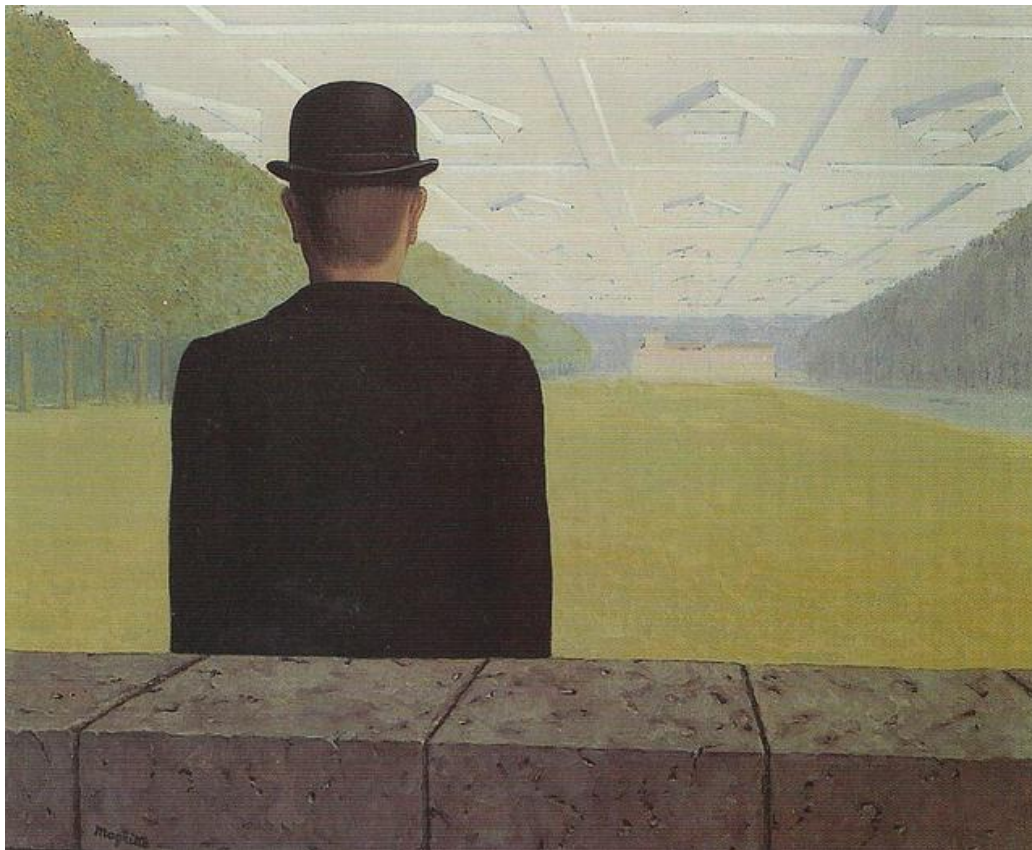
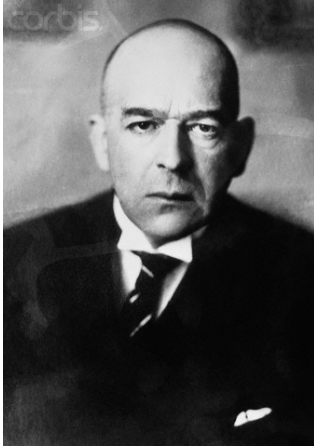


CULTUURPESSIMISME

OF WAAROM HET AVONDLAND NOG

BESTAAT



LE GRAND SIÈCLE – RENÉ MAGRITTE

**MARTIJN SAMSON – 321087 – BACHELORSRIPTIE WIJSBEGEERTE – BEGELEIDER:
DR. GIJS VAN OENEN – ADVISEUR: PROF. DR. HAN VAN RULER**

1. INHOUDSOPGAVE

1.	INLEIDING	Blz. 3
1.1	Gedrocht vooraf	Blz. 3
1.2	De daadwerkelijke inleiding	Blz. 3
2.	SPENGLERS ONDERGANG VAN HET AVONDLAND	Blz. 5
2.1	Spenglers cultuurbegrip	Blz. 5
2.2	De Avondlandcultuur	Blz. 7
2.3	Het Avondland als civilisatie	Blz. 10
3.	ORTEGA Y GASSETS ANGST VOOR DE HORDEN	Blz. 12
3.1	De opstand der horden	Blz. 12
3.2	De taak van onze tijd	Blz. 16
4.	JOHAN HUIZINGA TUSSEN HOOP EN VREES	Blz. 20
4.1	De schaduwen van Huizinga	Blz. 20
4.2	Huizinga in Amerika	Blz. 22
5.	CONCLUSIE	Blz. 25

1. INLEIDING

1.1 Gedrocht vooraf

Een gedrocht is per definitie uit proportie, het valt niet in te passen in welke vorm dan ook. Wellicht is het meest exemplarische voorbeeld van een gedrocht deze bachelorscriptie. Niet omdat ik daar bewust aan heb getracht bij te dragen, maar veeleer omdat de vorm van een bachelorscriptie aan de Faculteit der Wijsbegeerte daar onherroepelijk toe leidt. Een scriptie veronderstelt een bepaalde verdieping, het goed in kaart brengen van een onderwerp, het formuleren en trachten te beantwoorden van een onderzoeksvraag. Tegelijkertijd mag deze bachelorscriptie geen verkapte masterscriptie – wat wil zeggen, geen *echte* scriptie – zijn, maar dien ik mij te beperken tot primaire literatuur.

Van geen mens kan worden verwacht dat hij een vraag adequaat beantwoordt, als hij niet eerst naar reeds gegeven antwoorden mag kijken. Tenzij we natuurlijk het steeds opnieuw uitvinden van het wiel beschouwen als iets dat adequaat zou kunnen zijn, indien het steeds op de juiste wijze geschiedde.

Zou nu de criticus menen dat ik wel degelijk het eerste deel van mijn scriptie aan een literatuuronderzoek had kunnen besteden, aan het bestuderen van secundaire literatuur, dan kan ik hierop slechts antwoorden dat dit had betekend dat het uiteindelijk te onderzoeken onderwerp zo futiel zou zijn geweest, dat het een *geïmplodeerd* gedrocht was geworden. Strandrechtelijke executies vinden daarenboven plaats als men zich wél over de grens van de tienduizend woorden begeeft.

Zodoende is deze scriptie bij voorbaat mislukt, maar gelukkig niet volledig.

1.2 De daadwerkelijke inleiding

Als de twintigste eeuw de eeuw van het cultuurpessimisme is, dan zouden we – zonder volledigheid te pretenderen – enkele golfbewegingen kunnen onderscheiden. Te denken valt aan het continentale cultuurpessimisme uit de eerste decennia van de twintigste eeuw, aan de Amerikaanse cultuurcritici uit de jaren vijftig tot en met zeventig, maar ook aan de meer postmoderne en poststructuralistische of neomarxistische cultuurcritici.

In deze bachelorscriptie staat het cultuurpessimisme uit de eerste helft van de twintigste eeuw centraal. Na de Eerste Wereldoorlog was het voornamelijk de Duitse denker Oswald Spengler (1880-1936), die diepe indruk maakte met zijn *Untergang des Abendlandes*, waarin hij betoogde dat de Westerse cultuur noodzakelijkerwijs uitgeblust aan het raken is. Die handschoen is door vele Europese denkers opgepakt. In die zin is deze scriptie er geen over cultuurpessimisme in enge zin: Spengler meent dat het verval onherroepelijk is en is derhalve geen echte pessimist. De andere twee denkers die ik in deze scriptie behandel – de Spaanse filosoof José Ortega y Gasset (1883-1955) en de Nederlandse historicus Johan Huizinga (1872-1945) – weigeren eveneens zichzelf als pessimist te betitelen. Ortega y Gasset biedt substantiële remedies, waar Huizinga blijft hopen op een ‘goede afloop’.

De reden dat ik ervoor heb gekozen naast Spengler ook Ortega y Gasset en Huizinga te bespreken, is omdat beide denkers in hun werk

veelvuldig naar *Der Untergang des Abendlandes* verwijzen. In deze scriptie ga ik na in welke zin beide heren de visie van Spengler volgen of verwerpen in hun eigen analyses. Ten slotte zal ik aangeven wat precies de verschillen tussen de denkers zijn. De reden dat ik specifiek Ortega y Gasset en Huizinga heb gekozen is tweeledig: allereerst waren het belangrijke 'cultuurpessimisten' in hun eigen tijd, ten tweede zijn beide denkers – hoewel in hun tijd van groot belang – in de bachelor Wijsbegeerte zo goed als niet aan de orde gekomen. Hetzelfde geldt tot op grote hoogte voor Spengler. Des te meer reden dan juist hierover een scriptie te schrijven – en niet over Deleuze-en-Guattari, Foucault, Heidegger, Nietzsche, Wittgenstein of Derrida. Wel komen er in de scriptie enkele verwijzingen naar Hegel voor. Deze berusten louter op persoonlijke voorkeur.

In het eerste hoofdstuk ga ik in op Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*. In het tweede hoofdstuk bespreek ik Ortega y Gasset. Zijn belangrijkste werk wat betreft cultuurpessimisme is *De opstand der horden*. Eveneens komen aan de orde *De mens en de mensen* en *De taak van onze tijd*, daar ook deze werken – vooral het laatstgenoemde – goed aansluiten bij het thema. In hoofdstuk drie bespreek ik Huizinga aan de hand van zijn cultuurkritische *In de schaduwen van morgen* en in mindere mate zijn boeken over Amerika.

De vraag die op de achtergrond meespeelt in iedere bespreking luidt: op wat voor manier kunnen we de desbetreffende denker als cultuurpessimist beschouwen? De hoofdvraag die ik tracht te beantwoorden is: hoe stemmen de visies van Ortega y Gasset en Huizinga overeen met die van Spengler?

De vraag in deze scriptie is zodoende vergelijkend van aard.

2. DE ONDERGANG VAN SPENGLERS AVONDLAND

2.1 Spenglers cultuurbegrip

Zou men een onderscheid willen maken tussen soorten cultuurpessimisme, dan zou men dit kunnen doen door te spreken van ‘vijf-voor-twaalf’-pessimisme en ‘vijf-over-twaalf’-pessimisme. In de eerste categorie constateert men verval en meent men dat veranderingen snel en absoluut noodzakelijk zijn. Pessimisten in de tweede categorie zou men evenwel kunnen omschrijven als ‘fatalistisch’. Het kwaad geschiedt reeds of is al geschied – en er is niets wat wij kunnen doen. Het ligt voor de hand Spengler in te delen bij de tweede categorie. En inderdaad, fatalisme kenmerkt zijn gehele *Der Untergang des Abendlandes*, maar van ‘kwaad’ kunnen we in dit opzicht niet zomaar spreken. Beoordelen we slechts Spenglers magnum opus – en niet de vele psychologische reconstructies omtrent zijn persoon – dan kunnen we niet anders dan vaststellen dat Spengler de ondergang van het Avondland niet zozeer betreurde, maar accepteerde als gegeven.

Der Untergang des Abendlandes bestaat uit twee delen, het eerste gepubliceerd in 1918, het tweede in 1922. Het eerste deel, *Form und Wirklichkeit*, is in deze scriptie grotendeels buiten beschouwing gelaten. Centraal staat het tweede deel: *Welthistorische Perspektiven*. Men zou over deel I en deel II kunnen spreken in termen van ‘onderbouw’ en ‘bovenbouw’. Toch kent ook het tweede deel een betrekkelijk systematische opbouw, beginnend met de bespreking van algemene ideeën, gevolgd door de Antieke en Magiaanse cultuur, uitmondend in de crisis van de Avondlandcultuur. Vooral vanwege dit laatst punt staat deel II in deze scriptie centraal: het verband met cultuurpessimistische tijdgenoten is gemakkelijk te tonen.

Spengler is in zoverre een cultuurpessimist, dat hij niet gelooft in een algemene vooruitgang van de wereldcultuur. Een cultuur komt op, ontwikkelt zich, verwordt tot civilisatie en vergaat weer. In de wereldgeschiedenis meent Spengler deze ontwikkeling acht keer waar te kunnen nemen. Allereerst is er de Egyptische cultuur, vervolgens de Babylonische/Assyrische cultuur. Voorts noemt Spengler de Indiase, Chinese, Mexicaanse, Antieke en Arabische cultuur en ten slotte de Westerse cultuur.¹ Deze culturen bouwen niet op elkaar voort. De Arabische cultuur staat bijvoorbeeld niet op de schouders van de Antieke. ‘*Bedeutungen sind unübertragbar*’, zo meent Spengler.

‘Es kommt nie auf den ursprünglichen Sinn der Form an, sondern nur auf die Form selbst, in welcher das tätige Empfinden und Verstehen des Betrachters die Möglichkeit zu eigener Schöpfung entdeckt.’²

Dezelfde begrippen worden gebruikt, maar de ziel waarin zij besloten liggen is totaal verschillend.

Voordat we de Avondlandcultuur in kaart kunnen brengen en kunnen vaststellen waarin de ondergang hiervan is gelegen, dienen we eerst verder in

¹ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Zweiter Band. Welthistorische Perspektiven* (München 1918, druk 1927), 44-55.

² Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. II*, 65.

te gaan op het cultuurbegrip dat Spengler hanteert. Spengler beschrijft cultuur, door het in eerste instantie af te zetten tegen natuur. Een plant kan niets kiezen. Hij is weinig anders dan kosmos. Het dier daarentegen heeft een bepaalde mate van vrijheid. Hij is gebonden, maar tevens in staat een microkosmos om zich heen te ervaren, waarin hij kan besluiten dingen te doen of te laten. Een microkosmos bezit om deze reden spanning. De microkosmos verhoudt zich immers tot een macrokosmos, waarop het slechts beperkte invloed heeft. Het kosmische is iets dat we voelen, maar de microkosmische spanning ervaren we. Hiermee komen we op twee centrale begrippen in Spenglers antropologie, namelijk 'Dasein' en 'Wachsein'. We moeten het Spengleriaanse begrip 'Dasein' niet verwarren met dat van Martin Heidegger (1889-1976). Het gaat niet zozeer om het er-zijn van de mens alleen, hoewel bij ieder mens (en dier) sprake is van 'Dasein'. De betekenis van het begrip wordt voornamelijk duidelijk als we het contrasteren met 'Wachsein'. Dit ontstaat indien we onze spanning van de microkosmos ervaren. Plat gezegd: het 'Dasein' is het kosmische bestaan, het 'Wachsein' het zich hier bewust van worden, de microkosmische spanning.

De mens heeft als extra bijkomstigheid dat hij de gave van taal bezit. Hiermee vindt plaats '(...)die Emanzipation des Verstehens vom Empfinden.'³ Maar hiermee is het menselijke 'Wachsein' voor eeuwig gespleten: voortaan maken we onderscheid tussen denken en handelen. Spengler is hier in zijn magnum opus zeer duidelijk over: het rijk van denken en het rijk van handelen zijn twee compleet verschillende gebieden. Waarheden zijn eeuwig, daarom staan ze los van het leven. 'Das wirkliche Leben, die Geschichte kennt nur Tatsachen'⁴ – en in de politiek is het niet anders. Voor de echte staatsman zijn er slechts feiten, geen waarheden. Anders dan de filosoof of theoloog, heeft hij immers met aardse zaken te maken, niet met contemplatie op het leven. We zien dit onderscheid duidelijk terugkeren in het tegenwoordige rechtssysteem, dat tracht het Antieke en het Arabische recht met elkaar te combineren. Het eerste is volgens Spengler voor het 'hier en nu' – praktisch – het tweede veeleer absoluut en van god gegeven. 'Durch unsere Rechtsgeschichte geht als Grundmotiv der Kampf zwischen Buch und Leben.'⁵ Van een 'verheffing' tussen theorie en praktijk is, anders dan bij een filosoof als Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) geen sprake. Eerder wint het boek het van het leven, zoals weldra zal blijken.

Enigszins vrijelijk zou men kunnen stellen: voordat de mens überhaupt in staat is te denken in 'waarheden', dient hij eerst te ontwaken. De primitieve, oorspronkelijke mens is in wezen als een dier: het 'Wachsein' dringt slechts bij vlagen door, waarin vooral de angst voor de natuur vooropstaat. Dit verandert bij de overgang van jagers en verzamelaars naar boeren. Nogal cryptisch stelt Spengler: 'Pflanzen heißt etwas nicht nehmen, sondern erzeugen. Aber damit wird man selbst zur Pflanze, nämlich Bauer.'⁶ Volgens Spengler is de boer plantaardig, omdat hij letterlijk geworteld is. Daartegenover kan men de cultuurmens stellen. Voor hem is zijn thuis de stad. Stad en boerderij zijn niet wezenlijk verschillend: beide zijn geworteld

³ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. II*, 11.

⁴ Idem, 15.

⁵ Idem, 92.

⁶ Idem, 104.

en zodoende plantaardig. Wel zijn boeren en cultuurmensen verschillend. Spengler beweert zelfs: *'Der Landmensch und der Stadtmensch sind verschiedene Wesen.'*⁷ De boer is zonder geschiedenis. Eigenlijk zal hij, afgezien van in de meest primitieve verzamelaarsculturen, altijd wel blijven bestaan.

De stad daarentegen staat voor Spengler symbool voor de geschiedenis. Alle geschiedenis is stadsgeschiedenis. De stad belichaamt de geest. Vandaar dat geschiedenis – de ontwikkeling van een cultuur – pas ontstaat op het moment dat zich andere standen boven die van de boeren verheffen.⁸ Wel meteen maakt Spengler duidelijk welk noodzakelijk verloop deze ontwikkeling doormaakt: *'Die Geburt der Stadt sieht ihren Tod nach sich.'*⁹ Stedelingen kunnen niet meer terugkeren naar het land. Het 'dierlijke' in stedelingen verdwijnt en uiteindelijk verdwijnt ook het leven. De ware 'grootsteden' in het civilisatietijdperk kenmerken zich door hun pure geestelijkheid. Er zijn geen huizen meer, maar nog slechts behuizingen. Geen leven of bloed, maar slechts doelmatigheid en ondernemingszin vinden we erin terug. De nadruk ligt op allang gestolde vormen.¹⁰ Zo valt ook te verklaren dat alle moderne wereldsteden op elkaar lijken.¹¹ Tussen de gewone stad, in de ontluikende en zich ontwikkelende cultuur enerzijds en de wereldstad in de civilisatie anderzijds, bestaat een principieel verschil. De eerste is, zoals gesteld, geworteld, maar de tweede – zijnde totaal vergeestelijkt – is dat niet langer. De inwoner in de wereldstad zou in iedere andere grote stad kunnen wonen, hij is niet langer specifiek aan zijn stad gebonden.¹²

Zo valt ook te begrijpen waarom Spengler het overgaan van een hoge cultuur in een civilisatie als een neergang beschouwt: wat zich feitelijk voltrekt in het ontstaan van de wereldsteden is een teruggang naar het jagers en verzamelaarstijdperk. De mens is immers niet langer gebonden aan zijn omgeving. De stad is het land volledig gaan overvleugelen, zoals de geest het leven volledig overheerst. In Nietzscheaanse termen zouden we kunnen zeggen: het apollinische onderdrukt het dionysische. Maar hiermee is een civilisatie zowel een vervolmaking als een afsluiting van een beschaving. Men vindt de perfectste en efficiëntste vorm, maar meteen komt de ontwikkeling tot stilstand. Niet heel lang duurt het of de mens zakt zelfs volledig terug in een dierlijke staat, waarin het *'Wachsein'* weer naar de achtergrond verdwijnt.

2.2 De Avondlandcultuur

Het derde hoofdstuk van deel 2 van *Der Untergang des Abendlandes* draagt als titel: *'Probleme der arabischen Kultur'*. Ondanks het grote aantal pagina's dat dit hoofdstuk inneemt, draait het vooral om de relatie tussen de Arabische en de Avondlandcultuur. Voor Spengler kon de Arabische cultuur

⁷ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. II*, 107

⁸ Idem, 106, 113-114.

⁹ Idem, 120.

¹⁰ Idem, 118.

¹¹ Idem, 120.

¹² Idem, 111.

niet waarlijk tot ontwikkeling komen als gevolg van 'historische pseudomorfose':

*'Historische Pseudomorphose nenne ich Fälle, in welchem eine fremde alte Kultur so mächtig über dem Lande liegt, daß eine junge, die hier zu Hause ist, nicht zu Atem kommt und nicht nur zu keiner Bildung reiner, eigener Ausdrucksformen, sonder nicht einmal zur vollen Entfaltung ihres Selbstbewußtseins gelangt.'*¹³

De oude cultuur waar het hier om gaat is de Antieke. Een ander voorbeeld van 'historische pseudomorfose' is volgens Spengler de Russische cultuur, die gedwongen was zichzelf te ontdekken in Westerse termen, wat niet lukte en uiteindelijk resulteerde in zelfhaat.¹⁴ Wat Spengler in dit hoofdstuk tracht te verklaren is waarom het niet de Arabische, maar veeleer de Westerse cultuur is die uiteindelijk tot in de verre uithoeken van de wereld verbreid is geraakt.

We zouden de Antieke, Arabische en Westerse cultuur kunnen beschrijven aan de hand van drie type mensen: de Apollinische, de Magiaanse en de Faustische. Evenwel is dit onderscheid al meteen problematisch. Deze drie menstypen symboliseren namelijk op een bepaalde manier ook een fase in een beschaving. En bovendien is de Magiaanse mens niet hetzelfde als de Arabische mens, maar is het ook een term die men op het christendom kan toepassen. Over de Apollinische mens beweer ik hier alleen dat deze sterk is gericht op het 'hier-en-nu', zoals dit ook gold voor het Antieke recht.

Het onderscheid tussen de Magiaanse en de Faustische mens is interessanter. We zagen al dat voor Spengler religie volledig losstaat van het leven. (Het is bijvoorbeeld ook om deze reden dat hij sociaal-ethische aanspraken van religies onzinnig acht). Religie is pure metafysica. De Magiaanse cultuur – we moeten hierbij denken aan de vroege middeleeuwen – verzaken derhalve het leven bij uitstek. Het culturele leven speelt zich niet voor niets grotendeels af in kloosters. Wel heeft het christendom het voordeel dat het de wereld indeelt in twee sferen, namelijk een religieus deel en een deel wat we zouden kunnen bestempelen als 'praktisch'.¹⁵ De islam ziet Spengler als totaliserend: voor Mohammed is eigenlijk alles Augustinus' *civitas dei*. Maar als de islam alles omvat, dan is het hele idee van een religie onmogelijk geworden, omdat er niets buiten is.¹⁶ Zo wordt een cultuurontwikkeling lastig, aangezien Spengler stelt: *'Mit der Stadt und dem Geiste ist die religiöse Schöpferkraft zu Ende.'*¹⁷ En bedenk: de stad is voor Spengler de plaats waar cultuur zich ontwikkelt. Spengler meent voorts dat de grote wetenschappelijke opbloei in de Arabische cultuur zich reeds voor het ontstaan van de islam had voltrokken. Evenwel is volgens Spengler de islam in zijn eigen tijd de enige alternatieve wereldleer voor de Westerse.¹⁸

¹³ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. II*, 227.

¹⁴ Idem, 231-237.

¹⁵ Idem, 282-294.

¹⁶ Idem, 295.

¹⁷ Idem, 320.

¹⁸ Ik geef toe dat ik Spengler hier wat vrijelijk lees. Maar zijn benadrukking van het feit dat de islam zich tot op de dag van vandaag uitstrekt tussen West-Afrika en Indonesië, geeft aan

Wat in het vervolg beweerd wordt over de Westerse cultuur, kan in principe over bijna alle culturen gezegd worden, als we Spenglers morfologische denken in ons achterhoofd houden. Belangrijk voor het ontstaan van een cultuur is de taal, zo zagen we reeds. Hoe abstracter een taal is, hoe sterker hij is vergeestelijkt. Volgens Spengler is het schrift gericht op de toekomst, terwijl het gesproken woord het hier en nu geldt.¹⁹ Zo kunnen we voor een deel de opkomst van de burgerij verklaren, aan het einde van de middeleeuwen: de burgerij maakte gebruik van het schrift, de adel verachtte het juist en zag het boek slechts als ornament. Met het schrift wordt zoiets als een burgerlijke samenleving pas mogelijk.²⁰

Taal is vormend voor een natie, maar niet taal alleen. Ook het ras waartoe een volk behoort is van belang. (Ras moeten we hier, ten overvloede, niet begrijpen als biologische term). Spengler spreekt van drie soorten volken: oervolkeren (de tijd voor het ontstaan van een cultuur), cultuurvolken en *'Fellachenvölker'* – nadat een cultuur is uitgeblust.²¹ Volken zijn niet van God gegeven, zo meent Spengler. Zij worden gevormd in een bepaalde natie, die een bepaald idee te gronde ligt. Dit betekent dat het ene volk het andere nooit waarlijk kan begrijpen. In wereldsteden ontstaat wereldbewustzijn – en precies daarom leeft men in zo'n geval niet langer in een cultuurnatie. *'Ein Kulturvolk, das mit "allen" zusammenfällt, gibt es nicht.'*²²

In de Oudheid bleef het volk beperkt tot de stadsstaat, waardoor men van een natie niet kan spreken. De Magiaanse natie is gegrondvest in religie – een heilsleer – maar evengoed in taal en landschap. Spengler blijft echter een elitedenker en meent dat de natie weliswaar gedragen wordt door het volk, maar er zeer zeker niet mee samenvalt. *"Die Nation" ist wie alle großen Symbole der Kultur innerer Besitz weniger Menschen.'* Het volk daarentegen *'wacht auf.'*²³ In sommige gevallen wordt het aangewend ten behoeve van de natie, waardoor zelfs de boer er soms een moment een onderdeel van kan uitmaken, zonder geschiedenis als hij normaalgesproken is.²⁴ Kenmerkend aan de Magiaanse culturen is ook de religieuze expansiedrift: inherent aan de islam en het christendom is de bekeringsdrang. Klassieke godsdiensten waren hierin niet geïnteresseerd. Het idee zelf was de Antieke mens volstrekt vreemd.²⁵

Waar volgens Spengler alle religies wel in zijn geïnteresseerd is het wegnemen van onze angsten voor het leven. Religie – we zagen het al – staat voor Spengler volledig los van het dagelijkse leven: het gaat om absolute, eeuwige waarheden. Deze waarheden helpen ons onze angst voor het leven te overwinnen. In het Faustische tijdperk van de Avondlandcultuur – we kunnen hierbij denken aan de opkomst van het Verlichtingsdenken – wordt

dat de islam in het heden nog steeds behoorlijk wat invloed uitoefent. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 320.

¹⁹ Idem, 180.

²⁰ Idem, 183.

²¹ Idem, 202.

²² Idem, 207.

²³ Idem, 221-222.

²⁴ Idem, 222.

²⁵ Idem, 249-259.

het geloven ingeruild voor het weten. *‘Wissen ist nur eine späte Form des Glauben.’*²⁶

2.3 Het Avondland als civilisatie

Om te begrijpen waarom Spengler spreekt van de ‘ondergang’ van de Europese cultuur, moeten we eerst vaststellen dat Spengler in de kern een elitedenker is. Voor hem is er altijd een aristocratie die het bestuur van de staat op zich neemt. De staat valt weliswaar niet samen met het volk – zoals betoogd – maar aanvankelijk wel grotendeels met de aristocratische stand.²⁷ Als voorbeeld kunnen we denken aan de leenstaat: een uitgebreid netwerk van vazallen en vorsten die bijna op persoonlijke titel de grond vormen van jurisdicties. Op het moment dat het feodale systeem ten onder gaat – en nogmaals, voor Spengler kunnen we dit dus niet alleen in de Avondlandcultuur, maar in alle culturen waarnemen – dan gaat de staat de aristocratische stand overvleugelen. Nu wordt de staat en niet de adel het uitgangspunt. Niet voor niets situeert Spengler de definitieve overwinning van de stad op het land in dit moment: de adel heeft van nature minder invloed in de stad. De opkomst van de burgerij – in onze geschiedenisboekjes vaak gevierd als overwinning – is voor Spengler weinig anders dan de opmaat naar de gehekelde civilisatie.²⁸

De opkomst van het absolutisme – in Europa zo rond de zestiende eeuw – bewerkstelligt deze tendens des te sterker. De Absolute staat is voor Spengler ingegeven vanuit vijandigheid jegens de adel. (Immers, de vorst wint aan macht wat de adel verliest). De staat heeft echter wel bondgenoten nodig en daarom richt ze zich volgens Spengler op de burgers en boeren. Maar daar gaat het mis. Met de geleidelijke emancipatie van de burger, is het niet de burger die de staat wil helpen, maar is het de burger die wil zijn als de adellijke stand van weleer.²⁹ Engeland dan wellicht nog het meest als uitzondering, zo stelt Spengler: *‘dagegen bürgert sich **society** ein als Ausdruck dafür, das die Nation ständisch, nicht staatlich in Form ist.’*³⁰

Maar de zogenaamde derde stand is volgens Spengler alleen verenigd in haar verzet. Daarom spreekt hij van de zogenaamde *‘Nichtstand’*.³¹ De overname van de staat door de burgerlijke cultuur beschouwt Spengler als het omslagpunt, waarin een cultuur tot civilisatie verwordt. Het is op dit moment dat allerlei fenomenen opduiken die exemplarisch zijn voor civilisaties: de massa, waar de burgerij zich krampachtig maar onsuccesvol van wil onderscheiden, de publieke opinie, overmatig rationalisme – *‘Jetzt gewinnen Bücher und allgemeine Theorien Einfluß auf die Politik’*³². Voor Spengler, die zo’n strikt onderscheid tussen waarheid en werkelijkheid hanteert, is dit natuurlijk funest. De belangrijkste samenhangende verschijnselen zijn echter de opkomst van de techniek en die van het geld. Alle politiek wordt met de overwinning van de burgerij uitgedrukt in geld.

²⁶ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. II*, 329.

²⁷ Idem, 451-452.

²⁸ Idem, 493.

²⁹ Idem, 479.

³⁰ Idem, 487.

³¹ Idem, 507.

³² Idem, 497.

Niet onterecht beweert Spengler: *‘Alle Begriffe des Liberalismus und Sozialismus sinds erst durch Geld in Bewegung gesetzt worden und zwar im Interesse des Geldes.’*³³

De vormloosheid – en daarmee de civilisatie – overwint definitief in wat Spengler aanduidt als het parlementarisme. Parlementarisme is voor Spengler de voortzetting van de burgerlijke revolutie met andere middelen. Alle burgerlijke waarden hebben definitief gezegevierd. Van echte politiek is geen sprake meer. Tegelijkertijd zien we, net als in het Romeinse Rijk, het ontstaan van de totale oorlogen, gemechaniseerde, met volstrekt geperfectioneerde technische middelen gevoerde oorlogen tussen grote machten.³⁴

Gewone mensen vervallen intussen juist weer in wat Spengler noemt een ‘tweede religiositeit’³⁵. Van het zegevieren van rationalisme vervalt de mens langzaam terug in allerlei vormen van bijgeloof. Maar dit niettegenstaande blijven geld en techniek de twee zegevierende factoren: niet langer denkt men in goederen, maar in geld. Goederen gelden nog slechts als middel. Spengler beweert zelfs: *‘Geld ist das Leben’*. Wat niet in geld kan worden gezegd, bestaat in feite niet. *‘Das Geld erstrebt die Mobilisierung aller Dinge.’*³⁶ Maar het geld gaat, zoals gesteld, een monsterverbond aan met de techniek. De techniek wordt in een civilisatie een alles overvleugende tiran, ze wordt soeverein. De mens gaat zich gedragen als God.³⁷ Zo moeten we ook begrijpen waarom Spengler spreekt van de Faustische mens: *‘Die Maschine ist des Teufels’*.³⁸ Enerzijds wordt de techniek steeds verder onmenselijkt, anderzijds tart de mens alle grenzen in het vereren van de techniek. *‘Sie bedeutet in den Augen eines Gläubigen die Absetzung Gottes.’*³⁹ Ten slotte wordt de mens de slaaf van het geld en de techniek: de techniek onderwerpt haar schepper, zogezegd.

De laatste fasen van de civilisatie beschrijft Spengler in rap tempo: de industrie – en daarmee de techniek – heeft ergens nog iets boers: daar zij toch zeker gebonden is aan een bepaalde grond. (We kunnen hier vanzelfsprekend onze vragen bij stellen). Het geld daarentegen is volstrekt ‘wereld-stedelijk’ en nergens aan gebonden. Maar uiteindelijk zal altijd blijken dat het leven sterker is, zo meent Spengler. De eindstrijd is daarom die tussen geld en bloed.⁴⁰

Iedere cultuur begint met leven, maar eindigt er ook mee. Het *‘Wachsein’* uit de hoge culturen zakt weer weg in *‘Dasein’* en daarmee is de cultuurcyclus ten einde.⁴¹

³³ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, II*, 499.

³⁴ Idem, 523-525, 535-537.

³⁵ Idem, 543.

³⁶ Idem, 604.

³⁷ Idem, 621.

³⁸ Idem, 623.

³⁹ Idem, 625.

⁴⁰ Idem, 629.

⁴¹ Idem, 630.

3 ORTEGA Y GASSETS ANGST VOOR DE HORDEN

De reden dat ik ervoor heb gekozen in navolging van Spengler, de denkers José Ortega y Gasset en Johan Huizinga te bespreken, is omdat zij in feite verder gaan waar Spengler stopt. Spengler beschrijft cultuurcycli, zonder een remedie voor te schrijven. Zowel Ortega y Gasset als Huizinga hanteren een pro-actiever aanpak.

3.1 De opstand der horden

'*La rebelion de las masas*' (1929) werd door Johan Brouwer vertaald als *De opstand der horden*, dit naar eigen zeggen 'om het dreigende en voor de cultuur levensgevaarlijke karakter van het soort mensch dat Ortega hier teekent te doen uitkomen'.⁴² Dit klinkt wellicht overdreven onheilspellend, Ortega y Gasset zou deze redeneerwijze volmondig hebben beaamd.

Maakt Spengler gebruik van wollige Duitse volzinnen, zo niet Ortega y Gasset, wiens kraakheldere en korte zinnen soms de indruk lijken te wekken oppervlakkig te zijn, terwijl de gedachten die erin worden uitgedrukt minstens zo diepgravend zijn als die van Spengler. In hoofdstuk I worden we door de Spaanse filosoof meteen met de neus op de feiten gedrukt:

'Er is een feit dat, het moge ten goede of ten kwade strekken, de meest belangrijke gebeurtenis is van het openbare Europeesche leven van dit oogenblik. Dit feit is de verkrijging van onbeperkte maatschappelijke macht door de horden.'⁴³

Ook Spengler besteedde aandacht aan de opkomst van de massa's, maar waar het bij hem één van de vele verschijnselen van civilisaties was, beschouwt Ortega y Gasset het als het centrale verschijnsel van onze tijd.

Dit verschijnsel van de massa's – de horden – moeten we in eerste instantie zeer letterlijk nemen: er zijn overal ontzettend veel mensen. Treinen en trams zitten altijd vol, theaterplaatsen zijn immer uitverkocht, straten en terrassen zijn zelfs 's avonds laat nog drukbezet. Een moderne massa is echter niet zoals een grote groep mensen dit vroeger was: 'De enkelen die deze menigten vormden bestonden vroeger wel, maar niet als massa.'⁴⁴ De massa is hoofdpersoon geworden, zij manifesteert zich. Niet langer is ze een optelsom van individuen, *zij* is de handelende actor geworden. Voor Ortega y Gasset bestaat een samenleving uit twee dynamische groepen: minderheden en horden. 'De horde is de gemiddelde mensch'⁴⁵, terwijl de minderheid zich om bepaalde redenen onderscheidt van de massa. En op grond van die redenen kan er dan weliswaar een groep ontstaan, maar deze groep is nog geen massa, want niet gemiddeld.⁴⁶

We mogen Ortega y Gasset gerust bestempelen als elitedenker, maar al snel maakt hij duidelijk dat een hordemens niet noodzakelijkerwijs uit de

⁴² J. Ortega y Gasset, *De opstand der horden* (Den Haag 1947, zevende Nederlandse druk), 8.

⁴³ Ortega y Gasset, *De opstand der horden*, 55.

⁴⁴ Idem, 57.

⁴⁵ Idem, 58.

⁴⁶ Idem, 59-60.

lagere klassen afkomstig is, zoals geleerden niet automatisch tot de minderheden behoren. Om dit te zien hoeven we alleen maar de vele rangen van pseudo-intellectuelen af te gaan.⁴⁷ Ortega y Gasset stelt echter vast dat er in de maatschappij uiteenlopende taken zijn, sommige zeer gewichtig en bijzonder. 'Vroeger werden die bijzondere werkzaamheden verricht door daartoe gerechtigde minderheden – tenminste, zij maakten er aanspraak op gerechtigd en bevoegd te zijn.'⁴⁸ Het kenmerk van de hordemens is echter dat hij zichzelf per definitie op de voorgrond wil plaatsen. Maar hoewel hij de minderheden verdringt, blijf hij hordemens. We beleven, zo meent Ortega y Gasset, een transformatie van een gematigde democratie naar een hyperdemocratie.⁴⁹

Grappig genoeg trekt ook Ortega y Gasset de vergelijking met de Romeinen. Ietwat poëtisch merkt hij op dat de tijd van de Romeinse massa's niet voor niets gekenmerkt werd door een zucht naar kolossale gebouwen, zoals dit ook in onze tijd het geval is.⁵⁰ Maar hoe komt het nu dat de massa's het zo gemakkelijk voor het zeggen hebben gekregen? Primair omdat de welvaart exorbitant gestegen is, konden horden zich gaan laven aan zaken die voorheen voorbehouden waren aan minderheden. In het bijzonder verwijst Ortega y Gasset hier naar Amerika, een natie die nota bene gestoeld is op het uitgangspunt van een hoog gemiddeld levenspeil. Het gevolg is echter wel een extreme vorm van nivellering: alle verschillen worden opgeheven. Maar volgens Ortega y Gasset moeten we niet zomaar spreken van het verval van Europa, want de opkomst van de massamens toont niet alleen welvaart, maar ook een toename aan levenskracht en mogelijkheden.⁵¹

Culturen, zo stelt Ortega y Gasset anders dan Spengler, staan op de rug van het verleden. Maar in de twintigste eeuw geldt het verleden niet langer als maatstaf. Eind negentiende eeuw leek de mens zo optimistisch dat het hoogtepunt van de geschiedenis scheen te zijn bereikt, maar dertig jaar later voelen we ons alsof we op ons retour zijn. En toch hebben we het gevoel alsof we boven het verleden zijn uitgestegen, alsof het verleden ons geen lessen meer te bieden heeft.⁵² Ietwat vitalistisch merkt Ortega y Gasset op: 'Er is slechts één volstrekt verval; dit bestaat in afnemende levenskracht, en deze is er alleen wanneer men ze voelt.'⁵³ In principe is er een overmaat aan levenskracht, maar er zijn geen idealen om hier richting aan te geven. Spenglers civilisatie-ideeën vinden we terug in Ortega y Gassets opmerking: 'Hij beheerst alle dingen, maar is geen heer van zichzelf. Hij ziet weg noch richting temidden van zijn eigen overvloed.'⁵⁴

Laat Ortega y Gasset over de hordemens nu net beweren: 'De hordemensch is de mensch wiens leven geen verstrekkend plan heeft(...)'⁵⁵ De massamens is volledig tevreden met zichzelf. Hem kenmerkt zelfs, als gevolg van de welvarende wereld waarin hij is geboren, een soort ingeboren

⁴⁷ Ortega y Gasset, *De opstand der horden*, 61.

⁴⁸ Idem, 62.

⁴⁹ Idem, 63.

⁵⁰ Idem, 65.

⁵¹ Idem, 73-74.

⁵² Idem, 76-87.

⁵³ Idem, 95.

⁵⁴ Idem, 96.

⁵⁵ Idem, 103.

ondankbaarheid. En als gevolg van het adagium van 'vrije ontplooiing' wordt deze ondankbaarheid alleen maar versterkt. De hordemens zien mensenwerk als vanzelfsprekende scheppingen der natuur. De hordemens heeft de les van Hegel over mediatie tussen subject en samenleving niet begrepen. Hij meent volledig op zichzelf te staan.⁵⁶ Vrij naar de vroegmoderne filosofen zouden we kunnen zeggen dat Descartes' probleem – door Spinoza aan het licht gebracht – van het poneren van de mens als echte substantie, in de hordemens tot een oplossing komt. De hordemens, onafhankelijk als hij pretendeert te zijn, is zo begrepen daadwerkelijk een substantie.

Buitengewoon herkenbaar wordt Ortega y Gasset als hij vervolgens enkele dagelijkse kenmerken van de massamens noemt: deze is tevreden met zijn innerlijke overtuigingen en meent ze niet ter discussie te hoeven stellen. Hij voelt zich een volmaakt wezen en plaatst zichzelf op de voorgrond. Maar ondanks deze neiging tot weinig inschikkelijkheid is de massamens niet dom, hoogstens vulgair. De hordemens meent 'het recht [te] hebben ongelijk te hebben, het recht der onredelijkheid'.⁵⁷ Hij heeft verleerd te luisteren. Vandaar dat Ortega y Gasset het nieuwe Europa beschouwt als de opheffing aller discussies.⁵⁸

Hier komen we op een fundamenteel verschilpunt met betrekking tot Spengler: voor Ortega y Gasset is de hordemens in essentie barbaars. Hij heeft geen interesse meer in de beginselen van de eigen beschaving, hij gebruikt de beschaving slechts voor zijn eigen doeleinden. Het is om deze reden dat Ortega y Gasset opmerkt:

'Spengler gelooft dat de techniek kan blijven voortbestaan ook al is de belangstelling voor de beginselen van de cultuur gestorven. Ik kan er niet toe komen zoo iets voor mogelijk te houden. De techniek is naar wezen een wetenschap, en de wetenschap kan niet bestaan als zij niet wezenlijk en om haar zelfs wil belang inboezemt(...)'⁵⁹

Ortega y Gasset hamert erop dat de natuur zichzelf in stand houdt, maar de beschaving absoluut niet. In Spengleriaanse termen: het '*Dasein*' blijft wel, maar het '*Wachsein*' vereist oefening. Beschaafd zijn vergt inspanning, als de topatleet die wellicht niets liever zou doen dan een dagje training overslaan, maar weet dat als hij dit doet, zijn prestaties direct afnemen. Onze beschaving is de laatste paar eeuwen enorm toegenomen, speciaal op wetenschappelijk vlak. Maar daar wringt de schoen, want waar de problemen steeds complexer zijn geworden, daar heeft de massamens steeds minder inzicht in precies die problemen.⁶⁰

In de politiek is het gevolg dat er allerlei revolutionaire omwentelingen plaatsvinden, gedragen door ideologieën die geen lessen trekken uit de geschiedenis. Moderne politieke stromingen kenmerken zich bijna door een soort speelsheid, maar in essentie zijn ze leeg, als de cynicus in de Oudheid die in zijn ton kritiek had op alles, zonder iets bij te dragen. De vergelijking met fascisme en communisme is op dit punt wellicht niet al te sterk, feit is

⁵⁶ Ortega y Gasset, *De opstand der horden*, 115-120.

⁵⁷ Idem, 133.

⁵⁸ Idem, 134.

⁵⁹ Idem, 144.

⁶⁰ Idem, 154.

evenwel dat Ortega y Gasset moderne politieke stromingen als exemplarisch voor massamensen beschouwt. Ze zijn in feite gemaakt voor massamensen: geen fascistische of communistische coup die slaagt zonder beroep op de massa, of 'het volk'.⁶¹

Evenals Spengler – we zagen het al – is voor Ortega y Gasset de techniek een belangrijk punt. Voor Ortega y Gasset heeft de techniek kunnen ontstaan door de empirische wetenschappen gecombineerd met het kapitalisme.⁶² De wetenschapsmens kunnen we in principe zien als het toppunt van de mensheid. Maar daar gaat het mis, zoals we zojuist zagen. De techniek dijt uit, met de noodzaak tot specialisatie tot gevolg. Uiteindelijk vervalt de moderne wetenschapper tot intellectuele middelmatigheid. Alles weet hij over zijn kleine vakgebied, maar daarbuiten is hij een kind – en zijn interesses zijn beperkt. Ja zelfs binnen disciplines speelt dit probleem: geen grotere ruzies dan die tussen continentale en analytische filosofen, die elkaar niet zelden irrelevant-zijn verwijten. Zo ontstaat wat Ortega y Gasset noemt de 'onwetende-geleerde'.⁶³ De hele wetenschap wordt gemechaniseerd en iedere geleerde vervult een klein schakeltje in het geheel. Nog verder gaat hij door te stellen: '(...) hun innerlijke onbeschaafdheid is de eerste oorzaak van de demoralisatie van Europa.'⁶⁴ Voor Ortega y Gasset is de noodzaak tot synthese hoog, maar de wil laag.⁶⁵ We kunnen ons afvragen of dat niet wat overdreven is, zeker in onze tijd, waarin interdisciplinaire vakgebieden als paddenstoelen uit de grond schieten. Tegelijkertijd moeten we dit wellicht karakteriseren als hopeloze pogingen een zich onomstotelijk voltrekkend proces te stoppen.

Een ander belangrijk punt waar Ortega y Gasset aandacht aan besteedt – en waar de raakvlakken met Spengler wederom groot zijn – is de staat. Voor Ortega y Gasset staat het net als voor Spengler als een paal boven water dat de massa bestuurd moet en wil worden door een elite. De staat is daarvoor een prachtig middel. Wellicht moeten we het Hegeliaans begrijpen wanneer Ortega y Gasset meent dat de staat het zichtbaarste product van onze beschaving is.⁶⁶ Maar welk probleem aanschouwen we tegenwoordig? Het krachtenveld van maatschappij en staat wordt steeds verder in het voordeel van de staat beslecht. Voor Hegel ligt de staat in het verlengde van de maatschappij, maar Ortega y Gasset meent dat de staat het middenveld begint te overvleugelen. Ook hier zien we de techniek weer aan het werk. Alles wordt in de gemechaniseerde logica van de staat getrokken. Domeinen waarvan het vroeger nauwelijks denkbaar was dat ze eens tot de staat zouden behoren, worden daar reeds lang toe gerekend.⁶⁷

Maar, zoals aangekondigd, schetst Ortega y Gasset geen verval. Hij wil laten zien dat er een zogenaamde weg uit de crisis is. Voor Ortega y Gasset hangen macht en geestelijk gezag op de sterkst mogelijke wijze samen. Als geestelijk gezag ontbreekt, vervallen we tot chaos. Eeuwenlang voerde

⁶¹ Ortega y Gasset, *De opstand der horden*, 156.

⁶² Idem, 175.

⁶³ Idem, 181.

⁶⁴ Idem, 182.

⁶⁵ Idem, 183.

⁶⁶ Idem, 191.

⁶⁷ Idem, 194-195.

Europa *de facto* het geestelijke gezag over de wereld, maar Ortega y Gasset meent reeds in zijn tijd te zien dat die invloed afneemt, met onzekerheid tot gevolg. Voor Ortega y Gasset is een belangrijke vraag of Europa daarmee überhaupt wel in crisis verkeert. We zagen het reeds: voor Ortega y Gasset is de slagkracht van Europa wellicht wel groter dan ooit. Het fundamentele probleem is derhalve niet de *instelling*, maar de *taak* van Europa. Het grote probleem zijn de politieke grenzen van Europa. Zeer actueel wordt Ortega y Gasset wanneer hij meent dat het economische verkeer reeds Europees van aard is, maar het intellectuele verkeer nog nauwelijks. Waarom schermen de Fransen zoveel met Franse denkers en de Britten zelden met Duitsers?

Onze capaciteiten zijn op alle vlakken enorm toegenomen – en precies daardoor hebben we het gevoel minder te zijn. Er ligt geen grote taak op ons te wachten.⁶⁸ Ietwat poëtisch zegt Ortega y Gasset: ‘de staat is niet een ding, het is een beweging’.⁶⁹ En is zij niet in beweging, dan leidt dit onherroepelijk tot verval. Grenzen zijn geen grondslagen, het zijn belemmeringen. De staat is geen uitsluitingsmechanisme, het is een uitnodiging tot een gemeenschappelijke onderneming.⁷⁰ En in onze tijd zou dit het gemeenschappelijke Europese traject dienen te zijn. Ortega y Gasset stelt reeds in de beginhoofdstukken: onze tijd kijkt vooruit, niet achteruit. Juist daarom is een ‘taak’ zo van belang.

Als de Europese mens een taak voor zichzelf vindt, dan zal het eigengereide en beperkte dat de massamens kenmerkt, op termijn vanzelf verdwijnen.⁷¹

3.2 De taak van onze tijd

Ortega y Gasset wordt vaak een vitalistisch denker genoemd. Tegelijkertijd moeten we hem bestempelen als existentialistisch denker. Dit blijkt het sterkst in zijn boek *De mens en de mensen* (1958), een postume bundeling lezingen die Ortega y Gasset in de jaren dertig gaf. In dit boek probeert de Spaanse denker de grondslagen van zijn filosofie te expliciteren, waar een groot deel van de rest van zijn filosofie op kan steunen. Voor het cultuurpessimisme is dit boek niet van het grootste belang: tegelijkertijd wordt wel één en ander duidelijk over Ortega y Gasset denken in andere boeken.

Ortega y Gasset gaat radicaal uit van het ‘ik’. ‘Het leven van de mens als fundamentele realiteit is alleen dat van ieder voor zich, is alleen *mijn* leven.’⁷² Leven van andere mensen is in feite slechts schouwspel. Net als Jean-Paul Sartre (1905-1980) is Ortega y Gasset niet zeer geïnteresseerd in voorwerpen. Die zijn er volgens hem slechts voor ons gebruik. Tevens in navolging van Sartre stelt Ortega y Gasset dat we als mensen noodgedwongen vrij zijn, wat wil zeggen dat wat ik doe voor mij van betekenis moet zijn. Eerst als we een ander mens tegenkomen, bemerken we dat wij co-existeren, dat er een wezenlijk verschil is met dieren en speciaal

⁶⁸ Ortega y Gasset, *De opstand der horden*, 225.

⁶⁹ Idem, 242.

⁷⁰ Idem, 248.

⁷¹ Idem, 264.

⁷² J. Ortega y Gasset, *De mens en de mensen* (Den Haag 1958, eerste Spaanse editie 1957), 48.

met voorwerpen. Voorts – en ook hier zien we wederom een Hegeliaanse tendens – meent Ortega y Gasset dat de mens pas mens kan worden als hij ingebed is in een samenleving. De mens kent zowel noodzakelijkheid als vrijheid – deels kan hij zijn leven invullen zoals hij wil, deels wordt hij gevormd door zijn omstandigheden: hij wordt, kortom, gesocialiseerd.⁷³ Anders gezegd: pas in het contact met andere mensen kan er gesproken worden van een daadwerkelijk mens.

Op deze manier bereiken we uiteindelijk andere mensen. (Begrijp goed dat het rigide Sartrianse onderscheid tussen ‘*en-soi*’ en ‘*pour-soi*’ hier reeds is overkomen). In ‘omgang’ ontstaat dus menselijkheid en de meest nabije vorm van ‘omgang’ is ‘intimiteit’. In dergelijke gevallen selecteren we een ander individu en onderscheiden we hem of haar van de massa. Nu bereiken we de ander daadwerkelijk. Van het ‘ik’ zijn we bij het ‘wij’ gekomen en ten slotte bij het ‘jij’.⁷⁴

Maar hoe wordt de mens nu gesocialiseerd, in de samenleving die voor zijn bestaan kennelijk zo van belang is? Ortega y Gasset gaat uitgebreid in op het fenomeen groeten: een verschijnsel dat de mens in wezen aan de maatschappij onderwerpt. Door het groeten toont men zijn aangepastheid. Een ander belangrijk element is de taal. Dankzij de taal is een zeer complexe vorm van menselijk contact mogelijk, waar bij dieren bijvoorbeeld geen sprake van is. Talen zijn echter niet vrijblijvend, ze zijn zeer functioneel. Ze drukken uit wat uitgedrukt moet worden – maar veel meer ook niet. Immers, ‘een mens die niet in staat zou zijn ervan af te zien vele dingen te zeggen zou niet kunnen spreken’, zo meent Ortega y Gasset.⁷⁵ Taal, groeten: het zijn allemaal elementaire onderdelen van wat wij beschaving zouden kunnen noemen.

Nu, we zagen reeds in *De opstand der horden* dat Ortega y Gasset denkt in termen van ‘beweging’. Zo komt hij ertoe in *De taak van onze tijd* generaties te bestempelen als ‘de belangrijkste idee van de historie’. ‘Ze is als een nieuw volledig sociaal lichaam, met zijn uitgelezen minderheid en zijn menigte, dat in de sfeer van het bestaan is geworpen met een bepaalde levensbaan.’⁷⁶ Hiermee is leven voor iedere generatie dus een nieuwe opgave. Nu zijn er grofweg twee houdingen die men volgens Ortega y Gasset jegens het leven kan aannemen, namelijk die van relativisme en die van rationalisme. De eerste positie is per definitie onhoudbaar: relativisme kan zichzelf immers niet eens serieus nemen.⁷⁷ De tweede positie poneert waarheid als iets dat volledig losstaat van het leven. ‘Het rationalisme is anti-historisch.’⁷⁸ Hiermee sluit het rationalisme heel veel buiten en is het bovendien, zeker in de politiek, onwenselijk – want revolutionair. We zien hoe Ortega y Gasset net als Spengler de domeinen van theorie en politiek duidelijk van elkaar onderscheidt. Toch is het rationalisme in zoverre juist, dat waarheid of rechtvaardigheid zaken zijn die wij waarde toekennen, terwijl

⁷³ Wikipedia meent dat de bekendste uitspraak van Ortega y Gasset luidt: ‘*yo soy yo y mi circunstancias*’ – (‘ik ben mezelf en mijn omstandigheden’). Ortega y Gasset, *De mens en de mensen*, 68-69.

⁷⁴ Idem, 107-126.

⁷⁵ Idem, 269.

⁷⁶ J. Ortega y Gasset, *De taak van onze tijd* (Den Haag 1964, eerste Spaanse editie 1923), 17.

⁷⁷ Ortega y Gasset, *De taak van onze tijd*, 34.

⁷⁸ Idem, 36.

ze in feite losstaan van het leven. We willen rechtvaardigheid, *for the sake of it*. Daarom stelt Ortega y Gasset dat we eigenlijk pas echt iets willen, als wat we willen, buiten het leven valt. Het moet transcendent zijn.⁷⁹

Voor de mens zijn er twee belangrijke imperatieven, die aan elkaar zijn tegengesteld: cultuur en leven. '(...)Het leven moet cultureel zijn, maar de cultuur moet vitaal zijn'.⁸⁰ Helt de balans te ver over naar één van de imperatieven, dan leidt dit onvermijdelijk tot degeneratie. Grappig genoeg spreekt Ortega y Gasset zijn Duitse collega Spengler volledig tegen, als hij stelt dat het typisch voor 'het Oosten' is, dat het denken zich daar nooit daadwerkelijk van het leven heeft losgemaakt.⁸¹ Ergens valt dit te prijzen, maar het toont ook dat onze cultuur evenwel verder is ontwikkeld.⁸² Azië is in zekere zin altijd plantaardig gebleven – in Spengleriaanse termen: het 'Wachsein' kwam nooit echt tot wasdom. Wel bij ons! 'Er was een moment, chronologisch volkomen bepaald, waarop de objectieve pool van het leven, nl. de rede, ontdekt werd. Men kan zeggen dat op die dag Europa zoals het is geboren werd.'⁸³ En de uitvinder van het rationalisme is Sokrates. Maar de dualiteit tussen leven en theorie werd nooit volledig opgeheven. De natuur laat zich niet uitschakelen. Welk wapen hanteert de rationalist daartegen? Ironie. Hij ironiseert de natuur en ontwikkelt zijn rationalistische stelsel. Ondertussen breidde dit stelsel zich steeds verder uit, totdat het stukliep op de eigen grenzen – bij het ontstaan van de kritische filosofie en de zuivere rede. Wat leren we van deze eeuwenlange onderneming? De rede '(...) is slechts een eilandje dat drijft op de zee van het primaire leven.'⁸⁴ En dan maakt Ortega y Gasset zijn slag naar de '*razón vital*', de vitale rede:

'De taak van onze tijd bestaat daarin de rede aan het leven te onderwerpen, haar een plaats te geven binnen de biologische, haar ondergeschikt te maken aan de natuurlijkheid. (...) Maar dit betekent een nieuwe cultuur, de levenscultuur. *De zuivere rede moet de heerschappij afstaan aan de vitale rede.*'⁸⁵

Ortega y Gasset haalt niet voor niets Friedrich Nietzsche (1844-1900) aan, als hij de christelijke en boeddhistische levensvisie afzet tegen de vitale rede.⁸⁶ In het christendom blijft de mens onverschillig jegens het leven, maar in de levenscultuur is het *primair* het leven dat van belang is. De 'religieuze' levensverzaking zien we overigens ook op het seculiere vlak. Ortega y Gasset spreekt: 'Training is wellicht het eigentijdse woord dat het best weergeeft wat het christendom ascetisme noemt.'⁸⁷

Elke generatie produceert zijn eigen waarden, welke relevant zijn voor de eigen tijd. Dat zouden we wellicht als de kern van Ortega y Gassets

⁷⁹ Ortega y Gasset, *De taak van onze tijd*, 48.

⁸⁰ Idem, 54.

⁸¹ Spengler meent immers dat cultuurcycli in essentie vergelijkbaar zijn en dat de Chinese cultuur dus een vergelijkbaar soort cyclus als de Avondlandcultuur heeft meegemaakt.

⁸² Ortega y Gasset, *De taak van onze tijd*, 61.

⁸³ Idem, 63.

⁸⁴ Idem, 67.

⁸⁵ Idem, 68-69.

⁸⁶ Bijvoorbeeld idem, 70, 78.

⁸⁷ Idem, 79.

maatschappijvisie kunnen beschouwen: de cultuur – als ‘beweging’ – moet zichzelf altijd aan kunnen passen: dat is de taak van elke tijd. Waar voor Spengler onze cultuur is uitgeblust, waar Spengler de patiënt opgeeft door te wijzen op de eindigheid van het leven, daar meent Ortega y Gasset dat de oude dame met een gerichte operatie weer een hele tijd vooruit kan. De Spaanse denker is immers niet voor niets een vitalist. En eigenlijk dus ook een optimist.

4. JOHAN HUIZINGA TUSSEN VREES EN HOOP

In deze scriptie ga ik niet expliciet in op de ideeën die Huizinga en Ortega y Gasset van elkaar hadden. Hoewel van Ortega y Gasset bekend is dat hij zowel Spengler als Huizinga in Spanje introduceerde, ga ik op zijn best in op vergelijkingen die we uit het werk van beide heren zelf kunnen halen.

4.1 De schaduwen van Huizinga

Wanneer men wijst op het cultuurpessimisme van Huizinga, ligt het voor de hand te verwijzen naar *In de schaduwen van morgen* (1935). Toch deinst Huizinga ervoor terug – in dit werk en in andere werken – zichzelf een pessimist te noemen. Sterker nog, Huizinga bestempelt zichzelf als optimist, om de volgende reden:

‘Optimist noem ik niet hem, die bij de dreigendste teekenen van verval en bederf luchthartig uitroept: kom, het is zoo erg niet! het komt alles wel op zijn pootjes terecht! Optimist noem ik hem, die, ook waar een weg tot beter nauwelijks zichtbaar is, toch de hoop niet laat varen.’⁸⁸

Van de drie in deze scriptie besproken denkers, is de analyse van Huizinga het meest concreet. Spengler spreekt weliswaar over de Avondlandcultuur, maar meent dat we in feite dezelfde processen in iedere cultuur kunnen waarnemen; Ortega y Gasset heeft het specifiek over deze tijd, maar laat zien hoe culturen en maatschappijen in algemene zin werken; Huizinga richt zich in het bijzonder op de crisis van zijn tijd.

Huizinga stelt allereerst vast dat we weten dat we in een tijd vol pessimisme leven. Hierbij refereert hij expliciet aan de invloed van Spengler.⁸⁹ Waar Ortega y Gasset wijst op de onverschilligheid of het egoïsme van de massamens, daar stelt Huizinga eenvoudigweg dat we de cultuurcrisis allemaal ervaren. In vroegere tijden leek de voorspoedige toekomst altijd nabij, zowel in het christendom als in de tijd van de Verlichting. Maar nu ervaren we allemaal dat we simpelweg door deze crisis heen zullen moeten, zo beweert Huizinga.⁹⁰ Net als Ortega y Gasset meent ook Huizinga dat we vroeger naar het verleden keken om te leren en naar de toekomst om te zien hoe het beter zou gaan, maar voor onze tijd werkt deze formule niet langer. ‘Er is enkel vooruit, al duizelt het ons voor onbekende diepten en verten, al gaapt de naaste toekomst als een afgrond in nevel gehuld.’⁹¹

Overdrijft Huizinga hier? Is deze cultuurcrisis werkelijk zo fundamenteel anders dan in eerdere tijden? Ja, zo meent hij. In de Renaissance of ten tijde van de Reformatie, zelfs gedurende de Franse Revolutie werden de echte grondslagen minder geschokt dan nu. Wellicht is het idiosyncratisch als Huizinga dit verdedigt met de bewering dat we immers nooit eerder zo sterk het gevoel hadden dat onze hele beschaving op het punt van ineenstorting stond. Nooit deelden zoveel mensen in dat gevoel.

⁸⁸ J. Huizinga, *Verzamelde werken VII* (Haarlem 1950), 313-428, aldaar 313-314.

⁸⁹ Huizinga, *Verzamelde werken VII*, 316.

⁹⁰ Idem, 320.

⁹¹ Idem, 321.

En willen we de cultuur behouden, dan zullen we nieuwe cultuur moeten scheppen.⁹²

Voor Huizinga vereist cultuur een combinatie van geestelijke en stoffelijke waarden. Het gaat hier om een evenwicht, niet om een zekere hoogte, zodat ook primitieve culturen de kwalificatie ‘cultuur’ kunnen behouden.⁹³ Deze zeer algemene aanduiding van cultuur staat in contrast met Spenglers gedetailleerde uitleg, waarover Huizinga opmerkt dat deze ‘(...)sterk gepointeerde en al te zelfverzekerde ondergangstheorie’⁹⁴, weliswaar bekend is, maar weinig echte navolging vindt. Het belangrijkste voor iedere cultuur is voor Huizinga niet de esthetiek en zelfs niet het intellectuele gehalte, maar de ethische en spirituele graadmeter. Het lijkt nogal in tegenspraak met Spengler wanneer Huizinga beweert: ‘Een cultuur kan hoog heeten, al brengt zij geen techniek of geen beeldhouwkunst voort, maar niet, als zij de barmhartigheid mist.’⁹⁵

Voorts is iedere cultuur gericht op iets wat voorbij individuen gaat, namelijk het ideaal van de gemeenschap. Zeer klassiek stelt Huizinga cultuur tegenover natuur. Cultuur is het beheersen van natuur. Maar dieren hebben, anders dan mensen, geen cultuur, omdat het alleen de mens is die – dankzij zijn bewustzijn – in staat is tot ethiek. Volgens Huizinga heeft het ‘oppervlakkige rationalisme der achttiende eeuw’ dit ‘dienstbegrip’ doen ontsproten.⁹⁶ Cultuur tracht altijd te streven naar iets wat boven alles uitstijgt en daarom moeten we het metafysisch verstaan. Als moderne politieke stromingen cultuur reduceren tot iets anders (in het marxisme bijvoorbeeld tot productiefactoren- en verhoudingen), dan hebben we het hoogstens nog over cultuur op een animaal niveau.⁹⁷

Net als Spengler en Ortega y Gasset besteedt ook Huizinga aandacht aan techniek en wetenschap. Wat betreft de techniek is Huizinga bepaald niet optimistisch: de graad van volkomenheid en alomtegenwoordigheid van de techniek is nu zover, dat zij een ontwrichtende werking begint te hebben. Voorts is het geloof dat de techniek alles ‘*bigger and better*’ maakt, uiterst naïef. ‘Het is volstrekt niet paradoxaal, te beweren, dat een cultuur aan een zeer wezenlijken en onbetwifelbaren vooruitgang zeer wel te gronde kan gaan.’⁹⁸ Beschouwen we cultuur hier als de Spengleriaanse civilisatie, dan valt Huizinga’s stelling volledig samen met diens visie.

In de wetenschap zien we hetzelfde proces: de vooruitgang is overweldigend en toch kunnen we niet door op de ingeslagen weg. Voor geen normaal mens zijn de wetenschappelijke disciplines nog goed te volgen. En daarom is de wetenschap nog niet tot onze cultuur gaan behoren.⁹⁹ (Merk op dat bij Ortega y Gasset een dergelijk onderscheid überhaupt niet te maken is). Anders dan de kunsten, waarin dit wel mogelijk is, kan de wetenschap niet ‘terug’. Is er eenmaal vooruitgang, dan zal geen wetenschapper zeggen: ‘God, laten we dit maar weer vergeten.’ Maar toch, cultuur en wetenschap

⁹² Huizinga, *Verzamelde werken VII*, 323-327.

⁹³ Idem, 329.

⁹⁴ Idem, 328.

⁹⁵ Idem, 329.

⁹⁶ Idem, 331.

⁹⁷ Idem, 333.

⁹⁸ Idem, 336.

⁹⁹ Idem, 338.

lopen evenwel in steeds grotere mate uiteen. Daarbij komt volgens Huizinga dat ons eigen kenmiddel voor de beoefening van wetenschap zelf tekort gaat schieten. In sommige disciplines kan nog slechts gesproken worden in metaforen, omdat anders zelfs de grootste wetenschapper het niet bevatten kan.¹⁰⁰

Wat Huizinga echter vooral fascineert is het tekortschieten van ons oordeelsvermogen. Zoveel kennis en toch leven we volgens Huizinga in de belachelijkste tijden ooit. (Ook hier weer kunnen we ons afvragen of Huizinga niet al te idiosyncratisch is). Hij bekritiseert impliciet Hegel als hij stelt dat zelfkennis niet leidt tot meer wijsheid. Dat de wereld zichzelf beter kent, betekent niet dat de wereldgeest wijzer is geworden, want een dergelijk abstract subject bestaat niet. Voorts is er volgens Huizinga een verschil tussen simpelweg weten en daadwerkelijke wijsheid. We zagen al dat Ortega y Gasset dit toepast op de massamens: hij weet veel op bepaalde punten, maar wijs of beschaafd is hij niet. We leren oppervlakkig, bekijken zaken vluchtig, *outsourcen* tegenwoordig van alles – ‘men laat voor zich zingen, dansen, spelen’¹⁰¹ – en daardoor verzwakt ons oordeelsvermogen.

Net als Spengler en Ortega y Gasset maakt Huizinga een onderscheid tussen kennen en leven. Maar waar de Spaanse filosoof de vitale rede te berde brengt, daar meent Huizinga juist dat dergelijk ‘anti-intellectualisme’ funest is. Het waarheidsideaal verdwijnt, zelfs bij ontwikkelde personen. Nee, dan populaire termen. ‘Het komende geleerde modewoord voor beschaafde kringen zal ongetwijfeld “existentieel” zijn. Ik zie het overal reeds opschieten.’¹⁰²

Zo onderscheidt Huizinga nog diverse andere symptomen. Eén verdient nog de expliciete aandacht, namelijk het ‘puerilisme’:

‘Puerilisme willen wij de houding noemen van een gemeenschap die zich onmondiger gedraagt, dan de staat van haar onderscheidingsvermogen haar zou veroorloven, die, in plaats van den knaap tot man op te trekken, haar gedragingen aan die van den knapenleeftijd adapteert.’¹⁰³

Het is het op puur speelse wijze met de wereld omgaan, alsof we daadwerkelijk ‘*load saved game*’ kunnen aanklikken wanneer we gruwelijk onderuitgaan. Zeker ook met betrekking tot onze tijd lijkt dit alles zeer herkenbaar. Het is de massamens van Ortega y Gasset.

Toch eindigt Huizinga niet geheel neerslachtig. Hij biedt weliswaar geen remedie, zoals Ortega y Gasset – we weten volgens Huizinga niet wat de remedie is – wel meent hij dat we één ding absoluut niet willen en dat is daadwerkelijk ten ondergaan. Dat zou ons kunnen helpen.

4.3 Huizinga in Amerika

In de schaduwen van morgen lijkt niet alleen wat betreft de titel een zwaarmoedig boek: Huizinga mag zich een optimist noemen, de neerslachtigheid druipt er in veel hoofdstukken vanaf. Zo niet in Huizinga’s

¹⁰⁰ Huizinga, *Verzamelde werken VII*, 339-340.

¹⁰¹ Idem, 345.

¹⁰² Idem, 361.

¹⁰³ Idem, 393.

boeken over Amerika. Deze boeken zijn van groot belang, omdat Huizinga in Amerika lijkt te zoeken wat hij in Europa meent te missen. Amerika is voor hem tevens ons toekomstbeeld en hij doet zijn uiterste best zo onbevangen te analyseren. Aanvankelijk wat sceptisch, weet Huizinga uiteindelijk de nodige bewondering voor de Verenigde Staten op te brengen. In 1918 verschijnt *Mensch en menigte in Amerika*. Huizinga is dan nog niet in de Verenigde Staten geweest. Bijzonder aan zijn analyse is dat hij niet probeert Europese patronen op Amerika te plakken. Voor Huizinga hangt Amerika aan elkaar van zogenaamde 'interests'. Wie wil begrijpen waarom iets wel of niet gebeurt, waarom iets op wel of geen steun kan rekenen, hoeft alleen naar de belangen van personen of organisaties te kijken. Dit verklaart ook het succes van 'associaties'. Amerikanen vormen voor alles een associatie. Ze bereiken het beoogde doel en weg is de verbintenis. Dit pragmatisme prijst Huizinga. Voor hem is het typisch voor de Amerikaanse samenleving.¹⁰⁴

Centraal in Huizinga's analyse van Amerika – en dit moeten we wel overwegend negatief beoordelen – is wat hij noemt 'meechanisering'. Volgens Huizinga is het hele openbare leven in Amerika gemechaniseerd. Een kenmerk daarvan is bijvoorbeeld extreme nivellering. Iedereen lijkt op elkaar, leest in een bepaald jaar dezelfde boeken en verkondigt dezelfde sloganische meningen. Anderzijds is Huizinga ook onder de indruk van de efficiëntie en doelmatigheid van de Verenigde Staten. Om nog maar te zwijgen van de materiële welvaart. We kunnen ons afvragen of Huizinga hier niet precies Spenglers civilisatie beschrijft? Des te meer omdat volgens Huizinga mechanisering betekent dat alles begint te draaien om geld. Geluk betekent geld, macht betekent geld, politiek betekent geld. En dat dan gecombineerd met de radars van de techniek.¹⁰⁵

Nog verder gaat Huizinga als hij stelt de Amerika in zekere zin zelfs terugvalt in feodale tijden:

'In de "closed camps", waar de ondernemer eigenaar is van het geheele terrein, beheerst hij uithoofde van dien particulieren eigendom niet alleen het plaatselijk bestuur, maar onzegt willekeurig den toegang aan wien hij verkiest.'¹⁰⁶

Een ander interessant punt dat Huizinga aanstipt is de verhouding tussen conformisme en individualisme. Spreken deze begrippen elkaar in Europa uit, in de Verenigde Staten gaan ze hand in hand. De intellectuele bagage in de Nieuwe Wereld bestond voornamelijk uit de Verlichting en het calvinisme, hetgeen enerzijds leidde tot vrijheidsidealen en het nastreven van het eigen geluk, zolang het anderzijds maar conventioneel en vroom bleef. Hoewel bekrompen, leidt het in elk geval niet tot de uitwassen die Europa eind jaren dertig kenmerkt.¹⁰⁷

Wie de twee belangrijke Amerikaboeken van Huizinga leest – in 1926 verscheen naar aanleiding van zijn reis door de Verenigde Staten nog

¹⁰⁴ Die deze hele verhandeling uitgelegd in J. Huizinga, *Verzamelde werken V* (Haarlem 1950), 247-417, aldaar 251-291.

¹⁰⁵ Huizinga, *Verzamelde werken V*, 292-335.

¹⁰⁶ Idem, 312.

¹⁰⁷ Idem, 377-383.

Amerika levend en denkend – heeft niet gelijk het idee te maken te hebben met een optimist. In Huizinga's *In de schaduwen van morgen* zagen we iets soortgelijks. Toch meent ook Huizinga in zijn Amerikaboeken wederom een optimist te zijn.¹⁰⁸

We zien dit, tot slot, heel duidelijk terug in Huizinga's dagboeken. Het voert in deze scriptie te ver daar al te lang bij stil te staan, maar in de aantekeningen die Huizinga tijdens zijn reis maakt, blijkt keer op keer hoe anders hij de Nieuwe Wereld ervaart, hoeveel verschillen er zijn met het oude, vermoeide Europa en hoezeer Huizinga wordt gegrepen door de snelheid en het optimisme van Amerika. Wat betreft een oplossing voor de Europese cultuurcrisis, zo lijkt Huizinga soms welhaast te suggereren, is het wellicht verstandig naar de Verenigde Staten te wijzen. Maar misschien is Amerika toch te verschillend van ons. Hoe het uiteindelijk ook zij, dat Amerika voor een aanzienlijk deel onze toekomst is, beschouwt Huizinga als evident.

¹⁰⁸ Dit valt bijvoorbeeld op te merken in het dagboek dat Huizinga tijdens zijn reis bijhield, alsmede in de voorrede van *Amerika levend en denkend*, waar Huizinga expliciet opmerkt dat wat hij in Amerika prijst veel zwaarder weegt dan wat hij bekritiseert.

5. CONCLUSIE

Moeten we Europa zien als oude dame? – Als een organisme dat dipjes en goede momenten kent, afgewisseld door perioden van heviger crises? En als dat zo is, hoe moeten we de cultuurcrisis waarmee bovenstaande drie denkers zich geconfronteerd zien dan inschatten?

Voor Spengler ligt de oude dame op haar sterfbed, voor Ortega y Gasset kan ze er met een stevige operatie nog prima mee door en Huizinga weet het allemaal niet zo zeker. Wel is duidelijk dat Huizinga steeds meer interesse lijkt te tonen voor het kleinkind van de oude dame, te weten Amerika.

In welk opzicht kunnen we stellen dat Ortega y Gasset en Huizinga door Spengler zijn beïnvloed? Dát ze door Spengler zijn beïnvloed staat buiten kijf: alleen al het feit dat beide denkers veelvuldig naar Spengler verwijzen spreekt boekdelen. Toch wijken Ortega y Gasset en Huizinga allebei op bepaalde punten duidelijk van Spengler af, zoals impliciet reeds aan de orde kwam.

Ortega y Gasset gelooft niet zozeer in grote cultuurcycli, maar veeleer dat de cultuur zichzelf steeds opnieuw uitvindt. Dit lijkt wellicht een marginaal verschil, maar een fundamentele tegenspreken van Spengler is nagenoeg onmogelijk. Spenglers analyse schokte mede zo sterk, omdat hij absolute vooruitgang in de wereldcultuur ontkent. Een cultuur komt op, ontwikkelt zich en sterft af – en daarna begint het hele proces opnieuw. Voor Ortega y Gasset staan culturen wel degelijk op de rug van oudere culturen, zij het wellicht indirect. Wel stemmen hij en Spengler overeen dat iedere tijd zijn eigen taak heeft. Voor Spengler ligt die ‘taak’ in zekere zin vast: we bevinden ons in een bepaald deel van de cultuurcyclus en daaruit volgt automatisch hoe we ons opstellen. Voor Ortega y Gasset moet iedere generatie zijn taak zagezegd ‘ontdekken’. Frappant is ook dat Spengler meent dat de cultuur op haar retour is, waar voor Ortega y Gasset de Europese cultuur eigenlijk pas echt tot wasdom kan komen bij Europese *politieke* integratie.

Ortega y Gasset zoekt de remedies voor Europa niet alleen in politieke integratie, maar ook in wat hij noemt de ‘levenscultuur’, de vitale rede – (waarbij we kunnen opmerken dat voor het één het andere noodzakelijk is). Huizinga moet van deze hele maatschappelijke tendens niet hebben. Voor Huizinga zijn –ismen als existentialisme en vitalisme veeleer cultuur ondermijnend dan constructief. In die zin lijkt Huizinga sterker doordeesemd van traditioneel christelijk denken dan zowel Spengler als Ortega y Gasset. Bij Huizinga wordt de teloorgang van veel traditionele waarden als het waarheidsideaal, het kennisideaal, streven naar barmhartigheid en dergelijke zaken meer, zeer betreurd. Voor Spengler zijn zij slechts een fase in de cultuurcyclus – en voor Ortega y Gasset geldt in zekere zin hetzelfde.

Nu zijn zowel Ortega y Gasset als Huizinga uiteraard zeer autonome denkers, maar de vraag blijft hoe het komt dat zij in hun analyse op veel punten van elkaar afwijken, als ze zich toch allebei op Spengler beroepen. Beide zijn gegrepen door Spenglers sombere toekomstbeeld. Ortega y Gasset breidt hier op geheel eigen wijze op voort, in een zoektocht naar oplossingen. Huizinga lijkt – wellicht is het wat flauw gesteld – vooral zodanig geschokt en

onder de indruk van de veranderingen in het Europa van de jaren dertig, dat hij, hoewel hij een diepzinnige analyse levert, niet verder komt dan het betreuren van de teloorgang van 'hoe het was'. Misschien dat hij daarom ook wel zo onder de indruk was van Amerika. Dat land was nieuw, open, groot en bovendien grenzeloos optimistisch. Het moet voor Huizinga een prettig gevoel zijn geweest de gedachten eens naar deze nieuwe wereld te kunnen verplaatsen, zonder steeds geconfronteerd te worden met het 'verval' van Europa.

Wat is nu de relevantie van deze bachelorscriptie? Veel van de verschijnselen die het drietal beschrijft zijn vandaag de dag nog altijd relevant. Het gevoel van Europees verval is nog altijd niet verdwenen. Dit valt enerzijds te wijten aan de economische crisis en de opkomst van de zogenaamde BRIC-landen, maar er zijn ook niet-economische redenen. Zo beweerde oud-politicus Frits Bolkestein enkele jaren geleden in *Moraalridders*: 'De Europese cultuur is ten onder gegaan in de Eerste Wereldoorlog.'¹⁰⁹ Hiermee leek hij te refereren aan precies het soort denkers dat is besproken in deze scriptie. Nog sterker geldt dit voor de meest recente Nexus-lezing, uitgesproken door Nobelprijswinnaar Mario Vargas Llosa.¹¹⁰

Ook de 'horden' waarover Ortega y Gasset zo veelvuldig schrijft, lijken herkenbare zaken voor onze tijd. Het gevoel dat zowel Ortega y Gasset als Huizinga vertolken, van de bovenklasse die zich 'verlaagt' tot de 'onderklassen', zien we tot uiting komen in televisieprogramma's die geen ander doel dienen dan zowel het lachen om als het vereren van 'domme' of 'rare' mensen. De zoveelste *spin-off* van het immens populaire *Oh Oh Cherso* is inmiddels een feit. Voorts zwelt de kritiek op universiteiten aan, die zogenaamd 'hoogopgeleide' mensen afleveren, terwijl universiteiten in de praktijk 'leerfabrieken' zijn die iedere student in een razend tempo door wat cursussen proberen te leiden. (Het feit dat deze bachelorscriptie zo'n gering aantal woorden mag tellen, is daar wellicht een goed voorbeeld van).

Tot slot kunnen we wijzen op de Europese integratie. We ervaren allemaal dat dit *de eeuw van China en India* wordt en menen dat Europese integratie een laatste redmiddel is om hieraan tegenwicht te bieden. Met een dergelijke visie hebben we Spengler eigenlijk reeds gelijk gegeven. De argumenten die Ortega y Gasset aanvoert ten faveure van een politieke unie, zijn in het huidige Europese klimaat, gedomineerd door economie en financiën, wellicht niet zeer aan de orde, toch zijn het precies die argumenten die we op de achtergrond horen bij 'eurocraten' als Guy Verhofstadt.

Maar ondanks alles bestaat Europa nog – en gaat het tevens nog altijd relatief aardig. Geeft het feit dat de thema's die de drie denkers bespreken nog altijd relevant zijn, ze gelijk? Of is het wellicht precies andersom: is het feit dat we al een eeuw klagen over dezelfde 'crises', niet juist het bewijs voor het feit dat hun cultuurpessimisme weliswaar waardevol is, maar toch ook vooral overdreven?

¹⁰⁹ F. Bolkestein in EO *Moraalridders*, 02-02-2010.

¹¹⁰ M. Vargas Llosa, 'De cultuur bestaat niet meer', *NRC Handelsblad*, 8-9 juni 2013.