

Religie en geschiedfilosofie

– Frank Ankersmit –

Transparant 19.2 (april 2008) 26-32

[26] In het vorige nummer van *Transparant* schreef Ewald Mackay een belangwekkende bijdrage over de rol en aard van de historische sensatie in het denken van geschiedfilosoof Frank Ankersmit. Mackay schreef onder andere dat hij Ankersmits pleidooi voor een nieuwe aandacht voor de historische sensatie (Johan Huizinga) waardeert. Daarbij onderscheidt hij zich van Ankersmit door een eigen weg voor christenhistorici te bepleiten: een verbinding van klassieke theologie en christelijke filosofie met de innerlijke, mystieke weg. Hieronder een reactie van Ankersmit.

Inleiding

In zijn fraaie opstel, getiteld 'De aanraking van de geschiedenis' bespreekt Ewald Mackay een tweetal centrale thema's uit geschiedfilosofie: de representatie van het verleden door de historische tekst en het thema van de historische ervaring, zoals dat indertijd door Huizinga op de agenda werd gezet. Beide thema's plaatst hij tegen de achtergrond van een religieuze en, meet in het bijzonder christelijke geschiedbeschouwing. Dat is, vanzelfsprekend, een even zinvolle als belangwekkende onderneming. Want hoe men het ook wendt of keert, het valt niet te betwijfelen dat het westerse historisch besef zijn wortels heeft in de christelijke geschiedopvatting. En men mag daarom verwachten dat die christelijke oorsprong zich nog steeds laat aanwijzen in het westerse historisch besef en in de wijze waarop zich dat concreetiseert in zowel de westerse geschiedbeoefening zelf als in de filosofische reflectie daarop.

Ik denk daarbij met name aan een beslissende dubbelheid in die christelijke nalatenschap en waarvan man vol kan houden dat die de beide polen bieden waarbinnen ons historisch besef zich nog steeds beweegt. In dit betoog begin ik met enkele opmerkingen aan te wijden aan die dubbelheid, om vervolgens terug te komen bij Mackay's opstel.

De profetieën van Daniël

In de eerste plaats is daar het bijbelboek Daniël met de befaamde profetieën van Daniël. Zoals de lezers van dit tijdschrift zich zullen herinneren, werd Daniël bij koning Nebukadnezar geroepen om een droom uit te leggen die de koning zeer verontrust had. Anders dan de Babylonische raadgevers van de koning wist Daniël niet alleen de droom zelf te reproduceren, maar die tevens van een interpretatie te voorzien:

'Hij die verborgenheden openbaart, heeft u bekend gemaakt wat er geschieden zal. Mij nu is deze verborgenheid geopenbaard, niet door een wijsheid die ik zou bezitten boven alle levenden, maar opdat de uitlegging den koning bekend zou worden gemaakt, en opdat gij de gedachten van uw hart zoudt kennen. Gij, o koning, hadt ein gezicht, en zie, er was een groot beeld! Dit beeld was hoog, en de glans ervan was buitengewoon: het stond vòòr u, en de aanblik ervan was schrikwekkend. Het hoofd van dat beeld was van gedegen goud, zijn borst en armen waren van zilver, zijn buik en lendenen van koper, zijn benen van ijzer, zijn voeten deels van ijzer deels van leem. Terwijl gij bleef toezien, raakte, zonder toedoen van mensenhanden, een steen los, die het beeld trof aan de voeten van ijzer en leem en deze verbrijzelde; toen werden tegelijkertijd het ijzer, het leem, het koper, het zilver en het goud verbrijzeld en zij werden gelijk kaf op een dorsvloer in de zomer, en de wind voerde ze mee, zodat er geen spoor meer van te vinden was; maar de Steen die het beeld getroffen had, werd tot een groten berg, die de gehele aarde vulde. (...) Gij, o koning, koning der koningen (...), gij zijt dat gouden hoofd. Doch na u zal een ander koninkrijk ontstaan, geringer dan het uwe; en, weer een ander, een derde koninkrijk van koper, dat heersen zal over de gehele aarde; en een vierde koninkrijk zal hard zijn als ijzer; juist zoals ijzer alles verbrijzelt en vermorzelt; en gelijk ijzer, dat vergruizelt, zal dit die allen verbrijzelen en vergruizelen. En dat gij de voeten en de tenen hebt gezien deels van pottenbakkersleem en deels van ijzer, betekent, dat dit een verdeeld koninkrijk

wezen zal; wel zal het iets van de hardheid van het ijzer in zich hebben, juist zoals gij gezien hebt, ijzer gemengd met kleiachtig leem, en de tenen der voeten deels van ijzer en deels van leem; ten dele zal dat koninkrijk hard zijn en ten dele zal het broos zijn. Dat gij gezien hebt ijzer vermengd met kleiachtig leem, betekent: zij zullen zich door huwelijksgemeenschap vermengen, maar met elkander geen samenhangend geheel vormen, zoals het ijzer zich niet vermengt met leem. Maar in de dagen van die koningen zal de God des hemels een koninkrijk oprichten, dat in eeuwigheid niet zal te gronde gaan, en waarvan de heerschappij op geen ander volk meer zal overgaan; het zal al die koninkrijken verbrijzelen en daaraan een einde maken, maar zelf zal het bestaan in eeuwigheid, juist zoals gij gezien hebt, dat zonder toedoen van mensenhanden een steen van den berg losraakte – en het ijzer, het koper, het leem, het zilver en het goud verbrijzelde. De grote God heeft bekend gemaakt wat na dezen zal geschieden'.¹

[27] Maar daarbij blijft het niet in het Boek Daniël. Daniël had ook zelf een droom en die hij als volgt beschrijft:

'Daniël hief aan en zeide: Ik had in de nacht een gezicht en zie de vier winden des hemels brachten de grote zee in beroering en vie} grote dieren stegen uit de zee op, het ene verschillend van het andere. Het eerste geleek op een leeuw, en het had adelaarsvleugels. Terwijl ik bleef toezien, werden het de vleugels uitgerukt, en het werd van den grond opgeheven en op twee voeten overeind gezet als een mens en het werd een mensenhart gegeven. En zie, een ander dier, het tweede, geleek op een beer; het richtte zich op de ene zijde op, en drie ribben waren in zijn muil, tussen zijn tanden; en men sprak tegen hem aldus 'sta op en eet veel vlees'. Daarna zag ik, en zie, een ander dier, gelijk een panter; het had vier vogelvleugels op zijn rug en vier koppen. En aan hem werd heerschappij gegeven. Daarna zag ik in de nachtgezichten en zie, een vierde dier, vreselijk, schrikwekkend en geweldig sterk; het had grote ijzeren tanden; het at en vermaalde, en wat overbleef vertrad het met zijn poten; en dit dier verschilde van alle vorige, en het had tien horens. Terwijl ik op die horens lette, zie daartussen verhief zich een andere kleine horen, en drie van de vorige horens werden daarvoor uitgerukt; en zie, in dien horen waren ogen als mensengogen en een mond vol grootspraak. Terwijl ik bleef toekijken, werden tronen opgesteld, en een Oude van Dagen zette Zich neder; Zijn kleed was wit als sneeuw en Zijn hoofdhaar blank als wol; Zijn troon bestond uit vuurvlammen (...) De vierschaar zette zich nader en de boeken werden geopend. Toen keek ik vanwege het ge[28]luid der grote woorden welke de horen sprak; terwijl ik bleef toekijken, werd het dier gedood. (...) Ik bleef toekijken in de nachtgezichten en zie, met de wolken des hemels kwam iemand gelijk een mensenzoon; hij begaf zich tot den Oude van Dagen, en men leidde hem voor Dezen; en hem werd heerschappij gegeven en eer en koninklijke macht. En alle volken, natiën en talen dienden hem. Zijn heerschappij is een eeuwige heerschappij, die niet zal vergaan, en zijn koninkrijk is een dat onverderfelijk is.'²

De lengte van deze citaten zij mij vergeven. Bovendien, men moet zich realiseren dat deze profetieën van Daniël tot ver in de achttiende eeuw het model waren voor hoe men zich het verleden in een min of meer formele zin voorstelde. Niemand minder dan Sir Isaac Newton besteedde de laatste jaren van zijn leven aan de vraag welke inzichten over heden, verleden en toekomst zich aan deze profetieën lieten verbinden. En, weinig minder belangrijk, concepties van de geschiedenis als het verhaal van de menselijke vooruitgang – en zoals we die aantreffen in het werk van Condorcet, Kant, Hegel, Comte of Marx – kan men zien als de geseculariseerde variant van die profetieën.

In dat model zijn de volgende vier elementen van belang in het kader van mijn betoog. In de eerste plaats, in beide dromen, zowel die van Nebukadnezar als die van Daniël zelf, is sprake van een merkwaardige objectiviteit en afstandelijkheid. De dromer ziet al deze wereldschokkende dingen, het ineensstorten van het beeld en het optreden van die vier verschrikkelijke dieren, zich voltrekken vanuit het perspectief van de volstreckte buitenstaander. De buitenstaander is zelf niet 'involved' in wat hij ziet gebeuren; dat is een subliem spektakel dat hem slechts vertoond wordt. Zeker voor Nebukadnezar – toch de koning van Babylon, de koning der koningen – is dat een verrassend perspectief. Nebukadnezar ziet zich ineens getransformeerd van de koning van zijn rijk tot slechts de historicus ervan. We zien zich hier annocereren wat wij associëren met de 'objectiviteit' van de historicus.

In de tweede plaats: hier worden *verhalen* verteld. De interpretatie van de droom van Nebukadnezar is evident het *verhaal* van de opeenvolging van de vier rijken dat de grondstructuur biedt van de menselijke geschiedenis – en waarna het vijfde rijk aanbreken zal, het

Rijk van God (en in naam waarvan de ‘Fifth Monarchy Men’ in de Engelse Civil War koning Karel I bestreden³). Weliswaar een zeer rudimentair verhaal – maar, desondanks een verhaal. Het moderne inzicht dat de geschiedenis in essentie een *verhaal* is waarin een tekstuele representatie van het verleden geboden wordt, heeft hier zijn religieuze antecedent.

In de derde plaats – en in het verlengde daarvan – die narratieve grondstructuur van de vier rijken heeft de kracht om alle historisch gebeuren een zin en betekenis te verlenen. Want alles wat in de geschiedenis voorviel en in de toekomst nog voor zal vallen is, op een of andere manier, te plaatsen in deze narratieve grondstructuur. Meer in concreto, alle historisch gebeuren is (een nader te preciseren) onderdeel van de oorsprong of ondergangsgeschiedenis van die vier rijken. Anders gezegd, *de Tijd wordt vervuld van historische betekenis*. Of nog anders, de Tijd heeft een richting gekregen. De geschiedenis werd een dynamisch proces waarin niets hetzelfde blijft – zoals wel heel dramatisch het geval is met de overgang van de vier rijken naar het Rijk van God.

Maar er is nog een vierde element dat de aandacht verdient. En daarmee wend ik mij tot het Nieuwe Testament. In zijn befaamde *Mimesis. The representation of reality in Western Literature* vergeleek Erich Auerbach de Bijbel met de Homerus. En hij beklemtoonde daarbij de literaire superioriteit van het bijbelverhaal:

‘Odysseus on his return is exactly the same as he was when he left Ithaca two decades earlier. But what a road, what a fate, lie between the Jacob who cheated his father out of his blessing and the old man whose favorite son has been torn to pieces by a wild beast! – between David the harp player, persecuted by his lord’s jealousy, and the old king, surrounded by violent intrigues, whom Abishag the Shunnamite warmed in his bed, and he knew her not! The old man of whom we know how he has become what he is, is more of an individual than the younger man; for it is only during the course of an eventful life that men are differentiated into full individuality (...) Fraught with their development, sometimes aged even to the verge of dissolution, they show a distinct stamp of individuality entirely foreign to the Homeric heroes.’⁴

En hij komt tot een vergelijkbare analyse wanneer hij het verraad van Petrus bespreekt:

‘A scene like Peter’s denial fits into no antique genre. It is too serious for comedy, too contemporary for tragedy, politically too insignificant for history – and the form which was given to it is one of such immediacy that its like does not exist in the literature of antiquity. This can be judged by a symptom which at first sight may seem insignificant: the use of direct discourse. The maid says: And thou also wast with Jesus of Nazareth. He answers: I know not, neither understand what thou sayest. Then the maid says to the bystanders: This is one of them. And Peter, repeating his denial, the bystanders speak up; Surely thou art one of them, for thou art a Galilean by speech! – I do not believe that there is a single passage in an antique historian where direct discourse is employed in this fashion in a brief direct dialogue.’⁵

In zijn commentaar op de betreffende passages uit het Oude en het Nieuwe Testament maakt Auerbach gebruik van het onderscheid tussen de zogenaamde ‘hoge’ en ‘lage’ stijl. De [29] hoge stijl gebruik je voor het spreken over grootse en verheven dingen – de hierboven geciteerde passages uit het Boek Daniël zijn uiteraard goede voorbeelden. De lage stijl behoort daarentegen bij de meer banale en triviale dingen uit de menselijke existentie. Vanzelfsprekend is een combinatie van beide stijlen lastig – het is hier echt het een of het ander.

Maar een groot literair talent lukt het. En dat is nu waar voor Auerbach het verschil ligt tussen de Homerus en de bedoelde passages uit het Oude en het Nieuwe Testament. De Homerus is vooral⁶ – zoals het onderwerp ook lijkt te vereisen – in de hoge stijl. Maar het lukt de Bijbel soms om beide combineren. En het effect is dat de tekst dan een ongebruikelijke directheid en zeggingskracht verkrijgt. Niet alleen levert die combinatie passages op die ons bij uitstek kunnen ontroeren. Maar bovenal hebben zulke passages een sterk ‘werkelijkheids-effect’⁷: ze roepen bij ons de overtuiging op van echtheid, authenticiteit en het gevoel, dat het in werkelijkheid echt zo gegaan moet zijn als in de tekst werd gezegd.

Als ik zelf een voorbeeld geven mag – denk aan de laatste woorden van Christus in de evangeliën van Marcus en Matteüs: ‘mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?’. Uiteraard slechts een detail tegen de achtergrond van heel de heilsgeschiedenis, zoals die in de evangeliën verteld wordt. Maar wat een uitzonderlijk krachtig detail! De laatste woorden die Christus hier tot de mensheid spreekt zijn woorden van een intense Gods-verlatenheid, van twijfel aan alles waar hij tijdens zijn leven voor gestaan had en waarvoor hij bereid was de dood te aanvaarden. Het zou een hemelgerende blasfemie geweest zijn als de evangelist dit zelf bedacht had en Christus met dit ‘Eli, Eli, lama sabachthani?’ alles in twijfel had getrokken waar het in het evangelie om gaat. Dit heeft men daarom onmogelijk kunnen uerzinnen. En zeker geen gelovige in Christus en diens boodschap (zoals met Marcus en Matteüs uiteraard het geval was) zou ooit op het idee gekomen zijn om Christus dit als zijn laatste woorden in de mond te leggen.

Ik ben er daarom absoluut van overtuigd dat iemand aan het begin van onze jaartelling, onder ruwweg het soort van omstandigheden als in het evangelie verhaald, woorden als deze gesproken heeft. Hier zegt het evangelie ongetwijfeld een historische waarheid uit. Waarbij het natuurlijk aan iedereen openstaat om te zien wat voor conclusies hij of zij aan dat gegeven wil verbinden.

Een tweede christelijke traditie

Maar het zou onjuist zijn om de christelijke geschiedservaring te beperken tot deze op narrativiteit en vertelbaarheid gerichte inspiratie. De profetieën van Daniël zijn niet het enige model voor de christelijke geschiedsconceptie. DaarHaast is er de conceptie die men het beste kan associëren met Augustinus en met Boëthius – en die in veel opzichten in een heel andere, zoniet tegengestelde richting wijst. In zijn schitterende *The Machiavellian Moment and the Atlantic Tradition* (1975) toonde John Pocock hoezeer Augustinus’ *De Civitate Dei* een ontwrichting bewerkstelligde van de oriëntatie op de aardse werkelijkheid. De enige werkelijkheid was hier de ‘verticale’ oriëntatie op God en op de ‘Civitas Dei’ – met als gevolg dat alle ‘horizontale’ verbanden tussen de dingen in de aardse werkelijkheid hun zin, betekenis en hun pregnantie verloren. Het enige dat telde, was hoe wij er uitzagen en er voorstonden in onze (‘verticale’) relatie met God. De conse[30]quenties van deze Augustiniaanse visie werden nergens duidelijker verwoord dan in Boëthius’ *De Consolatione Philosophiae* – en dat gedurende de hele Middeleeuwen een zeer veel gelezen boek zou blijven.

Voor een goed begrip is een enkel woord over Boëthius zelf onmisbaar. Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (480-524) stamde af van een oude en senatoriale Romeinse familie. Hij werd wat wij minister van buitenlandse zaken zouden noemen onder Theodorik de Grote (456-526), de Oost-Gothische koning van Italië, onder wie Italië na de val van het West-Romeinse Rijk in 476 nog een korte tijd van relatieve rust en welvaart kende. Boëthius werd, wellicht niet ten onrechte, beschuldigd van samenzwering met de Oost-Romeinse Keizer tegen Theodorik, verdween daarop in de gevangenis en werd uiteindelijk na een proces terechtgesteld. In de gevangenis overpeinsde Boëthius zijn snelle val in het zojuist genoemde boek en waarvan de *pointe* was dat het lot van de mensen uiterst ongewis is. Het ene moment ziet men zich geroepen tot de hoogste ambten - maar een moment later zit men in de gevangenis zijn terechtstelling af te wachten. Zoals hij het verwoordde met een klassieke metafoor: het is de Godin Fortuna die de wereld en de geschiedenis beheerst. En haar beslissingen zijn even grillig als ondoorgrondelijk en onbegrijpelijk. We hebben ons daar maar bij neer te leggen en er rest ons niets anders dan de vertroosting (‘*consolatio*’) te zoeken in de filosofie (d.w.z. de religie). Het gevoel werd treffend verwoord door Shakespeare in diens MacBeth: ‘Life’s but a walking shadow, a poor player/ That struts and frets his hour upon the stage/ And then is heard no more. It is a tale/ Told by an idiot, full of sound and fury/ Signifying nothing.’

Uiteraard is dit een conceptie van de geschiedenis die radicaal tegengesteld is aan wat we zagen in de vorige paragraaf. Daar lag alle historisch gebeuren hecht verankerd in die vierrijkenstructuur. Hier is daarentegen alles chaos, onbegrijpelijk en onvoorspelbaar. En er is nog een ander verschil. De profetieën van Daniël werden geschreven vanuit het perspectief van de volstreekte buitenstaander, vanuit dat van de passieve toeschouwer. Maar Boëthius' levenservaring werd geboren uit het besef dat het pogen greep te krijgen op de wereld ijdel is. Maar juist dat veronderstelt wel dat er sprake is geweest van dat pogen. Eerst tegen de adgergrond van dat pogen krijgt ons onvermogen de werkelijkheid te pakken zijn dramatische lading. Anders gezegd, waar de narrativiteit van de profetieën van Daniël werden geboren uit de *vita passiva* – daar ligt in deze conceptie van de geschiedenis althans de reminiscentie aan de *vita activa*, dat wil zeggen aan het leven buiten de studeerkamer en in de volheid van de (politieke) werkelijkheid. Zoals uiteraard te verwachten is van een geschiedsconceptie die te relateren valt aan Boëthius' overpeinzingen over zijn val als (actief) staatsman.

In het geval van de profetieën van Daniël is historische zin en betekenis van te voren vastgelegd; die ontspringt immers aan de vier-rijkenschematiek. Maar in de geschiedsconceptie die je met Augustinus en Boëthius kan associëren, is de geschiedenis *an sich* zinloos en zonder intrinsieke orde en betekenis. Voor zover er *überhaupt* ruimte is voor het begrip 'zin', is dat iets wat wij hooguit aan de dingen kunnen *geven*. Geschiedenis is hier een '*Sinngebung des Sinnlosen*', om de fraaie titel van Theodor Lessings boek van zeventig jaar geleden te gebruiken. En het verleden zal zich altijd aan onze zingeving proberen te ontworstelen. En veelal met succes.

Zoals ook Machiavelli beklemtoonde toen hij tegenover de grillen van de Godin Fortuna de notie [31] van de 'virtù' stelde. Machiavelli verstond onder 'virtù' het vermogen van de succesvolle staatsman het juiste moment voor de juiste actie aan te wijzen.⁸ De succesvolle staatsman weet dankzij de 'virtù' de historische werkelijkheid te ontwaren achter de nevelen waarin die doorgaans door de Godin Fortuna verhuld blijft. En zo kan hij die werkelijkheid af en toe – en helaas slechts af en toe! – naar zijn hand zetten. Zoals Machiavelli het verwoordde:

'I am not unaware that many have held and hold the opinion that events are controlled by Fortune and by God in such a way that the prudence of men cannot modify them, indeed, that men have no influence whatsoever. Because of this, they would conclude that there is no point in sweating over things, but that one should submit to the rulings of chance. (...) Nonetheless, so as not to rule out our free will, I believe that it is probably true that Fortune is the arbiter of half the things we do, leaving the other half or so to be controlled by ourselves. I compare Fortune to one of those violent rivers which, when they are enraged, flood the plains, tear down trees and buildings, wash soil from one place to deposit it in another. Everyone flees before them, everybody yields to their impetus, there is no possibility of resistance. Yet although such is their nature, it does not follow that when they 'are flowing quietly one cannot take precautions, constructing dykes and embankments so that when the river is flood they would keep to one channel or their impetus be less wild and dangerous. So it is with Fortune. She shows her potency where there is no well regulated power to resist her, and her impetus is felt where she knows there are no embankments and dykes to restrict her.'⁹

Aldus werd uit de geschiedsconceptie van Augustinus en Boëthius het moderne historisch besef geboren. Dat wil zeggen, het besef dat de historische werkelijkheid een werkelijkheid is die ons in wezen steeds ontglipt, maar dat er desondanks toch korte momenten zijn waarop wij haar even – alweer, maar heel even! – toch in de greep kunnen krijgen.

Mackay's geschiedsfilosofie

Tegen de achtergrond van het voorgaande wil ik ingaan op Mackay's geschiedsfilosofie. Maar ik kan dat pas doen na een enkele opmerking vooraf. Dit opstel gaat over de relatie tussen de (christelijke) religie en de geschiedsfilosofie. En het spreekt vanzelf dat men het daar pas zinvol over hebben kan wanneer men ergens een keer aangeeft hoe men zelf staat tegenover de religie. Daar wil ik dan kort iets over zeggen.

Ik ben zelf niet gelovig. Maar wanneer ik zelf niet geloof, dan is dat niet omdat ik de (Verlichte) kritiek op de religie onderschrijf. Niet zozeer omdat ik het daarmee oneens zou zijn, maar omdat ik die inzake de religie niet erg relevant acht. Ik denk niet dat die kritiek iemand van de onjuistheid van het geloof overtuigen kan die daar van tevoren al niet van overtuigd was. En, evenzeer, iemand die werkelijk gelooft, zal zich door die kritiek niet van zijn geloof af laten brengen. Dat blijven dus zuiver intellectuele exercities, ontbloot van praktische betekenis. Ik, voor mij, kan daarentegen niet geloven omdat ik weet dat voor mij de claims van het geloof totaal zouden zijn. Het zou een perspectief in mijn leven zijn dat onherroepelijk alle andere tot algehele irrelevantie zou doemen. Het geloof in een God die hemel en aarde geschapen heeft en tegenover wie wij staan zoals de christelijke religie het zegt te zijn, zou voor mij geen ruimte laten voor iets anders. En ik neem ook alleen maar dat geloof, en alleen die gelovigen serieus die het geloof op deze manier ondergaan, dat wil zeggen, als een quasi-noodlot, als een verschrikkelijke, als een alles overheersende en als een, ja, sublieme realiteit. En dat kan ik niet; daar ben ik te klein en te zwak voor. Het geloof zou mij verzenen; ik zou erin ten ondergaan.

Dat betekent ook dat ik de (Verlichte) kritiek op religieus geïnspireerde geschiedsfilosofieën oninteressant acht. Mackay schrijft dat ik instem die met die bekende (Verlichte) kritiek op speculatieve geschiedsfilosofieën. En, inderdaad, voor zover die kritiek de cognitieve pretenties van die speculatieve systemen attaqueert, kan men daar, als redelijk mens, slechts mee instemmen. Maar, wederom, dat alles is oninteressant. Wat in de religieuze conceptie van de geschiedenis daarentegen wel interessant is, dat zijn het soort van zaken waar ik het hierboven over had. En dat zijn zaken die ik uiterst wezenlijk acht, al was het maar omdat men de sporen ervan in onze hedendaagse conceptie van de geschiedenis letterlijk overal aantreft. Die beide christelijke concepties van de geschiedenis die ik hierboven naast, en tegenover elkaar stelde, vormen nog steeds de matrix waarin wij onze verhouding tot het verleden definiëren.

Ik sta daarom wellicht dichter bij Mackay's eigen gedachtegang dan hijzelf vermoedt. Mackay bespreekt in zijn essay twee aspecten van onze verhouding tot het verleden; en zijn standpunt is evident dat daarmee het belangrijkste ook gezegd is over die verhouding.

Welnu, ik ben het hier geheel en al met hem eens. Ook ik ben van mening dat vrijwel alles wat van belang is aan die verhouding zich laat situeren in het spanningsveld tussen representatie en ervaring. Inderdaad, een spanningsveld, want representatie en ervaring laten zich niet reduceren tot een dieper, en aan beide gemeenschappelijk perspectief. Beide zijn volstrekt autonoom en dienen als zodanig gerespecteerd te worden. Dat is, in feite, wat ik hierboven heb willen aangeven met het tegenover elkaar plaatsen van die beide christelijke geschiedskoncepties. En waar het model van de profetieën van Daniël de basis biedt voor de notie van de historische representatie – en de met Augustinus en Boëthius te associëren geschiedsopvatting ons toegang geeft tot de historische ervaring. De historische ervaring geeft ons een momentane versmelting van de zin die wij zelf aan het verleden geven [32] met een zin die in het verleden zelf ligt. Of, om het preciezer uit te drukken, die geeft ons een ervaring van de geschiedenis vvaarin de dichotomie van zingeving en van de herkenning van zin plotseling bezwijkt onder aan aandrang die het onderscheid tussen subject (de historicus) en het object (het verleden) teniet doet. En daarmee ook alle cognitieve modellen waarmee geschiedsfilosofen gewoonlijk onze verhouding tot het verleden trachten te verhelderen.

Conclusie

Ik heb daarom slechts lof en instemming voor Mackay's opstel en voor de daarin geboden schets van hoe wij ons tot het verleden verhouden. Het is waar, Mackay beroept zich daarbij op zijn christelijke geloof. En een dergelijk beroep is voor mij, wanneer ik mijn eigen standpunt als geschiedfilosoof probeer te articuleren, inderdaad niet mogelijk. Maar verrassenderwijs maakt dat *du fond* maar weinig verschil – zoveel mag duidelijk zijn uit bovenstaande.

Rest mij nog om Mackay mijn dank te zeggen voor zijn stuk en dat mij noopte om mijn positie tegenover een religieuze, christelijke geschiedsconceptie een keer te verhelderen. Vanzelfsprekend ben ik mij altijd bewust geweest van het enorme gezag van die geschiedsconceptie en van hoezeer die tot een slechts heel recent verleden overheersend geweest is in ons denken over de geschiedenis. Maar ik had er nooit echt goed over nagedacht. Ik ben blij dat de uitdaging van Mackay's opstel mij ertoe verplichtte om deze lacune in mijn opvattingen over de geschiedenis op te vullen.

Personalia

Dr. F.R. Ankersmit is hoogleraar Intellectuele en Theoretische Geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Groningen.

Noten

¹ Daniël 2: 29-36.

² Daniël 7: 2-15.

³ Ik logeerde onlangs in de VIP guest room van Peterhouse in Cambridge. Daar hing een zeventiende-eeuws portret van Karel I waar een doorschijnende kroon geschilderd was in een gouden zonnestraal komend van rechts en gericht op het hoofd van de koning. Ik moest zeggen: inderdaad een verrassend adequate verbeelding van het *droit divin* en waartegen de strijd van die 'Fifth Monarchy Men' gericht was.

⁴ E. Auerbach, *Mimesis. The representation of reality in Western Literature*, Princeton 1968; 17-18.

⁵ Auerbach; op. cit.; 45-46.

⁶ Een uitzondering is, uiteraard, het befaamde afscheid van Hector en Andromache uit de Ilias – en dat daarmee meteen ook het meest ontroerende moment is uit de Ilias.

⁷ Het begrip ontleen ik uiteraard aan Roland Barthes, die in zijn beschouwingen over 'l'effet du réel' een argumentatie biedt, die sterk lijkt op die van Auerbach.

⁸ Zoals een jongen die een meisje wil veroveren ook moet weten wanneer het het juiste moment is om te zeggen wat hem naar zijn doel zal leiden. Inderdaad zit er achter Machiavelli's notie van de 'virtu' een wereld aan seksuele metaforen – zoals Machiavelli niet nalaat te suggereren. En vergeet niet dat de Godin Fortuna een dame is!

⁹ N. Machiavelli, *The Prince*, Harmondsworth 1984 (Penguin Classics) 130-131.