

DUITSE GESCHIEDFILOSOFIE: EEN NATIONALE TRADITIE

ilse n. bulhof

Mrs. I.N. Bulhof-Rutgers is als research-fellow in de 'history of European civilization' verbonden aan Austin University (Texas, V.S.) en houdt zich onder andere met geschiedfilosofische onderwerpen bezig. Deze zomer is er nog een boek over de Duitse geschiedfilosoof Dilthey van haar hand verschenen ("Wilhelm Dilthey's Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture". Martinus Nijhoff, Den Haag, 1980).

In de achttiende eeuw gold het menselijk leven nog als altijd en overal in wezen hetzelfde. Deze visie sloot het begrip geschiedenis zoals wij dat kennen - geschiedenis als een zich over de tijd uitstrekkend proces van veranderingen - uit. Toch begon men in die tijd in Europa onder invloed van de versnelde economische ontwikkeling de geschiedenis ook anders te ervaren: men bemerkte dat de wereld waarin men oud werd fundamenteel anders was dan de wereld waarin men was geboren. In plaats van als resultaten van bovennatuurlijk ingrijpen werden deze veranderingen in het sociale leven steeds meer gezien als onderdelen van een 'natuurlijke' ontwikkeling. De moderne geschiedfilosofie was erop uit om de aard van deze ontwikkeling te doorgronden. Daarbij is een opvallende karakteristiek van de Duitse geschiedfilosofie een merkwaardig idealistisch, romantisch, quasi-religieus vertrouwen in de 'zinnelijkheid' van de geschiedenis - iets wat in de Franse en Anglo-Saksische geschiedfilosofie ontbroken heeft. Deze traditie heeft zowel negatieve als positieve effecten gehad.

Op de debetzijde staat een specifiek Duits historisme dat de geschiedenis als een soort heilige gave beschouwde - komend van God, het Leven, de Tijd, of, wonderlijk genoeg, de Geschiedenis zelf - een gave waaraan men vooral niets mocht veranderen - niet in de vorm van een actief politiek optreden, maar ook niet in de

vorm van een literaire geschiedschrijving die het verleden mooier maakte dan het was. Met mechanisch opererende wetten zoals die in de natuur gelden had de geschiedenis volgens deze historisten niets te maken. Voor de methodologie betekende dit heilige ontzag voor het historische gebeuren dat de geschiedenis niet door middel van logisch denken, maar door 'de gehele mens', dat is ook door middel van gevoel en intuïtie, begrepen moest worden. Tot ongeveer 1960 moesten de Duitse historici van een sociaal-wetenschappelijke benadering van de geschiedenis niets hebben.

Op de creditzijde staat daartegenover ten eerste een diep respect voor de zo gevarieerde culturen van het verleden, en ten tweede een niet aflatende belangstelling voor fundamentele vragen als, waarom er zo iets als geschiedenis 'gebeurt', wat de zin ervan kan zijn, wat de rol van de mens in dit proces behoort te zijn, en waarom en hoe men de geschiedenis dient te bestuderen. Zelfs de anti-idealistische ontmaskeraars van dit idealistische Duitse geschiedenisbegrip als Marx, Nietzsche, Freud en Habermas behoren uiteindelijk juist in hun ontkenning toch wezenlijk tot dezelfde traditie.¹⁾

Vooraf vroeger zijn niet-Duitse historici vaak geneigd geweest dergelijke theoretische benaderingen van de geschiedenis als 'speculatief', 'mystiek', of 'Duits-diep' met enige minachting terzijde te schuiven. In het volgende hoop ik duidelijk te ma-

ken dat ook zonder bewust filosoferen het speculatieve element in de Duitse geschiedwetenschap allerm minst heeft ontbroken. Tegenwoordig bestaat er gelukkig ook onder de historici in Duitsland veel meer bereidheid om zich van de grondslagen van het historisch onderzoek bewust te worden, en deze ter discussie te stellen. Voor ik deze wending nader toelicht, wil ik eerst een (kort) overzicht van de Duitse geschiedfilosofie tot omstreeks 1960 geven.

tot omstreeks 1960

Terwijl in Frankrijk de verandering in de structuur van de sociale wereld positief als vooruitgang van de beschaving geïnterpreteerd werd, bleef in Duitsland, zoveel langzamer in zijn economische ontwikkeling, een spanning tussen enerzijds cosmopolitische statische, en anderzijds Europocentrische dynamische geschiedbeschouwingen bestaan.

Herder's belangstelling b.v. ging uit naar alle culturen van de wereld in heden en verleden. Hij vergeleek ze met bloemen die op eigen plaats en tijd bloeiden, en ieder een eigen schoonheid hadden. Vanwege deze liefdevolle benadering van het verleden geldt hij als de voorloper van het historisme, dat weigert de historische verschijnselen ondergeschikt te maken aan het een of ander speculatief ontwikkelingsidee (Ranke). Toch sprak ook Herder, zij het in zeer vage termen, van een zekere ontwikkeling in de geschiedenis, die tot grotere menselijkheid (Humanität) zou leiden. Dezelfde spanning tussen cosmopolitisch statische en Europocentrische dynamische geschiedbeschouwingen bestond in de school van Göttingen.

Kant vormde de afsluiting van het achttiende-eeuwse Duitse geschiedenisdenken. Hij wees de Franse opvatting als zou de geschiedenis een rechtlijnige vooruitgang te zien geven af, maar hij stond ook kritisch tegenover Herder's grootmoedige sympathie voor de culturen van de wereld. Hij stelde bij wijze van hypothese dat de geschiedenis waarschijnlijk een - zeer langzame - ontwikkeling ver-

toont, en dat dit waarschijnlijk een ontwikkeling ten goede is. Door aan de mogelijkheid van een dergelijke vooruitgang te geloven, zo betoogde Kant, zouden de mensen, in de eerste plaats de staatslieden, er vanzelf naar handelen, en aldus een bijdrage leveren aan de daadwerkelijke vooruitgang, die volgens Kant op den duur zou leiden tot een internationale rechtsorde.

De negentiende-eeuwse geschiedfilosofie werd ingeleid door Hegel. Hegel, getroffen door de gruwelen van de geschiedenis - hij noemde de geschiedenis een "slachtbank der volkeren" - zocht een verklaring voor het verschijnsel geschiedenis als zodanig. Hij vond de oplossing van wat de jonge Marx "het raadsel van de geschiedenis" zou noemen, in de gedachte dat de mensheidsontwikkeling de voortgaande ontplooiing van de Idee te zien gaf. Het doel van de geschiedenis, de volledige manifestatie van de Idee, heiligde de middelen, gewetenloze historische persoonlijkheden, bloedige oorlogen en revoluties. Voor Hegel, die in Berlijn nog weinig van de industriële revolutie had meegemaakt, gold de Idee als reeds bijna geheel verwezenlijkt. Zo kon hij zich met de geschiedenis en met de bestaande wereld niettegenstaande haar onvolkomenheden verzoenen. Een volgende generatie, de generatie van Marx, zou er anders over denken: Marx meende dat er nog een revolutie nodig was om wat voor hem het doel van de geschiedenis was, de vestiging van het 'rijk der vrijheid', het Communisme, te verwezenlijken.

Hegel beschouwde echter wat buiten de ontwikkeling van de Idee viel als niet tot de geschiedenis behorend. India, China en Afrika waren a-historische culturen, bevangen in de kringloop van de natuur, waar alleen de Westerse wereld zich van had kunnen bevrijden. Daarmee heeft in Hegel's denken de geschiedschrijving zijn cosmopolitisch karakter verloren; het was Europocentrisch geworden. De tegenstelling tussen een min of meer 'statische' cosmopolitische en beschrijvende, en een 'dynamische' Europocentrische en verhalende geschiedbeschouwing is tegenwoordig weer aan

de orde, en verre van opgelost.

Behalve door zijn allesomvattende interpretatie van de zin van de geschiedenis is Hegel voor de geschiedfilosofie belangrijk omdat hij het moderne begrip van geschiedenis, geschiedenis als ontwikkeling, een theoretische basis gegeven heeft. Ontwikkeling is voor ons zoiets vanzelfsprekends, dat het ons zwaar valt om te beseffen hoe moeilijk dat begrip aan het begin van de negentiende eeuw nog te vatten was. Historische ontwikkelingen, aldus Hegel, berusten op het feit dat voorafgaande ervaringen niet voor niets behoeven te zijn. Zij kunnen productief worden voor latere tijden - zoals in het Westen inderdaad het geval was - wanneer een residu ervan wordt vastgehouden in herinnering, met name door middel van de geschiedschrijving. Wanneer dergelijke ervaringen aldus het geestelijk eigendom van een volk worden, kunnen zij structureel worden ingebouwd in de handelingen en denkwijzen van volgende generaties. In Hegel kan men waarnemen hoe de factor tijd, in plaats van de vernietigende kracht die het in het verleden altijd geweest was, door middel van de herinnering tot een scheppend element in het historische leven begint te worden. (Niet lang daarna werd de tijd, dankzij Darwin, door een ander mechanisme, dat van de evolutie, ook een scheppend element in de natuur.)

Inmiddels hielden de historici zich met dezelfde Europocentrische ontwikkeling bezig, maar, zo meenden zij, alleen op basis van empirisch onderzoek. Ranke en zijn studenten moesten van Hegel's 'fantasierijke' gespeculeer over de Idee niets hebben. Zij spoedden zich regelrecht naar de archieven om uit de eerste hand te ontdekken wat er zich in werkelijkheid had afgespeeld. Hun geschiedenisbeeld week echter in grote lijnen niet af van dat van Hegel: ook voor Ranke was de geschiedenis vooruitgang, hoe terughoudend hij zich ook betoonde om aan te geven waaruit de vooruitgang in de praktijk bestond. Ranke's uitbanning van de geschiedfilosofie stond echter overduidelijk in het licht van een conservatieve politiek: Bismarck's

creatie van het Duitse Keizerrijk b.v. achtte hij als de gave van God bij uitstek, een vervulling van de voorafgaande Europese geschiedenis.



Hegel in 1842.

Wie het met de algemeen geldige voorstelling van de geschiedenis en de situatie die het legitimeert eens is, behoeft de filosofie waar het op berust niet kritisch te onderzoeken. Des te opmerkelijker is het dat voornamelijk door de ontwikkeling van het historische denken van een cosmopolitische belangstelling voor andere culturen tot een verlamdend historisch relativisme, een aantal filosofen zich genoopt zag, om toch de grondslagen van de geschiedschrijving opnieuw te onderzoeken. Hierbij werden door enkelen de grenzen van het officiële geschiedenis-denken overschreden. In de eerste plaats door Nietzsche.

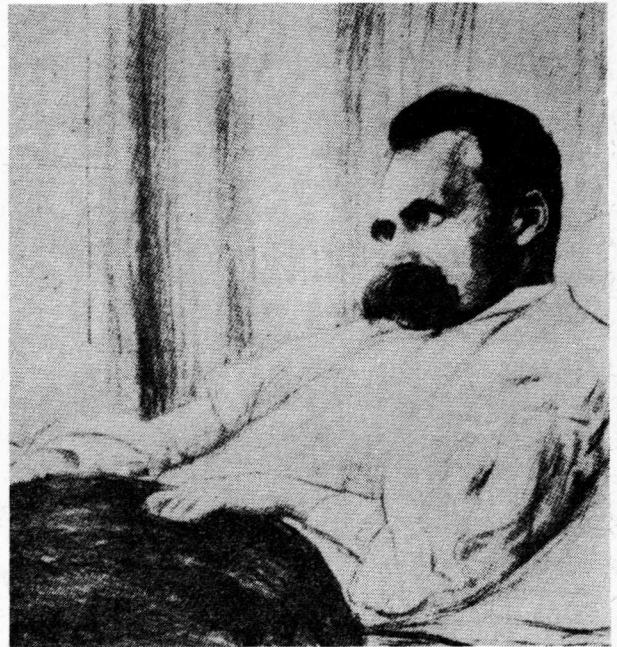
Nietzsche had een hartgrondige afkeer van het 'platvloerse' Duitsland van zijn tijd. In zijn essay "Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (1874) trok hij fel van leer tegen één van de aspecten ervan: de wetenschappelijke geschiedwetenschap zoals die sinds Ranke aan

de universiteiten werd bedreven. De moderne historicus, aldus Nietzsche, voelde vanaf een veilige afstand met alles en iedereen uit het verleden mee, en weigerde er een waardeoordeel over uit te spreken. Met zijn historisch relativisme ondermijnde de historicus bij zijn tijdgenoten de capaciteit tot spontaan handelen door een richtinggevend gevoel voor waarden te niet te doen. Toch stond Nietzsche positief ten opzichte van de studie van de geschiedenis, mits het een studie zou zijn die bevruchtend op het heden kon werken door uit te gaan van een betrokkenheid van de geschiedschrijver bij de gebeurtenissen die hij bestudeerde, en deze als een wichelroede te gebruiken om verborgen schatten van het verleden te ontdekken.

In zijn latere werk stelde Nietzsche een aantal meer fundamentele vragen aan de orde, b.v. de vraag of de geschiedenis van zichzelf uit wel een continue ontwikkeling is waarvan men een aaneensluitend verhaal kan vertellen, of dat die continuïteit een gevolg is van het feit dat historici het verleden in de vorm van een verhaal presenteren; of de tijd wel als een lijn voorgesteld kan worden, of dat de lineaire voorstelling van de tijd een uitvloeisel is van de Christelijke wereldbeschouwing en daarom door degenen die niet langer Christelijk denken, kritisch moet worden bekeken. Verder kwam Nietzsche in een psychologisch uiterst knappe verhandeling over de geschiedenis van de moraal met een reeks schokkende verklaringen voor de bestaande moraal voor den dag, waarbij hij alle gevestigde waarden op hun kop zette: deugden als zachtmoedigheid en verdraagzaamheid schetste hij als in wezen niets dan handige maskeringen van zwakheid en ressentiment. En tenslotte stelde hij dat het verleden een soort 'hiëroglief' is waarvan de historici de zin trachten te interpreteren - wat wil zeggen dat Nietzsche de geschiedenis uiteindelijk als zinvol zag. Omdat een ieder het gebeuren vanuit zijn eigen levenservaring benadert, vallen deze interpretaties uiteraard geheel verschillend uit. Nietzsche zag de studie van de

geschiedenis dus als een hermeneutische arbeid, - al gebruikte hij zelf die term niet - een interpreteren en vertalen van de 'tekst' van het verleden, die voor het heden niet langer zonder meer toegankelijk is. In het woord 'hermeneutisch' herkent men de naam van de God Hermes, de bode der Goden, die de woorden van de Goden moest interpreteren en vervolgens in voor gewone stervelingen begrijpelijke taal overbrengen.

Na Nietzsche verschenen omstreeks de eeuwwisseling nog enkele andere filosofen die kritisch tegenover de wetenschappelijke geschiedschrijving van hun tijd stonden: Rickert, Windelband en Dilthey. Van deze is Dilthey de belangrijkste.



Friedrich Nietzsche, starend naar de ondergaande zon, Weimar 1900.

Historici kennen Dilthey voornamelijk als de schepper van de zogenaamde Geisteswissenschaften. In zijn "Einleitung in die Geisteswissenschaften" maakte Dilthey een onderscheid tussen de wereld van de natuur die zich volgens vaste wetten mechanisch ontwikkelt, en de wereld van de mens die op grond van denken, voelen en willen tot stand komt. Terwijl de natuur met vrucht door de natuurwetenschappen bestudeerd wordt, en volgens het causale beginsel als het ware

'van buitenaf' op grond van observaties en logisch denken verklaard wordt, behoort, aldus Dilthey, de wereld van de mens door wat hij de Geisteswissenschaften doopte, bestudeerd te worden. Deze hadden een eigen methode: Ein-fühlen en Verstehen. Met deze Geisteswissenschaften beoogde Dilthey onder meer als vertegenwoordiger van het Bildungsbürgertum de 'geest' te beschermen tegen het materialisme van zowel de kapitalisten als de Marxisten van zijn tijd. Toch kwam Dilthey, de brave burger, ogenschijnlijk het volmaakte tegendeel van Nietzsche, in veel gevallen tot dezelfde subversieve vragen als deze.

Ook Dilthey was er steeds minder zeker van of de geschiedenis inderdaad wel een continu proces was. Hij vroeg zich verder verontrust af of objectiviteit in de geschiedschrijving wel mogelijk was en in zijn latere essays (van omstreeks 1910) begon hij zich zelfs af te vragen of zulk een objectiviteit wel zo gewenst was. Ook trok hij de lineaire tijdsopvatting in twijfel. Deze behoorde volgens hem thuis in de wereld van de natuur, niet in de wereld van de mens die in het heden waarin hij zich steeds bevindt, het vermogen heeft om zich het verleden te herinneren en om op de toekomst te anticiperen. En tenslotte zag ook hij in zijn latere jaren de geschiedschrijving als een hermeneutische arbeid, als het interpreteren van tekens - van de bronnen en van het historische gebeuren zelf - in plaats van als het observeren en beschrijven van feiten. Daar juist dit hermeneutische aspect van wetenschap op het ogenblik de aandacht trekt, wil ik op dit punt van Dilthey's wetenschapelijk kennen in geschiedfilosofie nader ingaan.

Wie het verleden tracht te begrijpen kan dit niet zonder meer doen door zich in te leven in de situatie van de personen die hij bestudeert zoals Dilthey eerst meende, want een dergelijk inleven berust op een daaraan voorafgaande interpretatie van voorwerpen waarin de personen van het verleden zich hebben uitgedrukt. Dit zijn natuurlijk in de eerste plaats geschreven bronnen, maar ook andere 'producten', zoals parken of bouw-

werken. Dilthey beschouwde alle door mensen gemaakte voorwerpen als teksten waarvan de betekenis door tijdgenoten en latere generaties gelezen en geïnterpreteerd moest worden. Met betrekking tot de cultuurproducten van het verleden is dit lezen echter geen eenvoudige zaak: ten eerste zijn er slechts fragmenten van de tekst overgebleven; ten tweede zijn wij in de loop van de tijd van het verleden vervreemd. Op grond van zijn idee dat cultuurproducten van het verleden als het ware in een vreemde taal gestelde teksten zijn, begon Dilthey richtlijnen voor de studie van de geschiedenis te destilleren uit de hermeneutiek, de klassieke leer van de interpretatie van in een andere - verouderde of anderszins moeilijk verstaanbare taal gestelde teksten. In zijn aanpassing van de overgeleverde hermeneutiek aan de eisen van de studie van de geschiedenis vestigde Dilthey de aandacht op de zogenaamde 'hermeneutische cirkel', het bekende verschijnsel dat de interpretator van een bepaalde tekst deze verstaat op grond van zijn persoonlijke levenservaring, dat hij vervolgens zijn levenservaring herinterpreteert onder invloed van de teksten die hij gelezen heeft, en zo voorts. Omdat het leven steeds doorgaat, is het interpreteren van cultuurproducten een proces dat nooit tot definitieve en objectieve kennis leiden kan. In dit opzicht is de geschiedenis aan de kunst verwant. Door zijn inzicht in de rol van de interpretator op het beeld dat hij als historicus van de geschiedenis ontwerpt, en door zijn inzicht in de noodzaak om de geschiedwetenschap, wil het op de naam van wetenschap aanspraak kunnen maken, theoretisch te doordenken, distantieerde Dilthey zich bewust van Ranke's geschiedbeschouwing, en bereidde de wending van historisme tot hermeneutiek voor. Dilthey kwam echter in veel bezadigder tempo dan Nietzsche tot zijn hermeneutische inzichten, en niet daarna het overwinnen van veel innerlijke weerstand. Dit maakte zijn gedachtengangen gemakkelijker te volgen, waardoor hij meer invloed kon uitoefenen op het latere historische denken dan de wilde Nietzsche.

In de twintigste eeuw bleef in

Duitsland het historisme als methodologie van de geschiedschrijving en als geschiedfilosofie onverminderd voortduren tot omstreeks 1960, toen de Fischer-controverse de gemoederen wakker begon te schudden. Ook in de geschiedfilosofie domineerde het historisme - van dit laatste is Heidegger een goed voorbeeld. Deze verwaarloosde in zijn denken over de geschiedenis de door Dilthey beklemtoonde rol van de interpretator. Voor hem was de geschiedenis nog steeds een soort geschenk van bovenaf - in zijn geval van het Zijn - dat passief door de mensen aanvaard diende te worden. Geen wonder dat het historisme voor velen een slechte naam heeft als een van de factoren die de weg tot het Nationaal Socialisme vrij maakte. Heidegger zelf valt in deze niet van alle smetten vrij te pleiten.²⁾

de hedendaagse duitse geschiedfilosofie

Het is tenslotte Gadamer geweest die in zijn boek "Wahrheit und Methode" (1960) geprobeerd heeft om met het historisme te breken, en die in aansluiting tot Dilthey pleitte voor de aanvaarding van de hermeneutiek als grondslag voor de geschiedwetenschap. Gadamer ergert zich aan de sterilizerende 'objectieve' benadering van het verleden, waarbij alle historische verschijnselen in het kader van hun tijd gesteld worden, zodat zij bij voorbaat van alle eventuele relevantie voor het heden worden beroofd. Gadamer maakt zich bovendien bezorgd over het verlies van het contact met het verleden in de moderne cultuur, waardoor de mens tot een soort eendagsvlieg zou worden gereduceerd. In zijn beschouwingen over de studie van de geschiedenis kiest hij als uitgangspunt de ervaring van kunstwerken. Wie zich voor een Griekse tragedie openstelt, aldus Gadamer, wordt door het begrip ervan veranderd, verrijkt. Dit betekent dat hij - natuurlijk op zijn eigen wijze - de inhoud ervan heeft 'toegeëigend', een oud begrip uit de traditionele hermeneutiek. Eerst wanneer een tekst aldus is toegeëigend, kan van een werkelijk begrip sprake zijn. Op dezelfde manier moet ook

de historicus zich voor de grote teksten van het verleden openstellen, bereid zijn er zich iets door te willen 'laten zeggen', en zich niet bij voorbaat al aan de werking ervan onttrekken door te menen dat hij zelf de wijsheid al in pacht heeft, of dat hij als modern mens zo uniek is dat het verleden niets te bieden heeft. Zoals kunstwerken in de loop van de tijd heel verschillend geïnterpreteerd worden, zo is het ook met de geschiedenis. Verre van dit echter als een mankement is ons historisch kennen te beschouwen (waar Dilthey maar moeilijk van loskwam), stelt Gadamer dat de veelheid aan interpretaties juist het gevolg is van de rijkdom die in het overgeleverde erfgoed verborgen ligt. Gadamer spreekt in dit verband van Wirkungsgeschichte. Historische gebeurtenissen hebben, net als kunstwerken, in de vele interpretaties die ervan gegeven worden, een rijke Wirkungsgeschichte.

Gadamer staat nog dicht bij de historische idolatrie van de geschiedenis door het erfgoed van het verleden, de traditie, als één grote verzameling van kunstwerken te beschouwen, die alle het heden iets positiefs te zeggen zouden hebben. Bovendien verbindt hij aan de wisselwerking tussen interpretator en zijn tekst - tussen de historicus en zijn bronnen - de gedachte dat de tekst de latere interpretator dusdanig in zijn greep heeft dat diens speelruimte om met werkelijk nieuwe interpretaties voor den dag te komen, gering is; immers, men kan de tekst niet anders verstaan dan volgens de categorieën waarmee hij door zijn eigen taal en cultuur vertrouwd is. Dit betekent dat Gadamer de mensen als permanente gevangenen ziet van hun nationale, culturele, historische en persoonlijke achtergrond. Ook dit wordt echter door Gadamer niet betreurd: integendeel, want juist door de eigen aard van de mensen, zo meent hij, worden steeds weer nieuwe aspecten van de tekst van de historische erfenis ontsloten. De verscheidenheid onder de mensen staat er borg voor dat in de geschiedenis het verleden - als ware het zelf een tekst, die om interpretatie vraagt - zijn gevarieerde Wirkungsgeschichte hebben kan.

Maar, zo vragen Marxistisch ge-

oriënteerde filosofen, van wie Habermas de voornaamste vertegenwoordiger is, zich af, is het verleden wel met een tekst - een kunstwerk - te vergelijken? Is de traditie niet veeleer een symptoom - ziekte - dan symbool - kunst. In zekere zin herhaalt zich in de verhouding tussen de ontmaskerende Habermas en de traditie-beminnende Gadamer de verhouding tussen Marx en Hegel.

Ook Habermas verzet zich tegen de het verleden sterilizerende objectieve benadering van het verleden. Daarbij knoopt hij bij de hermeneutische aanpak van Dilthey en Gadamer aan. In zijn "Erkenntnis und Interesse" (1968) beklemtoont hij de rol van de interpretator. Maar waar Gadamer uitgaat van de positieve betekenis van de traditie die door latere geslachten moet worden 'toegeëigend', legt Habermas juist de nadruk op de negatieve ideologische aspecten ervan. De traditie, aldus Habermas, legitimeert in vele gevallen overheersing en uitbuiting. Door bewustwording moet dit ideologische aspect van de overleving worden ontmaskerd. Het is dan ook de taak van de historicus om met kritische historische studenten tot deze bewustwording bij te dragen. Daardoor zal men zich geleidelijk aan de vertekenende werking van het verleden kunnen onttrekken, zich van de traditie kunnen emanciperen. Immers, de mensheid als geheel bevindt zich, aldus Habermas, in een proces van toenemend zelfinzicht, is op weg naar mondigheid. In de toekomst zal een autonome mensheid zonder dwangmatige constricties vrijelijk kunnen communiceren over de toekomst die men zal willen verwezenlijken. Hoe dit historische emancipatieproces in zijn werk kan gaan wordt door Habermas aan de hand van het model van de psychoanalyse toegelicht. In een analyse krijgt de patiënt inzicht in zichzelf, en dit inzicht werkt genezend: het stelt hem in staat om zich van zijn vrijheid beperkende dwangideeën los te maken, en zelf zijn toekomst in de hand te nemen. De historicus is, als ideologie-criticus, dus eigenlijk een soort psychoanalyticus van zijn cultuur. Het is best mogelijk dat Habermas deze positie feitelijk als hypothese

poneert - juist zoals Kant dat gedaan had met zijn toekomstvisioen van een internationale rechtsorde. Maar hypothese of niet, Habermas geeft toe dat de mens, eindig wezen als hij is, nooit tot volledige bewustwording van zijn eigen geschiedenis of van die van de mensheid zal kunnen komen.

Voor Habermas is het vooral belangrijk dat men leert inzien dat bij de bestudering van de sociale werkelijkheid, inclusief de geschiedenis, de wetenschappelijke onderzoeker als interpretator mede verantwoordelijk is voor wat hij als kennis aan de wereld voorlegt. Wetenschappelijke kennis is niet het resultaat van objectief observeren van feiten, maar van een interpreteren van tekens. De interpretatie van b.v. het verleden moet natuurlijk in geen geval in dienst staan van een beperkt doel van een partij of pressiegroep - geschiedschrijving mag onder geen omstandigheden tot propaganda gedegradeerd worden. Maar wel behoort die interpretatie in dienst te staan van het volgens Habermas algemeen menselijke ideaal van vrijheid. Dat het in theorie en praktijk vaak moeilijk is om propaganda van authentieke bijdragen tot het verwerkelijken van de 'ware' vrijheid te onderscheiden, zal duidelijk zijn, om maar te zwijgen van de vraag wat de 'ware' vrijheid is, en wie dat uitmaakt.

Habermas beseft meer dan Gadamer dat de hermeneutische opvatting van wetenschap die hij voorstaat tegen een geweldig sterke traditie van objectieve wetenschapsbeoefening ingaat. Dit ideaal gaat terug op het Griekse beeld van een belangeloze, waardevrije of 'zuivere' wetenschap, dat in onze tijd als objectieve wetenschap vertaald is. Habermas stelt echter dat de zo veelbesproken wetenschappelijke kennis van de Grieken weliswaar zuiver was in de zin van onthecht aan aardse belangen, maar dat het daarmee nog niet belangeloos was. De hoogste wetenschappelijke kennis, die van de cosmos, werkte naar het idee van de Grieken terug op het dagelijkse leven, daar het de kenner moreel verhief en tot het juiste handelen bracht. Het ideaal van objectieve kennis van de moderne zuivere wetenschap lijkt niets

op dit Griekse kennisideaal: het leidt immers niet tot morele verheffing maar tot technisch beheersen van natuur en maatschappij. Habermas beschouwt het moderne kennisideaal dan ook als een deformatie van het oorspronkelijke, en hij roept op om deze idee weer in ere te herstellen. Niet zo dat wetenschap de morele verheffing van het kennende individu zou moeten dienen, maar wel zo dat het het historische proces van de emancipatie van de mensheid zou moeten stimuleren door ideologiecritiek.

Sinds Habermas deze gedachten presenteerde, is in Duitsland een levendige discussie gaande tussen aanhangers van de conservatieve Gadamer en die van de progressieve Habermas. Gadamer c.s. vinden Habermas' toekomstvisioen van een mondig mensengemeenschap onrealistisch en utopisch. De vergelijking tussen de psychoanalyticus en de historicus gaat naar hun mening niet op: de psychoanalyticus is gezond, hij staat temidden van een gemeenschap van mensen die zichzelf en de analyticus als normaal beschouwen. Maar in de maatschappij doet zich een dergelijke situatie niet voor: geen groep kan er aanspraak op maken om 'de' gezondheid te vertegenwoordigen. Daarmee is de voorwaarde voor een zelfopvoeding van de mensheid door middel van als artsen fungerende ideologiecritische historici vervallen.

Bij alle verschillen tussen Gadamer en Habermas moet echter niet over het hoofd gezien worden dat zij het op het belangrijkste punt met elkaar eens zijn: dat namelijk objectieve kennis van de geschiedenis onmogelijk en zelfs ongewenst is.

Kunnen we uit dit overzicht een conclusie trekken? Valt er iets te leren van de hedendaagse Duitse geschiedfilosofie? Ik zou het zo willen zeggen: iedereen weet dat over de aard en doelstelling van de geschiedwetenschap tussen de verschillende maatschappelijke groeperingen allerm minst eenstemmigheid bestaat. Socialist, Feminist, en Conservatieven, om maar enkele groeperingen te noemen, belichten ieder op eigen wijze de ge-

schiedenis, en dienen daarmee, bewust of onbewust, de belangen van hun groep. De vakgemeenschap - redacteurs van tijdschriften, directeurs van uitgeverijen, organisatoren van congressen en promotors - beslist of de geschriften die door de historici van diverse pluimage geproduceerd worden al dan niet geschiedenis zijn. Zich op dit proces bezinnend is het nuttig om van de huidige Duitse geschiedfilosofie kennis te nemen. Immers, aan het oordeel van de zogenaamd objectief oordelende vakgemeenschap heeft in het verleden - zeker in Duitsland, denk aan Lamprecht - wel het een en ander ontbroken. Goede geschiedschrijving werd niet altijd meteen als zodanig onderkend. Juist daarom wordt tegenwoordig het belang beseft van een theoretische bezinning. Historici willen een herhaling van de vakverblindings waaraan hun vakgenoten in het verleden geleden hebben, in de toekomst vermijden. De Duitse filosofen met een hermeneutische inslag werken aan een model om de subjectieve inbreng van de wetenschappers te onderkennen en positief aan te wenden. Niet als metafysische fantasten, maar als specialisten op het gebied van de wetenschapsfilosofie leveren geschiedfilosofen, getraind in de scholen van Gadamer en Habermas, op het ogenblik een bijdrage tot de geschiedschrijving door historici bewust te maken van de vooronderstellingen van hun vak en van de verhouding tussen subject en object. Daardoor kunnen de filosofen de historici helpen om een verantwoorde keuze te doen wanneer de laatsten zich aan het schrijven zetten of andermans werk beoordelen.

noten

1. Op de vraag hoe zulk een nationale traditie ontstaat en in stand gehouden wordt kan ik in dit verband niet ingaan. Ik wil er echter op wijzen dat reeds in de Middeleeuwen het Nominalisme, dat de band verbrak tussen de aardse werkelijkheid en de wereld van de Ideeën die God bij het scheppingswerk geleid

(zie verder pagina 57)