985 (1970).
- Knuutilla, S., 'Possibility', Burckhardt, H., Smith, B., *Handbook of Metaphysics and Ontology*, München, Wenen 1991, II, 717-719.
- Kocka, J., *Geschichte und Aufklärung*, Göttingen 1989.
- Kooi, C. van der, *De denkweg van de jonge Karl Barth. Een analyse van de ontwikkeling van zijn theologie in de jaren 1909 - 1927 in het licht van de vraag naar zijn geloofsverantwoording*, Amsterdam 1985.
- Kraemer, H., *Het raadsel der geschiedenis. Gedachten uit Romeinen 9 - 11*, 's -Gravenhage 1941 (heruitgegeven in de VCH-reproreeks, nr. 14).
- Kraemer, H., *On the Meaning of History (Papers of the Ecumenical Institute, No. V)*, Genève 1949.
- Kretzman, N., 'Semantics, History of', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen, 7, 358-406.
- Kripke, S., 'Semantic Considerations on Modal Logic', *Acta Philosophica Fennica*, Fascimile 16 (1963), 83-94.
- Kuhn, Th.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970 (1962).

- Kuiper, M., *De vaas van Huizinga. Over geschiedenis, verhaal en de betekenis van de dingen die voorbijgingen*, Amsterdam 1993.
- Kuiper, R., *Uitzien naar de zin. Inleiding tot een christelijke geschied-beschouwing*, Leiden 1996.
- Landfester, R., *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Genève 1972.
- Larcher, P.H., *Supplément à la Philosophie de l'histoire de feu m. l'abbé Bazin*, Amsterdam 1767.
- Leclerq, H., *Dom Mabillon*, Parijs 1953, 2 delen.
- Lefebvre, G., *La naissance de l'historiographie moderne*, Parijs 1971.
- Lessing, G.E., *Über den Beweiss des Geistes und der Kraft*, Muncker, F. (red.), *Sämtliche Schriften*, XIII, Leipzig 1897 (1777), 1-8.
- Lewis, C.I., *Mind and the World-order. Outline of a Theory of Knowledge*, New York 1929.
- Lewis, C.I., Langford, H., *Symbolic Logic*, New York 1932.
- Lewis, D., *On the Plurality of Worlds*, Oxford, New York 1989 (1986).
- Lilla, M. G.B. Vico, *The Making of an Anti-Modern*, Harvard, Cambridge, Mass., Londen 1993.
- Loen, A.E., 'De Heilige Geest volgens het idealisme', *De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest bij gelegenheid van het 2e eeuwfeest van het stipendium Bernardinum*, Utrecht 1964, 180-204.
- Loen, A.E., *De geschiedenis, haar plaats, zijn, zin en kenbaarheid*, Assen 1973.
- Lorenz, Ch., *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Amsterdam 1990 (1987).
- Lorenz, Ch., 'De zin van verklaren en het verklaren van 'zin'. Een weerlegging van de Historische verklaringstheorie van Blom en Nijhuis', *Kennis en Methode* 14 (1990), 286-292.
- Lorenz, Ch., e.a., *Het historisch atelier. Controversen over causaliteit en contingentie in de geschiedenis*, Meppel, Amsterdam 1990.
- Loux, M.J. (red.), *The Possible and the Actual. Readings in the Metaphysics of Modality*, Londen 1979.
- Lovejoy, A.O., *The Great Chain of Being*, Londen 1936.
- Löwith, K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949.
- Lukacs, G., *The young Hegel*, Londen 1975.
- Mabillon, J., *De re diplomatica libri sex*, Parijs 1681.
- Mabillon, J., *Traité des études monastiques*, Parijs 1691.

- Mabillon, J., *Annales Ordinis S. Benedicti Occidentalium monachorum patriarchae ...*, Parijs 1703-1739, 6 delen.
- MacIntyre, A., 'Ontology', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 5, 542-543.
- Mackie, J.L., *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982.
- Manschreck, C.L., 'Melanchthon, Philipp', Eliade, M. (red.), *The Encyclopedia of Religion*, 9, New York, Londen 1987, 349.
- Manschreck, C.L., *Melanchthon: The Quiet Reformer*, New York 1958.
- Marsden, G., 'Common Sense and the Spiritual Vision of History', McIntyre, C.T., Wells, R.A. (red.), *History and Historical Understanding*, Grand Rapids, Michigan 1984.
- Maurer, W., *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Göttingen 1967, 2 delen.
- Meinhardt, G., *Die Universität Göttingen. Ihre Entwicklung und Geschichte von 1734 - 1974*, Göttingen, Frankfurt, Zürich 1977.
- Melanchthon, Ph., Bretschneider, C.G. (red.), *Corpus Reformatorum (CR)*, Halle 1843, 24 delen.
- Melanchthon, Ph., Peucer, C., *Chronicon Carionis ...* (CC), z.p., 1617.
- Mencke-Glückert, E., *Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation*, Osterwieck, Harz 1912.
- Mill, J.S., Robson, J.M. (red.), *Collected Works of John Stuart Mill*, VII, Toronto 1977.
- Misch, G., *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main 1947.
- Molendijk, A.C., *Aus dem Dunklen ins Helle: Wissenschaft und Theologie im Denken von Hirsch Scholz und Karl Barth*, Atlanta 1991.
- Momigliano, A.D., *Studies in Historiography*, Londen 1966.
- Nagel, E., 'Malicious Philosophies of Science', *Sovereign Reason and Other Studies in the Philosophy of Science*, Illinois, 1954.
- Nagel, E., 'Determinism in History', Gardiner, P. (red.), *The Philosophy of History*, Oxford 1991 (1974), 187-215.
- Nicolin, F., *Zur Situation der biographischen Hegel-Forschung*, Stuttgart 1975.
- Niebuhr, B.G., *Römische Geschichte*, Berlijn 1827 (1811, 1812).
- Nijhuis, T., *Structuur en contingentie. Over de grenzen van het sociaalwetenschappelijk verklaringsideaal in de Duitse geschiedschrijving*, Amsterdam 1995.
- Noordmans, O., *Augustinus*, Haarlem 1933.
- O'Brien, G.D.O., *Hegel on Reason and History. A contemporary Interpretation*, Chicago, Londen 1975.

- O'Connor, D.J.O., 'Ayer, Alfred Jules', Edwards P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 1, 229-231.
- Oudemans, Th.C.W., 'Gadamers wijsgererige interpretatieleer', De Boer, Th., e.a., *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van de mens- en cultuurwetenschappen*, Amsterdam 1988.
- Pannenberg, W., 'Heilsgeschehen und Geschichte', *Grundlagen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, I (1959).
- Papebrochius, R.P. Daniël, *Acta sanctorum Bollandiana aprilis*, II, z.p., 1675.
- Peacocke, A., *Van DNA tot God. Een begaanbare weg?*, Kampen 1996.
- Peelman, A., *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire*, Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas 1978.
- Pelikan, J., *Historical Theology. Continuity and Change in Christian Doctrine*, Londen 1971.
- Perzanowski, J., 'Modalities, Ontological', Burchhardt, H., Smith, B., *Handbook of Metaphysics and Ontology*, München, Wenen 1991, II, 560-562.
- Plantinga, A., *The Nature of Necessity*, Oxford 1982 (1974).
- Plantinga, A., *Warrant: The Current Debate*, New York, Oxford 1993.
- Plantinga, A., *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford 1993.
- Plantinga, A., Wolterstorff, N. (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame 1983.
- Polkinghorne, J., *Creation and the World of Science*, Oxford 1979.
- Popkin, R.H., *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, Assen 1964.
- Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies*, Londen 1945, 2 delen.
- Pot, J.H.J. van der, *De periodisering der geschiedenis. Een overzicht der theorieën*, 's-Gravenhage 1951.
- Prior, A.N., 'Correspondence Theory of Truth', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 2, 223-232.
- Prior, A.N., 'Logic, Modal', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 5, 5-12.
- Quine, W.V.O., *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass., 1953.
- Rademaker, C.S.M., *Life and Work of Gerardus Joannes Vossius (1577 - 1649)*, Assen 1981.
- Rademaker, C.S.M., *Gerardus Vossius. Geschiedenis als wetenschap*, Baarn 1990.
- Ranke, L. von, *Sämmtliche Werke*, Leipzig 1867 - 1890, 54 delen.

- Ranke, L. von, *Weltgeschichte*, Leipzig 1881, 6 delen.
- Ranke, L. von, Fuchs, W.P., Schieder, Th. (red.), *Aus Werk und Nachlass*, München, Wenen, 1964-1975, 4 delen.
- Ranke, L. von, *Kritik neuerer Geschichtschreiber, Geschichten der germanischen und romanischen Völker*, Berlijn 1824.
- Rebel, J.J., *Pastoraat in pneumatologisch perspectief. Een theologische verantwoording vanuit het denken van A.A. van Ruler*, Kampen 1981.
- Rehmann, C., *Leopold von Ranke. Sein Leben und seine Werke*, z.p., 1970.
- Reid, Th., Hamilton, W. (red.), *The Works of Thomas Reid. Now fully collected with selections from his unpublished letters*, Edingburgh 1863, 2 delen.
- Reill, P.H., 'History and Hermeneutics in the Spätaufklärung', *Journal of Modern History* 45 (1973), 24-51.
- Richardson, A., *History. Sacred and Profane*, Londen 1964.
- Rickman, H.P., *Wilhelm Dilthey, pioneer of the human studies*, Londen 1979.
- Rijk, L.M. de, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen 1981.
- Rijk, L.M. de, *Het ongere individuum. Uitdager en spelbreker van het denken*, Leiden 1983.
- Ruler, A.A. van, 'De mens, de zin van de geschiedenis' (1963), *Theologisch Werk*, VI, Nijkerk 1973, 67-84.
- Ruler, A.A. van, *Het Koninkrijk Gods en de geschiedenis*, Nijkerk 1947.
- Russel, B., 'Memory', *The Analysis of Mind*, Lecture XI, New York 1968 (1921)
- Sandys, J.E., *A History of Classical Scholarship*, Cambridge 1908, 3 delen.
- Schaper, B.W., 'Contingentie en convergentie in de geschiedenis', *Tijdschrift voor geschiedenis* 91 (1978), 557-575.
- Scheel, G., 'Leibniz als Historiker des Welfenhauses', Totok, W., Haase, C., *Leibniz: sein Leben, sein Werken, seine Welt*, Hannover 1966.
- Scheible, H. (red.), *Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung. Melancthon, Sleidan, Flacius und die Magdenburger Zenturien*, Gütersloh 1966.
- Scherer, E.C., *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen*, Freiburg/B. 1927.

- Schlözer, A.L., *Ludwig Ernst, Herzog zu Brunshweig und Lüneburg, kaisrl. köngl. und der h. Römische Reichs Feldmarschall. Ein Actenmässiger Bericht von dem Verfahren gegen dessen Person*, Göttingen 1786.
- Schmitt, Ch.B., Skinner, Q., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988.
- Schröckh, J.M., *Kort begrip der algemeene geschiedenis of inleiding tot dezelve, oorspronkelijk opgesteld door Hilmar Curas, en opnieuw bearbeid en ten gebruike der schoolen geschikt gemaakt door Johan Matthias Schrockh*, Leiden, Deventer, Utrecht 1779 (1729).
- Schryver, R. de, *Historiografie. Vijf en twintig eeuwen geschiedschrijving van West-Europa*, Assen, Maastricht 1990.
- Shotwell, J.T., *An Introduction to the History of History*, New York 1939 (1922).
- Smend, R., *Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Göttingen 1989.
- Smit, M.C., *De verhouding van Christendom en historie in de huidige Rooms-Katholieke geschiedbeschouwing*, Kampen 1950.
- Smit, M.C., Klapwijk, J. (red.), *De eerste en tweede geschiedenis. Nagelaten geschriften van Meijer C. Smit*, Amsterdam 1987.
- Solomon, R.C., 'Hegel's epistemology', Inwood, M. (red.), *Hegel*, Oxford 1985.
- Sosa, E. (red.), *Essays on the Philosophy of Roderick M. Chisholm*, Amsterdam 1979.
- Southern, R.W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.
- Stadtland, Tj., *Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth*, Neukirchen 1966.
- Stanford, M., *A Companion to the Study of History*, Oxford UK, Cambridge USA 1994.
- Strawson, P.F., *Philosophical Logic*, Londen, Oxford 1973 (1967).
- Swierenga, R.P., *Pioneers and Profits: Land Speculation on the Iowa Frontier*, Iowa State 1968.
- Swierenga, R.P., (red.), *Quantification in American History: Theory and Research*, Athe-neum 1970.
- Swinburne, R., *The Existence of God*, Oxford 1979.
- Thompson, J.W., *A History of Historical Writing*, New York 1942, 2 delen.
- Tollebeek, J., *De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860*, Amsterdam 1990.
- Tollebeek, J., Verschaffel, T., *De vreugden van Houssaye. Apologie van de historische interesse*, Amsterdam 1992.

- Torrey, N.L., 'Voltaire, François-Marie Arouet de', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 8, 262-270.
- Toulmin, S., Goodfield, J., *The Discovery of Time*, New York 1965.
- Toussaint, Ch. Fr., Tassin, R.P., *Nouveau Traité Diplomatique*, Parijs 1750-1756, 6 delen.
- Troeltsch, E., *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1913-1925, 4 delen.
- Troeltsch, E., Hügel, F. von (red.), *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*, Berlijn 1924.
- Vandenbulcke, J., *Hans-Georg Gadamer. Een filosofie van het interpreteren*, Brugge 1973.
- Vanheeswijck, G., *Metafysica als een historische discipline. De actualiteit van R.G. Collingwoods 'hervormde' metafysica*, Assen, Maas-tricht 1993.
- Veldhuis, H., *Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J.G. Hamann*, Sliedrecht 1990.
- Verdonk, W.E., 'De keerzijde van de Verlichting', Vos, A., Zwaard, C. van der, e.a. (red.), *Ongehoord. Uit de nalatenschap van W.E. Verdonk*, 's-Gravenhage 1988.
- Verschaffel, B., 'Verhaal, toeval en geschiedenis. Bemerkingen bij het narrativisme', *Tijdschrift voor Filosofie* 50 (1988), 20-39.
- Voltaire, F.-M.A. de, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Parijs 1963 (1756), 2 delen.
- Voltaire, F.-M.A. de, R. Pomeau (red.), *Voltaire. Oeuvres historiques*, Parijs 1957 (1756).
- Voltaire, F.-M.A. de, *Lettres philosophiques ou anglaises*, Parijs, z.j. (1734).
- Voltaire, F.-M.A. de, W.H. Barber (red.), *The Complete Works of Voltaire*, Oxford 1984, 64.
- Voltaire, F.-M.A. de, *Dictionnaire Philosophique comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les Questions sur l'Encyclopédie*, Kølving, U. (red.), *The Complete Works of Voltaire*, 35, 36, Parijs 1977 (1764).
- Vos, A., *Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie*, Kampen 1981.
- Vos, A., 'De ontologische argumenten', *Wijsgerig perspectief* 24 (1983, 1984), 158-163.
- Vos, A., *Het is de Heer. De opstanding voorstelbaar*, Kampen 1990.
- Vos, A., e.a., *Johannes Duns Scotus. Contingentie en vrijheid. Lectura I 39* (inleiding, vertaling en aantekeningen), Zoetermeer 1992.

- Vos, A., 'Geschiedenis, vernieuwing en traditie: Hoenens vernieuwing van de traditiesgeschiedenis in de wijsgerige mediëvistiek, *Millennium* 6 (1992), 81-84.
- Vos, A., *Johannes Duns Scotus*, Leiden 1994.
- Vossius, G.J. *Opera*, Amsterdam 1695-1701, 6 delen.
- Vries, P.H.H., 'Geschiedbeoefening, historisme en positivisme', *Theoretische Geschiedenis* 12 (1985), 144-177.
- Vries, P.H.H., 'Een nieuw perspectief op historisch verklaren? Enige kanttekeningen bij Blom en Nijhuis 'Geschiedenis en contingentie. Een nieuw perspectief op historisch verklaren'', *Kennis en Methode* 13, 1989', *Kennis en Methode* 14 (1990), 279-285.
- Vries, P.H.H., *Vertellers op drift. Een verhandeling over de nieuwe verhalende geschiedenis*, Hilversum 1990.
- Vries, P.H.H., *Verhaal en betoog. Geschiedbeoefening tussen postmoderne vertelling en sociaal-wetenschappelijke analyse*, Leiden 1995.
- Vries, P.H.H., Papma, H., 'Geschiedenis; verhaal of wetenschap? - een verslag', *Theoretische Geschiedenis* 11 (1984), 181-189.
- Walgrave, J.H., *Geloof en theologie in de crisis*, Kasterlee z.j. (1966).
- Walsh, W.H., *Philosophy of History. An Introduction*, Londen 1967 (1951).
- Wansink, H., *Politieke wetenschappen aan de Leidse universiteit 1575-1650*, Utrecht 1980.
- Wehler, H.-U. (red.), *Deutsche Historiker*, VI, Göttingen 1980, 7-23.
- Wessel jr., L.P., 'Lessing, G.E.', Eliade, M. (red.), *The Encyclopedia of Religion*, New York, Londen 1987, 8, 518-520.
- Weth, G., *Die Heilsgeschichte - ihr universaler und individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtliche Theologie des 19. Jahrhunderts*, München 1931.
- White, A.R., 'Coherence Theory of Truth', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 2, 130-133.
- Wickenden, N., *G.J. Vossius and the Humanist Concept of History*, Assen 1993.
- Wiedman, F., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1975 (1965).
- Williams, B. 'Descartes, René', Edwards, P. (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Londen 1967, 3, 344-355.
- Winter, E., A.L. *Schloezer und Russland*, Berlijn 1961.
- Zilverberg, S.B.J., 'Vossius, Gerardus Joannes', Nauta, D. e.a. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, Kampen 1983, I, 414-416.

Persoonsregister

- Aalders, W. 15
Achery, L. d' 85
Adams, B. 355, 432
Adams, H.B. 124
Adams, R.M. 357
Adriaanse, H.J. 423n
Adstruc, J. 45
Alston, W.P. 315, 316, 317n, 328, 343, 345, 428n
Ankersmit, F.R. 142n, 146, 214, 229, 239-252, 263, 311, 312, 334,
338, 342-345, 364, 366, 467
Anselmus 55, 94, 432
Ariès, Ph. 135
Aristoteles 68-74, 78-85, 99, 155, 213, 271, 272, 352, 353
Arminius, J. 439
Audebert, B. 85
Augustinus 16, 49, 55, 141, 386-389, 401, 439, 469
Aune, B. 290
Austin, J.L. 316, 319
Averroës 83
Ayer, A.J. 146, 192, 195-200, 216, 217, 230, 238, 467
- Bakker, N.T. 455
Baldinger, E.G. 41
Balthasar, H.U. von, 386, 400-405, 422
Barnes, H.E. 32, 33, 46
Baronius, C. 43
Barr, J. 417
Barth, E. 156, 422
Barth, K. 386, 390-397, 399, 401, 408, 411, 454, 455n
Baudouin, F. 34
Baumgarten, S.J. 118
Bayle, P. 100
Beda Venerabilis 16
Berkeley, G. 279

Berkhof, H. 15, 386, 408, 415-419, 422, 455, 456, 460
 Bernheim, E. 123, 126
 Bertels, C. 210, 211
 Bertius, P. 75
 Blanshard, B. 318
 Blok, P.J. 250
 Blom, T. 192, 206, 211, 212, 214, 262, 364, 372-374
 Blondel, M. 400
 Boccaccio, G. 49
 Böckh, A. 41, 122, 163
 Bodin, J. 34, 50, 62, 67, 74, 77, 91
 Boëthius 358
 Böhmer, J.Fr. 41
 Bollandus, J. 87
 Bonhoeffer, D. 448
 Bonting, S.J.L. 450
 Bossuet, J.B. 51, 62, 93, 96, 101, 102, 108, 141
 Boutroux, E. 354n
 Bradley, F.H. 318
 Braembussche, A.A. van 211
 Braudel, F. 135
 Brom, L.J. van der 446, 450
 Brown, P. 55, 135
 Brümmer, V. 314-319, 328, 345
 Bruni, L. 49
 Buckle, Th. 163
 Bultmann, R. 56n, 386, 397-400, 405
 Burckhardt, J. 123, 152, 236
 Burke, P. 33, 122, 125, 243
 Burr, G.L. 46

Caesar, J. 148
 Calvijn, J. 55
 Campanella, Th. 79
 Canus, M. 91
 Carion, J. 50, 64, 118

Carnap, R. 196
 Cellarius, Chr. 51
 Chantelou, C. 85
 Chisholm, R.M. 282, 285, 286, 290-299, 301, 308, 361
 Chladenius, J.M. 62, 112-114, 120, 121, 134, 137, 466
 Collard, V. 278
 Collingwood, R.G. 33, 142, 145, 162, 166, 181-192, 227, 230, 262,
 366, 398, 466
 Comte, A. 141, 163
 Condorcet 44
 Cournot, A. 354
 Cousin, V. 278

Croce, B. 398
 Cullmann, O. 411, 417

Dahlmann, F.Chr. 42
 Dante Alighieri, 49
 Danto, A.C. 142, 146, 229-238, 263, 366, 467
 Dekker, E. 439n
 Delbrück, H. 123
 Descartes, R. 44, 93, 95, 153, 271-275, 278-280, 282
 Deursen, A.Th. van 320, 321, 323, 324, 326, 327, 330, 337, 457
 Dilthey, W.Ch.L. 142, 145, 146, 162-171, 173, 175, 181, 191, 217,
 262, 366, 466
 Dray, W.H. 142, 203, 204
 Droysen, G.J. 123
 Duby, G. 458
 Dussen, W.J. 141n

Eichhorn, K.Fr. 41, 122, 149
 Erasmus, D. 311
 Estermann, J. 180

Fackenheim, E. 438
 Febvre, L. 135, 428
 Fichte, 122, 128
 Fogel, R.W. 135, 347, 348
 Frege, G. 314
 Froissart, J. 49
 Fruytier, J. 51
 Fustel de Coulanges, N.D. 34

Gadamer, H.-G. 56, 142, 145, 162, 217-229, 240, 252, 263, 338,
 344, 345, 466, 469
 Galilei, G. 53
 Gandhi, M.K. 436
 Gatterer, J.Chr. 35, 39n, 41, 45, 51, 62, 109-121, 125, 134, 136,
 137, 172, 365, 366, 466
 Gibbon, E. 44
 Gilson, E. 60, 215
 Gogarten, F. 405, 409
 Gomarus, F. 75, 82
 Gosses, I.H. 124
 Gregorius van Rimini 362
 Greslon, A. 44
 Groen van Prinsterer, G. 16, 51, 460
 Guénée, A. 102
 Guicciardini, F. 49

Haefen, H.-B. von 449, 457
 Harmsen, G. 46, 47, 57n

Hartshorne, Ch. 355, 431
 Heeren, A. 41
 Hegel, G.W.F. 122, 127, 129, 130, 141, 145-162, 178, 225, 226,
 252, 257, 260, 262, 318, 365, 406, 416, 466
 Heidegger, M. 225, 398
 Heldring, O.G. 212, 373
 Heller, A. 56, 142, 146, 251-261, 263, 338, 334, 345, 373, 461,
 467, 469
 Hempel, C.G. 146, 192, 195, 200-206, 216, 217, 233, 260, 467
 Herder, J.G. 45, 144, 145, 173
 Herodotus 148
 Heyne, Chr.G. 41
 Hintikka, J. 355
 Hintze, O. 123
 Hofmann, J.C.K. von 417
 Horn, G. 38, 51
 Hugo, G. 149
 Hugo van St. Viktor 37
 Huizinga, J. 211, 221, 311, 342, 344
 Humboldt, W. von 41, 122, 173
 Hume, D. 44, 45n, 182, 197, 276, 279, 431
 Husserl, E. 163, 225

 Illyricus, Matthias Flacius 16, 43

 James, W. 315, 319
 Johannes Buridanus 354
 Johannes Duns Scotus 80, 99, 177, 180, 212, 271, 275, 308, 353,
 354, 358, 359, 361-363, 406, 432
 Jonker, E. 212
 Junius sr, F. 75

 Kanger, S. 355
 Kant, I. 122, 127, 128, 141, 153, 183, 230, 279, 404, 426, 431,
 432
 Kehl, M. 401
 Kelly, D.R. 34, 35, 60, 61
 Keulartz, J. 163
 Kierkegaard, S.A. 394, 406
 Klapwijk, J. 172n
 Knijff, H.W. 419n
 Kocka, J. 122
 Köhler, J.D. 110
 Kraemer, H. 412
 Kripke, S. 355
 Krop, H.A. 423n
 Kuhn, Th.S. 21, 34
 Kuiper, M. 343, 376
 Kurth, G. 124

Lane Poole, R. 123
 Larcher, P.H. 102
 Lavisse, E. 124
 Leertouwer, L. 423n
 Lehmann, M. 123
 Leibniz, G.W. von 100, 105, 159, 173- 176, 180, 241, 245, 246,
 354n
 Lenz, M. 123
 Le Roy Ladurie, E. 135
 Lessing, G.E. 145, 171, 392, 409
 Lewis, C.I. 270, 354, 431
 Lewis, D. 355, 357, 361, 377, 432
 Lipsius, J. 35, 39, 40
 Livius 33, 46, 115, 116
 Locke, J. 99
 Loen, A.E. 386, 415, 419-422, 422, 451, 454-457
 Lorenz, Ch. 146, 192, 195, 209, 210, 214, 372, 373
 Lorenz, O. 123
 Lotze, R.H. 172n
 Loux, M.J. 360
 Löwith, K. 58, 252
 Lubac, H. de 400
 Luther, M. 50, 55
 Lyranus, A.T. 75

Mabillon, J. 43, 44, 62, 85-95, 99, 111, 114, 134, 136, 182, 307,
 365, 366, 466
 Machiavelli, N. 49
 Mackie, J.L. 431
 Malcolm, N. 355, 432
 Mann, G. 241
 Marcks, E. 123
 Maréchal, J. 400
 Marsden, G. 278
 Marsilius van Inghen 354
 Martinus Polonus, 38n
 Marx, K. 141, 252, 257
 Melanchthon, Ph. 16, 38, 61-75, 86, 95, 118, 135-137, 172, 307,
 354, 365, 366, 465, 466
 Michaelis, J.D. 41
 Mill, J.S. 163, 174, 278, 314, 427
 Miskotte, K.H. 412
 Molinaeus, P. 75
 Mommsen, Th. 34
 Mondadori, F. 357
 Montague, R. 355
 Montaigne, M. de 100
 Montesquieu 44, 149

Montfaucon, B. de 35
 Moore, G.E. 318
 Morton, A. 357

 Nagel, E. 215
 Neurath, O. 196, 318
 Newton, I. 53, 94
 Nicolaas van Autrecourt 373
 Niebuhr, B.G. 40, 41, 122, 148, 163
 Nietzsche, Fr. 252, 394
 Nijhuis, T. 192, 206, 211, 212, 214, 262, 364, 372-374

 O'Brien, G.D. 147
 Otto von Freising 16, 49

 Papebrochius, D. 87, 88
 Pannenberg, W. 386, 405-408, 417, 422
 Parmenides 236, 351, 352
 Pascal, Bl. 260, 261
 Peacocke, A.R. 450
 Peirce, Ch.S. 315, 319, 340
 Perizonius, J. 35, 39
 Pertz, G.H. 41
 Petrus d'Ailly 362
 Petrus Aureolus 373
 Petrus Comestor 38
 Peucer, K. 50
 Pfaff, J.W.A. 158
 Philo van Alexandrië 438
 Pirenne, H. 124
 Plantinga, A. 281-283, 308, 355, 357-361, 415, 432, 433
 Plato 99, 122
 Polkinghorne, J. 450
 Polybius 148
 Popper, K.R. 22, 24, 146, 161, 446, 447, 449, 469
 Pot, J.H.J. 340
 Potok, Ch. 461
 Presser, J. 241
 Przywara, E. 400, 401
 Putnam, H. 285
 Pyrrho van Elis 44

 Quine, W.V.O. 354, 373, 374
 Rahner, H. 400
 Rahner, K. 400
 Ramsey, F.P. 319
 Ramus, P. 75
 Rancé, A.J.B. de 86, 88

Ranke, L. von 35, 41, 42, 44, 46, 52, 55, 62, 116, 122-136, 148,
 152, 170, 178, 365, 366, 393, 466
 Rebel, J.J. 408
 Reid, Th. 271, 276-279, 308
 Renouvier, Ch. 354
 Retz, kardinaal de 148
 Richardson, A. 23, 34, 44, 60
 Rickert, H. 142, 146, 163, 172n, 173
 Rijk, L.M. de 275, 313n, 330-333, 339, 340, 344, 345, 263
 Ritschl, A. 172n
 Ritter, H. 128
 Ruler, A.A. van 386, 408-412, 416, 454, 455
 Russell, B. 197, 287, 288, 318, 355, 374

 Sabellicus 49
 Savigny, Fr.C. von 34, 122, 163
 Scaliger, J.J. 39, 40, 76
 Schaper, B.W. 212
 Schiller, Fr. von 391
 Schindler, O. 448
 Schleiermacher, Fr. 173
 Schlick, M. 196
 Schlözer, A.E. 35, 41, 51
 Schöfflerlin, B. 38
 Schröckh, J.M. 151, 152
 Seeberg, R. 177
 Seeley, R. 123
 Seignobos, Ch. 124
 Shotwell, J.T. 32, 33, 36, 46
 Simon, R. 44, 61
 Sleidanus, J. 50, 118
 Smit, M.C. 386, 412-415, 422, 439
 Snellius, R. 75
 Socrates 436
 Solomon, R.C. 161n
 Southern, R.W. 55, 135
 Spengler, O. 58, 141, 259
 Speyr, A. 401
 Spinoza, B. de 61, 159, 176, 318
 Spittler, L.T. 41
 Stalnaker, R. 357
 Stanford, M. 318
 Strawson, P.F. 240, 319
 Stubbs, W. 123
 Swierenga, R.P. 138
 Swinburne, R. 429

 Tacitus 116
 Tarsse, G. 85

Tarski, A. 319
 Taylor, R. 237
 Thierry, A. 34
 Thomas van Aquino 282, 318
 Thomas Bradwardine 362
 Thucydides 33, 46, 55, 58
 Tout, Th.Fr. 123
 Toynbee, A. 58, 141
 Trelcatius, L. 75
 Troeltsch, E.P.W. 145, 170-181, 262, 365, 396, 407, 409, 466, 467

 Ussher, J. 77

 Valla, L. 34, 35, 43, 60, 61
 Veldhuis, H. 369, 370
 Venn, J. 354
 Verschaffel, B. 206, 212-214, 246
 Vico, G.B. 45, 58, 125, 142, 144, 183, 252, 278
 Voltaire, F.-M.A. de 47, 51, 53n 62, 96-109, 111, 113, 117, 125, 136,
 137, 142, 152, 182, 252, 365, 466
 Vos, A. 24, 271, 275, 286, 287, 296-299, 301, 308, 351, 362, 430,
 433, 436n, 450
 Voss, J.H. 41
 Vossius, G.J. 35, 39, 62, 75-85, 86, 95, 113, 137, 172, 274, 307,
 365, 366, 465, 466
 Vries, P.H.H. 192, 206-209, 216, 372, 373
 Vulcanius, B. 75

 Walgrave, J.H., 17, 18
 Walsh, W.H. 142
 White, A.D. 124
 White, H. 142
 White, M. 142
 Widmer, G. 416
 Wiesel, E. 448
 Willem van Ockham, 212, 373, 374
 Windelband, W. 142, 146, 163
 Wittgenstein, L. 315, 316, 431, 432
 Wolterstorff, N. 278, 415

 Xenophon 148

 Zwinger, Th. 79, 80

Bijlage:
lijst van gebruikte logische symbolen

$\dot{\circ}$	implicatie (als ... dan)
-	negatie (niet)
v	disjunctie (òf)
&	conjunctie (én)
p, q, r	variabelen voor proposities, standen van zaken of gebeurtenissen
a, b, c	variabelen voor individuen of personen
F, G	eigenschappen van individuen
M	mogelijkheidsoperator (het is mogelijk dat)
N	noodzakelijkheidsoperator (het is noodzakelijk dat)
t	tijdstip
t1, t2, tm, tn	tijdstip 1, tijdstip 2, tijdstip nu, tijdstip oneindig

Curriculum vitae

Ewald Mackay werd geboren op 1 november 1964 te Sliedrecht. Na de Johannes Calvijnschool te Sliedrecht volgde hij van 1977 tot 1983 de gymnasium-opleiding aan de reformatorische scholengemeenschap Guido de Brès te Rotterdam.

Aan de Rijksuniversiteit te Leiden studeerde hij van 1983 tot 1987 geschiedenis (met eerstegraads lesbevoegdheid geschiedenis en staatsinrichting).

Hij was vanaf 1988 werkzaam, achtereenvolgens als docent geschiedenis aan het Christelijk Lyceum te Alphen aan den Rijn, als secretaris van International Dialogues Foundation aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en als coördinator Midden-Oosten projecten aan Hogeschool de Horst te Driebergen. Momenteel is hij als docent geschiedenis werkzaam aan het protestants-christelijke Thuredrecht College te Dordrecht.

Gedurende de periode van medio 1990 tot medio 1991 volgde hij, ter voorbereiding van het dissertatie-project, een versneld programma filosofie en systematische theologie bij Dr. A. Vos. Gedurende de periode van najaar 1991 tot najaar 1996 is het dissertatie-project ten uitvoer gebracht.

Hij is bestuurslid van de Vereniging van Christen-Historici (portefeuille studenten- en cursuswerk). Tevens participeert hij aan de Utrechtse Kring voor systematische theologie en het werkgezelschap Openbaring en werkelijkheid.

Hij publiceerde over de kerkgeschiedenis van het Midden-Oosten (de Koptische Orthodoxe Kerk) en over de theologie en filosofie van de geschiedenis.

Hij is sinds 2 juli 1992 gehuwd met Jeanette Korevaar en sinds 3 november 1995 vader van Joanne Elisabeth.