

een architectonisch verstand te postuleren; maar het is best mogelijk, dat, als wij inzagen, hoe de anorganische natuurgestalten door hun niet-doelbewuste eerste innerlijke beginselen tot stand worden gebracht, wij ons dan ook konden indenken, hoe de organische natuurstructuren op een dergelijke wijze en dus zonder tussenkomst van een verstandelijke doelbewust werkende oorzaak tot stand zouden kunnen komen (400 r.21-27; cfr 388; 395; 406; 429).

Alles wel beschouwd, is het dus helemaal niet zo zeker, dat de twee bovenbedoelde procédés, die de natuur aanwendt om respectievelijk de anorganische en de organische natuurgestalten tot stand te brengen, nl. de mechaniek en de doelgerichte techniek van de natuur, zo grondig van elkaar verschillen; wellicht is de doelgerichte natuurtechniek in de grond van de zaak niets anders dan gewone natuurmechaniek, d.w.z. wellicht kunnen ook de organismen verklaard worden uit het gewone mechanisme van de natuur, zonder dat daarbij de natuurkrachten door een architectonisch verstand gereguleerd worden (388-389); alleen wij, mensen met beperkte kenvermogens, moeten, om met vrucht natuuronderzoek te kunnen doen en vruchtbaar over de organismen te kunnen reflecteren, die organismen bestuderen alsof zij tenslotte door een architectonisch verstand voortgebracht waren.

Komen wij tot een afsluiting van onze uiteenzetting van de antinomie van de teleologische oordeelskracht.

Deze antinomie bestaat dus hierin, dat het natuurwetenschappelijk onderzoek van de organische natuurgestalten zich moet laten leiden door twee met elkaar in strijd lijkende regulatieve beginselen. Ter oplossing van de antinomie introduceert Kant de gedachte, dat die twee antinomische beginselen, of beter wellicht de twee met die beginselen corresponderende procédés, die de natuur aanwendt om in de materie allerlei structuren aan te brengen, nl. het mechanisme en het technicisme van de natuur, voortvloeien uit-, samenhangen en verenigd zijn in één hoger beginsel. Dit ene hogere beginsel is het bovenzijnlijke substraat van *de natuur als een wereld van verschijningen*; dit substraat moet dan gedacht worden als een intelligibele wereld van 'Dinge an sich', van noumenale substanties, die op een manier die al ons begrip te boven gaat fungeren als eerste innerlijke beginselen van de fenomenale natuurdingen. Juist omdat wij in het geheel niet kunnen inzien, hoe die noumenale substanties hun functie van eerste innerlijke beginselen van de natuurdingen uitoefenen, kunnen wij ook niet inzien, hoe de twee antinomische regulatieve beginselen van de natuurwetenschappen, vooral van de biologie, in dit ene hogere beginsel samenhangen en verenigd zijn. 'Es wird als unausgemacht dahingestellt, ob nicht in dem uns unbekannteren inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammenhängen mögen; nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht imstande ist' (388; cfr 412 r.13-33; 390; 414; 422).

Finaliteit in de geschiedenis: de skepsis van K. Löwith

Th. C. W. Oudemans

Wanneer we letten op de concrete opeenvolging van gebeurtenissen en culturen, dan ziet de wereldgeschiedenis eruit als een slachtbank, waarop individuen en hele volkeren geofferd worden; het edelste en fraaiste zien we te gronde gaan. Alles lijkt te vergaan, niets te blijven. — Deze beschrijving van de concrete geschiedenis treffen we aan bij Hegel.¹

De gedachte dat historische perioden opkomen en ten

ondergaan, net als andere gebeurtenissen in de levende natuur, wordt in de Oudheid algemeen onderschreven. Volgens Herodotus is de geschiedenis de periodieke wisseling van hybris en nemesis.² Thucydides zegt dat het de natuur van alle dingen is, op te komen en te vergaan, zodat de toekomst niets werkelijk nieuws te bieden heeft,³ en voor Polybius verleent de fortuna alleen voorspoed, om die vervolgens weer terug te nemen, zodat de mens slechts stoïcijnse aanvaarding uit de geschiedenis kan leren.⁴

Sinds Voltaire niet alleen als 'historien', maar ook als 'philosophe' de geschiedenis besprak hebben velen gemeend zich met de klassieke opvatting niet tevreden te hoeven stellen, zij geloven dat er naast of binnen de concrete geschiedenis zoiets is als een filosofisch op te vatten wereldgeschiedenis. Deze gedachte is niet alleen aanwezig bij grote wijsgeren als Hegel, Marx en Habermas, maar beheerst, impliciet of niet, ook het handelen van veel politici (wanneer zij bij voorbeeld spreken over 'vooruitgang', 'emancipatie', of 'democratisering' van de samenleving als geheel).

Dr. Th. C. W. Oudemans (1951), wetenschappelijk medewerker bij de vakgroep Filosofische Antropologie, Universiteit van Amsterdam. Promoveerde cum laude op de dissertatie 'De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie' (Boom 1980).

Tot de meest radicale critici van het wereldhistorisch denken die niet in positivistisch dogmatisme vervallen zijn behoort de leerling van Heidegger: K. Löwith (1897-1973). Voortgaand op de weg die is ingeslagen door zijn 19e eeuwse voorganger Burckhardt stelt hij dat het wereldhistorisch denken berust op geloof, en niet op de beschrijving van wat er te zien is (skepsis). Wat hij wil laten zien is 'l'impossibilité d'une *philosophie* de l'histoire'.⁵

SKEPSIS

Volgens Löwith komen bij de diverse verdedigers van de filosofische wereldgeschiedenis een aantal geloofs zekerheden, zij het telkens in gewijzigde vorm, steeds terug. Uit zijn verspreide aantekeningen kan men de volgende indeling van deze geloofs zekerheden destilleren: de geschiedenis zou een redelijke structuur hebben (A), die bestaat in een niet-contingente beweging naar een doel (B), waarbij dat doel de rechtvaardiging van de geschiedenis vormt (C). Deze gedachten berusten weer op twee uitgangspunten, namelijk dat de beweging in de geschiedenis anders en hoger is dan die van de natuur (D), en dat de mens in staat is uit de bestaande toestand van oneigenlijkheid in een nieuwe toestand van eigenlijkheid te geraken (E). Wij zullen deze punten achtereenvolgens behandelen, waarbij wij als voorbeelden van het wereldhistorisch denken de opvattingen van Hegel, Marx en Habermas vermelden.

A. Redelijke ordening

Over het gegeven dat daden van mensen veelal anders uitpakken dan zij ze voorzien hadden, dat de meeste historische gebeurtenissen zich in hun betekenis onttrekken aan menselijke intenties en menselijk inzicht bestaat onder historici grote overeenstemming.⁶ Ook Löwith wijst er herhaaldelijk op dat de betekenis van historische gebeurtenissen een andere is dan wat mensen ermee voorhebben. De geschiedenis is niet alleen menselijk ingrijpen, maar ook en vooral 'Ereignis und Geschehen und darum prinzipiell zweideutig'.⁷

De kritiek van Löwith richt zich op degenen die menen dat het mogelijk is om aan deze chaos van opkomst en verval alsnog betekenis te verlenen. Dat gebeurt volgens hem op twee manieren, die wij achtereenvolgens zullen bespreken: enerzijds zijn er degenen die in de geschiedenis een hoger, goddelijk plan menen te zien, anderzijds zijn er degenen die in de geschiedenis de zelfontplooiing van de menselijke autonomie denken te onderkennen.

a. In tegenstelling tot het Griekse denken, waarin de geschiedenis als afhankelijk van toeval en noodlot gezien wordt, ontdekt de christelijke filosofie in het gewemel van gebeurtenissen een hoger plan, de Voorzienigheid Gods, zo zegt Löwith. In het vroege christendom, bij voorbeeld bij Augustinus, houdt het geloof in de Voorzie-

nigheid nog geenszins in dat de ontwikkeling van de wereldse geschiedenis een ordening zou laten zien die wij mensen zouden kunnen beoordelen (Löwith WH 157). Later denkt men wel de geschiedenis te kunnen opvatten als de inzichtelijke ontvouwing van Gods plan. Zo meent Vico dat door de Voorzienigheidsgedachte de geschiedenis als comédie van vergissingen toch tot een zinvol geheel wordt gesmeed,⁸ en die opvatting wordt opnieuw verwoord in Hegels gedachte van de 'List der Vernunft'. In de wereldgeschiedenis gebeurt iets anders door de handelingen van mensen dan zij van plan zijn (VPW 88), maar dat betekent niet dat ze van een redelijke ordening ontbloot zijn. Hegel stelt dat de 'Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und die Werkzeuge eines Höhern, Weitern sind, von dem sie nichts wissen' (VPW 87). Dit hogere is de rede Gods. We moeten inzien 'daß die Weltgeschichte nichts anderes darstellt als den Plan der Vorsehung (VPW 77). De enige gedachte die de filosofische wereldgeschiedenis dan meebrengt is de gedachte van de redelijkheid der geschiedenis, 'daß die Vernunft die Welt beherrscht' (VPW 28).

Reeds Löwiths voorganger in de skepsis Burckhardt stelt hiertegenover dat de geschiedenis het onvoorspelbare leven is van opkomst en ondergang, 'Staaten, Religionen, Kulturen gründend und zerstörend... mehr von dunkeln Gefühlen... als von Reflexionen geführt',⁹ en dat het onzinnig is om, zoals Hegel, daar een redelijk plan in te willen zien: 'Wir sind aber nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit und kennen sie nicht. Dieses kecke Antizipieren eines Weltplanes führt zu Irrtümern' (WB 5). Hierbij aansluitend stelt Löwith om te beginnen dat de gedachte van een redelijke ordening in de geschiedenis veronderstelt dat er ordening is, maar: 'Eine solche Ordnung fehlt nun aber allem Anschein nach der geschichtlichen Menschenwelt... weil in ihr zumeist alles anders kommt als voraussehbar war'.¹⁰ We kunnen zelfs in het geheel niet van één wereldgeschiedenis spreken: geen Griekse auteur is ooit op de gedachte gekomen om behalve verschillende geschiedenissen (historiae) één geschiedenis van de wereld te construeren,¹¹ en dat is terecht, want een eenduidig gebeuren is er niet – de geschiedenis 'doit toujours être à nouveau reconstitué sans que l'on arrive jamais à une fin'.¹²

De gedachte aan een redelijke ordening van de geschiedenis middels de 'List der Vernunft' is ook absurd, aldus Löwith, omdat er geen aanleiding is om een vorm van christelijk geloof, dat op zich wel houdbaar is wanneer het maar wordt beperkt tot datgene wat niet van deze wereld is, te extrapoleren naar de wereldgeschiedenis. In dit niet-religieuze geloof in de Voorzienigheid (AV 233) schuilt een onoplosbaar probleem: voor een denker als Augustinus heeft de gedachte aan de Voorzienigheid

zin, aldus Löwith, omdat de geschiedenis van de wereld gescheiden is van het bovenwereldlijk doel ervan (WH 154). De wereldse geschiedenis, het *saeculum*, laat slechts de hopeloze opeenvolging der generaties zien (WH 157), en het heilsgebeuren speelt zich af in de *Civitas Dei*, waarvan slechts sporadisch iets te merken is in de *Civitas Terrena*. Wanneer dan Hegel dit bovenaardse heilsgebeuren naar de geschiedenis uitdijt, wil hij teveel bewijzen, want zichtbare tekenen van de Voorzienigheid in de geschiedenis ontbreken (wat juist het geloof erin kan versterken). De verheffing van de wereldgeschiedenis tot heilsgebeuren levert een 'merkwürdige Mischung' op (WH 61): 'Die Vorsehung *post festum* in der politischen Weltgeschichte verständlich und durchsichtig machen zu wollen, ist der Versuch von Ungläubigen, die, wie der Teufel zu Jesus, sagen: 'Bist du Gottes Sohn, so stürze dich hinab'.' (WH 135 zie 159). Kortom, de opvatting dat zich een goddelijke ordening in de geschiedenis bevindt is 'kein Gedanke, sondern nur ein ins Philosophische übersetzter Vorsehungsglaube' (AV 239) zonder hetwelk de geschiedenis niets dan toevalligheden laat zien.

b. In de moderne tijd zullen weinigen nog beweren dat de geschiedenis het heilsplan Gods laat zien. Toch is het geloof in een redelijke ordening van de geschiedenis niet verlaten in de 19e eeuwse kritiek op Hegel: ook Marx onderkent rationaliteit in de geschiedenis. Hoewel maatschappelijke antagonismen buiten wil en bewustzijn van mensen om ontstaan, gaat de geschiedenis toch af op de uiteindelijke bevrijding van de mens.¹³ De bourgeoisie produceert, uiteraard tegen haar zin, haar eigen doodgraver, maar de overwinning van het proletariaat, en daarmee van rede en vrijheid, is onvermijdelijk, aldus Marx. Ook het neo-marxisme, bij voorbeeld in de persoon van Habermas, houdt vast aan de gedachte dat de geschiedenis redelijk te ordenen is. Hij is het eens met degenen die stellen dat de geschiedenis vol is van gebeurtenissen die niemand bedoeld heeft: 'Der Historiker... beschreibt Ereignisse und Handlungen aus dem Erfahrungshorizont einer Geschichte, die den Erwartungshorizont der Handelnden überschreitet'.¹⁴ Hij meent echter dat we het daar niet bij hoeven te laten en dat we, in overeenstemming met Hegels gedachte van de 'List der Vernunft', de geschiedenis rationeel kunnen reconstrueren als zinvol geheel. De filosofische historicus 'anticipeert unter Gesichtspunkten der Praxis Endzustände, von denen her die Mannigfaltigkeit der Ereignisse sich zu handlungsorientierenden Geschichten zwanglos strukturiert' (LSW 273).

Deze filosofen hebben echter een ander ordeningsbeginsel van de geschiedenis nodig, want als atheïsten kunnen zij de gedachte aan de Voorzienigheid niet overnemen. Zó is voor Marx de religie zonder belang — de kritiek erop is zelfs in wezen beëindigd.¹⁵ Hij kan zich niet

met de tegenspraken van de wereld verzoenen door ze als onderdeel van Gods plannen op te vatten. Volgens Löwith heeft het moderne teleologische denken dan het menselijk vooruitzien en het menselijk ingrijpen gesteld in de plaats van de Voorzienigheid. Het moderne teleologische denken is *activistisch*, de mens zou zelf de rede in de werkelijkheid kunnen bewerkstelligen. Na het verlaten van de theologische uitgangspunten ontstaat een filosofie 'die den Menschen als *homo faber* zum Herrn der Natur und damit zugleich der Geschichte macht'. Zo is er sprake van een verschuiving van de 'natürliche Theologie der Vorsehung zum Vertrauen auf menschliches Machenkönnen' (AV 171). Dat geldt volgens Löwith voor het denken van Marx, die inderdaad meent dat de waarheid bewerkstelligd moet worden in de geschiedenis: 'In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen' (ad Feuerbach 2). Zoals Löwith het uitdrukt: 'Da Marx sich das Hegelsche Prinzip zu eigen machte, konnte er sagen, daß Hegel nicht für seine theoretische Behauptung von der Wirklichkeit der Vernunft zu tadeln sei, sondern weil er ihre praktische Verwirklichung vernachlässigt habe' (WH 53). Dit geldt tevens voor het neo-marxisme — ook Habermas interpreteert het ordeningsbeginsel van de geschiedenis activistisch, als 'Fortgang der Menschengattung zur Mündigkeit' die de mens zelf bewerkstelligt.¹⁶ Hij meent niet alleen dat de zin der geschiedenis hierin bestaat dat de mens de beheersing van de natuur in eigen hand krijgt, maar ook hierin dat de hele samenleving ten slotte door de mens zelf moet kunnen worden *gemaakt*.¹⁷

Maar volgens de skeptici is ook het activisme als historisch ordeningsbeginsel ongegrond, omdat het met de onbevooroordeelde waarneming niet strookt. Reeds Burckhardt spreekt over de 'große moderne Irrtum, daß man eine Verfassung *machen*... könne'.¹⁸ Een dergelijk optimisme aangaande menselijke mogelijkheden is ten ondergang gedoemd — al de gedachte aan het voorzien van de toekomst is een 'Widersinn', en het geloof in het veranderen van de wereld een 'akustische Täuschung' (WB 14, 205). Ook volgens Löwith verkeert het activisme in een ernstige absurditeit, omdat het de kern van het geloof in de Voorzienigheid niet werkelijk heeft losgelaten, maar heeft overgeplant naar de eindige mens. De Voorzienigheid wordt 'im planenden Willen des Geschichte schaffenden Menschen verweltlicht' (KCU 40), 'der planbare Fortschritt hat die Funktion der Vorsehung übernommen' (KCU 151). De gedachte dat de mens, als substituut van de Schepper, zichzelf en zijn wereld zou produceren¹⁹ impliceert een geloof in menselijke mogelijkheden dat van iedere werkelijkheidszin ontbloomt is. Zo blijft het activisme een gesecculariseerde religie die redelijke gronden ontbeert: 'Der historische Materialismus von Marx, der die Welt programmatisch durch eine Kri-

tik des Bestehenden verändern will, ist nur die äußerste atheistische Konsequenz der biblischen Position des schöpferischen Willens, ohne den keine Welt ist' (KGE 233).

B. Vooruitgang naar een doel

De redelijke ordening die filosofen de geschiedenis toe-dichten zal bestaan in een doel van de geschiedenis, dat via vooruitgang wordt bereikt of in ieder geval benaderd, 'Als eine solche ordnende Regel der Geschichte galt von Augustinus bis zu Hegel der kontinuierliche Fortschritt zu einem Ziel' (KGE 230), aldus Löwith.

Inderdaad wekt volgens Hegel de gedachte aan de geschiedenis als zinloze op- en neergang, zoals de Fenix uit zijn as rijst en vergaat, 'Trauer': naast de categorie van de verandering moet er een tweede categorie zijn waarin de geschiedenis verschijnt – er treedt hier niet alleen de verjonging van een kringloop op, zoals in de natuur, maar ook verhoging, vooruitgang (VPW 70). Als derde categorie voegt Hegel daaraan toe: de geschiedenis heeft als redelijke ontwikkeling ook een einddoel.²⁰ Dit einddoel wordt in fasen bereikt, welke alle voor dat doel noodzakelijk zijn. Het telos van de geschiedenis bestaat dan volgens Hegel in het bewustzijn van de vrijheid,²¹ dat zich in de geschiedenis zou verwerkelijken: de geschiedenis is een proces van bevrijding en vestiging van de rede.²² Hegel is van mening dat dit proces is te onderkennen in de beweging van de geschiedenis van het Oosten, waar één mens, de despoot, vrij is, via de Grieken, bij wie enkelen vrij zijn, naar het avondland, waar ieder vrij is.²³

Ook de gedachte dat de geschiedenis de noodzakelijke ontwikkeling in de richting van een einddoel inhoudt deelt Marx met Hegel – het gaat in de geschiedenis om de bevrijding van de mens uit zijn vervreemding, zodat rede en werkelijkheid uiteindelijk met elkaar samenvallen. Zoals Löwith het uitdrukt: 'Hegels Prinzip: die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit und die Wirklichkeit selber als Einheit von Wesen und Existenz ist auch das Prinzip von Marx'.²⁴ Volgens Marx dient de beweging naar het doel toe ook als vooruitgang van de mens opgevat te worden: 'Die ganze Bewegung der Geschichte ist... für sein denkendes Bewußtsein die *begriffene* und *gewußte* Bewegung seines *Werdens*' – het communisme zou als eindtoestand dan de 'wirkliche *Aneignung des menschlichen* Wesens durch und für den Menschen' zijn (PM 75).

In het neo-marxisme heeft men rekening gehouden met een bezwaar dat Dilthey heeft ingebracht tegen de hegeliaanse geschiedfilosofie. Dit bezwaar luidt dat deze filosofie speculatief is, geen rekening houdt met de ervaring die kan laten zien dat vooruitgang contingent is, en die bovendien kan laten zien dat vermeende onvoorwaardelijke doelstellingen toch aan verandering onderhevig zijn (Dilthey VII 173). Zo ziet Habermas in dat de

geschiedenis geen onafwendbaar proces is: de waarheid van het geanticipeerde einddoel is hypothetisch, en kan slechts blijken in de voortzetting en voltooiing van een contingent proces van 'Bildung'.²⁵ In dit proces kan zelfs de inhoud van het telos der geschiedenis gecorrigeerd worden²⁶ – die kan pas definitief blijken in de uitkomst van een discours in de bevrijde samenleving. Dit neemt echter niet weg dat Habermas meent dat de geschiedenis niet kan worden begrepen buiten de 'absolute Bewegung der Reflexion' om (LSW 273, 279). Hij blijft hegeliaan in die zin dat hij de geschiedenis opvat als opvoedingsproces; er zou sprake zijn van een 'gesellschaftliche Evolution', van een 'den kulturellen Überlieferungen und dem Institutionswandel innewohnende *Entwicklungslogik*' (RHM 12), die niet identiek, maar wel vergelijkbaar is met de menselijke ontwikkeling van kind tot volwassene. Hij meent dat men een sociale evolutie kan onderkennen die zelfs nog verder gaat dan de door Marx gepostuleerde: Habermas gelooft niet alleen dat de productieverhoudingen gerationaliseerd kunnen worden maar ook dat er een morele emancipatie bestaat, die behalve het doelrationeel handelen tevens de omgang tussen mensen betreft.²⁷ Habermas gelooft dus in de mogelijkheid van een vooruitgang in recht en moraal (RHM 34, 162, 163).

Het geloof dat de ordening van de geschiedenis zou bestaan in de vooruitgang naar een einddoel is volgens Buckhardt ontoelaatbaar optimisme. Hij spreekt van de 'lächerlichste Dünkel, als ginge es einer Vollendung des Geistes oder gar der Sittlichkeit entgegen' (WB 256). De genen die vooruitgang menen te zien zijn bevangen door de vooroordelen van hun eigen tijd, zij beoordelen alles naar de levenszekerheid die zij zelf nodig hebben (WB 65).

Ook Löwith wijst de gedachte aan vooruitgang naar een einddoel af. Die opvatting is de wereldse, en daarom dubbelzinnige modificatie van het christelijk geloof dat Gods Schepping een doel heeft. Zonder geloof in een scheppende goddelijke of menselijke wil kan er van een telos geen sprake zijn, en voor een dergelijk geloof is geen grond aanwezig (KCU 40, WH 63). 'Daß wir aber überhaupt die Geschichte im Ganzen auf Sinn und Unsinn hin befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins Leben gerufen. Nach dem letzten Sinn der Geschichte ernstlich zu fragen, überschreitet alles Wissenkönnen' (WH 13/4). Men kan zich afvragen waarom mensen dan toch de behoefte hebben om zich van de zichtbare geschiedenis als opkomst en neergang af te wenden. Löwith antwoordt daarop: in onze door christendom enerzijds en Verlichtingsgeloof anderzijds bepaalde samenleving heeft de toekomst een overwicht dat niet op redelijke gronden berust – dit overwicht heeft te maken met de irrationele hoop op verbetering, niet met de zichtbare

verschijnselen (WH 15, 151). Hopen op de toekomst en het waarnemen van het eeuwig op en neergaan der geschiedenis zijn evenwel niet verenigbaar, hoezeer het teleologisch denken die tegenstelling ook tracht te verzoenen (WH 153).

In plaats van te hopen op een onmogelijk doel zou men moeten inzien dat de geschiedenis geheel toevallig is, en dat daartegenover slechts ataraxie op haar plaats is: 'entschiedene Resignation . . . angesichts der Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit geschichtlicher Prozesse' (WH 182, HN 9). Slechts zo kan de filosoof zich van de 'Befangenheit im bloß Menschlichen befreien'.²⁸ (Men dient Löwith's aanvaarding van de natuurlijke opkomst en neergang in de geschiedenis overigens goed te onderscheiden van het vastbesloten op zich nemen van een vermeend onafwendbaar noodlot, een doemdenken, zoals we dat bij Spengler en de jonge Heidegger tegenkomen, en dat in zijn overschatting van de menselijke draagkracht slechts de keerzijde vormt van het teleologisch denken).²⁹

Behalve de gedachte aan een doel is ook die aan vooruitgang in de richting ervan volgens Löwith irreal. Om te beginnen is deze dubbelzinnig, 'er ist seinem Ursprung nach christlich, und seiner Tendenz nach antichristlich' (WH 63). Vervolgens is het maar de vraag of vermeende vooruitgang werkelijke vooruitgang is. Wellicht is bij voorbeeld vrijheid voor allen via 'democratisering' in abstracto een fraai ideaal, maar aangaande de concrete verwerkelijking ervan is Löwith het eens met Burckhardt, die zegt dat een dergelijk proces leidt tot vergrote macht van de staat over het individu, zodat de grenzen tussen staat en samenleving vervagen, met alle dictatoriale gevolgen van dien (WB 97). Deze vermeende vooruitgang bewijst dan slechts een 'herzlosen Hochmut', die tot heilloze nivellering leidt, welke toch onhoudbaar zal blijken te zijn (WB 135/6). Ten slotte: als er al van vooruitgang gesproken kan worden, bij voorbeeld waar het de verspreiding van de techniek betreft, dan is die vooruitgang in zichzelf meteen een 'Verhängnis': we worden door onze vermogens tegelijk bevrijd en geketend, zoals Prometheus nog inzag. Daarentegen schijnen de vooruitgangsoptimisten geen oog te hebben voor de merkwaardige tegenspraak, dat we aan de ene kant ons uiterste best doen het individuele leven via de wetenschap te behouden, terwijl we het aan de andere kant met diezelfde wetenschap *en masse* vernietigen. Voor Löwith is dat niet een probleem dat uit de wereld geholpen kan worden, maar een natuurlijk gegeven, 'weil jeder Fortschritt in der Herrschaft des Menschen über die Welt neue Formen und Grade der Erniedrigung im Gefolge hat und alle Mittel des Fortschritts ebenso viele Mittel des Rückschritts sind'.³⁰

C. *Rechtvaardiging van leed en kwaad*

Een belangrijk motief voor de gedachte aan een filosofische wereldgeschiedenis is de daarmee gecreëerde mogelijkheid om leed en kwaad te rechtvaardigen als zijnde onontbeerlijk om het doel van de geschiedenis te bereiken. Löwith stelt dat één grond voor de gedachte aan de teleologie is, dat zo 'sich alles Übel der Weltgeschichte . . . letzten Endes versöhne' (AV 243).

Inderdaad is het voor Hegel onaanvaardbaar dat er in de geschiedenis zoveel voor niets ten onder zou gaan: dat roept de vraag op naar de rechtvaardiging van al die offers (VPW 80). Deze rechtvaardiging is volgens hem hierin gelegen dat ze noodzakelijk zijn om het einddoel van de bevrijding te bereiken. De denkende geest wordt verzoend met het bestaan van leed en kwaad, doordat uiteindelijk het goede wordt bereikt: de wereldgeschiedenis is tevens 'Weltgericht' en theodicee.³¹ Dat bij voorbeeld individuen, of hele culturen, geofferd worden voor de verwerkelijking van de vrijheid is voor Hegel geen probleem: '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'.³²

Ook Marx blijft geloven in de wereldgeschiedenis als 'Weltgericht': de bestaande tegenstellingen tussen maatschappelijke klassen zijn noodzakelijk om het einddoel van de menselijke vrijheid te bewerkstelligen,³³ en de wereldgeschiedenis is gerechtvaardigd door de uiteindelijke overwinning van het proletariaat, dat immers de belichaming van de wereldgeest vormt.³⁴ Volgens Löwith is het uitgangspunt van Marx dan ook niet het antagonisme van bourgeoisie en proletariaat als twee tegenover elkaar staande klassen, maar als strijd van duisternis en licht: 'die Endkrise der bürgerlich-kapitalistischen Welt, die Marx in Form einer wissenschaftlichen Voraussage prophezeit (ist) ein letztes Gericht, wenngleich es durch das unerbittliche Gesetz des Geschichtsprozesses gefällt werden soll' (WH 47/8). Ook een neo-marxist als Habermas ziet nog in de wereldgeschiedenis een rechtvaardigingsproces: de lagere treden op de evolutieladder zouden noodzakelijk zijn om hogere samenlevingsvormen te bereiken (RHM 180). En de strijd die nodig kan zijn om de bevrijde samenleving te bereiken kan, zij het slechts achteraf, gerechtvaardigd worden als onvermijdelijke stap op weg naar de universele *Aufklärung* (TuP 44).

Naar de mening van Burckhardt en Löwith bevindt zich in het teleologisch denken een onaanvaardbaar rechtvaardigheidsoptimisme. Niet alleen neemt men aan dat leed en kwaad gerechtvaardigd zijn wanneer ze de vooruitgang dienen — daartegenover stelt Burckhardt dat een latere toestand van vrijheid nooit een rechtvaardiging kan zijn voor eerder begaan kwaad, omdat 'nichts gutes Folgendes ein böses Vorangegangenes entschuldigt' (WB

37, 262-264), terwijl Löwith spreekt van een 'großartige Gleichgültigkeit gegenüber den besonderen Zwecken der einzelnen Menschen, die die Geschichte erleiden' (AV 240). Maar ook in het algemeen beschouwt het teleologische denken blijkbaar datgene wat in de geschiedenis de overhand krijgt ook als gerechtvaardigd. Daartegenover zegt Burckhardt dat dat irreëel is: macht en hebzucht bepalen de wereld, en daarom is de troost met een hoger wereldplan slecht: het enige wat men uit het slagen van misdaden kan leren, is het aardse leven niet hoger te schatten dan het verdient (WB 164). Löwith voegt daar droogjes aan toe, dat succes altijd voor zich spreekt, omdat niets zo succesvol is als het succes (WGS 22; AV 241). Geschiedenis is geschiedenis van wat gewonnen heeft, en van het overige wordt geen kennis genomen, omdat het geen geschiedenis heeft gemaakt (KCU 127). Dat zegt evenwel niets over de voor de Grieken al problematische verhouding van macht en recht. Wie de geschiedenis als wereldgericht wil zien, zal kwaad en leed als 'onwezenlijk' terzijde moeten schuiven (AV 234) om aldus een mestvaalt van de geschiedenis te creëren.

D. Natuur en geschiedenis

Volgens Löwith berust het teleologisch denken op een overschatting van het belang van de mens en zijn geschiedenis, in vergelijking met de oneindigheid van de kosmos, waarvan zij een onderdeel vormen dat gemakkelijk weg te denken is: 'Weder die griechische Philosophie noch die christliche Theologie hat die Geschichte so überschätzt wie wir, die wir alle noch in irgendeinem Ausmaß Hegelianer sind' (KCU 39).

Inderdaad veronderstelt Hegels filosofische wereldgeschiedenis dat de rede welke zich in de geschiedenis ontvouwt door haar reflexiviteit meer belang heeft dan die van de natuur: 'Ohnehin ist die Natur ein untergeordneter Schauplatz als die Weltgeschichte' (VPW 42). De eigenlijke wereld is voor hem niet de natuur, maar de door de mens geproduceerde tweede wereld van de geest en haar geschiedenis, waarvan het einddoel is, in de mens tot zichzelf te komen (zie Löwith KCU 122/3). En hoewel Marx het niet eens is met Hegels opvatting dat de natuur het: 'Andere des Geistes' is – de natuur is het eerste en de mens is 'unmittelbar Naturwesen' (PM 117) – is de mens toch volgens hem niet zo maar een natuurwezen. Hij is een *menselijk* natuurwezen (PM 118), en dat betekent ook dat de geschiedenis de ware natuurgeschiedenis van de mens is: via de arbeid regelt de mens zijn omgang met de natuur door zijn eigen daden, en treedt hij zelf op als macht tegenover de natuur (MEW 23, p192). Maar dan heeft ook Marx een uiteindelijk humanistisch natuurbegrip: 'Die in der menschlichen Geschichte... werdende Natur ist die *wirkliche* Natur des Menschen' (PM 83). De eindtoestand die Marx postuleert is die van de menselijke samenleving als eenheid van de

mens met de natuur (PM 77). Ook het neo-marxisme van Habermas de natuur niet anders dan als object van menselijke kennis en menselijk ingrijpen.³⁵

Hiertegenover beschouwt Löwith de gedachte, als zou de tweede natuur van de geschiedenis belangrijker zijn dan de eerste natuur als menselijke zelfoverschatting die niet met de werkelijkheid in overeenstemming is, en die het gevolg is van de secularisering van het christelijk geloof, dat God en mens elkaar nader zijn dan natuur en mens.

In de Griekse filosofie zag men nog in dat het menselijk doen en laten nietig is in vergelijking met de logos die we aantreffen in de kosmos (bij voorbeeld in de regelmatige omloop der planeten). Zoals Aristoteles het zegt: niet de mens is het hoogste in de kosmos, maar de sterren zijn het eerbiedwaardigst.³⁶ De zelfoverschatting die aan mens en geschiedenis de voorrang geeft is volgens Löwith enerzijds het gevolg van de secularisering van het Joods-Christelijk geloof, dat God de wereld heeft geschapen terwille van de mens, die 'als Onzer één' is (wanneer de wereld een Schepping is die er is omwille van de mens, dan is ze als physis 'depotenziert en denaturiert' – GMW 16), en anderzijds van de scheiding tussen natuur en geschiedenis die de consequentie is van de mathematisering van de natuur door de natuurwetenschap: 'Das historische Bewußtsein, wie es sich von Vico bis zur Gegenwart entwickelt hat, ist sowohl sachlich, wie historisch an seinem Gegensatz, das *naturwissenschaftliche Denken*, gebunden' (KGE 164). Het moderne wereldbegrip is volgens Löwith abstract, de kosmos wordt niet langer direct aanschouwd, maar experimenteel beproefd en berekenend ontworpen (GMW 21/2). De aldus van zijn natuurlijke basis vervreemde mens tracht zijn heil te vinden in de geschiedenis, die door de tegenstelling met de wetenschappelijk onderzochte natuur al evenzeer van haar natuurlijke aard is ontdaan. Daartegenover stelt Löwith dat mens en geschiedenis natuurlijke fenomenen zijn, die delen in het algemene gebeuren van opkomst en neergang, hybris en nemesis. Het ware inzicht der Grieken luidt: 'Die Geschichte der Kultur und Barbarei, des Aufgangs und Niedergangs von politischen Reichen, wird von den klassischen Historikern innerhalb des sie umfassenden Wirkens der *physis* und im Hinblick auf die menschliche Natur gesehen und ist selbst ein natürliches Geschehen, ein sich beständig wiederholendes Entstehen und Vergehen' (KGE 184).

Gelijk Burckhardt zich teweer stelt tegen de hybris, 'als wäre Welt und Weltgeschichte nur um unsertwillen vorhanden' (WB 259), verzet ook Löwith zich tegen de gedachte dat de wereld op de mens zou zijn gericht (KGE 178). Voorzover het menselijk leven zinvol kan zijn, ligt die zin niet in de geschiedenis – dat zouden de twee voorbije wereldoorlogen in ieder geval hebben moeten aantonen: 'Wer könnte heute noch wirklich an die Geschichte

glauben, nachdem das Rückgrat dieses Glaubens, der Fortschrittglaube... zerbrochen ist?' (KGE 160). Zoals Burckhardt verlangt, de geschiedenis in de zuivere theoria, afziend van individuele wensen, op te vatten als een 'Schauspiel der Natur', zo meent Löwith dat we in skeptische ataraxie ons aan de natuur moeten overgeven.

E. De nieuwe mens

Volgens Löwith gaat de teleologische geschiedopvatting uit van de antropologische grondgedachte van de mens die zichzelf kan overtreffen: een zich radicaal veranderende geschiedenis heeft een radicaal veranderende mens nodig, er moet een wezenlijk onderscheid zijn tussen de 'bisherige' en de 'künftige' mens (KGE 160).

Inderdaad meent Hegel dat de mens nog niet met zijn eigenlijke wezen samenvalt, maar dat hij toch via de geschiedenis tot zichzelf komt: 'Dies ist das Ziel der Weltgeschichte, daß der Geist sich zu einer Natur, einer Welt ausbilde, die ihm angemessen ist, so daß das Subjekt seinen Begriff von Geist in dieser zweiten Natur, in dieser durch den Begriff des Geistes erzeugten Wirklichkeit findet und in dieser Objektivität das Bewußtsein seiner subjektiven Freiheit und Vernünftigkeit hat' (VPW 256/7). Ook in Marx' teleologie is er sprake van de vervreemding van de mens die via de geschiedenis pas zijn eigenlijkheid zal bereiken: 'Wir wissen, daß die neuen Kräfte der Gesellschaft, um gutes Werk zu verrichten, nur *neue Menschen* brauchen' (RP 41). In de bestaande tegenstellingen is de mens een 'entmenshtes Wesen' dat nog eigenlijk menselijk moet worden; pas het communisme is werkelijk humanisme, de opheffing van de tegenstelling tussen de mens, de natuur en zijn medemensen (PM 75/6). Ook Marx' navolger Habermas meent dat de huidige mens geheel 'ontmenslijkt' is, en pas via de historische evolutie tot zijn eigenlijk menszijn gebracht kan worden. De humaniteit van de omgang van mensen onderling berust vooralsnog op een fictie, de fictie namelijk dat mensen vrij zijn – maar dat uitgangspunt is 'contrafeitelijk' en vraagt nog om verwerkelijking.³⁷

Tegenover dit geloof in de mogelijke vervolmaking van de mens stelt Burckhardt dat een wezenlijke verandering in de mens niet waar te nemen is – de prehistorische mens was al compleet: 'weder Seele noch Gehirn des Menschen haben in historischen Zeiten erweislich zugenommen' (WB 65 zie 256). Löwith beaamt dit en stelt dat de mens aan het begin van de geschiedenis niet minder mens was dan hij aan het einde ervan zal zijn (WH 167). Hij voegt eraan toe dat er van een wezenlijke verandering in de menselijke natuur ook geen sprake kan zijn, juist omdat de mens tot de natuur behoort. In het andere geval zouden we van mensen uit andere tijden en culturen niets kunnen begrijpen. De mens kan wel veranderen, maar dat gebeurt alleen voorzover hij in wezen

mens blijft.³⁸

Löwith ontkent geenszins dat de mens het 'niet festgestellte Tier' is (Nietzsche), dat eeuwig begrepen is in zelfoverschrijding (L'homme passe infiniment l'homme – Pascal), en dat het de mens in deze zelfoverschrijding om eenheid en eigenlijkheid te doen is: 'Der endliche Mensch verlangt von Natur aus nach einer Vollendung, mag man diese als ein 'Ganzsein' oder 'Heilsein' bezeichnen oder... mit dem gehaltvolleren Wort Glück benennen' (KGE 203). De mens is een transcenderend 'Wesen der Ferne', maar omdat de mens natuur is, zal deze transcendentie zich kunnen en moeten blijven bewegen binnen de kosmos die van zijn kant de mens oneindig overstijgt: 'Das Überschreiten... könnte sich noch immer im unüberschreitbaren Umkreis der Natur vollziehen, ohne Ausgriff nach einem Jenseits des von Natur aus Seienden' (KGE 205). De mens kan eenheid en eigenlijkheid bereiken, wanneer hij zich in de *amor fati* losmaakt van de al te menselijke verlangens naar autonomie en verantwoordelijkheid, en zich overgeeft aan de eeuwige terugkeer van de natuur: 'Das naturgemäße Transzendieren wäre dann dasselbe wie die Fähigkeit, sich von der Befangenheit im bloß Menschlichen zu befreien, um das Ganze des physischen Kosmos zu bewundern und zu erkunden' (KGE 207).

SKEPSIS EN GELOOF

Tegenover het heden ten dage vrijwel universele geloof in de geschiedenis als hetzij vooruitgang naar een ideale samenleving en mens, hetzij één te overwinnen of te dragen doem die de mensheid, en daarmee, naar men meent, de wereld als zodanig bedreigt, is de skepsis van Burckhardt en Löwith verfrissend, en waar. Wij vragen ons echter af of zij in hun skepsis voldoende radicaal zijn. Is een theoretische houding terzijde van het wereldgebeuren, zoals Burckhardt die wenst, vol te houden? (Hijzelf wijst erop dat we ons niet kunnen losmaken van de doelstellingen van onze eigen tijd en persoonlijkheid (WB 11)). En ten aanzien van Löwith komt de twijfel op hoe het mogelijk is dat de natuur die alomvattend zou zijn, en bovenal een eenheid zou vormen (aan de kosmos als *holon* kan niets ontbreken, hij is 'vollendet'³⁹), toch door de mens gedenatureerd is. Hoe verklaart Löwith het dat de moderne mens 'ortlos und heimatlos im Ganzen der Welt' is (GMW 20), en zo zijn heil in de geschiedenis *kan* zoeken?

Wij menen dat Löwith op deze vragen geen antwoord heeft, omdat zijn skepsis toch geloof behelst, en daarmee twee vormen van zelfoverschatting inhoudt: enerzijds denkt hij dat de mens zich met zijn natuur tevreden kan stellen (a), anderzijds meent hij dat de mens als onderdeel van de natuur zich toch tegenover de natuur als geheel aanvaardend zou kunnen opstellen (b).

a. Het is juist dat de mens onderdeel is van de natuur als

opkomst en ondergang, maar dat neemt niet weg dat het de mens in zijn zelfoverschrijding onmogelijk is zich daarbij neer te leggen. Ons leven is zelfwording, en daarin menen we de natuur te overstijgen. Zo geloven we *zelf* inzicht en zelfstandigheid te kunnen verwerven, tegenover de natuur. In zoverre is de mens als natuurlijk wezen on-natuurlijk (Oudemans VM Stellingen 18-20). Het is merkwaardig dat Löwith dat in een vroeg geschrift ook inziet. Daar spreekt hij over de 'ontologische Doppelnatur des Menschen als eines weder natürlichen noch geistigen, sondern un-natürlichen Wesens'.⁴⁰ Die onnatuurlijkheid is hierin gelegen dat mensen verlangen naar eenheid, maar die eenheid niet kunnen vinden in het samenvallen met de natuur, die ons onze autonomie en verantwoordelijkheid, en ook ons eigenlijk inzicht (logos), niet kan verschaffen. Ook in zijn latere werk zijn er plaatsen waar Löwith dit onderkent. Zo stelt hij dat de mens 'keine natürliche Vollendung' heeft. 'Er kommt nie ans Ziel, er geht immer noch weiter fort, und das Ende ist nicht abzusehen' (KCU 140). Dat komt doordat de mens de natuur niet laat zoals zij is, maar cultiveert, en denatureert. Maar dan ligt er een tegenspraak in de menselijke aard: 'der Schritt über die Natur hinaus und von ihr weg, dieser Fortschritt gehört von Anfang an zur Natur des Menschen' (KCU 141; zie KGE 182/3). Er is sprake van een 'Zwiespalt' in de mens, tussen natuur en humaniteit (KGE 187). Maar dan is het geen wonder dat de mens, die zich in zijn ingrijpen, wedervaren en inzicht de natuur te buiten waant, zichzelf zin en eenheid tracht te verschaffen door een zinvolle geschiedenis als tweede natuur te construeren. Deze uiting van menselijke *grandeur* is echter evenzeer uiting van zijn *bassesse*: die eenheid is in de geschiedenis niet te vinden – in zoverre heeft de skepsis gelijk. Maar de skepsis is niet skeptisch genoeg wanneer ze denkt dat mensen naar deze skeptische inzichten zouden kunnen leven.

b. Vervolgens kan men het met Löwith eens zijn dat de mens, *à sa manière*, deel heeft aan de eeuwige terugkeer van opkomst en neergang van de natuur. Deze kringloop is echter slechts reëel voor degene die schouwt, en zich daarmee buiten het natuurlijk proces heeft gesteld. Deze schouwende houding, die juist tot de on-natuurlijke natuur van de mens behoort, is evenwel, in tegenstelling tot de opvatting van Löwith, slechts in uitzonderlijke gevallen vol te houden, juist omdat de mens onderdeel is van de natuur, en zich er gewoonlijk niet buiten kan stellen. Löwith is immers van mening dat leven, ook dat van de mens, bestaat in krachtsontplooiing (virtus – "Streben nach Erhaltung des eigenen Seins" (GMW 229)). Als onderdeel van de natuur bevinden wij ons dus in het *phyein*, het hybride streven naar zelfverwerkelijking dat er, zoals het streven van ieder levend wezen, geen rekening mee kan houden dat het weer ten onder zal gaan,

omdat alle leven 'sich im Dasein erhält und es liebt' (ibid). In zoverre de mens deel uitmaakt van de natuur verkeert hij in de *physis*, die tracht te ontkomen aan de erbij horende *phthisis* (ondergang) maar dan kan hij niet tegelijkertijd de eeuwige terugkeer beamen. Het probleem dat Löwith bij Nietzsche signaleert, 'Wie soll sich der Wille des Menschen je in das zyklische Gesetz des Kosmos einfügen können, wenn die natürliche Bewegung des Wollens auf ein Ziel hin gerichtet ist',⁴¹ geldt in de eerste plaats hemzelf.

Er zijn plaatsen waar Löwith dit erkent, en hij in overeenstemming is met de Pandora-mythe van Hesiodus en de Prometheus van Aischylus (dat in tegenstelling tot de hellenistische gedachte van de ataraxie). Zo stelt hij in WH dat de mens niet kan leven zonder de hoop op de toekomst, die de basis vormt van alle filosofische wereldgeschiedenis: 'Des Menschen Hoffnungen sind 'blind'... Dennoch, der sterbliche Mensch kan nicht leben ohne diese zweifelhafte Gabe des Zeus, so wenig er leben kann ohne das Feuer, das gestohlene Geschenk des Prometheus. Blicke er ohne Hoffnung, *de-sperans*, er würde in seiner desperaten Lage verzweifeln' (WH 186 – zie Oudemans VM hoofdst. 5). Maar dan is de gedachte dat wij ons in de *amor fati* zouden kunnen losmaken van het ons natuurlijke streven naar historische voleinding een vorm van, overigens tot het menselijke behorende *hybris* die, net als het geloof in de wereldgeschiedenis, tracht de menselijke eenheid te herstellen, welke duurzaam doorbroken blijft, het vermeende menselijke vermogen tot ataraxie ten spijt. Het geloof in de mogelijke eenheid van mens en geschiedenis behoort, samen met het geloof in de mogelijke eenheid van mens en natuur, tot de menselijke aard die naar eenheid verlangt, al is van geen van beide vormen van geloof een oplossing voor het probleem van de verdeeldheid tussen natuur en humaniteit te verwachten.

Noten:

1. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (VPW) (Meiner), 35, 35Zus, zie 34, 60, 65, 67-72, 80, 151-154.
2. B.v. Herodotus *Historiën* I. 1, I. 32, III. 40.
3. Thucydides I.22. Zie Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (WH) (Kohlhammer) 16.
4. 'The success to which the study of history can lead is for him an inner success, a victory not over circumstance but over self... Here Polybius is applying to history the same Hellenistic conceptions which the Stoics and Epicureans applied to ethics', Collingwood, *The Idea of History* (Clarendon) 35, 36.
5. Löwith, Curriculum vitae (CV), in *Archives de Philosophie* 37 (1974), 188 (CV).
6. B.v. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* III, ch VIII; Vico, *Scienza Nuova* A 424; Turgot, *Oeuvres* II 598; Droysen *Historik* 41; 45; Dilthey VII 135; Löwith *Aufsätze und Vorträge* (AV) (Kohlhammer) 170; Oudemans, *De verdeelde mens* (VM) (Boom) 188, 189.

7. Löwith, *Zur Kritik der christlichen Ueberlieferung* (KCU) (Kohlhammer) 133; zie AV 169, 170; WH 119, 120.
8. Zie Löwith AV 166-170.
9. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (WB) (Kröner) 9.
10. Löwith, *Ges. Abh. zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (KGE) (Kohlhammer) 233.
11. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (HDZ) (Vandenhoeck) 60/1; KGE 156.
12. Löwith, CV 177-180.
13. 'Wir für unseren Teil mißkennen den schlaun Geist (Hegels 'List der Vernunft') nicht, der rüstig fortfährt, all diese Gegensätze herauszuarbeiten' *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* 41.
14. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (LSW) (Suhrkamp) 270.
15. 'Der Atheismus... hat keinen Sinn mehr... der Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr... Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung' *Pariser Manuskripte* (PM) (Rowohlt) 86. Zie *Das Kapital I* MEW 23, 790, 791.
16. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (TWI) (Suhrkamp) 164.
17. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (RHM) (Suhrkamp) 194. Zie Oudemans, *De consensus-theorie van de waarheid*, voordracht Ver. Th. v. Aquino.
18. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (KRI) (Kröner) 79.
19. Löwith, *Gott, Mensch und Welt* (GMW) (Vandenhoeck) 141.
20. Hegel VPW 26, 29, 63, 74, 144, 181-183, 256.
21. 'Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben' (Hegel VPW 63).
22. 'Das Ziel der Weltgeschichte ist also, daß der Geist zum Wissen dessen gelange, was er wahrhaft ist, und dies Wissen gegenständig mache, es zu einer vorhandenen Welt verwirkliche, sich als objektiv hervorbringe' VPW 74.
23. Hegel VPW 62, 63, 156, 242, 243.
24. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (HN) (Meiner) 109.
25. Habermas LSW 308; zie RHM 155: 'Irreversibel sind nicht die evolutionären Vorgänge, sondern die strukturellen Sequenzen, die eine Gesellschaft durchlaufen muß, wenn und soweit sie in Evolution begriffen ist'.
26. Habermas *Theorie und Praxis* (TuP 4e druk Suhrkamp) 44/5.
27. In RHM 31 spreekt Habermas over 'die beiden Rationaliseringsprozesse, die die gesellschaftliche Evolution bestimmen': 'die Rationalisierung des Handelns wirkt sich nicht nur auf die Produktivkräfte aus, sondern in eigenständiger Weise auch auf die normativen Strukturen' — zie TWI 44-47.
28. Vgl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis* (WGS) (Vandenhoeck) 30. Ook hier is Burckhardt de leermeester van Löwith: 'Wir wollen durch Erfahrung nicht sowohl klug (für ein andermal) als weise (für immer) werden... Gewiß hat der wahre Skeptizismus seine Stellung in einer Welt, wo Anfänge und Ende unbekannt sind und die Mitte in beständiger Bewegung ist' WB 10.
29. Bij voorbeeld Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Beck) 53, 55, 62, 63, 183, 209. Löwith tegen het doemdenken: KGE 118-123, 137-139; AV 76, 195.
30. Löwith WH 86 — zie KCU 154. Zo laat ook Burckhardt in KRI zien dat de 'Größe' van de Italiaanse Renaissance tegelijk een 'Mangel' was: het individualisme dat grootheden als Pico della Mirandola voortbracht, heeft ook geleid tot zelfzucht en bloeddorst op ongekende schaal: KRI 123-127, 311, 330, 428, 429.
31. Hegel VPW 48, 49, 77, 78.
32. Hegel VPW 76 zie 48, 49, 60, 69, 152.
33. Kunneman en Korthals, *Arbeid en normativiteit bij Marx en Habermas* (Un v Ams) 46.
34. Vgl Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie u. Positivismus* (Suhrkamp) 57.
35. 'Mit 'äußerer Natur' meine ich den objektivierten Ausschnitt der Realität, den das erwachsene Subjekt... wahrnehmen und manipulativ behandeln kann'. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, In Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie* (Suhrkamp) 256.
36. Aristoteles *Ethica Nicomachea* 1141a/b. Voor Aristoteles geldt de poëzie dan ook als hoger dan de geschiedenis, omdat de geschiedenis niet kan gaan over het ware dat onveranderlijk moet zijn. *Poetica* 1451b.
37. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Suhrkamp) 120.
38. Löwith KGE 161; zie HDZ 71; Oudemans VM 155.
39. Löwith GMW 12, 80.
40. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (Wiss Buchg) 18 zie 22, 46.
41. Löwith KGE 139; zie HDZ 103; GMW 176/7; WH 186.

Oriëntatie

Recente publikaties op het gebied van de sociale en cultuurfilosofie

Om te beginnen: twee inleidingsboekjes; één in de cultuur-, één in de sociale filosofie. 'Mens, Cultuur en Maatschappij' (Nijkerk '78) van J. Blauw (ex-VU, A'dam) zou je een proeve van cultuurwetenschap mogen noemen. Met een structuur- en functieanalyse van de verhouding

mens-wereld (deel 1) en vervolgens een fenomenologische beschouwing van verschillende syn- en diachrone cultuurinhouden, die hem vier, niet tot elkaar herleidbare, cultuurdimensies oplevert (deel 2), onthult Blauw een toetssteen, waarmee hij zijn eigen westerse cultuur kan bekritisieren (deel 3). Gedachtig de typisch modern-westerse, humanistische vooronderstellingen bij Blauws onderzoek, zou een voorstel om ras het doek weer over zijn monument uit te vouwen niet onredelijk zijn. Ook op detailpunten valt kritiek te leveren. Theologen zullen een dik vraagteken zetten achter de voorstellingswijze van de 'religieuze' dimensie. Toch heeft het boek kwaliteiten.