

HEBBERN WIJ EEN GESCHIEDFILOSOFIE NODIG ?

Rond dit thema heeft de redactie van 'De Uil van Minerva', bij de gelegenheid van het tienjarig bestaan van het tijdschrift, in Antwerpen op 19 november 1994 in samenwerking met het departement filosofie van de Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius een colloquium georganiseerd dat in meerdere opzichten een succes was. De hoofdreferaten van Koen Raes en Guido Vanheeswijck werden op voorhand gepubliceerd (herfstnummer van deze jaargang, volume 11) opdat iedereen met de tekst in handen aan de discussie zou kunnen deelnemen. De co-referaten van Edith Brugmans, Toon Vandeveldde, Antoon Braeckman en Jos de Mul worden hier nu uitgegeven, gevolgd door een korte repliek van Raes en Vanheeswijck, gevolgd door een nabeschouwing van Raoul Bauer. Referaten, co-referaten en nabeschouwing vormen eigenlijk een geheel. Natuurlijk bood het colloquium nog iets meer : de goede discussies en dialogen naar aanleiding van de referaten en co-referaten door de overige deelnemers — die hebben we niet kunnen vastleggen; hiervan houden we alleen een heel goede herinnering over. Was het onmogelijk alles in één nummer of in één boek te publiceren, we zijn toch verheugd erin geslaagd te zijn alle teksten te verzamelen binnen een jaargang.

*

VOORUITGANG EN VERANTWOORDELIJKHEID

Edith Brugmans

Het referaat *Na het worden, het zijn. Geschiedenis als leerboek en als leerproces* dat Koen Raes heeft verzorgd voor het colloquium op 19 november 1994, vind ik goed en leerzaam. Zijn uiteenzetting heeft mij nog eens doen nadenken over het begrip vooruitgang en de rol daarvan in de geschiedenisfilosofie. Ik meen dat Raes' betoog over de relativiteit van vooruitgang gepreciseerd kan worden, zoals ik hieronder aangeef. Die precisering leidt vervolgens tot een, voor Raes' verhandeling eerder als aanvullend dan als kritisch bedoelde, overweging over de inzet van geschiedenisfilosofie.

In zijn referaat verdedigt Raes dat het begrip vooruitgang relatief is. Hij bedoelt daarmee dat vooruitgang een relationele term is, in de zin dat deze altijd vooruitgang van iets ten opzichte van iets anders aanduidt (zie de bijdrage van Raes, *De Uil van Minerva*, herfst 1994, p. 15). Hij bedoelt daarmee verder dat een vooruitgangsoordeel wel waar kan zijn, maar slechts voor zover het op een beperkte geldigheid aanspraak maakt.

De reden waarom een vooruitgangsoordeel slechts op een beperkte geldigheid aanspraak kan maken, is volgens Raes gelegen in het interne karakter van de criteria voor dat oordeel. Deze internaliteit omschrijft hij als volgt :

... de criteria, op grond waarvan men van vooruitgang spreekt, maken zelf deel uit van en zijn zelf conceptueel, linguïstisch of logisch verbonden met de onderzoeksprogramma's, verhalen of tradities; die criteria veranderen op hun beurt mee met de veranderingen in de onderzoeksprogramma's, verhalen of tradities (p. 17).

En Raes ondersteunt deze stelling met de inzichten waartoe Laudan, MacIntyre en, tot op zekere hoogte, Habermas zijn gekomen. Raes' bepaling van het interne karakter van criteria voor vooruitgangsoordelen is te precisieren. Ik meen dat die precisering nodig is om duidelijk te maken dat de waarheid van vooruitgangsoordelen principieel betwistbaar is. Raes' positie dat de internaliteit van de criteria voor vooruitgangsoordelen de reden is van de beperkte geldigheid van deze oordelen zonder die geldigheid principieel aan te tasten, is mijns inziens dus niet onvoorwaardelijk houdbaar.

Om een en ander te verhelderen, neem ik als uitgangspunt het vooruitgangsoordeel in de betekenis die Laudan, MacIntyre en Raes met hen, eraan geven. Volgens die betekenis is iets te beoordelen als een vooruitgang ten opzichte van iets anders, wanneer het ene in staat is meer problemen op te lossen dan het andere, of in staat is de problemen van het andere te overstijgen, of in staat is betere oplossingen te bieden — en wanneer bovendien het ene greep houdt over het andere, het ene in staat is het andere te begrijpen. Deze laatste toevoeging is belangrijk. Raes vermeldt die toevoeging op p. 14 met betrekking tot MacIntyre en op p. 16 met betrekking tot Collingwood. De toevoeging maakt duidelijk dat het vooruitgangsoordeel volgens Raes een cumulatie van probleemoplossende capaciteit veronderstelt.

Maar is dergelijke cumulatie echt mogelijk? Of is het veeleer zo dat er altijd iets verloren gaat wanneer een theorie en/of praxis als een vooruitgang ten opzichte van een andere theorie en/of praxis wordt gepresenteerd?

Er is een goede reden om te denken dat zuivere cumulatie (van rationaliteit, van probleemoplossende capaciteit) niet bestaat. Deze reden is dat de twee elementen van het vooruitgangsoordeel, namelijk de vergelijking tussen het ene

en het andere, en het meten ervan, plaatsvinden volgens de maatstaf van de vergelijker. Raes merkt dan ook terecht op "Er is alleen maar vooruitgang in de ogen van actoren die in staat zijn de eerdere met de nieuwere toestand te vergelijken" (p. 15). Daaruit volgt echter dat de internaliteit van het criterium voor het vooruitgangsoordeel niet slechts te omschrijven is zoals Raes dat doet, als intern aan onderzoeksprogramma's, verhalen of tradities. De internaliteit is meer precies te bepalen. De maatstaf bij de beoordeling is (eigen aan) dat programma, dat verhaal of die traditie waarvan wordt gesteld dat het een vooruitgang is ten opzichte van iets anders, en het criterium is datgene, bijvoorbeeld rationaliteit of probleemoplossende capaciteit, wat niet alleen voor het betere toepasselijk geacht wordt, maar ook voor dat andere ten opzichte waarvan het ene als beter beoordeeld wordt.

Dit betekent dat, wanneer een theorie en/of praxis als vooruitgang wordt gepresenteerd, juist door dit oordeel, er altijd aspecten zijn van de 'voorbijgestreefde' theorie en/of praxis die niet gehonoreerd kunnen worden door de superieur. Wat ten minste onvermijdelijk verloren gaat wanneer de ene als superieur aan de andere en bovendien als begrip van de andere wordt gemeld, is de afwezigheid van een probleem voor die andere en, eventueel daarenboven, de verhouding van die andere ten opzichte van een kwestie die wel als een probleem is onderkend, namelijk de verhouding van 'deze niet kunnen oplossen'. Het als inferieure achterlijke of voorbijgestreefde kan niet vanuit zichzelf zo gekwalificeerd worden, maar slechts vanuit iets dat als beter wordt beschouwd. Het beoordeelde wordt naar de maatstaf van het beoordelende bekeken, en niet naar wat het voor zichzelf is. Kortom, zelfs wanneer we cumulatie proberen te denken, moeten we toegeven dat er iets onherroepelijks verloren gaat in het oordeel dat het ene een cumulatie is van het andere : de identiteit van het andere, dat wat andere op zichzelf en voor zichzelf was of is.

In dit verband is op te merken dat het woord 'to identify' een keer is weggelaten uit de passage van MacIntyre die Raes in vertaling weergeeft op p. 14. MacIntyre stelt in deze passage, zij het op zeer dubbelzinnige wijze, dat een superieure theorie niet alleen een overstijging is van een rivaal, maar ook de identificatie van die rivaal :

Het is in het vermogen van de ene particuliere moraalfilosofie-die-de-aanspraken-van-een-particuliere-moraal-articuleert om de beperkingen van zijn rivaal of rivalen te *identificeren* en te overstijgen, beperkingen die kunnen — hoewel ze dat feitelijk misschien niet werden — worden geïdentificeerd door de rationele standaarden waaraan de protagonisten van de rivaliserende moraal gebonden zijn door hun band ermee, dat de rationele superioriteit van die particuliere moraalfilosofie en die particuliere moraal blijkt.¹

Als de overweging juist is, dat zelfs in het geval van cumulatie een verlies optreedt doordat de maatstaf die theorie en/of praxis is die als cumulatie van iets anders wordt voorgesteld, dan geldt a fortiori voor niet-cumulatieve vooruitgangsoordelen dat iets verloren gaat. Hieruit volgt dat elk vooruitgangsoordeel in beginsel betwistbaar is. De identiteit van de maatstaf die in vooruitgangsoordelen wordt gehanteerd, is mijns inziens dus de reden waarom 'vooruitgang' nooit bevestigd kan worden zonder tegelijk een verlies te creëren. Op p. 16 citeert Raes de volgende uitspraak van Collingwood : "Indien er enig verlies is dan is het probleem om dat verlies af te wegen tegen de winst onoplosbaar". Ik denk dat dit caveat van Collingwood zeer serieus te nemen is.

Wat kan dan nog de inzet zijn van de geschiedenisfilosofie ? Heeft de stelling dat elk vooruitgangsoordeel in beginsel discutabel is tot gevolg dat geschiedenisfilosofie inderdaad niet meer kan zijn dan het verzamelen van curiosa — zoals Raes de radicaal sceptici, de postmodernen, verwijt ? Dat nu niet direct. Immers, er is nog een andere denkbeweging mogelijk dan die waarin de status van het criterium voor vooruitgangsoordelen beslissend is voor de mogelijkheid en zin van geschiedenisfilosofie. Die andere denkbeweging wordt omschreven door Hans Jonas in *Das Prinzip Verantwortung* (1979)². Jonas betoogt dat wij in onze pogingen te oordelen over vooruitgang, en met name in onze voorstellingen van een beter leven dat wij 'straks, later' zullen leiden, voorbij gaan aan de primaire betekenis van de geschiedenis. Die eerste betekenis is datgene wat de geschiedenis de zijnden ons zeggen.

Het geschieden manifesteert zich in mensenlevens als kwetsbare vergankelijkheid. De vergankelijke levens tonen het categorisch gebod te zorgen voor hun zijn. Zij tonen

dat de plaats van de verantwoordelijkheid het in het worden ondergedompelde, aan de vergankelijkheid overgeleverde, door bederf bedreigde zijn is. Niet *sub specie aeternitatis*, maar *sub specie temporis* moet de verantwoordelijkheid de dingen zien, en zij kan haar alles in een ogenblik verliezen. In het geval van voortdurend-kritische kwetsbaarheid van het zijn....., wordt de verantwoordelijkheid een continuum van zulke ogenblikken.³

De verantwoordelijkheid die Jonas hier ter sprake brengt, is het antwoord van degenen die horen wat vergankelijke levens te zeggen hebben. De dingen die de tijd aan zich hebben, de geschiedende zijnden, de vergankelijke levens, *zijn* het categorisch gebod tot verantwoordelijkheid. Dit gebod is primair, in deze zin dat verantwoordelijkheid niet op te vatten is als de uitkomst van een oordeel dat voorafgaandelijk aan het opnemen van die verantwoordelijkheid gevormd zou

moeten worden. Zo'n voorafgaandelijk oordeel zou inhouden dat het zijn met het niets wordt vergeleken, en dat naar de maatstaf van een zijnde. Maar deze 'vooruitgangsvraag' of het beter is te zijn dan niet te zijn, is eigenlijk ontoelaatbaar omdat en zolang er al zijnden zijn, die door hun kwetsbare, vergankelijk bestaan het beginsel van verantwoordelijkheid als *eerste* opdringen.⁴ Ten opzichte van dit eerste, dat geschieden te verstaan geeft, zijn vooruitgangsoordelen over theorieën en/of praktijken secundair. Wanneer het vooruitgangdenken toch op de eerste plaats wordt gesteld — en dat is volgens Jonas de voorstelling van zaken waartoe de technologie ons misleidt — dreigt het gevaar dat het eerste gebod van het geschieden niet slechts wordt vergeten, maar, erger, wordt vernietigd.

Ik laat het hier bij deze korte aanduiding van de andere denkbeweging voor de geschiedenisfilosofie die Jonas aanwijst. Wezenlijk voor deze beweging is dat het geschieden zelf de aanzet tot het denken is. Het geschieden geeft te denken dat het zelf, zoals het zich toont in vergankelijke levens, de inzet moet zijn van onze zorg. Als geschiedfilosofie zich zo beweegt, is de principiële betwistbaarheid van vooruitgangsoordelen geen reden meer tot scepticisme ten aanzien van haar mogelijkheid en zin. Dat kan het niet zijn, omdat de vooruitgangsoordelen en dus ook de principiële betwistbaarheid ervan, secundair zijn. Zij worden voorafgegaan door het fundamenteel onbeoordeelbare gebod tot zorg dat het geschieden aan ons manifesteert.

Noten

¹A. MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?* London, University of Notre Dame Press, 1988, p. 268-269.

²H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, 1984.

³H. Jonas, o.c., p. 226.

⁴Zie hiervoor H. Jonas, o.c., met name p. 96-97 en p. 186. De argumentatie die Jonas ontwikkelt op basis van een teleologie in de natuur kan toch niet begrepen worden als een redengeving voor verantwoordelijkheid. Verantwoordelijkheid volgt niet als een ethische conclusie uit het oordeel dat de natuur teleologisch is, maar wordt direct geboden door de geschiedende zijnden. Vergelijk in dit verband de kritische studie van M. Kettner, 'Verantwortung als Moralprinzip?', in: *Bijdragen*, 1990, p. 418-439.

PERSONALIA

Raoul Bauer is de auteur van het onlangs verschenen boek *De Lage Landen. Een geschiedenis in de spiegel van Europa* (Tielt, Lannoo, 1994).

Edith Brugmans is verbonden aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid van de Katholieke Universiteit Nijmegen.

Antoon Braeckman publiceerde in 1992 een geannoteerde vertaling van Schellings *Filosofische brieven over dogmatisme en criticisme* (Kok Agora).

Jos de Mul is de auteur van *De tragedie van de eindigheid. Dilthey's hermeneutiek van het leven* (Kampen, Kok Agora, 1993).

Trui De Ruytter is verbonden aan de Katholieke Universiteit van Leuven en bereidt een proefschrift over Hans Blumenberg voor.

Koen Raes is (in samenwerking met Freddy Mortier) de auteur van *Een kwestie van behoren. Stromingen in de hedendaagse ethiek* (Gent, 1992), hier in de *UvM* besproken (Vol. nr. 3, pp. 217-218).

Toon Vandevelde, verbonden aan de UFSI-Antwerpen, publiceerde het boek *Levenswijzer. Introductie tot de filosofie* (Garant, 1993).

Guido Vanheeswijck is auteur van *Metafysica als een historische discipline* (Van Gorcum, 1993) en van *Lachen om de wereld* (Pelckmans, 1993); beide boeken werden in de *UvM* besproken.

Binnenkort in De Uil van Minerva

Cyril Lansink, *De dichter en de vader*

Guido Vanheeswijck, *Wie lijdt aan zijnsvergetelheid?*

Jacques De Visscher, *Over de historiciteit van de kunstervaring*

HISTORISCH MATERIALISME ALS REMEDIE VOOR GESCHIEDENISFILOSOFIE

Toon Vandevelde

Het marxisme is uit, het post-modernisme is in de mode en daarmee is ook het genre van de geschiedenisfilosofie wat in onbruik geraakt. Af en toe kom je het wel nog eens tegen, in zijn slechtste vorm nog wel. Zo bijvoorbeeld in *De Morgen* van 30 september 1994. De dichter Charles Ducal bespreekt er op welwillende wijze een boek dat Ludo Martens schreef over Stalin. Ducal meent dat de marxistische benadering van Martens een belangrijk voordeel biedt in vergelijking met de Frankenstein- en Caligula-verhalen over Stalin :

Hij legt de nadruk op de maatschappelijke tegenstellingen. Zijn boek geeft geen geïdealiseerd beeld van de Sovjet-realiteit en moffelt honger, ontbering en repressie niet weg. Het maakt integendeel duidelijk dat in de jaren twintig en dertig de Sovjetunie het toneel is geweest van geweldige botsingen, waarin oude privileges en machtsposities een strijd op leven en dood aangingen met de nieuwe maatschappij die door kollektivering en industrialisering tot stand kwam. Bij die botsing is ongetwijfeld veel leed berokkend en veel onrecht geschied, maar dat leed en dat onrecht heffen niet de vraag op *welke van die twee maatschappijvisies de materiële en geestelijke emancipatie van de talloos veel miljoenen uitdrukte.* (eigen cursivering)

Dit is een ge vulgariseerde versie van de geschiedenisfilosofie, maar toch één die in de lijn ligt van de dominante traditie in de geschiedenisfilosofie van de laatste tweehonderd jaar, namelijk het hegeliaans-marxisme. Kapitalisme en socialisme worden hier in een manicheïstische visie aan elkaar tegengesteld. Historische gebeurtenissen krijgen hun betekenis vanuit een lange-termijnperspectief, en deze situering is meteen een vorm van relativering : gezien het falen van het kapitalisme om een wereldwijde ontwikkeling op gang te brengen of concreter : gezien de ellende die het kapitalisme in de Derde Wereld veroorzaakt, krijgt de honger, ontbering en repressie in de Sowjetunie van de jaren dertig een betekenis die de niet in de dialectiek geïnitieerde leek ontgaat. Gesuggereerd wordt dat ondanks al het leed en onrecht dat het stalinisme verwekt heeft, ginds tenminste toch aan de materiële en geestelijke emancipatie van de mensheid — "van de talloos veel miljoenen"¹ — werd gewerkt.

Het zal wel waar zijn dat er altijd zoiets als geschiedenisfilosofie zal bestaan : een filosofie die vragen stelt naar de status van historische feiten en

verklaringen, naar de zin van de geschiedenis en de mogelijkheid van vooruitgang. Er is a priori ook geen enkel weten of geen enkele praktijk die ontsnapt aan wijsgerige vraagstelling. En we weten dat er in wetenschap en wijsbegeerte geen oninteressante vragen, maar slechts oninteressante antwoorden zijn ! Vanuit dit oogpunt kan men ook zeggen dat bij Ducal slechts een karikatuur van een geschiedenisfilosofie te vinden is. Dit voorbeeld is echter niet zonder meer een relikwie van een denkvorm die tot een barbaars verleden behoort.

Ook in de beschouwingen over de geschiedenis van Rwanda die men naar aanleiding van de recente genocide aldaar overal kan lezen, wordt vaak impliciet of expliciet een gelijkaardige redenering gehanteerd. De verdrijving en vervolging van de Tutsi's in 1959-'62 wordt dan voorgesteld als de onvermijdelijke prijs die diende te worden betaald voor de emancipatie van de Hutu's. Door de meerderheidsetnie aan de macht te brengen hebben de Belgen indertijd een progressieve daad gesteld : ze hebben de gang naar emancipatie en democratie versneld en dat men daarbij een minderheid in de vuilnisbak van de geschiedenis moest schoffelen, was een spijtig neveneffect. Dit lijkt mij een perverse redenering. Zij drukt nochtans de essentie uit van wat geschiedenisfilosofie tweehonderd jaar lang is geweest : een bastaardkind van een vooruitgangdenken dat zich gerechtigd voelt om een onderscheid te maken tussen goede en slechte slachtoffers, tussen goede en kwade beulen ook.

Het is mijns inziens dan ook terecht dat historici geen hoge dunk hebben van de globaliserende visies van de geschiedenisfilosofen. Het is ook niet toevallig dat de critici van het modernisme vaak historici of 'genealogen' zijn geworden. Terecht wantrouwen zij grote verhalen en megalomane denkconstructies.

Koen Raes probeert een notie van historische vooruitgang te redden zonder in de perversies van hegelianisme en marxisme te vervallen. Hij ontleent een criterium van vooruitgang aan de recente wetenschapsfilosofie en aan Collingwood : vooruitgang heb je als een bepaalde menselijke activiteit nieuwe problemen, oproepen door nieuwe activiteiten, kan oplossen zonder vroegere oplossingen in het gedrang te brengen. Hij zegt er echter meteen bij dat dit criterium wellicht slechts toepasbaar is op beperkte deeldomeinen van het bestaan, meer bepaald ter vergelijking van activiteiten die in vergelijking met vroegere activiteiten louter winst en geen verlies opleveren.

Economen kennen de discussie die door een dergelijke stelling wordt oproepen. Zij noemen een situatie Pareto-optimaal als niemand zich nog kan verbeteren zonder dat een ander slechter af wordt. Een Paretoverbetering heb je als minstens één actor beter af is zonder dat iemand slechter af is. Ongetwijfeld is dit een algemeen aanvaardbaar criterium van vooruitgang, maar het is er één dat in concreto nauwelijks toepasbaar is. Meestal wordt men immers gevraagd om

situaties te vergelijken die voor de enen winst en voor de anderen verlies inhouden of waarbij één en dezelfde persoon tegelijk wint én verliest. De meeste technologiekeuzes bijvoorbeeld zijn van de volgende aard : de beste gevolgen van een nieuwe optie zijn beter dan de beste gevolgen van de andere (bestaande) optie, maar de slechtste gevolgen van de eerste optie zijn ook slechter dan die van het bestaande alternatief. Kernenergie, gynecologische technieken die niet alleen genetische afwijkingen, maar ook het geslacht van de toekomstige baby verzekeren zijn van die aard. Er is niet alleen geen vergelijking mogelijk tussen diverse leefwijzen, maatschappelijke ordeningen of historische periodes, maar ook in veel meer beperkte domeinen van het leven is onvergelijkbaarheid eerder de regel dan de uitzondering.

Maatschappelijke vooruitgang is altijd ambivalent en reversibel. Vaak menen mensen vooruitgang tot stand te brengen, maar is het niet-bedoelde effect van hun ijver een catastrofe. Dertig jaar lang leek de Rwandese dekolonisatie de enig succesvolle die de Belgen hadden kunnen doorvoeren. Sinds de inval van het F.P.R. in 1990 is dit plaatje drastisch veranderd. Een ander en recenter 'Rwandeese' voorbeeld : door te opteren voor een politiek van verzoening na de inval van de F.P.R.-rebellens — wellicht een goede politiek in de gegeven omstandigheden — heeft de Belgische ambassade een indruk van partijdigheid gewekt en werd het voor de Belgische militairen uiterst moeilijk om nog iets te ondernemen toen de genocide begon. De interesse voor geschiedenisfilosofie komt voort uit de fascinatie voor deze reversibiliteit van goed en kwaad, die je op elke hoek van de geschiedenis ontmoet. Men is nog steeds geneigd deze reversibiliteit te rationaliseren en de fascinatie op te heffen door een dialectische omkering of een list van de rede te veronderstellen, maar deze strategie heeft hedentendage toch een groot deel van haar geloofwaardigheid verloren.

Indien Koen Raes een notie van historische vooruitgang wil redden, dan wellicht in de hoop "dat we uit de geschiedenis ook iets kunnen leren dat eventueel kan worden aangewend om toekomstige vergissingen te vermijden." (p. 7) Is het correlaat van mijn stelling dan dat de mogelijkheid om de maatschappij te verbeteren hier wordt ontkend ? Ik geloof het niet. Er is plaatselijke, momentane vooruitgang mogelijk, maar meestal zitten daar moeilijk te elimineren schaduwkanten aan vast. Aan het criterium van Raes en Collingwood voldoet de vooruitgang slechts zelden. Bovendien wisselt de appreciatie van dezelfde gebeurtenissen of ontwikkelingen met de tijd. Wie kan garanderen dat de opbouw en uitbreiding van onze welvaartstaat — een ontwikkeling die de meesten onder ons positief waarderen — uiteindelijk de welvaart van de toekomstige generaties niet hypothekeert ?

Mijn stelling kan de wereldverbeteraar allicht inspireren tot voorzichtigheid, en wel in tweeërlei opzicht.

1) Het slechtste vermijden is ongetwijfeld een dringender en wellicht ook een beter objectief dan te proberen het beste te realiseren. Politiek is voor alles de kunst om burgeroorlogen te vermijden en dit is geenszins een onmogelijke opgave : het Rwandese drama hoefde niet te verlopen zoals het gebeurd is. In dit verband begrijp ik niet waarom Raes per se Poppers verwerping van het utopisme, geassocieerd met de geschiedenisfilosofie, moet bekritisieren. Het 'piecemeal social engineering' lijkt mij even goed te passen bij zijn notie van een beperkte historische vooruitgang als bij mijn ietwat meer sceptische positie.

2) Ik geloof niet in de maakbaarheid van het geluk zelf, maar ik meen wel dat het een ethische plicht is maatschappijen zodanig in te richten dat aan alle mensen zoveel mogelijk gelijke levenskansen worden geboden. Het staat de mensen echter in grote mate vrij om deze kansen te gebruiken zoals hen dat goeddunkt en het is duidelijk dat het gelukkige of ongelukkige toeval hierbij een niet te elimineren rol speelt. Het geloof in een beperkte mate van maakbaarheid van de maatschappij impliceert niet noodzakelijk het geloof in de maakbaarheid van de geschiedenis. Uiteindelijk ontkomt men niet aan het besef dat 'de mens wikt, maar God beschikt'. Een dergelijk besef vormt een goede correctie van het overspannen vooruitgangsoptimisme dat de Moderniteit kenmerkt. De poging om alle negativiteit uit het leven en uit de maatschappij uit te bannen is immers tot mislukken gedoemd.

De opvatting die ik hier verdedig heeft implicaties voor de geschiedeniswetenschap en voor de geschiedenisfilosofie.

1) Zij impliceert niet alleen dat de geschiedenis als wetenschap een narratief karakter heeft, maar vooral dat een veelheid aan verhalen met verschillende plots denkbaar is. Paul Veyne heeft dit inzicht uitgewerkt in een topische opvatting van de sociale en historische wetenschappen. Vooruitgang van de sociaalwetenschappelijke of historische kennis is volgens hem niets anders dan dat de lijst vragen die aan een historisch fenomeen kunnen worden gesteld, steeds langer wordt. Wij begrijpen hedentendage het Romeinse imperialisme beter dan vroeger doordat wij het kunnen vergelijken met het Atheense, het Islamitische, het Groot-Russische, het Japanse of het Amerikaanse imperialisme. Deze vergelijkingen hebben echter niet tot doel om allerlei vage analogieën te suggereren, maar precies om verschillen te zien en om doorheen deze verschillen de uniciteit van een historisch fenomeen scherper te percipiëren. Zo onderzoekt Veyne in *Le pain et le cirque* het evergetisme, de gewoonte in de klassieke Oudheid om tempels, grote openbare werken, legers en feesten te laten financieren door rijke private donors. Hij vergelijkt deze gewoonte met de potlatch-gebruiken in primitieve maatschappijen en met de Middeleeuwse caritas, even goed als met ons 'sponsoring' of met onze herverdelende welvaartstaat. Telkens concludeert hij dat het evergetisme in

bepaalde opzichten toch verschilt van het model waarmee hij het vergelijkt en zo preciseerd hij geleidelijk aan de specificiteit van zijn studie-object.

2) De meest aantrekkelijke geschiedenisfilosofie hedentendage is voor mij deze van Walter Benjamin. Zij is radicaal anti-hegeliaans en anti-historistisch — in alle betekenissen die Raes aan dit begrip toekent. Hier is geen sprake van een list van de geschiedenis die uiteindelijk negativiteit in positiviteit doet omkeren. En toch presenteert Benjamin zijn stellingen als een historisch materialisme, zij het dan wel een versie die doortrokken is van Joods messianisme. Benjamins historisch materialisme staat echter lijnrecht tegenover het vulgaire marxisme van Ludo Martens en Charles Ducal. De historische materialist is degene die de naamloze slachtoffers van de geschiedenis niet vergeet. Hij weet dat alle documenten die getuigen van vroegere culturen tegelijk ook getuigen van hun barbarij. Voorbij de grote totaliserende verhalen heeft hij aandacht voor de verdrukten, wiens uitzonderlijke situatie eigenlijk de regel is. Hij stelt zich tot taak de verdrukten te gedenken door het verdrukte, datgene dat door de officiële geschiedschrijving altijd weggelaten is, naar voor te halen. Vooruitgang wordt in de zevende geschiedfilosofische stelling verbonden met het beeld van de *Angelus Novus* van Klee: de engel van de geschiedenis, die met open mond en opengesperde ogen ruggewaarts de toekomst wordt ingedreven. Hij heeft zijn gelaat naar het verleden toegewend en waar wij een ketting van gebeurtenissen zien, ziet hij één grote catastrofe, waarbij hem onophoudelijke puinhopen voor de voeten worden geslingerd. Hij zou graag wat verwijlen, de doden opwekken en het vernietigde herstellen, maar een storm die uit het paradijs komt houdt zijn vleugels open en drijft hem achterwaarts de toekomst in. Deze wind is volgens Benjamin de vooruitgang.

Misschien vinden we dit een veel te pessimistische visie en geloven we dat er toch een punctuele vooruitgang mogelijk is, een vooruitgang die aan Collingwoods criterium of aan een nog minder strenge norm voldoet. Maar als mensen, filosofen bijvoorbeeld, zich tot geschiedenisfilosofie aangetrokken voelen, dan is het toch op de eerste plaats vanuit een — vaak heimelijke — fascinatie voor de reversibiliteit van de geschiedenis. Het vooruitgangdenken probeert de mogelijkheid van het verlies, de mogelijkheid van Auschwitz, van de genocide in Rwanda, van het absolute kwaad te bezweren. Van zodra de notie 'vooruitgang' op de voorgrond van het historisch bewustzijn is gekomen, dat wil zeggen van bij het begin van de Moderniteit, waren er ongeruste lieden die zich afvroegen of de vooruitgang van wetenschap en techniek ook wel is vergezeld van een morele vooruitgang van de mensheid. Het feit dat dit soort vragen nooit echt beantwoord kan worden belet niet dat zij altijd opnieuw mensen wakker houdt en aan het denken zet. Terloops gezegd: met wetenschapsfilosofische vragen is dat

veel minder het geval. Van de vraag of er al dan niet vooruitgang is in de wetenschap, heeft nauwelijks ooit iemand wakker gelegen. Alleszins op dit punt faalt de analogie tussen wetenschapsfilosofie en geschiedenisfilosofie, waarop Raes zich beroept. Het antwoord op de vraag naar vooruitgang in de geschiedenis kan hedentendage geen nieuw groot verhaal meer zijn, maar leidt tot het "doen kapotspringen van het continuüm van de geschiedenis" (de XVde geschiedfilosofische these van Benjamin). Het leidt ons tot het vertellen en hervertellen van een veelheid van verhalen over hoop en ontreddeering van generaties naamloze verdrukten.

Noten

¹Bemerk de merkwaardige rekenkunde die hier wordt gesuggereerd. Er zijn vele miljoenen slachtoffers van de stalinistische terreur geweest, maar wellicht toch niet talloos velen. Vanuit het standpunt van de geschiedenis van de mensheid als geheel is het stalinisme misschien slechts een anecdotie. Als men een oneindig groot aantal deelt door een beperkt getal dan bekomt men inderdaad nul ... !

REPLIEK 1

Koen Raes

Ik ben het met de verrijkende commentaren van Edith Brugmans bij mijn tekst eens : vooruitgang (of achteruitgang) beoordelen in termen van de grotere probleemoplossende kwaliteiten van de ene praktijk in de ene historische periode ten opzichte van de andere praktijk in de andere historische periode én in termen van het vermogen van de ene praktijk in de ene historische periode om ook begrip te behouden voor de probleemoplossingen van de andere praktijk uit de andere periode impliceert een zekere vorm van 'cumulatief denken'. Zij veronderstelt immers de principiële mogelijkheid tot het begrijpen van die andere praktijk(en), zodat hoe verder de geschiedenis van praktijken gaat, hoe 'meer' we erover (kunnen) weten en die veronderstelling is een perspectief dat eigen is aan de onderzoekstraditie waarbinnen men die vroegere praktijken probeert te begrijpen. Zij blijft onvermijdelijk 'perspectivistisch' en dus gaat er in dat begrijpen ook steeds iets verloren. Ik ben het ermee eens dat in die zin ieder vooruitgangsoordeel in beginsel betwistbaar blijft. Ik zou zelfs stellen dat ieder vooruitgangsoordeel onomwonden normatief is, een 'positie' vertolkt. Wat de benadering van Hans Jonas betreft; ik ben alsnog met de filosofie van Hans Jonas onvoldoende vertrouwd om de precieze betekenis van zijn verantwoordingsbeginsel in deze materie in te schatten.

*

Wat de interessante commentaar van Toon Vandeveldel betreft; ik had niet meteen aan het criterium van Pareto-superioriteit gedacht. Maar inderdaad; de vergelijking is treffend. Vandeveldel voegt er een 'prospectieve dimensie aan toe'. Niet alleen blijft het bijzonder moeilijk om, zelf voor specifieke deelgebieden, praktijken met elkaar te vergelijken waarbij de ene geen enkel verlies inhoudt tegenover de andere — waar het om mensenlevens gaat botst men niet alleen op het 'probleem' van de onvergelijkbaarheid van levensplannen, maar zelfs op de 'moraliteit' van dergelijke vergelijking —, maar bovendien geldt dit ook voor de toekomst, voor ieder beleid dat is gericht — laten we dit even veronderstellen — op het verbeteren van een specifieke toestand. Is het al problematisch om verleden toestanden met elkaar te vergelijken, dan is het volstrekt onmogelijk de toekomst te anticiperen.

Dat werpt niet alleen een fundamenteel probleem op voor iedere moraal die haar normen formuleert in functie van te bereiken toestanden, maar ook voor iedere politiek, iedere nieuwe technologie. Toch kan een gebrek aan absolute zekerheden ons niet van de verantwoordelijkheid ontslaan om te proberen 'de toekomst te verbeteren'. Een gebrek aan absolute zekerheden mag echter niet worden verward met een totaal gebrek aan informatie en in die zin kunnen we uit geschiedenis en sociologie wel degelijk heel wat 'leren', al is het vaak maar in 'negatieve' zin, zoals ook Popper reeds stelde (mijn kritiek op Popper is dat hij alle utopieën tot eschatologische scenario's herleidt, terwijl ik meen dat het denkbeeldig ontwerpen van 'mogelijke werelden' en 'mogelijke samenlevingsvormen' wel degelijk een zinvolle en nodige activiteit kan zijn; ook deze 'narrativiteit' heeft zin).

Wat het overige betreft ben ik het eens met Toon Vandeveldes waarschuwingen aan de wereldverbeteraars. Alleen denk ik dat zij even sterk gelden voor diegenen die weigeren om 'vuile handen' te maken. En zoals de auteur ben ik van oordeel dat Walter Benjamins thesen over de geschiedenis(filosofie) vandaag een erg verrijkende zienswijze vertolken.

HEBBEN WE EEN SPECULATIEVE GESCHIEDENISFILOSOFIE NODIG ?

Antoon Braeckman

I. Inleiding

Ik heb mijn bedenkingen met betrekking tot Guido Vanheeswijcks referaat gebundeld tot één fundamenteel bezwaar. Dat bezwaar hangt samen met wat ik — met een knipoog naar Collingwood — de 'absolute vooronderstellingen' van de tekst zou willen noemen. Die absolute vooronderstellingen wil ik in een eerste luik naar voren halen, om ze vervolgens te confronteren met een alternatieve visie op de geschiedenisfilosofie. Het probleem dat ik aan de orde wil stellen komt hierop neer : allicht hebben wij op een of andere manier een geschiedenisfilosofie nodig, maar hebben wij ook een *speculatieve* geschiedenisfilosofie nodig ?

II. Het probleem : de 'absolute' vooronderstellingen van de tekst

Op de vraag of we een geschiedenisfilosofie nodig hebben antwoordt Vanheeswijck enigzins lakoniek. Helemaal aan het begin van de tekst lees ik :

De term geschiedenis [...] is synoniem voor het *verhaal* van een verleden gebeurtenis. [...] Maar gegeven dit uitgangspunt, blijft de vraag naar zijn *betekenis* ? Welk verband is er tussen het verhaal en de gebeurtenis waarover wordt verteld ? [...] Juist daarover handelt de geschiedenisfilosofie. Alleen voor wie die vragen relevant vindt is een geschiedenisfilosofie nodig (p. 22).

Daarmee lijkt de kous af. Iederéén lijkt wel een geschiedenisfilosofie nodig te hebben, want voor wie zijn dergelijke vragen nu niet relevant ? Maar zo eenvoudig ligt het niet. Dit stukje tekst is veel minder onschuldig dan het lijkt. Vooreerst is het niet wars van enige polemieken en daarenboven bevat het reeds het fundamentele schema dat de rest van de tekst onderliggend organiseert. Dat alles blijkt evenwel pas wanneer ik het citaat van daarnet *volledig* weergeef :

De term geschiedenis [...] is synoniem voor het *verhaal* van een verleden gebeurtenis. Dat verhaal, zo wordt vaak beweerd, is uitermate boeiend voor wie er oor naar heeft en behoeft daarom geen verdere legitimering. Maar gegeven dit uitgangspunt, blijft

de vraag naar zijn *betekenis* ? Welke band is er tussen het verhaal en de gebeurtenis waarover wordt verteld ? Heeft het opnieuw vertellen van een voorbije gebeurtenis nog een andere functie dan appeleren aan de historische 'sensatie' ? Juist daarover handelt de geschiedenisfilosofie. Alleen voor wie die vragen relevant vindt, is een geschiedenisfilosofie nodig (p. 22).

Blijkbaar zijn er toch mensen die geen geschiedenisfilosofie behoeven : zij, met name, die het verhaal van de geschiedenis alleen maar 'boeiend' vinden, en dat verhaal niet verder zoeken te legitimeren; zij die, net als Houssaye, genoegen nemen met de historische 'sensatie' en niet toekomen aan de vraag naar de *betekenis*. Het 'boeiend vinden van de geschiedenis', de historische 'sensatie' wordt op die manier geopponeerd aan de vraag naar de 'legitimatie', de *betekenis* van de geschiedenis. Een enigszins eigenaardige oppositie overigens, want ook de historische sensatie is gebonden aan betekenissen. Maar kennelijk worden niet die betekenissen bedoeld. Niet die oppervlakkige betekenissen, die alleen maar plezier verschaffen, maar de diepere betekenissen : die iets ontsluiten omtrent de legitimiteit, zeg maar : omtrent de waarheid van de geschiedenis, worden hier geïmagineerd. Vandaar dus de oppositie tussen 'sensatie' en 'betekenis'. Beide termen verwijzen naar fundamenteel verschillende types van omgaan met historiciteit. Maar beide termen doen tegelijk ook meer. Op het niveau van de tekst installeren ze van bij het begin ook de schematische tegenstelling die naderhand in steeds weer nieuwe gedaanten ten tonele wordt gevoerd, en in die zin de sluitsteen vormt van de hele argumentatie. Zo vinden we de tegenstelling tussen 'sensatie' en 'betekenis' ook terug in het onderscheid tussen de ideeëngeschiedenis en de hermeneutisch-ontologische geschiedenisfilosofie. Ideeëngeschiedenissen beschrijven, registreren, maar doen dat totaal vrijblijvend. Zij stellen de vraag niet naar de eigenlijke betekenis, naar de waarheid van de ideeën die ze in kaart brengen. Daarom bevatten die ideeëngeschiedenissen geen echt *filosofische* interpretatie (p. 30). — De scheidingslijn tussen 'sensatie' en 'betekenis' markeert dus in zekere zin het onderscheid tussen ideeëngeschiedenis en filosofie 'tout court'. En even verder wordt *dat* onderscheid dan weer gehanteerd om het onderscheid aan te geven tussen moderniteit en postmoderniteit (p. 31). Hiermee is het verhaal rond : de tegenstelling tussen 'sensatie' en 'betekenis' laat niet alleen toe twee types van omgaan met historiciteit te verklaren, laat niet alleen toe het eigene van de filosofische vraagstelling te articuleren in onderscheid met die van de 'Ideengeschichte' maar levert bovendien ook de sleutel om het onderscheid tussen moderniteit en postmoderniteit aan te geven. Het postmoderne staat dan aan de kant van het genoegen nemen met de 'historische sensatie', met het vrijblijvende, het oppervlakkige van een pure 'history of ideas', terwijl het

moderne zich samen met de filosofie bevindt aan de kant van het zoeken naar de dieperliggende 'betekenis', naar de legitimatie en de *waarheid* van de dingen.

En meteen bevinden we ons op vertrouwde bodem. De tegenstelling die hier onderliggend de tekst organiseert is de bekende tegenstelling tussen het klassieke project van een metafysica, steeds op zoek om iets te zeggen over de werkelijkheid zelf, en de vele relativistische en sceptische posities die — minstens sinds Kant — vragen hebben gesteld bij de mogelijkheid van een dergelijk project. Vertaald naar de problematiek van de geschiedenisfilosofie is dit de tegenstelling tussen een speculatieve geschiedenisfilosofie die trouw blijft aan de traditionele metafysische aspiraties om de waarheid van het historische aan het licht te brengen, en de vele types van historisch relativisme die op een of andere manier de mogelijkheid van een dergelijke ambitie hebben geproblematiseerd.

Die tegenstelling is het probleem *in* de tekst : het probleem waarop de tekst een antwoord zoekt. Maar wat mij betreft is die tegenstelling ook het probleem *van* de tekst : het probleem waarop de tekst ook vastloopt.

Dat die tegenstelling het eigenlijke probleem is in de tekst verklaart in elk geval waarom er zo snel komaf gemaakt wordt met de vraag 'of we een geschiedenisfilosofie nodig hebben'. Dát is niet het wezenlijke probleem, zo stelt het openingscitaat : natuurlijk hebben wij een geschiedenisfilosofie nodig — althans wij, die bekommerd zijn om de echte filosofische vragen omtrent de waarheid en de betekenis van de geschiedenis; zij, die slechts geïnteresseerd zijn in de historische sensatie, behoeven al lang geen geschiedenisfilosofie meer. — Maar er is een probleem, zo laat de tekst nog verstaan : precies door de interventie van die relativistische posities, waarvan het postmodernisme voorlopig de laatste gestalte is, heeft het project van een speculatieve geschiedenisfilosofie zijn vanzelfsprekendheid, zijn geloofwaardigheid verloren. Aan de orde vandaag is daarom vooral de vraag of er binnen die postmoderniteit nog een *speculatieve* geschiedenisfilosofie mogelijk is.

Niet toevallig begint de uiteenzetting daarom met Hegel. Zijn speculatieve geschiedenisfilosofie dient zich *post festum* immers aan als het Arcadië, het verloren Paradijs en meteen dus ook als het ideaal van wat geschiedenisfilosofisch zegbaar is.

Niet toevallig ook worden daarom vervolgens twee bevoorrechte getuigen van de 'post-hegeliaanse identiteitscrisis van de geschiedenisfilosofie' ten tonele gevoerd : Dilthey en Collingwood. Hun positie van instabiel evenwicht tussen een epistemologisch relativisme en de metafysische waarheidsvraag is immers symptomatisch voor de 'Verfallsgesichte' waaraan de speculatieve geschiedenisfilosofie na Hegel ten prooi valt. In die hoedanigheid is de positie van Dilthey en Collingwood, volgens de tekst, trouwens exemplarisch voor de huidige situatie van de geschiedenisfilosofie (p. 24). Wij zijn de erfgenamen van Dilthey, want

ook wij worden geconfronteerd met het relativisme van die andere 'verschrikkelijke anarchie van het denken' die het postmodernisme is.

Niet toevallig sluit de tekst dan ook af met een pleidooi voor een open en nederig hegelianisme. Een hegelianisme, omdat de metafysische en ontologische waarheidsvraag dient heringeschreven in ons omgaan met historiciteit; een open en nederig hegelianisme, omdat de typische hegeliaanse ambitie om de zin van de geschiedenis voor eens en voor altijd te ontsluiten, niet meer mogelijk en allicht ook niet echt meer wenselijk is.

Ik rond dit eerste luik af. Met mijn kritische lees oefening heb ik willen duidelijk maken hoe voorliggende tekst gestuurd wordt door, en doortrokken is van het antithetische schema van de metafysica als de vraag naar de waarheid van de 'werkelijkheid-achter-de-woorden' enerzijds, en het relativisme als de positie die die metafysische waarheidsvraag offert op het altaar van de historiciteit, anderzijds. De hele discussie rond de geschiedenisfilosofie uit heden en verleden wordt op die manier in het keurslijf gewrongen van een interpretatieschema dat slechts twee waarden kent : metafysica of relativisme, waarheid of anarchie, meer brutaal : Hegel of de chaos.

Daartegenover zou ik een andere manier willen presenteren om over geschiedenisfilosofie te denken en dus, in zekere zin, om met geschiedenis om te gaan. Een manier die minder zwaar op de hand, lichtvoetiger is, omdat ze buiten de tegenstelling blijft van ontologische waarheid versus historisch relativisme, méér zelfs, omdat ze de relevantie van die tegenstelling grotendeels onderuit haalt.

III. Geschiedenisfilosofie als heuristiek voor een 'geschiedenis van het heden'

Maar laat ik eerst mijn eigen positie ten aanzien van het thema van dit colloquium wat nader toelichten. Het probleem is niet zozeer of we een geschiedenisfilosofie nodig hebben of niet. Punt is dat we er altijd één zullen hebben. Wij kunnen immers niet spreken over onszelf en de wereld los van een verleden en een toekomst, omdat historiciteit de matrix is van het moderne zelfverstaan.

In die zin hebben we een geschiedenisfilosofie nodig, aangezien we niet zonder kunnen. Hét probleem is echter welke status we eraan toekennen : welke kennisstatus we aan die geschiedenisfilosofie toekennen. En hier liggen de zaken minder evident. Het is namelijk zeer de vraag of we wel een geschiedenisfilosofie nodig hebben van het *hegeliaanse* type, zoals hier wordt gesuggereerd.

Ik geloof het niet. We behoeven weliswaar een interpretatie van de geschiedenis en van onze eigen historiciteit, maar dat hoeft niet per sé in de vorm en met de kennis aanspraken van een geschiedenisfilosofie van achttiende- begin negentiende-eeuwse snit. Eigen aan die geschiedenisfilosofieën zijn immers hun universalistische, metafysische en ontologische pretenties. En die pretenties zijn precies de steen gebleken waarover menig negentiende- en twintigste-eeuwse geschiedenisfilosoof gestruikeld is. Daarbij lag de moeilijkheid niet zozeer in het feit zélf van die geschiedenisfilosofie, maar wel in de aanspraken die ermee verbonden werden, in de kennisstatus die eraan werd toegeschreven. En voor zover ik het kan beoordelen is dat ook het verhaal achter de posities van Dilthey en Collingwood. Betekenisvol lijkt me in elk geval dat ze allebei heel erg bekommerd zijn om hun eigen geschiedenisfilosofie duidelijk te onderscheiden van elke traditioneel metafysische positie terzake. Zij willen uitdrukkelijk géén speculatieve geschiedenisfilosofie bedrijven. Wat niet betekent dat ze daarom vreugdevol het relativistische historicisme gingen omarmen, of dat ze zich met spijt in het hart, maar onvermijdelijk, in zo'n relativisme gedreven zagen. Nee, zij wilden géén metafysica, maar ook geen relativisme; noch het een noch het ander, en dus ook geen synthese van beide : het één én het ander. Omdat, zo komt het me voor, ze geloofden in de mogelijkheid om op een zinvolle manier over geschiedenis te praten, zonder in één van beide euvels terecht te komen. Dát Dilthey en Collingwood geen relativisme wilden, ligt voor de hand. In de kortste keren, immers, keren relativistische stellingnames zich als een 'boomerang' tegen zichzelf. — Maar ze wilden uitdrukkelijk ook geen speculatieve geschiedenisfilosofie bedrijven. En met enig inlevingsvermogen kan ik me ook voorstellen waarom. De moeilijkheid met speculatieve geschiedenisfilosofieën is immers dat ze de geschiedenis niet voldoende 'au sérieux' nemen. Geschiedenisfilosofieën zoals die van Hegel, hoe groot ook het belang dat daarin wordt gehecht aan historische ontwikkelingen, neutraliseren tegelijk de relevantie van die historische processen, door ze te denken als de effecten van een rationele substantie die geleidelijk aan, in de loop van de geschiedenis, tot volledige ontplooiing komt. Wat op die manier echter onmogelijk nog te denken valt is radicale nieuwheid, radicale andersheid, namelijk de idee dat de geschiedenis vreemde wendingen kan nemen, breuken en idiosyncrasieën kan vertonen die *niet* kunnen gerecupereerd worden onder verwijzing naar de ontwikkelingslogica van een zich verwerkeliijkende rationaliteit. Uitgerekend daar lijken Dilthey en Collingwood me naar op zoek : naar een omgaan met historiciteit die het eigene van het historische : het wisselende, het andere, het onvoorziene, het singuliere, het onvergelykbare, wél ernstig neemt, zonder zich daarin evenwel te verliezen; met andere woorden : zonder daarom hun pogingen op te geven om in die heterogeniteit van gebeurtenissen toch enige samenhang aan te brengen. Daarom, zo lijkt me nog, verankeren

beiden historiciteit ook niet meer in de werkelijkheid zelf, maar — met kantiaanse geste — in onze voorstellingen van de werkelijkheid. De verankering van historiciteit in onze voorstellingen veeleer dan in werkelijkheid zelf, laat immers beter toe het soort veranderingen, het soort evoluties te beschrijven die wij als historisch aanzien. De verwijzingen naar 'Weltanschauungen' en 'absolute vooronderstellingen' zeggen op dat stuk genoeg. Die noties vervullen perfect de rol die men van hen verwacht : ze brengen samenhang in een veelheid van disparate gebeurtenissen, zonder de mogelijkheid van echte nieuwheid, andersheid uit te sluiten, en vooral zonder die samenhang te hypotheceren met metafysische, ontologische of anderszins speculatieve betekenissen.

Is dat relativisme ? Is hier gevaar voor relativisme ? Ik zie dat niet. Tenzij natuurlijk alles relativisme heet wat geen metafysische pretenties heeft of waarin voorbehoud wordt gemaakt voor het klassiek metafysische waarheidsproject om de werkelijkheid zélf te ontsluiten. — Tenzij dus alweer alleen maar te kiezen valt tussen metafysica en relativisme.

Het komt er dus op aan die valstrik van het binaire of ..., of ... -schema — of metafysica, of relativisme — te vermijden. En dat kan, en wel op twee manieren. Een eerste manier die naar mijn gevoel aansluit bij de oplossing van Dilthey en Collingwood, en een andere die mogelijk onderschreven zou kunnen worden door Weber en Foucault.

Een eerste manier om een tegelijk niet-relativistische en niet-metafysische geschiedenisfilosofie te bedrijven bestaat erin te stellen dat waarheid en rationaliteit functies zijn van historische wisselende wereldbeelden, en niet vice versa. In die hypothese worden waarheid en rationaliteit, de klassieke steunpunten van de metafysica, gedefinieerd vanuit het referentiekader van het heersende wereldbeeld. De oplossing die hier wordt bereikt voor het dilemma : ofwel metafysica ofwel relativisme, komt hier tot stand door de relativistische én de metafysische positie in elkaar te schuiven. De metafysische vraag naar de waarheid blijkt er immers onvermijdelijk relatief te zijn, terwijl de relativistische positie, zonder het zelf te willen, meteen ook metafysisch is. De waarheid blijkt immers afhankelijk te zijn van het gelden van het heersende wereldbeeld, terwijl er buiten dat gegeven wereldbeeld geen waarheid bestaat. Iets dergelijks moet Collingwood en Dilthey voor ogen hebben gestaan, gezien hun spreken in termen van 'absolute vooronderstellingen' en 'Weltanschauungen'.

Natuurlijk is die oplossing allesbehalve onproblematisch. Want wat is binnen die visie de taak van de geschiedenisfilosofie ? Idealiter : het vergelijkend beschrijven van de absolute vooronderstellingen uit deze of gene historische periode. Maar hoe is zo'n vergelijkende beschrijving mogelijk, tenzij precies vanuit de eigen absolute vooronderstellingen ? Meteen dient zich hier een reeks problemen aan waarvan niet duidelijk is hoe die kunnen worden opgelost zonder

afbreuk te doen aan de zinvolheid van het project zélf van de geschiedenisfilosofie.

Dan maar de tweede oplossing. Hier krijgen de geschiedenisfilosofieën de status van heuristische middelen, heuristische instrumenten die ons moeten helpen om tot een beter begrip te komen van onze eigen tijd. Geschiedenisfilosofieën hebben in die visie alleen maar een methodologische functie, en dienovereenkomstig ook alleen maar een methodologische status waarmee verder geen ontologische of anderszins metafysische pretenties verbonden worden. Zo versta ik althans Webers positie in zijn kritiek op Hegels en Marx' geschiedenisfilosofieën. In *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904) laat Weber zien dat centrale problemen in Hegels en Marx' geschiedenisfilosofieën voortspuiten uit wat hij het hypostasiëren¹ noemt van geschiedenisfilosofische categorieën. Daardoor ontstaat immers een problematische vermenging van de theoretische begrippen waarmee de historische werkelijkheid beschreven en geïnterpreteerd wordt en die historische werkelijkheid zelf. Zodanig zelfs dat die interpretatieve begrippen beschouwd worden als het wezen, als de 'eigenlijke betekenis' van die historische werkelijkheid, of sterker nog, de historische werkelijkheid begrepen wordt als de *verwerkelijking* van die achterliggende, ideële, maar in eigenlijke zin werkelijke, begrippelijkheid.² In die context stelt Weber dan ook voor om de geschiedenisfilosofische constructies, zoals we die terugvinden bij Hegel en Marx — ik denk bijvoorbeeld aan Hegels voorstelling van de Verlichting en haar betekenis voor de Franse Revolutie of aan Marx' visie op de historische rol van de burgerij voor een toekomstige proletarische revolutie — stelt hij dus voor om die geschiedenisfilosofische constructies te beschouwen als ideaaltypes. Dergelijke ideaaltypes zijn in Webers methodologie abstracte, gestileerde voorstellingen — modellen, zo men wil — van individuele historische constellaties of processen. Ideaaltypes pretenderen dus geen exacte weergave te zijn van concrete historische realiteit, laat staan uitdrukking te zijn van haar eigenlijke, metafysische zin of betekenis. Ideaaltypes hebben uitsluitend een heuristische functie. Ze laten namelijk toe de concrete historische realiteit te vergelijken met de abstracte, gestileerde, ideaaltypische representatie ervan, zodat de eigenheid, de individualiteit, de singulariteit van een concreet historisch gebeuren scherper kan worden omlijnd. Het gestileerde ideaaltipe fungeert in die visie dus als heuristiek voor het ontsluiten van historische individualiteit.

Geschiedenisfilosofieën — dat is het argument — zouden iets dergelijks doen : het aanreiken van een gestileerd beeld van het verleden — of van een deel, of een aspect ervan — dat ons moet toelaten de individualiteit van een bepaalde historisch periode, en *a fortiori* van onze eigen historische periode scherper voor de geest te halen, nauwkeuriger te bepalen.

Zoiets staat behoorlijk veraf van de doelstellingen van een *speculatieve* geschiedenisfilosofie. Opzet dáárvan is immers om over de analyse van heden en verleden heen, iets fundamenteels te zeggen over de aard van de werkelijkheid in ontologisch-metafysische zin. De blikrichting van het onderzoek is hier volkomen tegenovergesteld. Hier wordt de abstractie van de geschiedenisfilosofie niet ingezet als heuristisch instrument om concrete historiciteit inzichtelijk te maken, maar wordt ze gehanteerd als een moment in het zoeken naar een nog grotere abstractie : die van het speculatieve werkelijkheidsbegrip.

Dit verschil in blikrichting — en de gevolgen daarvan voor de aan de geschiedenisfilosofie toegekende kennisstatus, lijkt mij het punt te zijn waar speculatieve en 'heuristische' geschiedenisfilosofieën het verst van elkaar verwijderd zijn. Trachten de speculatieve geschiedenisfilosofieën ertoe bij te dragen datgene te ontsluiten wat van en voor alle tijden geldt, dan trachten de heuristische geschiedenisfilosofieën vooral bij te dragen tot de analyse van het hier en het nu. In die zin sluiten ze meer aan bij een geschiedenisfilosofisch project als dat van Foucault in *Surveiller et punir*, met name : 'faire l'histoire du présent' — een uitdrukking die we misschien nog het beste vertalen als het project van een geschiedenisfilosofie als hypothetisch-heuristische genealogie van het heden.

Noten

¹Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Mohr, 1922, p. 195.

²Ibid.

OVER DE NOODZAAK VAN DE GESCHIEDENISFILOSOFIE¹

Jos de Mul

In *Hebben wij een geschiedenisfilosofie nodig?* spreekt Guido Vanheeswijck over de post-hegeliaanse identiteitscrisis van de geschiedenisfilosofie. Deze identiteitscrisis komt volgens Vanheeswijck voort uit de ambivalente houding die de post-hegeliaanse filosofie ten opzichte van Hegel inneemt. Enerzijds volgt zij Hegel in zijn waardering voor de historische dimensie van het denken, anderzijds wijst zij Hegels ontologisch-metafysische interpretatie ervan vrijwel zonder uitzondering af. Met name de historische school van Ranke en Droysen verzette zich tegen Hegels opvatting van de geschiedenis als een mondiaal vooruitgangsproces. Het onontkoombare gevolg van die reactie was de erkenning dat alle waarden en normen cultuur- en tijdgebonden zijn. Met dit *historisme*, nog steeds volgens Vanheeswijck, deed onvermijdelijk een ethisch en kentheoretisch relativisme zijn intrede. Werd dit relativisme door de historische school nog bedwongen door de vooronderstelling dat alle culturen uitdrukking zijn van eenzelfde goddelijke wil, met de voortschrijdende secularisering werd het tot een fundamenteel filosofisch probleem.

Tegen deze achtergrond gaat Vanheeswijck vervolgens in op Wilhelm Dilthey's "poging de historiciteit van de menselijke beleving meer recht te laten wedervaren zonder daarom in historisme ... te vervallen" (p.24). De auteur betoogt dat Dilthey daarin niet slaagt. Vervolgens pleit de auteur — in navolging van Collingwood — voor een niet-relativistische 'hervormde metafysica', die ons in staat zou stellen een oplossing te vinden voor het fundamentele probleem van de moderniteit en de postmoderniteit : het prijsgeven van het premoderne project om de interactie tussen God, wereld en mens te denken.

In het hiernavolgende wil ik een aantal kritische kanttekeningen plaatsen bij Vanheeswijcks betoog. Mijn kritiek richt zich in de eerste plaats op Vanheeswijcks Dilthey-interpretatie, maar heeft ook implicaties voor het door hem voorgestelde alternatief. Het punt waar wij ten aanzien van Dilthey verschillen betreft niet zozeer de vraag of Dilthey erin slaagt het aan het historisme inherente relativisme te overwinnen (ik ben het namelijk met Vanheeswijck eens dat Dilthey dat niet doet), maar veeleer de vraag of Dilthey eigenlijk wel op een dergelijke overwinning uit is. Ik zal betogen dat dat niet het geval is. Weliswaar spreekt Dilthey bij herhaling van het menselijke verlangen naar bovenhistorische waarheden en waarden (en talloze passages in zijn werk tonen aan dat ook Dilthey zelf dit

verlangen niet vreemd was), maar de portee van zijn *Kritik der historischen Vernunft* is er juist in gelegen dat dit verlangen in het tijdperk van het historische bewustzijn in een tragische tegenspraak is komen te verkeren met het inzicht in de relativiteit van al wat is. Deze voor de tragedie van de menselijke eindigheid kenmerkende antinomie kan niet worden overwonnen, anders dan door een miskenning van die eindigheid.

Tegen die achtergrond zal ik vervolgens betogen te tonen dat Vanheeswijcks eigen poging het relativisme te overwinnen met behulp van een aan Collingwood ontleende 'hervormde metafysica' daar slechts in slaagt door terug te vallen in een hegeliaans totaliteitsdenken. Het valt te betwijfelen of de door Vanheeswijck — nu met een beroep op Dupré — verdedigde 'nieuwe, omvattende synthese' (p. 15) een werkelijk antwoord kan bieden op de fragmentatie die de (post)moderne cultuur kenmerkt.

Alvorens nader in te gaan op het centrale vraagstuk van het relativisme, dien ik eerst een moment stil te staan bij enkele andere relevante punten van kritiek die Vanheeswijck tegen Dilthey inbrengt. Daar is in de eerste plaats het verwijt dat Dilthey ten onrechte filosofische vraagstukken reduceert tot *psychologische* (p. 5, 8). Ofschoon Diltheys werk van vóór 1900 inderdaad psychologische trekken vertoont, en de psychologische dimensie van de menselijke ervaring ook na zijn hermeneutische wending nog een belangrijke rol blijft spelen, is het verwijt van psychologisme met betrekking tot de geschriften van na de wending niet staande te houden.² Laat ik dat hier kort illustreren aan de hand van *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* uit 1910. Dilthey betoogt daar dat het geesteswetenschappelijk verstaan van de psycho-fysische eenheid mens zich onderscheidt van de natuurwetenschappelijke bestudering van de mens doordat het zich "van buiten naar binnen beweegt".³ Zo beweegt de geesteswetenschappelijke studie van taal, anders dan bijvoorbeeld het natuurwetenschappelijk onderzoek van de door de spraakorganen voortgebrachte klanken, zich van de buitenkant van de taal naar binnen : van de fysische klanken naar de *betekenis* van de woorden en zinnen. Hetzelfde geldt voor "staten, kerken, instituties, zeden, boeken en kunstwerken; zulke feitencomplexen bevatten altijd, zoals de mens zelf, de relatie tussen een uiterlijk zintuiglijk aspect en een aan de zintuiglijkheid onttrokken en daarom innerlijk aspect".⁴ Deze beweging van buiten naar binnen duidt Dilthey aan met de reeds in de *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) geïntroduceerde term 'zelfbezinning'.⁵ Nu zou men kunnen verwachten dat Dilthey — in de lijn van de *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) — dat innerlijk aspect opvat in psychologische termen. Dilthey zet zich in de *Aufbau* echter met kracht af tegen een dergelijke psychologische interpretatie. Het gaat hem niet zozeer om de psychische akt als wel om de inhoud

daarvan : "Men maakt gewoonlijk de fout ons weten omtrent dit innerlijk aspect te verruilen voor de psychische levensloop, de psychologie Het begrijpen van de geest is niet psychologische kennis. Het is de terugkeer naar een geestelijk produkt met een eigen structuur en wetmatigheid".⁶

De invloed van het door Husserl gemaakte onderscheid tussen de bewustzijn-act van de concrete beleving en de objectieve ideale betekenis ('Bedeutung') die in de beleving wordt gevat, is hier onmiskenbaar.⁷ Dat laat zich ook goed aflezen aan de korte analyse van het verstaan van literaire teksten, die Dilthey in deze context geeft. De literaire tekst behelst "niet de innerlijke processen van de dichter, maar een samenhang die in deze processen geschapen, doch daarvan los te maken is". En hij vervolgt :

De samenhang van een drama bestaat in een speciale relatie tussen stof, poëtische stemming, motief, fabel en uitbeeldingsmiddelen. Elk van deze factoren draagt bij aan de structuur van het werk. En deze bijdragen zijn door een innerlijke poëtische wet met elkaar verbonden. Op die manier verschilt het object waarmee de literatuurgeschiedenis of de poëtica in de eerste plaats te maken heeft, totaal van psychische processen in de dichters of zijn lezers. Hier is een geestessamenhang gerealiseerd die verschijnt in de zintuiglijke wereld en die wij begrijpen door vanuit deze wereld daarnaar terug te keren.

Het feit dat de wetenschappen die in de *Kritik der historischen Vernunft* centraal staan, zonder uitzondering gericht zijn op de genoemde geestelijke objecten ('geistige Objekte' of 'geistige Gebilde'), rechtvaardigt volgens Dilthey de benaming 'geesteswetenschappen'.

Op grond van het bovenstaande kan worden geconcludeerd dat Vanheeswijcks, aan Collingwood ontleende, stelling dat Dilthey bij een psychologische analyse van de historische objecten blijft staan (p. 28), zeker voor wat diens latere werk betreft, onhoudbaar is. En dat geldt zekere ook voor Diltheys analyse van de metafysica zijn *Weltanschauungslehre*. Hoewel Dilthey — in aansluiting bij het beroemde woord van Fichte — herhaaldelijk opmerkt dat de keuze voor een bepaalde metafysica afhankelijk is van wat voor mens men is (een opvatting die zich moeilijk laat weerleggen), waakt hij er voor de betekenis van metafysische systemen te reduceren tot een bepaalde psychologische relatie tot het leven.

Dat brengt mij bij een tweede punt van kritiek dat Vanheeswijck tegen Dilthey inbrengt. Volgens hem zou er in Diltheys visie tussen de verschillende metafysische systemen uit het verleden slechts discontinuïteit bestaan (p. 29). In het licht van het tweede deel van Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* lijkt ook deze kritiek mij onhoudbaar. In dat tweede deel biedt Dilthey namelijk een diepgaande — in een aantal opzichten op Heideggers latere destructie van de metafysica vooruitlopende — analyse van de westerse metafysica van Thales tot

de moderne tijd waarin de *continuïteit* van deze traditie juist sterk wordt benadrukt. Dat betekent vanzelfsprekend niet dat Dilthey het bestaan van historische discontinuïteiten zou ontkennen. Niet minder dan bij Collingwood is er bij Dilthey sprake van een voortdurende wisselwerking tussen continuïteit en discontinuïteit. Deze wisselwerking komt pregnant tot uitdrukking in het in *Der Aufbau* geïntroduceerde begrip *Wirkungszusammenhang*.

Dit in de *Ideen* geïntroduceerde notie van immanente doelmatigheid van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid brengt Dilthey ertoe deze werkelijkheid op te vatten als "een *werkingssamenhang*, dat wil zeggen een samenhang die behelst in zijn blijvende *produkten*".⁸

Deze werkingssamenhang onderscheidt zich nu van de causale samenhang van de natuur doordat hij volgens de structuur van het psychische *waarden* en *doelen* realiseert. En dat niet bij gelegenheid of hier en daar : de structuur van de geest is nu juist gelegen in een werkingssamenhang op basis van een interpretatie waarden te scheppen en doelen te realiseren. Ik noem dit het immanent-doelmatige karakter van de psychische werkingssamenhangen. Daaronder versta ik de *samenhang van verrichtingen*, die in de *structuur* van een werkingssamenhang is gegrond. Het historische leven schept. Het is voortdurend bezig goederen en waarden voort te brengen, en alle begrip daarvan is slechts een reflex van deze activiteit.⁹

De werkingssamenhang is scheppend te noemen, omdat hij voortdurend inwerkt op het leven. Zo kan bijvoorbeeld een rechtssysteem een werkingssamenhang worden genoemd, omdat het inwerkt op het handelen van de burgers. Ook een tragedie of een metafysisch systeem kan als een dergelijke werkingssamenhang worden opgevat, aangezien deze als duurzame gestalten invloed uitoefenen op vele generaties. In die zin staan zij garant voor de continuïteiten in het historische proces.

Het verschil tussen Dilthey en Collingwood is derhalve niet dat de eerste in tegenstelling tot de laatstgenoemde het bestaan van continuïten in het historisch en in de daarin optredende metafysica's zou ontkennen, maar heeft daarentegen betrekking op de vraag of het bestaan van dergelijke continuïteiten voldoende is om het relativisme te overwinnen. Dat kan alleen het geval zijn wanneer de totaliteit van de opeenvolgende historische gestalten vanuit een absoluut standpunt zouden kunnen worden beschouwd, zoals dat bijvoorbeeld bij Hegel het geval is. Vanheeswijck lijkt dit ook te erkennen, wanneer hij opmerkt dat Collingwood een objectief idealisme uitwerkt "dat in zijn metafysische vorm sterk hegeliaans is" (p. 29). Op dit punt lijkt Vanheeswijck met Collingwood de door hemzelf gesignaleerde fundamentele breuk (p. 23-24) te miskennen die er bestaat tussen Hegel en de posthegeliaanse filosofie. In die zin is zijn houding ten opzichte van Hegel beduidend minder ambivalent dan in het geval van de historisten en Dilthey. Dat

komt pregnant tot uitdrukking aan het eind van zijn artikel, waarin hij er met Dupré voor pleit God, mens en wereld in een "nieuwe omvattende synthese" te denken (p. 34).

Dilthey neemt op basis van zijn posthegeliaanse opvatting van het historisch proces krachtig afstand van iedere mogelijke pretentie van een absoluut verstaan van dit proces. Ieder verstaan is zowel eindig (vanwege de formele cirkel waarin het zich afspeelt) als ook relatief (vanwege de ontologische cirkel waarin het zich afspeelt) : "Theoretisch stuit men hier op de grenzen van iedere uitleg, zij voltrekt haar opgave slechts tot op zekere hoogte : zo blijft ieder verstaan altijd slechts relatief en kan het nimmer worden voltooid".¹⁰ Niet alleen het geheel is onbereikbaar voor het menselijk verstaan, maar door de wederzijdse afhankelijkheid van deel en geheel is ook het individuele voor de eindige mens uiteindelijk onverstaanbaar : "Individuum est ineffabile".¹¹ In de late *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft* drukt Dilthey deze aporie van het verstaan als volgt uit : "Aldus is deze opgave oneindig, niet allen in de zin dat ze altijd nieuwe wetenschappelijke inspanningen vergt, maar ook in de zin dat ze naar haar natuur onoplosbaar is".¹²

Nu is dat een inzicht waarmee volgens Dilthey moeilijk valt te leven. Net als Nietzsche (in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*) merkt Dilthey op dat het mensonmogelijk is om voortdurend in het bewustzijn van de relativiteit van onze meest fundamentele uitgangspunten te leven. Wanneer we dit besef steeds tot ons zouden toelaten zou ieder handelen en denken worden verlamd. De door Dilthey geclaimde 'oneindigheid van het metafysisch bewustzijn' komt vooral daarin tot uitdrukking, dat de mens om te kunnen leven met zijn fundamentele eindigheid wel moet denken en handelen *alsof* hij eeuwige waarheden en waarden schept.

Wanneer echter het historisch bewustzijn van de relativiteit van menselijke aangelegenheden dominant wordt, zoals dat in de negentiende eeuw gebeurt, krijgt de latente spanning tussen het historisch bewustzijn en de metafysische scheppingskracht een tragische dimensie :

De mens, dit schepsel van de tijd, ontleent, zolang hij in haar werkt, de zekerheid van zijn bestaan daaraan, dat hij hetgeen hij schept als iets blijvends uit de stroom der tijd licht : in deze schijn schept hij blijmoediger en krachtiger. Hierin ligt de eeuwige tegenspraak tussen de scheppende geesten en het historische bewustzijn. Het ligt in de natuur van de eerstgenoemden het verleden te vergeten en het toekomstig betere niet in ogenschouw te nemen. Het historisch bewustzijn leeft echter in het beschouwen van alle tijden, en het ontwaart in alle scheppingen van de enkeling de daarmee gegeven relativiteit en vergankelijkheid. Deze tegenspraak is het eigenlijke stil gedragen leed van de huidige filosofie.¹³

De vraag waarvoor de posthegeliaanse filosofie zich ziet gesteld is niet zozeer hoe het aan het historisch bewustzijn inherente relativisme moet worden overwonnen, maar hoe we met dit relativisme moeten leven. Dit vraagstuk wordt dringender naarmate de (post)moderne samenleving en cultuur verder gefragmenteerd raakt. Zolang het historisch bewustzijn nog niet verdrongen zal zijn door een posthistorisch (en postgeografisch) bewustzijn, zijn we — als toeschouwers én als protagonisten — veroordeeld tot de 'tragedie van de eindigheid'.

Noten

¹Dit artikel is een bewerking van zijn coreferaat van 19 november 1994.

²Zie voor een uitvoerige analyse van deze problematiek : J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven*, Kampen, Uitgeverij Kok Agora, 1993.

³W. Dilthey, *Gesammelte Schriften (GS)*, Stuttgart/Göttingen 1914-1990, GS VII, 82-3. De vertaling van de citaten van Dilthey is, voor zover de betreffende tekst daarin is opgenomen, ontleend aan W. Dilthey, *Kritiek van de historische rede*. Inleiding en redactie Jozef Keulartz, Amsterdam, Boom, 1994. In de overige gevallen is de vertaling van mijzelf.

⁴GS VII, 84.

⁵GS VII, 82.

⁶GS VII, 84-85.

⁷Zie J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid*, p. 297v.

⁸GS VII, 153.

⁹GS VII, 153.

¹⁰GS V, 330.

¹¹GS V, 330.

¹²GS VII, 225; vgl. GS V, 334.

¹³GS V, 364.

REPLIEK 2 : GESCHIEDENISFILOSOFIE ALS ARTICULATIE

Guido Vanheeswijck

De repliek van Braeckman op mijn bijdrage *Hebben wij een geschiedenisfilosofie nodig ?* en het alternatief dat hij naar voren schuift is 'veel minder onschuldig dan het lijkt'. Dat zijn tekst meer suggereert dan argumenteert, zou ik op een dubbele wijze willen aantonen : allereerst door de vinger te leggen op een slordige lezing van een deel van mijn tekst, vervolgens door zijn alternatief, een heuristische geschiedenisfilosofie, onder de loupe te nemen.

In een poging om te tonen dat mijn tekst 'veel minder onschuldig is dan hij lijkt', tracht Braeckman hem in het keurslijf te wringen van dit door hemzelf geconstrueerd interpretatieschema :

Op het niveau van de tekst installeren [de termen 'sensatie' en 'betekenis'] de schematische tegenstelling die naderhand in steeds weer nieuwe gedaanten ten tonele wordt gevoerd, en in die zin de sluitsteen vormt van de hele argumentatie. Zo vinden we de tegenstelling tussen 'sensatie' en 'betekenis' ook terug in het onderscheid tussen de ideeëngeschiedenis en de hermeneutisch-ontologische geschiedenisfilosofie. (...) En even verder wordt *dat* onderscheid dan weer gehanteerd om het onderscheid aan te geven tussen moderniteit en postmoderniteit. Hiermee is het verhaal rond : (...) Het postmoderne staat dan aan de kant van het genoeg nemen met de 'historische sensatie', met het vrijblijvende, het oppervlakkige van een pure 'history of ideas', terwijl het moderne zich samen met de filosofie bevindt aan de kant van zoeken naar de dieperliggende 'betekenis', naar de legitimatie en de *waarheid* van de dingen'.

Jammer voor Braeckmans 'kritische lees oefening', maar daarmee is het verhaal helemaal niet rond : het moet pas beginnen. Ik zeg nergens dat het modernisme verbonden is met een hermeneutische geschiedenisfilosofie en het postmodernisme met een ideeëngeschiedenis. Het enige wat ik in mijn tekst beweer is dat vanuit een hermeneutisch-ontologische ideeëngeschiedenis de wortels van de moderniteit kunnen worden onderzocht om zo de relatie tussen moderniteit en postmoderniteit in kaart te brengen. Dat een dergelijke vorm van ideeëngeschiedenis een genuanceerd onderzoek vraagt en een uitermate genuanceerd beeld van de moderniteit en postmoderniteit laat zien, getuigen recente werken als Dupré's *Passage to Modernity*, Taylor's *Sources of the Self* of Van Peursens *Na het postmodernisme. Van metafysica tot filosofisch surrealisme*.

De foutieve lezing van deze passage lijkt me echter geen toeval. De 'niet zo onschuldige' drang om mijn tekst in een keurslijf te wringen, tekent de hele bijdrage van Braeckman. Dit is zijn eindconclusie :

De hele discussie rond de geschiedenisfilosofie uit heden en verleden wordt op die manier in het keurslijf gewrongen van een interpretatieschema dat slechts twee waarden kent : metafysica of relativisme, waarheid of anarchie, meer brutaal : Hegel of de chaos.

Een speelse brutaliteit, inderdaad, die lichtvoetig de onjuistheid van zijn lees oefening maskeert. Want wat verstaat Braeckman eigenlijk onder metafysica, wanneer hij schrijft dat naast Dilthey ook

Collingwood heel erg bekommerd was om (zijn) geschiedenisfilosofie duidelijk te onderscheiden van elke traditionele metafysica terzake. (...) Nee, zij wilden géén metafysica, maar ook geen relativisme; noch het een noch het ander, en dus ook geen synthese van beide : het 'één én het ander' ?

En welk werkelijkheidsbeeld hanteert hij bij zijn introductie van het onderscheid tussen twee soorten van verankering van de historiciteit, waarvan Collingwood de laatste zou hanteren : 'niet meer in de werkelijkheid zelf, maar — met een kantiaanse geste — in onze voorstellingen van de werkelijkheid ?

Natuurlijk wilde Collingwood wél een metafysica. Vanaf 1933 staat de poging om een metafysica uit te werken centraal in zijn oeuvre. En natuurlijk wil Collingwood via een historisch onderzoek van de menselijke vooronderstellingen iets over de confrontatie tussen mens en werkelijkheid zeggen. Collingwood wijst het kantiaanse onderscheid tussen een werkelijkheid-op-zich en een werkelijkheid-voor-ons juist af : de werkelijkheid toont zich maar in de botsing van menselijke vooronderstellingen over die werkelijkheid en het historisch onderzoek van die vooronderstellingen noemt hij niet alleen metafysica maar is, naar zijn oordeel, altijd metafysica geweest.

Dat metafysica-concept staat haaks op een totalitair eenheidsdenken, ziet zich niet geconfronteerd met het dilemma 'metafysica of relativisme, waarheid of anarchie' en neutraliseert hoegenaamd niet de relevantie van historische processen vanuit een *a priori*-antwoord. Wél laat het ruimte voor de *vraag* naar waarheid en werkelijkheid en voor de *zoektocht* naar de basisvooronderstellingen, die ten grondslag liggen aan mogelijke antwoorden die in de geschiedenis zijn gegeven.

Natuurlijk is het de term 'ontologie' die bij Braeckman zoveel argwaan opwekt. Ik wil mijn gebruik van die term hier even toelichten. In mijn bijdrage heb ik die term ondermeer in verband gebracht met Charles Taylors opus magnum *Sources of the Self*, waarin hij spreekt van een 'morele ontologie' die hij via een

historische hermeneutiek op het spoor wil komen. Die historische hermeneutiek impliceert *geen* absoluut fundeerbaar uitgangspunt of ethos, maar vertrekt vanuit de aanvaarding dat elke vorm van menselijk gedrag een dubbel aspect heeft : de externe gedraging zelf en de vooronderstellingen waarop die gedraging gestoeld is. De articulatie van die historisch wisselende vooronderstellingen verbindt Taylor met wat hij als het 'best-account-principle' omschrijft (een mooi antwoord op 'de reeks problemen waarvan niet duidelijk is hoe die kunnen worden opgelost zonder afbreuk te doen aan de zinvolheid van het project zélf van de geschiedenisfilosofie'). Die articulatieve geschiedenisfilosofie noemt Taylor ontologie ('ontology of the human') en Collingwood metafysica.

Om zijn eigen positie van een hermeneutisch-ontologische geschiedenisfilosofie te verdedigen, zet Taylor zich af tegen twee hedendaagse posities, die hij de naturalistische en de neo-nietzscheaanse noemt. In een naturalistische geschiedenisfilosofie wordt het bestaan van vooronderstellingen gewoon genegeerd. In de neo-nietzscheaanse opvatting van geschiedenisfilosofie wordt het bestaan ervan erkend en zelfs gethematiseerd, maar dat laatste gebeurt slechts om ze te *ontmaskeren*. Daarbij blijven neo-nietzscheanen onduidelijk over hun eigen basisvooronderstellingen : zij wijzen de vooronderstellingen bij anderen aan, wijzen op de gevaren die eraan verbonden zijn en doen verder alsof zij zelf daarbij abstractie maken van elke vorm van vooronderstelling. In de terminologie van Taylor is het neo-nietzscheanisme, waarvan Foucault een typische representant is, een 'constricting meta-view'. Daartegenover stelt hij een hermeneutisch-ontologische articulatie van de diverse historische vooronderstellingen. Alleen die articulatie kan de discussie in verband met de *grondslagen* van het naturalisme en neo-nietzscheanisme verhelderen en zo ruimte creëren voor een vergelijking ervan.

Braeckmans alternatief van een heuristische geschiedenisfilosofie lijkt perfect te passen in de neo-nietzscheaanse opvatting. Het is dan ook niet toevallig dat ook hij aansluiting zoekt bij het geschiedenisfilosofisch project van Michel Foucaults *Surveiller et punir* :

Geschiedenisfilosofieën hebben in die visie alleen maar een methodologische functie, en dienovereenkomstig ook alleen maar een methodologische status waarmee verder geen ontologische of anderszins metafysische pretenties verbonden worden.

Toch heeft ook zijn geschiedenisfilosofisch concept behoefte aan ideaaltypes, die als "heuristisch instrument worden ingezet om concrete historiciteit inzichtelijk te maken" en, zo haast hij zich eraan toe te voegen, "*uitsluitend* (mijn cursivering) een heuristische functie hebben".

Hierbij wens ik twee vragen te stellen. Ten eerste : op welke manier kunnen deze heuristische modellen de concrete historiciteit inzichtelijk maken ? Braeckman, die juist pleit voor de valorisatie van een concrete historiciteit, blijft hier rijkelijk vaag en abstract over. Ten tweede : vanwaar komen deze heuristische modellen ? Met andere woorden, welk zijn de vooronderstellingen waarop ze zijn gebaseerd ?

Braeckman *kan* op deze tweede vraag geen antwoord geven, vanuit zijn basispremissie dat een geschiedenisfilosofie enkel een methodologische functie heeft. Daartegenover plaats ik een ontologisch-hermeneutische geschiedenisfilosofie die de historische wisselende vooronderstellingen juist wenst te articuleren en daardoor de discussie over de keuze van heuristische modellen kan verhelderen. Ik geef grif toe dat men de eerste opvatting lichtvoetig kan noemen. Maar ook die 'lichtvoetigheid' zou wel eens ondraaglijk kunnen zijn, omdat zij in de afwijzing van de articulatie van haar eigen basisvooronderstellingen de mogelijkheidsvoorwaarde miskent voor een open discussie over en evaluatieve vergelijking van hun status.

De kritische kanttekeningen van De Mul richten zich zowel op mijn Dilthey-interpretatie als op de implicaties die een dergelijke interpretatie heeft voor mijn concept van een geschiedenisfilosofie. Op het eerste punt ga ik kort in, het tweede wil ik wat uitgebreider thematiseren.

Twee punten van kritiek heb ik, uitgaande van Collingwood, op Dilthey's denken naar voren gebracht, met name zijn psychologisme en zijn stelling van een discontinuïteit tussen metafysische systemen. Ik meen dat De Muls kritiek op mijn weergave van de discontinuïteit hout snijdt en dat het inderdaad draait om "de vraag of het bestaan van dergelijke continuïteiten voldoende is om het relativisme te overwinnen". Wat het zogenaamde psychologisme van Dilthey betreft, blijf ik aan mijn standpunt vasthouden. Allereerst is het zo dat er in het latere werk van Dilthey naast citaten die de indruk wekken dat Dilthey de psychologie het liefst helemaal overboord zet (die citaten citeert De Mul) even zovele voorbeelden zijn waaruit blijkt dat hij de psychologie nog steeds als koersbepalend beschouwt.¹ Ten tweede blijft Collingwood terecht Dilthey's latere psychologie-opvatting, waar de introspectie plaats ruimt voor interpretatie, ontoereikend vinden voor een fundering van metafysica. Vandaar dat Dilthey vanuit zijn interpretatie van duurzaam gefixeerde levensuitingen een wetenschappelijke metafysica afwijst, terwijl Collingwood vanuit een reactie tegen deze interpretatieve psychologie juist een hervorming van de metafysica beoogt.

Belangrijker echter lijkt me de vraag naar de functie van de geschiedenisfilosofie. Ons meningsverschil weerspiegelt zich reeds in de respectieve inschatting van Dilthey's project. Ik ga ervan uit dat Dilthey wenste het aan het historisme klevende relativisme te overwinnen, De Mul daarentegen dat hij *niet* "op een

dergelijke overwinning uit was". In verband met deze problematiek verwijs ik, wegens plaatsgebrek, naar het artikel van Ben Vedder, *Een metafysische motivatie van de hermeneutiek. Over het eeuwig metafysische in de mens volgens Dilthey*, (*Bijdragen*, 1994, 249-268), waarvan ik de argumentatie onderschrijf en waaruit ik dit citaat licht :

J. De Mul begrijpt de gerichtheid op het oneindige vanuit de menselijke eindigheid bij Dilthey (...). Hij geeft hiermee een primaat aan de eindigheid. Ik ben van mening dat het omgekeerde het geval is bij Dilthey. Juist vanuit het besef van de eenheid en eeuwigheid van het universum, aanwezig in het metafysisch bewustzijn, begrijpt de mens zich als eindig.

Met De Muls primaat van de eindigheid is zijn visie op de geschiedenisfilosofie verbonden. Ik citeer uit zijn conclusie :

De vraag waarvoor de posthegeliaanse filosofie zich ziet gesteld is niet zozeer hoe het aan het historisch bewustzijn inherente relativisme moet worden overwonnen, maar hoe we met dit relativisme moeten leven. Dit vraagstuk wordt dringender naarmate de (post)moderne samenleving en cultuur verder gefragmenteerd raakt. Zolang het historisch bewustzijn nog niet verdrongen zal zijn (...), zijn we — als toeschouwers én als protagonisten — veroordeeld tot de 'tragedie van de eindigheid'.

Waarom zouden wij *veroordeeld* zijn tot de *tragedie* van de eindigheid ? Waarom zo gebukt gaan onder 'het gewicht van de eindigheid' (Heyde) dat elk perspectief op oneindigheid als bij voorbaat wordt uitgesloten ? Openheid op een eeuwigheidsperspectief impliceert nog niet de miskennis van de eindigheid. Hoe zouden we trouwens de eindigheid kunnen miskennen ?

Ik weet wel dat er heel wat redenen zijn voor een terechte argwaan ten opzichte van verhalen over oneindigheid en zinvolheid. De grootste idealen zijn vaak de meest destructieve gebleken en Michel Foucault (om hem nog eens te noemen) heeft er ons op attent gemaakt hoezeer hoge ethische en spirituele aspiraties vaak samengaan met uitsluitings- en vervreemdingsmechanismen. Daarom lijkt een 'meer voorzichtige strategie' (de term is van Taylor) meer gepast : de eindigheid recht in het gezicht kijken en elke hogere, potentieel zo gevaarlijke aspiratie maar laten vallen.

Daarmee is echter niet het laatste woord gezegd. Ik citeer hier Taylor :

De voorzichtige strategie heeft slechts zin vanuit de aanname dat het dilemma onvermijdelijk is, dat de hoogste spirituele aspiraties moeten leiden tot verminking of destructie. Maar ik aanvaard dit dilemma niet voetstoots als ons onvermijdelijk lot.

Dit dilemma is geen ijzeren noodlot, maar in zekere zin onze grootste spirituele uitdaging.²

Ik ben het dan ook niet eens met De Mul, wanneer hij schrijft dat ik 'met Collingwood de door hemzelf gesignaleerde fundamentele breuk lijk te miskennen die er bestaat tussen Hegel en de posthegeliaanse filosofie'.

De Mul vertrekt hier vanuit een overtrokken tegenstelling tussen enerzijds het speculatief-hegeliaans denken dat aan de eindigheid geen waarde zou toekennen en anderzijds een posthegeliaans denken dat als enige de eindigheid weet te valoriseren. In dat perspectief krijgt eenieder die een oneindigheidspectief ter sprake brengt bij voorbaat het odium van een eenheidsdenker. Maar die tegenstelling steunt op wat ik, in navolging van Taylor, de 'ijzeren noodlot'-vooronderstelling noem. Vanuit die vooronderstelling staat het oneindige altijd haaks op het eindige : één van beide moet verdwijnen. Daartegenover stel ik de Hegel-interpretatie van Ludwig Heyde voor wanneer hij spreekt over de religieuze expressie van het oneindige :

Hij lost de eindigheid niet op. Het eindig zijnde is moment van het absolute, niet het absolute zelf. God vervult de eindigheid niet en sluit ze niet af. Wel openbaart Hij zich als grond van haar mogelijkheid. Deze grond blijft als transcendente grond fundamenteel *geheim*. Maar, en dat is de 'waarheid' van Hegels 'ervaring' : *geheim van deze eindigheid zelf*.³

Daarom ook blijft elke geschiedenisfilosofie, ook in de zoektocht naar een synthese tussen oneindigheid en eindigheid, veel meer een *opgave* dan een *oplossing* zonder de *openheid op dat oneindigheidspectief* te verliezen. Kan je die stelling bewijzen ? Nee, schrijft Taylor aan het eind van *Sources of the Self* :

Ik kan het hier niet doen (en, om eerlijk te zijn, ik kan het nergens). Er is alleen maar hoop. Een hoop die ik impliciet aanwezig zie in het joods-christelijk theïsme (hoe vreselijk zijn historisch palmares ook is), en in zijn centrale belofte van een goddelijke affirmatie van het menselijke, die meer inhoudt dan wat mensen op eigen kracht ooit kunnen bereiken. Maar om dit goed uit te leggen heb ik een ander boek nodig.⁴

Indien Taylor voor de invulling van die hoop een heel boek nodig heeft, zal niemand het mij ten euvel duiden dat ik er mij in deze repliek niet durf aan wagen.

Noten

¹Zie W. Dilthey, *Kritiek van de historische rede*, Amsterdam, Boom, 1994, pp. 39-40.

²C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, blz. 520-521.

³L. Heyde, *Het gewicht van de eendigheid. Over de filosofische vraag naar God*. Meppel, Boom, 1995, blz. 157.

⁴C. Taylor, *o.c.*, blz. 521.