

FENOMENOLOGIE EN GESCHIEDENIS*

Jacques Taminiaux

Het onderwerp voor deze lezing is uiteraard te breed. Vanuit de fenomenologie hebben immers heel wat filosofen op een of ander moment van hun ontwikkeling de geschiedenis ter discussie gesteld — niet alleen Husserl en Heidegger, maar bijvoorbeeld ook Scheler, Gadamer, Patocka en Ricoeur. Het lijkt ondoenbaar en het zou overigens erg saai worden er hier een inventaris van te presenteren. Liever wil ik, in het onderzoek dat ik voorleg, me tot de twee eerstgenoemden beperken. Onder de titel *Fenomenologie en Geschiedenis* zal ik dus achtereenvolgens die twee emblematische figuren die Husserl en Heidegger toch zijn, bespreken.

Het leek me nuttig om, inleidend hierop, in grote trekken twee andere filosofische benaderingen van de geschiedenis in herinnering te brengen; ze zijn ouder dan de eigenlijk fenomenologische beweging, maar ik zou willen aantonen dat ze zowel op Husserl als Heidegger in niet geringe mate anticiperen, en dat ze hen zelfs hebben geïnspireerd. Ik bedoel eerst Hegel, wiens schaduw ik meen te kunnen ontwaren op de achtergrond van Husserls late teksten over de geschiedenis; en verder Nietzsche wiens schaduw helder afgetekend staat op de achtergrond van de bladzijden die in *Sein und Zeit* aan de geschiedenis worden gewijd.

I.

Eerst Hegel

We kunnen stellen dat het centrale begrip waarrond Hegel zijn filosofie van de geschiedenis heeft opgebouwd de rede is - *die Vernunft*. Ze verschijnt al in de titel van de inleiding op zijn colleges over de filosofie van de geschiedenis: *Die Vernunft in der Geschichte*. De rede, aldus Hegel, stelt de wet van de wereld en bijgevolg verlopen de dingen in de wereldsgeschiedenis rationeel. Volgens hem is deze stelling zowel in overeenstemming met de overtuiging die aan de basis ligt van de door de Grieken ingezette filosofische traditie als met de overtuiging die het christelijk geloof bezielt. Anaxagoras zei dat de *noûs* de wereld beheerst. De christenen geloven dat die wereld niet is overgeleverd aan het toeval, maar geleid wordt door de Voorzienigheid. Wat Anaxagoras slechts principieel en abstract voorstelt en wat het christendom slechts voorhoudt te geloven, wordt bij Hegel een kwestie van rigoureuze en

systematische bewijsvoering.

In zijn bevoorrechte onderzoeksveld — de *physis* — blijft Anaxagoras inderdaad ver van de moderne overtuiging dat de natuur een echt rationeel systeem vormt. Hij beperkt zich tot de voorstelling van de uitwendige oorzaken: lucht, water, de ether. Uiteraard was het voor hem dan nog moeilijker om in te zien dat ook de historische wereld een systeem vormde.

Eigenlijk was de *noûs* waarop hij zich beriep niet meer dan een methodologische en formele wens, die de resultaten van zijn onderzoek op generlei wijze beïnvloedde. Bij Hegel echter zal 'de rede in de geschiedenis' geen epistemologische maar wel een ontologische formule zijn. Het komt er niet gewoon op aan te beweren dat het de taak is van de geschiedenis haar onderzoeksveld te organiseren of orde te scheppen in de grote diversiteit daarin. Het komt er veeleer op aan te begrijpen dat de loop zelf van het historisch proces intrinsiek doordrongen is van rede. Te begrijpen dat er in de *historia rerum gestarum* van rede slechts sprake kan zijn, omdat de rationaliteit werkzaam is in de *res gestae*.

Inzover het christendom nu het register van het geloof blijft bespelen, is de ingeroepen voorzienigheid in Hegels ogen een niet minder abstract principe dan de *noûs* van Anaxagoras, aangezien de wegen der Voorzienigheid ook voor de gelovige ondoorgrondelijk blijven. Hiertegen brengt Hegel in dat, indien God zich heeft geopenbaard, Hij niet alleen de mogelijkheid heeft geboden tot inzicht maar er tevens toe heeft verplicht. In zijn *de Civitate Dei* maakte Augustinus het onderscheid tussen de *procursus*, de verborgen beweging van de wereld naar de hemelse zaligheid, en de *excursus*, de zichtbare gang der menselijke dingen. Hegel daarentegen wil aantonen dat de absolute rede haar geheim niet verbergt achter dat wat we van de historische ontwikkeling kunnen waarnemen, maar dat ze zich ten volle manifesteert in die loop zelf: dat de loop van de geschiedenis dus een waarachtige *theodicee* is, de progressieve manifestatie van het absolute.

Omdat ze *theodicee* is, is deze filosofie van de geschiedenis een *teleologie*. Als absolute rede kan het telos ervan slechts een rijk zijn waarin die rede op generlei wijze afhankelijk is van iets wat haar vreemd is. Dat telos kan alleen de identiteit zijn van het rationele en het reële, van de Idee en het Zijn, van het kunnen en het *an sich*. Dergelijke identiteit is *speculatief*, in de oorspronkelijke be-spiegelende betekenis van het woord: de absolute rede of de absolute Geest *herkent zijn eigen verwerkelijking in de totaliteit van het reële* — natuur en geschiedenis tesamen — kortom hij beschouwt er zichzelf in. Aangezien deze teleologie universeel en alomvattend is, kan de filosofie van de geschiedenis slechts het exposé zijn van het universele wordingsproces van dat telos, dit wil zeggen gericht zijn op de universele geschiedenis, de

Weltgeschichte. De loop van de *Weltgeschichte* is een *productieproces*, in de zin van een verwerkelijking van dat telos.

Die ontwikkeling is een opeenvolging van etappes die elk voor zich getuigen van hun anticiperen op dat telos, en van hun tekortschieten ten aanzien ervan. Elke etappe is reeds identiteit van het reële en het rationele, en is het toch weer niet. In de mate ze het al is, heerst er harmonie; in de mate ze het nog niet is, wordt ze intrinsiek gekarakteriseerd door een *crisis*. Algemeen beschouwd bestaat die crisis er telkens in dat het *an sich* nog voorrang heeft op het *für sich*, of zoals Hegel het anders formuleert: dat de substantie voorrang heeft op het subject, of nog, de voorstelling op het zelfbewustzijn.

Het spreekt voor zich dat, indien de geschiedenis de productie is van die speculatieve identiteit van het rationele en het reële, zij iets totaal anders is dan een opeenvolging van gebeurtenissen die de interactie van individuen zouden hebben gemarkeerd en die als zodanig om een kroniek ervan zouden vragen. De intenties, de belangen en passies die de individuen drijven, zijn slechts *middelen* en *werktuigen* waarvan de rede *listig* gebruik maakt om zichzelf in haar universaliteit te voltooien, voorbij alle bijzonderheid van doelstelling of individuele inspanning. Of nog en algemener: om haar eigen harmonische rijk te vestigen maakt de rede zelfs *listig* gebruik van het geweld.

Dat rijk culmineert dan in een tegelijk theoretische en praktische voltooiing. De figuur van de theoretische voltooiing is de *wetenschap*, niet in de empirische maar in de speculatieve betekenis die zich manifesteert in Hegels systeem zelf. De figuur van de praktische voltooiing is de moderne staat zoals Hegel die opvat: een tegelijk organische en bureaucratische instelling die via de bemiddelingen die ze vestigt de onmiddellijkheid van de Griekse Stadstaat overstijgt, en via haar organische karakter het juridische formalisme van de Romeinse wereld.

Geografisch gaat die loop der geschiedenis van Oost naar West, zodat Europa — ik citeer — *das Ende der Weltgeschichte* is.

* * *

U zult me het schematische van deze samenvatting wel willen vergeven. Zoals ik al zei dacht ik dat ze wenselijk was omdat Hegels schaduw naar mijn overtuiging naspeurbaar blijft op de achtergrond van Husserls teksten over de geschiedenis. Die teksten zijn van late datum, uit het midden van de jaren dertig — uit een dramatische periode dus; de meeste ervan zijn voorbereidende teksten voor het onvoltooid gebleven *opus* dat postuum werd uitgegeven onder de titel *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzen-*

dentale Phänomenologie. Het adjectief 'transcendentiaal' verschijnt in Husserls terminologie na de zowel kritische als descriptieve fenomenologische studie van de *Logische Untersuchungen*. Met name in de colleges over *Die Idee der Phänomenologie*, in het eerste decennium van de eeuw dus, waarin hij dat onderzoek reflexief wil karakteriseren. Het woord transcendentiaal is van kantiaanse origine. Bij Kant staat het tegenover elk louter empirisch onderzoek; het benoemt de noodzakelijke en universele mogelijkheidsvoorwaarden van zowel de kennis als de actie. Met Husserl zeggen dat de fenomenologie transcendentiaal is, komt erop neer te zeggen dat haar onderzoeksveld, dit is het intentionele bewustzijn in zijn meervoudige modaliteiten, langs beide polen — die van de *intentio* en die van het *intantum* — wordt gekarakteriseerd door noodzakelijke en universele mogelijkheidsvoorwaarden, wat van de act van het waarnemen een waarneming maakt en bijvoorbeeld geen verbeelding; wat het waargenomene dus tot waargenomen maakt en niet tot verbeeld. Het belangrijkste verschil met Kant is uiteraard dat die voorwaarden aan het einde van een eidetische variatie toegankelijk worden geacht voor een zien, een intuïtie, waar bij Kant alleen tijd en ruimte intuïtief kunnen worden gekend.

Ik zei al dat die teksten over de geschiedenis vrij laat zijn. Gedurende drie decennia inderdaad lijkt Husserl in zijn onderzoek nooit te hebben overwogen dat de geschiedenis op een of andere wijze binnen het veld van de fenomenologie kon vallen. Een in dit verband betekenisvolle anekdote vertelt hoe hij aan Heidegger de opbouw uitlegde van zijn artikel over de Fenomenologie voor de *Encyclopaedia Britannica*. Op de vraag van Heidegger hoe hij de geschiedenis daarin wilde situeren, zou hij zich voor het hoofd slaand, hebben geantwoord: "Ach! Ich habe die Geschichte ganz vergessen..." Hoe dan ook, zodra de geschiedenis hem begint bezig te houden, wordt ze benaderd in het veld van de transcendentale fenomenologie.

Die bekommernis om de geschiedenis werd Husserl van buiten uit opgedrongen, door de massieve opkomst van een nationalistische en racistische ideologie die hem hoogst persoonlijk aanging. Maar anderzijds werd ze uiteraard ook gemotiveerd door vragen die de fenomenologie zelf aanbelangden. De fenomenologie had de intrinsieke consistentie ontdekt van de orde der idealiteiten en ze had aangetoond dat die in geen geval konden worden beschouwd als simpele emanaties van empirisch waarneembare psychologische, fysische of biologische feiten. Waar ze het historisme even expliciet als om het even welke vorm van naturalisme moest afwijzen, kon de fenomenologie de geschiedenis echter niet buiten beschouwing laten: ze moest immers erkennen dat de intentionele relatie tot de orde van de idealiteiten — bijvoorbeeld die van de wiskunde — niet eeuwig was, dat ze op een bepaald moment was ontstaan, kortom dat ze historisch was. Er bestaat inderdaad een oor-

sprong van de meetkunde.

Het ligt uiteraard niet in mijn bedoeling de vraag te ontwikkelen in welke mate de erkenning van het belang van deze genetische problematiek Husserls fenomenologische project in de war heeft gestuurd of heeft bevestigd. Ik wil slechts wat duidelijkheid scheppen aangaande de wijze waarop hij de transcendentale kennisvraag beantwoordt: welke zijn de mogelijkhedenvoorwaarden van het 'fenomeen' geschiedenis, niet als *geschiedschrijving* maar als *Geschichte* — als het geheel dus van de *res gestae* dat door de geschiedschrijving wordt voorondersteld?

Om met het eenvoudigste te beginnen: wat is er nodig om een individuele levensloop tot voorwerp van een *Geschiedenis* te maken in de eenvoudige gedaante van een biografie?

Husserl antwoordt op die vraag (ik citeer hier uit een manuscript van de groep K III, een laat manuscript dus):

Van historiciteit in de strikte zin kan slechts sprake zijn bij iemand die de eengemaakte zin van zijn leven heeft voorgetekend, iemand bijvoorbeeld die vrijwillig heeft besloten zijn hele leven te wijden aan een *Beruf* en die dus aan al zijn toekomstige wilsbeschikkingen en daden een regel of een norm heeft opgelegd: door die norm door alle wederwaardigheden heen te handhaven, door trouw te blijven aan zichzelf, beleeft hij in de geschiedenis van zijn beroep een zinvol en eengemaakt leven.¹

Wat hier meteen opvalt is dat historiciteit begrepen wordt als een *teleologie*, of specifieker: als een proces dat begint met een voorontwerp, een voorafgaande schets, de anticipatie van een norm die alle etappes zal beheersen. Verder: dat het evenementieel *verschillende*, inclusief het element verrassing dat ermee samengaat, als *buiten de geschiedenis* wordt beschouwd, in weerwil waarvan de *eenheid* van de norm bevestigd wordt en stand houdt. Wat naast die voorrang van het ene op het diverse nog treft, is de voorrang van de identiteit op het verschil, van het zelfde op het andere. Historisch is wat *trouw* blijft *aan zichzelf*, meer nog: wat genoeg heeft aan zichzelf, aangezien gesteld wordt dat de zin van het proces uitsluitend afhangt van het in-stand-houden van dat zelf.

Teleologie, uitsluiting van het evenementiële, autarkie. Het ligt haast voor de hand: in dit husserliaanse begrip van de individuele historiciteit zien we enkele elementen terugkeren van de collectieve historiciteit in hegeliaanse zin. Die herhaling wordt bevestigd en wordt nog duidelijker wanneer we letten op wat Husserl schrijft over die collectieve historiciteit. Om de zaak wat te vereenvoudigen wil ik me vooral richten op *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie*, de bekende conferentie van Wenen

(1935)²

Van meet af aan stelt Husserl dat hij bij de behandeling van het thema van de Europese crisis rekening wil houden met de 'teleologische zin' van de geschiedenisfilosofie. Van meet af aan ook onderstreept hij dat die crisis geestelijk (*geistig*) is en bijgevolg "als een louter geesteswetenschappelijk probleem moet worden opgevat en behandeld, in eerste instantie dus geestehistorisch" (p. 26). Die *Geistesgeschichte* is, zegt hij, "een opmerkelijke teleologie, die alleen ons Europa als het ware is aangeboren." (ibid.) Of nog: "onze Europese menselijkheid heeft een aangeboren entelechie, die alle gedaantenwisselingen van Europa door en door domineert en die er de zin aan geeft van een op een eeuwige pool gerichte ontwikkeling tot een ideale Levens- of Zijnsvorm" (p. 32). Zeggen dat Europa en alleen Europa drager is van een teleologische zin, komt erop neer te zeggen dat Europa ontstaan is met het verschijnen van een telos die het zichzelf heeft voorgeschreven. Die doorbraak — "het *Urphänomen* van het geestelijke Europa" (p. 36) — is de doorbraak van de filosofie zelf zoals ze is ontstaan in Griekenland. Vergeleken met de andere geestelijke producties heeft de filosofie de gedaante van "een systematisch gesloten culturele gestalte" (ibid.) die tegelijk toch universeel is, want filosofie is "universele wetenschap, wetenschap over het geheel van de wereld, wetenschap van de totale eenheid van al het zijnde (*Alleinheit alles Seienden*)" (ibid.).

De doorbraak van de filosofie begiftigt Europa met een heel specifieke historiciteit. Dankzij de filosofie als universele wetenschap verheft het zich tot een niveau van historiciteit waarop de buiten-Europese, dit wil zeggen 'buitenwetenschappelijke' (*ausserwissenschaftliche*) - culturen zich niet kunnen beroepen. Die andere culturen beperken zich tot taken en inspanningen die zich richten op een strikt begrensde dagelijkse *Umwelt*, uitsluitend empirisch en naïef erkend als een vanzelfsprekende traditie. Van bij de doorbraak van de filosofie daarentegen wordt Europa gedreven door een interesse voor een "in het oneindige liggend normatief model" (p. 36), een interesse die het "oneindige taken" (p. 42) oplegt, een interesse die niet meer praktisch is in de zin van de dagelijkse inspanningen en beslommingen maar "volledig onpraktisch en het universum omvattend". Hierdoor wordt het leven zelf universeel, want wie belast is met de eindeloze taken van de *theoria* overstijgt de som van "alle reële en mogelijke personen" (p. 42) en van alle nationale tradities: de drager van dat alles is de *mensheid* zelf. Deze *theoria* breekt met alle begrensde praktijken uit de geërfde traditie, ze fungeert als een onbegrensde norm; toch impliceert ze geen breuk met de praktijk als zodanig. Integendeel, ze transformeert ze fundamenteel. Ze universaliseert ze door ze ondergeschikt te maken aan het werken van de enen met de anderen en van de enen voor de anderen

(een *Miteinanderarbeit*), gericht op onderzoek, op begrip, op opvoeding. Kortom ze brengt de existentie ertoe zichzelf te begrijpen *sub specie aeterni*.

Husserl formuleert dan een objectie tegen zijn eigen redenering: of zo'n schets namelijk niet de sporen draagt van een illusoire terugkeer tot een te wantrouwen *Aufklärung* of grosso modo tot het rationalisme van de zeventiende en achttiende eeuw? Neen, antwoordt hij, want dat rationalisme was op de dool. Het was een "*sich verirrrender Rationalismus*" (p. 64). En volgens hem is het juist die ontsporing die aan de grond lag van de crisis die hij ter discussie stelt. Die ontsporing lag in de fundamentele naïviteit die heel algemeen *objectivisme* wordt genoemd, of ook wel *naturalisme*, houdingen dus waarbij het essentiële gebrek de afwezigheid van reflectie — *Selbstbesinnung* — is. Op dat punt weet hij zich dus erfgenaam van het Duitse idealisme: "*der deutsche Idealismus ist uns in dieser Einsicht längst vorausgegangen*" (p. 65), want zegt hij, het "had er zich al hartstochtelijk op toegelegd die (objectivistische - J.T.) naïviteit te boven te komen" (pp. 72-74).

Dat naïeve objectivisme, bron van de Europese crisis, is niet alleen eenzijdig, het is ook absurd, want "de werkelijkheid van de geest als een reëel gewaand annex van de lichamen of als een vermeend tijdruimtelijk wezen in de natuur (opvatten) is een absurditeit" (p. 82). Inderdaad, "de wetenschappelijke subjectiviteit (*die Wissenschaft leistende Subjektivität*) kan zelf in geen enkele objectieve wetenschap tot haar recht komen." (p. 84)

Hoger stelde ik al dat bij Hegel de onvolgroeidheid van een figuur van de Geest herkend kan worden aan de voorrang van de *Vorstellung* op het *Selbstbewusstsein*. Husserl redeneert op eenzelfde manier. Wat het objectivisme of het naturalisme obstinaat ontkennen is dat de 'ware natuur' waarop ze zich beroepen zelf — ik citeer — "het product is van de geest die haar onderzoekt en dat ze bijgevolg de wetenschap van de geest vooronderstelt." (pp. 92-94)

Als het dan waar is dat het Duitse idealisme al hartstochtelijk heeft gevochten tegen dit soort miskennis dan kan het ons niet verwonderen bij Husserl quasi-hegeliaanse formuleringen aan te treffen. Bijvoorbeeld: "De geest en alleen de geest bestaat in zichzelf en voor zichzelf; alleen hij is autonoom en kan in het kader van die autonomie en alleen in dat kader, op een waarlijk rationele, en op een echt en radicaal wetenschappelijke manier worden benaderd." (p. 92) Of nog, met betrekking tot de oneindige taak die Europa haar specifieke historiciteit verleent — de enige echte historiciteit in tegenstelling tot de empirische en traditionele vormen ervan: "Slechts wanneer de geest ervan afziet zich naïef naar buiten te keren, maar in zichzelf keert en bij zichzelf blijft en alleen maar dat, kan hij zelftoereikend zijn" (p. 94). Of tenslotte: "De universaliteit van de absolute geest omsluit alles wat is in een

absolute *historicititeit* die ook de natuur als werk van de geest (Geistesgebilde) in zich opneemt." (p. 98)

Het is niet toevallig dat deze formuleringen de terminologie van Hegel overnemen. Zoals Hegel beschouwt Husserl echte historiciteit slechts als verwerkelijgingsproces van een rationeel plan, spijs alle verwickelingen en voorbij het evenementieel diverse. Zoals Hegel vat Husserl dat proces op als een arbeid. Zoals bij Hegel vooronderstelt dit werk zeker de inzet van de individuen, maar die zijn slechts de agenten of functionarissen van een entiteit die hen teboven gaat: *de Geest in zichzelf en voor zichzelf*, de enig werkelijke drager of titularis van de historiciteit. Zoals bij Hegel tenslotte openbaart de zin van dit proces zich slechts aan de wetenschap der wetenschappen, de filosofie. Het belangrijkste verschil met betrekking tot de geschiedenis ligt er dan in dat bij Hegel de filosofie zich handhaaft in het vreedzame register van het gedenken, terwijl ze zich bij Husserl ophoudt in het heroïsche register van de opdracht.

II.

Vervolgens Nietzsche

Vooraleer de fenomenale pertinentie van dit geschiedenisbegrip verder te onderzoeken wil ik me naar *Nietzsche* keren. Ik zei al dat hij de achtergrond van de bladzijden uit *Sein und Zeit* over de geschiedenis vormt.

De tekst van Nietzsche waarnaar Heidegger in deze bladzijden expliciet verwijst is de tweede *Unzeitgemässe Betrachtung: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Wat hier ter discussie staat is niet langer, zoals bij Hegel, het bepalen van de essentie van de *Geschichte* aan gene zijde van wat de geschiedschrijving erover kan zeggen, maar de vraag in welke mate de *Historie*, dit wil zeggen de geschiedschrijving zoals ze zich bezighoudt met het verleden, al dan niet voor het leven nuttig is. Bij eerste lezing zou men kunnen vinden dat de redenering een bepaalde omkering van het hegeliaanse standpunt impliceert; bij Nietzsche is het immers de geschiedschrijving die op de voorgrond treedt terwijl het bij Hegel de *Geschichte* was, die bijgevolg die geschiedschrijving in zekere zin naar de achtergrond verschuift. Deze benadering is echter bedrieglijk indien men eruit zou willen afleiden dat Nietzsche zich niet interesseert voor de *Geschichte* of voor de mogelijksvoorwaarden van een historisch bestaan. Integendeel, wil het leven (dat andere centrale begrip uit de titel en dat niets van doen heeft met de zoölogie) echt leven zijn, dan moet het volgens Nietzsche historisch zijn.

Ik vat zijn argumentatie kort samen. Nietzsche begint ermee te onderstrepen dat het dier gelukkig is omdat het onhistorisch is; het leeft permanent

en uitsluitend in het heden. Het vergeet, het houdt niet op te vergeten, en dat maakt zijn geluk uit. De mens daarentegen herinnert zich en tegelijk houdt hij zich bezig met zijn toekomst; nooit leeft hij dus in volledige harmonie met het verleden en, vergeleken met de dieren, wekt hij de indruk ongelukkig te zijn, juist omdat hij historisch is.

Een cynicus zou kunnen besluiten: wil je gelukkig zijn, vergeet dan het verleden; stel je tevreden met het heden, en het geluk van de dieren zal je deelachtig worden. Dit is uiteraard niet de positie van Nietzsche, die stelt dat alleen een specifieke 'plastische kracht' die bestaat uit een openheid op de toekomst én een vernieuwde verhouding tot het verleden in staat is het leven echt menselijk te maken. Het is die kracht die het leven zoals Nietzsche dat verstaat, bepaalt. En het is in die samenhang dat hij dan de voor- en nadelen evalueert van de geschiedenis als bekommernis om het verleden.

Die plastische kracht heeft iets paradoxaals. Juist in zover ze een openheid op de toekomst impliceert, vraagt ze om een zekere bekwaamheid tot vergeten die haar verwant maakt met de dierlijkheid. Maar in tegenstelling tot het dierlijke vergeten dat slechts een passief inert vermogen is, gaat het hier om een actief vergeten dat overigens nauw samenhangt met een selectief geheugen. Verstaan we onder geschiedschrijving de herinnering van het hele verleden, dan moeten we stellen dat de menselijke conditie in zekere mate bepaald wordt door een onhistorische atmosfeer in functie precies van haar levende plasticiteit. De gelijkenis met het dierlijke bestaan die eruit voortvloeit is louter schijn, want zowel het actieve vergeten als de ermee gepaard gaande actieve herinnering worden georiënteerd door een vindingrijkheid die afwezig is bij het dier. Het plastische vermogen van het menselijk leven is dus paradoxaal in zover het, vanwege zijn gerichtheid op het nieuwe, tegelijk actief vergeet en zich actief herinnert, met andere woorden in zover het intrinsiek selectief of *perspectivisch* is. In die zin verzet het zich tegen de totalisering waarop elke gerichtheid op het absolute weten in hegeliaanse zin zich beroept, maar tegelijk ook tegen de zuivere objectiviteit van het wetenschappelijke wereldbeeld zoals de negentiende eeuw die koestert. Zulke objectiviteit zou immers een *transhistorische* mogelijkheidsvoorwaarde veronderstellen die, vanwege haar gesitueerdheid aan gene zijde van elk perspectief, geen enkele impuls tot leven meer zou bevatten.

Op deze basis stelt Nietzsche zijn bekende analyse voor van de drie soorten *geschiedschrijving* of de drie manieren om zich het verleden te herinneren: de monumentale, de antiquarische en de kritische geschiedenis. De *monumentale* geschiedenis bestudeert het verleden om de grote voorbeelden of modellen ervan te vieren. Ze is van nut voor het leven indien die voorbeelden inspireren tot nieuwe inspanningen. Ze is nadelig indien ze de

doden de levenden laat begraven. De *antiquarische* geschiedenis heeft aandacht voor alle, ook de meest bescheiden, relieken van het verleden. Ze is van nut voor het leven inzover ze ons leert te vereren, want een leven dat niet kan vereren zou uitzonderlijk arm zijn. Maar nadelig is ze inzover ze een veralgemeend passéïsme dreigt te propageren. De *kritische* geschiedenis tenslotte bestaat erin het verleden door het tribunaal van het heden te laten beoordelen. Ze kan van nut zijn inzover een zekere breuk met het verleden voor de plasticiteit van het leven nodig is. Maar ze is nadelig indien de veroordeling van het verleden de illusie wekt dat een leven mogelijk is zonder verleden en, algemener, zonder vergissing.

Slechts één type van geschiedschrijving vindt Nietzsche absoluut nadelig: die van de Duitse positivistische geschiedeniswetenschap. Haar neutraliteit is in zijn ogen slechts onverschilligheid. Haar weigering van het vooroordeel is dodelijk want ze staat gelijk met de ontkenning van het perspectivisme dat eigen is aan elk echt levend leven.

Zijn belangstelling voor de *geschiedschrijving* voert Nietzsche dus helemaal niet weg van de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van een historisch bestaan, dit wil zeggen van de kwestie van de historiciteit. Het is, integendeel, deze kwestie die zijn onderzoek bezielt. En kort samengevat vindt hij dus dit antwoord: alleen een *eindig* en intrinsiek perspectivisch bestaan is historisch, omdat het zijn verleden actief opneemt in functie van zijn even actieve openheid op de toekomst. Met andere woorden, Nietzsches problematiek is *minder epistemologisch dan ontologisch*.

* * *

Ik meen dat dit kan volstaan om de bladzijden die *Sein und Zeit* aan de geschiedenis wijdt, toe te lichten.

Ik citeer meteen een alinea die de samenhang toont met het zojuist besproken essay van Nietzsche:

De mogelijkheid dat geschiedenis (*Historie*) überhaupt 'nuttig' of 'nadelig' kan zijn 'voor het leven' vindt haar grond hierin dat het leven in de wortel van zijn zijn historisch (*geschichtlich*) is, en dus als factisch existierend van meet af aan voor eigenlijke (*eigentliche*) of oneigenlijke (*uneigentliche*) historiciteit heeft gekozen. Nietzsche heeft het wezenlijke aangaande 'nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven' in zijn tweede *unzeitgemässe Betrachtung* (1874) ingezien en eenduidig-indringend verwoord. Hij onderscheidt drie soorten geschiedenis: de monumentale, de antiquarische en de kritische, zonder echter de noodzaak van dit drievoud en de grond van hun eenheid nadrukkelijk aan te tonen. De drievoudigheid van de

geschiedenis is in de historiciteit van het *Dasein* voorgetekend. Deze laat tegelijk verstaan in welke mate eigenlijke geschiedenis de factisch concrete eenheid van die drie mogelijkheden moet zijn. Nietzsches indeling is niet toevallig. Het begin van zijn 'beschouwing' laat vermoeden dat hij meer wist dan hij schreef. (*SuZ* §76, p. 396)

Deze alinea bekroont en recapituleert het hoofdstuk over de geschiedenis (*hoofdstuk V: Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*). Ze suggereert dat de analyse in dit vijfde hoofdstuk in Heideggers ogen niets anders is dan de explicitering van wat in Nietzsches essay impliciet bleef. We moeten deze analyse dus wat gedetailleerder bekijken.

Ze maakt deel uit van een onderzoek dat fenomenologisch wil zijn, tegelijk dus descriptief én transcendentiaal, dat wil zeggen bekommerd om de afbakening van de mogelijkhedenvoorwaarden. Maar het fenomeen dat deze fenomenologie bezig houdt is het zijn. Het zijn staat ter discussie. Welnu, de *Seinsfrage* is hierin specifiek dat ze op intieme wijze het zijnde betreft dat wij zijn. Inderdaad, het begrijpen van het zijn is constitutief voor het zijnde dat *Dasein* wordt genoemd, waarvan de zijnswijze het *In-der-Welt-sein* is en niet de gewone *Vorhandenheit* (de zijnswijze van de natuurlijke entiteiten). Die fenomenologische analyse van de transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden van het in-de-wereld-zijn is voorwerp van de existentielle analytica. De transcendentale structuren — de existentialen — die ze blootlegt vallen samen en vinden hun eenheid in het fenomeen van de zorg (*Sorge*). Zorgzaam zijn is zichzelf begrijpen als in het bestaan geworpen én tegelijk als dat bestaan ontwerpend. Bij het uitdiepen van het fenomeen van de *Sorge* blijkt dat het in zijn diepste eigenheid wordt bepaald door het *Sein zum Tode*. En aangezien *Sein zum Tode* wezenlijk temporeel is, blijkt dus dat het de temporaliteit als *eindige temporalisering van het Dasein 'für sich selbst'* is die de mogelijkhedenvoorwaarde is van de *Sorge*, en meer in het algemeen van het zijnsverstaan. Deze eindige temporalisering is de enige verstaanshorizon van zin van zijn.

Het probleem van de geschiedenis (*Das Problem der Geschichte*) maakt bij Heidegger deel uit van deze existentielle en ontologische problematiek. Bij elke stap hanteert die het onderscheid tussen het authentieke en het niet-authentieke, het eigenlijke en het oneigenlijke (*eigentlich, uneigentlich*). Van meet af aan en doorgaans kan het *Dasein* die authenticiteit van wat het eigenlijk is niet aan. In het dagelijkse leven vervalt de zorg, die verhouding is tot de eigen eindigheid, tot bezorgdheid om externe taken en doelstellingen.

Dit onderscheid treffen we aan in de bladzijden die aan het probleem van de geschiedenis worden gewijd. En het is vanuit die 'oneigenlijkheid' dat Hei-

degger zijn analyse van het probleem aanvat.

In een amper gecamoufleerde allusie op Dilthey begint Heidegger ermee het ontologische tekort van de uitdrukking *Zusammenhang des Lebens* te onderstrepen; onder die levenssamenhang verstaan we doorgaans de spanne van het bestaan tussen geboorte en dood. Dit begrip is gebrekkig, oneigenlijk, niet-authentiek, omdat het deze spanne opvat als een opeenvolging van belevenissen in de tijd; daarin is dan telkens alleen het nu reëel, het heden dat enerzijds begrensd wordt door een verleden dat niet meer is en dus irreëel is, en anderzijds door een even irreële want nog niet bestaande toekomst. De sequentie van een leven zo benaderen is ze de status van *Vorhandenheit* verlenen, dit wil zeggen de ontologische status van natuurlijke dingen die inderdaad altijd en alleen 'tegenwoordig' zijn en die met een verleden of met een toekomst geen intrinsieke relatie hebben. Welnu, de structuur van de *Sorge* laat ons zien dat het *Dasein* zich tegelijk en intrinsiek verhoudt tot zijn geboorte (als geworpenheid in de wereld) en tot zijn dood (als begrenzing van zijn bestaansontwerp). Kortom de mobiliteit van zijn existentie is niet die van een veranderend ding in een tijd waaraan het onverschillig blijft, ze is een constitutieve *historisering*, een *Geschehen* dat slechts de eindige temporaliteit van het *Dasein* als grond kan hebben. Het filosofische probleem van de geschiedenis is dus niet het methodische probleem van de historische wetenschappen, maar dat van die historisering, van dat *Geschehen*, of nog: dat van de *historiciteit*, van de *Geschichtlichkeit* als dimensie van de ontologische en existentiale constitutie van het *Dasein*.

Het filosofische probleem van de geschiedenis bestaat erin die ontologisch-existentiale historiciteit fenomenologisch te articuleren en die articulatie te veroveren op de triviale (*vulgaire*) en oneigenlijke interpretaties van de *Dasein*sgeschiedenis. Maar die verovering kan niet alleen bestaan uit een verwerpen zonder meer van die vulgaire en oneigenlijke interpretaties, want aangezien de existentie permanent gespannen zit tussen het eigenlijke en het oneigenlijke, heeft die eigenlijke temporalisering als even oorspronkelijke (*gleichursprünglich*) keerkant de tijd van de horloges en kalenders.

Wat zijn dan de karakteristieken van dat vulgaire geschiedenisbegrip? Of nauwkeuriger, aangezien het echte probleem dat van het *Geschehen* en de *Geschichtlichkeit* is: wat verstaan we 'doorgaans' onder geschiedenis als *res gestae*? Geschiedenis in die zin is vooreerst het verleden — een verleden dat voorbij is of een verleden dat nog steeds gevolgen heeft. Maar ze is ook een aaneenschakeling van gebeurtenissen en gevolgen die een *op-* (*Aufstieg*) of *neergaande* (*Verfall*) evolutie doormaken. Hier verdwijnt dan de voorrang van het verleden aangezien het eerder de conditionering van de toekomst is die we in overweging nemen. Geschiedenis in die alledaagse betekenis is verder een

bepaalde regio van het zijnde, het domein van de *cultuur* in tegenstelling tot dat van de *natuur*. En tenslotte roept het woord geschiedenis ook een *erfgoed* op, een ontvangen traditie (*das Überlieferte*). "Die vier betekenissen vinden hun samenhang", aldus Heidegger, "in het feit dat ze zich tot de mens verhouden als tot het 'subject' van de gebeurtenissen." Maar zowel het begrip 'subject' als het begrip 'gebeurtenis' is hier onbepaald, zoals ook de verhouding tussen dat subject en de gebeurtenissen onbepaald blijft, en het is die onbepaaldheid die Heidegger wil opheffen. Dit kan maar wanneer we erkennen dat het Dasein niet historisch wordt vanwege de gebeurtenissen, maar omgekeerd. *Omdat het Dasein in zijn zijn primordiaal historisch is, worden de gebeurtenissen en omstandigheden mogelijk*. Die oorspronkelijke historiciteit van het Dasein — met name dus het in-de-wereld-zijn — kunnen we onrechtstreeks waarnemen wanneer we stilstaan bij wat we 'antiquiteiten' (*Altertümer*) noemen, al dat gerei dus en die werktuigen die in een museum worden geëxposeerd. Wat maakt een oud werktuig tot historisch object? Het is niet verleden in de zin van verdwenen, aangezien het daar in de vitrine voor ons ligt. Evenmin in de zin van versleten of breekbaar geworden, enzovoort, aangezien het best in perfecte staat kan zijn. Het historische karakter ervan ontleent het aan het feit dat de wereld is verdwenen, waarin het als bruikbaar en niet als voorwerp van beschouwing werd ervaren. Welnu, wereld is één existentieel. Het historische karakter van de antiquiteiten "vindt dus zijn grond in het verleden (*Vergangenheit*) van het Dasein tot wiens wereld het behoorde" (380). Het historische karakter van die objecten is secundair in verhouding tot de ware haard van historiciteit die het Dasein is.

Vraag is dan te weten wat die historiciteit van het Dasein fundamenteel is. Aangezien het zijn van het Dasein door de *Sorge* wordt bepaald, en aangezien die gefundeerd is in de eigen(lijke) temporaliteit van een eindige existentie, is de filosofische interpretatie van de historiciteit "slechts een concretere uitwerking van de temporaliteit" (382). Welnu, de temporaliteit ontvouwt zich op de meest eigenlijke of authentieke wijze in functie van wat de existentie het meest eigen (*eigentlich*) is. De authentieke existentie ligt in de beslistheid (*Entschlossenheit*) waarmee het Dasein zich totaal aanvaardt (*übernehmen*) als geworpen in het bestaan en schatplichtig aan zijn eigen intrinsiek sterfelijke kunnen-zijn. Deze radicale aanvaarding vindt altijd weer factisch plaats, dit wil zeggen gesitueerd. *Deze radicale aanvaarding impliceert een historisering — een Geschehen, meer nog: ze is de basis zelf van de authentieke historisering*.

Deze op eigen sterfelijkheid gerichte aanvaarding nu blijft onlosmakelijk verbonden met een erfgoed (*Erbe*) van zijnsmogelijkheden die ontvangen werden en overgeleverd; van die mogelijkheden uit levert het Dasein, overgele-

verd als het is, zich ook vrijwillig over aan zichzelf (*in dem es sich... ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert*). Deze conjunctie van passiviteit en activiteit, van erfgoed en keuze, die dus altijd weer plaatsvindt binnen een momentane situatie, wordt door Heidegger lot (*Schicksal*) genoemd. Aangezien het *Dasein* de facto altijd met anderen leeft, is dit lot — andere naam voor de oorspronkelijke historisering van het *Dasein* — ook een *Mitgeschehen* waarvoor Heidegger het woord *Geschick* gebruikt.

Heel deze analyse wordt samengevat in volgende door Heidegger zelf onderstreepte stellingen:

Alleen een zijnde dat in zijn zijn wezenlijk *toekomstig* is, zo dat het zich, vrij voor zijn dood en tegen zijn dood te pletter lopend, op een factisch *Da* kan laten terugwerpen — dit wil zeggen: alleen een zijnde dat als toekomstig even oorspronkelijk geweest (*gewesend*), is, kan, door zichzelf de geërfde mogelijkheid toe te vertrouwen, zijn eigen geworpenheid aanvaarden (*übernehmen*) en *tegenwoordig* (*augenblicklich*) zijn voor 'zijn tijd'. Alleen authentieke (*eigentliche*) temporaliteit, die tegelijk eindig is, maakt zo iets als een lot, dit wil zeggen eigenlijke (*eigentliche*) historiciteit mogelijk. (385)

Dat dus voor de eigenlijke historiciteit.

Maar, zoals ik al zei, wordt het hele project van *Sein und Zeit* beheerst door de spanning tussen het authentieke (of het eigenlijke) en het inauthentieke (of het oneigenlijke). Het *Dasein* als zodanig is in-de-wereld-zijn. Het is authentiek in-de-wereld in zover het resoluut zijn sterfelijkheid aanvaardt en er de *Sorge* voor kent. Maar zijn dagelijkse leven beleeft het in het register van de bekommernis: bekommernis om de middelen om zijn doel te bereiken bijvoorbeeld, of bekommernis om de entiteiten waarmee het wordt geconfronteerd. Bijgevolg is de historiciteit van het *Dasein* als in-de-wereld-zijn tegelijk historisering van de wereld als existentieel én historisering van het binnenwereldlijke. Spreken over de historiciteit van het *Dasein* is tegelijk en noodzakelijk spreken over een geheel van binnenwereldlijke fenomenen (gebruiksvoorwerpen, landschappen, instellingen, gebeurtenissen, enzovoort). Oneigenlijke historiciteit begint waar het *Dasein* zijn eigen historiciteit begrijpt *vanuit* die binnenwereldlijke fenomenen waarmee het noodgedwongen alle dagen bezig is. Dergelijke historiciteit neigt ertoe het *Dasein* te duiden als resultaat van toevalligheden, omstandigheden en gebeurtenissen, kortom vanuit dat wat dagelijks gebeurt. Ze begrijpt het verleden niet als mogelijkheid, integendeel ze begrijpt het vanuit het heden: als wat in onbruik geraakte en niet modern is. Meer algemeen begrijpt ze de geschiedenis dus als een opeenvolging van bin-

nenwereldlijke fenomenen die elkaar aflossen en die telkens weer worden verbonden met actuele belevenissen die op hun beurt plaats moeten maken voor weer andere actuele belevenissen.

Aan het eind van deze analyse vinden we Nietzsches kritiek terug op het positivisme en meer specifiek op het historisme. Zoals Nietzsche denkt ook Heidegger dat geschiedschrijving slechts waarde heeft indien ze in haar verhouding tot het verleden bijdraagt "tot de eigenlijke herhaling van voorbije bestaansmogelijkheden" (*die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit*).

III.

De conclusies uit dit alles zou ik willen situeren op het terrein zelf van de fenomenologie, dit wil zeggen op het terrein van het descriptieve en transcendentale onderzoek van de mogelijkheidsvoorwaarden. Wat maakt geschiedenis, niet in de zin van een geschiedschrijving maar van een *Geschichte*, mogelijk? Dat is duidelijk de vraag achter beide hier geanalyseerde fenomenologische benaderingen. In beide onderzoeken is het oorspronkelijke fenomeen ogenschijnlijk op een andere plaats gesitueerd. Bij Husserl is dat duidelijk het kennende bewustzijn, bij Heidegger de existentie zelf. Historici-teit hoort dus bij de eerste thuis in de orde van het weten; bij de tweede is het een manier van zijn. We zouden hieruit kunnen afleiden dat bij de eerste de theorie voorrang krijgt en bij de tweede de actie. Toch denk ik te hebben aangetoond dat dit contrast meer schijn is dan werkelijkheid. Bij Husserl verplicht de *theoria* immers tot een opdracht (*Aufgabe*), een gezamenlijk werk, een samenwerking, terwijl bij Heidegger de actieve zijnswijze van het *Dasein* de theorie helemaal niet uitsluit; integendeel, ze verplicht tot een *theoria*, een kijk die op het zijn is gericht. De klassieke tegenstelling tussen theorie en praktijk kan dus niet volstaan om het contrast tussen de twee werkwijzen scherp te stellen.

Aangezien de praktijk bij beiden manifest aanwezig is, zouden we het contrast tussen de twee benaderingen misschien kunnen verhelderen vanuit de — fenomenologische — vraag welk type praktijk, welk fenomenaal soort praktijk ter discussie staat bij Husserl en bij Heidegger of, in eenvoudiger woorden, welke type actie. Op die vraag zouden we dan kunnen antwoorden dat bij Husserl het beoogde type actie de *realisering van een plan* is. Een individuele historiciteit, zegt hij, bestaat slechts in het tegen alle verwickelingen in vasthouden aan een voorafgaand plan. En de collectieve historiciteit die hij overigens slechts aan Europa toekent, is er een van collectieve arbeid met het oog op de verwerkelijking van het zelfbewustzijn (van de *Selbstbesin-*

nung). Welnu, in de geschiedenis van de filosofie was Plato de eerste om de waarde van dat type actie te loven: bij hem moet de vakman die een 'werk' wil maken, van bij het begin van zijn productieve arbeid en door alle fasen ervan tot bij het eindpunt (het werk zelf), bezig blijven met een *Idee*. Maar deze lof op de waarde van de scheppende activiteit kwam bij Plato niet voort uit een bijzonder respect voor stielman of ambachtslui. Hij volgde uit het verlangen om de menselijke activiteit in de *polis* te organiseren als in een groot atelier: alles wordt er gecontroleerd en is er voorspelbaar omdat het conform de norm geschiedt. Bij nader inzien wil dat dus zeggen dat die lof ontsproot aan het verlangen om zich eens en voor goed van de *geschiedenis* af te maken en een eind te stellen aan dat gedoe van interacties, debatten en initiatieven dat de geschiedenis van Athene had gekarakteriseerd, van Solon tot het proces van Socrates; parallel ook het verlangen om halt toe te roepen aan het 'vertellen' van de dichters en meer bepaald van de *tragedieschrijvers*: al die '*histories*' over dat gedoe waarvan de oorsprong onbepaald bleef, de ontwikkeling ambigu en onvoorspelbaar, en waaraan maar geen einde kwam.

Zo iets nodigt ons toch uit om die husserliaanse fenomenologische definitie van de geschiedenis in het licht van de verwerkelijking van een plan wat kritischer te benaderen. Temeer daar Husserl de *archontische Funktion* van de filosofie in de geschiedenis bepleit. Hiertegen zouden we bijvoorbeeld gemakkelijk kunnen aanvoeren dat wie zich integraal aan de filosofie wijdt, zich daarmee de facto onttrekt aan de mogelijkheid object te worden van een geschiedschrijving — zoals Heidegger ooit opmerkte aangaande de biografie van Aristoteles; die was zeer elementair volgens hem: hij was geboren, had gewerkt en was gestorven.

Keren we ons nu naar de Heidegger van *Sein und Zeit*, dan stellen we vast dat daarin het maken helemaal niet wordt geprivilegieerd. Integendeel, die activiteit wordt geklasseerd in de per definitie oneigenlijke alledaagsheid, en heel nadrukkelijk wordt gesteld dat die activiteit slechts aanleiding kan geven tot een oneigenlijke historisering. Met de publicatie van de *Marburger Vorlesungen* (van vóór *Sein und Zeit* dus) hebben we overigens kunnen vaststellen dat Heideggers onderscheid tussen *eigentlich* en *uneigentlich* in grote mate teruggaat op het onderscheid dat Aristoteles in de *Ethica Nicomachea* had gemaakt tussen het productieve maken van iets of het bereiken van een resultaat — de *poiësis* — en de *praxis* als gedrag van een individuele menselijke existentie tussen andere existenties. Dat gedrag stelt volgens Aristoteles iemand in staat om de *eudaimonia* te bereiken, de individuele voltooiing. Maar van die volmaaktheid kunnen slechts anderen dan hijzelf en pas na hem getuigen, om erover te vertellen of om de geschiedenis ervan te schrijven. Op dat punt moet, meen ik, de *Ethica Nicomachea* gerelateerd

worden aan wat de *Poëtica* ons leert over de *mythos* en meer in het bijzonder over de tragische intrige.

We zouden dus kunnen aantonen hoe Heideggers problematiek van de *Eigentlichkeit* voortvloeit uit die aristotelische problematiek van de *eudaimonia*: dit woord dat Heidegger overigens als *Eigentlichkeit* vertaalt. Of anders nog, wanneer Heidegger spreekt over de *authentieke (eigentliche) historiciteit*, verbindt hij die met het fenomeen dat Aristoteles *praxis* noemde; en in dat fenomeen zag Aristoteles het eerste voorwerp van het geschiedkundig verhaal. Maar anderzijds, de *praxis* in de zin van Heidegger — de existentie zelf dus van het *Dasein*, begrepen vanuit haar fundamentele karakteristieken die de existentialen zijn — die *praxis* gooit enkele aspecten overboord die voor Aristoteles essentieel waren, zoals de samenspraak en de interactie. Natuurlijk is het *Dasein* mét anderen. Het *Mit-sein* bepaalt zijn conditie. Maar het wordt niet essentieel geïnterpelleerd door hen, het wordt er niet telkens weer naar verwezen, het wordt er ook niet door gedaagd. In laatste instantie spreekt het *Dasein* met zichzelf, luisterend naar zijn innerlijke stem. En in laatste instantie ook is de relatie die het constitueert geen verhouding tot de ander, maar verhouding tot zijn meest eigen kunnen-zijn. Wanneer de *praxis* als *eigentliche* existentie dus standhoudt in het radicale aanvaarden van de eigen sterfelijkheid, dan is dat een zaak tussen mij en mezelf, een egologische intrige, en we zien niet goed in hoe ze voorwerp van geschiedschrijving zou kunnen worden. Des te minder waar dat, wat tenslotte ter discussie staat, in die erkenning het 'zien' van het zijn is, een ultieme ontologische *theoria*, een *bios theoretikos* dat als zodanig dwars staat op elke geschiedschrijving. Zo komen we dus terecht bij een moeilijkheid die analoog is met degene die ik aanstipte bij Husserls pleidooi voor de *archontische Funktion der Philosophie*.

Men zou kunnen zeggen dat het verschuiven van de productieve activiteit naar een secundair en oneigenlijk niveau Heidegger minstens in staat stelt het probleem van de geschiedenis te benaderen in concrete existentie-termen en los te komen van abstracte hypostasen als de *Geest* of de *Mensheid*. Het zou ons te ver voeren, maar hierbij zouden we dan minstens moeten aantekenen dat *Sein und Zeit* helemaal niet het laatste woord van Heidegger is over de geschiedenis: de abstracte hypostase van de Geest verschijnt opnieuw en nadrukkelijk in de geschriften van midden de jaren dertig, in samenhang dan met de niet minder abstracte hypostase van het *Dasein van een volk* en in samenhang met een terugkerend begrip van de geschiedenis als 'verwerkelijking' waarmee enkele begenadigde scheppende geesten worden belast: de stichter van de staat, de dichter van een volk, de filosoof. Zonder nog te gewagen van die latere meditatie over de geschiedenis van het zijn die er een is over de schijngestalten waarin het zich verbergt: de epochale gedaanten van

de metafysica tot aan het huidige tijdperk van de techniek — die meditatie doet ons toch denken aan de hegeliaanse thematiek van een doelgerichte ontwikkeling waarvan alleen de denker de diepte kan peilen, en die in laatste instantie slechts één gebeurtenis erkent: de *Ereignis* van het zijn zelf.

U kunt me hoop ik om het vluchtige karakter van deze overwegingen verontschuldigen. Hun fenomenologische doel bestond erin *a contrario* te suggereren dat het werkelijke fenomenale terrein waar de mogelijkheid van een historisering verschijnt inderdaad de *praxis* is, maar op voorwaarde dat men aanvaardt dat ze, verre van de insulariteit van een zelf of van een volk te karakteriseren, tegelijk interactie en samenspraak is, dit wil zeggen dat ze intrinsiek is bepaald door een pluraliteit die zich onophoudelijk hernieuwt en die er voor zorgt dat de mensen samen en toch allen van elkaar verschillend, tegelijk agenten en patiënten zijn van hun historisering zonder ooit de auteurs te kunnen worden van hun geschiedenis.

Zoals U kunt vaststellen ontsnapt ook Heideggers problematiek niet helemaal aan de kritiek die we konden formuleren op die van Husserl. Misschien moeten we zelfs toegeven dat Husserl er gemakkelijker onder uit zou kunnen komen dan Heidegger. In de late teksten van Husserl over de geschiedenis kunnen we immers de permanente aanwezigheid aanstippen van een thema dat ontsnapt aan de integratie in het schema van de verwerkelijking van een plan. Het thema van de *Lebenswelt*. De oorsprong van de crisis in de zin van Husserl, dit wil zeggen van de perverse effecten van een objectivistisch naturalisme, ligt in het feit dat de moderne wetenschap bij haar ontstaan heeft beslist de *Lebenswelt* onzichtbaar te maken door hem te reduceren tot het consistentieloze epifenomeen van de mathematische structuren die ze ontdekte. Welnu, de 'wereld van het leven' heeft niet alleen haar eigen onontwijkbare consistentie; ze is ook de oorspronkelijke en permanente bron van het wetenschappelijk onderzoek zelf. Haar consistentie is die van het waargenomene waarvan de materiële densiteit strikt samengaat met de veelheid van perspectieven erop; de fenomenaliteit hiervan heeft bijgevolg het karakter van een gemengde en onontwijkbare horizon van zichtbaarheid en onzichtbaarheid. Zowel de wetenschappelijke benadering als de filosofische *Selbstbesinnung* op deze benadering vinden hun permanente drijfveer in die essentiële trekken van de *Lebenswelt*. Husserl erkent dat waar hij schrijft dat het "tot de essentie van de rede hoort dat de filosofen hun eindeloze taak slechts op een in eerste instantie absoluut noodzakelijk eenzijdige manier kunnen begrijpen en realiseren" (p. 70). Dat komt, voegt hij er aan toe, omdat die taak zich slechts langs één kant aan hen opdringt, "zonder dat ze meteen bemerken dat de eindeloze taak in haar geheel — de theoretische kennis van de totaliteit van het zijnde

(*die Allheit des Seienden theoretisch zu erkennen*) — ook andere kanten heeft." (ibid.) Hieruit volgt noodzakelijk "dat de filosoof er altijd op uit moet zijn om greep te krijgen op de ware en volle zin van de filosofie en op het geheel van haar eindeloze horizonten (*der Allheit ihrer Unendlichkeitshorizonte*)" (ibid.).

In deze karakterisering van de oneindige opgave van de rede vinden we de trekken zelf weer van de perspectivische verkenning: En indien het waar is dat de mogelijkhedenvoorwaarde van de historisering in het erkennen van die opgave ligt, dan kunnen we daaruit afleiden dat de bron van alle historisering in het plurale toebehoren aan een gemeenschappelijke wereld van fenomenen ligt. Deze conclusie lijkt ons fenomenologisch pertinent. Husserls vasthouden aan het niet bevraagde schema van de verwerkelijking van een plan, belette hem helaas om dit ook expliciet te erkennen.

(*vertaling Herman Note*)

Noten van de redactie

*Vertaling van een lezing in de Gentse Kultuurvereniging op 4 december 1995.

¹Een onuitgegeven manuscript K III 3, p. 78, geciteerd uit: René Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*, Parijs. P.U.F., 1962, p. 137.

²Van *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie* bestaan twee versies; de eerste M III 5 IIa geldt als de meest volledige en is opgenomen in *Husserliana VI*, pp. 314-348, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954; de auteur gebruikt evenwel de tweede versie M III 5 IIb, verschenen met een Franse vertaling van Paul Ricoeur (Parijs, Aubier Montaigne, 1977).

PERSONALIA

Louis Dupré is T. Lawrensen Riggs Professor voor wijsbegeerte van de religie aan de Yale University (New Haven) en de auteur van onder meer *Passage to Modernity* (1993)

Gilbert Hottois is hoogleraar aan de Université libre de Bruxelles en publiceerde onlangs in Nederlandse vertaling *Symbool en techniek* (1995)

Jacques Taminiaux is hoogleraar in Boston College; zijn jongste boek, *Le théâtre des philosophes*, verscheen in 1995; eerstdaags verschijnt in Nederlandse vertaling: *Het Thracische meisje en de professionele denker. Hannah Arendt en Martin Heidegger*

Pieter Tijmes is verbonden aan de vakgroep systematische wijsbegeerte van de Faculteit Wijsbegeerte en Maatschappijwetenschappen van de Universiteit Twente.

Binnenkort in de Uil van Minerva :

André Van de Putte, *Positieve vrijheid in een liberale samenleving*

Jacques De Visscher, *Rigorisme en scepticisme in religie*

Cornelis Verhoeven, *Plato, de cultuur van het tweede oog*