

## HEBBEN WIJ EEN GESCHIEDENISFILOSOFIE NODIG ?

*Guido Vanheeswijck*

'Niet iedereen kan zich op de stroom van de geschiedenis mee laten drijven, Sofie. Sommigen van ons moeten stoppen om op te rapen wat er aan de oever van de rivier is aangespoeld'. 'Dat is raar uitgedrukt'. 'Maar het is wel waar, m'n kind. We leven niet alleen in onze tijd. We dragen ook onze geschiedenis met ons mee'.

J.Gaarder, *De wereld van Sofie*, p.214

Kritische reflectie vraagt om verandering. Maar wij zijn er nog altijd niet in geslaagd de betekenis van dat verleden, dat het heden mogelijk maakt, echt te begrijpen.

L.Dupré, *Passage to Modernity*, p.253

Zittend op de rotsen van het eiland Ogygia, staart Odysseus onafgebroken over het eindeloze water. Hij is vergeten hoe hij ooit een beslissende rol speelde in de strijd om Troje. Hij denkt slechts aan zijn onbereikbare vaderland, Ithaka, aan vrouw en kind, en verlangt te sterven. Op voorspraak van de goden mag hij uiteindelijk vertrekken. Na een lange tocht spoelt hij aan op Scheria, het eiland van de Phaeaken en van de mooie koningsdochter Nausicaä : uitgeput, naakt, ontdaan van alles, zonder verleden.

Tijdens zijn verblijf bij de Phaeaken vertelt Demodokos, de blinde zanger aan het koningshof, over de verovering van Troje. Odysseus wordt door zijn zang tot tranen toe bewogen. Nu herinnert hij zich weer wat hij allemaal heeft meegemaakt en is hij in staat zijn eigen avonturen te vertellen. Zelf vertelt hij zijn strijd tegen de Kikonen, zijn ontmoeting met de Lotofagen, zijn ontsnapping aan de cycloop, Polyphemos, zijn confrontatie met Kirke en zijn weerstand tegen de bekoring van de Sirenen. Door zich al zijn avonturen te herinneren en zijn levensverhaal te vertellen krijgt hij een nieuw zelfbewustzijn. In het opnieuw oproepen van zijn geschiedenis hervindt hij zichzelf.<sup>1</sup> Het verhaal van de mens, zo vertelt de *Odyssee*, is het verhaal van zijn geschiedenis.

In een artikel over de geschiedenisfilosofie in *Chambers Encyclopedia* verwoordt Raymond Aron dezelfde rol van de geschiedenis op een meer prozaïsche manier :

De mens heeft eigenlijk geen verleden, tenzij hij er zich van bewust is. Enkel een historisch bewustzijn maakt dialoog en keuze mogelijk. Zonder dit bewustzijn belichamen individuen en gemeenschappen slechts een verleden dat zij niet kennen en alleen maar passief ondergaan; zij tonen de afstandelijke waarnemer slechts een opeenvolging van transformaties, vergelijkbaar met die van dierlijke soorten, die in een chronologische opeenvolging kumen worden beschreven.

De term geschiedenis, zoals in beide voorbeelden gehanteerd, 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'?<sup>2</sup> Juist daarover handelt de geschiedenisfilosofie. Alleen voor wie die vragen relevant vindt, is een geschiedenisfilosofie nodig.

## 1. De dubbele betekenis van geschiedenisfilosofie

De term geschiedenis heeft een dubbele betekenis: hij kan verwijzen naar verleden *gebeurtenissen* of naar het *verhaal* waarin die verleden gebeurtenissen worden verteld. Analooq hiermee, heeft ook de term geschiedenisfilosofie een dubbele betekenis: naast de filosofie van het historisch proces is er een filosofie van de geschiedwetenschap. De eerste - ook de oudste - vorm van geschiedfilosofie wordt 'speculatief' genoemd. De opzet is het ontwikkelen van een visie op het gehele historische proces, waarbij niet alleen het verleden maar tevens de toekomst wordt gevisieerd. De tweede vorm - die pas in de negentiende eeuw ontstaat - wordt de 'kritische' (soms 'analytische') geschiedenisfilosofie genoemd. Hier gaat het om een onderzoek naar de wijze waarop verleden gebeurtenissen door de historicus betrouwbaar kunnen worden gereconstrueerd. In een kritische geschiedenisfilosofie zijn veeleer methodologische en epistemologische, in een speculatieve eerder ontologische en metafysische vragen aan de orde.<sup>3</sup>

Een waterdichte *scheiding* tussen beide vormen van geschiedenisfilosofie kan niet worden volgehouden, vooral niet als men een anti-realistische epistemologie aanhangt en ervan uitgaat dat het historisch proces nooit volledig als een objectieve werkelijkheid kan worden beschreven, omdat er steeds sprake is van een bepaalde visie op en interpretatie van dat historisch proces. In die optiek is het antwoord op de vraag naar de mogelijkheid van historische kennis mede bepalend voor de uitwerking van een visie op het historisch proces als zodanig. Indien

een *onderscheid* tussen beide vormen van geschiedenisfilosofie kan worden volgehouden, dan gaat het veeleer om een verschillend accent: speculatieve geschiedenisfilosofie wil de resultaten van de kritische geschiedenisfilosofie in verband brengen met de traditionele wijsgerige vragen.<sup>4</sup>

In deze bijdrage wil ik mij vooral concentreren op vragen, die eigen zijn aan de speculatieve geschiedenisfilosofie, zonder de verworvenheden van de kritische geschiedenisfilosofie uit het oog te verliezen. Tegen die achtergrond lijkt het me niet meer dan gepast om, in een eerste etappe, te beginnen met Hegel en vervolgens twee hoofdlijnen in de evolutie van de geschiedenisfilosofie te schetsen. Dilthey en Collingwood zijn uitgelezen vertegenwoordigers van beide strekkingen, omdat zij dezelfde problemen, inherent aan de hegeliaanse geschiedenisfilosofie, thematiseren maar in een andere richting naar een oplossing zoeken. In een tweede etappe belicht ik dan vanuit een eerder collingwoodiaanse geschiedenisfilosofie de verhouding tussen moderniteit en postmoderniteit, waarbij ik onder meer van de opvattingen van Louis Dupré en Charles Taylor gebruik maak.

## 2. De post-hegeliaanse identiteitscrisis van de geschiedenisfilosofie

Hegels filosofie, die bij uitstek een geschiedenisfilosofie is, wordt niet zonder reden een Odyssee van de geest genoemd. Zoals Odysseus eerst zijn hele verhaal moet vertellen vooraleer naar huis terug te kunnen keren, zo is de filosofie van Hegel het zich vertellend herinneren van het avontuur van de geest. Pas door het zich herinneren en vertellen komt de geest tot een uiteindelijk thuis-zijn bij zichzelf.<sup>5</sup>

In de inleiding tot zijn *Filosofie van de geschiedenis* laat Hegel zien hoe beide betekenissen van de term geschiedenis - gebeurtenis en verhaal - intrinsiek met elkaar zijn vervlochten: "Het verhaal van de geschiedenis en de historische daden en gebeurtenissen verschijnen terzelfdertijd; een gemeenschappelijk innerlijk principe brengt beide samen".<sup>6</sup> Wie geen subjectief historisch bewustzijn heeft, kent ook geen objectieve geschiedenis.

In zekere zin kan je Hegel de ontdekker van de geschiedenis noemen. Het ahistorisch rationalisme van de Verlichting, waarin rationele principes als universeel en volstrekt onveranderlijk gelden, wijst hij resoluut af ten voordele van een 'historisch rationalisme' waarin, naar het vaak geciteerde woord van Merleau-Ponty, aan de volgende generaties de uitdaging wordt overgeleverd om het irrationele een plaats toe te wijzen binnen de evolutie van een 'verbrede rationaliteit'.<sup>7</sup>

Hegel wordt zo tegelijk de grondlegger en het mikpunt van een historische wending, die vanaf de negentiende eeuw de wijsbegeerte zo sterk bepaalt. De

verklaring voor die ambivalente houding is bekend : zijn waardering voor de historische dimensie van het denken vond vrij algemeen navolging; zijn ontologisch-metafysische interpretatie ervan nagenoeg alleen afwijzing. Hegels filosofie van de geest, waarin de werkelijkheid zich historisch ontwikkelt om uiteindelijk in een zelfbewustwordingsproces bij zichzelf te komen, zal, juist omwille van haar metafysische aspiraties, door de volgende generaties op de korrel worden genomen.

Overeenkomstig de geest van de romantiek verzetten de belangrijkste vertegenwoordigers van de historische school zich tegen een opvatting van de geschiedenis als een mondiaal vooruitgangproces dat tegelijk een noodzakelijk en redelijk karakter bezit. Wil men geen afbreuk doen aan de veelheid en diversiteit van menselijke culturen en waarden, dan mag men ze niet meten aan abstract-universele maatstaven, maar dient men ze van binnenuit - met 'hun middelpunt in zichzelf' - te begrijpen. Het onontkoombare gevolg van die overtuiging is de erkenning dat alle waarden en normen cultuur- en tijdgebonden zijn. Met dit *historisme* loert onvermijdelijk een ethisch en kentheoretisch relativisme om de hoek, waarvoor men aanvankelijk terugschrok.

De klassieke vertegenwoordigers van de historische school beschouwen, met Leibniz' *Monadologie* als leidraad, alle culturen als uiteenlopende uitdrukkingen van eenzelfde goddelijke wil. Dit religieus-metafysisch fundament werd echter gaandeweg aangetast door een voortschrijdende secularisering, die juist het denken van de historische school had aangewakkerd : alle menselijke voortbrengselen zijn immers historische verschijnselen, die daarom nooit aanspraak kunnen maken op absolute geldigheid.<sup>8</sup>

De Badense school van neo-kantianen, die Kants transcendentiaal subject met gevoel en wil wenst te verrijken, onderneemt in de figuren van zijn twee meest bekende vertegenwoordigers Wilhelm Windelband en Heinrich Rickert, eveneens een poging om de aanspraken op absolute waarheid en waarden te verbinden met de historiciteit van de menselijke ervaring.<sup>9</sup> Vanuit een analoge uitgangspositie en voor een groot deel in controverse met de neo-kantianen voert ook Dilthey een Kant-kritiek door met het oog de historiciteit van de menselijke beleving meer recht te laten wedervaren zonder daarom in historisme, 'deze verschrikkelijke anarchie van het denken' te vervallen. De mislukking van zijn poging plaatst de centrale problemen in reliëf waarmee ook een hedendaagse geschiedenisfilosofie te kampen heeft.

### *Dilthey's ambivalente 'oplossing' voor het historisme en de metafysische antinomie*

In de lijn van Kant, die in de *Kritik der Reinen Vernunft* een kentheoretische fundering van de mogelijkheid van wetenschappelijke kennis in het algemeen

beoogde, wil Dilthey met betrekking tot de geesteswetenschappen een *Kritik der Historischen Vernunft* uitwerken. Maar met die kritiek neemt hij tevens afstand van Kant : Dilthey's grootste bezwaar geldt immers het statische karakter van zijn verstandscategorieën. Dat statische karakter doet immers geen recht aan de veranderlijkheid van zowel het kennende subject als het gekende object waarmee de geesteswetenschappen worden geconfronteerd. Kortom, de kantiaanse categorisering laat geen recht wedervaren aan de mens als historisch wezen.

Dilthey's wijsgerige analyse vertrekt vanuit het menselijk bewustzijn. Een dergelijk uitgangspunt impliceert meteen dat geen enkele filosofie kan worden losgemaakt van de individualiteit en de historische bepaaldheid, inherent aan het bewustzijnsleven waaruit zij voortkomt. Nu is het menselijke bewustzijn als studieobject van de wetenschappelijke psychologie in de vorige eeuw sterk in de belangstelling gekomen. Dilthey wil in eerste instantie van deze psychologische methode gebruik maken, maar heeft zijn twijfels bij de positivistische tendenzen in de toenmalige psychologie. Omdat hij een positivistisch model principieel onbruikbaar acht voor de geesteswetenschappen, zoekt hij naar een methodologisch alternatief dat hij een 'beschrijvende en analyserende' psychologie noemt.<sup>10</sup>

Dit alternatief is hij in feite trouw gebleven. Er is in het latere oeuvre van Dilthey zeker sprake van een wending van een psychologische naar een meer hermeneutische fundering van de geesteswetenschappen, maar die wending is geen volkomen breuk.<sup>11</sup> Vooral met betrekking tot de status van de geschiedenisfilosofie en de metafysica heeft deze psychologisch-hermeneutische aanpak ver strekkende consequenties.

In het hart van het metafysisch en het historisch project, zo formuleert Dilthey zijn kernprobleem, schuilt een fundamentele *antinomie*. Enerzijds is er de onontkoombare historische relativiteit van alle denkwijzen : ook metafysica is altijd slechts de verabsolutering van een beperkt standpunt. Omdat elk metafysisch systeem onlosmakelijk verbonden is met het bewustzijnsleven waaruit het voortkomt, kan het zich nooit verheffen tot een absoluut, transhistorisch standpunt en is het najagen van een absolute waarheid als uitdrukking van de totaliteit van alle levensmogelijkheden een illusie. Anderzijds is er de blijvende ambitie van de metafysica en de geschiedenis om te komen tot een objectieve en algemeen geldige kennis van de totaliteit van de werkelijkheid.<sup>12</sup>

### *Het historisch bewustzijn en de metafysische stemming*

Volgens Dilthey kan de antinomie, inherent aan het metafysisch en historisch project zelf, niet worden opgegeven door de inperking van zijn totalitaire ambitie. Zowel met betrekking tot geschiedenis als metafysica tracht Dilthey aan het gevaar

van historisme te ontkomen via de introductie van twee analoge begrippen, respectievelijk het 'historisch bewustzijn' en 'de metafysische stemming'.

Dilthey ervaart het gegeven dat interpretatieve processen in de geesteswetenschappen afhankelijk zijn van de tijd- en plaatsgebonden perspectieven van de individuele onderzoeker als problematisch, omdat hij hierin een aantasting van de wetenschappelijke objectiviteit ziet. Om aan dit probleem het hoofd te bieden beroept hij zich op het *historisch bewustzijn* waarmee de onderzoeker aan de druk van de omstandigheden kan ontsnappen en boven zijn eigen beperkingen uitstijgen: "Elke wereldbeschouwing is historisch bepaald, dus begrensd, relatief. Een verschrikkelijke anarchie van het denken lijkt hieruit voort te komen. Maar juist het historisch bewustzijn, dat deze absolute twijfel heeft opgeroepen, is ook in staat haar grenzen te bepalen".<sup>13</sup>

Pas wanneer we alle wereldbeschouwingen in ons hebben opgenomen, zijn we volgens Dilthey in staat in het relatieve het algemeen geldige te ontdekken en kunnen we in het verleden een zeker houvast voor de toekomst vinden. De grote historische wereldbeschouwingen zijn weliswaar stuk voor stuk eenzijdig, maar zij werpen niettemin een bepaald licht op de waarheid, die in haar geheel ondoorgrondelijk is: "Juist in het historisch bewustzijn moeten de regels en de kracht gezocht worden, waarmee we ons (...) kunnen richten op een uniform doel van de menselijke cultuur".<sup>14</sup>

Dilthey ziet zich voor een identiek probleem geplaatst in het domein van de metafysica. De enige 'verantwoorde' oplossing bestaat erin de metafysica te vervangen door een *Weltanschauungslehre*, die via psychologische analyse<sup>15</sup> de afzonderlijke metafysische systemen bestudeert als uitdrukkingen van een bepaalde relatie tot het leven, daardoor hun absolute waarheden en waarden tot een relatieve geldigheid brengt en ze zo opheft in een *relativistische* 'filosofie van de filosofie'.<sup>16</sup> De 'Weltanschauungslehre' laat zien dat het éne systeem waarvan alle metafysici dromen een illusie is en dat de strijd tussen de metafysische systemen gefundeerd is in het leven zelf, meer bepaald in de diverse mogelijke posities ten opzichte van het leven. Zij ontwerpt daarom een drieledige typologie van metafysische systemen op grond van een typologie van karakters of psychische constituties.<sup>17</sup>

Blijft er bij dit alles van of voor de metafysica nog iets over? Wat blijft, aldus Dilthey, is de metafysische *stemming*, de onontkoombaarheid van de metafysische ervaring van het leven, een fundamenteel gevoel dat de mens door de hele geschiedenis heen heeft begeleid.<sup>18</sup> Als wetenschap heeft de metafysica echter definitief afgedaan: ze kan immers nooit de relativiteit overwinnen van de ervarings sfeer waaraan zij haar begrippen heeft ontleend, noch de subjectieve beperktheid van het zieleleven waaruit zij ontstaat. Maar de metafysische stemming is van alle tijden.

Dilthey's oplossing voor het relativismeprbleem is ambivalent : in een en dezelfde beweging wordt aan het historisch bewustzijn (en aan de metafysische stemming) een alles relativierende kracht toegekend én het vermogen om de hieruit volgende anarchie van het denken een halt toe te roepen. Maar indien elke wereldbeschouwing een historisch-psychologisch verschijnsel is, moet dit ook gelden voor Dilthey's eigen wereldbeschouwing.

Dilthey spreekt wel van een 'objectieve geest, waarin het verleden voor ons een duurzaam, permanent heden is', een idee die hij trouwens aan Hegel ontleent. Sommige critici hebben in dit verband gewezen op de verwantschap tussen Dilthey's metafilosofie en dat type metafysica dat hij als 'objectief idealisme' betitelt. Alhoewel Hegels filosofie van de geest Dilthey dus het model verschaft voor dit 'objectief idealisme', weigert hij Hegels opvatting te delen dat de beweging van de werkelijkheid samenvalt met die van het denken. Terwijl Hegel de geest vereenzelvigd met de idee, stelt Dilthey hem gelijk met het leven zelf.<sup>19</sup> En het verlangen zelf om binnen de grenzen van het leven te blijven is tegen elke vorm van metafysica gericht.

Vandaar de impasse waarin Dilthey's project uiteindelijk moest belanden, vandaar ook de onmogelijkheid om aan de 'tragedie van de eindigheid' te ontkomen. De vraag is nu in welke richting zijn 'oplossing' moet worden geamendeerd : in de richting van een meer of minder metafysische richting ? Voor velen is de richting duidelijk : zelfs Dilthey slaagt er niet echt in aan de verlokkingen van de metafysica te weerstaan en laat daarom het 'historisch bewustzijn' fungeren als een omvattend grensbegrip, een soort van 'signifié transcendentel' in de zin van Derrida.<sup>20</sup> Dergelijke alomvattende aspiraties moeten echter, wil men recht doen aan de historiciteit van de menselijke ervaring, voor altijd worden opgezegd/gedeconstrueerd.

Maar er blijft een andere richting mogelijk, eveneens zonder het respect voor de historische eigenheid en eindigheid van de menselijke ervaring op te geven. R.G.Collingwoods geschiedenisfilosofie is hiervan een typevoorbeeld.

### *Collingwood en Dilthey : hervormde versus psychologische metafysica*

Zoals Dilthey erkent ook Collingwood de fundamentele antinomie, inherent aan het metafysisch en historisch project : enerzijds is er de onontkoombare relativiteit van alle tijdgebonden denkwijzen en hun resultaten, anderzijds is er de metafysische drang tot objectieve en algemeen geldige kennis van de totaliteit van de werkelijkheid. Elke poging tot opbouw van een metafysica moet met dat gegeven rekening houden.<sup>21</sup>

Volgens Collingwood staat het besef van de historische begrensdheid van elk metafysisch systeem haar status van wetenschappelijkheid niet in de weg. Integendeel, juist door dat historisch besef kan de 'hervormde' metafysica haar bereik uitbreiden : ze kan nu zowel de absolute vooronderstellingen van haar eigen tijd beschrijven als ze vergelijken met de absolute vooronderstellingen uit voorbije periodes. De bewustwording van de historiciteit van elk metafysisch systeem impliceert dan ook geen inperking, maar veeleer een uitbreiding van haar domein.

Daarenboven - en dit is de verklaring voor het doorslaggevende verschil met Dilthey - is de beschrijving van historisch wisselende absolute vooronderstellingen niet het resultaat van een *psychologische*, maar wel van een *historisch-logische* analyse. Collingwood deelt Dilthey's bezwaar tegen het statische, louter a priori karakter van de kantiaanse categorieën. De tweede kritiek van Dilthey op Kant - Kant zou van een te beperkt, louter intellectualistisch kensubject uitgaan en daarmee de 'totale' mens die ook een voelend en willend wezen is uit het oog verliezen - aanvaardt hij echter niet :

Wat dit in praktijk betekent, kan je lezen in een van Dilthey's laatste geschriften, waarin hij de geschiedenisfilosofie reduceert tot een studie van de psychologie van de filosofen. Daarbij vertrekt hij van de premisse dat er een aantal fundamentele types van een geestelijke structuur bestaat, en dat bij elk type een bepaalde, noodzakelijke verhouding tot en een noodzakelijk concept van de wereld hoort. De verschillen tussen de diverse filosofieën worden zo teruggevoerd op verschillen in psychologische structuren of disposities. Maar dit is echt niet de manier waarmee je met de filosofie moet omgaan. De enige vraag die telt is of een filosofie juist of fout is. Indien een filosoof, gegeven zijn psychische structuur, niet anders kan dan op een bepaalde manier denken, dan heeft de vraag naar de juistheid van zijn systeem geen zin. Maar als je de filosofie vanuit dit psychologisch standpunt onderzoekt, is ze niet langer meer filosofie.<sup>22</sup>

Metafysica is voor Collingwood altijd een historische wetenschap geweest : ze onderzoekt de absolute vooronderstellingen die van periode tot periode verschillen. Maar die opvatting impliceert geen relativisme. Er zou sprake zijn van (waarheids)relativisme, indien de diverse wijzen van denken, karakteristiek voor de diverse historische periodes, volkomen verschillend waren en die verschillen door toevallige, louter persoonlijke factoren waren bepaald. (IH, p. 225) De zoektocht naar waarheid zou een begoocheling zijn, indien de verschillende historische absolute vooronderstellingen incommensurabel waren en ingegeven door arbitraire, oncontroleerbare factoren.

Dilthey heeft via het historisch-psychologisch herdenken van de diverse metafysische systemen aan de idee van een wetenschappelijke metafysica de doodsteek gegeven : tussen de verschillende metafysische systemen uit het



verleden is er slechts discontinuïteit. Voor Collingwood echter is er met betrekking tot twee opeenvolgende fasen in de evolutie altijd sprake van een wisselwerking tussen continuïteit en discontinuïteit. De continuïteit komt maar tot stand doordat in de menselijke geest datgene wat in de vorige fase was bereikt wordt vastgehouden. Enkel vanuit het herdenken van oplossingen die in de vorige fase werden uitgewerkt, ontwikkelen zich nieuwe problemen waarmee de onderzoeker zich dient te confronteren. Slechts door de diverse, tijdgebonden vormen van denken en de presupposities die eraan ten grondslag liggen te beschrijven en de innerlijke dynamiek ervan op te sporen, kan de historicus/metafysicus zijn zoektocht naar de waarheid voortzetten.

Die visie op de geschiedenis is verbonden met zijn opvatting van de geschiedenis als een proces : vroegere fasen zijn niet voorgoed verdwenen, maar blijven in 'ingekapselde' vorm in latere fasen doorwerken. Het verleden is immers niet 'dood', maar is een 'levend' onderdeel van het heden :

Het antwoord [aan Dilthey] is dat, omdat het verleden geen dood verleden is maar voortleeft in het heden, het dilemma dat aan de historische kennis wordt voorgelegd een vals dilemma is : het is noch kennis van het verleden en daarom geen kennis van het heden en evenmin is het kennis van het heden en daarom geen kennis van het verleden. Het is daarentegen kennis van het verleden in het heden, de zelfkennis van de geest zelf van de historicus in de activiteit van het heroproepen en laten herleven van vroegere ervaringen. (IH, p. 175)

Zo opgevat, blijft het verleden op een *ideële* manier deel uitmaken van het heden en is het in dat opzicht vergelijkbaar met de toekomst : beide zijn er in werkelijkheid (nog) niet (meer). Het verschil ligt hierin dat het verleden het 'noodzakelijke' aspect van het heden aangeeft en de toekomst het 'mogelijke' : het heden bevindt zich dus op het kruispunt van verleden en toekomst, respectievelijk het noodzakelijke en daarom gedetermineerde aspect van het heden en het open aspect ervan. Het verleden is dus bepalend voor het heden, zij het op een partiële manier, omdat de 'open' toekomst er het andere deel van vormt. Op die manier situeert Collingwoods geschiedenisfilosofie zich tussen het Scylla van het historisme en het Charybdis van het ondermeer door Popper hardnekkig bestreden *historicisme*.

Met zijn nadruk op de blijvende idealiteit van de verandering, gaat Collingwood in de richting van Hegel. In het manuscript *Realism and Idealism* (1936) werkt Collingwood trouwens een objectief idealisme uit dat in zijn metafysische vorm sterk hegeliaans is : elke historische vorm van denken werpt een 'ontologisch licht' op het bestaan zelf, dat nooit volledig wordt gedempt door een nieuwe visie op de werkelijkheid. Maar er blijft een grote afstand. Zoals Hegel, wil Collingwood de actuele tijd begrijpen. Maar dat betekent niet dat hij

zijn eigen tijd slechts zag als het resultaat van wat is gebeurd, integendeel. Hij wil door de studie van de geestesgeschiedenis nagaan welke de vruchtbare componenten van het vroegere denken zijn geweest die ons vandaag nog kunnen oriënteren.

### 3. De verhouding moderniteit-postmoderniteit

In zijn reeds geciteerd artikel, *De filosofie en haar geschiedenis*, brengt Louis Dupré, in de lijn van Collingwoods geschiedenisfilosofie, een interessant onderscheid aan tussen ideeëngeschiedenis enerzijds en hermeneutisch-ontologische geschiedenisfilosofie anderzijds.<sup>23</sup> De historicus van ideeën beschouwt ideeën onder hun formeel aspect, als geprivilegieerde expressies van het geestelijke leven in een bepaalde periode. Cultuurperiodes komen en gaan, introduceren nieuwe vormen, concepten en structuren die op bepaalde tijdstippen de plaats ruimen voor andere. Als ideële concepten beschouwt de historicus ze alle als evenwaardig, zonder een beslissende betekenis aan hun blijvende waarheid of aan het gebrek daaraan toe te kennen. "Hoe belangrijk deze bijdragen tot de ideeëngeschiedenis onrechtstreeks voor de filosofie ook zijn, toch bevatten zij zelf geen echt filosofische interpretatie" (F.G., p. 59).

De hermeneutische geschiedenisfilosoof, daarentegen, stelt zich onvermijdelijk de vraag hoe historische symbolen en concepten het wezen mee hebben bepaald van wat metafysici het uiteindelijk werkelijke noemen. Vanaf Aristoteles worden de categorieën van het zijn als relationele structuren beschouwd. Elke verandering in deze relaties heeft onvermijdelijk repercussies voor de status van het geheel. Geestelijke revoluties transformeren de werkelijkheid daarom evenzeer als fysische veranderingen. Een beschrijving van wat Alasdair MacIntyre 'the rise and fall of ideas' noemt, volstaat dus niet om de *permanente betekenis* van het theoretisch nieuwe duidelijk te maken. Om dit te doen, moet de filosoof aantonen hoe een bepaalde visie op de wereld een nieuw en blijvend licht werpt op het bestaan zelf, een licht dat niet gedempt wordt door een nieuwe visie.

Dit betekent echter niet dat de hermeneutische geschiedenisfilosoof de vergissingen en onrijpheden van de vroegere tijd maar kritiekloos moet aanvaarden. Hij verhoudt zich even kritisch tegenover de theorieën van vroeger als tegenover die van zijn eigen tijd.

Daarom kan zijn onderzoek niet onbevooroordeeld zijn, zoals dat van de historicus van ideeën. Zijn taak bestaat gedeeltelijk in het aantonen van de historische eenzijdigheid en ontologische onvolledigheid van systemen en theorieën uit het verleden. Maar die kritiek verwijst daarom het vroegere denken niet naar de

schroothoop van het verleden. Het is de taak van de historicus van de filosofie zowel de eigenheid van een inzicht als zijn blijvende continuïteit met de latere filosofie in het licht te stellen (F.G., p. 61).

Indien we dit onderscheid tussen ideeëngeschiedenis en geschiedenisfilosofie aanvaarden en vanuit dit onderscheid de relatie tussen moderniteit en postmoderniteit willen begrijpen, dan rest ons geen andere opdracht dan die van een rigoureuze historisch onderzoek naar de wortels van de moderniteit.

### *Wat is eigenlijk moderniteit ?*

Onze huidige cultuur, zo vertellen postmoderne denkers eensgezind, is een problematische cultuur. De uitgangspunten die zij hanteert zijn ongeloofwaardig geworden. Maar wanneer liep het eigenlijk mis ? Daarover zijn de meningen grondig verdeeld.

In het spoor van Friedrich Nietzsche zien sommigen de hele Westerse cultuur als een ononderbroken traditie die van bij de aanvang het spoor bijster is. Niet alleen de moderne fase in haar ontwikkeling, maar de hele 'ontotheologische' synthese van de klassieke Griekse denkers heeft de Europese cultuur op het dwaalspoor van een problematisch rationalisme gezet. Anderen ontdekken dan weer een diepe caesuur in het Westerse cultuurproject tussen het moderne werkelijkheidsbeeld, dat zich vanaf de zeventiende eeuw definitief doorzet en de premoderne periode.

In *Passage to Modernity*, waarin Louis Dupré zijn theoretisch concept van geschiedenisfilosofie concreet gestalte geeft, vertrekt ook hij van een strenge scheiding tussen de moderne en de premoderne periode.<sup>24</sup> Maar hij gaat daarbij een stap verder door het onderscheid te laten zien tussen twee etappes binnen de moderniteit : de vroeg-humanistische opvatting over de vele facetten van de werkelijkheid enerzijds en de latere visie anderzijds waarin het menselijk subject als de enige bron van waarheid en waarde wordt beschouwd. Slechts indien men met beide fasen rekening houdt, kan men een juist en afgewogen oordeel over de moderniteit vellen.

Nu is Dupré niet de enige hedendaagse auteur die op de heterogeniteit van de moderne cultuur wijst. De Tsjechische romanschrijver en essayist Milan Kundera<sup>25</sup> en de Engelse wetenschaps- en cultuurfilosoof Stephen Toulmin<sup>26</sup> wezen reeds eerder op de specificiteit en de complexiteit van de omstandigheden waarin de moderne tijd vorm begint aan te nemen. Beiden spreken over een dubbele oorsprong van de moderniteit : eerst was er het sceptisch-tolerante gedachtengoed van het zestiende eeuwse humanisme, pas daarna neemt een abstract rationalisme de moderne fakkel over.<sup>27</sup>

Dupré situeert de aanvang van de moderniteit nog eerder, in het vroeg-humanisme van de late veertiende eeuw. De klassiek-middeleeuwse synthese, waarin God, mens en wereld elk een welomschreven plaats hebben, wordt dan voor het eerst aan het wankelen gebracht. Maar het project zelf om de drie polen samen te denken wordt nog niet opgegeven. Het vroeg-humanisme tracht een alternatieve opvatting over de interactie tussen God, wereld en mens uit te werken, waarbij aan de antropologische en de kosmologische component een grotere autonomie wordt toegekend. Maar dat betekent niet, zoals dat later wel zal gebeuren, dat het menselijk subject als de enige bron van waarde en betekenis wordt erkend. In die zin is het vroeg-humanisme een *alternatieve* moderniteit die reeds de principes van de latere ontwikkeling in zich draagt maar ze niet zo eenzijdig uitwerkt. In de overgang naar de moderniteit is enkel sprake van pogingen om een geleidelijke transformatie in die verhouding aan te brengen. Pas later maakt dit synthetische streven gaandeweg plaats voor een *afzonderlijke* studie van de drie aparte componenten.

Van dan af wordt het project om de drie polen harmonisch samen te denken uitermate moeilijk realiseerbaar. Door de nadruk op het ik-bewustzijn wordt de verleiding groot de wereld tot dat bewustzijn te herleiden, met behoud van het goddelijke als autonoom (idealisme) of anderzijds god tot het bewustzijn te herleiden, met behoud van het wereldlijke als autonoom (materialisme).

De drie grote meesters van het wantrouwen, Marx, Freud en Nietzsche, die zo een grote invloed hebben gehad op het hedendaagse aanvoelen, hebben ieder hun scherpe kritiek gericht op een afzonderlijke component van de vroegere synthese. Marx viseert de vervreemding tussen mens en wereld, Freud richt zich op de conflictueuze structuur binnen de mens zelf, Nietzsche proclameert de dood van de platoons-christelijke godsopvatting. Maar geen van hen identificeert het probleem met de moderne cultuur als zodanig : het prijsgeven van het project zelf om de interactie tussen de verschillende componenten telkens opnieuw te blijven denken. Hun spoor volgend, is de postmoderne kritiek, in haar ontmaskering van bepaalde moderne opvattingen over mens, God en wereld, juist binnen de vooronderstellingen van de latere moderniteit gebleven.<sup>28</sup>

### *Welke gedaante neemt de postmoderniteit aan ?*

Veel van wat vandaag onder het label 'postmodern denken' wordt geëtiketteerd, is gebouwd op een eenzijdige, vaak karikaturale interpretatie van het moderne denken en in zekere zin van de hele Westerse cultuurgeschiedenis.<sup>29</sup> Het paradoxale gevolg is dat vele reacties die nu 'post-modern' worden genoemd, voor een groot deel schatplichtig blijven aan het uitgangspunt van de latere moderniteit,

met name de onherroepelijke *scheiding* tussen de drie componenten, ik, God en wereld.

Ik beperk mij in deze bijdrage tot de antropologische vraagstelling. Natuurlijk is de laat-moderne idee dat het menselijk subject de enige bron van zingeving en waarheid is rijp voor deconstructie. Zo zijn postmoderne critici het bijna roerend eens in hun afwijzing van het primaat van het menselijk subject. Maar het primaat van het menselijke subject is niet de eigenlijke ontdekking van de moderniteit. Haar grote geestelijke ontdekking ligt in het begrijpen van de actieve verhouding van de menselijke geest tot de kosmos als een verhouding die de natuur van de werkelijkheid wijzigt. Omdat dit inzicht rechtstreeks de constituerende verhoudingen in het werkelijke wijzigt, is het zelf transformerend. (P.M., p. 251)

Het enig zinvolle lijkt mij dan ook te vertrekken van de vaststelling dat het moderne individualisme het resultaat is van een historische evolutie die niet meer kan worden teruggedraaid. Zo is het niet verwonderlijk dat de Canadese filosoof Charles Taylor, in zijn opus magnum *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity* eerst een nauwgezette historisch-hermeneutische analyse van het individualisme doorvoert, waaruit moet blijken hoe het gegroeid is uit een ideaal van authenticiteit dat, hoewel vaak ontaard, op zich zeer de moeite waard blijft. Zaak is nu, aldus Taylor, dat ideaal opnieuw met de verworvenheden van dat individualisme te verbinden, een werkwijze die haaks staat op de vandaag modieuze deconstructie van de categorie van het 'zelf'. Verwijzend naar Derrida en Foucault, omschrijft hij de invloed van toonaangevende postmoderne denkers als paradoxaal :

Zij voeren hun nietzscheaanse aanval op onze normale categorieën zover door dat zij zelfs het ideaal van authenticiteit en de gedachte van het zelf 'deconstrueren'. Maar in feite kan de nietzscheaanse kritiek op alle 'waarden' als gecreëerd slechts leiden tot verheerlijking en versterking van antropocentrisme. Uiteindelijk laat dit de handelende persoon, zelfs met al zijn twijfels aan de categorie van het 'zelf', achter met een gevoel van onbeperkte macht en vrijheid tegenover een wereld die geen normen oplegt, bereid om te genieten van een 'vrij spel' of zich over te geven aan een esthetica van het zelf. Wanneer deze 'hogere' theorie doorsijpelt in de populaire authenticiteitscultuur — wij kunnen dit bijvoorbeeld waarnemen bij studenten die zich op de tweesprong van beide culturen bevinden — versterkt ze de egocentrische vormen en verleent ze deze een zekere glans van een diepere filosofische rechtvaardiging.<sup>30</sup>

Taylor maakt er geen geheim van dat zijn pleidooi voor het moderne ideaal van authenticiteit stoelt op een historische doorlichting van de evolutie van het denken over de menselijke identiteit.<sup>31</sup> Een dergelijke houding verraadt de invloed

van Hegel, ook al impliceert zij geen geloof in een absoluut fundeerbaar telos. Diezelfde geschiedenis leert immers hoezeer het ideaal van authenticiteit kan degraderen tot een egocentrische vorm van individualisme. Maar het ideaal zelf blijft overeind : de openheid van de toekomst ligt hierin dat we moeten zoeken naar 'nieuwe betekenishorizons' om het ideaal zo zinvol mogelijk in te vullen. Met betrekking tot Taylor — die graag spreekt over een 'morele ontologie' — zou je van een nederig, open hegelianisme kunnen spreken.

Hetzelfde geldt op het domein van de kosmologie<sup>32</sup> en de theodicee. Met betrekking tot dit laatste domein citeer ik opnieuw Dupré :

Middeleeuwse opvattingen omtrent de transcendentie worden niet zinloos wanneer een later denken de verhouding tussen transcendentie en immanentie wijzigt. De middeleeuwse filosofie heeft op deze verhouding een licht geworpen dat nodig blijft om de nieuwe verhoudingen van het moderne denken te begrijpen. (F.G., p. 61)

In het verlengde van deze visie en in samenhang met nieuwe kosmologische en antropologische inzichten blijft het ook in de postmoderne tijd een opdracht om te zoeken naar woorden voor datgene wat ons transcendeert.

Wellicht is de interpretatie van de grenzen en mogelijkheden van de taal het centrale probleem in het postmoderne denken over geschiedenis. Geschiedenis is bij uitstek een wetenschap, die afhankelijk is van het woord om datgene opnieuw naar voren te halen wat onherroepelijk voorbij is. Indien, zoals voor Nietzsche en vele door hem geïnspireerde denkers, talige betekenaars slechts verwijzen naar andere betekenaars, dan kan het *andere* slechts bestaan in de differentie, nooit als een werkelijkheid op zich. En dan bestaat de enige opdracht van de geschiedenisfilosofie erin de verbanden tussen betekenaars telkens opnieuw te deconstrueren. Het gevolg is dat de openheid op transcendentie niet wordt opgegeven, maar dat ze slechts op een *negatieve* manier kan worden gedacht : als exterioriteit, andersheid, niet-recupereerbaarheid. Indien talige betekenaars refereren naar een werkelijkheid die achter de woorden ligt, is een inhoudelijke invulling van het historisch-metafysisch project, hoe tentatief ook, mogelijk.<sup>33</sup>

Naast een deconstructie van de latere moderne invullingen van het mens-, God- en wereldbeeld is er nu behoefte aan een nieuwe zoektocht om vanuit de zo heterogene verworvenheden van onze traditie de drie componenten opnieuw samen te brengen. Met de woorden van Louis Dupré :

Het zoeken naar zo'n nieuwe, omvattende synthese blijft een onderdeel van het programma van de moderniteit en de eenzijdigheid van zijn vroegere verwezenlijkingen hoeft ons daarbij niet te ontmoedigen. [...] Op zoek naar een nieuwe heelheid, moeten we nauwgezet zorg dragen voor die fragmenten van

betekenis die ons nog resten, in het besef dat zij wel eens de bouwstenen kunnen zijn voor een nieuwe synthese. (P.M., p. 251-253)

## Noten

<sup>1</sup>Cf. S. IJsseling, *De terugkeer van Odysseus*, in: *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie*. Amsterdam, Boom, 1994, pp. 139-148.

<sup>2</sup>Zie: J. Tollebeek & T. Verschaffel, *De vreugden van Houssaye. Apologie van de historische interesse*. Amsterdam. Wereldbibliotheek, 1992, waarin de stelling wordt verdedigd dat de historische 'sensatie' een voldoende legitimering vormt van de geschiedenisbeoefening.

<sup>3</sup>Zie W.J. van der Dussen, *Filosofie van de geschiedenis. Een inleiding*. Muiderberg, Coutinho, 1986, pp. 42 e.v.

<sup>4</sup>Zie voor dit onderscheid: R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 6-7 (voortaan: IH).

<sup>5</sup>Cf. S.IJsseling, *o.c.*, pp. 146-147.

<sup>6</sup>G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Sämtliche Werke* (Glockner) IX, p. 97. Geciteerd in L. Dupré, *De filosofie en haar geschiedenis*. In *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 51, nr. 1, 1989, pp. 48-49.

<sup>7</sup>M. Merleau-Ponty, *Sens et non-Sens*. Paris, Nagel, 1985, p. 109. Cfr. R.G. Collingwood, *o.c.*, p. 117.

<sup>8</sup>Zie J. Keulartz, *Wilhelm Dilthey, pionier van het postmetafysisch denken*. In W. Dilthey, *Kritiek van de historische rede* (vert. Wilfred Oranje), Amsterdam, Boom, 1994, pp. 19-20.

<sup>9</sup>Voor meer informatie over Windelband, Rickert en het historisme: zie W.J. Van der Dussen, *o.c.*, pp. 98-115.

<sup>10</sup>W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens* Gesammelte Schriften, Band 5, Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, pp. 139-240. Voor meer informatie cfr. W.J. van der Dussen, *o.c.*, pp. 88-97. J. De Mul, *De tragedie van de eendigheid*, Kok Agora, Kampen, 1993.

<sup>11</sup>Cfr. Keulartz, *o.c.*, pp. 39 e.v.; J. De Mul, *o.c.*, pp. 239 e.v.

<sup>12</sup>W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Gesammelte Schriften, band 8, Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1968, pp. 4-6.

<sup>13</sup>W. Dilthey, *o.c.*, p. 222.

<sup>14</sup>W. Dilthey, *o.c.*, p. 204.

<sup>15</sup>W. Dilthey, *o.c.*, p. 9.

<sup>16</sup>cfr. W. Dilthey, *o.c.*, pp. 75-118.

<sup>17</sup>cfr. W. Dilthey, *o.c.*, pp. 75-118.

<sup>18</sup>W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Schriften, band 1, Stuttgart, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1966 (Zweites Buch: *Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften. Ihre Herrschaft und ihr Verfall*), pp. 386: "Dem die metaphysische

Wissenschaft ist ein historisch begrenztes Phänomenon, das meta-physische Bewusstsein der Person ist ewig"; cfr. pp. 364-5; p. 405.

<sup>19</sup>Ondanks de vaak scherpe tegenstellingen, bleef Dilthey veel meer verwant met de levensfilosoof Nietzsche dan met de neokantianen en Husserl. Cfr. J. De Mul, *o.c.*, p. 281.

<sup>20</sup>Zie M. Van Nierop, *Leven en historiciteit : de hermeneutica van Dilthey*. In T. De Boer e.a., *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen*. Meppel, Amsterdam, Boom, 1988, p. 50.

<sup>21</sup>Collingwoods expliciete erkenning van die antinomie brengt T.M. Knox, die de inleiding tot de eerste uitgave van IH schreef, tot de conclusie dat zijn omschrijving van de metafysica als de historische studie van wisselende absolute vooronderstellingen eigenlijk niet verschilt van Dilthey's 'oplossing' voor de metafysische antinomie (IH, p.xiv).

<sup>22</sup>IH, p.173. Belangrijker nog is dat Collingwood in het manuscript *The Function of Metaphysics in Civilization*, waarin hij metafysica als de studie van historisch wisselende absolute vooronderstellingen omschrijft. De naam van Dilthey wordt niet expliciet vermeld, maar de impliciete referentie is duidelijk.

<sup>23</sup>Dupré citeert in deze bijdrage trouwens Collingwood op p. 43; dit artikel duiden we aan met F.G..

<sup>24</sup>L. Dupré, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. Yale University Press, New Haven & London, 1993; voortaan : P.M..

<sup>25</sup>M. Kundera, *De afgewezen erfenis van Cervantes*. In M.Kundera, *De kunst van de roman*, Baarn, Ambo, 1987, pp. 9-22.

<sup>26</sup>S. Toulmin, *Kosmopolis. Verborgene agenda van de Moderne Tijd*. Kampen, Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1990.

<sup>27</sup>Cf. G. Vanheeswijck, *De lach en de waarheid. De geboorte van het moderne Europa*. In *De Uil van Minerva*, volume 9, zomer 1993, pp. 229-243.

<sup>28</sup>P.M., p. 4-5. Zie ook : C.A. Van Peursen, *Na het postmodernisme. Van metafysica tot filosofisch surrealisme*. Kampen/Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1994.

<sup>29</sup>Zie ook M. Janssens, *Hoe word je postmodern ? 'Pomo' pour les dames*. In *Standaard der Letteren*, 28-29 mei 1994, wanneer hij verwijst naar Lyotard : "Dat laat alleen maar de ongelooflijke dilettanterigheid zien waarmee door filozofen met historiografisch distinktieve termen wordt omgesprongen".

<sup>30</sup>Ch. Taylor, *De malaise van de moderniteit*, Kampen/Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1994, p. 67; Zie ook : p. 72.

<sup>31</sup>Ch.Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. ix.

<sup>32</sup>Je kan ofwel de tegenstelling tussen wetenschap en zingeving accentueren ofwel, voortbouwend op de moderne kosmologische uitgangspunten, de beperktheid ervan laten zien en een nieuwe kosmologie uitwerken. Ik beperk mij hier tot dit citaat van Whitehead : "Gemeenschappen die eerbied voor hun tradities niet kunnen combineren met de vrijheid om ze te herzien, moeten uiteindelijk uit elkaar vallen, ofwel door anarchie, ofwel door het trage afsterven van een leven dat verstard geraakt is door waardeloze schimmen". ( )

<sup>33</sup>Zie J. Van der Veken, *Ten geleide* bij M. Moors & J. Van der Veken (red.), *Naar leeuweriken grijpen. Leuvense opstellen over metafysica*. Leuven, Universitaire Pers, 1994, p. xx.