

NA HET WORDEN, HET ZIJN Geschiedenis als leerboek en als leerproces

Koen Raes

'...historical knowledge is no luxury, or mere amusement of a mind at leisure from more pressing occupations, but a prime duty, whose discharge is essential to the maintenance, not only of any particular form or type of reason, but of reason itself'

R.G. Collingwood, *The Idea of History* (1994, 227-8) 346)

1. Kritiek van de geschiedfilosofie, postmoderne kritiek ?

Op de vraag of 'wij een geschiedfilosofie nodig hebben' wordt hier niet ingegaan. Filosofen zullen zich, als wetenschapsfilosofen, steeds blijven buigen over de vraag naar de aard van de historische praktijk als wetenschap ('geschiedfilosofie' in de eerste betekenis, waarin vragen aan de orde zijn zoals de status van historische 'feiten' en 'gebeurtenissen', de gegrondheid van de gebruikte methodologieën en verklaringsmodellen, de uitgangspunten van het historisch onderzoek, enzovoort) evenals over de vraag of en hoe het verleden voor ons 'intelligibel' kan worden gemaakt ('geschiedfilosofie' in de tweede betekenis die vragen stelt over wat geschiedenis 'is', wat historische ontwikkeling verklaart, of men kan spreken van historische vooruitgang enzovoort). Of dat nu 'nodig' is of niet. Overigens ben ik wel degelijk van mening dat geschiedfilosofie, in beide betekenissen, 'nodig' is, nodig om onze keninteresse betreffende het verleden te bevredigen, nodig omdat we er informatie door kunnen verwerven over de mens, nodig omdat we daardoor ook beter in staat zijn onze eigen tijd en onszelf, onze behoeften, doeleinden en waarden te kennen. En, wat de filosofie betreft; geen geschiedenis van de filosofie zonder geschiedfilosofie en dus geen filosofie, want niets vervalst het begrijpen van de problemen en de verdedigde oplossingen van een filosoof zo sterk als het verwaarlozen van de context waarin zij worden gesteld. Als filosofische studie van het verleden maakt de geschiedfilosofie een geïntegreerd en integrerend deel uit van wat Apostel en Vanderveken 'wereldbeeldenconstructie' hebben genoemd, de opzet tot het ontwerpen van "een samenhangend geheel aan begrippen en stellingen die ons moeten toelaten een globaal beeld van de werkelijkheid waartoe wij behoren te ontwerpen, en daardoor zoveel

mogelijk elementen van wat in onze ervaring gegeven is te begrijpen" (Apostel & Vanderveken, 1991, p. 19).

Dat precies die ambitie vandaag niet meer voor iedereen voor de hand ligt, zelfs niet binnen de filosofie, komt door een andere vraag, waarop ik hier wel zal ingaan, omdat ze het antwoord op de eerste vraag overbodig zou kunnen maken. De vraag namelijk, of geschiedfilosofie wel mogelijk is. Die vraag, en haar negatieve beantwoording worden vandaag spontaan erkend als typisch 'postmodern' en dat is eigenlijk bevreemdend.

(a) Het ter discussie stellen van de zin van een geschiedfilosofie was toch veeleer een typisch kenmerk van het 'hypermoderne ethos' van het logisch empirisme en van de moderne analytische wijsbegeerte, die op zoek waren naar een a-contextueel en dus ook a-historisch weten *sub specie aeternitatis* (Raes, 1993). Het is wellicht, zoals Toulmin argumenteert in *Cosmopolis* (1990) zelfs het kenmerk waarin dat modernisme, met haar aanspraken op wetenschappelijkheid, zich het meest uitdrukkelijk van andere wijsgerige stromingen onderscheidt. Het ethos van het logisch empirisme bestaat voor een belangrijk deel juist uit het letterlijk 'weg'denken van iedere historiciteit en contextualiteit, van iedere traditie en cultuur. Het zoekt naar tijdloze, eeuwige en onveranderlijke waarheden-als-zekerheden en opvattingen van rationaliteit. Omgekeerd vormt het ook één van de belangrijkste kritieken op dit 'positivisme' (men herinnere aan het programma van het Institut für Sozialforschung te Frankfurt) dat het zich meende buiten de geschiedenis te kunnen plaatsen door filosofie tot wetenschap te herleiden. Ook een uitgesproken modernistisch denker als Louis Althusser verwerpt een geschiedfilosofisch denken dat het verhaal vertelt van handelende actoren ten voordele van een structuralistische theorie van de maatschappelijke verhoudingen. (Althusser, 1965, 235) Twee van zijn leerlingen stellen zelfs: "Het marxisme wint, als een theoretische en politieke praktijk, niets door zijn associatie met geschiedschrijving en historisch onderzoek... De studie van de geschiedenis is niet alleen wetenschappelijk maar ook politiek waardeloos." (Hindess & Hirst, 1975, 310-312)

b) Het postmodernisme is zelf bij uitstek een interpretatie van de geschiedenis — en meer in het bijzonder die van de moderniteit — en situeert zich zelfs duidelijk historisch-temporeel — 'post' — tegenover die moderniteit. Het postmoderne denken is in zijn beste producten (Foucault, Rorty, Toulmin, Luhmann) niets anders dan een geschiedfilosofie. Weliswaar een geschiedfilosofie die het zelflegitimerende verhaal van het (of een bepaalde vorm van het) moderne denken deconstrueert en een geschiedfilosofie die de mogelijkheid ontkent om de geschiedenis als een consistent en continu verhaal over 'wat er werkelijk gebeurd is' te vertellen, maar niettemin een verhaal met historisch interpretatieve aanspraken. Wie probeert de kenmerken van onze postmoderne 'conditie', in termen van

de desintegratie van traditioneel-religieuze zowel als modern-wetenschappelijke verhalen, van fragmentatie en differentiatie, van paralogie en differentie uiteen te zetten, doet aan cultuursociologie en cultuurfilosofie en dat is slechts mogelijk vanuit een geschiedfilosofie.

c) De meest rabiate kritieken tegen geschiedfilosofieën worden vooral door geschiedwetenschappers geformuleerd, precies omdat zij een loopje zouden nemen met wetenschappelijke waarheidscriteria, al te makkelijk zouden generaliseren en totaliseren. Historisch onderzoek primeert over 'geschiedschrijving', die altijd een speculatief karakter heeft. In het beste geval is geschiedfilosofie een misschien inspirerend tijdverdrijf, dat zich echter best geen academische pretenties mag toedichten. Ook die, wetenschappelijke eruditie is nu niet precies de invalshoek waarin men het postmoderne denken herkent, gezien haar kritiek van de grote verhalen, ook — indien niet vooral — de wetenschap viseert.

Maar van waaruit vertrekt dan dat postmoderne denken? Eigenlijk valt die vraag moeilijk te beantwoorden. Luhmann heeft het gemunt op historische of sociologische reconstructies van geschiedenis en maatschappij die een — humanistische — zin aan 'de' geschiedenis toeschrijven. Dergelijke 'oudeuropese' legitimeringen zijn, aldus Luhmann, steeds zelflegitimeringen van partiële sociale systemen en hebben geen zin buiten de systemen waarnaar ze onvermijdelijk terug refereren. Er bestaan alleen geschiedenissen van specifieke sociale systemen, die slechts 'binnen' die systemen reflexieve betekenis hebben (Luhmann, 1989, 170). Ook volgens Lyotard gaat het om de verwerping van — de mogelijkheid van — ieder meta-verhaal, ieder verhaal dat probeert vele verhalen te integreren :

Indien dergelijk metaverhaal (metadiscours) zich uitdrukkelijk beroept op één of ander groot verhaal, zoals de dialectiek van de Geest, de hermeneutiek van de zin, de emancipatie van het redelijke subject of van de arbeider, de ontwikkeling van de rijkdom dan zullen we de wetenschap die zich op dergelijk verhaal beroept om zich te legitimeren 'modern' noemen (Lyotard, 1979, p. 7)

Dit laatste betekent voor Lyotard tegelijk 'verwerpelijk', want het groot meta-verhaal is én onmogelijk én (daarom) totalitair. Een teruggrijpen naar een groot verhaal is in de postmoderne conditie uitgesloten en die onmogelijkheid definieert precies de postmoderne conditie. (Lyotard, 1979, p. 98) De mogelijkheid van een geschiedfilosofie wordt betwist, omdat we de gevangenen zijn van hedendaagse, steeds partiële en incompatibele denksystemen en daardoor niet in staat zijn vroegere historische perioden daadwerkelijk te begrijpen. Het niet aanvaarden van dit relativisme leidt onvermijdelijk tot een perspectivisme waarbij we onze denkvormen, waarden of intenties opdringen aan perioden waarin zij geen betekenis hadden. Geschiedfilosofie is niet anders dan perspectivistische

eigenwaan, waarbij de filosoof 'zijn zin' aan het verleden opdringt; er zijn evenzovele geschiedfilosofieën als er geschiedfilosofen zijn, die alle even waar — of onwaar — zijn, gezien 'de geschiedenis' ons geen archimedisch punt aanreikt op grond waarvan we ze zouden kunnen vergelijken.

Ontegensprekelijk hebben geschiedfilosofieën zich bezondigd aan het euvel van het perspectivisme en ontegensprekelijk bevat ook iedere geschiedtheorie zekere perspectivistische dimensies waarbij hedendaagse problemen in verleden gebeurtenissen worden gereconstrueerd of geprojecteerd. Een geschiedtheorie is steeds een retrospectief verhaal. Men herinnere zich de nog steeds hevige controversen tussen historisch materialisten zoals Soboul en revisionisten zoals Furet over de Franse Revolutie die duidelijk verbonden zijn met actuele politieke controversen in Frankrijk. Men kan zelfs vanuit die invalshoek een geschiedenis schrijven van de perspectivistische geschiedenissen van de Franse Revolutie. (Gérard, 1970) Even juist is dat geschiedfilosofieën vaak profetische elementen in zich dragen — men herinnere zich het recente boek *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens* van Francis Fukuyama (1992) — die het verleden in het teken van een toekomstig worden stellen en het verleden *als* verleden onvoldoende ernstig nemen. Die typisch modernistische onderschikking van het verleden aan de toekomst heeft de ernst van het geschiedfilosofisch onderzoek geen goed gedaan en in die zin is de postmoderne scepsis tegenover 'systematic philosophers' ten voordele van 'edifying philosophers' begrijpelijk. (Rorty, 1979, p. 368). Niettemin kan geschiedenis een bron van kennis zijn die relevant is voor ons toekomstige handelen. Historische verhalen vervullen exemplarische functies, het weze om hedendaagse gebeurtenissen te duiden (men denke aan alle evocaties van de Verlichting als de grondslag van onze moderne tijd, zoals die van Gay) het weze om ze te relativeren (zoals in Tuchmans vergelijking tussen de veertiende eeuw en onze tijd), het weze om 'canonische' geschiedverhalen te ondergraven (zoals in Darntons schets van het succes van het mesmerisme in volle 'Verlichting', in Ginsburgs evocatie van het wereldbeeld van de molenaar in volle 'Contra-Reformatie' of in Pernouds kritieken op ons uit de Renaissance overgeërfde beeld van de 'duistere' middeleeuwen). En er zal altijd wel discussie blijven bestaan over de precieze inhoud van historische Gestalten als 'de Oudheid', 'de Renaissance' of 'de Verlichting'.

Maar dat is niet het enige bezwaar van Lyotard. Het gaat om de poging überhaupt de geschiedenis als een betekenisvol verhaal te reconstrueren. Daartoe heeft men nood aan een *metaverhaal* dat de diversiteit aan maatschappelijke praktijken en kensystemen synthetisch kan begrijpen en ordenen. Dergelijk *meta-verhaal* is niet ter beschikking. Denken in termen van historische continuïteiten creëert slechts ficties.

Volgens Lyotard is iedere legitimering van kennis op grond van een metaverhaal (dat volgens hem ook steeds een geschiedfilosofie is) onmogelijk omdat geen enkel verhaal 'buiten zichzelf' kan treden (Lyotard, 1979, p. 7). Verhalen zijn onderling onvergelijkbaar en men kan daarom ook niet van een beter of waarheidsvoller verhaal spreken. Omdat men vervolgens de 'performantie' en de verdere ontwikkeling van zekere verhalen — zoals dat van de wetenschappen — niet bij voorbaat kan voorspellen, kan men evenmin gewagen van zoiets als de 'zin' van de geschiedenis. We kunnen alleen maar vaststellen dat zekere verhalen het kennelijk beter doen of deden dan andere in termen van hun behoud en uitbreiding (cfr. ook Rorty, 1979). Iedere vastlegging van regels om waarheid te zoeken is daarom een vorm van terreur (Lyotard, 1979, p. 99). De wetenschap is immers het anti-model bij uitstek van een stabiel systeem (Lyotard, 1979, p. 103).

2. De zonden van het historicisme

Nieuw is dit standpunt niet echt, net zo min als het gegeven dat hierbij vooral Hegel en Marx worden geïmiteerd. Raymond Aron had al in zijn *Introduction à la Philosophie de l'Histoire* (1948) de mogelijkheid van een objectieve geschiedschrijving in termen van historische wetmatigheden betwist, zoals ook Karl Popper in *The Poverty of Historicism* (1957) — waar Lyotard nergens naar verwijst — dergelijke verhalen, maar dan systematischer dan Aron, reeds radicaal verworpen had, wat twintig jaar later nog eens met veel verve werd overgedaan door de modebewuste nouveaux philosophes, in hun requisitoir tegen 'les maitres penseurs' (Glucksmann, 1977). Uiteindelijk treffen we ook in Albert Camus' *L'homme Révolté* (1951) al een ethisch protest aan tegen de 'terreur' van al wie 'de geschiedenis' wenst te hypostaseren tot een verhaal waarin de individuele mens aan 'historische wetmatigheden' wordt ondergeschikt. De redenen voor het verzet verschillen, maar steeds worden aan geschiedfilosofieën totalitaire pretenties toegeschreven die noch wetenschappelijk, noch ethisch verantwoord kunnen worden.

Ik stip dit niet aan om de boodschap van het 'er is niets nieuws onder de zon' kracht bij te zetten, een boodschap die in de filosofie altijd al een zekere geldigheid heeft. Wel is het interessant om na te gaan of de meer recente kritieken op 'de' geschiedfilosofie, wel rekening hebben gehouden met die vroegere kritieken én met de replieken die er eventueel op zijn gevolgd. Dat blijkt niet het geval en Poppers kritiek van het historicisme blijft daarom nog steeds de meest relevante tekst, al is het maar omdat sommige leerlingen van Popper, op grond

van Poppers wetenschapsfilosofische inzichten, minstens gedeeltelijk in het door hem zo verfoeide historicisme terecht zijn gekomen.

Popper noemt die 'grote verhalen', waar Lyotard naar verwijst, inderdaad niet 'modern', maar wel 'historicistisch', althans in de mate waarin zij — en dat is meestal het geval — ook de ambitie hebben "de toekomstige loop der geschiedenis te voorspellen door het ontdekken van de 'ritmen' of 'patronen', de 'wetten' of 'tendensen' die aan de ontwikkeling van de geschiedenis ten grondslag liggen" (Popper, 1967, p. 16). Het historicisme stoelt op de gedachte dat "het verhaal van de mensheid een 'plot' heeft en dat we, indien we erin slagen die plot te ontrafelen, de sleutel voor de toekomst in handen zouden hebben". Een wetenschapper kan onmogelijk met wetenschappelijke methoden zijn eigen toekomstige resultaten voorspellen en gezien hij de toekomstige groei van de wetenschappelijke kennis niet kan voorspellen kan hij evenmin de toekomstige loop van de geschiedenis voorspellen.

Het historicisme gebruikt volgens Popper een verwerpelijke 'historische methode'; om kennis te verwerven van de maatschappij, dienen we de ontwikkeling van die maatschappij te bestuderen. Die methode berust volgens hem op een 'essentialistische', 'holistische' en uiteindelijk 'utopische' vorm van drogdenken. Essentialistisch, omdat zij sociologische entiteiten zoals de staat, het kapitaal of de sociale klasse als wezens opvat met een eigen dynamiek en geschiedenis, wezens die precies hun 'essentie' of 'waarheid' reveleren in het proces van hun historische ontwikkeling. (Popper, 1967, p. 39) Holistisch, omdat zij geen aspecten van het sociale leven, maar wel de maatschappij als een geheel wenst te begrijpen en te verklaren. Maar,

indien we een object wensen te bestuderen, dan zijn we ertoe genoodzaakt om er zekere aspecten van te selecteren. Het is ons onmogelijk om een geheel stuk van de wereld of een geheel stuk van de natuur te observeren of te beschrijven; inderdaad, zelfs het kleinste gehele stuk kan zo niet worden beschreven, want iedere beschrijving is noodzakelijkerwijs selectief. (Popper, 1967, p. 82)

Utopisch, tenslotte, omdat "holisten niet enkel het plan opvatten om de ganse maatschappij te bestuderen met een onmogelijke methode, maar ook om onze maatschappij te controleren en te reconstrueren 'als een geheel'." (Popper, 1967, p. 84). Voor Popper volgt hieruit de boodschap dat slechts kleine veranderingen aan het sociale, waarvan men min of meer de invloed kan controleren, verantwoord zijn. Voor Lyotard is dat de boodschap om sociale veranderingen in het teken te plaatsen van een rechtvaardigheidspraktijk die zelf niet op een totaliserend verhaal is gebaseerd (Lyotard, 1979, p. 106).

Ik ga hier niet in op de wetenschapsfilosofische aannamen die ten grondslag liggen aan Poppers verwerping van het historicisme. Wel kan men vragen opwerpen bij de enge karrikatuur die hij van het historicisme maakt. Weliswaar geeft hij aan dat slechts filosofieën die aan zijn karakterisering beantwoorden 'historicistisch' kunnen genoemd worden (Popper, 1967, p. 16), maar wat dan de status is van theorieën die slechts aan enkele daarvan beantwoorden, blijft in het ongewisse. Wat het 'voorspellingsargument' betreft heeft Popper gelijk. Een leer van historische noodzakelijkheden en dus een 'futuurologie' is een *onmogelijke* wetenschap en dus een pseudo-wetenschap. Maar dat betekent nog niet, zoals Popper zelf erkent, dat we op grond van onze kennis niet zekere toekomstige scenario's als waarschijnlijk, mogelijk of onmogelijk zouden kunnen beoordelen. Een 'historicistische' geschiedfilosofie hoeft verder helemaal niet uit te gaan van een essentialistisch sociologisme en het is perfect mogelijk om noties als staat, kapitaal of klasse structurerende eigenschappen toe te schrijven, zonder die eigenschappen als essenties te zien die onafhankelijk van handelende actoren zouden bestaan (Elster, 1985). De vraag of de geschiedenis beheerst wordt door zekere wetmatigheden blijft ook zonder ieder essentialisme een relevante vraag en men kan niet a priori poneren dat dat niet het geval is. De historische of sociologische werken van Weber, Marx, Bloch, Braudel of Wallerstein gaan er alle van uit dat dit het geval is, dat in maatschappijen zekere 'mechanismen' functioneren die het handelen van mensen kunnen verklaren. Dergelijke mechanismen hoeven geen essentialistische status te hebben, of die van 'ijzeren wetten' die volstrekt aan het handelen van mensen zouden ontsnappen. De stelling dat mensen, in een bepaalde context zo en niet anders gehandeld hebben en dat dit te verklaren valt door dit of dat mechanisme kan perfect sporen met de gedachte dat mensen ook anders hadden kunnen handelen. Men mag, met andere woorden, 'wetmatigheden' niet vereenzelvigen met deterministische causaliteiten die onafhankelijk van enig menselijk handelen zouden bestaan. Niettemin blijft het legitiem om van 'wetmatigheden' te gewagen. Er is vervolgens nog een fundamenteel verschil tussen een holisme dat beweert 'das Ganze' te kunnen vatten en een holisme dat ernaar streeft zoveel mogelijk kennis over de wereld in omvattende wereldbeelden te integreren (Apostel & Vanderveken, 1991). En wat de utopische dimensie betreft; die gaat ervan uit dat we uit de geschiedenis ook iets kunnen leren dat eventueel kan worden aangewend om toekomstige vergissingen te vermijden. Zij impliceert niet noodzakelijk de optie om ganse maatschappijen te hervormen en nog minder een eschatologische lectuur van de geschiedenis. Wat is er onredelijk aan de gedachte dat we uit de geschiedenis iets kunnen 'leren'? Juist omdat de 'experimenteermogelijkheden' met menselijke samenlevingsverbanden beperkt zijn — zowel om praktische als ethische redenen — hebben we nood aan een geschiedwetenschap — zoals aan een sociologie en

een antropologie — om het verschijnsel mens beter te leren kennen. Waar zouden we anders onze kennis van de mens vandaan halen ? En waarom zou zij geen object kunnen zijn van wijsgerige reflectie ? Er is nog het 'historicisme' als een opvatting die de geschiedenis een 'plot' toeschrijft; dit is de eigenlijke 'kern' van wat men, meer gebruikelijk, met 'historicistisch' bedoelt. Maar wat dient men precies onder een 'plot' te verstaan ? Indien men 'plot' eschatologisch opvat, moet men de gedachte verwerpen. De menselijke geschiedenis bevat niet een, laat staan, één dergelijk plot. Maar men kan 'plot' ook opvatten in de betekenis dat de geschiedenis zekere — meerdere — 'verhalen' bevat, die alle een zin kunnen hebben en misschien verbanden hebben met elkaar. Eén van die verhalen — precies het doelwit der postmodernisten — onderschrijft ook Popper : het verhaal over de vooruitgang van onze (wetenschappelijke) kennis. Hoewel men van dit verhaal de afloop niet kent — en het in die betekenis geen 'plot' bevat — is het niettemin een verhaal met betekenis; het beroept zich op een notie als 'ontwikkeling' of 'vooruitgang' in de kennis. Dat 'de' geschiedenis niet één plot bevat betekent dus nog niet dat in de geschiedenis geen diverse plots zouden aanwezig zijn.

Poppers omschrijving van het 'historicisme' valt niet samen met de gebruikelijke betekenis van het begrip, waarmee men enerzijds de gedachte vertolkt dat alle kennis historisch relatief is en anderzijds de gedachte dat men in de geschiedenis een ontwikkeling kan vaststellen van die kennis, die op zijn beurt een ontwikkeling in en van maatschappelijke formaties met zich meebrengt — het weze via technologische veranderingen, het weze via veranderingen in wereldbeelden.

Opmerkelijk is nu dat men juist die eerste stelling kan radicaliseren op grond van Poppers wetenschapsfilosofische inzichten in de theorieafhankelijkheid van gegevens, methoden en bewijzen en in de onvergelykbaarheid tussen diverse theorieën en daaruit gegeneerde feiten. Wetenschapsfilosofen, zoals Kuhn en Feyerabend hebben die opvattingen verder uitgewerkt tot een sceptisch relativisme, tot een 'historisering' en 'contextualisering' van alle kennis of aanspraken op waarheid die onderling onvergelykbaar zijn. Er bestaat niet zoiets als 'vooruitgang' in de kennis, want we ontberen een 'theorie-onafhankelijk' referentiepunt om een dergelijke uitspraak betekenisvol te kunnen formuleren. Hiermee verwerpen zij precies de tweede stelling van het historicisme, een stelling die Popper daarentegen wél onderschrijft : "De loop van de geschiedenis der mensheid wordt sterk beïnvloed door de groei van de menselijke kennis" (Popper, 1967, p. 11). Hegel zou het niet anders hebben geformuleerd...

3. Noch absolute geest, noch relativisme en toch geschiedfilosofie. Een mogelijkheid ?

Poppers' deconstructie van (zijn interpretatie van) het historicisme heeft aldus een wetenschapsfilosofie geïnspireerd die niet alleen het zoeken naar 'de loop van de geschiedenis', maar ook het zoeken naar een a-historisch waarheidsbegrip ondergraaft. Is er dan misschien een relatie tussen beide ? Kunnen we, zonder een 'absolutistisch waarheidsbegrip' nog wel enige zin toeschrijven aan 'de loop van de geschiedenis' en is, zonder dergelijk waarheidsbegrip de geschiedenis niets meer dan een verzameling onderling onvergelijkbare, losse curiosa, zonder enige betekenis (want onbegrijpelijk) voor de hedendaagse mens ?

Indien we zouden terugrijpen naar Hegels geschiedfilosofie is er een duidelijke relatie tussen het 'anders zijn' van vroegere samenlevings- en denkvormen en de huidige tijd. Bij Hegel vormde zich al de stelling dat al onze ideeën, en vooral onze ideeën over rationaliteit historisch bepaald zijn en dat zich in de geschiedenis een objectieve notie van rationaliteit ontwikkelt die wij — de moderne mens — in één geheel kunnen vatten. De rede verandert in de geschiedenis en de rede ontwikkelt in en door de geschiedenis. "Het uiteindelijk doel van de geschiedenis, en dus het doel van de wijsbegeerte in onze tijd, is het Absolute als geest te vatten" (Hegel, 1987, p. 176). Wie nog slechts de eerste stelling omtrent de contextualiteit van alle kennis onderschrijft — zoals Kuhn en Feyerabend — maar niet de tweede omtrent de progressieve ontwikkeling van het bewustzijn doorheen de geschiedenis, vervalt in een relativistisch scepticisme (Putnam, 1983, p. 287).

Omdat een antwoord op de vraag of een notie van historische vooruitgang betekenis kan hebben reeds de mogelijkheid veronderstelt van een positief antwoord op de vraag of men temporeel verschillende historische praktijken en contexten met elkaar kan vergelijken, wil ik hier verder op die eerste vraag een aantal antwoorden schetsen die tegelijk ook antwoorden impliceren op die tweede vraag.

Hierbij luidt het belangrijkste probleem of het mogelijk is een 'contextualistisch kennisbegrip' te verdedigen zonder in een volstrekt relativisme te vervallen, maar ook zonder een Absolute Geest te veronderstellen. Kunnen we een geschiedfilosofie ontwikkelen die vasthoudt aan de historicistische stelling dat alle kennis, alle bewustzijn, alle opvattingen over het zelf, de anderen, de wereld op een niet-contingente wijze beïnvloed worden door de historische context waarin ze bestaan, zonder in een radicaal scepticisme te verzeilen, maar ook zonder iedere opvatting van vooruitgang te moeten prijsgeven ?

Die vraag is niet zo erg verschillend van de vraag of het nog mogelijk is om over 'vooruitgang' in de wetenschap te spreken na de theorieafhankelijkheids- en

de onvergelykbaarheids these die het post-kuhniaanse tijdperk beheersen. Misschien zijn er in die wetenschapsfilosofie hierop antwoorden te vinden die ook relevant zijn om de geschiedfilosofische vraag naar de betekenis van historische ontwikkeling te beantwoorden (cfr. Stern, 1994, waarop ik me hier sterk baseer).

Een mogelijk antwoord wordt ons door Larry Laudan aangereikt in zijn *Progress and its Problems* (1977). Hoewel Laudan sceptischer is dan Popper, wil hij niettemin, en tegen Feyerabend, vasthouden aan de idee dat wetenschap ontwikkelt en groeit en dat die ontwikkeling rationeel te begrijpen is. Die 'rationaliteit' is echter niet a-temporeel of a-contextueel. Zij ligt vervat in de manier waarop veranderingen in onderzoekstradities nieuwe onderzoekstradities met zich brengen om de empirische of conceptuele problemen op te lossen die in de oude onderzoekstraditie onopgelost blijven (Laudan, 1977, p. 79). De centrale toetssteen is voor Laudan de al of niet grotere probleemoplossende capaciteit van onderzoekstradities. Die capaciteit, eerder dan hun adequatere representatie van de 'waarheid', geeft aan wat wetenschappelijke vooruitgang inhoudt.

In Laudans benadering blijven noties van vooruitgang of van rationele verandering van onderzoekstraditie betekenisvol, zonder dat hij daarom een beroep moet doen op een transcendentiaal waarheidsbegrip of op een absolutistische opvatting van rationaliteit. Problemen ontstaan steeds binnen de context van wetenschappelijke praktijken en het is tegenover die, contextueel bepaalde problemen, dat zich eventueel nieuwe onderzoekstradities ontwikkelen die deze problemen beter kunnen beantwoorden. De theorieafhankelijkheid van onze kennis staat een vergelijking tussen kennisvormen niet in de weg. De probleemoplossende capaciteit van onderzoekstradities is aldus weliswaar een criterium dat over onderzoekstradities heen geldt, maar het blijft niettemin een contextgebonden criterium van rationaliteit, want het vertrekt steeds vanuit vragen die intern zijn aan onderzoekstradities en die de aanleiding vormen voor de ontwikkeling van nieuwe onderzoekstradities. Rationaliteit is, als criterium, intern aan de wetenschappelijke praktijk, maar niettemin kan men spreken van vooruitgang in opvattingen van rationaliteit in de mate waarin de ene onderzoekstraditie in staat is meer, of op een adequatere manier, problemen te beantwoorden dan de andere onderzoekstraditie. Opvattingen van waarheid en rationaliteit zijn hier niet gestoeld op buiten iedere wetenschappelijke praktijk om veronderstelde criteria die de wetenschap alsmaar dichter zou benaderen. Zij zijn gestoeld op de ontwikkeling van de wetenschappelijke praktijken-zélf.

De Hegel-specialist Charles Taylor komt tot een vergelijkbaar standpunt in zijn *Sources of the Self* (1989), waar hij stelt :

Praktisch redeneren ...is redeneren in overgangen. Het zoekt niet naar een standpunt dat absoluut correct is, maar veeleer naar een standpunt dat superieur is aan een ander. Het is, openlijk of verborgen, impliciet of expliciet, begaan met vergelijkende stellingen. We tonen dat een van die vergelijkende stellingen goed geground is indien we kunnen tonen dat de beweging van A naar P een epistemisch voordeel inhoudt... De zenuw van een rationeel bewijs bestaat erin aan te tonen dat deze overgang een fouten-reducerende overgang is. (Taylor, 1989, p. 72)

Deze visie vindt men, voor wat de ethiek betreft, ook verwoord in Alasdair MacIntyre's *After Virtue* (1985), waarin hij enerzijds het zoeken naar morele beginselen *sub specie aeternitatis* radicaal van de hand wijst en pleit voor een moraal die is ingebed in de sociale praktijken waarin zij geldt, maar anderzijds ook het relativisme verwerpt. MacIntyre bestrijdt de gedachte dat een ethiek zekere transcendentale kenmerken zou hebben die haar geldigheid bepalen en waarnaar het historisch proces zou tenderen. Er bestaat geen contextloze ethiek. De praktische rede bezit geen archimedisch punt dat de ethiek een ultieme, altijd-al geldige grondslag zou geven. Zij geldt slechts binnen een traditie als

een argument dat doorheen de tijd loopt en waarin zekere fundamentele overeenkomsten worden gedefinieerd en gheredefinieerd in termen van twee soorten van conflicten : die met critici en vijanden die buiten de traditie staan en die alle of tenminste de kernaspecten van die fundamentele overeenkomsten verwerpen en die interne, interpretatieve discussies waardoor de betekenis en de grondslag van de fundamentele overeenkomsten worden uitgedrukt en waardoor vooruitgang in de traditie wordt gerealiseerd (MacIntyre, 1988, p. 12).

Standaarden van rationele justificatie hebben maar betekenis vanuit de traditie waaraan ze zijn ontsproten. Zij zijn deel van de geschiedenis van de traditie waarin er een beroep op wordt gedaan en gelden in de mate waarin ze de beperkingen van hun voorgangers binnen de geschiedenis van diezelfde traditie kunnen overstijgen of er remedies voor kunnen aanreiken (MacIntyre, 1988, p. 7)

Maar dat betekent niet dat er geen sprake kan zijn van rationele ethische verandering van de ene traditie naar de andere. Dergelijke verandering kan men wel degelijk rationeel en een vooruitgang noemen, indien het nieuwe ethische bewustzijn in staat is de problemen, inconsistenties en beperkingen van zijn voorganger, die ontstaan door veranderingen in de maatschappelijke context, te overstijgen.

Indien rivaliserende moralen tegenstrijdige en onderling incompatibele aanspraken formuleren, rijst steeds het moraalfilosofische probleem in welke

mate de aanspraak van de één op rationale superioriteit over de andere kan beantwoord worden. Hoe moet men dergelijke aanspraken beoordelen? Zoals in de natuurwetenschappen bestaan er geen algemene en tijdloze standaarden. 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 overstijgen, beperkingen die kunnen — hoewel ze dat feitelijk misschien niet werden — worden geïdentificeerd door de rationale standaarden waaraan de protagonisten van de rivaliserende moraal gebonden zijn door hun band ermee, dat de rationale superioriteit van die particuliere moraalfilosofie en die particuliere moraal blijkt. De geschiedenis van de moraal en van de moraalfilosofie is de geschiedenis van de opeenvolgende uitdagingen naar een voorafbestaande morele orde, een geschiedenis waarin de vraag welke partij de andere versloeg door rationale argumenten steeds moet worden onderscheiden van de vraag welke partij de sociale en politieke hegemonie behield of verwierf. Het is enkel door te verwijzen naar deze geschiedenis dat vragen over rationale superioriteit kunnen worden beantwoord. De geschiedenis van de moraal en van de moraalfilosofie die vanuit dit gezichtspunt wordt geschreven vormt een even integrerend deel van het hedendaagse moraalfilosofische bedrijf als de geschiedenis van de wetenschap dat is voor het hedendaagse wetenschapsfilosofische bedrijf (MacIntyre, 1985, 268-269. Zie ook MacIntyre, 1988, 393).

Indien een bepaalde moraal met succes de beperkingen van zijn voorganger(s) weet te overstijgen en aldus in staat is om én die voorgangers te begrijpen én hun zwakheden te overstijgen én nieuwe problemen te beantwoorden dan kan men van morele vooruitgang gewagen. Niet in de zin dat de maatschappij 'moreler' wordt, maar wel in de zin dat het 'moreel bewustzijn' een stap vooruit zet.

De geschiedenis — van de wetenschappen, van de moraal — bestaat niet uit een reeks graduele bewegingen naar een tijdloze rationale geldigheid — Hegels Absolute Geest — maar kan wel 'backward looking' worden geïnterpreteerd als een geschiedenis van opeenvolgende wetenschappelijke onderzoekstradities of morele stelsels die, in maatschappijen die zélf voortdurend nieuwe problemen opwerpen, boven de beperkingen van hun voorgangers weten uit te stijgen. Wat hier wordt verdedigd is aldus een 'internalistische' opvatting van verandering als historische vooruitgang. Immers, men kan veranderingen van morele stelsels slechts beoordelen vanuit de praktijken waarin die stelsels geldigheid claimen, als nieuwe antwoorden op problemen die door het vroegere stelsel niet of inadequaaf werden opgelost. Het oordeel dat die verandering een vooruitgang is, is niet gebaseerd op een verwijzing naar een buiten iedere sociale context bestaande verzameling a-historische normen, maar kan zelf slechts worden begrepen vanuit die veranderende contexten.

Ook zonder een beroep te moeten doen op een tijdloos waarheids- of geldigheidsbegrip blijft het derhalve mogelijk uitspraken te doen over historische ontwikkelingen. Uit het contextualisme van het historicisme volgt dus niet noodzakelijk een relativisme indien we niet tegelijk een a-historisch waarheids- of geldigheidsbegrip zouden aanvaarden. De Absolute Geest van Hegel is niet de noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid om überhaupt een geschiedfilosofie te ontwikkelen. Integendeel, stelt MacIntyre, "slechts indien we theorieën in de geschiedenis plaatsen en we de vraag om justificatie situeren in uiterst particuliere historische contexten, kunnen we worden bevrijd van zowel het dogmatisme als van een capitulatie voor het scepticisme" (MacIntyre, 1977, p. 471).

Wat de geschiedfilosofie betreft vinden we dit standpunt ook terug in het klassieke werk van Collingwood, *The Idea of History* (1946), waarnaar, niet toevallig, zowel Laudan als MacIntyre verwijzen. 'De' geschiedenis van 'de' vooruitgang bestaat volgens Collingwood niet. Wie overigens nog maar een vluchtige blik werpt op de gebeurtenissen in de twintigste eeuw zal moeilijk kunnen volhouden dat 'de' wereld er op vooruitgaat. De gedachte dat de geschiedenis zou worden beheerst door een progressieve wetmatigheid waarbij opeenvolgende vormen van menselijke activiteit steeds een 'verbetering' inhouden tegenover vroegere vormen getuigt, aldus Collingwood, van een geestesverwarring die wordt gevoed door de merkwaardige combinatie van het geloof in de menselijke superioriteit tegenover de natuur en het geloof dat historische processen niet anders verlopen dan biologische processen van natuurlijke selectie (Collingwood, 1994, p. 323). We moeten vooreerst weten wat we precies onder 'vooruitgang' verstaan, en dat kunnen we niet zonder een specifieke context aan te wijzen waarin en waartegenover iets een verbetering is ten opzichte van iets anders. In abstracto bestaat vooruitgang niet; er is alleen vooruitgang van iets ten opzichte van iets, met andere woorden; ten opzichte van een bepaald probleem. En er is alleen maar vooruitgang in de ogen van actoren die in staat zijn de eerdere met de nieuwere toestand te vergelijken. Om te kunnen kiezen tussen twee handelings- of levenswijzen en dus om ze te valoriseren, dient men ze in de praktische ervaring te kennen. "(D)e revolutionair kan zijn revolutie slechts als vooruitgang opvatten in zoverre hij ook een historicus is, die in zijn historisch denken oprecht dat leven weet op te wekken dat hij niettemin verwerpt" (Collingwood, 1994, p. 326).

Vooruitgang is dus een relatief begrip, zowel in de zin dat het de mogelijkheid tot vergelijking veronderstelt als in de zin dat er slechts sprake is van vooruitgang 'ten opzichte van iets'; "(D)e opdracht om de waarde van een bepaalde levenswijze in haar geheel te beoordelen is een onmogelijke opdracht, omdat geen dergelijke gehelen het onderwerp kunnen zijn van historische kennis

(Collingwood, 1994, p. 327). Een (overigens moralistische) geschiedfilosofie in termen van 'goede' of 'slechte', 'decadente' of 'gouden' periodes, periodes van 'bloei' en van 'verval' heeft geen enkele betekenis. Maar kan men dan nog wel enige betekenis geven aan een notie als (historische) 'vooruitgang'. Ja, indien, en slechts indien een bepaalde menselijke activiteit, nadat zij zekere problemen heeft opgelost, (en mede daardoor) op nieuwe problemen stoot en indien een tweede activiteit deze nieuwe problemen kan oplossen zonder haar greep te verliezen op de oplossingen die door de vorige activiteit werden aangebracht, kan men van 'vooruitgang' gewagen. "Indien er enig verlies is dan is het probleem om dat verlies af te wegen tegen de winst onoplosbaar" (Collingwood, 329, p. 329). Het is duidelijk dat vanuit een dergelijke benadering een vergelijking tussen historische perioden 'in het algemeen' is uitgesloten. Evenmin is het mogelijk om over zoiets als 'vooruitgang' te gewagen voor wat betreft menselijk geluk, menselijke tevredenheid of artistieke schoonheid. Men kan stellen dat er — althans in het Westen — vooruitgang is in de menselijke levensduur, in de lichaamslengte van mensen, in de variatie van hun voedingsmiddelen of in de menselijke bestaanszekerheid, maar men kan op geen enkele manier bewijzen dat daardoor ook het menselijk geluk erop zou zijn vooruitgegaan. Vooruitgang in de wetenschap is wel vaststelbaar en bestaat uit de "vervanging van de ene theorie door een andere die in staat is zowel alles te verklaren wat de eerste theorie verklaarde en daarbij nog soorten of verzamelingen van gebeurtenissen of 'fenomenen' te verklaren die de eerste theorie behoorde, maar niet kon verklaren" (Collingwood, 1994, p. 332). En die vooruitgang heeft, in de vorm van technologie, een rechtstreekse en diepgaande invloed op de levenswijze van mensen. Maar of die invloed, in termen van ontwikkeling van de productieve krachten, ook een vooruitgang is, valt al moeilijker te beantwoorden. Onbetwistbaar is er vooruitgang in termen van productiviteit en in termen van hoeveelheden goederen. Onbetwistbaar oefent de economische activiteit een stuwende invloed uit op maatschappelijke verandering. Vooruitgang als 'maximalisatie' en als 'instrumentalisering' van de verhouding tussen mens en natuur. Maar of dat ook 'eco-nomische', laat staan sociale vooruitgang is, is niet evident (cfr. Polanyi, 1944).

Wat de moraal betreft is Collingwood genuanceerder. Enerzijds kan er geen sprake zijn van 'morele vooruitgang' in de mate waarin de moraal betrekking heeft op het reguleren van ons handelen dat voortspruit uit onze ongerefecteerde ervaring of 'dierlijke natuur'. Anderzijds kan er sprake zijn van morele vooruitgang, in de mate waarin zij betrekking heeft op sociale instituties die erop gericht zijn zekere morele problemen te reguleren, maar die ook morele problemen creëren en die dan vervangen worden door nieuwe instituties of regels die beter in staat zijn aan beide morele problemen een oplossing te geven. Een voorbeeld hiervan is de echtscheiding :

Het probleem van de echtscheiding spruit niet voort uit de grillen van de seksuele begeerte, maar uit het onopgeloste conflict tussen het morele ideaal van de monogamie en het morele kwaad dat dit ideaal, indien het rigide wordt toegepast, met zich meebrengt... Een oplossing voor het probleem...van de echtscheiding is enkel mogelijk door het ontwerpen van nieuwe instituties die de morele aanspraken die door... de monogamie worden erkend ten volle respecteert...zonder de verdere aanspraken onbeantwoord te laten die, historisch, door de oude instellingen werden opgewekt (Collingwood, 1994, p. 331).

Met andere woorden, het erkennen van de mogelijkheid tot echtscheiding is in moreel opzicht een vooruitgang omdat zij enerzijds (het 'morele gehalte van') de monogamie intact laat, maar tegelijk een oplossing aanreikt aan wie, *de facto*, door die monogamie tot moreel laakbaar gedrag wordt gebracht.

Men kan tegenwerpen dat de notie van vooruitgang als grotere mogelijkheid om problemen op te lossen uiteindelijk onafhankelijk staat van de particulariteit van alle onderzoeksprogramma's, verhalen of tradities en dus toch een Absolute Geest in nieuwe kleren vooruitschuift. Die implicatie kan men slechts vermijden door ervan uit te gaan dat de criteria, op grond waarvan men van vooruitgang spreekt, zélf deel uitmaken van, en conceptueel, linguïstisch of logisch verbonden zijn met de onderzoeksprogramma's, verhalen of tradities en die op hun beurt ook mee veranderen met de veranderingen in de onderzoeksprogramma's, verhalen of tradities. Er bestaat geen a-historisch of a-contextueel vooruitgangsbegrip.

In zekere zin ligt de hier geschetste benadering niet zo ver af van Habermas' oorspronkelijke ontwerp(en) van historische reconstructie, waarin ook hij afstand wou nemen van een hegeliaans of marxistisch absolutisme, zonder de idee van rationele vooruitgang helemaal te moeten prijsgeven. Habermas inspireert zich immers aan het genetisch structuralisme van Jean Piaget en aan de morele ontwikkelingspsychologie van Kohlberg, waar hij de geschiedenis benadert als een leerproces waarbij nieuwe levensvormen, samenlevingsverbanden of normenstelsels weliswaar 'contingent' verschijnen, maar waarvan men het behoud en de uitbreiding niet als loutere contingentie kan begrijpen, zoals Rorty doet. (Habermas, 176, p. 36) Deze levensvormen en verbanden worden in een bepaalde historische context en op grond van een bepaald historisch bewustzijn als het ware uitgetest en zullen maar overleven indien zij meer gestelde problemen beter kunnen oplossen. Historische 'stadia' van moreel bewustzijn zijn aldus vergelijkbaar met Kohlbergs psychologische stadia in de morele ontwikkeling waarbij ieder stadium het vorige stadium impliceert, maar tegelijk een hoger stadium wordt omdat het meer problemen integreert. Aldus beschouwt Habermas het afscheiden van vragen over het goede leven van vragen over rechtvaardigheid, het democratiseringsproces en het proceduraliseren van morele conflictbeslechting

als een typisch 'moderne' vooruitgang op het pre-moderne morele bewustzijn (Habermas, 1983).

Met Habermas bevinden we ons wel op het randje van wat de bovengeschetste benadering van historische vooruitgang toelaatbaar acht, en wel omdat Habermas — zoals Hegel — uiteindelijk blijft vasthouden aan de mogelijkheid om op het 'hoogste' en 'laatste' stadium van morele ontwikkeling het postconventionele stadium van de dwangvrije dialoog in een ideale communicatiegemeenschap te anticiperen; dit stadium zou immers altijd 'immanent' werkzaam zijn in ons moreel delibereren. Habermas wijst aldus niet alleen een 'zin' maar ook een eindpunt van de geschiedenis aan waarbij het 'zijn' volledig in het teken van het 'worden' wordt gesteld en dit is, vanuit de bovengeschetste benadering volstrekt ondenkbaar.

Habermas heeft een waardevolle bijdrage geleverd tot de sociale filosofie met zijn theorie van het communicatieve handelen, zijn opvatting van proceduriële redelijkheid en met zijn *consensus* — of, exacter, *Verständigungsorientierte* — theorie van de normatieve geldigheid (niet van de waarheid of van de oprechtheid!). Maar zijn ambitie om dat communicatieve handelen zowel feitelijk als normatief tot het allesomvattend cement van sociale integratieprocessen te verheffen en om een communicatieve rationaliteit als gedecontextualiseerde rationaliteit tot het immanente telos van ons morele delibereren te promoveren, verhindert hem om én de veelzijdige aspecten van talige interactievormen verder te differentiëren én om communicatief en strategisch handelen in hun diverse combinaties nader te onderzoeken. Zijn alomvattende perspectief van de communicatieve rede is slechts een vorm van *wishfull thinking* dat echter tegelijk normatieve kracht ontbeert door zijn pretentie beschrijvend én historisch-anticiperend te zijn.

4. Besluit

Ik heb betoogd dat het wel degelijk mogelijk is om opvattingen van waarheid of geldigheid, ondanks hun theorie-, cultuur- of traditie-afhankelijkheid, onderling te vergelijken. Ook is het haalbaar betekenis te verlenen aan een notie van historische vooruitgang, zonder een absolutistisch waarheids- of geldigheidsbegrip te veronderstellen dat boven de geschiedenis uitstijgt. Verrassend is dit niet; iedere historicus die aan geschiedschrijving doet heeft nooit iets anders gedaan en hoe groot ook de discontinuïteiten of epistemologische breuken mogen zijn, er is geen reden om a priori de onmogelijkheid van een historisch verhaal te poneren. Geenszins wil hiermee ook gezegd zijn dat het construeren van een dergelijk verhaal, gegeven de nieuwe onoverzichtelijkheid van onze kensystemen en de

enorme hoeveelheid aan — maar ook de enorme lacunes in het — historisch bronnenmateriaal, ook eenvoudig zou zijn, integendeel. Daarom is een zekere scepsis tegenover iedere vorm van totaliserend begrijpen en verklaren terecht. Toch is een dergelijke onderneming noodzakelijk. In die zin zit er veel waarheid in de omkering van Marx' elfde thesis over Feuerbach; 'de filosofen hebben de wereld alleen maar willen veranderen, het wordt tijd hem vooreerst terug te begrijpen'. Dit betekent vandaag vooreerst dat we het inzicht moeten verdiepen in de problemen die door de postmoderne tijd worden opgeworpen, en dit vanuit de 'tradities' van de moderniteit zelf.

We weten net zo min dat vooruitgang onmogelijk zou zijn als we weten dat vooruitgang onvermijdelijk zou zijn. We weten net zo min dat het onmogelijk is fragmentaire kensystemen tot een nieuwe eenheid te smeden als we weten dat onze verlorenheid in deze postmoderne tijd onoverkomelijk is. Daar zullen we mee moeten (leren) leven.

Literatuur

- Althusser L. (1965), *Pour Marx*, Parijs, Maspéro.
- Apostel L. & J. van der Veken (1991), *Wereldbeelden. Van fragmentering naar integratie*, Kapellen, Pelckmans.
- Aron R. (1940), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard.
- Camus A. (1951), *L'homme révolté*, Paris, Gallimard.
- Collingwood R.G. (1994), *The idea of history* (1946), Oxford, Clarendon Press.
- Elster J. (1985), *Making sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gérard A. (1970), *La révolution française. Mythes et interprétations 1789-1970*, Paris, Minuit.
- Glucksman A. (1977), *Les maîtres penseurs*, Paris, Grasset.
- Habermas J. (1976), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Habermas J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hegel G.W.F. (1987), *Introduction to the lectures on the history of philosophy* (1833), Oxford, Clarendon Press.
- Hindess B. & P. Hirst (1975), *Pre-capitalist modes of production*, London, New Left Books.
- Laudan L. (1977), *Progress and its problems; Towards a theory of scientific growth*, London, Routledge & Kegan.
- Luhmann N. (1989), *Legitimation durch Verfahren* (1969), Frankfurt, Suhrkamp.
- Liotard J. (1979), *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- MacIntyre A. (1977), 'Epistemological crisis, dramatic narrative and the philosophy of science', *The Monist*, 60, 453-472.

- MacIntyre A. (1985), *After virtue. A study in moral theory* (1981), London, University of Notre Dame Press.
- MacIntyre A. (1988), *Whose justice ? Which rationality ?*, London, University of Notre Dame Press.
- Polanyi M. (1944), *The great transformation*, New York, The Free Press.
- Popper K.R. (1967), *De armoede van het historicisme* (1957), Utrecht, Het Spectrum.
- Putnam H. (1983), *Reason, truth and history*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Raes K. (1993), 'Wetenschappelijk en redelijk humanisme. Over de ethos van een moraaltheorie', in Commers R. (ed.), *De mens is dood. Leve de Mens*, Brussel, V.U.B.-Press.
- Rorty R. (1979), *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton, Yale University Press.
- Stern R. (1994), 'MacIntyre and Historicism', in Horton J. & S. Mendus, *After MacIntyre*, Cambridge Polity Press, 146-160.
- Taylor C. (1989), *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- Toulmin S. (1990), *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, New York, The Free Press.