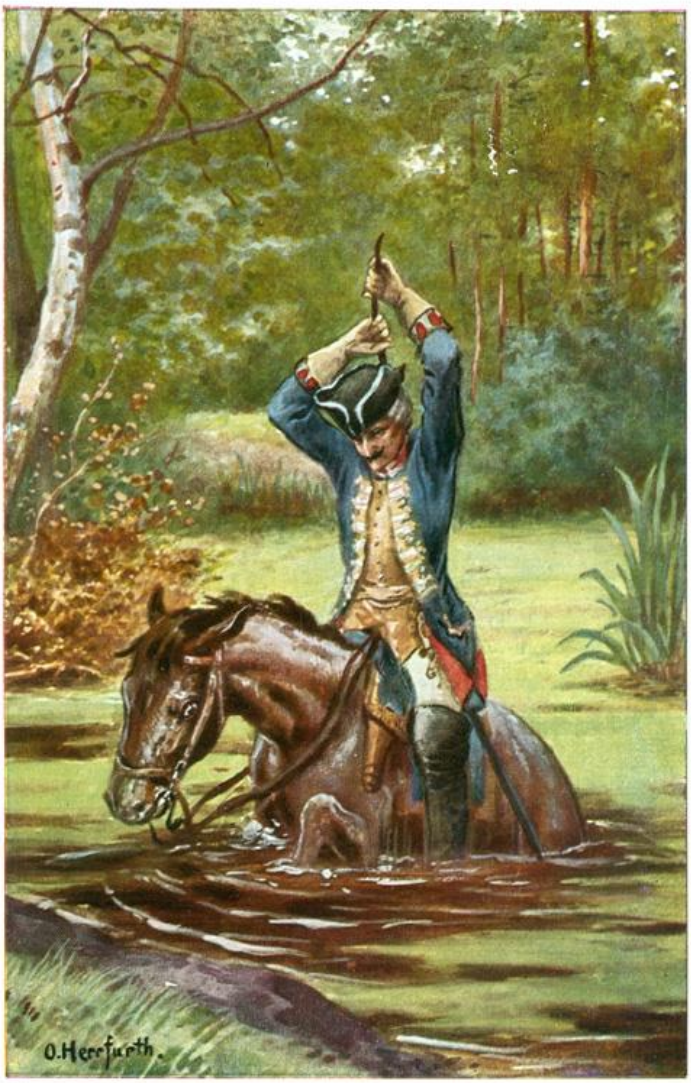
Krachten van het narratief



Hans Meurs
S4487273
Prof. Dr. J.P. Wils
Utrecht, 15-08-2017

Voorpagina: Baron von Munchhausen door O. Herrfurth

Inhoudsopgave

Voorwoord 3
Inleiding 4
Over de auteur 6
Hoofdstuk 1. Verlichting en geschiedfilosofie 7
Definitie en afbakening 7
1.2. Geschiedfilosofie: Voltaire, Condorcet en Comte 9
1.3. Geschiedfilosofie: Hegel 14
1.3.1. Achtergrond 14
1.3.2. Inhoud 15
1.4. Addendum 20
Hoofdstuk 2: Hegel en Koschorke 21
2.1. Het Duits idealisme en geschiedfilosofie 21
2.2. Reikwijdte van Hegels geschiedfilosofie 23
2.3. Semantische verbreding 24
2.4. Systeem en geschiedenis: problematisch 28
2.5. Het aanvangsprobleem 30
2.6. Hegels schijnbare oplossing 34
2.7. Koschorke's oordeel 36
2.8. Conclusie: Hegels erfenis 38
Hoofdstuk 3. Een 'Europa narratief'? 39
3.1. Wat is 'Europa'? 39
3.2. Eisen aan een 'Europa narratief' 42
3.2.1. Europa als bakermat van Westers liberalisme 43
3.2.2. Europa als 'vredesproject' 45
Hoofdstuk 4: Koschorke en een Europa narratief 48
4.1. Europa en Pruisen: een vergelijking 48
4.2. Vertelstructuur versus sociale structuur 50
4.3. Opbloei van de techniek, verduistering van de geschiedfilosofie 51
4.4. Enige argumenten tegen een sterk Europa-narratief 52
4.5. 'Netzverdichtung' 55
4.6. Europa als Sonderwegthese, of niet? 56
4.7. Conclusie 58
Conclusie 60
Literatuurlijst 64

Voorwoord

Het kan verkeren. ’t Ene moment vraag je een meisje verkering, het andere moment sta je op haar te wachten bij het altaar. Zo ging het eigenlijk ook bij deze scriptie. Loop je nietsvermoedend het kantoor van je begeleider in, met in jouw ogen een heel aantrekkelijk idee voor een scriptie, sta je voor je het weet weer buiten met de belofte dat je wel even 300 pagina’s academisch filosofisch Duits gaat vertalen. Dingen gebeuren. Of beter gezegd: ze overkomen je. Mij althans wel. De eerste sporen van naïviteit verdwenen al snel nadat ik een begin had gemaakt met de eerste twee pagina’s van *Hegel und wir*. Maar toen ik twee Duitsers bij mij in de kroeg vroeg of ze even een zinnetje konden vertalen, en ze begonnen te lachen als een boer met kiespijn omdat ze er totaal geen touw aan vast konden knopen, werd mij pas duidelijk dat ik een serieus probleem had. Deze gang van zaken resulteerde erin dat ik dagen lang, op mijn vaste plekje in de bieb, de tekst, soms woord voor woord, heb moeten vertalen. Al naar gelang het werk echter vorderde, hoe minder rood er tussen de regels kwam te staan en hoe ‘gemakkelijker’ de klus ging. Ik kan onderhand wel zeggen dat ik plezier beleef aan het lezen van Duitse teksten omdat ze vaak relatief eenvoudig ogen in vergelijking met Koschorke.

Inmiddels is het project afgerond – waar ik zeer gelukkig mee ben – en zijn er een aantal mensen die mijn dank verdienen. Als eerste wil ik een woord van dank uitspreken richting mijn begeleider, prof. dr. Wils. Op onze eerste bespreking kwam ik aanzetten met het idee over Fukuyama en het einde van de geschiedenis te schrijven. Dat raadde u me sterk af. Achteraf ben ik daar erg blij om. Niet alleen omdat het een enigszins afgezaagd onderwerp was, maar vooral omdat ik daadwerkelijk veel plezier heb beleefd aan het vertalen van Koschorke en het schrijven van de scriptie. Ook ben ik erg dankbaar voor het feit dat u überhaupt hebt gedurfd een onderneming als deze te starten met een student die de Duitse taal niet helemaal – ik probeer mezelf enigszins voorzichtig uit te drukken – machtig was. Tot slot dank ik u voor de voor mij bijzonder leerzame ervaring en de gesprekken op uw kantoor, die gelukkig af en toe ook gingen over wat er nog meer toe doet in het leven: de blues.

Voorts wil ik graag de mensen om me heen bedanken die het afgelopen jaar samen met mij de UBB hebben bemand. Dank voor de koffie, het geneuzel in de pauzes en de beloningen op het terras als we vonden dat de werkdag wel lang genoeg had geduurd.

Tot slot wil ik graag mijn lieve Anna bedanken. We hadden het niet zo vaak over de scriptie omdat ik er in het begin wat moeite mee had. Toen ik me echter eenmaal door het Duits had geworsteld begon het echter te vlotten en kon ik zowaar plezier beleven aan er aan te werken en over te vertellen. Dank voor je geduld, lieve woorden en vertrouwen dat het goed zou komen. Volgens mij zijn we het enige stel in de wereld dat is afgestudeerd op Koschorke, wat ergens heel grappig is.

Inleiding

We schrijven 7 mei 1945 als de Nazi's capituleren: het is vrede in Europa. Jaren van vernietiging, vervolging en bloedvergieten komen tot een einde. Met het beëindigen van de Tweede Wereldoorlog wordt ruimte voor een nieuw Europees project gecreëerd. In 1952 krijgt dit project gestalte in de Europese Gemeenschap voor Kolen en Staal (EGKS), waar Frankrijk, Italië, de BRD en de Benelux deel van uitmaken. Verdergaande integratie vindt plaats in 1958 als het Verdrag van Rome wordt getekend en waarmee de Europese Economische Gemeenschap (EEG) een feit is. Tot slot wordt in 1993 in Maastricht de Europese Unie (EU) uitgeroepen, hetgeen de basis vormt voor het hedendaags politiek-economische Europa. Inmiddels is de EU uitgegroeid tot een uit 28 landen bestaand statenverband met een eigen munt en tal van ondersteunende instituties.

Lang leek het Europa voor de wind te gaan. Totdat in 2009 echter de Eurocrisis als gevolg van de in 2007 uitgebroken kredietcrisis uitbrak. Griekenland bleek niet meer zelfstandig in staat haar schulden te betalen en een bankroet dreigde. Hoewel een bankroet met hulp van de andere EU-lidstaten werd afgewend, is er inmiddels sprake van een groter probleem. Sindsdien is het debat in hoeverre een vergaand geïntegreerde EU wenselijk en zelfs mogelijk is verhit geraakt. Niet alleen de Eurocrisis zorgt voor twijfel omtrent het Europese project. Ook de vluchtelingencrisis en de zogenaamde 'Islamisering' zorgen voor kopzorgen bij beleidsmakers en wantrouwen bij burgers. Dat er sprake is van een serieus probleem werd in 2016 des te evidenter, toen Groot-Brittannië er door middel van een volksreferendum voor koos niet langer bij de EU te willen horen.

Weinig verassend heeft de problematiek rondom Europa voor een substantiële neerslag in de literatuur gezorgd. De mate waarin gepubliceerd wordt over het lot van Europa is afgelopen jaren enorm toegenomen. Een onlangs verschenen studie die de uitdagingen rondom het Europa-project ook behandelt, is het boek *Hegel und Wir* van de Duitse literatuurwetenschapper Albrecht Koschorke. In zijn boek maakt hij een vergelijking tussen Pruisen rond de 19^{e} eeuw en Europa rond de 21^{e} eeuw. Hoewel er veel verschillen zijn, zijn er ook overeenkomsten. Het zware proces van Europese eenwording kent een aantal kenmerken die de oprichting van de Pruisische natiestaat rond de 19^{e} eeuw, hetzij op kleinere schaal, ook kende. In beide gevallen staan twee vragen centraal, namelijk: wat is het intellectuele, culturele of geestelijke element dat de nieuwe gemeenschap bij elkaar houdt, en, daarmee verbonden, hoe kunnen verschillende territoriale bestanddelen administratief geïntegreerd worden?

In beide gevallen, stelt Koschorke, was er behoefte aan zingeving of een hoger doel, met als verschil dat in het geval van Pruisen dit hogere doel daadwerkelijk bereikt werd en Europa hierin faalt. Hoe kan dat vraagt Koschorke zich af. Hoe kan het zo zijn dat een sterk Europa-narratief faalt, terwijl

dat in het geval van Pruisen juist niet faalde?[1]

Om deze vraag te beantwoorden gaat Koschorke voornamelijk ten rade bij het werk van Hegel dat een sleutelrol heeft gespeeld in de politieke rechtvaardiging van Pruisen. Bij zijn analyse gaat hij echter niet als filosoof te werk, maar als literatuurwetenschapper. De geschiedfilosofie van Hegel wordt zodoende door Koschorke vooral onderzocht op haar narratieve strategieën. Strategieën, waarvan Koschorke zegt dat ze als middel tot collectieve zingeving gebruikt worden. Als Hegel wordt onderzocht op zijn filosofische kwaliteiten, dan gebeurt dit altijd onder moderne vooronderstellingen die om verschillende redenen een verhaalkritische houding suggereren. Zo is het niet meer mogelijk om te geloven in geschiedfilosofie van Hegel met Lyotard in de hand. Immers, in *Het postmoderne weten* suggereert hij het einde van de 'grote verhalen' of '*grand narratives'*. Ook het moderne Europa is niet meer in staat zo'n groot verhaal te creëren, stelt Koschorke. Wat dat betreft kan de geschiedfilosofie van Hegel, waarin de wederopbouw van de Pruisische staat het eindpunt betekent, spiegel symmetrisch opgevat worden. Immers, de geschiedenis bewoog zich naar de Pruisische staat toe, en lijkt zich nu, met het falen van de *grand narratives* daar ook weer van af te bewegen. Het verschil bestaat er volgens Koschorke in dat Pruisen gelegitimeerd werd door een model van Hegels geschiedfilosofie, waarbij Pruisen, logischerwijs, als eindpunt of middelpunt werd getypeerd, terwijl pogingen om datzelfde met Europa te doen jammerlijk falen.[2]

De volgende vraag die Koschorke zichzelf stelt is hoe het dan mogelijk is dat de manier waarop Europa over zichzelf verhaalt sinds Hegel zo treurig is verlopen. Er zijn hierop drie mogelijke antwoorden te geven. De eerste is dat in het inruilen van het 'hubris van het hegelianisme' voor een richtingloze verhaalstrategie, zich de tanende positie van Europa op het wereldtoneel manifesteert. Een tweede verklaring luidt dat de wereld zo groot is geworden dat er geen enkel narratief meer bestaat dat haar kan duiden. Een derde verklaring luidt dat sinds het postmodernisme een ontologische orde niet meer bestaat. Het is echter zo dat dit idee – het einde van de meta-narratieven – zelf ook een meta-narratief is. Lyotards einde van de grote verhalen biedt dus geen handvatten om het tragische lot van het Europese narratief te duiden. Om deze redenen, stelt Koschorke, is een vergelijking tussen Hegel en 'ons' wenselijk omdat ze ons die handvatten wel biedt.[3]

Hoewel Koschorke in 2016 de '*Philosophische Buchpreis'*[4] won met *Hegel und Wir*, is het boek niet in vertaalde vorm verschenen. Dat valt te betreuren: Koschorke biedt immers, door Hegel als literatuurwetenschapper te benaderen, een verfrissende, nieuwe lezing van Hegels filosofie die bestaansrecht verdient naast de gevestigde, filosofische interpretaties van dezelfde lectuur. Het doel

[1] Koschorke, A., *Hegel und Wir* (Berlijn 2015) 23.
[2] Koschorke, *Hegel*, 24-9.
[3] Ibid., 30-1.
[4] De '*Philosophische Buchpreis'* wordt elke twee jaar door het '*Forschungsinstitut für Philosophie*' te Hannover vergeven voor het beste boek van de afgelopen drie jaar met betrekking tot de actuele praktische filosofie.

van dit onderzoek is in die zin tweeledig. Hoofdzakelijk is het doel de studie van Koschorke uiteen te zetten, te contextualiseren en te verduidelijken waar nodig. Daarnaast is het echter ook de bedoeling om de studie van Koschorke, juist omwille van de betrekking die ze heeft op de actualiteit en de toegevoegde waarde ervan, verstaanbaar te maken voor een breder, niet Duitstalig, publiek.

Om deze doelen te vervullen is ervoor gekozen zoveel als mogelijk vast te houden aan de vorm die Koschorke ook hanteert in zijn boek. In het eerste deel behandelen we zodoende Hegel en zijn geschiedfilosofie. Om deze goed te kunnen duiden is het echter noodzakelijk te begrijpen waar ze uit voortkomen. Zo moet Hegels geschiedfilosofie zeker niet beschouwd worden als volledig losstaand fenomeen, maar veel meer gezien worden als de apotheose van het geschiedfilosofische project van de Verlichting. Wat, moeten we ons dan afvragen, zijn de geschiedfilosofische ambities van de Verlichting en door wie worden ze hoe gearticuleerd? In onze zoektocht naar een antwoord op deze vraag laten we ons voornamelijk leiden door het standaardwerk '*Meaning in History'* van Karl Löwith. Als vervolgens duidelijk is in welk milieu Hegels geschiedfilosofie tot stand is gekomen, richten we ons op de tekst van Koschorke. Zoals gezegd is het vooral ons doel daarbij zijn ideeën te presenteren in plaats van te interpreteren. We zullen zo zien wat de literaire kwaliteiten van Hegels geschiedfilosofie zijn, waarom het opgevat kan worden als het laatste succesvolle Europa-narratief en met welke problemen hij ontegenzeggelijk te maken heeft gehad.

In het tweede deel van dit onderzoek verleggen we de aandacht richting hedendaags Europa. Wederom is het daarbij eerst zaak om de studie van Koschorke te contextualiseren. Dat gebeurt op twee manieren. Ten eerste moeten we inzichtelijk maken wat de ambities zijn van het Europa project. Vervolgens moet Koschorke's studie geplaatst worden in een bredere context van studies van en naar Europa. Het is geenszins de bedoeling deze context in haar volledigheid uiteen te zetten. Veel meer zullen we, aan de hand van enkele auteurs, het klimaat proberen te schetsen waarin nu over Europa wordt geschreven en gedacht. Als duidelijk is wat de ambities van Europa zijn en op welke manier wordt geprobeerd deze ambities te legitimeren in de literatuur, is het tijd om Koschorke's bevindingen verder uiteen te zetten en te onderzoeken waarom een metanarratief *à la* Hegels geschiedfilosofie niet meer mogelijk dan wel wenselijk is.

Over de auteur

Albrecht Koschorke (Kastellaun, 1958) studeerde nieuwe Duitse literatuurwetenschap, filosofie, kunstgeschiedenis, communicatiewetenschap en etnologie aan de Ludwig-Maximilians Universiteit in München en in Parijs. In 1997 behaalde hij zijn habilitatie in Berlijn. Sinds 2001 is hij verbonden aan de universiteit van Konstanz en houdt daar een leerstoel in Duitse literatuur en algemene literatuurwetenschappen. Van zijn hand verschenen onder andere *Die Geschichte des Horizonts.*

Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie en meest recentelijk *Adolf Hitlers Mein Kampf : zur Poetik des Nationalsozialismus*. Voor zijn werken heeft hij vooral in eigen land erkenning gekregen. Zo heeft hij inmiddels vier academische prijzen vergaard waarvan de *Philosophische Buchpreis* in 2016 voor *Hegel und Wir* de laatste was.

Hoofdstuk 1. Verlichting en geschiedfilosofie

Definitie en afbakening

Het valt vaak niet mee voor de historicus: waar te beginnen? Tot hoever moet teruggegrepen worden in de geschiedenis teneinde een adequaat beeld te schetsen van de ontstaansgeschiedenis van iets? Moet een geschiedenis van de Tweede Wereldoorlog beginnen in 1933 als Hitler aan de macht komt, of is 1919 met het Verdrag van Versailles een beter beginpunt? Het is de taak van de geschiedvorser om een geloofwaardig voorstel te doen een gebeurtenis ergens te doen laten beginnen. Zo is het ook gesteld met het begrip 'geschiedfilosofie' en het ontstaan ervan. Vooraleer het begin van de geschiedfilosofie echter gesitueerd kan worden, is noodzakelijk te verduidelijken wat er precies onder moet worden verstaan.

Duidelijkheid omtrent deze kwestie vinden we zowel bij Odo Marquard als Karl Löwith. Zo concentreert Marquard zich in *Schwierigkeiten der Geschichtsphilosophie* allereerst op dat wat voor zijn analyse niet onder geschiedfilosofie verstaan moet worden. Hij onderscheidt vier zaken: de wetenschapstheorie van de wetenschappelijke discipline geschiedkunde; de regionale ontologie van de ontologische regio geschiedenis; de fundamentele fenomenologie van de historiciteit van de mens; de historische wijsheid van wijze historici.[5] Geschiedfilosofie betekent zo bij Marquard datgene:

> '*die eine Weltgeschichte proklamiert mit dem einen Ziel und Ende, der Freiheit aller; diejenige also, die gegen das scheinbar Unvermeidliche antritt, daß Menschen vom Leiden anderer Menschen leben; diejenige, die Fortschritt sieht und will und Kritik der vorhandenen Wirklichkeit als Unterscheidung zwischen dem, was ihn fördert, und dem, was ihn nicht fördert, und die dabei mit einer letzten Krise rechnet und mit ihrer definitiven Lösung.*'[6]

[5] O., Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt 1973), 14.
[6] Marquard, *Geschichtsphilosophie*, 14.

Om kort te gaan, stelt hij, is geschiedfilosofie de mythe van de Verlichting.[7] Karl Löwith hanteert een enigszins andere definitie in *Meaning in History*: '*the term "philosophy of history" is used to mean a systematic interpretation of universal history in accordance with a principle by which historical events and successions are unified and directed toward an ultimate meaning.*'[8] De definitie van Löwith reikt verder terug de geschiedenis in dan de stelling van Marquard. Waar Marquard spreekt van geschiedfilosofie als het project van de Verlichting, verbindt Löwith de geschiedfilosofie met de christelijke eschatologie. Hij stelt dat het geschiedfilosofische project van de Verlichting in rechtstreekse verbinding staat met de christelijke heilsverwachting en zodoende slechts een gesecularisseerde vorm van de eschatologie is.[9] Löwith treedt met deze these in de intellectuele voetsporen van Carl L. Becker, die in 1932 in *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers* een soortgelijke stelling poneerde. Geheel zonder kritiek bleven Becker en de zijnen echter niet. Reeds in 1958 verweet Peter Gay hen een kunstmatige continuïteit te hebben geconstrueerd tussen de 13e en de 18e eeuw. Zeker, er is sprake van oppervlakkige overeenkomsten in terminologie en redeneerwijze, maar er bestaat geen inhoudelijk verband tussen de christelijke heilsverwachting en het Verlichtingsdenken. Er ligt, volgens Gay, een fundamentele cesuur in de 18e eeuw.[10]

Ofschoon de these van Löwith niet zonder kritiek is gebleven, blijft zijn analyse waardevol voor ons onderzoek. Zo biedt hij een duidelijk overzicht van de evolutie van de geschiedfilosofie en laat deze uiteindelijk apotheoseren bij Hegel, van wie hij zegt dat het de laatste werkelijke geschiedfilosoof is.[11] We hoeven zijn definitie van 'geschiedfilosofie' zodoende ook niet af te schrijven. Wel moeten we erbij opmerken dat het om een bepaalde tak van filosofie, dan wel geschiedschrijving, gaat: de speculatieve geschiedschrijving[12] van de Verlichting. In feite komt dit dan overeen met de definitie die Marquard hanteert.

In ons onderzoek zullen we het begin van de geschiedfilosofie plaatsen bij Voltaire, die het woord als eerste gebruikte in zijn *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* om een onderscheid te maken tussen geschiedfilosofie en de theologische interpretatie van de geschiedenis. Met het instellen van Voltaire als beginpunt kunnen we Löwiths analyse volgen, die via Voltaire naar Hegel leidt.

---

[7] Ibid., 14.
[8] K., Löwith, *Meaning in History* (Chicago 1957), 1.
[9] Löwith, *History*, 1-2.
[10] E. Jonker, *Historie. Over de blijvende behoefte aan geschiedenis* (2007 Assen) 37-8.
[11] Löwith, 57.
[12] Met de speculatieve geschiedschrijving wordt gedoeld op geschiedfilosofie zoals beoefend door filosofen die in de traditie van de Verlichting staan. Ze onderscheidt zich in die zin van de kritische geschiedschrijving dat ze zich niet alleen op feiten baseert maar aan deze feiten een filosofische dimensie wil toevoegen, hetgeen bij de kritische geschiedschrijving uit den boze is. Geschiedfilosofie en speculatieve geschiedschrijving zijn zodoende twee benamingen voor dezelfde discipline. T. Verschaffel, 'De Dissertatie', in: Jo Tollebeek, Tom Verschaffel en Leonard H.M. Wessels (red.), *De Palimpsest. Geschiedschrijving in de Nederlanden 1500-2000* (Hilversum 2002) 123-142, aldaar 127.

Tegelijkertijd doen we hiermee recht aan de stelling van Marquard dat de geschiedfilosofie de mythe van de Verlichting is.

Wat is Verlichting? In 1784 beantwoordt Immanuel Kant deze vraag in zijn essay *Beantwordung der Frage: Was ist Aufklärung?.* Zijn antwoord is het credo van de Verlichting geworden en luidt:

> '*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere Aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.*'[13]

Nu kan het begrip 'geschiedenis', zoals dat werd opgevat door geschiedfilosofen uit de Verlichting, geschiedfilosofisch gedefinieerd worden volgens Marquard. 'Geschiedenis' is dan in feite het verhaal van emancipatie: het scheppen van menselijke autonomie. Naast enkele begeleidende theorema's – vooruitgang als bewegingsvorm van de geschiedenis; vrijheid als einddoel van de geschiedenis; toekomst als speelruimte van de geschiedenis en menselijk geluk als morele instantie van de geschiedenis – betekent het vooral dat de mens zowel subject als 'maker' van de geschiedenis is. Ontegenzeggelijk leidt dit uiteindelijk tot een afscheid van God en daarmee de theologische geschiedschrijving.[14]

We hebben nu een definitie van geschiedfilosofie en hebben deze van context voorzien. Tegelijkertijd is duidelijk geworden wat de kernwaarde van de Verlichting is en hoe ze zich verhoudt met zowel geschiedenis als geschiedfilosofie. In wat volgt zullen we proberen een ontwikkeling van de geschiedfilosofie vanaf Voltaire tot aan Hegel in kaart te brengen.

1.2. Geschiedfilosofie: Voltaire, Condorcet en Comte

Löwith opent zijn hoofdstuk over Voltaire door te stellen dat de crisis in het Europees bewustzijn, toen het geloof in de Voorzienigheid werd vervangen door het Vooruitgangsgeloof, zich voltrok aan het begin van de 18e eeuw. Deze crisis wordt gekenmerkt door de aflossing van Bossuets *Discours sur l'histoire universelle* (1681) – de laatste poging tot een theologische geschiedschrijving – door Voltaire's *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) – de eerste poging tot het schrijven van een

[13] Immanuel Kant, *Beantwordung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784) 1.
[14] Marquard, 67-8.

geschiedfilosofie.[15] Hoe onderscheidt Voltaire's *Essai* zich dan van eerdere pogingen een universele historie te schrijven dat er sprake is van een cesuur?

Opvallend aan de *Essai* is dat deze niet begint met een geschiedenis van Europa, maar juist met een geschiedenis van de Oriënt. Als eerste wordt China, dat pas net aan de horizon van het christelijke Avondland was verschenen, behandeld. Verantwoordelijk voor de verbreiding van het Chinese intellectuele en culturele erfgoed waren Franse missionarissen die diep onder de indruk waren van de kwaliteit ervan. Dit zorgde er echter wel voor dat Europa zichzelf voor het eerst van 'buitenaf' moest definiëren, aan de hand van een in hoge mate ontwikkelde, niet Europese cultuur. De uitdaging bestond er in die zin vooral uit om het Verre Oosten een plek te geven in de geschiedenis van de wereld, die zich tot dan toe had beperkt tot een beschrijving van de christelijke wereld en haar uitverkoren volk.[16] Voor Voltaire kwam dit echter goed uit: door zijn reis door de wereldgeschiedenis te beginnen in China en via India, Perzië en de Arabische wereld uiteindelijk uit te komen bij Europa, kon hij de centrale rol van het christendom in de wereldgeschiedenis minimaliseren.[17]

In zijn onderhoudende, en vaak amusante, beschrijvingen van deze beschavingen neemt Voltaire de rol van historicus en filosoof aan. Hij laat zich in die zin niet verleiden tot het geloof in goddelijke interventie in de geschiedenis. Zodoende scheidt hij ook consequent religieuze geschiedenis van seculiere geschiedenis. Vanaf Voltaire ontstaat zo ook de mogelijkheid een geschiedenis te schrijven die niet is gebaseerd op het verhaal van het Oude Testament. Hij verschilt daarin van zijn voorganger Bossuet, die nog geloofde dat de twee zaken een samenhang vertoonden omwille van een goddelijke plan met de wereld. Methodisch gezien is het overigens niet erg spannend wat Voltaire doet: hij verzamelt zoveel mogelijk culturele feiten en gebeurtenissen en interpreteert ze aan de hand van de zichzelf ontwikkelende menselijke rede. Beschaving betekent bij hem dan 'de progressieve ontwikkeling van wetenschap en vaardigheden, moraal en wetten, handel en industrie'.[18]

Het grote succes van Voltaire's *Essai* moet in deze karakterisering van beschaving gezocht worden. Ze voorzag de opkomende bourgeoisie van een historische rechtvaardiging van haar eigen status en idealen door te stellen dat de hele geschiedenis leidde tot de 18e eeuw, en dus de opkomst van de bourgeoisie. Opvallend is ook dat God in zekere zin het veld moet ruimen bij Voltaire. Zeker, ergens is er nog wel sprake van een God die de wereld heeft gecreëerd, maar in geen geval grijpt deze actief in, in de geschiedenis van de mens. Daarvoor verantwoordelijk is nu de mens zelf, die, via de rede, beter en gelukkiger dient te worden.[19]

---

[15] Löwith, 104.
[16] Löwith, 104-6.
[17] J. Kent Wright, 'Historical Thought in the Era of the Enlightenment', in: Lloyd Kramer en Sarah Maza (red.), *A Companion to Western Historical Thought* (Singapore 2006) 123-142, aldaar 133.
[18] Löwith, 107.
[19] Ibid., 106-7.

Met Voltaire was het startschot gelost definitief afscheid te nemen van de theologische geschiedschrijving en de universele geschiedfilosofie te omarmen. Een belangrijke bijdrage aan de ontwikkeling van de universele geschiedfilosofie werd geleverd door Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet – Nicolas de Condorcet – in zijn postuum verschenen *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795). Zijn bedoeling met dit werk is om de vooruitgang van de menselijke faculteiten door de geschiedenis heen te beschrijven. Een opvallend feit aan dit werk is dat het in zekere zin de enige in zijn soort is. Vooruitgang, zo stelt Ernst Breisach, werd door alle geschiedfilosofen als vanzelfsprekend aangenomen en gelauwerd, maar slechts door Condorcet uitgediept en behandeld.[20] Zijn idee van 'vooruitgang' was dat: '*the whole human race, through alternate periods of rest and unrest, of weal and woe, goes on advancing, although at a slow pace, towards greater perfection*'.[21] Hij deelt daarbij de geschiedenis op in vier perioden: de pre-linguïstische periode; de pre-alfabetische periode; het historische verleden en de toekomst. De belangrijkste ontwikkelingen zag hij in de overgang van nomadische samenlevingen naar pastorale samenlevingen en technologische uitvindingen zoals buskruit en de drukpers. Deze recente technologische ontwikkelingen gaven volgens Condorcet blijk van zijn idee dat, in ieder geval wat de recente geschiedenis aangaat, er sprake was van een lineaire vooruitgang richting een toekomst die, wel in verhouding tot de technologische ontwikkelingen, moreel gezien beter was dan de periode ervoor.[22]

Als een periode beter is dan de periode ervoor doordat er nieuwe technologische ontwikkelingen hebben plaatsgevonden, dan betekent dat, dat er feitelijk geen einde is aan de menselijke vooruitgang. Dat is ook precies wat Condorcet beweert. Zo schrijft hij:

> '*no limit has been set to the improvement of human faculties, that the perfectibility of man is really boundless, that the progress of this perfectibility, henceforth independent of any power that would arrest it, has no other limit than the duration of the globe where nature has set us. No doubt this progress may be more or less rapid, but there will never be any retrogression.*'[23]

Condorcet is ervan overtuigd dat de technologische en intellectuele vooruitgang van de mens oneindig is. Dit zal er volgens hem op een gegeven moment toe leiden dat de mens inzicht krijgt in de wetten van de natuur en zo de toekomst kan voorspellen aan de hand van een calculus. Het doel van dit alles

[20] E. Breisach, *Historiography. Ancient, Medieval & Modern* (Chicago 1994) 205.
[21] S. Andreski, *The Essential Comte* (New York 1974) 204.
[22] N. Hampson, *The Enlightenment. An Evaluation of its Assumptions, Attitudes and Values* (London 1990) 232-3.
[23] N. de Condorcet, *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind* (London 1975) 4.

is tweeledig: enerzijds zal de wereld verlost worden van het schadelijke christelijke bijgeloof; anderzijds zullen de menselijke faculteiten steeds beter ontwikkeld raken, hetgeen uiteindelijk leidt tot meer geluk en welvaart. Terecht kan op dit moment gevraagd worden in hoeverre Condorcet de ontdekking van buskruit en de Nieuwe Wereld, en de daaruit voortkomende slachting van haar inheemse bevolking kan rijmen met zijn opvatting dat technologische uitvindingen doelmatig leiden tot een betere wereld. Condorcets verweer hiertegen is even naïef als doeltreffend. Zo stelt hij dat de slachting van de inheemse Amerikaanse bevolking door het christelijke Westen louter aantoont dat het christendom een schadelijke doctrine is en deswege opgeheven dient te worden.[24]

Voortborduren op het werk van Condorcet werd gedaan door zijn leerling Isidore Marie Auguste François Xavier Comte. Hoewel Comte weinig origineel is in die zin dat hij de ideeën van Condorcet overneemt, bestaat zijn verdienste eruit dat hij deze ideeën veel verder heeft uitgewerkt dan zijn mentor. Löwith durft zo te stellen dat Comte's *Cours de philosphie positive* qua omvang de enige echte tegenhanger is van Hegels geschiedfilosofische systeem. Daarbij dient opgemerkt te worden dat zowel Comte als Hegel de historische evolutie van de mensheid niet vaag en universeel houden zoals hun voorgangers. Anders dan hen stellen zij dat deze zich uiteindelijk voltrekt bij het 'witte ras' van de christelijke Occident.[25]

Het hoofddoel van *Cours de philosophie positive* is, zoals Löwith het schrijft:

> *'to present "la marche fondamentale du développement humain" and to elucidate the progressive course of the human mind in its wholeness, through its whole historic continuity, leading up to final maturity in the scientific stage of our Western civilization.'*[26]

In tegenstelling tot Condorcet spreekt Comte niet in termen van perfectionering van de menselijke faculteiten, maar in termen van ontwikkeling en vooruitgang. Het voordeel daarvan is dat hij in wetenschappelijke termen over verschillende tijden[27] kan praten en er geen moreel waardeoordeel aan hoeft te verbinden. Het gaat Comte zodoende niet om het willen bewijzen of verklaren van een toename van absoluut geluk door de geschiedenis heen: elke tijd ontwikkelt volgens hem een eigen relatieve harmonie tussen menselijke faculteiten, aspiraties en omstandigheden. Comte wil, zoals hierboven geciteerd, slechts de progressieve gang van de menselijke ontwikkeling in kaart brengen.[28]

Uit zijn studie naar de 'algemene ontwikkeling van de mens', deduceert Comte zijn 'grote

[24] Löwith, 94-6.
[25] Ibid., 67.
[26] Ibid., 68-9.
[27] Met tijden wordt gedoeld op de verschillende historische perioden die elkaar aflossen in de geschiedenis.
[28] Löwith, 69.

fundamentele wet'. Deze wet bestaat uit de idee dat alle menselijke kennis en beschavingen achtereenvolgend door drie stadia gaan. Deze drie stadia zijn: het theologische of fictieve stadium (kindertijd); het metafysische of abstracte stadium (jeugd) en tot slot het wetenschappelijke stadium (volwassenheid). In het eerste, theologische, stadium stelt de menselijke geest vragen naar de aard van dingen. Wat is de herkomst van iets en wat is haar betekenis? Bovendien wordt voorondersteld dat al deze dingen zijn gecreëerd door een bovenmenselijke entiteit. In het metafysische stadium blijven de vragen gelijk, maar wordt de bovenmenselijke entiteit ingewisseld voor een abstracte, niet goddelijke, entiteit. In het wetenschappelijke stadium komt de geest van de mens eindelijk tot inzicht dat absolute kennis niet bestaat en dat ernaar vragen dus zinloos is. In plaats daarvan probeert de geest door empirische ervaringen en te redeneren natuurwetten op te stellen die verklaring bieden voor de wereld zoals hij is.[29]

Volgens Comte was de christelijke periode afgelopen en was de geschiedenis nu in haar laatste fase beland: de wetenschappelijke periode. Met het aanbreken van de wetenschappelijke periode komt het verhaal van de geschiedenis van de menselijke vooruitgang aan bij haar apotheose stelt hij. Die apotheose bestaat eruit dat het wetenschappelijke project, dat begon met Bacon, Galileo en Descartes, gecompleteerd kan worden. Löwith legt uit:

> '*It began with […] and Descartes, whose Discourse on Method has now to be extended and completed by an elaboration of the historicosociological method, which makes philosophy of history scientific. The hierarchy of sciences from mathematics to sociology, as presented by Comte, is determined by one homogeneous method, and it culminates in "social physics" completing the system of natural sciences.*'[30]

Maar waar wil Comte precies heen met zijn overwinning van de wetenschap en dus de positieve filosofie? Hij stelt dat de politieke en morele crises die heersen in de meeste ontwikkelde naties[31] een gevolg zijn van de intellectuele anarchie die er heerst. De drie verschillende, naast elkaar bestaande, filosofieën (theologische, metafysische en positieve) zorgen ervoor dat er geen enigheid bestaat over fundamentele waarden. Om die reden moet de overwinning van de positieve filosofie gepropageerd worden.[32] Comte schrijft:

---

[29] Löwith, 69-71.
[30] Ibid., 69.
[31] Hieronder verstaat Comte Engeland, Frankrijk, Duitsland, Italië en Spanje. Zijn opvatting is dat het 'witte ras' superieur is en dat daarom deze omslag daar als eerste zal gebeuren. Uiteindelijk zal deze omslag echter in de hele wereld plaatsvinden.
[32] Löwith, 72.

> '*It's time to complete the vast operation begun by Bacon, Descartes, and Galileo, by reconstructing the system of general ideas which must henceforth prevail amongst the human race. This is the way to put an end to the revolutionary crisis which is tormenting the civilized nations of the world*.'[33]

Wat, kunnen we nu stellen, zijn de geschiedfilosofische ambities van de Verlichting? Ofwel, in welk filosofisch klimaat is Hegels geschiedfilosofie tot stand gekomen? Ondanks dat er tussen de hierboven behandelde denkers grote verschillen zitten, zijn er wel overeenkomstige elementen in hun gedachtegoed aan te wijzen. Wat het meest in het oog springt, is de overtuiging die ze deelden in een bijzondere tijd te leven. Ze geloofden dat de hele wereldgeschiedenis zich doelmatig naar de 18e eeuw had bewogen en dat deze eeuw beter was dan de eeuwen ervoor. Er was dus sprake van zowel een vooruitgangsgeloof als een teleologische opvatting van geschiedenis. Hoewel Condorcet de enige is geweest die de idee van vooruitgang daadwerkelijk heeft uitgediept, waren ze er allen van overtuigd dat er sprake was van vooruitgang. Voor Voltaire was het te doen om de beschaving die zich steeds verder ontwikkelde; Condorcet geloofde dat de menselijke faculteiten oneindig ontwikkeld konden worden waardoor er, in combinatie met technologische vooruitgang, steeds meer geluk en welvaart zou komen; Comte geloofde er tot slot in dat het menselijke denken zich richting de positieve filosofie bewoog. Naast het vooruitgangsgeloof en teleologie, was er ook sprake van een sterk eurocentrisme. Ondanks dat Voltaire en Condorcet een redelijke vage beschrijving van de wereldgeschiedenis leverden, culmineerde deze bij hen uiteindelijk wel in Europa. Comte was wat dat betreft doeltreffender: hij was er wezenlijk van overtuigd dat het 'witte ras' superieur is en dat de wereldgeschiedenis in feite het verhaal van de blanke mens is. Tot slot kan gesteld worden dat ze alle drie een poging hebben gedaan om af te rekenen met de theologische opvatting van geschiedenis. Voltaire deed dit nog enigszins voorzichtig door zijn onderzoekingen te laten beginnen in China. Hierdoor hoefde hij het narratief van het Oude Testament niet op te nemen in zijn wereldgeschiedenis. Comte was resoluter in zijn aanpak en maakte het onderscheid tussen het theologische stadium van het denken en het wetenschappelijke stadium van het denken, respectievelijk de kinderjaren en de volwassenjaren.

1.3. Geschiedfilosofie: Hegel

1.3.1. Achtergrond

[33] H. Martineau, *The Positive Philosophy of Auguste Comte Vol. 1* (London 1875) 13.

Het filosofische klimaat van de Verlichting is hierboven uiteengezet. Maar hoe zag het sociaal-politieke klimaat eruit waar Hegel zijn geschiedfilosofie voor ontwierp? We schrijven Berlijn, oktober 1818, als er aan de Humboldt universiteit een bijzondere aantredingsspeech wordt voorgelezen. Op het juiste moment verschijnt de juiste persoon op de juiste plaats: Hegel. Pruisen verkeert in een existentiële crisis en het is aan Hegel om daar een einde aan te maken. Hegel wil, zo deelt hij zijn toehoorders mede, de filosofie gebruiken om een groot opgezet nationaal vernieuwingsproject te ontwikkelen. Het 'innerlijke sterke', de intelligentie, moet het 'uiterlijke zwakke' omhoog trekken. Of anders gezegd, in de woorden van Friedrich Wilhelm III: 'de staat moet wat ze aan fysieke krachten heeft verloren vervangen met geestelijke krachten'.[34] De staat van Pruisen was, zo is duidelijk, een geleerde staat, maar het ontbrak haar aan een sterke identiteit.[35]

Die existentiële crisis had te maken met de verschrikkingen die even daarvoor hadden plaatsgevonden. De schokgolven van de Franse Revolutie, de Napoleontische oorlogen, de capitulatie van Pruisen en het dreigende bankroet van de Pruisische staat als gevolg van de door Frankrijk opgelegde oorlogsbelasting waren nog voelbaar. Alleen wie achter deze gebeurtenissen een groter idee – een wereldplan – kon ontwaren, kan iets als metafysische bedaring vinden, stelt Koschorke. Het was zo aan Hegel om met zijn filosofie een vernieuwingsprogramma te ontwikkelen dat dit wereldplan moest duiden en implementeren.[36]

1.3.2. Inhoud

Hegels geschiedfilosofie draait om de idee van de zichzelf, via de dialectiek, ontwikkelende Geest. Deze ontwikkeling moet gezien worden als een bewustwordingsproces, waarbij het uiteindelijke doel volkomen zelfontplooiing is. Op het moment dat er sprake is van volkomen zelfontplooiing van de Geest, dan is het 'absolute weten' bereikt. Hegel was er van overtuigd dat er een specifiek moment was dat dit gebeurde, namelijk het moment waarop zijn *Phänomenlogie des Geistes* bij de drukker belandde.[37]

Als Hegels geschiedfilosofie onder de loep wordt genomen, dan valt op dat deze niet volledig origineel is. Veel elementen uit zijn filosofie vinden hun oorsprong in de hierboven behandelde 18e-eeuwse speculatief-universalistische geschiedfilosofie, die, op haar beurt, leunt op oudere historiografische modellen. Het is in die zin verwonderlijk dat Hegel als grote vernieuwer wordt gezien, terwijl zijn geschiedfilosofie vooral oudere elementen incorporeert. We kunnen, achteraf gezien,

[34] Koschorke, 37.
[35] Ibid., 35-37.
[36] Ibid., 38-40.
[37] Jonker, 42.

stellen dat het lijkt alsof alle geschiedfilosofie voor Hegel uiteindelijk uitmondt in zijn grote narratief. Dat verleent zijn narratief, zo stelt Koschorke, niet alleen substantie, maar ook een bepaalde mate van pluriformiteit en 'dikte', hetgeen alle succesvolle grote narratieven typeert. Een overzicht van de elementen die Hegel incorporeert kent tenminste zeven onderdelen.[38]

1. De analogie tussen het verouderen van mens en wereld

Hegel vergelijkt perioden uit de wereldgeschiedenis met het menselijke leven. De Oriënt, zo stelt hij in de inleiding van zijn geschiedfilosofie, zijn de kinderjaren van de geschiedenis. De Griekse wereld zijn de jongerenjaren, en de Romeinse periode zijn de volwassenjaren. Voor het 'Germaanse' rijk van christelijk Europa blijven zo alleen de oudere jaren over. Deze vergelijking is niet origineel, maar voert terug naar de antieke wereld. Ook in de Verlichting wordt deze vergelijking gebruikt om aan te tonen dat de mensheid vooruitgang boekt; dierlijke zindelijkheid maakt, met het ouder worden, plaats voor de goddelijke rede. Het is deze verbinding van enerzijds een normatieve hiërarchie met dit specifieke historische proces dat de fundatie vormt voor een eurocentrische, universele geschiedenis. Bijgedragen aan deze eurocentrische, universele geschiedenis heeft onder andere Isaak Iselins, die in 1764 zijn *Philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit* publiceerde, waarin hij stelt dat de mensheid van een 'fase van barbarij' via 'de politisering van de Oriënt' richting de langzame maar volledige ontwikkeling van respectievelijk de Griekse, Italiaanse en uiteindelijk Germaanse wereld gaat. Deze ontwikkeling stopt uiteindelijk, logischerwijs, bij Europa en de Verlichting. Ook Herder en Kant, twee onmiskenbare voorlopers van Hegel, maken gebruik van dezelfde analogie. Zij gaan echter niet in op het feit dat de menselijke levensloop in principe weinig te maken heeft met een teleologische opvatting van geschiedenis. Hegel heeft hier wel een verklaring voor: hoewel de oudere jaren van de mens in fysieke zin niet de meest ontwikkelde zijn, is de geest van een oudere wel volledig ontwikkeld waarna deze weer een eenheid zal worden, maar dan als geest. Hoe moet een overgang van een volkomen ontwikkelde geest naar een terugkeer tot geestelijke eenheid dan gedacht worden? Hier is een constructievereiste noodzakelijk voor Hegels systeem, namelijk dat deze weer terugkeert bij zijn beginpunt: het systeem is cyclisch. Het mensenleven cyclisch opvatten geeft weinig problemen: een kind wordt oud, maakt nieuw leven aan en sterft, waarmee de cirkel rond is. De dood heeft echter geen nut als we de wereldgeschiedenis als mensenleven opvatten. In plaats daarvan, stelt Hegel, dat er zich een 'binnen wereldse sluiting' van het systeem plaatsvindt. Voor zover Hegels geschiedopvatting van cyclische aard is, is ze echter wel in tegenspraak met vroegere, cyclische geschiedopvattingen.[39]

[38] Koschorke, 47.
[39] Koschorke, 47-50.

2. Verbinding van cyclische en lineaire procesvormen

De beschikbare historiografische grondthesen zijn begrensd. Ook tegenwoordig worden daar weinig nieuwe vormen aan toegevoegd. Het is des te opvallender dat deze grondthesen zich vanuit geschiedfilosofisch standpunt gezien makkelijk laten aanpassen en, naar behoefte, anders ingevuld kunnen worden. Zo werd de oudere opvatting van een cyclische geschiedenis rond de jaren 1800 vervangen door een lineaire geschiedsopvatting. Deze opvatting kon twee vormen aannemen: als een helder vooruitzicht van een oneindige vooruitgang van de mensheid, of als duister visioen van een onafwendbare ondergang. Hierachter staan twee religieuze modellen: de belofte van de hemel op aarde en de Apocalyps. Door de verbinding van geschiedfilosofie met religieuze eindtijdvoorstellingen worden meerdere combinaties tussen lineaire en cyclische geschiedfilosofie mogelijk, stelt Koschorke. De gedachte is dan dat civilisatie gezien moet worden als het proces waarin de mens weer terug moet halen wat zij door de zondenval verloren heeft: het paradijs. Hegels geschiedfilosofie moet vooral begrepen worden als een poging om lineaire met cyclische geschiedfilosofie te combineren.[40]

3. Inkadering van de seculiere geschiedenis

Een derde element van Hegels geschiedfilosofie is het opnemen van een universele, Europese geschiedenis. Dit narratief, de '*europäischen Universalhistorie'*, wordt onder andere door Johann Cristoph Gatterer uiteengezet in zijn in 1760 verschenen *Handbuch der Universalhistorie*. Hij plaats de schepping bij het jaar 1 en de zondvloed in het jaar 1656. Opvallend is dat hij, ondanks het feit dat Adam de stamvader van niet alleen de Joden, maar van alle mensen op aarde is, ook de geschiedenis beschrijft van de China, Japan en India. Aan de basis van deze universele geschiedenis staat de profetie van Daniël over de vier koninkrijken, die sinds de antieke tijd ongeveer als algemeen geldig geaccepteerd werd. De historiograaf uit de Verlichting plaatst het begin van de geschiedenis in de Oriënt, waarna het via de Griekse en Romeinse wereld haar eindpunt bereikt in noordelijk Europa. De Oriënt wordt in dit narratief als zowel de bakermat als een 'vreemdeling' gezien, hetgeen de Joden een precaire status verschaft. Zij balanceren op het randje van Europeaan en vreemdeling, stelt Koschorke. Als dit beknopte schema verder wordt ingevuld, dan ontstaat het narratief dat in de 20^{e} eeuw het gangbare narratief van de wereldgeschiedenis is geworden: een oorsprong in het tweestromenland, Egypte, Israël, Griekenland, Rome, Europese Middeleeuwen en Protestants Europa. Het opvallende hieraan is dat er geen ruimte is voor de Islam in dit alternatief.[41]

4. Opvolging van de kerkelijke, sacrale geschiedenis door de protestantse geschiedfilosofie

[40] Koschorke, 50-2.
[41] Ibid., 53-4.

Voor de overgrote meerderheid van de Duitse Verlichters, is de Reformatie het moment waar een verlichte wereld ontstaat. Zo schrijft Hegel erover: '*das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage*[42]', wat voor hem niks minder betekent dan Gods verzoening met de wereld. De politieke consequenties hiervan zijn volgens Hegel evident. Zo stelt hij dat met de katholieke religie geen redelijke grondwet mogelijk is. Hegel wordt hiermee één van de spreekbuizen van de Europese cultuurstrijd in de 19e eeuw, aldus Koschorke.[43]

De gevolgen van de Reformatie, denk aan de scheiding tussen kerk en staat, hebben onmiddellijke uitwerkingen op het mandaat van de geschiedfilosofie, stelt Hegel. Zo is de protestantse geschiedfilosofie erop uit om de religiegeschiedenis met de wereldgeschiedenis te doen versmelten. In Hegels woorden komt dat neer op dat de wereldgeschiedenis '*die wahre Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte*' is. In zijn *Vorlesüngen uber die Philosophie der Geschichte* probeert Hegel om de zogenaamde *historia sacra* te transformeren naar een door mensen gemaakte, redelijke en progressieve geschiedenis. Hij stelt zich daarmee echter voor de opgave om het goddelijke handelen te incorporeren in dat redelijke geschied narratief. Daarmee is het niet zijn bedoeling om Gods aandeel in de wereldgeschiedenis te minimaliseren, maar om, in plaats daarvan, te spreken van een 'wereldplan' of een 'hand der Voorzienigheid'. Met de introductie van een wereldplan is het mogelijk om problematische gebeurtenissen in de wereldgeschiedenis eenvoudig op te lossen door een beroep te doen op de teleologie van dit wereldplan, zonder daarbij een beroep te hoeven doen op een bovennatuurlijke macht.[44]

Volgens Koschorke is het gebruik van zulke concepten als 'wereldplan' of 'Voorzienigheid' zeer interessant. Het gebruik van een antropomorfe acteur stelt geschiedvorsers immers in staat om bepaalde gebeurtenissen of intentionele handelingen aan hen toe te schrijven. Tegelijkertijd worden deze antropomorfe acteurs dermate 'open' gehouden om ze zo geen verantwoordelijkheid te geven over alles wat er op de aarde gebeurt. Zo is het in feite ook met geschiedschrijving. Historisch feitenmateriaal wordt selectief gebruikt om zodoende niet in tegenspraak te zijn met een vooraf bedachte these. Een voorbeeld hiervan is de Dertig Jarige Oorlog voor Hegel. Hoewel deze oorlog leidde tot de gebeurtenissen van 1806, stelt hij dat deze oorlog eindigde zonder idee of enige vorm van uitkomst, behalve vermoeidheid. In zijn optiek had dit niks te maken met intellectuele progressie, maar was het slechts de gang van de natuur.[45]

5. Antropologische oriëntatie

[42] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* 524.
[43] Koschorke, 55-6.
[44] Koschorke, 56-7.
[45] Ibid., 57-9.

Het openbreken van het Bijbelse geschied narratief, het narratief van de schepping tot de tweede komst van Christus, heeft meerdere gevolgen. In eerste instantie wordt de feitelijke historische tijdrekening opgerekt: de wereld kent een langere geschiedenis. Een tweede, belangrijker, gevolg is dat er iets ontstaat wat door Stephen J. Gould een geologische 'dieptetijd' wordt genoemd. Deze dieptetijd kenmerkt zich door het gegeven dat de mens hier nog geen deel van uitmaakte. Tegen deze 'geologische ziekte van de mens', zoals Koschorke het stelt, heeft de geschiedfilosofie van de 19e eeuw een treffend middel bedacht. Ze spint de mensheid in een cocon van een zelfgeschapen historisch-cultureel milieu en verschaft haar daarmee de plek die ze bij het Bijbelse scheppingsverhaal ook had: als centrum van de wereld. Met het centraal stellen van het wetende menselijke subject door Hegel, krijgt de speculatieve geschiedbeoefening een veilige, narcistische schelp of omhulsel, die pas in de 20e eeuw, wanneer de mensheid in staat is om zichzelf, door middel van de atoombom, volledig te vernietigen, dreigt te scheuren.[46]

6. Omzetting van de narratieve procedure: van exemplarische geschiedschrijving naar een holistisch geschiedmodel

De speculatieve geschiedfilosofie neemt een intrigerende rol op zich, die de oude theologische geschiedschrijving, tot aan de 18e eeuw, vervulde, maar sindsdien niet meer geloofwaardig kan invullen, stelt Koschorke. Ze is in hoge mate attractief en zelfs onontbeerlijk omdat ze een belofte van heelheid en voltooiing biedt. Dit historische holisme springt in het bijzonder in het oog, wanneer het vergeleken wordt met een oudere vorm van geschiedschrijving: die van de grote gebeurtenissen. Deze vorm van geschiedschrijving had als eigenschap specifieke gebeurtenissen uit te lichten aan de hand waarvan een moraal opgesteld kon worden. Ze voldeed aan de beschrijving van Cicero: *historia magistra vitae*, ofwel: geschiedenis is de leermeester van het leven. De logica van deze vorm van exemplarische geschiedschrijving berust erop dat de geschiedenis zichzelf herhaalt, waardoor, in feite, geen echte nieuwe gebeurtenissen meer plaats kunnen vinden. Hegel is bepaald geen voorstander van deze vorm van geschiedschrijving. Zo schrijft hij: *'Jede Zeit hat so eigentümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand, dass in ihm aus ihm selbst entschieden werden muss und allein entschieden werden kann.'*[47] Ofwel: elke tijd heeft zulke eigen omstandigheden, dat die tijd alleen, en louter alleen, als een unieke periode gezien kan en moet worden. Die eigen omstandigheden waarover een tijd beschikt maken het ook een onzinnige opgave om te zoeken naar soortgelijke voorvallen in de geschiedenis, stelt Hegel.

Rond de wisseling van de 19e eeuw blijkt dat de geschiedschrijving van grote verhalen niet meer toereikend is. Ze is niet meer in staat om de complexiteit en massaliteit van het historische weten

[46] Koschorke, 59-61.
[47] Hegel, *Vorlesungen*, 17.

te verbinden en logisch te presenteren. In plaats daarvan komt de speculatieve geschiedschrijving op die, in tegenstelling tot haar voorganger, wel in staat is dat te doen.

7. Ontwikkeling van nieuwe technieken van historiografische navigatie

De overgang van een geschiedschrijving van grote verhalen naar een alomvattend narratief was voor de geschiedschrijvers van de 19e eeuw ook een uitdaging. Daarbij moet ook onthouden worden dat de speculatieve-universalistische geschiedfilosofie van de 19e eeuw een onzekere status genoot tussen de 'echte' wetenschappen en er wel degelijk een kloof bestond tussen speculatieve geschiedfilosofie en de daadwerkelijke wetenschappelijke discipline van geschiedkunde. Andreas Urs Sommers noemde de speculatieve geschiedfilosofie zo slechts een literair-bellettristische onderneming. Dat neemt echter niet weg dat de speculatieve geschiedfilosofie een reeks zelfde uitdagingen stond waarmee de wetenschappelijke geschiedvorsers toen (en nu) mee te maken hadden. Namelijk hoe de diachrone en synchrone dimensies van geschiedenis met elkaar in overeenstemming gebracht kunnen worden. Hegel doet dit door te stellen dat de heersende 'volksgeesten', die zich in volgorde laten aflossen, een belichaming zijn van de heersende 'wereldgeest'. Deze heersende wereldgeest laat totale continenten buiten beschouwing doordat ze zich concentreert op de heersende volksgeesten. Afrika en Azië komen zodoende niet voor in de geschiedfilosofie van Hegel. Die filosofie vindt haar oorsprong in Griekenland en Italië, om vervolgens uit te komen in het protestantse noorden: Pruisen.[48]

1.4. Addendum

Uit praktische overwegingen hebben we de speculatieve geschiedschrijving ingekaderd en omschreven als een specifiek soort geschiedschrijving die bij de Verlichting hoorde. Dat neemt echter niet weg dat de traditie niet meer bestaat. Nog steeds worden er pogingen gedaan universele narratieven te ontwerpen die binnen het genre passen en zodoende als geesteskind van de Verlichting gezien kunnen worden. Het Marxisme is een goed voorbeeld hiervan, maar er zijn ook recentere voorbeelden te noemen. Zo bekent Francis Fukuyama in zijn boek *The End of History and The Last Man* uit 1992 in de traditie van de 19e-eeuwse systeembouwers *à la* Hegel te staan. Ook Fukuyama ontwaart een rode lijn in de geschiedenis en stelt dat de hele mensheid zich richting de liberale democratie beweegt. Op het moment dat in 1945 het fascisme ontkracht wordt en in 1991 het communisme haar congé wordt gegeven, heeft volgens Fukyama de liberale democratie overwonnen. Het behoeft uitleg

[48] Koschorke, 65-8.

dat Fukuyama inmiddels op deze these is teruggekomen, gelet op de actuele – wankele – staat van de liberale democratie.[49]

Hoofdstuk 2: Hegel en Koschorke

2.1. Het Duits idealisme en geschiedfilosofie

Het grote project van de idealistische filosofie is om het gehele Westerse weten van een nieuw fundament te voorzien. Deze behoefte naar een nieuwe fundering, die gepaard gaat met het failliet verklaren van oudere, conventionelere opvattingen, is het gevolg van een grote ommekeer die in 1770 plaatsvindt: de Storm en Drang beweging. Een paradigmatische tekst hiervoor is Johann Gottfried von Herders[50] *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. In dit boekwerk stelt Herder zichzelf voor de opgave om zonder boeken of instrumenten en 'vanuit de natuur' te filosoferen. Hij beeldt zich daarbij in te zitten in een studeerstoel in een lege, donkere kamer; een lievelingsfantasie van leden van de Storm en Drang beweging. Tijdens zijn filosoferen keren de boeken, waarvan hij zich los wilde maken, echter volledig terug. Koschorke maakt de vergelijking met Descartes, die, in zijn *Meditaties*, het volgende stelt: 'Op de plaats van het oude gebouw wordt een volledig nieuw gebouw opgericht. Voor de nieuwbouw is het hergebruik van oude materialen echter wel noodzakelijk'. Zo moet ook Herders project worden gezien: als een reis tussen twee bibliotheken. Tegelijkertijd verschilt zijn ontwerp van een universele geschiedenis van de wereld fundamenteel van oudere, soortgelijke pogingen, stelt Koschorke. Het verschil tussen Herder en zijn voorgangers is dat Herder zich niet richt op het onderwijzen van dood en verderf in de wereldgeschiedenis. In plaats daarvan stelt hij zijn ontwerp van een universele wereldgeschiedenis in het licht van het leven en de geest. Zijn programma moet hierdoor gezien worden als onderdeel van een protestantse opwekkingsbeweging, stelt Koschorke.[51]

Zo is het ook gesteld met de Duitse geschiedfilosofie, vindt Koschorke. Ook die is gericht op de begrippen 'leven', 'geest', 'systeem' en 'geschiedenis'. Rond deze begrippen wordt door August Ludwig Schlözer [52]ook het onderscheid tussen 'aggregaat van de wereldgeschiedenis' als opeenhoping van willekeurig uitgekozen gebeurtenissen en de 'systeemgeschiedenis' als een geschiedenis waarbij alles met elkaar in verbinding staat, gemaakt.[53] Zo schrijft Schlözer:

[49] Jonker, 46-7.
[50] Johann Gottfried von Herder (1744 – 1803) was een Duitse dichter, filosoof en theoloog.
[51] Koschorke, 69-72.
[52] August Ludwig Schlözer (1735 – 1809) was een Duits historicus.
[53] Koschorke, 72.

> ‘*und aufmerksam nach diesen abgesonderten Theilen betrachtet, giebt noch keine lebendige Vorstellung des Ganzen. […] Noch fehlet der allgemeine Blick, der das Ganze umfasset; dieser mächtige Blick schafft das Aggregat zum System um, bringt alle Staaten des Erdkreises auf eine Einheit, das menschliche Geschlecht, zurück, und schätzet die Völker bloß nach ihrem Verhältnisse zu den grossen Revolutionen der Welt.*’[54]

De doorslaggevende prestatie is volgens Koschorke echter de institutionalisering van zo’n ‘algemeen en machtig perspectief’. Alleen als de geschiedenis als samenhangend systeem gedacht kan worden, dan kan er iets bestaan als de vooruitgang van de mensheid, stelt Koschorke. Alleen in zo’n, als levend organisme opgevat, systeem kan tot leven komen, wat anders niet levensvatbar zou zijn als het geïsoleerd gehouden zou worden. Omgekeerd geldt ook dat als dit universalistische perspectief haar ‘macht’ verliest, de wereld ontegenzeggelijk uiteenvalt in nietszeggende onderdelen. Het toevallige is volgens dit perspectief niet wenselijk; het noodzakelijke is goed. Hiermee wordt aan de wens van de geschiedfilosofen gedaan: de wereld zien als een goed geconstrueerde orde.[55] Johann Gottlieb Fichte[56] omschrijft het als volgt:

> *‘eben die süßeste Belohnung der philosophischen Betrachtung, daß, da sie alles in seinem Zusammenhange ansieht, und nichts vereinzelt erblickt, sie alles notwendig, und darum gut findet, und das was da ist, sich fegallen läßt, so wie es ist, weil es, um des höheren Zweckes willen, sein soll. Auch ist es unmännlich, mit Klagen über das vorhandene übel eine Zeit zu verlieren, die man weiser anwendete, um, soviel in unseren Kräften steht, das Gute und Schöne zu schaffen.*’[57]

Volgens Hegel realiseert zich in de wereldgeschiedenis ook een redelijk einddoel. Zo schrijft hij: ‘de wereld is de verwezenlijking van de goddelijke rede, alleen aan haar oppervlakte heerst het spel van onredelijke toevalligheden’.[58] Daarmee is de belofte tot inclusie van deze filosofie, en haar exclusie dreiging in één keer beantwoord, zegt Koschorke. Alles wat ze niet kan bevatten, of wat niet binnen de perken van deze filosofie past, wordt afgedaan als zinloze toevalligheden. Tegelijkertijd wordt hiermee bevestigd dat de geschiedenis werkelijk een redelijk en logisch proces is. Immers, alleen gebeurtenissen die op een bepaalde manier kunnen bijdragen aan het geloof in een redelijke inrichting

[54] A.L. Schlözer, *Vorstellung seiner Universal-Historie* (Gotha 1792) 14.
[55] Koschorke, 73.
[56] Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814) was een Duits filosoof en aanhanger van het Duits idealisme.
[57] J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Hamburg 1978) 17.
[58] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, 549, 347f.

van de wereld worden bestempeld als nuttig.[59]

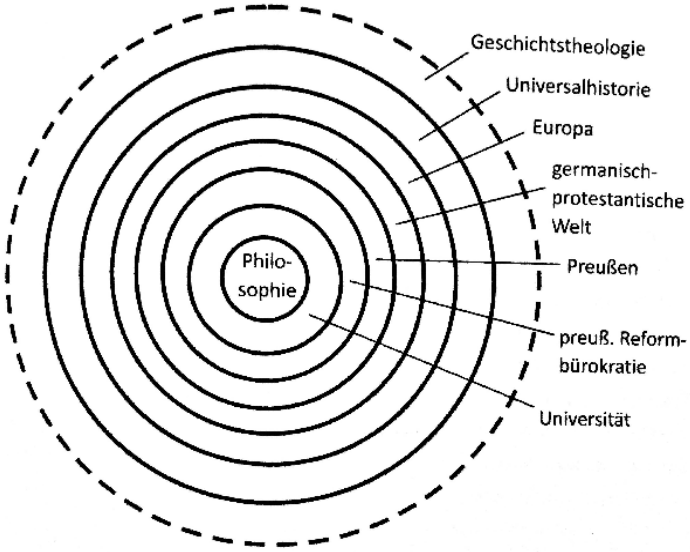
De Verlichting, zo concludeert Koschorke, heeft bewezen dat de vrijheid van de mens een logisch gevolg is van de geschiedkundige werkelijkheid. Alle contingente zaken die zich aan de mens presenteren kunnen volgens deze filosofie afgedaan worden als onredelijke toevalligheden aan de oppervlakte; zaken die er niet werkelijk toe doen. De speculatieve geschiedfilosofie doet zo wat ze belooft: ze maakt de wereldgeschiedenis redelijk voor zover ze redelijk lijkt en stelt haarzelf daarbij voor de taak te bewijzen dat de geschiedenis het verhaal is van de ontluikende menselijke autonomie. Hiermee is gelijk een waardeoordeel verbonden. Dat wordt duidelijk als de speculatieve geschiedfilosofie en het vooruitgangsoptimisme worden vergeleken met moderne narratieven. Die moderne narratieven verkeren in een staat van crisis omdat ze geen metafysische grond meer hebben, geen godheid meer erkennen en gekarakteriseerd worden door vervreemding. Deze moderne narratieven, stelt Koschorke, zijn zo ambivalente aangelegenheden geworden.[60]

2.2. Reikwijdte van Hegels geschiedfilosofie

In het voorgaande zijn we vooral ingegaan op geschiedfilosofie en haar pleitbezorgers, waarvan Hegel de belangrijkste was. Daarbij is opgevallen dat Hegels werk gekarakteriseerd wordt door een veelheid aan denklijnen die gebundeld worden. Dit polyfone karakter is noodzakelijk om tot synthese te kunnen komen, zegt Koschorke. Want, hoewel het lijkt alsof deze veelheid aan denklijnen leidt tot een stoorgeluid, heeft ze als voordeel dat de reikwijdte van het grote verhaal, of meta-narratief van Hegel aanzienlijk wordt vergroot. Immers, hoe meer inclusivistisch de boodschap, hoe meer mensen zich aangesproken voelen. Zo is het ook met wat Koschorke de '*Wir-Position*' van Hegels beeld van de wereldgeschiedenis noemt. Ze bestaat uit verscheidene overlappende concentrische cirkels, waardoor een veelheid aan groeperingen zich aangetrokken voelt door dit meta-narratief. Door het samentrekken van Hegel van de christelijke geschiedtheologie met de voltrekking van de '*Weltgeist'* of wereldgeest in Pruisen, plaatst hij het christendom op een voetstuk. Gevolg is dat Hegel woordvoerder wordt van een in de 19e eeuw ontstane, buitengewoon gewichtige, vorm van eurocentrisme. Een eurocentrisme dat de hegemonie van dit continent ideologisch fundeert, zegt Koschorke. Hoewel Hegel in Pruisen het eindpunt van de menselijke ontwikkeling ziet, brengt hij daar nog wel gradaties in aan. Uiteindelijk komt het erop neer dat Hegels geschiedfilosofie, die begint met een onderscheid tussen continenten, mensenrassen en volken, in toenemende mate draait om het

[59] Koschorke, 73-4.
[60] Koschorke, 74-5.

Westen, dan het Protestantse noorden, Pruisen, Berlijn, de Universiteit van Berlijn, de filosofische faculteit en tot slot Hegels studeerkamer.[61] Hieronder zien we een figuur ter illustratie.



Figuur 1:Zentrismus der Hegelschen Geschichtsphilosophie[62]

2.3. Semantische verbreding

Wanneer de kracht van een meta-narratief afhangt van haar potentie om een veelheid aan vertellingen te verweven tot één grote symfonie, dan is het Duits idealisme een bijzonder krachtig narratief, stelt Koschorke. Dat is in de eerste plaats niet de verdienste van het Duits idealisme zelf, maar een gevolg van de linguïstische veranderingen die plaatsvonden in de zogenaamde *Sattelzeit*.[63] Die linguïstische veranderingen kunnen gezien worden, zo luidt de these van Koselleck, als de overgang van een premoderne naar de moderne tijd. In het kort komt het erop neer dat een aantal begrippen, zoals 'modern', 'maatschappij', 'cultuur', 'staat', 'vrijheid', 'religie', en 'natie', werden gebruikt als 'Kollektivsingular'.[64] Een gevolg hiervan was dat de geschiedenis zo in één uniform model gevat kon worden; een langgekoesterde wens van de Verlichting. Een maatschappijanalyse, en dus ook zijn boek, zou heden ten dage niet mogelijk zijn, zegt Koschorke, zonder deze linguïstische veranderingen.[65]

[61] Ibid., 76-80.
[62] Koschorke, 77.
[63] De Sattelzeit is een begrip gemunt door Reinhart Kosseleck, die in zijn baanbrekende *Geschichtliche Grundbegriffe* bepleit dat tussen 1750 en 1850 de (Duitse) taal veranderde in de taal van de moderniteit.
[64] Kollektivsingular laat zich vertalen als collectieve enkelvoud. Het betekent het gebruik van het enkelvoud van een woord, terwijl er ook een meervoud van bestaat. Dit gebeurt vaak om het gezegde een extra lading te geven. Bijvoorbeeld: 'de mens is slecht' in plaats van 'mensen zijn slecht'.
[65] Koschorke, 82.

Voor Koschorke is de semantische verbreding van een aantal begrippen voor belang, namelijk: 'geschiedenis', 'vooruitgang' en 'ontwikkeling'. Voor deze drie begrippen geldt dat ze elkaar overlappen in hun semantische extensie, vooral omdat ze alle drie rond 1800 een forse betekenisgroei doormaakten. Wat betreft het begrip 'geschiedenis', is Kosellecks onderzoek niet zonder kritiek gebleven. Zijn hoofdbevinding staat echter nog steeds, stelt Koschorke. Die luidt dat in de premoderne tijd het draaide om 'de geschiedenissen van 'iets', terwijl in de moderne tijd het gewoonweg 'de geschiedenis' werd, waarbij geschiedenis zowel een transcendent als transcendentaal karakter kreeg. Dat heeft volgens Koschorke te maken met de dubbelzinnigheid die het begrip 'geschiedenis' kreeg tijdens deze periode. Zo kan geschiedenis duiden op een beschrijving van een bepaalde gebeurtenis of samenhang van gebeurtenissen, maar tegelijkertijd wordt geschiedenis zelf haar eigen subject en daarmee een drijvende historische kracht.[66]

Een soortgelijke ontwikkeling ondergaat het begrip 'vooruitgang', meent Koschorke. Had vooruitgang in de premoderne tijd nog betrekking op enkele onsamenhangende denkbeelden, in de moderne tijd werd het gebruikt als collectief enkelvoud met betrekking op de gehele wereldgeschiedenis. Daarnaast maakte het begrip ook een taalkundige verandering door, die het best geïllustreerd kan worden aan de hand van een voorbeeld. Zo verschuift de grammatische functie van 'vooruitgang' in de zin: 'De vooruitgang van de geschiedenis' van *genitivus subiectivus* naar een *genitivus obiectivus*. Vooruitgang wordt zo, net als geschiedenis, tot subject van zichzelf gemaakt.[67]

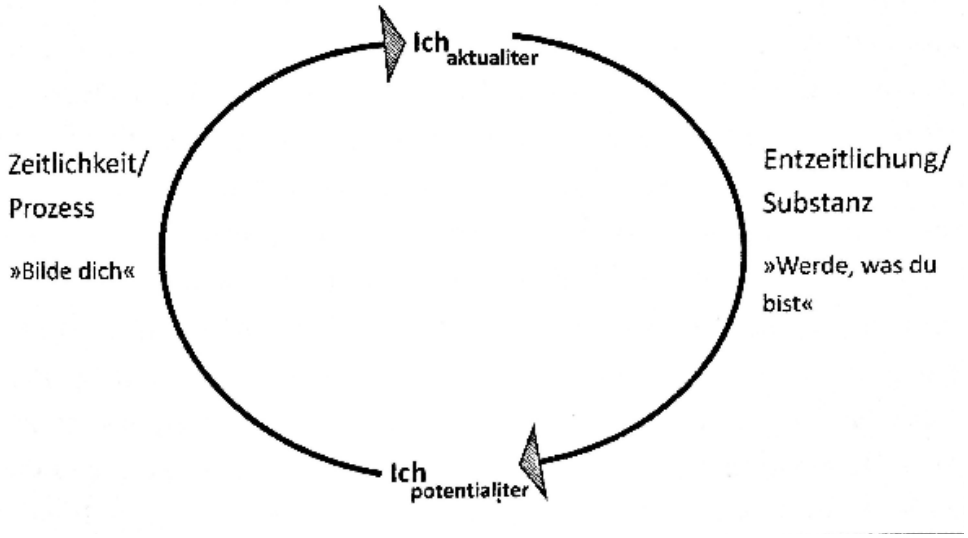
Haast nog interessanter, maar tegelijkertijd lastiger na te trekken, is de geschiedenis van het begrip 'ontwikkeling'. Zoals *evolutio*, het Latijnse synoniem voor ontwikkeling, betekent ontwikkeling oorspronkelijk het letterlijke 'het uit elkaar wikkelen van iets, wat in een andere vorm al voorhanden is'. Hierbij moet gedacht worden aan het uit elkaar wikkelen van een verpakking of een schriftrol; het voorwerp zelf verandert niet. Dit verandert in de 19e eeuw, als het begrip door de geschiedfilosofie opgepikt wordt. De belangrijkste pleitbezorger van dit proces vinden we in de persoon van Herder, stelt Koschorke. Zo schrijft hij in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* het volgende: '*Der Knote mußte so fest zugezogen werden, damit nachher die Entwicklung erfolge.*'[68] Het woord ontwikkeling wordt hier door Herder in verband gebracht met een term uit de tragedieleer: de ontknoping. In zoverre 'ontwikkeling' ook naar deze ontknoping verwijst, zegt Koschorke, dan draagt het succesverhaal van het begrip 'ontwikkeling' tegelijk een anti-tragisch moderniteitsprogramma met zich mee. Ontwikkeling door Herder opgevat als ontknoping leidt dan uiteindelijk tot een redelijke oplossing in plaats van de tragische verergering.[69]

Herder zelf schrijft deze 'draad van ontwikkeling', die hij door de wereldgeschiedenis heen aan

[66] Koschorke, 82-4.
[67] Ibid., 84-5.
[68] J.G. Herder, *Auch eine Philosohie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Stuttgart 1990) 14.
[69] Koschorke, 85-6.

het werk ziet, nog toe aan een instantie die hij de Hand van de Voorzienigheid noemt. Hij plaats zich daarmee aan het begin van een 'betekeniswijziging' die zich rond 1800 inzet, stelt Koschorke. Die wijziging bestaat erin dat het woord 'ontwikkeling' in toenemende mate als een wederkerig werkwoord gebruikt ging worden in plaats van als haar logische, niet wederkerige, oorspronkelijke betekenis. Hiermee verandert ook de subjectpositie, stelt Koschorke. Ontwikkeling als proces is dan niet meer iets wat gedaan wordt door anderen, maar wordt gezien als een proces met een eigen dynamiek en kracht; iets ontwikkelt zich: de actieve en passieve componenten van het proces versmelten zich zo met elkaar, concludeert Koschorke.[70]

De bevruchting van het begrip 'ontwikkeling', en het gelijksoortige Duitse begrip '*Bildung*', zoals Koschorke het beschrijft, leent elementen uit de biologie. Iets dat zich kan ontwikkelen vooronderstelt dat dat iets een embryonale aanleg heeft, hetgeen zich in een rijpingsproces kan ontvouwen. Iets wat zich dan ontwikkelt, actualiseert het potentiële of latente, in een zich openbarende werkelijkheid.[71] De figuur hieronder, uit het boek van Koschorke, geeft dit proces schematisch weer en toont ook aan dat het een cyclisch proces is.



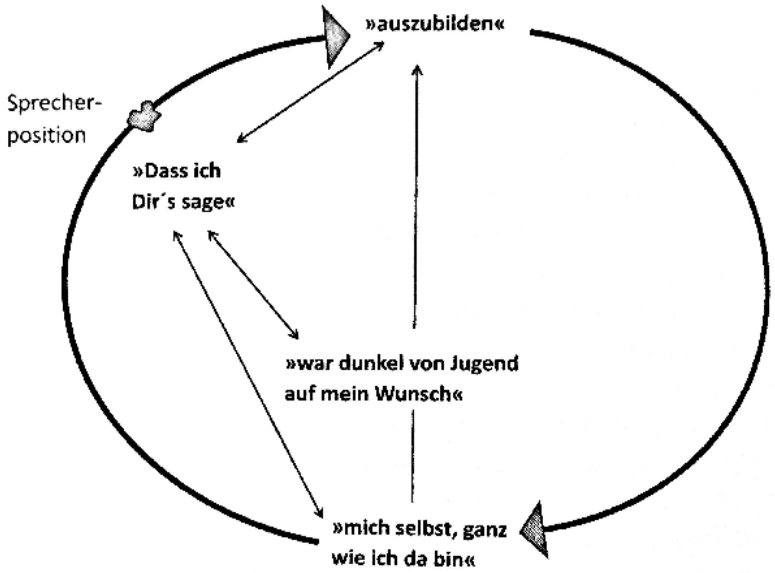
Figuur 2: Bildungsweg, autonom[72]

Kant gebruikt deze figuur ook in zijn essay '*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*', zegt Koschorke. Daarin komt Kants maxime '*Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln.*'[73] Ofwel, alles wat door God geschapen is bestemd om zich volledig en doelmatig te ontwikkelen. Koschorke merkt hierbij op dat het van tevoren gegeven is dat 'dingen' zich ontwikkelen en dat 'het ontwikkelde' zowel voor als na

[70] Koschorke, 86-7.
[71] Ibid., 87-88.
[72] Ibid., 87.
[73] I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 35.

zijn ontwikkeling in wezen hetzelfde 'ding' blijft. Voor zover deze dynamiek tussen potentiële aanleg en doelmatige ontwikkeling duidelijk omheind is, is er niks aan de hand, volgens Koschorke. Het wordt echter problematisch als een 'ding' zijn doel of karakter pas ontvangt nadat het uitontwikkeld is. Koschorke haalt hiervoor het voorbeeld van Kants 'perfecte staatsgrondwet' of '*volkommenen Staatsverfassung*' aan, alszijnde de '*Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur erscheint*'.[74] Hoe is het zo mogelijk te bevestigen, als niet van tevoren duidelijk is wat het doel is, of iets volledig ontwikkeld is? Koschorke legt uit waarom Kants opvatting van ontwikkeling problematisch is: '*Diese Wesenheit muss das, was er seiner Bestimmung nach sein soll, erst erwerben und macht sich sozusagen ex post zum Subjekt der Bewegung, durch die es wurde, was es ist.*'[75]

Om het paradoxale karakter van een subject dat zich ontwikkelt beter te bevatten, gaat Koschorke ten rade bij Goethe en zijn *Lehrjahren*. In dat boek doet Goethe een uitspraak die het paradoxale karakter van ontwikkelen precies duidt, namelijk: '*Daß ich Dir's mit einem Worte sage: mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Abischt.*'[76] Goethe doorloopt in deze korte zin twee tijdlussen, stelt Koschorke. We zien ze duidelijk geïllustreerd aan de hand van onderstaand figuur.



Figuur 3:Prozess der Selbstbildung in Goethes Lehrjahren[77]

[74] Koschorke, 88.
[75] Ibid., 89.
[76] J.W. von Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (München 1982) 290.
[77] Koschorke, 90.

Het probleem waar het begrip 'ontwikkeling' mee te maken heeft is volgens Koschorke de recursieve structuur. Hoe is het, vanuit epistemologisch standpunt gezien, om een subject te denken dat vast zit in een recursieve structuur als hierboven, maar dat tegelijkertijd ooit een keer uit het niets ontstaan is? Dit is, volgens Koschorke in het kort het probleem waar het Duitse idealisme een antwoord op probeert te formuleren.[78]

2.4. Systeem en geschiedenis: problematisch

Een soortgelijke problematiek als bij de hierboven behandelde begrippen ontstaat er in de spanning tussen de begrippen 'systeem' en 'geschiedenis', stelt Koschorke. Het begrip 'systeem' is in de post-kantiaanse tijd enorm verbreed geraakt. Bij Schlözer betekende het nog een 'over de opeenhoping van feiten en data gaande levendige voorstelling van het geheel'. En ook bij Kant betekende het nog wat anders, namelijk een a priori afleidbare structuur van stellingen. Rond 1800 gaat het Westerse systeemdenken echter op de schop waardoor deze twee definities niet meer hanteerbaar zijn. Er doen zich twee fundamentele veranderingen voor. De eerste betreft de bewegingsrichting van het systeem; in plaats van een lineair deductief systeem, waarbij het hoogst verankerde principe een goddelijk idee is, komt er een systeem dat recursief van aard is: het moet zichzelf kunnen gronden. Een tweede verandering betreft de verhouding tussen methode en inhoud. 'Systematisch' moet niet meer gezien worden als de manier waarop iets wordt afgeleid, maar als de mate waarin het systeem overeenkomt met de waarheid.[79]

Deze overgang van een lineair naar een circulair systeem is voor het eerst gevormd en ingevoerd door de filosofen Fichte, Schelling en Karl Leonhard Rheinhold. De paradigmawisseling, die zich onder hun toeziend oog voltrok, zag er als volgt uit. De vereiste van een kritische epistemologie is dat ze, in haar zoektocht naar waarheid, zich niet beroept op ultieme gronden: dat ze zichzelf van vooronderstellingen vrijmaakt. Deze uitdaging valt te omzeilen wanneer zo'n epistemologie als een alles omvattende wederkerige kringloop of systeem wordt gedacht. Zo'n systeem is dan, en slechts dan, consistent wanneer de grondstelling waarvan in beginne uitgegaan wordt, gelijk is aan het laatste resultaat.[80]

Hegels filosofie moet ook gezien worden als zo'n reflexief systeem. Zo schrijft hij in zijn Logik het volgende over de wetenschap: '*Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und as Letzte auch das Erste wird.*'[81] De circulaire aanleg van een filosofisch

[78] Koschorke, 88-90.
[79] Ibid., 93-4.
[80] Ibid., 94-5.
[81] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 70.

systeem heeft als doel, stelt Koschorke, om niet hetzelfde relatieve karakter van een niet circulair systeem te krijgen. Een niet circulair systeem heeft een enigszins relatief karakter, stelt hij, omdat het beginpunt van zo'n systeem, de fundamentele grond, altijd een enigszins ongedekt a-priori gegeven is. Met het ontwikkelen van een circulair systeem dat zichzelf rechtvaardigt en grondt wordt deze relativiteit ondervangen.[82]

De mate waarin zo'n systeem succesvol is, hangt af van de mate waarin het slaagt om volledig sluitend te zijn. Koschorke heeft het hier over '*systemische Schließung*'. De vraag blijft volgens hem echter of zo'n circulair systeem eenzelfde waarnemerspositie verschaft als de klassieke systemen die het probeert te vervangen. Die systemen waren immers dan en slechts dan geldig wanneer ze een hoogste principe kenden waaruit objectief en onbevooroordeeld geredeneerd kon worden. Een systeem *á la* Hegel laat zo'n positie niet toe omdat er niks buiten dat systeem gedacht kan worden: het is een volledig systeem dat alles omvat.[83]

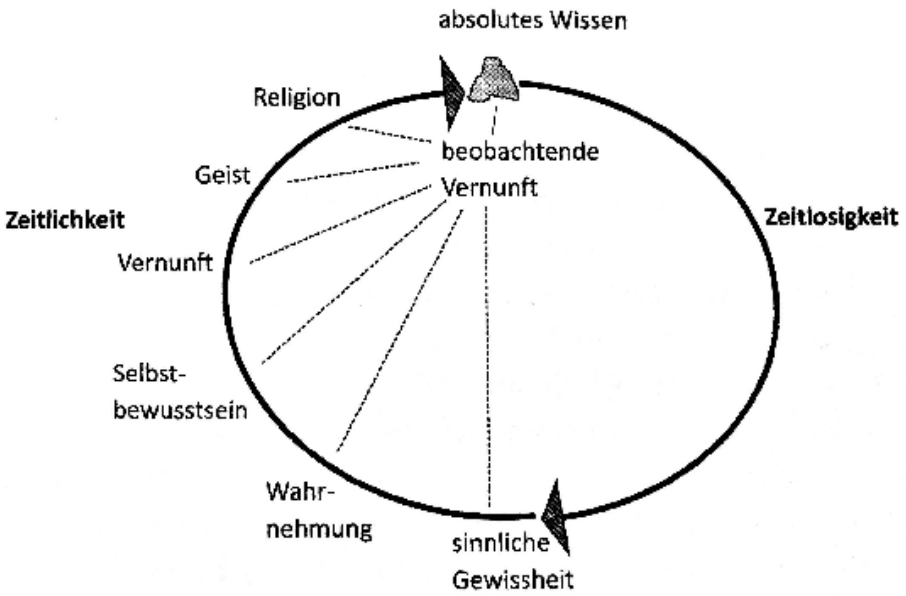
Dit heeft ook consequenties voor de geschiedenis en de rol van verteller binnen zo'n systeem. Waar het voorheen nog mogelijk was om van 'buitenaf' naar het systeem te kijken en hierover te reflecteren, is dit bij circulaire systemen niet meer mogelijk. Dat komt doordat, zoals hierboven reeds beschreven, er geen waarnemerspositie buiten het systeem gedacht kan worden. Alles wat is, bevindt zich in het systeem. In Hegels geval betekent dit automatisch het systeem van de zichzelf ontwikkelende geest. Gevolg hiervan voor de geschiedschrijving is dat de rol van verteller verandert. Deze is als het ware in een hermeneutische cirkel gevangen en moet zich tevreden stellen met het beschrijven van die zichzelf ontwikkelende geest.[84]

Voor zo'n alomvattend systeem als die van Hegel wordt doorgaans een hoge prijs betaald. De cirkelstructuur van het systeem wordt in haar totaliteit een soort van transcendentale gevangenis, omdat er in feite geen overschrijdbare grenzen meer zijn, zegt Koschorke. Vanuit Hegels systeem is deze beperking echter niet waarneembaar, doordat, zoals beschreven, er geen externe waarnemerspositie bestaat die op deze beperking kan wijzen. In die zin hoeft Hegel de hoge prijs voor zijn systeem niet daadwerkelijk te betalen en te erkennen. Wel gebeurt er wat opmerkelijks met de persoon en positie van de verteller. Hoewel deze zichzelf niet buiten het systeem kan plaatsen, gaat Hegel er wel vanuit dat de verteller zelf geen deel uitmaakt van hetgeen hij beschrijft. De geschiedenis, het proces van de zichzelf ontwikkelende geest, wordt door de verteller zelf niet doorlopen. Koschorke schrijft: '*Der Erzähler selbst überlässt sich nicht der geschichtlichen Bewegung des Geistes, die er verzeichnet, sonddern sieht ihr aus der Warte der Ewigkeit zu.*'[85]

In de *Phänomenologie des Geistes* vindt een soortgelijk proces plaats. Ook daar loopt het

[82] Koschorke, 96-7.
[83] Ibid., 97-8.
[84] Ibid., 98.
[85] Ibid., 99.

blikpunt van de beschrijver niet synchroon met de veranderende gedaante van de ontwikkelende geest, die, door middel van de dialectiek, stapsgewijs vooruit gaat. En ook hier is er sprake van een waarnemer die reeds bij zijn doel is aangekomen en als het ware terugblikkend zijn eigen genese doorloopt. Daarmee is een onuitgesproken vooronderstelling van Hegels systeemfilosofie vervuld, namelijk: '*dass die Geschichte des absoluten Wissens identisch ist mit der Retrospektion des absoluten Wissens auf seine Geschichte*'.[86] Een figuur van Koschorke ter illustratie:



Figuur 4: Zeitstruktur der Phänomenologie des Geistes

2.5. Het aanvangsprobleem

Waar het voor niet-circulaire systemen eenvoudig is om een beginpunt aan te wijzen, bijvoorbeeld een godheid, van waaruit geredeneerd kan worden, is dat voor een circulair systeem niet zo. Want, waar moet het begin van een cirkel gedacht worden? Om dit probleem degelijk te ondervangen geeft Koschorke eerst een algemenere beschouwing van het aanvangsprobleem alvorens hij, in het volgende hoofdstuk, kijkt hoe Hegel dit probleem heeft opgelost.[87]

Niklas Luhmann betoogt in zijn *Das Recht der Gesellschaft* dat met de komst van de moderne maatschappijen, 'boven-onder onderscheidingen', dat wil zeggen hemels en aards, werden vervangen door 'binnen-buiten onderscheidingen', ofwel binnen het systeem behorend of daarbuiten vallend. Als

[86] Koschorke, 101.
[87] Ibid., 102-3.

gevolg hiervan worden alle grondbeginselen systeemafhankelijk en dus contingent. Dat betekent voor een systeem echter, dat als het zichzelf kentheoretisch wil gronden, dit alleen kan vanuit dat systeem zelf. De vraag is dan in hoeverre zo'n systeem daadwerkelijk gegrond is als het alleen vanuit het systeem zelf als zodanig bestempeld kan worden.[88]

Een soortgelijke problematiek treedt op als een systeem haar eigen begin wil duiden. Een systeem dat haar eigen ontstaan wil 'herinneren', zegt Koschorke, moet zich over zichzelf heen verlangen; ze moet kentheoretisch het tijdstip vóór haar eigen ontstaan zien te bereiken. Dit moet echter wel gebeuren vanuit het systeem zelf, er is immers geen kennis mogelijk buiten het systeem. Om zo het ontstaan van het systeem te overzien moet er in feite meer 'geweten worden' dan geweten kan worden vanuit het systeem zelf. Het weten, zegt Koschorke, is zodoende van begin af aan verstrikt in zijn eigen historiciteit. Dit kan gezien worden als 'de paradoxie van de beschrijving', zegt Koschorke.[89] Ze treedt op '*wenn der darzustellende Ursprung auch der Ursprung der dazu benötigten Darstellungsmittel ist*'.[90]

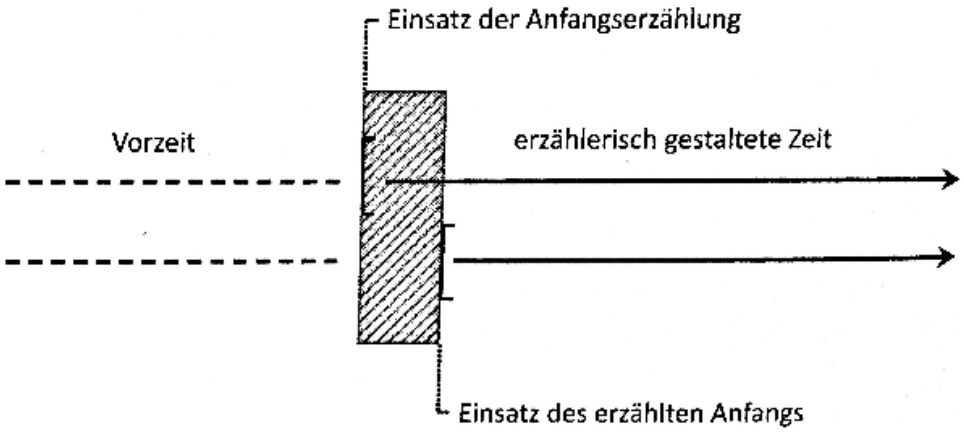
Deze paradox kent twee aspecten: de een is van transcendentale aard, de ander van verteltechnische aard. Het transcendentale aspect bestaat uit wat we hierboven uiteen hebben gezet. Het is bijvoorbeeld onmogelijk om de tijd voor 'het denken' en het ontstaan van 'het denken', te denken, omdat 'het denken' *an sich* hier een vooronderstelling van is. Het verteltechnische aspect bestaat uit de moeilijkheid om vanuit een binnen-perspectief, dat wil zeggen van binnen het systeem, te beschrijven hoe het systeem zelf ontstaan is. Beide aspecten hebben te maken met hetzelfde probleem: het begin van het begin heeft zich in een andere tijdwereld voorgedaan dan de wereld waaruit over dit begin wordt verhaald. Het van binnen gereconstrueerde aanvangsmoment ligt zo altijd ná het daadwerkelijke begin.[91]

Met dit aanvangsprobleem staat het fundament van heel Hegels epistemologie op het spel, stelt Koschorke. Overigens geldt dat niet alleen voor Hegels epistemologie, maar ook voor die van de overige idealistische systeemdenkers. Des te schrijnender is dat dit probleem in strikt logische vorm niet oplosbaar is omdat Hegel twee incompatibele perspectieven samenvoegt die niet teruggrijpen op een gedeelde logica. Het is om deze reden dat hij middelen van verteltechnische aard moet gebruiken om dit probleem te ondervangen. Koschorke noemt dat de: '*Doppelkonditionierung zweier zeitlich gegeneinander verschobener Erzählstränge*'.[92]

Om dit middel verder te verduidelijken, is het noodzakelijk de structuur van '*Anfangserzählungen*', of 'ontstaansvertellingen' te verduidelijken. Het typische aan een begin is, zo

[88] Koschorke, 102-3.
[89] Ibid., 103.
[90] Ibid., 103.
[91] Ibid., 104-5.
[92] Ibid., 106.

zegt Koschorke, dat het zowel een beginpunt van iets is alsook de discontinuering van iets anders. Het beginpunt gaat zo als het ware twee kanten op: ze onderbreekt op radicale wijze alles wat er daarvoor gebeurde en begint, de andere kant op, een nieuw iets dat onderlinge samenhang vertoont. Een figuur van Koschorke's hand biedt verduidelijking.[93]

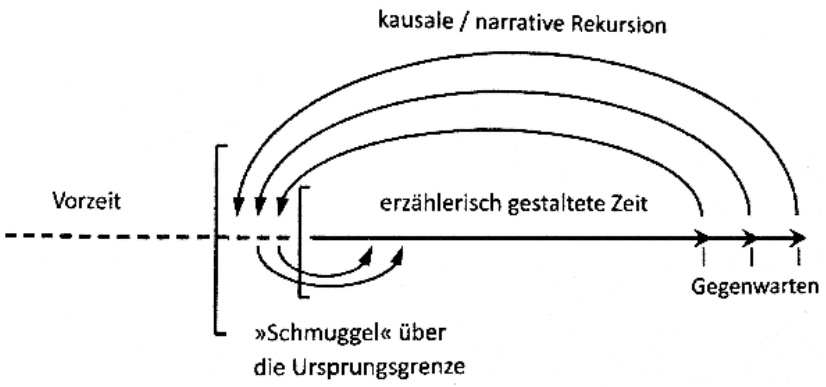


Figuur 5: Zeitlogik von Anfangserzählungen I[94]

In dit figuur wordt duidelijk wat Koschorke bedoelt met de twee zijden van het beginpunt. Enerzijds is er de afsluiting van de '*Vorzeit*', anderzijds zien we het daadwerkelijke begin van een nieuw verhaal, de '*Einsatz des erzählten Anfangs*'.

Om zo'n ontstaansverhaal succesvol te laten zijn, dienen er een aantal zaken te gebeuren, stelt Koschorke. Allereerst moet het grijze gebied, de discrepantie tussen werkelijke aanvang en vertelde aanvang, zo klein en onbeduidend mogelijk gehouden worden. Voorts is het de zaak om een, wat Koschorke noemt: '*retroaktiv in Geltung setzenden Ursprungsgeschehens*'[95] in gang te zetten. Dit impliceert dat er vanuit het nieuwe narratief elementen in het grijze gebied worden geladen die het nieuwe narratief legitimeren. Tegelijkertijd zijn er ook elementen uit het grijze gebied die bewaard dienen te worden en die, zodoende, 'over de grens gesmokkeld' worden. Wederom een figuur van Koschorke ter verduidelijking.

[93] Koschorke, 106.
[94] Ibid., 108.
[95] Ibid., 106.

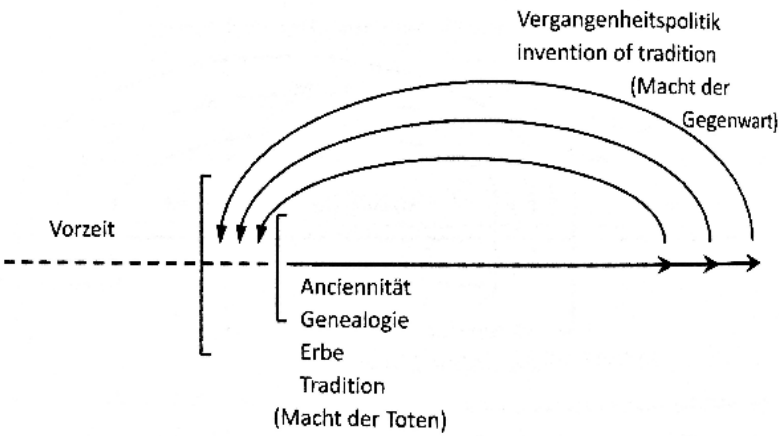


Figuur 6: Zeitlogik von Anfangserzählungen II[96]

Hiermee zijn echter nog niet alle complicaties die zich voordoen omtrent 'beginverhalen' voldoende uiteengezet, stelt Koschorke. Zo komen deze 'beginverhalen' niet in een lege ruimte tot stand, maar vinden ze plaats onder concrete machtsvoorwaarden. Anders gezegd: 'beginverhalen' raken altijd aan een spel tussen twee tegenovergestelde machtsvelden. Aan de ene kant staat dan de macht die er vanaf begin af aan is geweest en zich laat gelden via overgeleverde tradities; aan de andere kant staat de macht van de tegenwoordigheid, die in staat is om tradities te herschrijven en zo een nieuw verleden te creëren.[97]

Op het gebied van de geschiedwetenschap heeft dit soortgelijke consequenties, zegt Koschorke. Ook daar ontmoeten twee tegenovergestelde zaken elkaar. Terwijl enerzijds het verleden, en daarmee in feite de erfenis van de doden, het heden bepaalt, is deze erfenis te allen tijde onderhevig aan de interpretatie van de levenden, die het voordeel van het laatste woord hebben. Dit laatste woord stelt hen juist in staat om een '*vergangenheitspolitik'* te voeren. Beginverhalen zijn zodoende niet slechts verhalen over hoe het ooit geweest was. Nee, in plaats daarvan, zegt Koschorke, grijpen ze '*retroaktiv'* in, in het verleden en bepalen daarmee het heden. Hieronder een figuur ter verduidelijking.[98]

[96] Koschorke, 109.
[97] Ibid., 107-8.
[98] Ibid., 109-10.



Figuur 7: Zeitlogik von Anfangserzählungen III[99]

2.6. Hegels schijnbare oplossing

Hegel erkent dit 'aanvangsprobleem' in die zin dat hij meerdere pogingen doet om de ontwikkeling van de geest tot zichzelf te herleiden, dat wil zeggen circulair te denken. Zijn meest consistente poging zet hij uiteen in zijn *Phänomologie des Geistes*. Opvallend daaraan is, zo zegt Koschorke, dat er in eerste instantie geen sprake is van congruentie tussen de logische 'stadia van kennis' en het 'vormen van de wereldgeest'. De *Phänomologie des Geistes* moet eerder gezien worden als twee aparte argumentatieschema's, een logische en een fenomenologische, samengevoegd, waarbij het geschiedkundige verhaal van de wereldgeest slechts in de latere delen aan de orde komt. Dat er geen sprake van congruentie is hoeft niet per se problematisch te zijn, ware het niet zo dat beide zaken hetzelfde doel nastreven en van begin af aan al uit elkaar lopen. Koschorke zegt zo: '*Historizität und Systematizität klaffen trotz aller Bemühungen um ihre geschichtsphilosophische Zusammenführung auseinander.'*[100] Het systeem kan zich op deze manier niet sluiten, stelt Koschorke.[101]

Terug naar de *Phänomologie des Geistes*. Hegel neemt als vertrekpunt de zogenaamde 'zintuiglijke zekerheid'. Hiermee is hij in staat om vervolgens het bewustzijn van het bewustzijn af te leiden, de rede te vatten en uiteindelijk bij de geest uit te komen. Maar in hoeverre is dit beginpunt juist gekozen vraagt Koschorke zich af. Bestaat er dan niets voor de zintuiglijke zekerheid? Hegel zelf was zich ook van dit probleem bewust en schrijft in het derde deel van de *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* daarom: '*Wir müssen von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden, noch nicht freien Geiste anfangen.*'[102]

Voor de zintuiglijke zekerheid bestaat er dus zoiets als een 'voorbewustzijn'. Op dit moment in

[99] Koschorke, 110.
[100] Ibid., 111.
[101] Ibid., 111.
[102] Hegel, *Enzyklopädie*, 40.

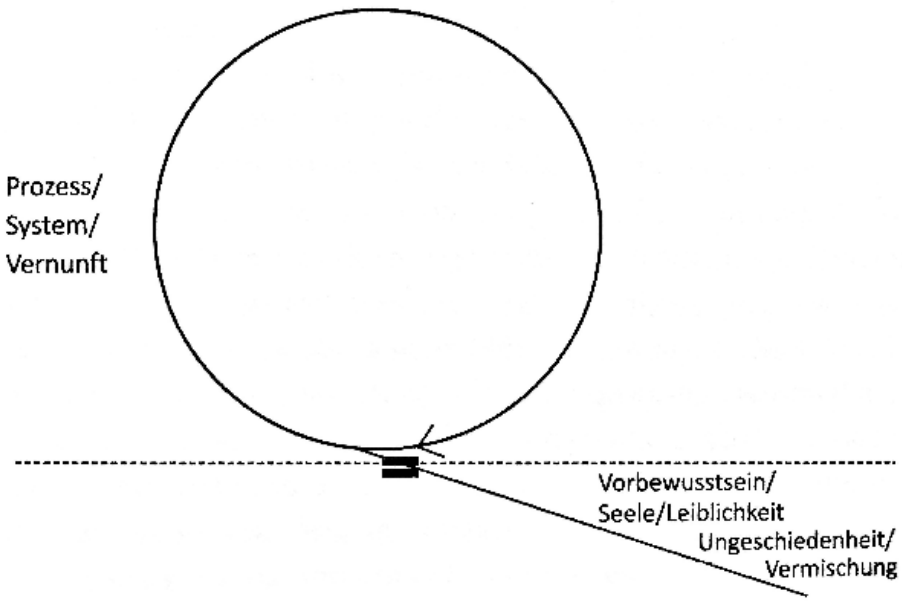
Hegels wereldontwerp worden de racistische vooronderstellingen ervan evident. Zo stelt hij dat slechts een deel van de wereldbevolking in staat is om de stap naar de '*höheren Stufen der Rationalität*' te zetten. Die hogere treden van de rationaliteit betekenen natuurlijk Hegels systeem van de zichzelf ontwikkelende geest. Om daar als volk deel van uit te maken moet er aan twee voorwaarden voldaan worden. Een eerste is dat een volk een geschreven geschiedenis moet hebben. Volkeren die louter over sagen, mythen en legenden beschikken kunnen zo geen deel uitmaken van Hegels wereld. Een tweede voorwaarde is '*Staatlichkeit*'.[103] Hegel schrijft: '*In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden.*'[104]

De consequentie hiervan is dat voor Hegel de Indianen, als oerbewoners van het Amerikaanse continent, buiten zijn systeem, en dus de wereldgeschiedenis, vallen. Ook over het hele Afrikaanse continent is hij weinig lovend. Dat is volgens hem: '*kein geschichtlicher Weltteil*' en heeft *'keine Bewegung und Entwicklung aufzuweisen'.*[105] De Perzen zijn volgens Hegel het eerste volk dat een staat in de moderne zin van het woord bouwden. Dat neemt echter niet weg dat de wereldgeschiedenis pas echt begint bij de Grieken, over wie Hegel het volgende schrijft:

> '*Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes, und wenn der nationale Ursprung sowie der Unterschied der Sprachen sich weiter hin nach Indien verfolgen läßt, so ist doch das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes erst in Griechenland zu suchen.'*[106]

Koschorke geeft weer een illustratie ter verduidelijking. Het moge echter ook duidelijk zijn dat Hegel hiermee een antwoord levert op het aanvangsprobleem dat niet geheel bevredigend is.

[103] Koschorke, 112-6.
[104] Hegel, *Vorlesungen*, 56.
[105] Ibid., 129.
[106] Ibid., 275.



Figuur 8: Innerer und äußerer Anfang I[107]

2.7. Koschorke's oordeel

Hegel heeft meerdere doorgangen door 'een systeem van de wereldgeschiedenis' ontworpen, stelt Koschorke. Die doorgangen bevinden zich in de velden van de epistemologie, esthetica, antropologie, religie en filosofie. Daarbij draait het in feite steeds om verschillende facetten van een groter geheel: de geschiedenis van de tot zichzelf komende geest. Deze veelheid aan facetten zorgt ervoor dat de consequenties van de epistemologische tegenstrijdigheid van 'het begin', zoals beschreven in de hoofdstukken hiervoor, des te wezenlijker worden.[108] Zo schrijft Koschorke:

> '*Wenn Herkunft und Ursprung als die zwei Seiten des Anfangsmoments unterschiedlichen Zeitregimes beziehungsweise epistemischen Ordnungen zugehören, dann hat dies zur Folge, dass das gewissermaßen in eigener Sache vom Allgemeinen zum Elementaren zurückkehrende, sich seiner Geltung vergewissernde Denken seine genetische Entstehungskonstellation notwendigerweise verfehlt.*'[109]

Het lukt Hegel niet, stelt Koschorke, om het echte ontstaansproces van het absolute weten te reconstrueren. In plaats daarvan laat hij, retrospectief, een afwijkend, binnen het systeem passend, model van haar eigen conceptie ontstaan. Het systeem knipt zo, om een metafoor uit de biologie te

[107] Koschorke, 113.
[108] Ibid., 121.
[109] Ibid., 121.

gebruiken, andermans navelstreng door teneinde zelf geboren te worden.[110]

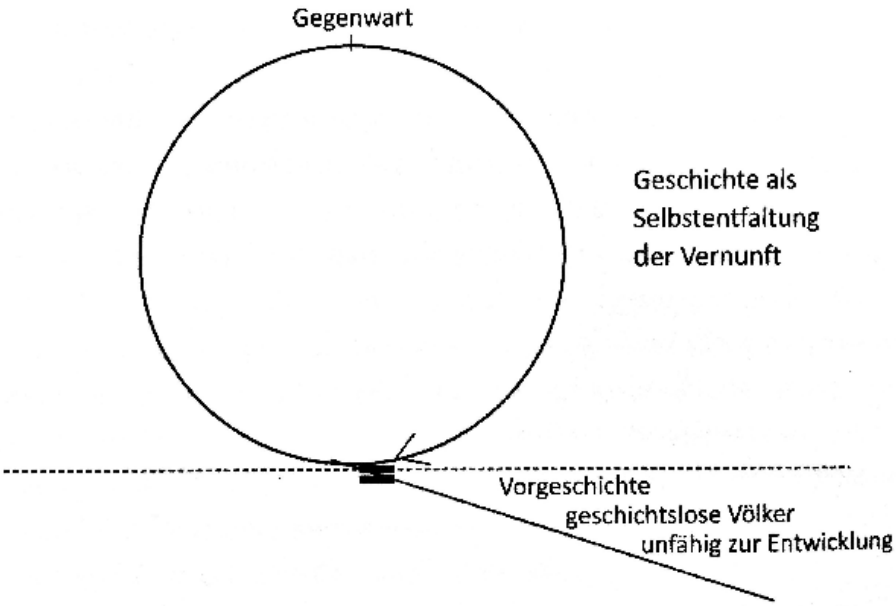
Koschorke legt uit dat dit begrepen kan worden als een krijgersmythe van de filosofen. Hij stelt dat in een door mannen gedomineerde maatschappij de mythe van zelfverwekking bestaat. Het enige probleem, of eerder tegenbewijs, tegen deze mythe is de geboortewond: de navel. Door de navelstreng niet bij henzelf maar ergens anders door te knippen kunnen zij zo blijven geloven in deze mythe van zelfverwekking. Deze fantasie wordt in de 19e eeuw als het ware daadwerkelijk ingevoerd en vindt gestalte in principes als zelfontwikkeling en individualiteit, die, op hun beurt, weer gericht zijn op de intellectuele elite. Dat het ideaal van het autonome subject, dat deze sociale ommekeer met zich meebrengt, in hoge mate mannelijk georiënteerd is, behoeft geen verdere uitleg.[111]

Hiermee in verband staat het hele systeemdenken dat destijds haar hoogtijdagen beleefde. Zo staat het systeemdenken in teken van een ontluikend vrijheidsbegrip gelet op het feit dat systemen hun eigen existentie zelf kunnen rechtvaardigen. In dit systeemdenken manifesteert zich de wens om niemand iets schuldig te zijn. Om onafhankelijk te zijn en alleen te erkennen wat eigenhandig verworven is. In dit licht moet ook de koppeling tussen 'systeem' en 'geschiedenis' begrepen worden, stelt Koschorke. Want, zo zegt hij, als geschiedenis als systeem wordt gedacht, dan volgt daaruit het postulaat dat geschiedenis altijd '*zum Souverän ihtrer Vergangenheit macht'*.[112] Een tegenwoordigheid in vrijheid, vervolgt Koschorke, mag niet afhankelijk zijn van variabelen uit het verleden. Als levendige tegenwoordigheid van de levenden wil ze de doden niets schuldig zijn. Zo'n systeem komt dan, en slechts dan, tot vervulling als ze haar eigen verleden kan bepalen.[113]

Het '*Kollektivsingular'* geschiedenis kent zo niet alleen een ideologische, maar ook een filosofisch-systematische 'eurocentrische sluiting' met bijbehorend wereldontwerp, stelt Koschorke. Kortom betekent dat, dat geschiedenis, zoals opgevat door Hegel, alleen toegankelijk wordt voor mensen uit de moderniteit en dat er met de 'eurocentrische sluiting' tegelijk een 'sluiting van de moderniteit' zich voltrekt. Dat heeft automatisch als gevolg dat alle geschiedenis die niet bijdraagt aan het narratief van de moderniteit door Hegel wordt verwezen naar een onbeduidende prehistorie. Het is in die zin opvallend dat tijdgenoten van Hegel, die behoorden tot de romantische stroming, zich erg lieten inspireren door exotische culturen en volkeren, terwijl Hegel hier zelf absoluut niet in geïnteresseerd wa omdat het simpelweg niet kan bijdragen aan zijn systeem. Koschorke duidt het wederom aan de hand van een figuur.[114]

---

[110] Koschorke, 121-2.
[111] Ibid., 122.
[112] Ibid., 122-3.
[113] Ibid., 122-3.
[114] Ibid., 123-4.



Figuur 9: Innerer und äußerer Anfang II[115]

2.8. Conclusie: Hegels erfenis

In het voorgaande heeft Koschorke beweerd dat de macht van meta-narratieven afhankelijk is van hun mogelijkheid om verschillende verhaallijnen te verweven tot een groter geheel. Hegels geschiedfilosofie moet gezien worden als het toonbeeld van zo'n metanarratief, zegt Koschorke. Waar zijn voorgangers nog moeite hadden om een ordentelijk systeem te ontwikkelen, lukt dat Hegel wel. Moeiteloos verknoopt hij de begrippen 'geest', 'systeem' en 'geschiedenis' aan elkaar en laat er een grote synthese uit volgen.

Het is echter belangrijker om te zien dat Hegel, hoe goed hij zijn systeem ook in elkaar heeft gezet, er uiteindelijk niet in slaagt om het rond te krijgen. Het lukt hem niet om een gesloten systeem te creëren waarbij het einde ook weer het beginpunt is, zegt Koschorke. Dat heeft alles te maken met de dubbelzinnigheid van zijn systeem. Subject zijn van de geschiedenis *á la* Hegel, is leven in een wereld die ontstaat uit een combinatie van twee onverenigbare standpunten. Koschorke schrijft:

> '*von innen in der Paradoxie einer standpunktabhängigen Selbstvalidierung; von außen, das heißt unter Zuhilfenahme vormoderner Kategorien, indem der Prozess der Selbsthistorisierung unter den Schutzmantel einer Ontologie des Ewigen gestellt wird.*'[116]

[115] Koschorke, 124.
[116] Ibid., 135.

Als bij Hegel alle ervaringen zich geschiedkundig manifesteren, de moderniteit haar intrede doet en het absolute weten bereikt wordt, dan ontstaat er een alomvattend en onontkoombaar geschiedkundig systeem. Tegelijkertijd betekent dat, dat de moderniteit zelf een '*außergeschichtliche Wahrheit*' in de vorm van een ontoegankelijk geworden verleden geworden is. Immers, Hegels systeem kan alleen geleefd en gedacht worden vanuit zijn systeem zelf. Koschorke concludeert: '*Insoweit dieser unausgesprochenen Konsequenz des Hegel'schen Denkens nicht zu entkommen ist, sind alle Modernen Hegelianer. Zu einem geringeren Preis, so scheint es, ist Modernität, jedenfalls Modernität europäischen Typs, nicht zu haben.*'[117]

Hoofdstuk 3. Een 'Europa narratief'?

In het eerste deel van dit onderzoek hebben we de Verlichting, enkele van haar pleitbezorgers en Hegel onder de loep genomen. Daarbij hebben we gezien wat de geschiedfilosofische ambities van de Verlichting zijn en hoe deze ambities hun apotheose bereikten bij Hegels systeemfilosofie. Hierna hebben we Koschorke's literatuurwetenschappelijke analyse van Hegels filosofie uiteengezet. Daar kwam uit naar voren welke vertelstrategieën Hegel moest hanteren om een succesvol narratief voor de Pruisische natiestaat te ontwikkelen. In dit tweede deel zullen we een soortgelijke onderneming met betrekking tot Europa op touw zetten. Voor de eenwording van Europa zijn verschillende 'Europa narratieven' in gebruik. We zullen een aantal van deze narratieven bepalen en bekijken door wie ze worden gearticuleerd. Vervolgens zullen we Koschorke's visie op 'Europa narratieven' uiteenzetten en, zijn denklinie volgend, bepalen of deze narratieven überhaupt mogelijk dan wel wenselijk zijn. Tot slot verbinden we hier enige conclusies aan.

3.1. Wat is 'Europa'?

Voordat we kunnen onderzoeken hoe verschillende 'Europa narratieven' eruit zien, is het wenselijk eerst te bepalen wat 'Europa' eigenlijk is. Het frustrerende daaraan is dat daar geen sluitend antwoord op gegeven kan worden. Als we cultureel-historisch proberen te bepalen wat Europa is, dagen er al snel wezenlijke problemen op. Zo was, tot het aanbreken van de nieuwe tijd,[118] het begrip 'Europa' zo zwak bezet, dat Peter Burke in 1980 een studie deed naar de vraag of er voor 1700 überhaupt wel iets van een constructie met de naam Europa bestond. Zo werd in het oude Griekenland de naam Europa

[117] Koschorke, 135.
[118] De nieuwe tijd is de tijd na de Middeleeuwen.

gebruikt als 'wij-categorie' waartegen Klein-Azië werd afgezet.[119] In de Middeleeuwen was er ook sprake van deze wij/zij onderscheiding tussen Westerse volken en invallers uit het Oosten, alleen werd het destijds gezien als een onderscheid tussen christenen en heidenen. Het grondgebied dat wij nu tot Europa rekenen nam deze contouren aan in de Middeleeuwen, omdat toen, als gevolg van de Islamitische expansie, zowel noordelijk Afrika alsook Klein-Azië verloren raakten. Als naam werd Europa het eerst gebruikt door Karel de Grote. Gevolg hiervan was dat het zwaartepunt van Europa van Alexandrië, via Athene en Rome, uiteindelijk op Parijs en Aken kwam te liggen.[120]

Hoewel tegenwoordig graag anders wordt geloofd, is Europa van oudsher nooit een volledig christelijk continent geweest. Integendeel: Europa heeft altijd te maken gehad met invasies van buitenaf. Zo bereikte de Islamitische invasie van Europa haar hoogtepunt pas in 1683, toen de Turken voor de poorten van Wenen stonden. De continue invasiedreiging - van in de meeste gevallen de Islam - heeft wel haar uitwerking gehad op het karakter van Europa. Er ontstond in tijden van dreiging zo een collectieve behoefte aan eenheid, die, in eerste instantie, religieus georiënteerd was. De gemeenschappelijke deler van Europa – hoezeer verdeeld ook door de Reformatie – bleef immers de christelijke moraal.[121]

Opvallend aan Europa is ook dat het altijd gekenmerkt is door een meervoudige structuur die op den duur het hoofdkenmerk van Europa zou worden. Een lijst van concepten die opgeworpen zijn om Europa te beschrijven bestaat onder andere uit: de universele monarchie, de christelijke republiek, Federatie, *balance of powers*, concert van Europa en tot slot de nieuwste variant: de Europese bondsstaat. Al deze concepten hebben in feite weinig te maken met integratie, maar vooronderstellen slechts een pluralisme en fixeren dat. Een keerzijde van zo'n veelomvattend pluralisme is dat de 'constructie' Europa moeilijk te classificeren valt. Het is te groot voor een staat maar tegelijkertijd te klein voor een wereldrijk. Een soortgelijke discrepantie bestaat er in feite bij haar geschiedenis. Enerzijds is ze verbonden door de Grieks-Romeinse culturele erfenis en het christendom, anderzijds is ze door oorlogen altijd zeer verdeeld en gemilitariseerd geweest.[122]

De geografie van Europa laat, met betrekking tot het bepalen van een grens, ook te wensen over. Waar het voor continenten als Afrika, Australië en Amerika eenvoudig is om hun grens aan te wijzen, is dat voor Europa lastig. Een wereldzee is als grens wat dat betreft overtuigender dan een rivier of bergketen. In de praktijk is het zo dat vrijwel al Europa's grenzen zwak gedefinieerd zijn. Het zuiden is in feite als enige duidelijk afgebakend door de Islamisering van noordelijk Afrika. De

[119] In het klein is hier al sprake van de oppositie tussen het vrijheidslievende Westen en het despotische Oosten, zegt Koschorke - een tegenstelling die tot aan de Koude Oorlog en eigenlijk tot aan vandaag voortduurt.
[120] Koschorke, 152-3.
[121] Koschorke, 154.
[122] Ibid., 154-6.

bijbehorende verschuiving van het centrum van Europa naar het Karolingische hof betekende tegelijkertijd dat de bakermat van Europa - Griekenland en Rome - gingen behoren tot de periferie. Door de Reformatie werd deze culturele kloof tussen het Germaanse en het Romaanse Europa verder uitgediept. Deze kloof is tot op de dag van vandaag zichtbaar als we kijken naar de EU. Er is dan sprake van een dominante positie van Noord-Europa tegenover een ondergeschikte rol van de mediterrane landen.[123]

Ook in het noordwestelijk Europa is onduidelijk waar precies de grens ligt. Vanuit Groot-Brittannië gezien begon Europa altijd daar waar het vasteland begon. Dat geldt tegenwoordig des te meer nu de 'brexit' in gang is gezet. In Scandinavië heerst een gevoel dat economische en technologische samenwerking met de EU wenselijk is, maar dat politieke saamhorigheid niet de bedoeling is. Puur geografisch gezien horen zowel Groot-Brittannië als het Scandinavisch Schiereiland bij het continent Europa. Dat betekent echter niet automatisch dat dit ook als zodanig ervaren wordt.[124]

Deze vage grenzen vallen echter in het niet bij de problematiek die ontstaat bij het bepalen van een grens in Oost-Europa. Deze problematiek voert ons terug naar 1054, toen het Romeinse Rijk werd opgedeeld in twee delen: het West-Romeinse Rijk en het Oost-Romeinse of Byzantijnse Rijk. Deze splitsing bracht ook een splitsing in spraakzones teweeg, die er op haar beurt voor zorgde dat ook de Rooms-Katholieke Kerk en de Orthodoxe Kerk elk hun eigen weg gingen. Tot het Westen behoren sindsdien onder anderen de Kroaten, Slovenen, Slowaken en de Polen. De Russen, Bulgaren en Oekraïners behoorden op hun beurt tot het oosten en dus de orthodoxe kerk. De Serven worden gezien als een '*Kontakt- und Mischungszone'* omdat zij op de grens tussen beide delen leefden. Daar komt bij dat de Serven sinds de 15e eeuw deel uitmaakten van een veelvoud van rijken: de Habsburgse Rijk, het Osmaanse Rijk en tot slot het Tsaren Rijk dat uiteindelijk de Sovjet-Unie zou worden. Dit is ten dele een verklaring waarom het in de 20e eeuw zo fout heeft kunnen gaan in Joegoslavië. Er schijnt historische regel schijnt te zijn dat: *'Räume, die in den Grenzregionen von Imperien liegen, als Misch- und Pufferzonen ein erhöhtes Risiko tragen, zu Schauplätzen exzessiver politischer Gewalt zu werden.'*[125]

Bij de omstreden geschiedenis van deze grensregio hoort ook de vraag in hoeverre ze bij Europa hoort. Er is geen andere Europese grens met zo'n grote fluctuatiemarge als de oostelijke grens. De vraag waar Europa ophoudt en Azië begint is al eeuwenlang onderwerp van discussie tussen beide kanten. Zo wordt weleens spottend gezegd dat na Berlijn het Oosten begint, terwijl Europa in feite pas ophoudt bij het Oeralgebergte. Treffend is het feit dat hoewel de Karpaten in het geografische midden

[123] Ibid., 156-8.
[124] Koschorke, 157-8.
[125] Ibid., 159.

van Europa liggen, ze gevoelsmatig tot de periferie behoren. Zo is het ook gesteld met landen als Georgië, Armenië en Azerbeidzjan, die, geografisch gezien wel bij Europa horen, maar dit in cultureel opzicht hoogstens doen door hun deelname aan het Eurovisie Songfestival.[126]

Het is echter niet zo dat de macht om te definiëren wat bij Europa is en wat niet alleen bij Europa ligt. Ook het Oosten het daarover iets te zeggen. Zo is Rusland al sinds de tijd van Peter de Grote al verdeeld over de vraag of het bij Europa of Azië hoort. Ook in de Balkan en op de Kaukasus blijft de 'Oriëntaalse kwestie' een actueel vraagstuk. Ze wordt gekenmerkt door een zowel ideologische als militaire strijd om Europese, Russische dan wel Islamitische hegemonie. Als er zo vanuit het Oosten naar het Westen wordt gekeken, dan vindt er in feite een machtswisseling plaats. Europa wordt zo in eerste instantie niet alleen 'gemaakt' door haar leden, maar juist door de aantrekkingskracht die ze uitoefent op hen die nog geen (volwaardig) lid zijn. Zij bepalen immers mede dat er een 'iets' is waar ze bij willen horen.[127]

3.2. Eisen aan een 'Europa narratief'

Wat heeft Europa over zichzelf te vertellen? Zelfs wanneer we rekening houden met het gegeven dat politieke mythologieën op creatieve wijze met het verleden omgaan teneinde hun eigen agenda te vervullen, dienen ze nog wel terug te vallen op een zekere geografische, culturele en historische kern. In die zin zijn deze mythologieën dus niet volledig vrij: ze moeten een geloofwaardige indruk wekken om met een bepaalde autoriteit over het verleden te spreken. Ze moeten, zo Koschorke het zegt, de toehoorder als het ware 'gevangennemen' willen ze breed gedragen worden.[128]

Wat bijdraagt aan de geloofwaardigheid van een narratief, is als de aanknopingspunten die zich in de wereld die beschreven wordt door het narratief, spontaan evident lijken te zijn. Als vuistregel geldt dat:

> *'das Kriterium der Evidenz umso stärker ins Gewicht Fällt, je weniger Zwang von oben oder durch kriegerische Konfrontation und Entscheidungsnotlage hinter dem Projekt der Vergemeinschaftung steht – oder, postiv gewendet, je mehr Identitätsangebote sich im Wettbewerb miteinander befinden.'*[129]

Kortom: hoe meer narratieven met elkaar in concurrentie zijn, hoe belangrijker het voor zo'n narratief is om evident te lijken. Deze keuzevrijheid tussen narratieven geeft de mogelijkheid voor mensen om zelf een afweging te maken welk narratief voor hen het voordeligst is en laat zo een gelijkgestemde

[126] Ibid., 159-60.
[127] Ibid., 160-2.
[128] Koschorke, 148-9.
[129] Ibid., 149.

'*Wir-Gruppe'* ontstaan, stelt Koschorke.[130] [131]

Er is nog een begrenzing aan de vrije fantasie van politieke mythologieën. Zo zegt Koschorke dat deze narratieven, door het gebruik van bepaalde begrippen, er niet onderuit komen om zich ook tot de geschiedenis van deze begrippen te verhouden. Deze nuance is van belang, omdat Europa zich laat kenmerken door een bepaald idee: 'bedreiging van buitenaf'. Europa wordt als eenheid gedacht in die zin dat het zich eeuwenlang heeft moeten verdedigen tegen externe bedreigingen. Daarbij kan gedacht worden aan de Ottomanen, de Hunnen, het communisme, maar ook aan de hedendaagse 'islamisering' en armoedemigratie. Koschorke vraagt zich – terecht – af wat er van Europa als eenheid overblijft als deze externe bedreigingen wegvallen. Oftewel: wat bindt Europa behalve een gemeenschappelijke vijand?[132]

3.2.1. Europa als bakermat van Westers liberalisme

In zijn in 2014 verschenen boek, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, onderneemt de auteur, Larry Siedentop, een ambitieus project: een ideeëngeschiedenis van het Westers liberalisme uiteenzetten in nog geen 400 pagina's. Hoewel het Westen tegenwoordig meer omvat dan Europa alleen is zijn boek toch voornamelijk een geschiedenis van christelijk Europa. Dat heeft alles te maken met het feit dat hij zijn onderzoek plaatst tussen 500 voor Christus en 1500 na Christus. Oftewel: voordat de overzeese, Europese expansie plaatsvond en de Europees-christelijke normen en waarden verbreid raakten.

Maar wat is dan Siedentops motivatie voor het schrijven van zo'n alomvattend werk? Hij geeft hier in de eerste alinea's gelijk een antwoord op:

> '*Does it still make sense to talk about 'the West'? People who live in the nations once described as part of Christendom – what many would now call the post-Christian world – seem to have lost their moral bearings. We no longer have a persuasive story to tell about ourselves about our origins and development. There is little narrative sweep in our view of things. For better or worse, things have just happened to us. Some may welcome this condition, seeing it as a liberation from historical myths such as the biblical story of human sin and redemption or a belief in progress 'guaranteed' by the development of science. Others will argue that a more inclusive narrative about*

[130] Ibid., 149.
[131] We hebben hierboven reeds gezien dat de kracht van een narratief mede bepaald wordt door de mate waarin het narratief in staat is om een groot publiek aan te spreken.
[132] Koschorke, 149-50.

globalization has made anything like a Western narrative not only obsolete but also morally dubious.'[133]

Het probleem dat Siedentop diagnosticeert is dat het Westen geen overtuigend narratief meer tot haar beschikking heeft: we hebben onszelf geen overtuigend verhaal te vertellen over onze herkomst en toekomst. Überhaupt valt, zo stellen sommigen, een Westers narratief moreel niet te rechtvaardigen als er ook sprake is van een globaliseringsnarratief dat veel inclusiever is. Siedentop is het niet eens met deze overtuiging. Hij schrijft: *'If we look at the West against a global background, the striking thing about our situation is that we are in a competition of beliefs, whether we like it or not.'*[134] Het globaliseringsnarratief, hoe inclusief het ook moge zijn, doet geen recht aan de wereld van nu. Het probleem is dat er een zogenaamde '*competition of beliefs'* gaande is. Kernwaarden uit het Westen zijn incompatibel met waarden uit niet-Westerse landen: Islamitisch fundamentalisme kan bijvoorbeeld niet verenigd worden met het Westerse geloof in de gelijkheid tussen de seksen. Ook de veranderende staatsideologie van China, van communisme richting een quasi-kapitalisme, dat ten koste gaat van vele levens en mensenrechten vinden wij onverenigbaar met onze Westerse waarden en sociale instituties.[135]

Siedentops project centreert zich zo rond de vraag hoe het kan dat wij in het Westen andere normen en waarden – het liberalisme – hebben ontwikkeld dan de rest van de wereld. Voor zijn argument doet hij twee vooronderstellingen. Ten eerste stelt hij dat, als we onszelf – de relatie tussen '*beliefs'* en '*social institutions*' – willen begrijpen, we een groot onderzoeksgebied moeten instellen. Diepe morele veranderingen, zegt hij, hebben soms eeuwen nodig om sociale instituties te veranderen. Om die reden kiest Siedentop er dan ook voor om zijn project bij de Grieken te laten beginnen. Een tweede aanname die Siedentop doet, en die aansluit op zijn eerste, is dat '*shared beliefs*' van primair belang zijn om veranderingen in sociale instituties teweeg te brengen. Dit in tegenstelling tot de materialistische gedachte dat andere zaken zoals techniek, economie of de verdeling van arbeid van groter belang zijn.[136]

Het begin van die diepe morele veranderingen lokaliseert Siedentop bij Paulus en zijn bijdrage aan de radicale verspreiding van de christelijke moraal. De (Griekse) wereld voor het christendom bestond nog uit sterke hiërarchische familiestructuren en familieculten, en waarbij je rol in de maatschappij bij voorbaat vaststond. Het was de wereld van de Griekse filosofie, de vele goden met elk hun eigen cultus en slavernij als motor van de economie. Met Paulus en de verbreiding van het

---

[133] L. Siedentop*, Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism* (St. Ives 2015) 1.
[134] Siedentop, *Individual*, 1.
[135] Siedentop, 2.
[136] Ibid., 1-3.

christendom kwam daar verandering in. De kern van zijn boodschap is dat elk mens, ongeacht sekse, nationaliteit, etniciteit of sociale status, tot God kan komen door het geloof in Christus. Door je te vereenzelvigen met de Christus – door innerlijk zijn kruisiging te ondergaan – zal Christus in je leven, stelt Paulus. Want, zo luidt de redenatie: God heeft zijn zoon gegeven om de mens voor zich te winnen. Hiermee ontwikkelt Paulus iets nieuws wat tegen het antieke concept van het lot indruist: menselijke vrijheid. Mensen zijn vrij om, los van hun sociale status, te kiezen voor God als ze dat willen. Tegelijkertijd ontstaat er het idee van menselijke gelijkheid. Immers, iedereen is in staat om te kiezen voor Christus en God, ongeacht zijn of haar achtergrond, en Gods uitnodiging van liefde is geldig voor iedereen.[137]

Deze universele uitnodiging van God betekent dat voor Hem iedereen gelijk is. Siedentop heeft het hier over *´the equality of souls´*. Van primair belang is nu niet meer je sociale rol of positie, maar alleen het feit dat je een mens bent. We zien hier de geboorte van het idee van morele gelijkheid. Een grotere omkering van de idee van natuurlijke ongelijkheid is niet voorstelbaar. Vanaf dit moment zullen sociale instituties, maar ook de wet en het wetboek, zich langzaam maar zeker gaan richten naar dit idee van morele gelijkheid van mensen.[138]

Het narratief van Europa, volgens Siedentop begrepen, is zo het narratief van het zichzelf ontwikkelende liberalisme. Concepten als 'het individu' en 'vrijheid' ontstaan uit de christelijke notie van morele en natuurlijke gelijkheid. Deze noties raken in eerste instantie geïnstitutionaliseerd in de kerk en kerkelijke instituties maar later ook in seculiere instituties, met als hoogtepunt de natiestaat. Het liberalisme is volgens deze redenatie een typisch Westers – maar feitelijk Europees – product waarmee het, juist doordat het zich alleen in Europa heeft kunnen ontwikkelen, voldoende basis biedt voor een alomvattend en bindend narratief.

3.2.2. Europa als 'vredesproject'

Een ander 'Europa narratief' vindt weerklank bij auteurs als Guy Verhofstadt – oud premier van België en tevens lid van het Europees Parlement – en de Oostenrijkse schrijver en filosoof Robert Menasse. Dit narratief ziet Europa als eliteproject van na de oorlog teneinde de natiestaat te overstijgen. De redenatie luidt, in het kort, dat natiestaten met hun nationalisme in de 20^{e} eeuw voor zoveel ellende hebben gezorgd, dat het wenselijk is om deze twee volledig uit te bannen. De weg daarnaartoe is echter niet eenvoudig gebleken. Wat zijn dan de obstakels en hoe kunnen deze uit de weg geruimd worden? We bekijken de bevlogen betogen van deze twee auteurs.

In zijn manifest *Voor Europa* laat Verhofstadt er geen onduidelijkheid over bestaan:

[137] Ibid., 51-60.
[138] Siedentop, 51-66.

> ‘De Europese Unie is wellicht het beste wat het oude continent de voorbije millennia is overkomen. [. . .] De Europese Unie is een groots project dat regelrecht tegen het nationalisme en conservatisme ingaat en in de lijn ligt van alles wat Europa de voorbije eeuwen heeft voortgebracht: de Verlichting, de rechtsstaat, de mensenrechten, de vrije economie, de politieke democratie, de sociale zekerheid.’[139]

Ondanks dat de EU het beste is wat het continent ooit is overkomen, woedt er wel een grote, existentiële crisis: een polycrisis. ‘Een crisis die zowel economisch, demografisch, ecologisch, politiek als institutioneel is.’[140], volgens Verhofstadt. Met zijn manifest doet Verhofstadt een poging deze crises te herleiden en verklaren. Tegelijkertijd is zijn manifest een oproep aan iedereen die het horen wil om de crisis – op de manier die hij voor ogen heeft – op te lossen.

Waar is het fout gegaan? Verhofstadt plaatst het begin van de crisis bij de introductie van de euro. Hij schrijft: ‘De uitvinders van de euro en de oprichters van de eurozone begingen bij de aanvang een kapitale fout. Ze tekenden wel voor de lusten die waren verbonden aan de eenheidsmunt, maar konden het niet eens worden over de plichten, over de verdeling van de lasten’.[141] Die lasten betekenen in feite het voeren van één strikt geïntegreerd economisch en financieel beleid door alle landen van de eurozone. Een gedeeld Europese munt zonder een geïntegreerd Europa is *de facto* een onmogelijkheid, stelt Verhofstadt. Volgens hem zit daar ook de crux van het probleem. Doordat Europa nog niet ver genoeg is geïntegreerd kan de eurocrisis nooit opgelost worden. Er wordt nog te veel vastgehouden aan de oude structuur van Europa als lappendeken van verschillende, vreedzaam naast elkaar bestaande natiestaten.[142]

De vijanden van een echt verenigd Europa zijn de vijanden van weleer, stelt Verhofstadt. Het zijn de conservatieven, populisten en nationalisten. De nationalisten zijn ervan overtuigd dat elk volk in haar ‘eigen staat’ moet wonen. Volgens Verhofstadt zou dit betekenen dat er in Europa zo’n 350 ministaatjes gevormd moeten worden om alle Europese volkeren het hoofd te bieden. Dat dit een achterhaald idee is blijkt volgens hem wel uit het feit dat de multiculturele samenleving bestaat. Zo leeft meer dan de helft van de Europeanen in steden, die, van zichzelf, een smeltkroes van verschillende talen, culturen, religies en volken zijn.[143] Deze multiculturele samenleving is juist een schop tegen het zere been van de conservatieven en populisten. Het populisme, zo schrijft Verhofstadt: ‘vertolkt het ‘buikgevoel’ van de ‘bedreigde natie’ […] Om de bedreiging van buitenaf af

---

[139] D. Cohn-Bendit en G. Verhofstadt, *Voor Europa. Een manifest* (Antwerpen 2012) 33.
[140] Cohn-Bendit en Verhofstadt, *Europa*, 5.
[141] Cohn-Bendit en Verhofstadt, 9.
[142] Ibid., 8-10.
[143] Ibid., 37-8.

te wenden, de fatale invloed van vreemde talen, religies en volkeren te weerstaan, moet alles wat anders is worden geweerd of ongedaan gemaakt.'[144] Zijn verweer hiertegen is dat de 20e eeuw reeds heeft aangetoond waar dit soort onderbuikgevoelens toe kunnen leiden. Als we de verschrikkingen van twee wereldoorlogen niet nog eens willen doormaken, dan moeten we ons afzetten tegen dit soort 'waanideeën'.[145]

Robert Menasse is eenzelfde opvatting toegedaan. Ook hij stelt dat de voornaamste bedreiging van de Europese Unie het nationalisme en de natiestaten zijn. In *Heimat ist die Schönste Utopie. Reden (wir) über Europa* merkt hij op dat het nationalisme heeft geleid tot twee wereldoorlogen. De EU moet volgens hem zo gezien worden als een '*Friedensprojekt'*, dat in haar kern '*ein Projekt zu Überwindung der Nationalstaaten*' is.[146] De crisis die tegenwoordig in Europa woedt komt deels voort uit het feit dat we vergeten zijn dat dit vredesproject het hele doel van de EU was. Hij schrijft: '*Von Anfang an war das die Utopie, dass am Ende das Ende Nationalstaaten stehen soll.'*[147]

In tegenstelling tot Verhofstadt zegt Menasse dat dit nationalisme niet alleen bij de (rechts)populisten leeft, maar ook in 'het midden' van de maatschappij. Het geval is dat:

> '*Der historische basiskonsens der Europäischen Union, dass die Überwindung des Nationalismus notwendig, dass das Vorantreiben der nachnationalen Entwicklung vernünftig ist, ist selbst den politischen Eliten in Europa heute weitgehend abhandengekommen. Dadurch ist das Europäische Projekt in den Grundfesten gefährdet*.'[148]

Een gevolg van dit breed gedragen nationalisme is dat de verschillende leden van de Europese Raad allen voor eigen parochie preken. De Europese Raad is zo geen progressieve, supranationale instantie teneinde het nationalisme te overwinnen, maar juist een conservatief bolwerk dat erop uit is de nationale belangen te behartigen. Het probleem van de hedendaagse, politieke koers van Europa omschrijft Menasse als volgt: '*dass sie fast nur noch als nationalistische Mimikry auftritt, für die die nationalpopulistischen Parteien nicht Opposition, sondern bloß Lautsprecher sind*.'[149]

Zowel Menasse als Verhofstadt zien maar één oplossing voor het laten slagen van Europa als 'vredesproject'. Europa moet afmaken waar het ooit mee begonnen is: ze moet volledig één worden. Daarvoor moet er allereerst een Europese regering en een competent bestuur komen dat, in

---

[144] Ibid., 41.
[145] Ibid., 42.
[146] R. Menasse, *Heimat ist die Schönste Utopie. Reden (wir) über Europa* (Berlijn 2014) 148.
[147] Menasse, *Heimat*, 149.
[148] Menasse, 149.
[149] Ibid., 150-1.

tegenstelling tot nu, niet nationaal gekozen wordt. Vervolgens moet de Europese Raad – het conservatieve bolwerk – zo snel mogelijk afgeschaft worden. Tot slot moet deze nieuwe regering een Europese Federale Unie in de steigers zetten dat zo snel mogelijk verwezenlijkt kan worden.[150]

Hoofdstuk 4: Koschorke en een Europa narratief

4.1. Europa en Pruisen: een vergelijking

De aantrekkingskracht van Hegels systeem bestaat ten dele uit het feit dat dit systeem lijkt voort te vloeien uit de overdenkingen van zijn mede-geschiedfilosofen. Hoe anders is het gesteld met een degelijk Europa narratief. De mogelijkheden die Europa heeft om een sterk meta-narratief over zichzelf te presenteren lijken in eerste instantie zeer beperkt, stelt Koschorke. Dat heeft te maken met het geval dat de elementen waaruit dit narratief gevormd moet worden reeds in gebruik zijn, of dat deze elementen te zwak zijn om een sterk narratief te vormen. Het is in die zin niet verwonderlijk dat de voorstanders van een Europa narratief te maken hebben met ongunstigere omstandigheden dan Hegel destijds.[151]

Maar wat zijn dan de paralellen tussen Europa en Pruisen? Koschorke stelt dat de grootste overeenkomst is dat beide narratieven projecten van de bestuurlijke elite zijn.[152] Tevens zijn de uitgangsposities soortgelijk: de Europese bureaucratie ontleent haar legitimiteit aan de catastrofes van de Tweede Wereldoorlog, terwijl de Pruisische staatshervormers dit deden aan de hand van de Napoleontische oorlog.[153]

In beide gevallen gaat de hervormingswens hand in hand met het instorten van de oude, vooroorlogse, orde. Deze hervorming wordt tevens in beide gevallen van bovenaf uitgevoerd door een elite die zegt uit naam van het algemeen belang te handelen, maar die tegelijkertijd dermate impopulair is en bovendien niet democratisch gelegitimeerd is. Ook qua samenstelling leek de Pruisische staat enorm op Europa, stelt Koschorke. Hoewel Hegel de Pruisische staat afschildert als een '*Staatsorganismus, in dem alle Partikularitäten aufgelöst sind und die vernünftige Allgemeinheit von Gesetz und Sitte zur Vollendung gelangt*'[154], was dit eerder het droombeeld van de Pruisische staatshervormers dan hoe de situatie daadwerkelijk was. Zo werd over Pruisen het volgende gezegd: '*das Königreich der Fetzen un Flicken', 'keine Nation im Sinne einer Gemeinschaft mit einer*

[150] Cohn-Bendit en Verhofstadt, 68-71.
[151] Koschorke, 170.
[152] Koschorke kiest duidelijk voor een Europa narratief *à la* Verhofstadt en Menasse. Hij ziet Europa als het 'vredesproject' van na de Tweede Wereldoorlog.
[153] Koschorke, 170-71.
[154] Ibid., 171.

gemeinsamen Geschichte', 'Seine Bevölkerung wurde nicht durch eine gemeinsame Herkunft definiert und zusammengehalten, en, tot slot '*kleine spezifisch preußische Folklore, Sprache, Musik oder Kleidung (abgesehen von den Uniformen des Militärs*)'.[155] De uitdaging voor de Pruisische hervormers lag er zodoende in om, bij gebrek aan al het bovenstaande, een idee of gevoel te vinden dat zou kunnen dienen als basis voor een zingevend meta-narratief voor alle Pruisenaren. Dat idee zouden ze uiteindelijk vinden in hetgeen alle Pruisenaren wel gemeen hadden: de staat.[156]

Hoewel er zoiets bestond als 'de Pruisische staat', moet hierbij niet gedacht worden aan een staat in de moderne zin van het woord. Veel meer was Pruisen een lappendeken aan provincies met elk hun eigen bestuursvormen, rechtsinstanties en privileges. Van een centrale bureaucratie was wel sprake, maar deze had geen absolute controle over alle provincies; ze werkte via lokale machthebbers. De macht van deze bureaucratie bleef zodoende zeer beperkt. Koschorke volgt hier een idee van Gerd Spittler, die stelt dat in de 'boerenstaat Pruisen' soortgelijke mechanismen aan het werk zijn als in Afrikaanse landen laat in de 20e eeuw. Centrale bureaucratieën in voormoderne agrarische maatschappijen lijden onder een chronische '*Informationsdefizit'*. Dit tekort kenmerkte zich door de volgende zaken: de marktintegratie van de producerende boeren was gering, ze leefden in een kleinschalige dorpachtige wereld van lokale gebruiken en dialecten, die, tezamen beschouwd, overkomen als een 'Babylonische wirwar'; het ontbrak aan kennis over de structuur van de bevolking en de verdeling van het land; er bestond voor de boerenbevolking geen centrale overheid waarmee ze zich konden identificeren, waardoor ze vertegenwoordigers van deze bureaucratie met een wantrouwend zwijgen benaderden; tot slot waren maten en gewichten niet gestandaardiseerd, hetgeen het opstellen van economische doelstellingen niet bevorderde.[157] Gevolg van dit probleem is dat de bestuurders van Pruisen slechts indirect contact, via lokale bemiddelaars, konden onderhouden met de, veelal uit boeren bestaande, bevolking. Dit leidde, op haart beurt, weer tot loyaliteitsconflicten, die er uiteindelijk voor zorgden dat de boerenbevolking in eerste instantie maar weinig van doen had met de bestuurlijke elite en hun hervormingsplannen. Omgekeerd gold dat de bestuurlijke elite slechts een zeer beperkt inzicht had in het land dat ze probeerden te hervormen. Koschorke concludeert dat het informatieverlies beide kanten op zo groot was, dat het te vragen valt of de bevolking en bestuurlijke elite wel in dezelfde werkelijkheid leven.[158]

De bestuurlijke elite van Pruisen heeft weinig te maken met de bestuurlijke elite van Europa, stelt Koschorke. Wel vergelijkbaar, echter, is het idee van een alomvattende bureaucratie die vanuit een centrum probeert een lappendeken aan verschillende provincies dan wel staten te besturen. Ook overeenkomstig is de geringe graad van integratie tussen al deze verschillende provincies en staten.

[155] Ibid., 172.
[156] Koschorke, 172.
[157] Ibid., 173.
[158] Ibid., 173-4.

Het is in die zin verwonderlijk, zegt Koschorke, dat Hegel de Pruisische staat als '*Vollendung der Weltvernunft'* ziet. Uit het bovenstaande blijkt immers dat er vrijwel geen sprake was van een Pruisische staat, en dat het juist zaak was om deze te stichten. Koschorke noemt dit '*kontrafaktische evidenz'*. Dit ziet hij ook in de tegenwoordig, haast mantra-achtige, bezwering van een culturele eenheid van Europa, die haar politieke eenheid zou moeten legitimeren.[159]

Hoewel Hegel Pruisen als staat zag als een levendige totaliteit, waarin alle afzonderlijke delen waren opgelost tot een groot geheel, was dat niet hoe de daadwerkelijke situatie eruit zag. Deze staat bestond alleen in zijn gedachten en moest nog geschapen worden, stelt Koschorke. Dat neemt echter niet weg dat Hegels project volledig in lijn lag met de ideeën van zijn tijdgenoten en zodoende deel uitmaakte van een groter project: de ontwikkeling van een nationaal-cultureel sentiment met bijbehorend narratief teneinde een eenheid te stichten. Volgens Koschorke gebeurt dit laatste ook 200 jaar later op supranationaal niveau bij de Europese unie.[160]

4.2. Vertelstructuur versus sociale structuur

Voor een verdere bespreking van de mogelijke potentie van het Europa narratief is het volgens Koschorke noodzakelijk om een nog onbesproken probleem nader te beschouwen. Het betreft hier de vraag wat precies de verhouding is tussen de zelfwaarneming van maatschappijen en hun sociaal-structurele omstandigheden, vooropgesteld dat deze omstandigheden van buitenaf inzichtelijk en objectief te bevatten zijn. Bestaat er een verband en zo ja, hoe ziet dit verband er dan uit? Gebruikelijk genomen, stelt Koschorke, bestaat er tussen beide zaken een gelijkvormigheid: uit de eenheid van het narratief volgt de eenheid van de wereld.[161]

Er zijn hierop echter ook uitzonderingen. Zo zijn de '*Nationalmythologien'* uit de 19e en 20e eeuw, en waarvan Hegels systeem er één is, anders van karakter. Deze gaan ervan uit dat Grote Verhalen hun aantrekkingskracht ontlenen aan hun '*kontra-faktische'* karakter. Voor zover deze een integraal geheel moeten voorstellen, ontwikkelen ze daarbinnen geen eenheid van sociale structuren. In plaats daarvan vervolledigen ze deze structuur in de gedaante van een imaginaire constructie.[162] Ook moet rekening gehouden worden met de mogelijkheid dat de '*Gesellschaftsstruktur'* en '*kulturelle Semantik*' incongruent met elkaar zijn. In zulke gevallen hebben narratieven alleen kans van slagen als er een tekort aan 'sozialer Dichte' heerst. Dat is ook logisch, want als de twee fenomenen incongruent aan elkaar zijn, kunnen ze alleen naast elkaar bestaan als één van de twee zwakke contouren vertoont.

[159] Koschorke, 174-5.
[160] Ibid., 175-6.
[161] Ibid., 179.
[162] Ibid., 180.

In elk geval, stelt Koschorke, moet er aan een serie van voorwaarden voldaan worden door een metanarratief om op basis van haar gedachtegoed alleen gehoor te vinden. Hij noemt drie zaken:

> *'Es muss Kräfte geben, seien sie politisch-militärischer oder wirtschaftlicher Art, die auf einen Zusammenschluss zustreben und dafür ein ideologisches Vehikel suchen. Zudem muss die kommunikative Infrastruktur hinreichend entwickelt sein, um großräumige Gebiete mit einem vereinheitlichenden Ideensystem zu durchdringen. Und schließlich bedarf es eines sozialen Trägers der Großen Erzählung, das heißt einer organisierten Gruppe von Menschen, die als Deutungsexperten sowohl die Kompetenz als auch eine Art von Mandat zur Produktion von kollektiv verbindlichem Sinn besitzen.'*[163]

In de voormoderne wereld waren het de Schriftgeleerden die als enigen in staat waren om als '*Sinnexpert'* op te treden. In moderne maatschappijen wordt deze taak onder andere uitgevoerd door de '*Bildungseliten'* (intellectuelen, kunstenaars en academici), die hun rol als *agenda setter* er ook graag voor gebruiken om hun toekomstverwachtingen tot een soort veralgemeniseerde diagnose van de cultuur te verheffen.[164]

4.3. Opbloei van de techniek, verduistering van de geschiedfilosofie

Het onderscheid in bovenstaande titel maakt het mogelijk om een paradox te ondervangen, stelt Koschorke. Als er namelijk een gebied is waarin de meeste aannamen van de klassieke geschiedfilosofie geldig gebleven zijn, dan zijn dat de natuurwetenschappen en de door haar ontstane technische vooruitgang. Er vindt binnen de natuurwetenschappen 'vooruitgang' plaats die voldoet aan de kenmerken die door moderne denkers aan het begrip 'vooruitgang' worden toebedeeld: cumulatie, continuering, onomkeerbaar, gericht en zichzelf versnellend. Koselleck durft zelfs te stellen dat het de technische vooruitgang en haar gevolgen zijn geweest die ervoor hebben gezorgd dat de geschiedenis zichzelf als zodanig tot een zelfstandigheid heeft weten te verheffen. Het is in die zin opmerkelijk dat de geschiedfilosofie na 1800, als meest toonaangevend domein van de geesteswetenschappen, zichzelf in toenemende mate '*technikfeindlich und kulturpessimistisch'* op is gaan stellen, zelfs tot aan het punt dat ze aan haar eigen legitimiteit komt te twijfelen.[165]

Wat opvallend is, volgens Koschorke, is dat het geschiedfilosofische narratief een ander verhaal vertelt dan wat er daadwerkelijk in de wereld gebeurt. Terwijl enerzijds de technische vooruitgang een ongekende omvang aanneemt en men komt te spreken van een '*Einheitszivilation'*,

[163] Koschorke, 181.
[164] Ibid., 180-1.
[165] Ibid., 182-3.

spreekt de geschiedfilosofie over fenomenen als 'atomisering' en 'anomie'. Johannes Rohbeck zegt het als volgt: '*Während die technisch-ökonomische Zivilisation einer gigantischen Systemintegration unterworfen ist, wird dasselbe Phänomen aus kulturkritischer Perspektive als Desintegraten beschrieben […] Realwelt und Symbolwelt klaffen offenkundig auseinander.*'[166]

Voor de geschiedfilosofie betekent dit dat haar rol komt te vervallen. Immers, de wereld die zij beschrijft komt niet langer overeen met de wereld zoals die is. Geschiedfilosofie *an sich* is zo geen middel meer voor het ontwerpen van een alomvattend narratief.

4.4. Enige argumenten tegen een sterk Europa-narratief

Nu is het tijd om de hoofdvraag van Koschorke's studie nader onder de loep te nemen. Slordig gezegd luidt deze: 'Waarom kon Hegel wel wat wij niet kunnen?'. Preciezer geformuleerd luidt deze: 'Waarom lukt het niet, ondanks alle gedane moeite, om een Europa-narratief te stichten dat dezelfde '*kontrafaktische Energie*' in zich heeft als de nationaal-culturele ideeënsystemen van de 19e-eeuw? Waarom kunnen we een Europese identiteit niet fingeren op dezelfde manier als het nationalisme destijds werd gefingeerd? En waar liggen dan de verschillen tussen het politiek-ideologische '*nation building*' van 200 jaar geleden en het project van Europese eenwording?'.[167]

Het korte antwoord op deze vragen is betrekkelijk eenvoudig. Zo antwoordt Koschorke dat de culturele complicaties die ontstaan na het forceren van een Europese identiteit niet opwegen tegen de betrekkelijk beperkte politieke voordelen. Het 'wij' van Europeaan is zo losjes gedefinieerd, zegt Koschorke, en wordt door veel krachten in verschillende richtingen getrokken, dat het maar een zeer beperkte werking heeft. Het heeft een vrij open 'stroomgebied', maar een zeer zwak uitgedrukte kern. Het is hierdoor vrijwel onmogelijk om een sterke politieke eenheid als 'Europa' te denken.[168]

We moeten hierbij niet vergeten, wordt terecht gesteld, dat veel vertelmogelijkheden om een Europees collectief te stichten door hun excessieve uitbuiting, onder andere in de koloniale tijd, onbruikbaar zijn geworden. Ze hebben, zoals Koschorke het noemt, hun houdbaarheidsdatum reeds overschreden. Zo gaat het narratief van Europa als pleitbezorger van mensenrechten en democratie niet op, gelet op het feit dat dit in veel voormalig koloniën zeer gevoelig ligt. Ook kan Europa zich niet beroepen op het narratief van een exclusief Europees erfgoed. Dit erfgoed moet namelijk in één ademteug zowel de religieuze als seculiere tradities noemen, en de wrijving tussen deze twee erkennen. Een concept van Europa als 'het christelijke Westen' gaat ook niet op omdat dit meer

[166] J., Rohbeck, *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt 2000) 21.
[167] Koschorke, 189.
[168] Ibid., 189.

grenzen openbreekt dan dat het verbindingen creëert. Dat heeft niet alleen betrekking op de Islam, maar ook op de christelijke traditie in Europa zelf met alle bijbehorende schisma's, waardoor het christendom inmiddels weer dat is, wat het ooit was: een buiten-Europese religie. Een uitsluitend christelijke definitie van Europa is ook niet wenselijk omdat hierdoor de Joden, net zoals vroeger en ook in de recente geschiedenis, worden buitengesloten.[169]

Het secularisering narratief biedt in die zin meer handvatten, stelt Koschorke. Zo kan het zich onderscheiden van de Islam door verdiensten als de scheiding tussen kerk en staat, de Verlichting, het liberalisme en de institutionalisering van de moderne wetenschappen. Nadeel hiervan is dat al deze zaken door globalisering inmiddels gemeengoed zijn geworden, en niet meer exclusief tot Europa behoren.[170] De consequentie van dit alles is dat er noch een christelijk, noch een seculier, narratief ontwikkeld kan worden, zonder dat daarbij één van beide partijen zich miskend voelt. Er wordt zodoende gekozen voor een hybride vorm, een geforceerde synthese, die eruit ziet als een facettenrijk naast elkaar bestaan van verschillende tegenovergestelde ideeën, die in feite noch gedacht, noch geleefd kunnen worden.[171]

Soortgelijke problemen doen zich ook voor bij het afbakenen van het geografische 'Europa'. Zoals we hiervoor reeds gezien hebben zijn de grenzen van Europa in alle richtingen redelijk ambigu. Ook het woord 'Europa' zelf is 'notoir veelzijdig'[172], zoals Ann Rigney het noemt. Al deze problemen beschouwend, moeten volgens Koschorke de vragen gesteld worden wie er dan eigenlijk baat bij heeft om onder de gemeenschappelijke noemer van Europa of Europeaan te vallen, en vooral wie er dan baat bij heeft om dit alles te verankeren in een meta-narratief. Anders gezegd, welke krachten bundelen zich in de wens tot een gedeelde identiteit? Daarbij merkt Koschorke op dat een bewustzijn van identiteit geen natuurlijke toestand van een maatschappij of mens is. Veel eerder is het een dynamisch proces van continu afbakenen en opbouwen.[173]

Voor het creëren van een collectieve identiteit gebruikt Koschorke graag de metafoor van een mangel. Door het mangelen van een veelheid aan narratieven ontstaat er één gedeeld narratief. Het nadeel hiervan is echter dat het veel moeite kost om dit narratief bij elkaar te houden. Het idee Europa, zegt Koschorke, is zo het product van meerdere narratieven, die slechts een geheel kunnen vormen als ze allemaal aan waarde of zeggingskracht inleveren. Het voordeel van deze veelheid aan narratieven is dat Europa, afhankelijk van op welk narratief het accent ligt, steeds andere verschijningsvormen met andere grenzen aan kan nemen. De conclusie die hier volgens Koschorke uit getrokken kan worden is

---

[169] Koschorke, 189-92.
[170] Ibid., 192.
[171] Ibid., 192-3.
[172] Rigney beschouwt Europa als een stel zichzelf overlappende realiteiten. Tot die realiteiten behoren onder andere een geografische regio, een conglomeraat van Europese instituties, een voorgestelde gemeenschap, en zo voort. Rigney, *Transforming Memory and the European Project*, 610.
[173] Koschorke, 194.

dat '*das europäische Narrativ sich aus der dynamischen Kombination unterschiedlicher Geschichten ergibt, die eine dynamische Form von Kollektiver Identität hervorbringen, das heißt einen permanenten Prozess des Aufbaus und Abbaus einer europäischen Identität begünstigen*'.[174] Enerzijds is deze dynamische vorm van collectieve identiteit de kracht van het Europa-narratief: ze kan veel omvatten. Anderzijds is het echter een zwaktebod, want, als collectieve identiteit zo'n vloeibaar begrip is, wat betekent het dan nog om Europeaan te zijn?[175]

Om kunstmatige, politieke interventies teneinde bovenstaand zwaktebod te ondervangen te voorkomen, is een sterk of levendig 'wij-gevoel' voor Europa wenselijk. De voordelen reiken echter nog verder. Zo ontstaat er onder de 'donorlanden'[176] de bereidheid om extra betalingen te doen, waarvoor betrekkelijk weinig overtuigingskracht van bovenaf nodig is. Omgekeerd is het zo dat het ingrijpen door de 'donorlanden' in de soevereiniteit van de 'ontvangende landen' weinig ophef veroorzaakt. In een notendop gebeurde dit in 2009 tijdens de Eurocrisis, en het is dan ook één van de voornaamste redenen waarom pragmatische, pro-Europese politici geïnteresseerd zijn in een sterk Europa-narratief.[177]

Hiertegenover staan echter een aantal zwaarwegende bezwaren, die tevens een verklaring bieden voor waarom een pro-Europese politiek weinig interesse heeft in een sterk afgebakend concept van 'Europa'. Zo is een te sterke afbakening niet interessant voor de relatie met Turkije en de zowel militaire als geopolitieke voordelen die zij biedt. Ook met het oog op Rusland is een Europa met onduidelijke grenzen, ondanks al haar moeilijkheden, kansrijker dan een sterk gedefinieerd Europa. Als voorbeeld dient zich de situatie in Oekraïne aan, die, als Europa zich sterk zou maken voor haar grenzen, alleen maar verergerd zou raken. Het meest problematisch is echter de territoriale sluiting van de zuidgrens tegen de komst van illegale immigranten. Dit heeft alles te maken met het idee dat Europa zichzelf, sinds 1945, een machtspolitieke terughoudendheid heeft opgelegd en daar nu, nu de nood hoog is, van afwijkt. We hebben, zo zegt Koschorke het, geen narratieve middelen tot ons beschikking die kunnen rechtvaardigen waarom duizenden Afrikanen de verdrinkingsdood ondergaan of geëlektrocuteerd worden aan de Spaanse grens ter verdediging van het Europese fort.[178]

---

[174] Koschorke, 195.
[175] Ibid., 195.
[176] Koschorke maakt het onderscheid tussen '*Geberländer*' en '*Nehmerländer*', waarbij de eerste de rijke landen zijn die per saldo het meest betalen aan de EU, en de tweede de minder rijke landen zijn die daarvan profiteren. Griekenland is in dit geval een '*Nehmerland*'.
[177] Koschorke, 195-6.
[178] Ibid., 196-7.

4.5. *'Netzverdichtung'*[179]

Er is nog een reden waarom laatmoderne maatschappijen geen grote geschiedfilosofische synthesen *à la* Hegel meer voortbrengen, stelt Koschorke: ze hebben ze niet nodig. De hedendaagse scepsis tegen dit soort systemen of meta-narratieven laat zich dan ook niet verklaren door een 'metafysische eenzaamheid', maar simpelweg door het ontbreken van de noodzaak: de structurele interdependentie van goedwerkende moderne maatschappijen kent zo'n hoge graad van vanzelfsprekendheid of automatisme, dat ze zichzelf de moeite een uitgebreid systeem van symbolische verbindingen op te richten, dat bovendien met betrekkelijk veel moeite overeind gehouden moet worden, kunnen besparen.[180]

Die vanzelfsprekende, structurele interdependentie zorgt er ook voor dat zaken die de overheid in toenemende mate regelt – bijvoorbeeld het aanleggen van een verzorgingsinfrastructuur en het wegennetwerk – aan kracht verliezen om gebruikt te worden voor een zingevend verhaal. Koschorke spreekt van een algemene '*Desemantisierung der Sozialsteuerung*'. Ze verliezen die kracht precies omdat het processen zijn geworden die 'vanzelf' gaan en zodoende niet bewust worden meegemaakt. Terecht merkt Koschorke hier op dat het niet de mate is waarin ideeën en normen met elkaar in overeenstemming gebracht worden leidt tot (politieke)stabiliteit, maar veel meer het naadloze in elkaar grijpen van 'automatische processen'. Op het moment echter dat er zich problemen voordoen waardoor deze automatische processen geen doorgang kunnen vinden, en waardoor de oplossing hiervan wél bewust wordt meegemaakt juist omdat het niet automatisch gaat, dan leent zo'n ingrijpen zich om gebruikt te worden voor een zingevend narratief.

Met het oog op de Europese Unie is deze analyse zeer treffend. Dat laat zich deels verklaren door haar getrapte ontstaanswijze; eerst als gedeelde juridische ruimte, vervolgens als gemeenschappelijke markt, en richting het einde van de 20e eeuw als een '*soziaalstaatliches Gemeinschaftsunternehmen'*, waarvan haar voortbestaan tot op vandaag onzeker is.[181]

De eerste twee stappen kennen veel overeenkomstige doelstellingen, maar ze zijn, zoals Koschorke zegt, onder verschillende vooronderstellingen tot stand gekomen. Zo komt de gedeelde juridische ruimte voort uit het trauma van de Tweede Wereldoorlog, maar is een sterker geïntegreerde economie vooral tot stand gekomen omdat de kosten van het 'niet-hebben' hiervan eigenlijk te hoog waren geworden.[182]

---

[179] *Netzverdichtung* is een term gemunt door de Duitse filosoof Herman Lubbe. Ze verwijst naar het fenomeen dat sociale structuren en netwerken de rol van een zingevend narratief over nemen. Hoe sterker de *Netzverdichtung*, hoe minder behoefte er is aan een sterk narratief. *Vice versa* geldt dit ook.
[180] Koschorke, 202.
[181] Ibid., 204.
[182] Ibid., 204.

Het gevolg van deze getrapte ontstaanswijze, en het feit dat de EU al sinds de jaren '60 bestaat, heeft ervoor gezorgd dat de gedeelde juridische ruimte en markt vanzelfsprekendheden zijn geworden. Anders is het echter gesteld met het politieke discours, dat, in tegenstelling tot bovengenoemde zaken, zich vooral in de nationale, publieke ruimte afspeelt. Dat is opvallend: er bestaat zowaar een Europese, juridische en economische ruimte die zich tot over de landsgrenzen heen strekt, maar deze correleert niet met een Europese publieke ruimte.[183]

Dit alles heeft er volgens Koschorke toe geleid dat de '*Netzverdichtung*' op functioneel vlak, dat wil zeggen de mate waarin Europa in staat is om als geheel te functioneren, blijft toenemen, maar dat het symbolische integratieproces van het continent als geheel dit tempo niet kan bijhouden. Normaliter gesproken valt van deze discrepantie niks te merken; ze gaat geruisloos aan ons voorbij. Toen in 2008 echter de kredietcrisis uitbrak en een aantal Europese lidstaten bankroet dreigden te raken, werd deze discrepantie wél merkbaar. Toen bleek opeens dat er geen gemeenschappelijke identiteit en narratief bestond waarop teruggevallen kon worden. Zeker, Europa beschikt over een sterk geïntegreerde, supranationale structuur, maar, zegt Koschorke, dat is geen goede voedingsbodem voor een overtuigend narratief. Veel meer moet deze structuur gezien worden als iets dat een gezond narratief kan versterken en onderbouwen.[184] Hier leidt hij een belangrijke conclusie uit af:

> *'Denn die Idee eines geeinten Europa hat Überzeugungskraft nur als ein unscharfes, ein 'diskontinuierliches und polymorphes' Konzept. Genauer: Als ein scharfes Konzept wäre sie desintegrativ; sie wirkt in dem Maß integrierend, in dem sie Distanz zur politischen Praxis bewahrt.'*[185]

4.6. Europa als Sonderwegthese[186], of niet?

De narratieve onzekerheid waar Europa tegenwoordig mee te maken heeft, heeft ook consequenties voor de manier waarop ze over haar eigen verleden kan praten. Sinds het continent haar dominante positie op het wereldtoneel heeft verloren, staat in feite haar hele positie op dit toneel ter discussie. Dit heeft alles te maken met gebeurtenissen in de twintigste eeuw: het veroorzaken van twee

[183] Koschorke, 205.
[184] Ibid., 205-6.
[185] Ibid., 206.
[186] De Sonderwegthese is in de Jaren '60 in West-Duitsland opgekomen. Verantwoordelijk hiervoor was onder andere de Duitse historicus Hans-Ulrich Wehler. De these luidt dat Duitsland een eigen, afwijkende ontwikkeling van adelheerschappij naar democratie heeft doorgemaakt. De these zou een verklaring moeten kunnen bieden voor waarom de Holocaust juist en alleen in Duitsland heeft kunnen plaatsvinden. Eén van de kritiekpunten op de these is dat deze veronderstelt dat er een algemeen, normaal te bewandelen weg richting democratie te volgen is.

wereldoorlogen en de Holocaust, waardoor ze niet meer kan claimen dé pleitbezorger van een vooruitgaande beschaving te zijn; de opkomst van de VS als de militaire en economische wereldmacht, en, tot slot, de de-kolonialisering die in de jaren '70 haar eindpunt bereikte.[187]

Deze omwenteling heeft de intellectuelen van zowel binnen als buiten Europa voor een drievoudige, tot op de dag van vandaag niet overkombare, uitdaging gesteld. Deze uitdaging ziet er als volgt uit:

1. Er moeten nieuwe concepten ontwikkeld worden waarmee de verminderde positie van Europa in een grotendeels 'na-Europese' wereldorde gevat kan worden.

2. Als gevolg van die verminderde positie moet een groot aantal historiografische en maatschappijtheoretische paradigma's, die gebaseerd zijn op een van nature dominant Europa, herschreven worden.

3. Tot slot moeten deze herschreven paradigma's ook 'retrospectief' geldend gemaakt worden. Koschorke legt uit:

> *'Während die Darstellung der Vergangenheit dem Zweck dient, die Verhältnisse der jeweiligen Jetztzeit zu erklären und zu rechtfertigen, nimmt umgekehrt der Bewusstseinsstand der Gegenwart als historiographisches Apriori auf die Rekonstruktion ihrer Vorgeschichte Einfluss.'*[188]

Het erkennen van deze uitdaging betekent het erkennen van de zogenaamde '*multiple modernities'*. De moderniteit moet dan niet opgevat worden als iets dat een product van Europa alleen is, en alleen in Europa had kunnen plaatsvinden, maar als iets waartoe verschillende wegen leiden. Hoewel deze opvatting onder historici de *communis opinio* is, bestaat er tegelijkertijd nog geen beschrijving van de wereldgeschiedenis waarbij de Europese 'Sonderweg' niet de leidraad is. Dat komt vooral doordat nog onduidelijk is welke elementen uit de Europese geschiedenis uniek zijn en welke, bij nadere beschouwing, van minder doorslaggevende aard zijn. Dit is ook de vraag die Max Weber zichzelf stelt als hij Europa wél als 'Sonderweg' van de wereldgeschiedenis ziet.[189] Hij schrijft:

> *'Welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens*

[187] Koschorke, 207.
[188] Koschorke, 208.
[189] Koschorke, 208-9.

wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?'[190]

4.7. Conclusie

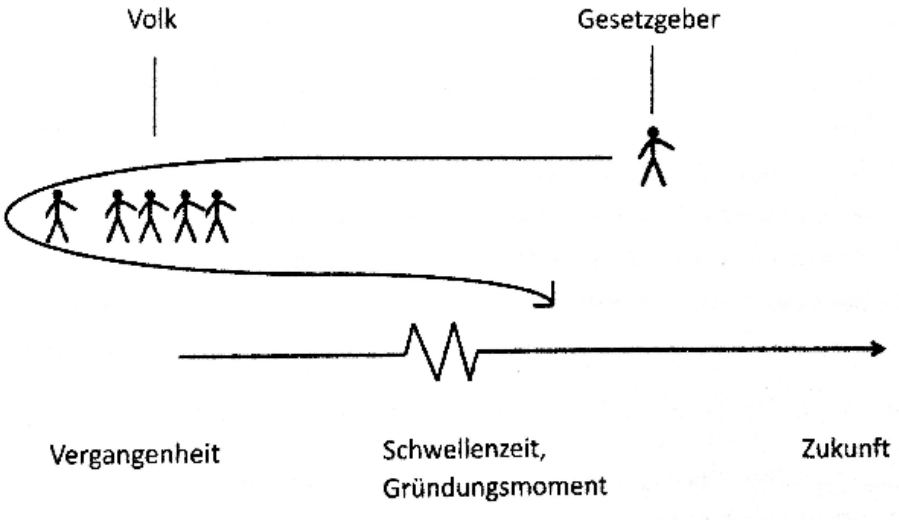
Hoe moeten we nu verder met Europa? Het continent leent zich, zoals we reeds gezien hebben, slecht voor het stichten van een succesvol narratief, maar tegelijkertijd willen we de utopie van een sociaaldemocratisch supercontinent niet opgeven. Een hoopgevend lichtpuntje is de gedachte dat ook de nationale staten waaruit Europa nu bestaat, vroeger te maken hebben gehad met dezelfde problematiek: hoe beweeg je je bevolking ertoe om hun loyaliteit te verleggen naar een hogere, abstractere politieke en sociale gemeenschap?[191]

Wat betreft deze uitdaging – het organiseren van 'culturele vertrouwdheid' – zijn er genoeg precedenten die duidelijk maken welke maatregelen Europa moet treffen. Een opsomming hiervan ziet er als volgt uit: een geleidelijke vervaardiging van een gedeelde Europese publieke sfeer die meer moet zijn dan de som van alle nationale publieke sferen; een diepgaandere transnationale rekrutering van bestuurlijke elites dan alleen vanuit de topinstituties; een nieuw curriculum voor (hoge)scholen dat overkoepelend werkt en scholing van meerdere talen aanbiedt; tot slot de transnationale verbreding van participatiemogelijkheden op vrijwel alle gebieden.[192][193]

De vraag die omtrent deze maatregelen gesteld moet worden, is of hiervoor een narratief vereist is, of dat ze juist bijdragen aan het stichten van een narratief. Oftewel: wat kwam eerder, het narratief of de staat? Volgens Koschorke zijn er redenen om aan te nemen dat het tweede geval het juiste is. Hij gaat hiervoor ten rade bij Eric Hobsbawn, die stelt dat veel nationale staten niet overeenkomen met het ideaalbeeld van de stichters van die staat. In het vroege stadium waarin een staat gecreëerd wordt beschikt zij meestal niet over een gemeenschappelijke taal en geschiedenis, en bestaat er zelfs geen consensus over wat precies het grondgebied en de bevolking is. Al deze zaken worden volgens Hobsbawn later door dichters, geschiedkundigen en bureaucraten bedacht en in het narratief van die staat 'geladen'. Een uitspraak van Massimo D'Azeglio vat deze gedachte treffend samen: 'men heeft van Italië een staat gemaakt, en moet nu van haar bevolking Italianen maken'.[194] Dit toont in het kort het paradoxale karakter van het stichten van staten. Er moet iemand zijn die 'zijn

[190] M. Weber, *Vorbemerkung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, in: Schriften zur Soziologie* (1995) 315-322, aldaar 315.
[191] Koschorke, 215.
[192] We zien hier in principe dezelfde eisen geschetst worden die Verhofstadt ook opsomt in zijn betoog.
[193] Ibid., 216.
[194] Ibid., 218.

volk' vooruit gaat, de staat ontwikkelt en haar legitimeert, en vervolgens terug naar het volk gaat om haar te overtuigen dat ze bij die staat hoort.[195] Een figuur van Koschorke ter verduidelijking:



Figuur 8: Das Paradox des Gesetzgebers[196]

Ofschoon deze methode voor Italië heeft gewerkt, valt te betwijfelen of hij voor Europa ook zal werken. De geglobaliseerde wereld van nu verschilt daarvoor te veel van de wereld zoals die was in de 19e eeuw. Tegelijkertijd is het ook de vraag in hoeverre zo'n volledig geïntegreerd Europa gewild wordt. Koschorke spreekt hier van een paradox die werkzaam is met betrekking tot het Europese eenwordingsproces. Ze bestaat eruit landen 'buiten Europa' meer deelname aan, of bewondering voor, Europa hebben dan de landen 'binnen Europa'. Zo raakt het animo voor het Europese vredesproject meer en meer bekoeld naarmate de herinneringen aan de catastrofes van de Tweede Wereldoorlog vervagen. Van buiten Europa wordt de roep om deel uit te mogen maken van de EU – met bijbehorende voordelen als de rechtstaat, vrijheid van meningsuiting, democratie en de verzorgingsstaat – echter steeds sterker. Daar komt bij dat Europa zich nota bene door deze buiten-Europese landen eraan herinnerd moet laten worden voor hen een rolmodel te zijn. Koschorke schrijft:

> *'nicht trotz, sondern im Einklang mit seiner schwindenden geopolitischen Bedeutung, und auch nicht trotz seiner polyzentrischen, plurikulturellen und dank der bisher aus guten historischen Gründen geübten Zurückhaltung Deutschlands nur begrenzt hegemonialen Struktur. Die EU wäre nicht das erste Gemeinwesen, das Zuspruch vor allem von denjenigen erfährt, denen es den Einlass verwehrt. Das legt den Schluss nahe,*

[195] Koschorke, 216-8.
[196] Ibid., 219.

dass verstärkte Zuwanderung das Potential zur Identifikation mit Europa mittelfristig nicht schmälern, sondern erhöhen würde.'[197]

Dit gebrek aan pathos voor het Europese project heeft echter ook zijn voordelen. Zo hebben we reeds gezien dat het ontwikkelen van een alomvattend narratief voor Europa een lastige aangelegenheid is. Dat komt in dit geval uitstekend uit omdat er ook weinig behoefte aan zo'n narratief is. In plaats daarvan volstaan kleinere, simpelere narratieven, stelt Koschorke. Dit kan als een ideologisch zwaktebod lijken. Daartegenover staat echter dat er voor Europese eenwording geen echt ander alternatief is. Immers, we willen geen oorlog voeren met elkaar en er is tegelijkertijd geen historische gemene deler die ons allen verbindt. Koschorke concludeert: '*[D]as Projekt einer Integration ohne Krieg, das kaum auf historische Präzedenzfälle Bezug nehmen kann, muss sich auf die 'strength of weak ties', die Netzverdichtung schwacher und disperser Bindungen stützen.'*[198]

Conclusie

Waarom lukte Hegel wel wat ons niet lukt? Hoe was hij in staat een narratief te ontwikkelen dat bijdroeg aan de natiestaat van Pruisen, en hoezo lukt ons dit niet met een Europa narratief? Dat is de vraag waar we ons in deze verhandeling mee bezig hebben gehouden. De zoektocht naar antwoorden begon bij de voorlopers van Hegel en de ontwikkeling van de geschiedfilosofie. Voltaire, Condorcet en Comte deelden allen de opvatting in een bijzondere tijd te leven. Ze waren ervan overtuigd dat de geschiedenis zich doelmatig naar hun tijd had toe bewogen. Dit zou de insteek van de geschiedfilosofie worden: een teleologische opvatting van de geschiedenis met een bepaald einddoel, rede en vooruitgang. Hoewel Voltaire, Condorcet en Comte van absolute waarde zijn voor de ontwikkeling van de geschiedfilosofie, moet Hegels gedachtegoed worden gezien als de apotheose ervan. Hegels agenda bestond eruit de concepten 'systeem', 'geschiedenis' en 'geest' met elkaar te verbinden en in overeenstemming te brengen en te vatten in een groot, circulair systeem. De geschiedenis was voor het Hegel de geschiedenis van de zichzelf ontwikkelende geest. Uiteindelijk zou de geest het absolute weten bereiken. Er was echter maar één plaats waar dat volgens hem als eerste zou gebeuren: aan de universiteit van Pruisen. De hele geschiedenis werd zo door Hegel gezien als een doelmatige beweging naar de Pruisische staat. Maar hoe kon het zo zijn dat dit narratief van Hegel zoveel bijval kreeg? Oftewel, over welke kwaliteiten beschikt het narratief dat het krachtig genoeg is geweest zo alomvattend te zijn en breed gedragen te worden?

[197] Koschorke, 222.
[198] Ibid., 223.

Een eerste reden hiervoor is vrij eenvoudig. Hegels geschiedfilosofie is niet volledig origineel: ze borduurt voort op oudere, reeds bestaande modellen. Dit betekent echter wel dat het lijkt alsof al deze modellen uiteindelijk uitmonden in Hegels filosofie, hetgeen zijn werk een zekere 'dikte', pluriformiteit en substantie verschaft. Als voordeel heeft dit dat de '*Wir-gruppe*', die zich aangetrokken voelt door het narratief, groot is. Een tweede, meer doorslaggevende, reden is echter de manier waarop Hegel zijn narratief heeft gepresenteerd. Door een circulair systeem te denken heeft Hegel een bepaalde 'macht' over de geschiedenis. Hij is zelfstandig in staat te bepalen welke geschiedenis van waarde is en zo binnen het systeem past. Ook is hij in staat om te bepalen welke geschiedenis niet van belang is, buiten het systeem valt en dus haar betekenis verliest. De verklaringskracht van zo'n systeem is bijzonder groot op het moment dat het systeem gesloten is. Koschorke heeft het over '*systemische Schließung*'. Dat betekent echter ook dat wanneer het systeem niet in staat is om zichzelf te sluiten, haar volledige betekenis verdampt. Om dit probleem te ondervangen heeft Hegel kunstgreep toegepast. Het systeem heeft, zoals Koschorke het biologisch verwoordt 'de navelstreng' van een ander doorgeknipt teneinde zelf geboren te worden. Het probleem hiervan is dat Hegel retroactief heeft moeten ingrijpen in de geschiedenis om zijn eigen systeem te kunnen laten slagen. Dat bevestigt ook het probleem waar Hegels systeemfilosofie uiteindelijk mee blijft kampen. Ze is alleen geloofwaardig vanuit het systeem zelf. Op het moment dat er van buiten naar gekeken wordt blijkt dat ze kunstmatig wordt gefundeerd. In Hegels tijd was dit echter niet problematisch: Pruisen was het centrum van het systeem.

Hoewel Hegel achteraf gezien niet is geslaagd een volledig sluitend systeem te ontwerpen, heeft de zeggingskracht van zijn narratief daar niet onder geleden. Hoe anders is dit met een Europa narratief, waarvan onduidelijk is welke vorm het moet hebben en welk verhaal ze wil vertellen. Dat heeft in eerste instantie te maken met het feit dat onduidelijk is wat 'Europa' precies is. Zowel haar grenzen, als cultuur en identiteit zijn ambigu. Zo kan gevraagd worden wat het betekent Europeaan te zijn zonder dat daar een eenduidig antwoord op te leveren valt. Hoe dat ook zij worden er toch pogingen gedaan het verhaal van Europa te vertellen. Eén zo'n narratief komt van de hand van de historicus Larry Siedentop. Hij ziet Europa als de bakermat van Westers liberalisme en stelt dat dit de gemene deler van Europa is. Hoezeer interessant deze stelling ook is, het kan geen fundament bieden voor een sterk narratief. Dat komt voornamelijk door het feit dat het liberalisme groter is geworden dan Europa. We zijn als Europa, bij wijze van spreken, ons alleenrecht op het concept verloren.

Een tweede, kansrijker, narratief wordt onder andere gearticuleerd door Guy Verhofstadt en Robert Menasse. Zij zien in Europa het vredesproject van na de Tweede Wereldoorlog. Europa moet in dit narratief gezien worden als superstaat die een einde moet maken aan de lappendeken van natiestaten, die, in de 20^{e} eeuw, voor zoveel ellende hebben gezorgd. Ook dit narratief is echter niet zonder problemen gebleven, zoals duidelijk wordt bij Koschorke. De reden waarom Koschorke voor dit

narratief kiest is evident: de situatie in hedendaags Europa vertoont veel overeenkomsten met Pruisen zo'n 200 jaar geleden. In beide gevallen wordt geprobeerd door middel van een centralistische bureaucratie een lappendeken aan verschillende staten, dan wel provincies, te besturen en te integreren. Tegelijkertijd kunnen beide narratieven gezien worden als projecten van de bestuurlijke elite, die gelegitimeerd worden door de catastrofes van eerder uit de eeuw.

Waar gaat het dan fout? Het probleem is dat het niet hebben van een sterk geformuleerd en afgebakend narratief eenvoudiger is dan het wel hebben ervan. De complicaties die komen kijken bij het forceren van een culturele en politieke identiteit wegen zwaarder dan de betrekkelijk kleine voordelen die ze biedt. Een tweede reden waarom een Europa narratief niet slaagt is nog eenvoudiger: er is geen behoefte aan. Goedwerkende, moderne maatschappijen kennen zo'n hoge graad van structurele interdependentie dat ze geen sterk narratief nodig hebben om te kunnen functioneren. Er is op Europees niveau sprake van '*Netzverdichtung'* op functioneel vlak dat zich in een enorm tempo uitbreidt. Het symbolische integratieproces verloopt echter een stuk minder snel, waardoor de functionele verbondenheid van het contitent niet samenloopt met de vermeende, gedeelde culturele en politieke identiteit. Hier is normaal niks van te merken, totdat er een beroep wordt gedaan op deze gedeelde identiteit. De analyse van Koschorke is zeer treffend. Europa als superstaat lijkt alleen levensvatbaar te kunnen zijn mits ze afstand tot de politiek bewaart en genoegen neemt met een kleinere rol.

Is het nu zo dat er geen kritiek op Koschorke te leveren valt? Volgens mij niet; kritiek is zeer goed mogelijk. Zo kan in eerste instantie gevraagd worden in hoeverre de vergelijking tussen Pruisen en Europa daadwerkelijk terecht is. Zeker, er zijn overeenkomsten en die heeft Koschorke ook duidelijk uiteengezet. De verschillen zijn echter, volgens mij, nog groter. Waar er in het geval van Pruisen wel sprake was van een gedeelde taal, een redelijk vast afgebakend grondgebied en een gedeelde geschiedenis, is dat in Europa allemaal niet zo. Het is in die zin ook niet verwonderlijk dat een Europa narratief op veel meer weerstand stuit dan Hegels narratief voor Pruisen.

Ook kan gevraagd worden in hoeverre de conclusie van Koschorke – dat een sterk gedefinieerd concept van Europa desintegrerend werkt – volledig juist is. Met zijn analyse van het concept 'Netzverdichtung' heeft hij aangetoond dat een sterke afbakening niet meer nodig is, maar we moeten niet vergeten dat Europa, sinds 1948 een lange weg heeft afgelegd. Opeens was er toen wel een sterk idee van 'dit nooit meer' waar de getrapte ontstaanswijze van de EU uit volgde. Het is dus, om het positief te bekijken, heel lang goed gegaan met een sterk concept van Europa. Maar, zoals altijd, behaalde resultaten in het verleden bieden geen garanties voor de toekomst.

Betekent dit dat het Europese project gedoemd is te mislukken? Menasse en Verhofstadt menen van niet. Zij stellen dat er nu gehandeld moet worden. De Europese integratie moet nu kracht bij worden gezet. Koschorke benoemt precies dezelfde zaken die moeten veranderen wil een

geïntegreerd Europa enige kans van slagen hebben. De vraag is echter of we dat moeten willen. Volgens Koschorke lijkt het erop alsof hier reeds een antwoord op gegeven is. Inwoners van Europa hebben weinig interesse in een volledig geïntegreerd Europa, we hebben allemaal geen zin om door middel van oorlog de Europese eenwording te bewerkstelligen en er is geen historische gemene deler die ons allen bindt. Het lijkt erop alsof we ons er bij neer moeten leggen dat er een spel van meerdere, kleinere narratieven zal heersen de komende tijd. Daar is feitelijk gezien niks mis mee. Wel betekent het een streep door de rekening van het Europese vredesproject. Daarmee sluit Koschorke aan bij het gedachtegoed van Odo Marquard, die zijn artikel 'Lob der Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie' een soortgelijke stelling poneert. Ook hij propageert een veelheid aan narratieven boven het gebruik van een enkel alomvattend narratief en zet dit doeltreffend uiteen:

> *'Mein These […] ist diese: gefährlich ist immer und mindestens der Monomythos; ungefährlich hingegen sind die Polymythen. Man muß viele Mythen – viele Geschichten – haben dürfen, darauf kommt es an; wer – zusammen mit allen anderen Menschen – nur einen Mythos – nur eine einzige Geschichte – hat und haben darf, ist schlimm dran. Darum eben gilt: bekömmlich ist Polymythie, schädlich ist Monomythie. Wer polymythisch – durch Leben und Erzählen – an vielen Geschichten teilnimmt, hat durch die jeweils eine Geschichte Freiheit von der jeweils anderen et vice versa und durch weitere Interferenzen vielfach überkreuz; wer monomythisch – durch Leben und Erzählen – nur an einer einzigen Geschichte teilnehmen darf und muß, hat diese Freiheit nicht: er ist ganz und gar – sozusagen durch eine monomythische Verstricktseinsgleichschaltung – mit Haut und Haaren von ihr besessen. Wegen dieses Zwangs zur restlosen Identität mit dieser Alleingeschichte verfällt er narrativer Atrophie und gerät in das, was man nennen kann: die Unfreiheit der Identität aus Mangel an Nichtidentität. Den Freiheitsspielraum der Nichtidentitäten, der beim Monomythos fehlt, gewährt hingegen die polymythische Geschichtenvielfalt. Sie ist Gewaltenteilung.'*[199]

Volgens mij raken we hier aan de kern van wat Europa is. Het is als continent te groot, mooi, rijk, veelzijdig en complex om te kunnen en willen vatten in één alomvattend narratief. Dat is ook precies de kracht en aantrekkingskracht van Europa. Is dit niet juist het verhaal dat we moeten willen vertellen? Juist nu we onszelf moeten herpositioneren op het wereldtoneel ten opzichte van grootmachten als China, Rusland en de VS. We zijn niet meer het machtige continent van weleer, maar

[199] O. Marquard, 'Lob der Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie' in: Hans Poser (red.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium* (Berlin 1979) 40-59, aldaar 46.

we mogen dankbaar zijn voor de extreme diversiteit en complexiteit waarin we, om het chauvinistisch te zeggen, ongeëvenaard zijn.

Literatuurlijst

Boeken

- Andreski, S., *The Essential Comte* (New York 1974).
- Breisach, E., *Historiography. Ancient, Medieval & Modern* (Chicago 1994).
- Cohn-Bendit, D. en Verhofstadt, G., *Voor Europa. Een manifest* (Antwerpen 2012).
- Condorcet, N. de, *Outlines of an Historical View of the Progress of the Human Mind* (London 1975).
- Fichte, J.F., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (Hamburg 1978).
- Goethe, *J.W. von., Wilhelm Meisters Lehrjahre* (München 1982).
- Hampson, N., *The Enlightenment. An Evaluation of its Assumptions, Attitudes and Values* (London 1990).
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.*
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.
- Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik.*
- Herder, J.G., *Auch eine Philosohie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (Stuttgart 1990).
- Jonker, E., *Historie. Over de blijvende behoefte aan geschiedenis* (Assen 2007).
- Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.*
- Koschorke, A., *Hegel und Wir* (Germay 2015).
- Löwith, K., *Meaning in History* (Chicago 1957).
- Marquard, O., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt 1973).
- Martineau, H., *The Positive Philosophy of Auguste Comte Vol. 1* (London 1875).
- Menasse, R., *Heimat ist die Schönste Utopie. Reden (wir) über Europa* (Berlijn 2014).
- Rohbeck, J., *Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie* (Frankfurt 2000).
- Schlözer, A.L., *Vorstellung seiner Universal-Historie* (Gotha 1792).
- Siedentop, L., *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism* (St. Ives 2015).

Artikelen

- Kant, I., *Beantwordung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784).
- Marquard, O., 'Lob der Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie' in: Hans Poser (red.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium* (Berlin 1979) 40-59.
- Verschaffel, T., 'De Dissertatie', in: Jo Tollebeek, Tom Verschaffel en Leonard H.M. Wessels (red.), *De Palimpsest. Geschiedschrijving in de Nederlanden 1500-2000* (Hilversum 2002) 123-142.
- Wright, J. Kent, 'Historical Thought in the Era of the Enlightenment', in: Lloyd Kramer en Sarah Maza (red.), *A Companion to Western Historical Thought* (Singapore 2006) 123-142.