

Kritische bibliografie

**ROMANTIEK EN 'HUMANISME-KRITIEK'
BIJ GEORGES GUSDORF**

Johan Basiliades

Gusdorf, Georges, *Le romantisme I*, Parijs, Payot, 1993, 900 blz. 150FF, ISBN 2-228-88694-7

Gusdorf, Georges, *Le romantisme II*, Parijs, Payot, 1993, 708 blz. 130FF, ISBN 2-228-88700-5

Liotard, Foucault, Lévi-Strauss, Barthes, Derrida... zijn de *philosophes à la mode* in de academische middens maar ook in de brede media. Structuralisme, deconstructivisme, intertekstualiteit... evenveel begrippen die deze filosofen zowel in de filosofie als in de andere menswetenschappelijke disciplines introduceerden. Zij stellen zich vragen bij de twintigste eeuwse maatschappij, maar tegelijkertijd stellen ze ook het vraagstellend individu zelf in vraag. Naast het verloren vertrouwen in de grote filosofische constructies staat ook een opvallend — vaak provocerend — theoretisch anti-humanisme centraal in de hedendaagse Franse wijsbegeerte "où l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable".¹

In tegenstelling tot de continentale Franse wijsbegeerte wordt de Angelsaksische wijsbegeerte in de nasleep van de diaspora van de leden van de *Wiener Kreis* steeds meer beïnvloed door het logisch positivisme en door de analytische taal filosofie. Dit denken staat voor de reductie van de wijsbegeerte tot een taalanalyse ervan. De taal van de wetenschap zelf gaat echter nog verder. Deze taal dwingt tot rationalisatie, losgekoppeld van iedere filosofische reflectie. In tegenstelling tot het zogenaamde postmodernisme is iedere argumentatie of elk sofisme overbodig daar waar de wetenschap spreekt. Voor het romantische individu is er evenmin plaats in dit overgeobjectiveerd paradigma.

Nog een andere toegang tot de kennis biedt de traditie die teruggaat op de Duitse Romantiek en wat men kan omschrijven als het organisch paradigma. Aan de overzijde van de Rijn, in Frankrijk en Engeland, waar iedereen die wat met wetenschap te maken had, verblind was door de Verlichting en de Franse Revolutie, is het Duitse wetenschappelijk denken echter enkel op onbegrip

onthaald. Het meesterwerkje *De l'Allemagne* van Madame de Stael heeft noch de Fransen, noch de Engelsen kunnen overtuigen. Frankrijk en Engeland hebben wel deel gehad aan de romantische golf die in de negentiende eeuw heel Europa in haar ban hield, maar dit was een verkapte Romantiek, ontdaan van haar epistemologisch fundament. Het is in dit laatste perspectief dat we de twee lijvige boekdelen *Le romantisme* van Georges Gusdorf dienen te lezen : de Romantiek als kritiek op de twintigste eeuwse wijsbegeerte. Maar achter deze kritiek staat tenslotte het aandeel van het soevereine bewustzijn in de kennis ter discussie.

Georges Gusdorf

Georges Gusdorf (°1912) is jarenlang hoogleraar aan de Universiteit van Straatsburg geweest. Daarnaast is hij een veelschrijver. Vooral met betrekking tot de menswetenschappen heeft hij een indrukwekkende bibliografie op zijn naam staan. Zijn *opus magnum*, het dertiendelige *Les sciences humaines et la pensée occidentale* (1966-1988) schrijft hij echter in de schaduw van de toonaangevende Parijse wijsgeren. Reeds vóór Wereldoorlog II zet Gusdorf zich af tegen het 'spiritueel positivisme' van zijn leermeester Léon Brunschvicg die in de jaren twintig en dertig zijn stempel op het denken aan de Sorbonne drukt. Gusdorf kiest resoluut voor het humanistisch existentialisme. Hij laat zich vooral inspireren door Kierkegaard en Karl Barth en is bovendien goed bevriend met Merleau-Ponty. Na de oorlog, die hij net als Ricoeur en vele andere intellectuelen van zijn generatie in Duitse kampen heeft doorgebracht, gaat Gusdorf zijn eigen weg binnen de filosofie. In de eerste jaren doceert hij aan de befaamde 'Ecole Normale Supérieure' in Parijs. De jonge studenten Foucault en Althusser wonen er zijn initiatie-seminaries in de psychoanalyse en psychopathologie bij. Later verblijft hij voornamelijk in Straatsburg. Na enkele debuutstudies vallen vooral *La parole* (1952) en *Mythe et métaphysique* (1953) goed in de smaak en beide boeken zijn vaak herdrukte en vertaalde inleidingen geworden. Maar in de daarop volgende jaren raakt zijn denken steeds meer geïsoleerd. Zijn gigantisch werk over de menswetenschappen en het westerse denken is dan ook zwaar getekend door de verbittering van een *geostraciseerd* filosoof — als het ware verstoten door de tenoren van de Parijse wijsgerige scène.

Het tweedelige boek *Le romantisme*, onlangs op de markt gebracht, is eigenlijk een gebundelde heruitgave van de delen IX tot XII van Gusdorfs historisch fresco van het westerse denken; het zijn die delen die hij aan de Romantiek wijdt en die het best uiting geven aan zijn eigen invalshoek tot de wijsbegeerte : hij speelt de Duitse filosofie uit tegen de Franse, het organische denken tegen het mechanische wereldbeeld en het romantische individu binnen

een *Totalorganismus* tegen de reïficatie van het denken of het anonieme denken. "Het is de geschiedenis van het westerse denken, geschilderd door een filosoof die ondanks alles blijft geloven in de mens", is de bedenking van een criticus over dit werk.

De terugtocht van de verlichte rede

Om tot een klaar beeld te komen van Gusdorfs kijk op de Romantiek kan het hulpzaam zijn de plaats die dit denken inneemt in het breder opgevatte geheel van zijn historisch overzicht van het westerse denken nader te omschrijven. Een van de terugkerende themata in Gusdorfs epos is *le retour du refoulé*. Reeds in *Mythe en metafysica* hanteert hij deze term om het existentiële stadium van het negentiende eeuwse denken aan te duiden.² Hij kadert dit in een aangepaste *loi des trois états*, namelijk de opeenvolging van het mythische bewustzijn, het rationele bewustzijn en het existentiële bewustzijn. Het derde stadium is de terugkeer van het door rede verdrongen mythische denken. In zijn historisch overzicht van het westerse denken hanteert hij dit thema met betrekking tot de Romantiek.

Gusdorf meent dat de galileaanse revolutie, die de mechanisering van ons wereldbeeld en de gehele kennis inluidt het eeuwen oude mythische denkpatroon nooit volledig heeft kunnen uitschakelen. De rationalisering heeft het mythisch denken hoogstens verdrongen. De eeuwenoude harmonie tussen *Logos* en *Muthos*, het kenmerkend gegeven van het epistemologisch model van de Oudheid en van de Middeleeuwen, komt niet tot een abrupt einde met Galilei's heliocentrisme, maar leeft voort als schaduwzijde van de Rede. Dit verdrongen bewustzijn is zelfs niet altijd onverzoenbaar met het Verlichte denken van haar tijd. Gusdorf meent dat de hedendaagse historici het niet kunnen verzoenen met hun model van de achttiende eeuw als de eeuw van de Verlichting. Zo schreef Jean Paul Richter reeds: *Keine Zeit ist mit der Zeit zufrieden*. Wat deze historici meestal met *pre-romantiek* aanduiden, noemt Gusdorf het romantische bewustzijn.³ Hij bedoelt hiermee niet enkel de *Sturm und Drang*, maar ook bijvoorbeeld Shaftesbury en de gehele schaduwzijde van de zeventiende en achttiende eeuw; het gevoelsmatige in het tijdperk van de rede. Gusdorf beweert dat de *pre-romantici* in feite *post-romantici* zijn die hun naam en hun eigenheid verschuldigd zijn aan een posterieure romantische explosie. Het etiket preromantiek is een gelegenhedsoplossing van historici die dit denken niet konden thuisbrengen in hun concept van het klassieke denken en het dan maar naar latere tijden verbannen hebben.

Wat is dan het verschil tussen dit romantisch bewustzijn en *de Romantiek*? Het romantische bewustzijn is geen Romantiek *avant la lettre*, daar het reeds alle

kenmerken van de Romantiek in zich aanwezig heeft. Maar wat zich vóór 1789 laat verstaan als romantisch bewustzijn bevindt zich in de schaduw van de Verlichting en is door de rede verdrongen. Na het débâcle van de Franse Revolutie affirmeert dit bewustzijn zich niet meer vanuit een negatieve ingesteldheid als een verzetsbeweging tegen de rede, maar slaagt ze er in haar platonisch bestaan — van de orde van het woord en de wens — in de werkelijkheid te belichamen. De Duitse romantici, Novalis, de gebroeders Schlegel, Schelling, Schleiermacher, zullen een volwaardig denkkader uitbouwen, als alternatief voor het epistemologisch model van de Verlichting, waarbinnen zij zich op een originele wijze zullen bezinnen over God, de mens en de wereld. Het romantisch paradigma ontplooit in GUSDORF'S ogen een *antropo-cosmo-theologie* of een volledig hernieuwd antwoord op de kernvragen van iedere metafysica. Tot op heden is dit romantisch antwoord verkeerd begrepen. Dit ogenblik in de geschiedenis van het westerse denken, met name de romantische omwenteling in het denken beschouwt GUSDORF als *le retour de la conscience mythique refoulée*.⁴

'Le romantisme'

De Romantiek als epistemologisch model, zoals GUSDORF het voorstelt is een kritiek op zowel de hedendaagse Franse postmoderne en structuralistische filosofie als op het monopolie van de exacte wetenschap op *de waarheid* en het denken. In de vier delen die GUSDORF aan de Romantiek wijdt, overloopt hij dit romantisch paradigma in zijn methode en uitgangspunten en in zijn kijk op de vraag naar God, mens en wereld.

In het eerste boek, *Fondements du savoir romantique* (1982) bakt hij het domein af. GUSDORF wil er breken met de vooral in Frankrijk nog gangbare gedachte dat de romantiekvorsching een zaak van geleerden in de literatuurwetenschappen en van kunsthistorici is. De Romantiek biedt een alternatief voor de door deze romantische generatie afgewezen idealen van de Verlichting. De reikwijdte van de Romantiek overlapt alle domeinen van de kennis: deze stroming introduceert de historiciteit en de notie van organisme (in plaats van mechanisme) in het denken, verkiest het *Verstehen* boven het *Erklären* en vervangt het domein van de euclidische wiskunde (*le domaine euclido-galiléen*) door de biologie en de interpretatie. Het is de gehele methode die Newton in zijn *Principia* aan het denken opdringt die hier regelrecht wordt afgewezen. Goethes *Farbenlehre* (1810) bijvoorbeeld wil een proces zijn van het newtoniaanse denken. Goethe levert met dit tractaat, dat hij als zijn levenswerk beschouwt, geen louter literaire romantische bijdrage, maar een visie op de wereld. Schopenhauer schrijft een gelijkaardig tractaat *Ueber das Sehen und die Farben* (1816) dat bij Goethes werk aansluit.

"Tegen Copernicus, Galileï, Newton en soortgenoten", schrijft Gusdorf, "verkondigt Goethe dat de mens misschien niet meer het centrum van het fysico-mathematische universum is, maar dat hij wel de existentiële ruimte blijft van elke aanwezigheid in de wereld"⁵.

In het eerste boek stelt Gusdorf vast dat bij de romantici het individu het centrum van ieder denken is. In de daarop volgende drie delen vertrekt Gusdorf vanuit deze premisse om de romantische kijk op God, mens en natuur toe te lichten. Zo beschrijft hij in het tweede boek, onder de titel *Du néant à Dieu dans le savoir romantique* (1983), hoe de negentiende eeuwse godsdienstbeleving eerder een terugkeer naar de religie is dan naar God. Het betekent een weinig clericale religie, een negatieve theologie die toch geen nihilisme in de hedendaagse zin kan heten. In een later werk plaatst Gusdorf Nietzsche binnen het romantische denken.⁶ Diens nihilisme, de verkondiging van de dood van God, is evenwel geen atheïsme, maar ligt in de lijn van Schleiermachers afwijzing van de God der religies. De Heilige Schrift is "een mausoleum van de religie, een monument dat bevestigt dat er een grote geest geweest is die er nu niet meer is".⁷ De negentiende eeuwse theologie wordt dus niet gedragen door een nihilisme waarvan ze van vele zijden beschuldigd wordt omwille van haar negatieve ingesteldheid ten opzichte van de werkelijkheid en van de rede. De theologie verwordt eerder tot een theosofie bij de romantici. Zij steunt evenmin op een nihilistische ontologie, hun godsopvatting neigt meer naar het godsbeeld van de Duitse mysticus, Meester Eckhart : God als "ein überwesende nihtheit".⁸

De hedendaagse wijsbegeerte heeft, volgens Gusdorf, niet enkel de zogenaamde romantische dood van God verkeerdelijk begrepen, bovendien heeft ze daaraan een spoedige en onvermijdelijke verdwijning van de mens in het denken gekoppeld. Zo kondigt Foucault in *Les mots et les choses* profetisch het nakende einde van de (romantische) mens aan. In het overlijdensjaar van Foucault, verschijnt Gusdorfs derde boek over de Romantiek : *L'homme romantique* (1984). Hij antwoordt er in de laatste paragraaf, als een postume repliek op Foucaults 'orakelspreuk'⁹ : "De romantische mens is niet dood. Zijn aanwezigheid spookt in de uithoeken van onze cultuur rond, als een aanhoudend slecht geweten dat zich tegen het drukkend determinisme van de industriële en technische beschaving en van de massa maatschappij verzet"¹⁰.

Bij de aanvang van de Duitse Romantiek geniet het subject een bijzondere aandacht die aan de basis van de volwassen wordende menswetenschappen ligt. Menswetenschappen, zoals bijvoorbeeld de psychologie of de economie, die zich aanvankelijk methodologisch aan de *Principia* van Newton spiegelen, zullen dankzij een vernieuwde methode, de romantische hermeneutiek, ook een nieuwe bloei kennen. Het individu wordt zowel het object als het subject van de kennis. De hermeneutische methode krijgt rond 1800 een vernieuwende impuls, ze

ondergaat een soort 'copernicaanse revolutie' met het werk en het denken van Schleiermacher. Hij vormt de hermeneutiek van een *ars interpretandi* (tekstinterpretatietechniek) om tot een *Kunstlehre des Verstehens*, waar het accent van het geïnterpreteerde naar het interpreterend subject wordt verschoven. Het is deze kijk op het romantische denken die Gusdorf tot op heden in de fenomenologie en de hermeneutiek wenst door te trekken. Hiermee wijst hij ook op een ander terugkerend begrip in zijn gehele werk : de hernieuwde aandacht voor de mens en menswetenschappen in de negentiende eeuw moet de basis zijn voor een *metahumanité*. De formule "het einde van de metafysica, dat is de verschijning van de mens"¹¹ zou Gusdorf herschrijven als : Een vernieuwde belangstelling voor de mens opent de ruimte voor een vernieuwde metafysica die men *metahumanitas* dient te noemen.

Ook in het vierde en laatste boek over de Romantiek, *Le savoir romantique de la nature* (1985) wil Gusdorf het romantisch paradigma in ere herstellen. De Duitse *Naturphilosophie*, die men als het voorbeeld bij uitstek van het romantisch wetenschappelijk denken mag beschouwen, is volgens hem een volwaardig wetenschappelijk denken dat niet moet onder doen voor de positivistische traditie. Dit denken heeft ten onrechte, als gevolg van een verminkte overlevering van de romantische epistemologie buiten Duitsland, een duister en occult imago verworven in de Angelsaksische empiristische en utilitaristische traditie en in het Franse positivisme. Het Frans en Engels romantisme hebben nooit de volledige reikwijdte van de beweging kunnen vatten. Ze beperken zich tot een esthetische en literaire trend of tot een politieke beweging. Bij gebrek aan vertalingen zijn noch de opvattingen, noch de verworvenheden van de *Naturphilosophie* tot een ruimer publiek doorgedrongen. De biologie, de plantenkunde, de electriciteitsleer, het magnetisme, de evolutieleer zijn domeinen waar de *Naturphilosophie* bijzonder in uitmunt, maar dan wel vanuit haar eigenheid. Niet als de speculatieve wetenschap waarvoor men ze houdt, maar als een 'totale wetenschap'. De *Naturphilosophie* heeft als studieobject niet een statische dode wereld die ze van buitenuit ontleedt. Het object en het subject vallen wel samen in het *Totalorganismus*. Vooral op de geneeskunde heeft de Duitse Romantiek een blijvende stempel willen drukken, zo meent Gusdorf. Nog lang vóór Freud benadrukken de *Naturphilosophen* aan de Duitse universiteiten het belang van het onbewuste en het onderbewuste. Hun excessen, zoals ook de positivistische wetenschapsbeoefening er kent in haar ijver naar *dé* waarheid, doen geen inbreuk op de invloed en het belang van hun stellingen. "Tegenover de anatomisch-klinische methode of de lijkengeneeskunde, plaatst de romantische school een totale benadering van het menselijk fenomeen in zijn eenheid". Tegenover de dreiging van een menswetenschap zonder de mens stelt de Romantiek een humanisatie van de geneeskunde voor.¹²

Gusdorf vat zijn schets van de Romantiek breed op; hij laat zich niet verleiden tot het weergeven van een sfeerbeeld, van een zwaarmoedige *Weltschmerz*, van neo-gotische kerken, patetische symfonieën, middeleeuwse novellen, platonische liefdes en occulte wetenschap. Niet dat dit geen deel uitmaakt van de Romantiek, maar het is er zeker de essentie niet van. Het fundament van de Romantiek is een epistemologisch kader dat volgens Gusdorf meer dan ooit actueel blijft. "Tegen de zelfvernietigende keuze van het nihilisme, de aanhangers van de on-zin, blijft de *Naturphilosophie* de enige uitweg voor een beschaving die in het net van haar eigen tegenspraken gevangen zit. Het komt er niet op aan om woord voor woord de geloofsbelijdenissen van de romantici over te nemen, maar wel om hun intenties te rehabiliteren, om de noodzaak van een geloofsbelijdenis en van een geheel aan waarden te bevestigen die de aanwezigheid van de mens in de wereld dienen te waarborgen en een zin voor de aarde en een zin voor de mensheid dienen te reconstrueren".¹³ Dit is de inzet van Gusdorfs filosofie, een filosofie op maat van de mensen. Het antropocentrisme is de kern van het denken over God, mens en wereld. Het is tevens ook wat de Romantiek aan de late twintigste eeuwse wijsbegeerte te bieden heeft. "Men moet heden ten dage voor de antropologie de voorrang van betekenis erkennen die de scholastiek aan de theologie toekende".¹⁴

Humanisme-kritiek

De originaliteit van dit denken dankt Gusdorf vooral aan het tijdstip waarin hij dit pleidooi houdt. Het gaat in tegen het Angelsaksische en empirische denken, alsook tegen het eigenlijke wetenschappelijk discours. Hij verwijt dit denken dat het een doorgedreven specialisatie bewerkstelligt. De wetenschapper streeft ernaar steeds meer te kennen over steeds kleinere domeinen zo dat hij tenslotte alles over niets zal kennen. Enerzijds is er de verkanking van het epistemologisch veld, anderzijds wordt alles geobjectiveerd en wordt het subject buiten spel gezet.

Maar zijn pleidooi is vooral gericht tegen de zogenaamde Franse postmoderne filosofie die zich van het romantische existentiële waardenpakket distantieert. In een recent verschenen bundel over *Moderne Franse filosofen* stelt H.E.S. Woldring dat deze postmoderne denkers veeleer een methode gemeen hebben dan een set van zogenaamde postmoderne opvattingen die toch te onduidelijk zijn om te omschrijven. Men zou er beter aan doen deze denkers *hermeneuten* te noemen.¹⁵ Ook Gusdorf beseft dit wel, maar hij kan zich onmogelijk verzoenen met deze structuralistische hermeneutiek die de essentiële doelstelling van *het zoeken naar wat iemand zeggen wil* opgeeft. Hier behoudt het bewustzijn niet langer de controle over zichzelf en over zijn instrumentarium waartoe ook de taal en de

gehele tijd-ruimtelijke context behoren, het bewustzijn wordt daarentegen ingeschreven in een proces dat aan hem ontsnapt : Dit is het anonieme denken dat tegelijk de uitschakeling van het romantisch subject in het interpretatieproces betekent. Op die manier heerst er een anonieme structuur, een conceptuele bril of begrippenrooster. Gusdorf ontkent niet dat de hedendaagse hermeneutiek in het spoor van de Romantiek verderleeft. De hedendaagse hermeneutiek begeeft zich wel op dat terrein maar het verraadt, verdoezelt, ontkent er de ware oorsprong van. De God van Schleiermacher is ondertussen gestorven, meent Gusdorf, en tergelijktijd ook het Zijn. De hermeneutiek neemt op zich het zoeken naar een betekenis die aan zichzelf volstaat. Zo vervangt de betekenis het Zijn in de moderne hermeneutiek. Die hermeneutiek geeft de analyse van een discours dat zelf naar een discours verwijst en zo tot in het oneindige verder in de lege ruimte van de dode mens. "De hedendaagse hermeneutiek verkondigt een nihilisme, een radicaal negativisme. (...) Het menselijk discours trekt zich terug in de leegte van de dood van God en in de leegte van de dood van de mens. (...) De huidige hermeneutiek ontplooit een afbraakonderneming van het discours en van de waarden, ze zegeviert in de tot lijken herleide liquidatie van de menselijke realiteit".¹⁶ Een hele generatie Franse filosofen heeft zich volgens Gusdorf door onkunde en desinteresse voor de Duitse taal en wijsbegeerte laten misleiden door filosofen als Barthes, Foucault, Lévi-Strauss,¹⁷

Het is inderdaad Gusdorfs verdienste dat hij in de jaren zeventig en tachtig tegen de toonaangevende stromingen in gewezen heeft op de impasses van dit denken. In de schaduw van de verwetenschappelijking en van het structuralisme heeft hij de herwaardering van een vergeten traditie op zich genomen. Hij is zelf een romanticus in de zin zoals hij die zelf beschreven heeft en zoals hij die terugvindt in het wijsgerige oeuvre van Wilhelm Dilthey. Hij heeft gepoogd in zijn oeuvre dit romantisch bewustzijn terug te vinden in de fenomenologie, in het existentialisme en tenslotte in zijn opvatting over hermeneutiek die naar Dilthey verwijst. Ook als historicus heeft hij heel wat te bieden in dit origineel opgebouwd fresco. "Een werk zo reusachtig in de omvang van zijn eruditie dat daarnaast dat van Foucault geheel in het niets zinkt" schrijft Merquior over *Les sciences humaines et la pensée occidentale*.¹⁸

Maar Gusdorf, nochtans zelf polemisch en uitdagend in zijn schrijven, heeft het uitdagende karakter van het zogenaamde anti-humanisme van de Parijse filosofen fout begrepen, hij heeft niet steeds de provocatie van de argumentatie kunnen onderscheiden. Zijn repliek tegen dit denken is dat het de menselijke vrijheid aantast, het bewustzijn abstraheert, dat het een misantropie is en een aantasting van noodzakelijke waarden die hij in zijn denken centraal plaatst. Gusdorf wil, niet alleen in zijn werken over het westerse denken maar ook in zijn gehele oeuvre, een filosofie voorstellen die een synthese moest worden van alle

filosofie. Een synthese waar de rede, als toegang tot de werkelijkheid, steeds ondergeschikt is aan de waarden. Een filosofie die de grondslag van de uitwendige werkelijkheid steeds zoekt in een meta-antropologie. Hij ziet de synthese van alle filosofieën vanuit een (romantisch) hermeneutisch standpunt.¹⁹

Is echter het eigenlijke doelwit van dit bekritiseerde 'structuralistisch anti-humanisme' niet zelf een dergelijke synthese van de filosofie? Met hun anti-humanisme beogen filosofen als Foucault of Lévi-Strauss noch de mens als dusdanig, noch de menselijke waarden of humanisme, maar wel het extreem antropocentrisme uit Gusdorfs synthese van de filosofie. Zo ziet Eddy Borms bijvoorbeeld de specifieke humanistische ideologie van het existentialisme (in casu Jean-Paul Sartre, maar dit kan naar Gusdorfs opvattingen over de Romantiek worden doorgetrokken) als doelwit van de hedendaagse Franse humanisme-kritiek. Het is het specifieke transcendentale humanisme of de soevereiniteit van het bewustzijn, in het verlengde van Descartes autonoom cogito, dat ter discussie staat. Deze filosoof is net als Nietzsches Münchhausen die zich bij zijn eigen haren uit het moeras trekt.²⁰ Daarom wil Foucault bijvoorbeeld de mens van de troon werpen die hij sinds de moderniteit bestegen heeft (*La place du roi*) en de aandacht op de dingen zelf buiten het cogito en op de uiterlijke materialiteit van het denken vestigen. Deze houding belet hem geenszins zich in te zetten voor een praktisch humanisme, zoals voor de gevangenen of de geestesgestoorden. Borms beweert dan ook dat het transcendentale humanisme onverenigbaar is met een praktische inzet omdat het de — postmoderne — veelheid van gezichtspunten niet kent. Het westers humanisme is gebrandmerkt door etnocentrische waarden die ze als universeel beschouwt.²¹

Gusdorfs dialoog met Foucault, Barthes, en anderen is daarom een dovemansgesprek gebleven. Hij vertoont in zijn opvattingen heel wat parallellen met Paul Ricoeur. Ze hebben een gelijk opgaande filosofische vorming genoten, zijn collega's geweest in Straatsburg waar ze samen vanuit hun gemeenschappelijk protestants geloof aan een christelijk existentialisme hebben gebouwd. Maar vervolgens, vanaf de jaren zestig, kan men zien hoe Ricoeur de uitdagingen van de opkomende vernieuwing in de filosofie aanvaardt en in discussie treedt met Marx, Freud en Nietzsche, *les maîtres des soupçons*, de inspiratoren van de structuralisten. Hij rechtvaardigt deels hun wantrouwen in het soevereine 'Ik denk', zonder zijn geloof in noodzakelijke waarden en in het humanisme de rug toe te keren.²² Deze dialoog heeft Gusdorf spijtig genoeg niet aangedurft. Hij verwijt Ricoeur onpersoonlijkheid in zijn denken terwijl hij zichzelf, vanuit zijn eigen teruggetrokken romantisch paradigma, voor deze kritiek op de soevereiniteit van de mens in de epistemologie onontvankelijk verklaard heeft. In zijn kritiek speelt hij meer op de man dan op de bal. Door de persoonlijke — provocerende — aanvallen zijn de fundamentele vragen vaak zoek.

De stromingen van Gusdorf en van de hedendaagse Franse filosofen staan diametraal tegenover mekaar als incommensurabele paradigmata. Toch blijft Gusdorfs werk een boeiend gegeven dat aantoonst dat er in de Franse wijsbegeerte een mogelijkheid blijft bestaan voor een andere opvatting, een andere invalshoek tot de filosofie. Het is een vlot leesbaar en uiterst gedocumenteerd werk dat van de Romantiek een beeld schetst dat de twintigste eeuwse historiografie vanuit haar invloeden aangetast en vervormd heeft. Men kan Gusdorfs boeken best lezen als een kritiek op zijn eigentijdse filosofie. Maar Gusdorf heeft zijn rebels gedrag met een relatieve anonimiteit en geïsoleerdheid moeten bekopen.

Noten

¹Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Parijs, Gallimard, 1966 blz. 398.

²Georges Gusdorf, *Mythe en metafysica*, Utrecht, Bijleveld, 1963. Nederlandse vert. S. Schilstra en J.A. Duytjer; met een voorwoord van C.A. Van Peursen.

³Deze periode behandelt Gusdorf in deel VII : *La conscience romantique au siècle des lumières*, Parijs, Payot, 1976.

⁴Dit schema van Gusdorf is o.a. geïnspireerd door Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1934-37) Den Haag. Martinus Nyhoff, 1954. Husserl zag zijn fenomenologie als de ommekeer van Galileï's leer.

⁵*Fondements du savoir romantique*, blz. 223.

⁶Cfr : *Les origines de l'herméneutique*, Parijs, Payot 1988. Dit boek is het XIIIe en afsluitende deel van *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. In dit deel overloopt hij als conclusie op het voorafgaande historisch overzicht de geschiedenis van de hermeneutische methode.

⁷Schleiermacher geciteerd in *Les origines de l'hermeneutique*, blz. 187-188.

⁸*Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, blz. 118; cfr. Eckhart, *Renovamini spiritu mentis vestrae*, ed. Pfeiffer (Leipzig, 1857) Predigt n° XCIX.

⁹J.G. Merquior spreekt over een orakelspreuk in verband met Foucaults uitspraken over het einde van de mens; in *De filosofie van Michel Foucault*, Utrecht. Het Spectrum (aula) 1988, blz. 50.

¹⁰*L'homme romantique*, blz. 264.

¹¹Michel Foucault, *Les mots et les choses*, blz. 328.

¹²Georges Gusdorf, 'Médecine romantique', in : *Les Etudes philosophique*, 1(1983), blz. 11-23.

¹³Gusdorf, *Le savoir romantique de la nature*, blz. 337.

¹⁴Gusdorf, 'Préface à l'édition italienne', in : *Introduction aux sciences humaines*, Parijs Ophrys, 1974², blz. xi.

¹⁵H.E.S. Woldring, 'Filosofen : tolken van hun tijd' in : Theo de Boer, e.a., *Moderne Franse filosofen*, red. Woldring (Kok Agora, Kampen en DNB/Pelckmans, Kapellen, 1993) blz. 7-11.

¹⁶*Les origines de l'hermeneutique*, blz. 188 en 339.

¹⁷Gusdorf, *Lignes de vie, Tome I : les écritures du moi*, Parijs. Odile Jacob, 1992, blz. 90-93.

¹⁸J.G. Merquior, *De filosofie van Michel Foucault*, blz. 66.

¹⁹A. De Cock, 'Der Synthesegedanke bei Georges Gusdorf', in : *Studia Philosophica Gandensia*, 3 (1965) blz. 5-53.

²⁰Eddy Borms, *Humanisme-kritiek in het hedendaagse Franse denken*, Nijmegen, SUN, 1986 blz. 7-12 en 69-81.

²¹Ibid, blz. 93-95.

²²Paul Ricoeur, 'Le conscient et l'inconscient', in : *Le conflit des interpretations*, Parijs, Seuil, 1969 blz. 101-121.

Voornaamste publikaties van Georges Gusdorf

La découverte de soi, Parijs, P.U.F., 1948.

Mémoire et personne, Parijs, P.U.F., 1951.

La parole, Paris, P.U.F., 1952.

Mythe et métaphysique, Parijs, Flammarion, 1953; Ned. vert. : *Mythe en metafysica*, Utrecht, Bijleveld, 1963.

Introduction aux sciences humaines, Parijs, Ophrys, 1960.

L'université en question, Parijs, Payot, 1964.

Lignes de vie, I : Les écritures du moi, Parijs, Odile Jacob, 1991.

Lignes de vie, II : Auto-bio-graphie, Parijs, Odile Jacob, 1991.

In een speciaal aan Gusdorf gewijd nummer publiceerde de *Bulletin de psychologie*, XLIII (1989-1990) een aantal interessante artikelen van Gusdorf (waaronder een korte autobiografie).

Les sciences humaines et la pensée occidentale, Parijs, Payot, 1966-1988

I. De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée, (1966)

II. Les origines des sciences humaines, (1967)

III. La révolution Galiléenne, (1969) 2 delen

IV. Les principes de la pensée au siècle des Lumières, (1971)

V. Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières, (1972)

VI. L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières, (1973)

VII. Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières, (1976)

VIII. La conscience révolutionnaire : les idéologues, (1978)

IX. Fondements du savoir romantique, (1982)

X. Du néant à Dieu dans le savoir romantique, (1983)

XI. L'homme romantique, (1984)

XII. Le savoir romantique de la nature, (1985)

XIII. Les origines de l'hermeneutique, (1988)