

Conservatisme en historisme 1

J. C. DEN HOLLANDER

INLEIDING

In een uit 1982 daterend essay over 'Progressiviteit en conservatisme in de Westeuropese staat' geeft professor Kossmann duidelijk blijk van zijn betrokkenheid bij de hedendaagse politiek². Hij uit in dit essay namelijk scherpe kritiek op het bestaande politieke *discours*. Het vocabulaire, dat wij gebruiken, is volgens Kossmann hopeloos verouderd, maar dat is niet het enige. Veel ernstiger is, dat het in wezen helemaal geen politiek maar een sociaal vocabulaire is en als zodanig voorbijgaat aan de legitimiteitsproblemen die de enorme groei van de staatsmacht oproept. Kossmann richt zijn kritiek vooral op het begrippenpaar progressiviteit-conservatisme, omdat dit de grondtegenstelling in ons politieke *discours* aangeeft, en stelt voor een ander dualisme te zoeken waarmee wij onze wereld kunnen ordenen. Als alternatief wordt genoemd het begrippenpaar constitutionalisme-voluntarisme, dat duidelijk herinnert aan de politieke theorie uit de vroeg-moderne tijd. Onder constitutionalisme kan worden verstaan de opvatting dat de staat coëxtensief is met de sociale orde; voluntarisme wil zeggen dat de staat zich juist moet losmaken uit de samenleving om deze van bovenaf te kunnen vormen door middel van centrale wetgeving. Met behulp van deze begrippen wordt de staat weer in het middelpunt van het debat geplaatst en daarom zou het nuttig zijn ons vocabulaire op dit punt te hervormen. Eenvoudig zal de invoering van het nieuwe begrippenpaar echter niet zijn volgens Kossmann, want:

Wij zouden namelijk de politieke retoriek die ons allen beheerst moeten elimineren om dat tot stand te brengen, in de eerste plaats de tegenstelling progressief-conservatief. Dit contrast speelt in onze discussies echter zo'n grote rol dat het uiterst moeilijk is het uit onze gedachten te bannen³.

Kossmanns kritiek is overtuigend, maar zij stelt ons wel voor een lastig probleem. Want hoe moeten wij onze eigen manier van discussiëren nu ter discussie stellen? Dit is in mijn ogen een typisch 'postmodernistisch' probleem en ik vind het een mooie symbolische gedachte, dat een scheidende hoogleraar in de moderne geschie-

1 De tekst van dit artikel wijkt enigszins af van de lezing die op 29 januari 1987 te Groningen is gehouden voor het symposium 'Politieke theorie en de Nederlanden'.

2 E. H. Kossmann, 'Progressiviteit en conservatisme in de Westeuropese staat', in: *Idem, Politieke theorie en geschiedenis. Verspreide opstellen en beschouwingen* (Amsterdam, 1987) 26-45.

3 Kossmann, 'Progressiviteit', 40.

deñis ons hiermee confronteert. De uitdaging die Kossmann heeft gesteld mag niet onbeantwoord blijven, lijkt me, en daarom wil ik zijn kritiek voortzetten met een poging de tegenstelling progressief-conservatief te 'deconstrueren'. Deze term, die afkomstig is van de Franse auteur Jacques Derrida, duidt een strategie aan om begrippenparen 'van binnen uit' te ontmantelen⁴. Het uitgangspunt van de deconstructiestrategie is de constatering, dat wij geneigd zijn in polariteiten te denken. Deze creëren een soort spanningsveld, waarbinnen we plaats en betekenis kunnen geven aan de dingen om ons heen. Polariteiten zijn meestal gekenmerkt door de aanwezigheid van een overheersend en een ondergeschikt begrip. We kunnen bijvoorbeeld denken aan de tegenstelling tussen 'hoofdzaak' en 'bijzaak' of die tussen 'rationalisme' en 'irrationalisme'. Het dominante begrip kan zijn positie slechts handhaven door het ondergeschikte begrip in de marge te dringen, maar het kan dit nooit geheel uitsluiten of verdringen, want zonder tegenpool verliest het zijn betekenis. Een heer kan tenslotte niet heersen zonder knecht. De clou van de deconstructie is nu, dat men probeert de bestaande afhankelijkheidsrelatie om te keren door de hiërarchie op zijn kop te zetten. Hierdoor wordt het betekenisstelsel van het begrippenpaar in kwestie als het ware ontworpen en ontstaan zodoende semantische gaten en scheuren, die zicht bieden op de achterliggende veronderstelling van het geheel.

In de polariteit tussen progressiviteit en conservatisme neemt het laatste begrip duidelijk een ondergeschikte positie in. Willen we dit begrippenpaar deconstrueren, dan zullen we dus moeten aantonen dat het conservatieve denken 'progressiever' is of was dan het progressieve denken. Ik hoop dit laatste duidelijk te kunnen maken aan de hand van de geschiedschrijving over het conservatisme. Ik zal om te beginnen een korte schets geven van de problemen die zich voordoen bij de interpretatie van het conservatieve denken. Vervolgens zal ik nader ingaan op het invloedrijke interpretatievoorstel, dat in 1927 door de socioloog Karl Mannheim is gedaan⁵. Ik beschouw dit voorstel als een onbedoelde deconstructiepoging. Daarna kom ik te spreken over de interpretatie die de politieke filosoof Leo Strauss in 1953 heeft gegeven van Edmund Burke⁶. Strauss beschouwt Burke als een soort overgangsfiguur tussen aristotelisme en historisme en komt op grond hiervan tot de opmerkelijke conclusie, dat Burke aan het begin stond van een manier van denken die moderner en radicaler was dan het revolutionaire denken in de achttiende eeuw. Tot slot zal aan de hand van de Duitse filosoof Hans-Georg Gadamer worden duidelijk gemaakt dat de

4 Voor een korte omschrijving van de deconstructiestrategie, zie Jacques Derrida, *Positions* (Parijs, 1972) 56-57. Een uitvoerige toelichting geeft Jonathan Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism* (Londen, 1983) speciaal 85 vlg.

5 Karl Mannheim, 'Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland', in: *Idem, Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff (2e dr.; Neuwied, 1970) 408-508. Hiernaast is gebruikt de door Mannheim zelf verzorgde Engelstalige bewerking 'Conservative Thought', in: Karl Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*, Paul Kecskemeti, ed. (Londen, 1953) 74-165. Ik zal hoofdzakelijk verwijzen naar de oorspronkelijke, Duitstalige versie.

6 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1953) 294-323.

deconstructie van de tegenstelling progressief-conservatief ingrijpende consequenties heeft voor ons beeld van het moderne denken ⁷.

HET DILEMMA VAN HET CONSERVATISME

Uitgangspunt van de geschiedschrijving over het conservatisme is het politieke gebruik van het woord 'conservatief' in de vroege negentiende eeuw ⁸. Dit gebruik wordt gewoonlijk teruggevoerd tot Chateaubriand, die in 1817 een royalistische krant oprichtte waaraan hij de naam *Le conservateur* meegaf. Rond 1830 zien we vervolgens de Engelse Tories hun naam veranderen in Conservatives, waarna de term verder uitwaaiert over de Atlantische wereld. Een tweede feitelijke constatering is, dat de vroeg-negentiende-eeuwse conservatieven tegenstanders waren van het progressieve Verlichtingsdenken, dat zij verantwoordelijk stelden voor de revolutiegolf die in de late achttiende eeuw was op komen zetten. Tot zover is alles duidelijk. De moeilijkheden beginnen, zodra de vraag wordt gesteld wat het gemeenschappelijke positieve beginsel van de conservatieven was.

Sommige auteurs beweren, vaak in het voetspoor van de conservatieven zelf, dat er geen gemeenschappelijk beginsel in het bonte geheel van conservatieve ideeën valt aan te wijzen ⁹. Deze ideeën vormen volgens hen geen systematisch geheel, in de zin van een theorie of ideologie. Als reden wordt vermeld, dat de conservatieven niet alleen tegen de inhoud maar ook tegen de vorm van het Verlichtingsdenken waren gekant. Zij verwierpen het abstracte en theoretische natuurrechtdenken van de achttiende eeuw en wilden zelf uitdrukkelijk concreet-aanschouwelijke en pragmatische denkers zijn. Als men al van conservatisme kan spreken, valt hooguit te denken aan een bepaalde houding of attitude. Een precieze omschrijving hiervan is niet te geven, maar kenmerkend voor de conservatieve attitude is in elk geval een positieve waardering van tradities.

Voor historici heeft de zojuist genoemde opvatting het bezwaar, dat er geen duidelijke tijdsbepaling van de conservatieve attitude valt te geven. De omschrijvingen die worden gegeven zijn doorgaans zo vaag en algemeen, dat zij zowel opgaan voor Burke als voor bijvoorbeeld Cato. De geschiedschrijving is daarom blijven

⁷ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (3e dr.; Tübingen, 1972).

⁸ Informatief over de geschiedschrijving over het conservatisme zijn onder meer: H. W. von der Dunk, *Conservatisme* (Bussum, 1976) 9-31 en Hans-Gerd Schumann, ed., *Konservatismus* (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, Geschichte; Keulen, 1974). Voor de begripsgeschiedenis zie: Rudolf Vierhaus, 'Konservativ, Konservatismus', in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck, ed., *Geschichtliche Grundbegriffe*, III (Stuttgart, 1982) 532-565. Volgens Vierhaus dateert het politieke gebruik van het woord 'conservatief' al uit de revolutietijd. Zo bestond in 1794 het plan voor een krant met de naam 'Le conservateur'; het woord moet hier in verband worden gebracht met het streven naar consolidatie van de revolutie.

⁹ Bijvoorbeeld: R. J. White, ed., *The Conservative Tradition* (2e dr.; Londen, 1964) Introduction, I: '...conservatism is less a political doctrine than a habit of mind, a mode of feeling, a way of living'.

zoeken naar een conservatieve ideologie. De achterliggende gedachte hierbij is, dat we ons niet te veel moeten aantrekken van het beeld dat de conservatieven van zichzelf gaven. Voor deze gedachte valt veel te zeggen, want het is tenslotte niet de taak van historici om het zelfbeeld van negentiende-eeuwse conservatieven of van enige andere groep te reproduceren. Historici behoren hun eigen beeld van het verleden te creëren en bestaande tradities kritisch te bezien. Maar dit laatste lukt kennelijk niet goed in het geval van het conservatisme, want er is nog steeds geen aanvaardbare interpretatie voorhanden. Er zijn vele pogingen gedaan om het conservatisme te omschrijven als een tegen-ideologie van stromingen als het liberalisme en socialisme, maar het resultaat droeg steevast een paradoxaal karakter. Wanneer we het conservatisme zien als een beweging, die de Verlichting met haar eigen wapens bestreed, krijgen we volgens H. W. von der Dunk het beeld van '... een verschijnsel, waarvan de essentie bestaat in zelfontkenning; een soort fabeldier, dat zijn eigen bloed moet drinken'. Omdat het contrast met de Verlichting toch een wezenlijk element schijnt te vormen van het conservatisme, vallen de voorstanders van een ideologische interpretatie tenslotte steeds terug op de notie van een attitude en beweren zij, dat het conservatisme meer was dan alleen een ideologie: 'Niet slechts een anti-ideologie, maar anti-ideologisch'¹⁰.

De geschiedschrijving over het conservatisme worstelt kennelijk met een lastig dilemma 11, dat als volgt kan worden samengevat. Vat men het conservatisme op als een ontkenning van de Verlichting, dan lijkt het niet of nauwelijks te omschrijven in historische termen. Omschrijft men het in historische termen, dan verdwijnt het contrast met de Verlichting en dreigt het begrip zijn zin te verliezen. We zullen dit dilemma nu nader onderzoeken aan de hand van Karl Mannheims studie over het conservatieve denken. Voordat ik overga tot de bespreking van de inhoud, wil ik eerst iets opmerken over de bedoeling die Mannheim met deze studie had, hetgeen een korte beschouwing over zijn ideologiebegrip met zich meebrengt.

HET IDEOLOGIEBEGRIP VAN KARL MANNHEIM

Mannheim geldt als de grondlegger van de moderne kennissociologie, een discipline die zich tot taak stelt de relaties te onderzoeken tussen intellectuele en sociale structuren¹². Een belangrijke aanzet tot dit onderzoek was gegeven door de ideologiekritiek van Karl Marx, maar diens historisme ging Mannheim niet ver genoeg. Tegenover Marx' geloof in de mogelijkheid van een objectief-wetenschappelijke representatie van de sociale werkelijkheid stelde Mannheim de extreme opvatting dat

10 Von der Dunk, *Conservatismus*, 21.

11 Martin Greiffenhagen, *Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland* (München, 1971). Dit werk heeft de discussie over het conservatisme een heel eind verder gebracht. Greiffenhagen beroept zich, evenals ik doe, op Gadamer's visie op de Romantiek, maar hij trekt er minder vergaande conclusies uit.

12 Uitvoerig over Mannheim is H. E. S. Woldring, *Karl Mannheim; the Development of his Thought: Philosophy, Sociology and Social Ethics* (Assen, 1986).

alle denken perspectivistisch is, dat wil zeggen gebonden aan sociaal-historische gezichtspunten¹³. Hij aarzelde weliswaar ten aanzien van de exacte wetenschappen, maar de opvatting dat alle kennis van mens en maatschappij perspectivistisch is stond voor hem vast. Mannheim kon zich daarom niet verenigen met Marx' onderscheid tussen 'het valse bewustzijn' van de heersende klasse en het door de wetenschap als waar erkende bewustzijn van het proletariaat. Volgens hem hebben alle mensen bij wijze van spreken een 'vals bewustzijn' en daarmee heeft deze notie in wezen haar zin verloren.

Mannheims kritiek op Marx had gevolgen voor de definitie van het ideologiebegrip. In zijn hoofdwerk *Ideologie und Utopie* uit 1929 maakt Mannheim onderscheid tussen bijzondere en totale ideologieën¹⁴. Onder bijzondere ideologieën zijn te verstaan leugenachtige voorstellingen die kunnen worden weerlegd in de vorm van afzonderlijke beweringen. Dergelijke vormen van bedrog kunnen worden toegeschreven aan intenties van individuen. Dit laatste gaat niet op voor totale ideologieën, waarbij we bijvoorbeeld kunnen denken aan een *Zeitgeist* of *Weltanschauung*. Een totale ideologie moet namelijk worden gezien als het onbedoelde produkt van wat er binnen een bepaalde periode of sociale groepering leeft aan individuele opinies, voorstellingen etc. Zij moet worden opgevat als een totaalcomplex van ideeën, dat zich niet uiteen laat rafelen tot afzonderlijke uitspraken, die elk op hun waarheid kunnen worden getoetst. Een totale ideologie is met andere woorden een *Gestalt*, een geheel dat meer is dan de som van zijn delen.

Ideologiekritiek is dus in het geval van totale ideologieën niet mogelijk. Wat is dan het nut van de kennissociologie? Volgens Mannheim kan deze discipline ons bewust maken van de maatschappelijk-historische achtergrond van ons denken en heeft zij zodoende toch een kritische functie. Mannheim had zelf grote moeite met de vraag of wij wel in staat kunnen worden geacht onze eigen *Weltanschauung* te aanschouwen, maar hij schijnt die vraag toch positief te hebben beantwoord. Twee argumenten kunnen hiervoor worden genoemd. Mannheim beschouwde totale ideologieën in de eerste plaats als objectieve gegevens, omdat zij in de categorie van de onbedoelde gevolgen vallen: ze bestaan bij wijze van spreken naast of boven individuele opinies. In de tweede plaats hechte hij grote betekenis aan *de freischwebende Intelligenz*, een begrip dat in de verte nog herinnert aan het Platoonse filosofenideaal. Mannheim geloofde weliswaar niet meer in de mogelijkheid om boven de wereld der opinies uit te stijgen naar het rijk van de eeuwige en absolute waarheden, maar hij hoopte dat maatschappelijk ongebonden intellectuelen tot de vaststelling van relatieve waarheden konden komen door vergelijking van opinies. Wat de analyse van totale ideologieën betreft, kan tenslotte nog worden opgemerkt, dat het de kennissociologie niet zozeer gaat om de inhoud als wel om de vorm van het denken. Mannheim gebruikt in zijn werk graag de term 'denkstijl', die opgevat

13 Zie bijvoorbeeld Karl Mannheim, 'Historismus', in: *Idem, Wissenssoziologie* (Nieuwied, 1970) 246-308.

14 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (1e dr. 1936, paperbackeditie 1960; Londen, 1976) 49 vlg. De oorspronkelijke Duitse uitgave verscheen in 1929 te Bonn.

moet worden naar analogie van het begrip 'kunststijl', en hij zei te hopen dat de kennissociologie in haar stijlanalyse even nauwkeurig zou worden als de kunst-historie¹⁵.

Deze algemene opmerkingen over de kennissociologie en het ideologiebegrip dienen ertoe Mannheims studie over het conservatieve denken wat beter te kunnen plaatsen. Mannheim had, naar het schijnt, een tweeledige bedoeling met deze studie. Hij wilde ten eerste door middel van een modelonderzoek naar het romantisch-conservatieve denken in Duitsland demonstreren hoe hij zich de werkwijze van de kennissociologie voorstelde. Ten tweede wilde hij de kennissociologische methode toepassen op de kennissociologie zelf en zodoende het bestaansrecht van deze nieuwe discipline bewijzen. De kennissociologie was volgens Mannheim namelijk voortgekomen uit het historisme, dat op zijn beurt was ontsproten aan de romantisch-conservatieve *Weltanschauung*. Door een bestudering van deze ideologische oorsprong zou de kennissociologie zich van haar eigen sociaal-historische bepaaldheid bewust kunnen worden en er zich zodoende van kunnen distantieren.

MANNHEIMS INTERPRETATIE VAN HET CONSERVATIEVE DENKEN

Ik wil nu overgaan tot een korte bespreking van de inhoud van Mannheims essay en hierbij zal ik mij beperken tot een weergave van de belangrijkste stappen in zijn betoog. Dit betoog valt uiteen in twee delen. Het eerste deel draagt een algemeen karakter. Mannheim definieert hierin allereerst zijn begrippen. Hij constateert dat het woord conservatisme dubbelzinnig is, omdat het zowel een algemeen-menselijke houding als een historisch verschijnsel kan aanduiden. Het onderscheid tussen 'natuurlijk' en 'modern' conservatisme, dat door Hugh Cecil was voorgesteld, acht Mannheim niet gelukkig en in plaats hiervan stelt hij de begrippen 'traditionalisme' en 'conservatisme' voor. Onder het eerstgenoemde begrip, dat afkomstig is van Max Weber, verstaat Mannheim een neiging tot gewoonte- en traditievorming, die eigen is aan alle mensen. Het gaat om een 'generaliserend-sociologisch' begrip, dat een 'formalpsychische Eigenschaft' aanduidt. Onder conservatisme, dat gekenmerkt wordt als een 'historisch-sociologisch' begrip, valt een moderne denkstijl te verstaan die een objectief karakter draagt¹⁶.

Het ontstaan van het conservatieve denken moet volgens Mannheim worden gezien tegen de achtergrond van de sociale geschiedenis in de moderne tijd. Door de ontwikkeling van de moderne klassenmaatschappij, vanuit de traditionele standensamenleving, trad als het ware een splitsing op in het denken. De differentiatie in sociale klassen ging gepaard met een differentiatie in denkstijlen. Aan de ene kant zien we het burgerlijke Verlichtingsdenken ontstaan, dat rationalistisch was en

15 Over 'denkstijl' zie de inleiding van Mannheims, 'Das konservative Denken', 408-411, en uitvoeriger 'Conservative Thought', 74-79.

16 Het onderscheid tussen 'generaliserend-sociologisch' en 'historisch-sociologisch' wordt alleen vermeld in de Duitse tekst: Mannheim, 'Das konservative Denken', 411-412. Aldaar ook de aanduiding 'formalpsychische Eigenschaft'.

vijandig stond tegenover het traditionalisme. Aan de andere kant zien we traditionele maatschappelijke groeperingen — geestelijkheid, adel, boeren en kleine ambachtslieden — zoeken naar een antwoord op het verlichte absolutisme en de democratische revolutie. Tot dan toe hadden deze groepen hun wereld als een vanzelfsprekendheid ervaren, maar door de ondermijning van de bestaande tradities werden zij zich deze tradities pas voor het eerst goed bewust. Hierdoor ontstond een gevoel van vervreemding, dat een wezenlijke voorwaarde vormde voor de ontwikkeling van het romantische levensgevoel. Vooral de *freischwebende Intelligenz* bleek zeer ontvankelijk voor dit gevoel, en in deze groepering zou zich dan ook een bewustwording van het traditionalisme voltrekken, die de basis vormde voor het conservatieve denken. Deze ontwikkeling valt volgens Mannheim het duidelijkst waar te nemen in het filosofisch ingestelde Duitsland, en daarom besluit hij in het tweede deel van zijn studie nader op de situatie in dit land in te gaan ¹⁷.

Mannheim hangt zijn verklaring van het romantisch-conservatieve denken in Duitsland op aan twee figuren, de Osnabruickse patriciër, literator en historicus Justus Moser (1720-1794) en de romantische politieke auteur Adam Müller (1779-1829). Moser wordt door Mannheim geschetst als een 'oerconservatief', dat wil zeggen als iemand die nog op de grens van traditionalisme en conservatisme leefde ¹⁸. Hij valt in bepaalde opzichten te vergelijken met zijn tijdgenoot Edmund Burke (1729-1797). Moser was een man die nog geheel wortelde in de oude zeden en gewoonten van zijn geboortestreek. Hij bezat, zoals hij zelf zei, een *Lokalvernunft*. Maar deze zelfkarakteristiek geeft aan dat hij het traditionalisme al met enige distantie bezag. Möser was zich er namelijk terdege van bewust dat de oude particularistische tradities werden bedreigd door de bureaucratie van het verlichte absolutisme, die hij belichaamd zag in 'die Herrn beim Generaldepartement'.

Om het denken van Möser te typeren verwijst Mannheim naar diens reactie op een artikel van Kant, dat in 1793 verscheen onder de titel 'Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis' ¹⁹. Kant verdedigde hierin zijn categorische imperatief tegen critici en paste het tevens toe op het staatsrecht, hetgeen leidde tot de conclusie dat een moderne republikeinse constitutie geen plaats kan inruimen voor het recht van opstand. Kants artikel lokte — Mannheim noemt dit overigens niet — van conservatieve zijde diverse reacties uit. Zo schreven behalve Möser ook nog Friedrich Gentz en August Wilhelm Rehberg een kritiek ²⁰. Möser begon in 1794, zijn laatste levensjaar, aan een antwoord, dat in zijn verzameld werk is opgenomen onder de titel 'Über Theorie und Praxis' ²¹.

17 De morfologische karakterisering van het conservatieve denken, waaraan het eerste deel van Mannheims studie grotendeels is gewijd, laat ik verder buiten beschouwing.

18 Mannheim, 'Das konservative Denken', 472-473. De bespreking van Möser valt nog binnen het eerste, algemene deel van de studie, maar vormt duidelijk een opstap naar het tweede deel.

19 *Ibidem*, 475-576.

20 Kant, Gentz, Rehberg, *Über Theorie und Praxis*, Einleitung von Dieter Henrich (Frankfurt, 1967).

21 Justus Moser, 'Über Theorie und Praxis', in: *Idem, Sämmtliche Werke*, editie Habeken (10 dln.; Berlijn, 1842-1843) IX, 158-175.

Wat hij hierin doet is eenvoudig de *Praxis* tegenover de *Theorie* stellen. Na een korte inleiding, waarin onder meer wordt opgemerkt dat men uit 'reine Vernunft' slechts 'reine Resultate' kan krijgen, gaat Möser over tot een omstandige beschrijving van het verschijnsel horigheid. Dit was zijn commentaar op een filosofische uitspraak van Kant, dat erfelijke onderdanigheid onmogelijk is. Mannheim wil met dit voorbeeld duidelijk maken, dat Möser het traditionalisme nog niet met theoretische argumenten verdedigde, zoals de romantici later zouden doen, maar door het te tonen zoals het was.

Sprekend over Adam Müller komen we van de landelijke sfeer van Osnabrück terecht in de romantische salons van Wenen en Berlijn. Müller behoorde zoals veel van zijn schrijvende tijdgenoten tot de *freischwebende Intelligenz*. Zijn geschriften, waarvan vooral de driedelige *Elemente der Staatskunst* (1809) genoemd moeten worden, maken een nogal zweverige indruk. Müller zag zichzelf als een leerling van de beroemde Edmund Burke, wiens inzichten in de historische continuïteit hij vooral zeer bewonderde. Möser noemt hij nergens in zijn werk, maar we mogen volgens Mannheim toch aannemen, dat hij juist diens Duits gekleurde traditionalisme trachtte te verdedigen. Müller had evenals Möser een afkeer van de verlichte *Theorie*, maar hij begreep dat het niet langer voldoende was om hier simpelweg de traditionalistische *Praxis* tegenover te stellen. Er moest naar een verzoening tussen beide noties worden gestreefd en Müller vond deze in de *Idee*. Met dit begrip duidde hij een manier van denken aan, die in staat zou zijn de pluriformiteit en de beweeglijkheid van het volle leven recht te doen, hetgeen volgens hem niet gezegd kon worden van het starre *Begriff* waarmee de achttiende-eeuwse theoretici hadden gewerkt. Dit klinkt wat vaag, maar Mannheim geeft een voorbeeld dat door Müller zelf wordt gebruikt. Wanneer we zoeken naar de *Idee* van het recht, dan kan deze gevonden worden in de jurisprudentie, die uitgaande van de abstracte rechtsregel enerzijds en de concrete casus anderzijds komt tot een praktische rechtsnorm²². Müller was geen Hegel, maar op zijn manier probeerde toch hij ook de dialectiek uit te vinden. We zien bij hem Mosers *Lokalvernunft* en Kants *reine Vernunft* te zamen vloeien in de *historische Vernunft*. En daar ligt in de ogen van Mannheim het uiteindelijke belang van het onderwerp conservatisme. Als politiek verschijnsel had de romantisch-feodale ideologie van het conservatisme geen lang leven en is zij de moeite van een speciale studie nauwelijks waard, maar als aanzet tot een nieuwe, dynamische manier van denken had zij grote betekenis en zou zij voort blijven leven in stromingen als het historisme, de levensfilosofie, ja zelfs het marxisme²³.

Tot zover een indruk van de inhoud van Mannheims betoog. Wanneer we ons de inleidende opmerkingen over het dilemma van het conservatisme herinneren, kunnen we Mannheim duidelijk indelen bij degenen die het conservatisme als een ideologische eenheid willen beschouwen. Mannheim vat het conservatisme weliswaar op als een negatie van het Verlichtingsdenken, maar hij geeft hier een dialectische uitleg aan. Als negatie of anti-these was het conservatisme volgens hem wezenlijk

22 Mannheim, 'Das konservative Denken', 496.

23 *Ibidem*, 506-508.

door de these van het rationalistische Verlichtingsdenken bepaald. We kunnen de tegenstelling tussen beide denkwijzen met andere woorden niet zonder meer gelijkstellen aan de tegenstelling tussen rationalisme en irrationalisme. Kenmerkend voor de Romantiek was juist, dat zij het irrationalisme op een hoger plan trachtte te brengen door het met behulp van rationele argumenten te verdedigen.

Op grond van deze redenering kunnen we volgens Mannheim zeggen, dat het romantische conservatisme een verdergaande rationalisering van het leven betekende.

Romanticism tried to rescue these repressed irrational forces, espoused their cause in the conflict, but failed to see that the mere fact of paying attention to them meant an inevitable rationalization. Romanticism achieved a rationalization which the bourgeois Enlightenment could never have carried through, not only because its methods would have proved inadequate to the task, but also because the psychic material in question would never have been significant enough for it to pay lasting attention to it. (...) romantic thought (unintentionally perhaps) merely continues, though more radically and with new methods, the same process which the Enlightenment had already hoped to complete — the thorough rationalization of the world²⁴.

KRITIEK OP MANNHEIMS INTERPRETATIEVOORSTEL

Mannheim heeft ongetwijfeld een interessant voorstel voor de interpretatie van het conservatisme gedaan, maar we moeten nu bezien of zij de toets van de kritiek kan doorstaan. Met het oog hierop wil ik zijn betoog in de vorm van de volgende stelling samenvatten: het conservatisme is een denkstijl, die in reactie op het verlichte absolutisme en de Franse revolutie is ontstaan uit een bewustwording van het traditionalisme²⁵. We kunnen ons nu naar aanleiding van deze stelling afvragen, wat Mannheim bedoelt met 'bewustwording van het traditionalisme'. Men kan zich voorstellen, dat mensen zich bepaalde tradities bewust worden, vooral wanneer deze bedreigd worden of reeds verdwenen zijn. Maar dat is niet wat Mannheim bedoelt. Hij spreekt over een bewustwording van het traditionalisme als zodanig. En dat is een onmogelijk iets. Een 'formalpsychische Eigenschaft' die *sui generis* onbewust is kan uiteraard niet bewust worden gemaakt. Het zou even onzinnig zijn om in het geval van Freuds 'topografische' model te spreken over een bewustwording van het onbewuste. Men kan hoogstens zeggen, dat bepaalde inhouden uit het onbewuste bewust worden gemaakt.

Laat ik het probleem nog eens anders formuleren. Mannheim definieert, zoals we zagen, het traditionalisme als een generaliserend-sociologisch begrip en het conservatisme als een historisch-sociologisch begrip. Hij maakt hiermee een methodologisch onderscheid, ook al heten beide begrippen dan 'sociologisch'. Nu geldt voor een dergelijk onderscheid, dat we er geen historische betekenis aan toe kunnen

24 Mannheim, 'Conservative Thought', 89 en 153. Vergelijk 'Das konservative Denken', 454 en 492.

25 *Ibidem*, 424: '...er (sc. der Konservatismus) ist offenbar zunächst nichts anderes als ein Reflexiv werden des Traditionalismus'.

kennen. We kunnen het conservatisme met andere woorden niet historisch verklaren in termen van het traditionalisme. Dit is echter juist datgene wat Mannheim probeert te doen in de loop van zijn betoog. Allereerst verandert het traditionalisme haast ongemerkt in een pseudo-historisch begrip, dat speciaal betrekking heeft op de tijd die voorafging aan de Verlichting, vervolgens wordt het conservatisme er historisch uit afgeleid. Mannheim spreekt in verband met Möser zelfs van een 'transformatie' van het traditionalisme in het conservatisme²⁶. In het begin heeft de argeloze lezer nog niets in de gaten en is hij geneigd hard mee te denken met Mannheim over de volgende vraag: was Möser nog traditionalistisch of was hij al conservatief? Maar bij nader inzien blijkt deze vraag zinloos te zijn, omdat Möser zowel traditionalistisch als conservatief kan worden genoemd, afhankelijk van het generaliserende of individualiserende perspectief dat men kiest. Het begrip 'oerconservatisme', dat in verband met Möser wordt gebruikt, is dan ook zeer misleidend. Ogenscheinlijk geeft het een geleidelijke historische verandering aan, maar in feite dient het ertoe twee verschillende methodische perspectieven in elkaar te schuiven²⁷.

We kunnen uit deze kritiek nu twee conclusies trekken. De eerste conclusie is dat Mannheim er niet in is geslaagd de doeleinden van zijn studie over het conservatisme te bereiken. In de eerste plaats weet hij geen inhoud te geven aan het begrip conservatisme. Immers, wanneer we niet kunnen spreken van een bewustwording van het traditionalisme, kunnen we slechts vaststellen dat het begrip conservatisme een zuiver formeel contrast met de Verlichting aangeeft. Dit eerste punt heeft directe gevolgen voor het begrip historisme, dat door Mannheim aan het conservatisme wordt gekoppeld²⁸. Voor het historisme geldt in feite dezelfde redenering, die we hierboven hebben gevolgd voor het conservatisme: de opvatting, dat de mensheid tot de Romantiek traditionalistisch dacht en daarna historisch, is innerlijk tegenstrijdig op grond van de definitie die van het traditionalisme is gegeven. Nu het beeld van het historisme aldus aan het wankelen is gebracht, kunnen we in de derde plaats constateren, dat de fundering van de kennissociologie eerder is verzwakt dan versterkt door Mannheim. Het is hem kennelijk niet gelukt de *Weltanschauung* achter de kennissociologie zichtbaar te maken en we kunnen ons afvragen of Mannheim zijn eigen traditionalisme op dit punt niet heeft onderschat.

De tweede conclusie heeft betrekking op de onbedoelde gevolgen van Mannheims redenering. Wanneer we deze redenering vanuit 'postmodernistisch' perspectief bezien, kunnen we zeggen dat Mannheim een 'onbewuste' deconstructiestrategie

26 *Ibidem*, 472: 'Man wäre geneigt, seinen Konservatismus als *Urkonservatismus* zu bezeichnen, wenn man mit diesem Terminus die erste Transformation des blossen Traditionalismus in einen sich funktionalisierenden Konservatismus benennen darf'.

27 Greiffenhagen, *Das Dilemma*, 51-62, heeft als eerste gewezen op de methodische verwar- ring van de begrippen traditionalisme en conservatisme.

28 Mannheim, 'Das konservative Denken', 469: 'Der Historismus ist — wie erwähnt — ein äusserst komplexes, vielschichtiges, auch sozial sehr differenziertes Gebilde, in seinem wesent- lichen Punkte aber *konservativen* Ursprungs'. Mannheim staat niet alleen met deze opvatting. Zie bijvoorbeeld Meinecke over de relatie tussen traditionalisme en historisme bij Burke en Möser: Friedrich Meinecke, 'Die Entstehung des Historismus' (1936) in: *Idem, Werke*, III (München, 1959) 276-277 en 353-354.

volgt. Om te beginnen keert hij de bestaande hiërarchie tussen de begrippen Verlichting en Romantiek om met de stelling dat het conservatisme een bewustwording was van het traditionalisme. Waren de Verlichtingsdenkers immers nog niet verder gekomen dan het uiten van kritiek op bestaande tradities en vooroordelen, de conservatieven rekenden volgens de redenering van Mannheim met het traditionalisme überhaupt af door het bewust te maken. De Romantiek verschijnt zodoende in Mannheims verhaal als een historische *Aufklärung*, die de mensheid voorgoed verlostte uit haar traditionalistische onmondigheid. Dit beeld brengt het oude beeld van de Romantiek aan het wankelen, maar het blijkt zelf ook weer op losse schroeven te staan, een dubbele verschuiving, die volgens Derrida kenmerkend is voor de deconstructie²⁹. Het nieuwe beeld is immers in strijd met de definitie van het traditionalisme als algemeen-menselijke eigenschap. Wat de omkering van de hiërarchie tussen Verlichting en Romantiek duidelijk maakt, is dat Mannheims beeld van het moderne denken in zijn totaliteit op een vooroordeel berust, namelijk dat alle vooroordelen bewust zijn te maken.

Dit moderne vooroordeel vormt uiteindelijk ook de verklaring voor het mislukken van Mannheims interpretatie van het conservatisme. Achter de methodologische *category-mistake*, die we hierboven aantoonde, schuilt namelijk een dieper liggend probleem. Dit probleem wordt zichtbaar, wanneer we ons afvragen waarom Mannheim en zijn historische navolgers, van wie Jan Romein met name kan worden genoemd³⁰, geen poging hebben gedaan een intellectueel-historische verklaring voor het conservatieve denken te geven. Een dergelijke poging ligt, goed beschouwd, toch voor de hand, niet alleen om methodologische maar ook om inhoudelijke redenen. We mogen immers aannemen dat de conservatieven niet onmiddellijk een pasklaar antwoord hadden op een zo nieuw verschijnsel als de Franse Revolutie en daarom wellicht gebruik zullen hebben gemaakt van oudere intellectuele tradities. Waarom hebben historici — Kossmann is een uitzondering³¹ — dan nooit aandacht besteed aan die tradities? Het antwoord moet, dunkt me, worden gezocht in het vooroordeel, dat de intellectuele geschiedenis vóór de achttiende eeuw eigenlijk niet veel voorstelde. Dit zal natuurlijk niemand hardop zeggen, maar het pseudo-historische gebruik van het begrip traditionalisme — Romeins 'Algemeen Menselijk Patroon' ligt wat ingewikkelder, maar komt in wezen op hetzelfde neer — suggereert dat de mensheid tot de Verlichting in duisternis wandelde en nog nauwelijks was uitgestegen boven een 'primitief' of 'kinderlijk' bewustzijn. Veelzeggend is in dit verband de historische relatie die Mannheim legt tussen traditionalisme en magisch denken³². Pas wanneer we in zijn verhaal worden geconfronteerd met Möser, voelen we dat er iets mis is. Een geleterd man als Moser, die in zijn tijd zeer bewonderd werd door Herder en Goethe, kan natuurlijk niet afgeschilderd worden

29 Derrida, *Positions*, 56.

30 Jan Romein, 'Conservatisme als historische categorie', in: *Idem, Historische lijnen en patronen* (Amsterdam, 1971).

31 E. H. Kossmann, *Over conservatisme* (Huizingalezing 1980; Amsterdam, 1981).

32 Mannheim, 'Das konservative Denken', 412.

als een magisch denkende inboorling uit Osnabrück. Mannheim raakt hier ook zelf in de problemen, want op het ene moment beweert hij dat Möser nog geen bewuste verdediging van het traditionalisme gaf en op het andere moment spreekt hij over 'nieuwe methodische inzichten', die ontleend waren aan onder anderen Montesquieu³³.

Wanneer we het conservatisme historisch willen interpreteren, moeten we kortom op zoek gaan naar voorafgaande intellectuele tradities. En een voor de hand liggende traditie is dan het aristotelisme. In de eerste plaats was dit de meest gezaghebbende traditie tot omstreeks het midden van de zeventiende eeuw. In de tweede plaats bood deze traditie de conservatieven een geschikt uitgangspunt voor de bestrijding van het theoretiseren over politiek, aangezien zij uitdrukkelijk onderscheid maakte tussen theoretische en praktische filosofie. In de derde plaats kan de praktische filosofie, waartoe de *politica* werd gerekend, gekenmerkt worden als een wijsgerige reflectie op de traditionalistische attitude waarover Mannheim spreekt in zijn studie. In de vierde plaats blijkt uit tamelijk recente literatuur, dat Edmund Burke, de aartsvader van het moderne conservatisme, gebruik heeft gemaakt van argumenten die ontleend waren aan de aristotelische traditie. Het is mijn bedoeling om nader op de recente interpretatie van Burkes werk in te gaan, maar voor een goed begrip hiervan is enige kennis van de aristotelische begrippen *theoria* en *praxis* nodig. Het is niet eenvoudig om hier in enkele bladzijden iets zinnigs over te zeggen, maar ik zal een poging wagen 34.

33 *Ibidem*, 473 en 478.

34 Het heeft weinig zin mijn uiteenzetting over de praktische filosofie zin voor zin te verantwoorden. Daarom volsta ik met een kort overzicht van de gebruikte bronnen en literatuur. Van Aristoteles heb ik de relevante werken in de Loeb-editie geraadpleegd. Daarnaast ook: René A. Gauthier, Jean Y. Jolif, ed., *Aristote. L'éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire. Aristote traductions et études* (2e dr., 4 din.; Leuven-Parijs, 1970). Een heldere samenvatting over het onderscheid tussen *theoria* en *praxis* biedt Nicholas Lobkowitz, *Theory and Praxis: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame-Londen, 1967) 1-59. Informatief, maar qua interpretatie niet zo sterk is Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote* (Parijs, 1963). Ik heb het meeste gehad aan de 'hermeneutische' interpretatie, die onder invloed van Heidegger is ontwikkeld. Een discussie hierover biedt onder andere, Manfred Riedel, ed., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (2 din.; Freiburg, 1972-1974). Ik noem hieruit met name: Hans Georg Gadamer, 'Hermeneutik als praktische Philosophie', *Ibidem*, I, 325-345; Joachim Ritter, 'Zur Grundlegung der praktischen Philosophie', *Ibidem*, II, 479-501. Verder is ook van belang het werk van Otfried Höffe, *Praktische Philosophie, das Modell des Aristoteles* (München, 1971). Onder invloed van Wittgenstein is ook in de Angelsaksische landen de belangstelling voor het aristotelisme herleefd. Verhelderend is bijvoorbeeld John W. Danford, *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of the Foundations of Social Science* (Chicago-Londen, 1981). waarin de ideeën van Aristoteles en Wittgenstein worden vergeleken in contrast met die van Hobbes. Aan dit werk en aan Gadamer's, *Wahrheit und Methode* ontleen ik de gedachte om het begrip *praxis* te verduidelijken met het voorbeeld van het spel. Over het verdwijnen van de praktische filosofie in de zeventiende-achttiende eeuw zie onder andere Wilhelm Hennis, *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft* (Neuwied am Rhein-Berlijn, 1963).

Het epistemologische onderscheid tussen theoretische en praktische filosofie, dat we aantreffen in de aristotelische traditie, vindt zijn grond in een ontologisch onderscheid tussen natuur en cultuur. De natuur werd door Aristoteles opgevat als een in wezen onveranderlijke grootheid. Natuurlijke dingen hebben volgens hem elk hun eigen vormende beginsel of doelloorzaak en daaraan valt niets te veranderen. Van wetenschappelijke beheersing of manipulatie van de natuur kon dus geen sprake zijn in de aristotelische traditie. Het doel van theoretische disciplines als de mathematica, fysica en metafysica was zuiver wetenschappelijk. Het ging uiteindelijk om het doorgronden en schouwen (*theoria*) van de wereld der natuurlijke verschijnselen. De werkwijze van de theoretische filosofie was als volgt: zij stelde definities op van eerste beginselen, die intuïtief werden begrepen, en leidde hieruit vervolgens langs syllogistische weg algemene conclusies af. Het uiteindelijke doel was de theoretische wijsheid (*sophia*), die bestaat in het schouwend deel hebben aan het hoogste zijn.

Het object van de praktische filosofie is de cultuur, die door Aristoteles wordt opgevat als een grootheid die wezenlijk veranderlijk is. Met de materiële cultuur correspondeert het begrip *poiësis* ('maken') en met de immateriële cultuur het begrip *praxis* ('doen'). Het verschil tussen beide soorten activiteiten ligt in hun doel: handelingen van het eerste type hebben hun doel niet in zichzelf en handelingen van het tweede type wel. Het doel van bijvoorbeeld een huizenbouwer is een produkt, dat een gebruiksdoel heeft, terwijl een fluitspeler een activiteit verricht die nergens toe dient en haar doel in zichzelf heeft³⁵. Dit voorbeeld suggereert dat het spel als paradigma kan worden gebruikt voor de verdere uitleg van het begrip *praxis*. Aristoteles verstaat hier namelijk niet slechts 'doen' onder.

Ruim genomen betekent *praxis*: vervolmaking van natuurlijke functies³⁶. Het woord wordt in deze zin niet alleen voor mensen maar ook voor dieren gebruikt, ja zelfs voor sterren. In het geval van de mens gaat het echter speciaal om de ontwikkeling van de rede, waarbij de theoretische wijsheid geldt als hoogste doel³⁷. Uitgaande van deze ruime definitie van *praxis*, kunnen we zeggen, dat het hele leven een spel is of behoort te zijn. Leven volgens de natuur schenkt volgens Aristoteles *eudaemonia*, hetgeen we in dit verband zouden kunnen vertalen met het ontwikke-

35 Lobkowitz, *Theory*, 10.

36 Ritter, 'Grundlegung', 492 vlg., geeft een goede omschrijving van *praxis*. Men zou haar kunnen samenvatten door middel van Burkes bekende uitspraak 'Art is man's nature'.

37 Een oud interpretatieprobleem is de tegenstrijdigheid tussen Aristoteles' opvatting (a) dat verschillende menselijke activiteiten elk hun eigen immanente doel hebben, (b) dat er één hoogste doel is voor alle mensen, namelijk het contemplatieve leven. Zie bijvoorbeeld D. J. O'Connor, 'Aristotle', in: D. J. O'Connor, ed., *A Critical History of Western Philosophy* (New York-Londen, 1964) 56-57. Dit probleem speelt auteurs die streven naar een 'rehabilitatie van de praktische filosofie' nog steeds parten. Zie bijvoorbeeld Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Londen, 1981) 152. MacIntyre wil de notie van de teleologie in ere herstellen, zonder terug te vallen in de metafysische biologie van Aristoteles. Hij is mijns inziens niet geslaagd in deze opzet.

lingspsychologische begrip 'functielust'. Nu is leven volgens de natuur voor de mens geen gemakkelijke opgave. Dieren streven vanzelf naar de verwerkelijking van hun natuurlijke vermogens, maar voor ons is de *praxis* een probleem, want de rede stelt ons in staat om te kiezen. Hier ligt het belang van de praktische filosofie: zij helpt ons bij de beantwoording van de vraag hoe wij moeten kiezen. Uitgaande van de aristotelische psychologie, die hier niet zal worden besproken, kan de praktische filosofie worden onderverdeeld in de ethiek, de economie en de politica, die zich richten op respectievelijk het individu, de familiehuishouding en de samenleving. De politica is verreweg de belangrijkste discipline aangezien de ontwikkeling van de rede slechts mogelijk is in een staat, die voor het onderwijs zorgt en de cultuur in het algemeen bevordert.

Wat haar werkwijze betreft, verschilt de praktische filosofie fundamenteel van de theoretische. In beide gevallen loopt de redenering van het bekende naar het onbekende, maar onder 'het bekende' zijn volgens Aristoteles twee dingen te verstaan: 'wat voor ons bekend is' en 'wat op zich bekend is' 38. De theoretische filosofie gaat, zoals we hebben gezien, van principes uit die objectief kenbaar zijn, maar zulke principes zijn in de menselijke samenleving niet of nauwelijks te vinden. Bij gebrek aan objectieve zekerheden moet de praktische filosofie haar uitgangspunt zoeken in subjectieve zekerheden. Aristoteles denkt hierbij aan opinies van mensen die een goede opvoeding hebben genoten en een behoorlijke levenservaring hebben opgedaan. We zouden kunnen spreken van mensen met karakter (*ethos*) en daarmee is dan tegelijk aangegeven waarom de ethiek als basisdiscipline geldt voor de praktische filosofie.

Aristoteles benadrukt in zijn ethische en politieke geschriften keer op keer dat de praktische filosofie geen exacte wetenschap is, waaruit men algemene regels voor de *praxis* af kan leiden. En om de reden hiervan te verduidelijken kan worden teruggegrepen op het voorbeeld van het spel. Om een spel goed te kunnen spelen moet men de regels kennen en hen bovendien ook goed kunnen hanteren. De regels zelf zijn wel uit een boekje te leren, maar de toepassing ervan niet. Ten eerste is het aantal keuzemogelijkheden gewoonlijk veel te groot om te kunnen worden overzien. Ten tweede, en dat is veel belangrijker, belanden we in een eindeloze regressie, wanneer we zouden proberen regels te geven voor het toepassen van regels. Deze meta-regels moeten immers ook weer worden toegepast en vereisen daarom op hun beurt meta-meta-regels etcetera. Deze argumentatie met betrekking tot spelregels is niet afkomstig van Aristoteles zelf, maar van de twintigste-eeuwse filosoof Ludwig Wittgenstein³⁹. Zij geeft naar mijn mening echter vrij goed aan waarom de politica volgens Aristoteles geen wetenschappelijk gefundeerde regels voor de politieke *praxis* op kan stellen.

De praktische filosofie gaat, modern gezegd, uit van voorwetenschappelijke ervaring, dat wil zeggen van ervaring die niet helemaal bewust te maken is. Maar

38 *Eth. Nie*, I, iv, 1095 b 5.

39 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (2e dr. Duitse paperbackeditie; Frankfurt, 1980). Zie onder 'Regel'.

'niet helemaal' betekent iets anders dan helemaal niet. Juist omdat de praktische filosofie haar uitgangspunt uitdrukkelijk kiest in bestaande gewoontes, opinies en tradities, kan zij streven naar een optimale bewustwording hiervan. Zij volgt hierbij de dialectische methode, die door vergelijking van verschillende opinies probeert te komen tot meer algemene inzichten in de menselijke natuur. De 'natuurrechtelijke' inzichten waartoe zij komt zijn echter altijd gebrekkig en dienen daarom met de grootste voorzichtigheid te worden gehanteerd⁴⁰. Staatslieden en vooral wetgevers moeten streven naar het juiste midden tussen *theoria* en *praxis*. Zij mogen zich met andere woorden niet te veel laten leiden door algemene principes met betrekking tot wat juist of rechtvaardig is — Aristoteles had op dit punt duidelijk kritiek op zijn leermeester Plato — maar zij mogen anderzijds ook niet teveel toegeven aan de maatschappelijke gewoonte. Een verstandige wetgever probeert binnen de beperkingen van de gegeven omstandigheden het doel van 'de beste staat' zo dicht mogelijk te bereiken. Slaagt hij hierin, dan is de legitimiteit van het door hem gestichte regime verzekerd. Dit betekent dus, dat er volgens de aristotelische traditie velerlei legitieme staten kunnen bestaan.

Het vinden van het juiste midden vereist praktische wijsheid (*phronèsis*; in het Latijn: *prudentia*) en op het bereiken van deze hoedanigheid is de praktische filosofie tenslotte gericht. Om deze reden geldt boek VI van de *Ethica Nicomachea*, waarin Aristoteles zijn opvattingen over de *phronèsis* geeft, als het kernstuk van de praktische filosofie. We kunnen hier niet verder ingaan op dit boek, maar om een indruk te krijgen van het beeld dat hierin van de praktische wijsheid wordt gegeven, zouden we aan de huidige rechtspraak kunnen denken. De regels waarmee een moderne rechter werkt hebben weliswaar een heel ander karakter dan de regels waarmee een staatsman volgens Aristoteles had te maken, maar de vergelijking gaat in zoverre op dat ook de moderne rechter via een gecompliceerd proces van wikken en wegen moet zien te komen tot het juiste midden tussen abstracte rechtsnorm enerzijds en maatschappelijke gewoonte anderzijds. En niet toevallig heet dat midden in onze rechtspraak nog steeds juris-prudentie.

Aan de traditie van de praktische filosofie werd een einde gemaakt door de politieke theorie van Thomas Hobbes. De aanleiding tot Hobbes' breuk met de traditie was gelegen in de burgeroorlogen die het Europa van zijn tijd verscheurden. De opinies van de verschillende religieuze en politieke groeperingen waren in de zestiende eeuw zo ver uiteen gedreven, dat elk vergelijk onmogelijk scheen. De strijdende partijen eisten niet alleen elk voor zich de waarheid op, maar zij pretendeerden tevens ieder afzonderlijk over het enige geldige waarheidscriterium te beschikken. Op deze extreme situatie was de praktische filosofie niet berekend: zij was gewend het normale als normatief te beschouwen. Hobbes zag zeer scherp in, dat zij geen fundamenteel principe of *tertium comparationis* had te bieden, waarmee de onver-

40 Over het 'natuurrecht' bij Aristoteles is goed: Joachim Ritter, "Natuurrecht' bei Aristoteles' (1963) in: *Idem, Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt, 1969) 133-183.

zoenlijk tegenover elkaar staande opinies commensurabel konden worden gemaakt. En daarom besloot hij een nieuwe 'theoretische' benadering van de politiek te volgen, die een objectief fundament had in de menselijke natuur. Door zijn uitgangspunt te kiezen in de lagere menselijke driften, in het bijzonder in de bij elk individu aanwezige angst voor een gewelddadige dood, hoopte hij een staatstheorie te kunnen ontwikkelen die universele geldigheid zou bezitten. Hobbes ging met deze aanpak lijnrecht in tegen de bestaande opvattingen over de *prudentia*. Hij beseftte dit zelf terdege, zoals blijkt uit het vierde deel van zijn *Leviathan*, waarin de aristotelische traditie wordt bekritiseerd onder de veelzeggende titel 'Of the kingdom of darknesse'. Hobbes geeft hierin een nieuwe definitie van filosofie, die duidelijk ontleend is aan Galileo Galilei's beschrijving van de resoluto-compositorische methode van de natuurwetenschap, en hij vervolgt dan:

By which Definition it is evident, that we are not to account as any part thereof, that originall knowledge called Experience, in which consisteth Prudence: Because it is not attained by Reasoning, but found as well in Brute Beasts, as in Man; and is but a Memory of successions of events in times past, wherein the omission of every little circumstance altering the effect, frustrateth the expectation of the most Prudent: whereas nothing is produced by Reasoning aright, but generall, eternall, and immutable Truth 41.

VAN ARISTOTELISME NAAR HISTORISME: EDMUND BURKE

Er is, voorzover ik weet, nooit systematisch onderzoek verricht naar het aristotelische achterhoedegevecht tegen het oprukken van de moderne politieke theorie. Maar er zijn wel enkele voorbeelden te noemen. Zo schreef Giambattista Vico in 1709 een pedagogisch tractaat, *De nostri temporis studiorwn ratione*, waarin duidelijk stelling wordt genomen tegen de doorbreking van het traditionele onderscheid tussen *theoria* en *praxis*, zoals uit het volgende citaat mag blijken: 'Non recte ... ii faciunt, qui iudicandi rationem, qua utitur scientia, in prudentiae usum transferunt'¹². Hetzelfde verwijt treffen we aan het einde van de achttiende eeuw nog aan bij Edmund Burke, die de aristotelische traditie weliswaar niet meer van nabij kende maar erop teruggreep bij zijn bestrijding van de revolutionaire theorieën in zijn tijd. Wie wel eens wat heeft gelezen in zijn werk zal ongetwijfeld zijn opgevallen, dat Burke graag het woord *prudence* gebruikt. Om duidelijk te maken dat dit woord bij hem nog reminiscenties bewaart aan de aristotelische traditie geef ik de volgende passage weer uit *An Appeal from the New to the Old Whigs*, een pamflet uit 1791 waarin Burke zich verdedigt tegen aanvallen, die tegen hem waren onder-

41 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Everyman's Library; Londen, 1914; herdruk 1970) hoofdstuk 46, 363.

42 Gian Battista Vico, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*. Latijnse tekst met Duitse vertaling door W. F. Otto (Godesberg, 1947) 62.

nomen in het parlement naar aanleiding van zijn in 1790 verschenen *Reflections on the Revolution in France*.

It is not worth our while to discuss, like sophisters, whether in no case, some evil, for the sake of some benefit, is to be tolerated. Nothing can be rationally affirmed on any moral, or any political subject. Pure metaphysical abstraction does not belong to these matters. The lines of morality are not like ideal lines of mathematicks. They are broad and deep as well as long. They admit of exceptions; they demand modifications. These exceptions and modifications are not made by the process of logick, but by the rules of prudence. Prudence is not only the first in rank of the virtues political and moral, but she is the director, the regulator, the standard of them all. Metaphysicks cannot live without definition; but prudence is cautious how she defines⁴³.

Burkes relatie met de aristotelische traditie is pas na 1945 duidelijk aan het licht gekomen⁴⁴. In de oudere literatuur wordt hij voornamelijk beschouwd als een 'modem' denker. De negentiende-eeuwse interpretatie kende twee hoofdrichtingen, een liberaal-positivistische en een conservatief-historische, die elk van beide uitgingen van de gedachte dat Burke een tegenstander van het natuurrechtelijke denken was geweest. Volgens recente interpreten is daarbij onvoldoende rekening gehouden met de verschillen tussen de traditionele natuurrechtsleer en de moderne leer van de natuurlijke rechten. Van de laatstgenoemde leer was Burke inderdaad een tegenstander, maar daaruit valt volgens deze interpreten niet zonder meer af te leiden dat hij tevens de traditionele 'objectieve' natuurrechtsgedachte verwierp. Integendeel, er zijn heel wat plaatsen in zijn werk aan te wijzen, waaruit men zou kunnen concluderen dat hij nog redeneerde vanuit overgeleverde religieuze en ethische principes.

Er is terecht kritiek uitgeoefend op de 'natuurrechtelijke' interpretatie van Burke⁴⁵. De voorstanders van deze interpretatie, waaronder veel Amerikaanse *new conservatives*, toonden vaak onvoldoende kennis van de geschiedenis van het natuur-

43 Edmund Burke, 'An Appeal from the New to the Old Whigs (1791)', in: *Idem, The Works* (Rivington-editie, 16 din.; Londen, 1822-1827) VI, 97-98.

44 Zie de *review-articles* van Hans-Gerd Schumann: 'Die neuen Aufgaben der Burke-Forschung', *Zeitschrift für Politik*, Neue Folge, VI (1959) 365-372; 'Neue Literatur über Edmund Burke', *Zeitschrift für Politik*, VIII (1961) 373 vlg.; 'Burke und kein Ende', *Der Staat*, V (1966) Heft 1, 475-485. Voorts Thomas Chaimowicz, 'Die Wiederentdeckung Burkes', in: G. K. Kaltenbrunner, ed., *Rekonstruktion des Konservatismus* (Freiburg, 1972) 389-407. De belangrijkste 'natuurrechtelijke' interpretaties zijn: Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago, 1953); Charles Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought* (Londen-New York, 1956); Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law* (Ann Arbor, 1958); Francis Canavan S. J., *The Political Reason of Edmund Burke* (Durham, 1960); Michel Ganzin, *La pensée politique d'Edmund Burke* (Parijs, 1972).

45 Pedante kritiek is gegeven door P. E. Sigmund jr. en J. L. Montrose in *Natural Law Forum*, IV (1959) 166-174 en VI (1961) 201-225. Brijlant is de kritiek van Paul Lucas, 'Edmund Burke's Doctrine of Prescription; or an Appeal from the New to the Old Lawyers', *Historical Journal*, XI (1968) 35-63. De conclusie van dit artikel is dat Burke een historicist was.

rechtelijke denken en redeneerden in het algemeen gesproken nogal onhistorisch ⁴⁶. Toch hebben zij door de perspectiefverandering, die zij tweeweg brachten, een belangrijke bijdrage geleverd aan het Burke-debat ⁴⁷. Niemand kan nu meer met goed fatsoen om de vraag heen of Burke een traditioneel dan wel modern denker was. Het beeld van zijn werk is hierdoor aanzienlijk genuanceerd, hetgeen ik wil trachten te verduidelijken aan de hand van Leo Strauss, die in het laatste hoofdstuk van zijn *Natural Right and History* uit 1953 een interessante visie naar voren brengt. Deze visie is samengevat in de volgende woorden:

...what appeared to the generations after Burke as a turn to History, not to say as the discovery of History, was primarily a return to the traditional view of the essential limitations of theory as distinguished from practice or prudence ⁴⁸.

Strauss is door critici vaak op één lijn gesteld met *new conservatives* als Russell Kirk of Peter Stanlis, die Burke nogal eenzijdig interpreteerden als traditioneel denker. Dit lijkt mij niet terecht, want Strauss probeert juist aan te tonen dat Burke een nieuwe inhoud gaf aan het traditionele begrippenapparaat. Natuurlijk moest hij eerst benadrukken, dat Burke gebruik maakte van dit begrippenapparaat — misschien hebben zijn critici zich hierop verkeken — maar hij voegt hier direct aan toe dat Burke van meet af aan sceptisch stond tegenover de theoretische metafysica. Zo worden we gewezen op het feit dat Burke zich nogal schamper uitliet over Aristoteles' natuurfilosofie en in het algemeen ook een pejoratieve klank gaf aan termen als 'metaphysics' of 'speculatism'. Door deze sceptische houding tegenover de traditionele opvatting van de *theoria* verloor de notie van de *praxis* haar teleologische kader en kon zij, haast ongemerkt, veranderen in de moderne notie van het 'historisch proces'. Deze betekenisverandering is bij Burke nog niet volledig manifest. Wat later 'geschiedenis' zou worden genoemd, was voor hem nog in de eerste plaats 'the local and accidental'. Maar een belangrijke crux in zijn werk vormen zijn opvattingen over de constitutie.

Ondanks de verschillen tussen de aristotelische en de moderne opvatting van de rede deelden de Verlichtingsdenkers toch nog de overtuiging van de klassieke politieke filosofie, dat het opstellen van een nieuwe constitutie moet worden gezien als de hoogste en meest verheven vorm van politiek handelen. Op dit punt blijkt Burke juist degene te zijn geweest, die een radicaal nieuw standpunt verdedigde. In verzet tegen de revolutionaire plannenmakers in Frankrijk verkondigde hij de stelling, dat de vorming van een constitutie moet worden gezien als een quasi-natuurlijk proces, dat niet beheerst wordt door rationale overwegingen. Voor de legitimiteit

46 Zie bijvoorbeeld de Koude-Oorlog-propaganda in de 'Introduction' van R. Hoffman en P. Levack, ed., *Burke's Politics* (New York, 1949).

47 Burleigh T. Wilkins, *The Problem of Burke's Political Philosophy* (Oxford, 1967) probeert een balans op te maken van het debat. Frank O'Gorman, *Edmund Burke. His Political Philosophy* (Londen, 1973) staat afwijzend tegenover de 'new conservatives' en hun interpretatie van Burke, maar waarschuwt de critici voor het gevaar het kind met het badwater weg te gooien (12-13).

48 Strauss, *Natural Right*, 304.

van een constitutie zijn ook geen rationele criteria aan te voeren. Een regime, dat door misdaad en geweld aan de macht is gekomen, kan door *prescription* of verjaring vanzelf legitiem worden op den duur⁴⁹. De vraag naar de juistheid van het politieke handelen werd zodoende gereduceerd tot de vraag of het handelen in overeenstemming is met het geschiedverloop. Vandaar het belang dat men is gaan toekennen aan de tegenstelling conservatief-progressief.

Burkes stelling dat de constitutie zich op quasi-natuurlijke wijze ontwikkelt vormde een belangrijke schakel tussen de oude speculatieve natuurfilosofie en de nieuwe speculatieve geschiedfilosofie, die in de negentiende eeuw haar triomf zou beleven. Zij leidde ertoe dat de *praxis* zelf onderwerp van zuiver theoretische bespiegeling werd. De politieke theorie hield op te vragen naar het *sollen* en richtte zich op het *sein*. Zij was niet langer 'theoretisch praktisch', maar werd zuiver theoretisch, op dezelfde manier waarop de aristotelische fysica en metafysica dat waren geweest. Vooral bij Hegel zien we goed hoe het (voltooide) menselijke handelen tot een nieuw object van contemplatie werd. De nieuwe geschiedfilosofische benadering van de politiek, die we in zijn werk aantreffen, vormde het uitgangspunt van de ideologieën die het politieke leven in de laatste twee eeuwen zo sterk hebben beheerst. Deze ideologieën waren in feite vooroordelen in een wetenschappelijk gewaad. Als vooroordelen waren stromingen als het nationalisme, liberalisme of socialisme bepaald niet nieuw in hun soort. Nieuw was echter wel dat zij als wetenschappelijke waarheden werden gepresenteerd en niet langer als vooroordelen werden herkend. Zo kon in de 'eeuw van de vooruitgang' de indruk ontstaan, dat er een einde was gekomen aan het traditionalisme. Het was echter niet verdwenen, maar verdrongen en ontkend. Juist daardoor werd het moeilijker hanteerbaar en kon het in de twintigste eeuw op verwrongen en gewelddadige wijze naar buiten treden. Het gaat natuurlijk te ver om de loop van de moderne geschiedenis aan de ideeën van Burke op te hangen, maar de manier waarop wij de geschiedenis zien is door hem ongetwijfeld sterk beïnvloed. De veranderingen waarover we spreken in de intellectuele geschiedenis betreffen vooral de 'zelfinterpretatie' van vorige geslachten en op dat niveau moeten we volgens Strauss ook de veranderingen die Burke teweegbracht begrijpen:

Whereas Burke's 'conservatism' is in full agreement with classical thought, his interpretation of his 'conservatism' prepared an approach to human affairs which is even more foreign to classical thought than was the very 'radicalism' of the theorists of the French Revolution⁵⁰.

Uit deze korte bespreking van Strauss' visie op Burke zijn twee algemene conclusies

49 Het argument van 'the ancient constitution' dateerde al uit de zeventiende eeuw volgens J. G. A. Pocock, 'Burke and the Ancient Constitution: a Problem in the History of Ideas', in: *Idem, Politics, Language and Time: Essays in Political Thought and History* (New York, 1973) 202-233. Maar Lucas, 'Burke's Doctrine of Prescription', 56 vlg., brengt tegen Pocock in, dat Burkes opvattingen over *prescription* behoorlijk afweken van de *common-law-irraditie*.

50 Strauss, *Natural Right*, 318-319.

te trekken. In de eerste plaats blijkt het beeld van het conservatieve denken aan scherpte te winnen, wanneer we het contrasteren met een oudere intellectuele traditie als het aristotelische denken. Voor verder onderzoek naar het conservatisme zou het zeker aan te bevelen zijn de overeenkomsten en verschillen met het 'premoderne denken' nader te bestuderen. In de tweede plaats mogen we verwachten dat dergelijk onderzoek zal leiden tot een betere kijk op het moderne denken in zijn geheel. Het huidige beeld van het moderne denken is sterk bepaald door de Verlichting. Wanneer wij het bijzondere karakter van onze moderne, Westerse cultuur proberen aan te geven, benadrukken we bij voorkeur de evidente verschillen met premoderne of niet-Westerse culturen, zoals wetenschap, objectiviteit, rationaliteit, progressiviteit etcetera. Maar wellicht zouden de contouren van het moderne denken heel wat duidelijker worden, wanneer we tevens op de minder evidente verschillen gingen letten. En dan moeten we vooral kijken naar het anti-verlichte, conservatieve denken. Als algemeen kader voor een dergelijk onderzoek zou Gadamer's *Wahrheit und Methode* goede dienst kunnen doen en daarom wil ik over dit boek tot slot nog enkele opmerkingen maken.

VAN HISTORISME NAAR NEO-ARISTOTELISME: HANS GEORG GADAMER

Gadamer's werk sluit in zekere zin nauw aan bij dat van Mannheim, al is er van onderlinge invloed geen sprake⁵¹. De relatie tussen beide auteurs moet worden gezocht in de ontwikkeling van de 'crisis van het historisme' naar de 'kritiek op het historisme'. Mannheim is duidelijk een representant van de eerstgenoemde fase. Hij rekte de grenzen van het moderne denken zo ver op, dat hij ze zonder het zelf goed te merken doorbrak. Zoals we zagen, deconstrueerde hij in feite het moderne denken in zijn studie over het conservatisme. Wat in Mannheims geval buiten de *mens auctoris* omging, treffen we bij Gadamer echter geëxpliciteerd aan als hermeneutische filosofie. Deze filosofie biedt een breed uitgewerkte reflectie op de menselijke eigenschap, die door ons wat gemakzuchtig wordt aangeduid als traditionalisme, en zij wordt door Gadamer uitdrukkelijk gepresenteerd als een hedendaagse interpretatie van de aristotelische *phronèsis*⁵².

Gadamer is het tot op zekere hoogte eens met de analyse die Strauss geeft van het moderne denken, maar daarnaast bestaan grote verschillen van inzicht tussen beide geleerden⁵³. Strauss wijst eigenlijk het hele moderne denken van de hand, omdat het

51 S. J. Hehman, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge* (Notre Dame, 1986) laat zien dat Mannheim al heel dicht was genaderd bij de positie van Gadamer, maar door zijn preoccupatie met bestaande kentheoretische problemen niet de laatste stap kon zetten. Ik heb deze informatie uit een aankondiging; het boek zelf heb ik helaas niet op tijd te pakken kunnen krijgen.

52 Gadamer, *Wahrheit und Methode*: 'Ich habe mich für die Struktur des hermeneutischen Vorgangs ausdrücklich auf die aristotelische Analyse der *phronèsis* berufen' (511).

53 Zie de kritiek van Gadamer op Strauss in het appendix 'Hermeneutik und Historismus' van *Wahrheit und Methode*, 503-512. Voorts Hans Georg Gadamer en Leo Strauss, 'Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*', *Independent Journal of Philosophy*, II (1978) 5-12.

de gedachte van een 'natuurlijke' fundering van ethiek en politiek heeft losgelaten. Voor hem begint de neergang bij Machiavelli om tenslotte te eindigen bij Heidegger. De enige manier om de crisis van het historisme — en dat is voor Strauss tevens de crisis van het moderne denken — te overwinnen is gelegen in een 'terugkeer' naar het premoderne denken. Dit is een illusoire vluchtweg in de ogen van Gadamer. De enige weg, die open staat, is het posthistorische of postmoderne denken. Als leerling van Heidegger is Gadamer van mening, dat de problemen van het moderne denken hun oorsprong reeds vinden in de klassieke metafysica, met name in het geloof aan een autonoom subject dat objectieve kennis kan verkrijgen van het zijnde. Dit geloof werd weliswaar pas overheersend sedert Descartes, maar de wortels ervan zijn al aanwijsbaar in de filosofie van Plato en in die van Aristoteles, voorzover deze zijn leermeester volgde. Waar Aristoteles kritiek uitoefent op Plato — en dit is vooral het geval in zijn praktische filosofie — wordt hij juist ten voorbeeld genomen door Heidegger en Gadamer.

Het geloof in een autonoom subject vond volgens Gadamer zijn hoogtepunt in het historisme. Hij gaat hier uitvoerig op in in zijn *Wahrheit und Methode*⁵⁴. Kort samengevat komt zijn redenering hierop neer, dat de romantische historisten in hun verzet tegen het Verlichtingsprogramma juist bijdroegen aan de uitbreiding en radicalisering van dit programma. Zij keerden namelijk de kritiek op vooroordelen en tradities tegen de Verlichting zelf, doordat zij de Verlichtingsdenkers het verwijt maakten de geschiedenis, in het bijzonder die van de middeleeuwen, anachronistisch te hebben beschouwd. Volgens de historisten diende men zich te verplaatsen in een andere cultuur teneinde deze vanuit zichzelf te kunnen verstaan of, waar het om een geschreven tekst gaat, de intenties van de auteur te kunnen achterhalen. Deze methodische eis veronderstelde, dat de historicus zijn eigen vooroordelen en tradities kan objectiveren en als een neutraal, cartesiaans subject over het verleden kan oordelen. Zo ver waren de Verlichtingsdenkers nog niet gegaan en daarom stelt Gadamer het volgende vast:

So mündet die romantische Kritik der Aufklärung selbst in Aufklärung, indem sie sich als historische Wissenschaft entfaltet und alles in den Sog des Historismus hineinzieht. Die grundsätzliche Diskreditierung aller Vorurteile, die das Erfahrungspathos der neuen Naturwissenschaft mit der Aufklärung verbindet, wird in der historischen Aufklärung universal und radikal 55.

Het historisme kan volgens Gadamer slechts worden overwonnen door het te radicaliseren. De historisten hebben de samenleving als kenobject gehistoriseerd, waarvoor wij hen in veel opzichten dankbaar mogen zijn, maar het gaat er nu om de historiciteit van het kennend subject te doordenken. Dat is geen gemakkelijke opgave, want sedert Plato is de Westerse cultuur beheerst door een essentialistische mensopvatting, die het algemene — ziel, geest, rede etcetera — boven het bijzon-

54 Zie vooral het hoofdstuk 'Der hermeneutische Zirkel und das Problem der Vorurteile', *Wahrheit und Methode*, 250-290.

55 *Ibidem*, 260.

dere stelde. Het historisme heeft deze opvatting door zijn eis van zelfobjectivering tot in het extreme doorgevoerd, zoals Nietzsche zeer juist zag in zijn *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, maar het schiep tegelijk de voorwaarden voor kritiek op deze opvatting, doordat het een grote historische betekenis toekende aan de taal, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de nauwe relatie die romantici legden tussen volkstaal en volkskarakter. Meenden de historisten zelf aanvankelijk nog dat zij een neutrale wetenschappelijke taal spraken, waarin historische waarheden kunnen worden uitgedrukt maar waaraan zelf geen historische werkelijkheidswaarde kan worden toegekend, na enige tijd moest wel het inzicht doorbreken, dat de historicus zelf existentieel gebonden is aan zijn taal en dus niet anders dan anachronistisch te werk kan gaan.

De historicus kan de vooroordelen van zijn tijd natuurlijk wel bewust maken tot op zekere hoogte, maar dat lukt alleen wanneer hij zich voldoende openstelt voor het 'vreemde' in het verleden. En dat laatste is bepaald niet altijd aangemoedigd door de moderne geschiedwetenschap, zeker niet waar zij in onze eeuw het voorbeeld van de sociale wetenschappen is gaan volgen. Het zogenaamde methodisch onderzoek leidt maar al te vaak tot vragen naar de bekende weg. Gadamer richt hier vooral zijn kritiek op in zijn *Wahrheit und Methode*. De kritiek strekt zich echter niet alleen uit tot de moderne sociaal-wetenschappelijke maar ook tot de traditionele, politieke geschiedschrijving, waarvan een bedroevend groot gedeelte zich beperkt tot een positivistische beschrijving van bestaande opinies. Zulke beschrijvingen worden veelal gezien als een doel op zich, terwijl zij toch niet meer zijn dan een uitgangspunt voor een eigen interpretatie. Een historicus die bestaande politieke indelingen en categorieën niet ter discussie stelt in zijn werk, laat het interpreteren van de samenleving in feite over aan de politicus. Zo kan het gebeuren dat men de 'Koude Oorlog' afschildert als een feitelijke gebeurtenis of het voor gegeven houdt dat de Russische revolutie een 'proletarische revolutie' was. De zelfuitleg van historische actoren wordt zodoende klakkeloos overgenomen, onder de vlag van wetenschappelijke geschiedschrijving. Wil een historicus meer zijn dan een moderne hofgeschiedschrijver, dan zal hij moeten streven naar een eigen interpretatie van de politieke *praxis* en daarbij zal hij niet moeten schromen om gevestigde interpretaties als interpretaties te ontmaskeren⁵⁶.

Kossmanns essay over progressiviteit en conservatisme is in mijn ogen een voorbeeld van politiek engagement in de goede zin des woords en het heeft mij geïnspireerd bij het schrijven van deze beschouwing. Ik heb niet de illusie, dat ik de tegenstelling progressief-conservatief uit de geest van de lezer heb gebannen, maar ik hoop wel duidelijk te hebben gemaakt in welke richting de oplossing van het

56 Dat de historicus naar een eigen narratieve interpretatie van het verleden moet streven is ook met kracht bepleit door F. R. Ankersmit, 'Een moderne verdediging van het historisme. Geschiedenis en identiteit', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, XCVI (1981) 453-473. Ankersmit laat ook zien, dat interpretaties vaak niet als zodanig worden herkend en dat begrippen als 'revolutie', 'klasse' of 'sociale structuur' op een naïef-realistische wijze worden gehanteerd. Ik zou zijn standpunt overigens eerder 'posthistorisch' dan 'historistisch' willen noemen.

door Kossmann gestelde probleem moet worden gezocht. Aangezien ik niet op inhoudelijke zaken ben ingegaan, kan ik geen oordeel geven over de alternatieve begrippen die door Kossmann zijn aangedragen. Gezien echter de nauwe samenhang tussen de moderne kennistheorie en de moderne staatstheorie, meen ik wel voorzichtig te kunnen opmerken dat ik weinig toekomst zie voor het voluntarisme. Als praktische instelling zal de staat ongetwijfeld nog wel lang voortbestaan, maar een nieuwe theoretische fundering in de trant van Hobbes lijkt mij niet meer te kunnen overtuigen. Een nieuwe vorm van aristotelisch constitutionalisme, zonder de oude metafysische mensbeschouwing, lijkt mij meer aannemelijk⁵⁷. En misschien biedt het paradigma van het spel hiervoor een geschikt uitgangspunt. Het is veelzeggend, vind ik, dat zowel 'de crisis van het positivisme' als de 'crisis van het historisme' in onze eeuw hebben geleid tot een nieuwe waardering van de *praxis* als spel. Ik denk hier dan aan respectievelijk Wittgenstein en Gadamer. Deze beide auteurs hebben sedert de jaren zestig een nieuwe beweging in het politieke denken doen ontstaan, waarin de eens zo vijandige tradities van het 'angelsaksische' en 'continentale' denken schijnen te convergeren⁵⁸. Misschien illustreert het feit, dat de erfgenamen van de Verlichting en de Romantiek dezelfde taal zijn gaan spreken, nog wel het beste de stelling dat wij het postmoderne tijdperk zijn binnengetreden.

57 Een voorstel voor een nieuwe constitutionalistische theorie is bijvoorbeeld te vinden in het wittgensteinaans geïnspireerde boek van Herman R. van Gunsteren, *The Quest for Control. A Critique of the Rational-Central-Rule Approach in Public Affairs* (Londen, 1976). In dit boek wordt onder meer een schets gegeven van '... an approach to, or a theory of, administrative law which, unlike the traditional Rechtsstaat model, is not based on the rational-centre-rule axiom, and which will liberate the legal notables, so that they can engage again in the fully creative exercise of their techne' (100). De keuze tussen rechtsstaat of chaos is een vals dilemma volgens Van Gunsteren, want in feite blijkt de rechtsonzekerheid, met name op administratiefrechtelijk gebied, juist door de preoccupatie met de centrale wetgeving te worden bevorderd. Achter dit dilemma steekt de 'cartesian anxiety' waarover Richard J. Bernstein spreekt in zijn *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis* (Oxford, 1983) en die als volgt wordt getypeerd: 'Either there is some support of our being, a fixed foundation for our knowledge, or we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness, with intellectual and moral chaos' (18).

58 Gadamer merkt zelf op in 1960, dat '...even the greatest kind of philosophical gulf that exists today between peoples — the one between Anglo-Saxon nominalism on the one hand and the metaphysical tradition on the Continent on the other — has begun to be bridged'. Hans Georg Gadamer, 'The Nature of Things and the Language of Things' (1960), in: *Idem, Philosophical Hermeneutics*, vertaald en geredigeerd door David E. Linge (Berkeley etc., 1977) 75. Het is overigens niet toevallig, dat het Amerikaanse auteurs uit de pragmatistische traditie zijn, die een bemiddelende rol spelen tussen analytische filosofie en continentale filosofie. Behalve Richard Bernstein kan ook Richard Rorty genoemd worden. Een uitstekend overzicht van speciaal de politieke dimensie geeft: Fred. R. Dallmayr, *Polis and Praxis: Exercises in Contemporary Political Theory* (Cambridge Mass.-Londen, 1984).

Calvinismus und Freiheitsrechte.

Die politisch-theologische Pamphletistik der ostfriesisch-groningischen 'Patriotenpartei' und die politische Kultur in Deutschland und in den Niederlanden

HEINZ SCHILLING

I. HISTORISCHER HINTERGRUND UND BEDEUTUNG DES MEINUNGSSTREITES

Auf der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, der großen Krisen- und Erneuerungszeit der alteuropäischen Gesellschaft, entbrannte in den Gebieten östlich und westlich des Dollarts ein Meinungsstreit, der weit über die Region hinaus in Deutschland und Europa Beachtung fand. Es ging um die kirchliche und staatliche Ordnung in Emden und in der Grafschaft Ostfriesland. Das war zugleich das Fundament, auf dem zu Ende der 1590er Jahre die kirchlichen Verhältnisse in Groningen und den Ommelanden neu zu organisieren waren, nachdem die Stadt und die Provinz 1595 endgültig in die Republik der Vereinigten Niederlande integriert worden waren¹. Die teilweise dramatischen Ereignisse, die den Kern des Traktatenstreites ausmachen, gipfelten in der sogenannten 'Emder Revolution', die in direktem zeitlichen und sachlichen Zusammenhang mit der Rückeroberung Groningens ausbrach und eine rund anderthalb Jahrzehnte währende Phase politischer, zeitweilig sogar militärischer Konfrontation zwischen der Stadt Emden und dem ostfriesischen Grafenhaus einleitete. Emden war das Haupt einer anti-absolutistisch-calvinistischen Stände- und 'Patriotenpartei', der zeitweilig die Stadt Norden und die Repräsentanten der eigenbehörigen Bauernschaft als dritter Stand angehörten. Auf der Seite des Grafen stand die landesherrliche Beamtenschaft sowie ab 1601 der Adel, der nur in der ersten Phase mit den übrigen Ständen eine gemeinsame Front gebildet hatte.

Der Konflikt an der neuralgischen Nahtstelle zwischen den feindlichen Macht- und Konfessionsblöcken, dem gegenreformatorischen, spanisch geführten Europa auf der

1 H. Schmidt, *Politische Geschichte Ostfrieslands* (Leer, 1975); M. Smid, *Ostfriesische Kirchengeschichte* (Pewsum, 1974); W. J. Formsa, ed., *Historie van Groningen. Stad en Land* (Groningen, 2. Aufl. 1981); H. Wiemann, *Die Grundlagen der landständischen Verfassung Ostfrieslands* (Aurich, 1974); *idem*, *Materialien zur Geschichte der ostfriesischen Landschaft* (Aurich, 1982). Speziell zu Emden: H. Schilling, 'Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur calvinistischen Stadtrepublik', in: B. Moeller, ed., *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert* (Gütersloh, 1978) 128-161; W. Nijenhuis, 'Die Bedeutung Ostfrieslands für die Reformation in den Niederlanden', in: *Emder Jahrbuch*, LXII (1982) 87-102. — Ich danke meiner Gießener Assistentin, Frau Maria-Theresia Leuker, für bibliographische Hilfen bei der Erstellung des auf das Wichtigste begrenzten Anmerkungsapparates.