

HEBBEN WIJ EEN GESCHIEDENISFILOSOFIE NODIG ?

Raoul Bauer

Men doet er goed aan om de vraag of wij een geschiedenisfilosofie nodig hebben, te laten voorafgaan door een andere, namelijk die of een geschiedenisfilosofie mogelijk is. Vragen of iemand dorst heeft op een plaats waar geen drinken voorhanden is, is inderdaad niet zo verstandig. Wat niet wegneemt dat de mogelijkheid kan bestaan dat de dorstigen tevergeefs zoeken, dat er geen drank beschikbaar is.

In de opeenvolging van de referaten van Koen Raes en Guido Vanheeswijk, blijkt niet enkel deze verstandige keuze maar bovendien wordt ook aangeduid dat een geschiedenisfilosofie mogelijk blijft, al ligt dit laatste niet zo maar voor het grijpen. Dat verbaast niet.

De problematiek die hier met veel verve werd behandeld houdt rechtstreeks verband met de mogelijkheid en de noodzaak om in het geschiedgebeuren een zin te kunnen ontwaren, om een visie te kunnen ontwikkelen op het gehele historische ontwikkelingsproces waarbij niet alleen het verleden, maar ook de toekomst zou worden betrokken. Dit is een niet geringe opdracht : kan men inderdaad uitspraken doen over historische ontwikkelingen zonder tegelijk uit de geschiedenis te stappen en dus een beroep te doen op een tijdloos waarheids- of geldigheidsbegrip ? Deze centrale moeilijkheid om de geschiedenis als een betekenisvol verhaal te reconstrueren — wat het bestaan van een soort metaverhaal, dat boven de geschiedenis uitstijgt, zou kunnen of moeten veronderstellen — staat binnen het postmodernisme opnieuw en sterk ter discussie. En niet de minsten onder de postmodernen zijn daarbij van oordeel dat een geschiedenisfilosofie en dus een spreken over de 'zin' van de geschiedenis, onmogelijk is.

Als historicus heb ik met aandacht de pogingen gevolgd die in dit colloquium van filosofische zijde werden ondernomen om deze postmoderne houding te evalueren. Aansluitend bij de gevoerde discussie wil ik daar de volgende slotbeschouwingen bij formuleren.

Vooreerst een meer algemene opmerking. Op het eind van zijn bijdrage merkt Koen Raes terecht op : "Ook is het haalbaar betekenis te verlenen aan een notie van historische vooruitgang, zonder een absoluut waarheids- of geldigheidsbegrip te veronderstellen dat boven de geschiedenis uitstijgt. Verrassend is dit niet; iedere historicus die aan geschiedschrijving doet heeft nooit iets anders gedaan..."

Bekeken vanuit de bijna traditioneel afwijzende houding van heel wat historici tegenover de geschiedfilosofische reflectie, draagt deze uitspraak een wat fatalistische ondertoon. Waarom ?

Historici hebben de indruk dat de filosofen met een problematiek bezig zijn, die hen niet aangaat. Ik vrees bijvoorbeeld dat het aantal historici dat zich interesseert aan het postmodernisme, vrij gering is en daarbij kan men niet zeggen dat al die a-filosofische historici slechte vakmensen zouden zijn. Integendeel. Niettemin, baart deze houding zorgen. Niet enkel omdat zij zonder die theoretische reflectie, strikt genomen niet weten wat zij doen — voor deze uitspraak verwijst ik naar een onvervalst historicus, namelijk H.I. Marrou in zijn *De la connaissance historique* — maar ook en vooral omdat deze reflectie het historische discours klaarder kan laten verlopen. Men zou kunnen zeggen dat het bovenstaande inzicht in de eerste plaats betrekking heeft op de analytische geschiedenisfilosofie, maar, zoals Guido Vanheeswijck vermeldt, bestaan er geen waterdichte schotten tussen deze en de speculatieve. Aan deze volledig terechte uitspraak hangt een belangrijke consequentie vast, een consequentie waarmee ik trouwens opnieuw volledig aansluit bij dit colloquium.

Inderdaad zelfs die historicus die zweert bij een naïef-realistische benadering van de historische feiten en daarbij meent dat hij tenoverstaan van de filosofische reflecties en disputen een neutrale houding kan aannemen, moet weten dat hij hoe dan ook, zij het impliciet en onnadrukkelijk, voor een metafysische visie heeft geopteerd. Dit inzicht zou moeten leiden tot het formuleren van een echte keuze. Deze keuze kan enkel maar gebeuren in samenspraak met de filosoof. Deze kan dan de historicus een wat wijlen Stephan Strasser noemt, 'horizon van hogere begrijpelijkheid of een hermeneutische horizon aanbieden'. Of met andere woorden, de historicus die tot het besef komt dat hij een geschiedenisfilosofie nodig heeft en daarbij in onze tijd geconfronteerd wordt met de postmoderne verwarring ter zake, heeft niet alleen de plicht maar ook het recht om een beroep te doen op gefundeerde filosofische visies.

Wijst de historicus deze 'samenwerking' van de hand dan sluit hij zichzelf op in de loutere facticiteit van het verleden. Dat zoals gezegd, sommige zogenaamde 'traditionele' historici, zoals bijvoorbeeld Henri Pirenne, er desondanks toch in geslaagd zijn om smaakmakende werken te schrijven, ondergraaft bovenstaande opvatting niet. Want de kwaliteit van hun werk wordt in feite vooral gedragen door een zingeving, die zelf het resultaat is van een onderliggende maar niet uitgesproken filosofische reflectie.

Wat ik hier vandaag hoorde over de relatie tussen filosofie en geschiedenis was hartverwarmend. In de behandeling van de problematiek rond de geschiedenisfilosofie werd ook de geschiedwetenschap ernstig genomen. Sommigen van de

besproken auteurs zoals Hegel, Dilthey en Collingwood raken inderdaad het hart van de geschiedbeoefening.

Toch wil ik er voor pleiten dat de filosoof nog meer dan nu het geval was, een beroep zou doen op de resultaten zelf van de geschiedbeoefening, dat wil zeggen op de historiografie. Wat ik hun hierbij vraag is niet zomaar dat zij nog 'meer' lectuur zouden verwerken, maar dat zij ook oog zouden krijgen voor andere dan louter filosofische studies. Zeker in verband met de hier voorliggende problematiek had dit het gesprek nog meer vruchtbaar kunnen maken. Twee voorbeelden genomen uit de referaten, breng ik hier naar voren.

Een eerste betreft het historisme. In zijn bespreking van de post-hegeliaanse identiteitscrisis van de geschiedenisfilosofie, mondt Guido Vanheeswijck uit bij het historisme. Zonder enige twijfel volledig terecht, wordt gewezen op "het ethische en kentheoretische relativisme" dat "onvermijdelijk om de hoek loert". Nu precies dit inzicht en daarbij aansluitend Dilthey's ambivalente 'oplossing' voor dit historisme, zou aan belang winnen indien men in de hele discussie hierover naast de lectuur van de filosofen ook plaats zou ruimen voor het werk van bijvoorbeeld de historicus Leopold von Ranke, de wellicht grootste vertegenwoordiger van deze historische stroming.

U weet allen dat aan de basis van het historisme het natuurwetenschappelijke Verlichtingsideaal lag, dat in casu het streven inhield om tot een zo zuiver mogelijke of objectadequate weergave van de verleden realiteit te komen. Dit betekende dat men het verleden naar zijn eigen maatstaf moest meten. Dat deze opgave voor Ranke menens was, moge blijken uit zijn streven om zijn eigen persoon uit te schakelen om op die manier te kunnen opgaan in de historische objecten. Zijn beroemde uitspraak dat de historicus niet als een rechter naar het verleden mag gaan, maar eerder 'in alle bescheidenheid moet beschrijven *wie es eigentlich gewesen*, geldt sindsdien trouwens als het paradigma voor de wetenschappelijke, objectieve geschiedschrijving. Deze geschiedschrijving richtte zich verder tegen elke vorm van een teleologisch denken. In plaats daarvan stelde Ranke, hierin gevolgd door het gros van de negentiende-eeuwse historici, een processuele ontwikkeling voor waarin elke periode zijn eigenheid bezat en als zodanig moest benaderd worden. Elke periode had, zoals hij zelf verklaarde, 'zijn eigenheid tegenover God'.

Tot hiertoe beantwoordt dit beeld aan datgene wat werd gezegd over het historisme. Maar vanuit Rankes werken kan hier een belangrijke nuance aan worden toegevoegd. Het historisme van Ranke en van de hele Pruisische school, leidde niet tot een 'normenchaos' of tot 'een verschrikkelijke anarchie van het denken', omdat zijn historisme 'nog lag ingebed in een vast metafysisch systeem'. De idee van een geordende kosmos die dienst deed als een 'metahistorische maatstaf', was hem niet vreemd.¹

Dit gegeven breng ik naar voren omdat ik de indruk heb dat door filosofen bijna voortdurend een historisme ter sprake wordt gebracht dat intrinsiek minder rijk is dan datgene wat blijkt uit de betreffende historiografie. Wat ook betekent dat de eersten er alle belang bij hebben om hun reflecteren op dit historisme ook te laten inspireren door het veldwerk en de commentaar erop, geleverd door historici.

Een tweede voorbeeld sluit aan bij Koen Raes' bespreking van het historicisme van Popper, volgens de spreker 'nog steeds de meest relevante tekst' in het koor van de kritieken op de geschiedfilosofie. Raes' bedenkingen bij Popper snijden hout. Maar ook hier, precies zoals in het vorige voorbeeld had een 'kijken vanuit de historiografie' interessante perspectieven kunnen reveleren, bijvoorbeeld in verband met wat Popper het essentialistisch en holistisch 'drogdenken' noemt.

Het wordt niet vermeld, maar het is inderdaad een belangrijk gegeven dat Poppers kritiek zich sterk richt tegen de zogenaamde historici-systeembouwers zoals Oswald Spengler en vooral Arnold J. Toynbee. Bij deze laatsten blijf ik een moment stilstaan. Beiden trachten immers op een originele manier de vraag naar de zin van de geschiedenis te beantwoorden en zijn dus wel degelijk op hun plaats in dit colloquium. Doorgaans worden deze twee historici in één zak gestopt. Ten onrechte. Op heel wat punten zijn ze fundamenteel verschillend en dat is ook het geval in de manier waarop ze de zinvraag in het geschiedgebeuren behandelen. Ogenscheinlijk nemen ze ongeveer dezelfde start. De kern van hun beschavingsstudie wordt gevormd door de 'beschavingen'. Deze 'begrijpelijke velden van historische studie', zoals Toynbee ze noemt, kennen aanvankelijk een verloop dat zichzelf determineert. Vooral bij Spengler is dit in het oog springend: zijn beschavingsbegrip is zo overgenomen uit de wereld van de biologie en kent het ijzeren en blinde ritme van de opeenvolgende levensfasen. Zo gesteld kent de geschiedontwikkeling doel noch zin. Maar zoals Karl Löwith hierbij terecht opmerkt, haalt Spengler uiteindelijk toch een soort van zingevend element binnen zijn cultuurhorizon, namelijk het 'lot'.² Dit nietscheaans gekleurd begrip geeft aan de cyclisch opgebouwde beschavingen een op de toekomst gericht doel dat evenwel een zeer ambivalente inhoud blijft dragen. Is het een blind fatum of een door de mens zelf gekozen weg? De spanning tussen een gedetermineerde en/of een open toekomst blijft bij Spengler onopgelost.

Volgens heel wat historici ligt ook Toynbee in dit bedje ziek. Aan de ene kant een cyclisch opgebouwde beschavingsontwikkeling en aan de andere kant een toekomstgerichtheid die zin geeft aan het beschavingsverloop. Toch vertelt Toynbee een totaal ander verhaal. Aanvankelijk vertrekt Toynbee van een beschavingsbegrip dat zeer dicht aanleunt bij dat van Spengler. Maar in de beschrijving van de diverse ontwikkelingsstadia, valt op dat, meer dan bij de Duitse auteur, de nadruk begint te liggen op de menselijke vrijheid en op het bestaan van

een open toekomst. Deze trend komt tot volle ontplooiing in het zevende deel van zijn *A Study of History* waar hij het belang bespreekt van de 'hogere godsdiensten'. De betekenis van deze laatste overstijgt die van de beschavingen. Deze visie op de Kerken brengt twee belangrijke en (tot op zekere hoogte) nieuwe gezichtspunten naar voren. Vooreerst meent Toynbee dat de beschavingen in het concert van de geschiedenis de eerste plaats moeten afstaan aan de hogere godsdiensten die in de Kerken hun concretisering vinden. De auteur relateert de betekenis van de beschavingen nog verder waar hij, naar zijn zeggen geruggesteund door zijn vergelijkend beschavingsonderzoek, verklaart dat de bestaansreden van de beschavingen enkel ligt in het mogelijk maken van die algemene Kerken. Vervolgens wordt de geschiedevoluitie door Toynbee nu meer lineair dan cyclisch gezien. Dit inzicht leidt tot de volgende voorstelling waarbij de opeenvolging niet enkel chronologisch en genealogisch is maar ook kwalitatief: (1) Primitieve gemeenschappen; (2) Beschavingen van de eerste graad (zoals de Minoïsche cultuur); (3) Beschavingen van de tweede graad (zoals de Helleense beschaving); (4) Hogere godsdiensten (zoals het Christendom).

Voor de tijdens dit colloquium besproken problematiek, bezit deze visie een belangrijke relevantie. De beschavingen krijgen hun betekenis precies in het mogelijk maken van de hogere godsdiensten. Of met andere woorden, Toynbee heeft aan de opeenvolging van beschavingen en dus aan de gang van de geschiedenis zin gegeven door ze te koppelen aan een transcendente realiteit.

Ik vraag mij af of de Britse historicus hier niet op zijn manier de uit elkaar gedreven componenten God, wereld en mens, terug heeft getracht samen te brengen en dit misschien wel als de enige weg om te kunnen spreken over een geschiedenisfilosofie.

Noten

¹Zie in dit verband o.a. H.W. von der Dunk, *De organisatie van het verleden*, Bussum, Van Holkema & Warendorf, 1982.

²Zie: Karl Löwith, *Wereldgeschiedenis, wijsgerig en bijbels gezien*, Antwerpen- Utrecht, Het Spectrum (aula 31), 1960 [1949].