Sjoerd Griffioen

Onttovering, moderniteit en christelijk verleden

Een analyse van '*Geistesgeschichte*' aan de hand van Hans Blumenberg en Marcel Gauchet

Persoonlijke vooroordelen en a priori concepten moeten niet op het verleden geprojecteerd worden, zo leert het klassieke historisme. Er is echter ook een andere vorm van geschiedschrijving, die 'speculatieve geschiedfilosofie' of ook wel '*Geistesgeschichte*' genoemd wordt, waarin filosofische ideeën en de vooronderstellingen van de auteur juist een constitutieve rol spelen. En, wanneer in samenspel met de historistische variant, kan deze vorm van geschiedschrijving een zekere meerwaarde bevatten, zo bepleit Sjoerd Griffioen, promovendus aan de RUG (filosofie), aan de hand van een casus over *Geisteshistoriker* Hans Blumenberg en Marcel Gauchet.

Introductie

'Speculatieve geschiedfilosofie' staat bij veel vakhistorici in een ongunstig daglicht. Deze vorm van geschiedschrijving, zo luidt de kritiek, wordt te veel bepaald door onverifieerbare filosofische concepten – zoals de Hegeliaanse dialectiek van de Geest of de Marxistische klassenstrijd – en de persoonlijke visie van de auteur om een betrouwbare beschrijving van het verleden op te leveren. Geschiedschrijving moet, zo leert het historisme, toch vooral gebaseerd zijn op historisch bewijs, en niet op de vooronderstellingen van de auteur.

Maar ondanks het feit dat filosofisch gefundeerde geschiedschrijving niet zo zuiver empirisch is als het historisme vanouds pretendeert te zijn, is dat nog geen reden om dit genre direct te verwerpen, zo zal ik in dit artikel beargumenteren. Dit wil ik doen aan de hand van een vooralsnog

onderbelicht gebleven artikel van Richard Rorty, 'The Historiography of Philosophy', waarin hij een onderscheid maakt tussen verschillende soorten geschiedschrijving, waarvan elk genre zijn eigen functie, werkwijze, en legitimiteit bezit.[1] Aan de hand hiervan kan gepleit worden voor de mogelijke meerwaarde van speculatieve geschiedfilosofie – wat ik vanaf nu in navolging van Rorty '*Geistesgeschichte*' zal noemen – zij het in samenspel met de meer historistisch georiënteerde vorm van geschiedschrijving.

Om duidelijk te maken wat *Geistesgeschichte* is en hoe het opereert, zal ik als casus twee *Geisteshistoriker* behandelen: Hans Blumenberg en Marcel Gauchet. Deze twee auteurs schreven over hetzelfde onderwerp, namelijk over de relatie tussen de westerse moderniteit en haar christelijke verleden, en specifieker tussen het moderne onttoverde wereldbeeld en de christelijke transcendentie. Ze deden dit echter op basis van verschillende filosofische posities, wat ervoor zorgt dat hun betogen sterk uiteen lopen. Juist aan de hand van deze divergentie kan geïllustreerd worden hoe *Geistesgeschichte* werkt, zo zal blijken, namelijk als een normatieve vorm van geschiedfilosofie waarin een geschiedenis geconstrueerd wordt om een bepaalde filosofische diagnose kracht bij te zetten. Vervolgens zal ik, weer aan de hand van Rorty maar ook in lijn met de filosofie van Hans-Georg Gadamer, beargumenteren in hoeverre *Geistesgeschichte* ook een zekere meerwaarde kan bieden aan de geschiedschrijving.

Rorty's categorisering van de geschiedenis van de filosofie

Het artikel van Rorty, 'The Historiography of Philosophy', verscheen in *Philosophy in History*, een bundel waarin bekende filosofen zoals MacIntyre, Skinner en Taylor zich gebogen hebben over methodologische en theoretische kwesties omtrent filosofie en haar geschiedenis. De bijdrage van Rorty bedraagt een categorisering van vier verschillende genres binnen de geschiedenis van de filosofie, waarvan twee genres met name relevant zijn voor geschiedschrijving in het algemeen, namelijk '*Geistesgeschichte*' en '*historical reconstruction*'.[2] De beschrijving van *historical reconstruction* zal historici vertrouwd in de oren klinken. Het duidt namelijk op de poging om het verleden te beschrijven in eigen termen, en om een cultuuruiting (bijvoorbeeld een filosofische tekst) te 'verstaan' binnen de context waarin het tot stand is gekomen, met zo min mogelijk anachronistische verstoring.[3] Deze notie van *historical reconstruction* correspondeert met het programma van het historisme en van de klassieke hermeneutiek, waarin gepleit wordt

voor een contextuele interpretatie van historische fenomenen en voor een objectieve houding van de historicus.

Geistesgeschichte daarentegen, streeft er niet in de eerste plaats naar om het verleden te verstaan in eigen termen, maar eerder om de eigen situatie – dat wil zeggen, de hedendaagse cultuur, de samenleving, of de moderniteit en het moderne mensbeeld als zodanig – beter te begrijpen door als het ware een 'geschiedenis van het heden' te schrijven.[4] Het vertrekpunt van een dergelijke geschiedschrijving is een bepaalde (filosofische) diagnose van de actualiteit die vervolgens wordt onderbouwd door een historisch narratief. Doordat *Geistesgeschichte* uitgaat van een actualiteitsdiagnose heeft het een heel andere functie dan historical reconstruction; in plaats van een zo objectief mogelijke weergave van het verleden te presenteren, wars van normativiteit, probeert de *Geisteshistoriker* eerder overtuigingskracht te verlenen aan zijn/haar (impliciete of expliciete) normatieve analyse. Dit impliceert ook dat, in tegenstelling tot *historical reconstruction*, het voor *Geistesgeschichte* minder essentieel is om koste wat kost elk anachronistisch element in de geschiedschrijving weg te cijferen, aldus Rorty.[5] Om slechts enkele bekende voorbeelden van dit genre te noemen kan men denken aan Charles Taylors recente werk *A Secular Age*, of aan de klassiekere *Surveiller et punir: naissance de la prison* van Michel Foucault en *The Human Condition* van Hannah Arendt.

Casus: Gauchet en Blumenberg over moderniteit, onttovering en christelijk verleden

Om aan te tonen hoe *Geistesgeschichte* functioneert en hoe het verschilt van historistische geschiedschrijving, is het nuttig om als casus twee verschillende *Geistesgeschichten* – in dit geval die van Blumenberg en Gauchet – te vergelijken die qua onderwerp overeenkomen, maar die met betrekking tot de normatieve strekking van het verhaal sterk uiteenlopen. Op basis van deze inhoudelijke divergentie kan aangetoond worden in hoeverre een *Geistesgeschichte* bepaald wordt door het filosofisch-diagnostische standpunt dat bij voorbaat wordt ingenomen door de auteur.

Blumenberg en Gauchet zijn twee prominente filosofen die zich onafhankelijk van elkaar hebben gebogen over dezelfde vraag, namelijk naar de relatie tussen moderniteit en haar christelijke verleden. Hierin tonen beide auteurs zich schatplichtig aan een denktrant in de continentale filosofie, met Weber en Nietzsche als bekende exponenten hiervan, die

veronderstelt dat moderniteit *vanuit* het christendom ontstaan is, en daarom alleen begrepen kan worden in relatie tot het christelijk verleden.[6] Ook gebruiken Blumenberg en Gauchet corresponderende verklaringsstructuren in hun theorieën, door een verband te leggen tussen christelijke transcendentie en het ontstaan van het moderne, onttoverde wereldbeeld.

Hans Blumenberg (1920-1996), een Duitse filosoof en intellectueel historicus, schreef in 1966 zijn bekende *Die Legitimität der Neuzeit*, waarin hij zijn theorie over de totstandkoming van de moderniteit in relatie tot het middeleeuws-christelijke wereldbeeld uiteenzette.[7] Blumenberg betoogde dat het middeleeuws denken een zeker onvermijdelijk maar onoplosbaar probleem in zich droeg dat resulteerde in de ineenstorting van het middeleeuws-christelijk wereldbeeld, en zo de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde creëerde voor het ontstaan van het moderne mens- en wereldbeeld. Dit intrinsieke probleem was dat het middeleeuws-christelijk denken altijd gevangen zat in de contradictie tussen het benadrukken van Gods immanente aanwezigheid in de wereld – een opvatting die het gevolg was van de integratie van Grieks (bijvoorbeeld neoplatonisch) denken – en zijn transcendente andersheid van de wereld. Uiteindelijk won de laatste interpretatie van de schepping-schepper-relatie het van de eerste, en werd, met name in de nominalistische filosofie, Gods radicaal vrije wil en 'andersheid' van de schepping benadrukt ten faveure van zijn soevereine status. Echter, dit had tot gevolg dat de schepping in ontologische zin werd losgekoppeld van de schepper, waardoor de wereld in feite werd 'ontgoddelijkt'. Deze ontgoddelijking van de wereld resulteerde vervolgens in een fundamentele ontologische en existentiële onzekerheid bij het individu, die geen absolute zekerheid meer kon ontlenen aan een immanente goddelijke ordening van het universum.[8]

Zodoende bereikte het christelijk-middeleeuws denken een patstelling. Volgens Blumenberg moet het moderne mens- en wereldbeeld gezien worden als een respons op dit probleem; de moderne conceptie van individualiteit – samengevat met Blumenbergs centrale begrip 'zelfbevestiging' ('*Selbstbehauptung*') – is bovenal een manier om om te gaan met deze onvermijdelijke fundamentele onzekerheid, door enerzijds de verwachtingen van het individu bij te stellen en door anderzijds een nieuwe houding ten aanzien van de wereld aan te nemen.[9] De moderne mens, zo redeneert Blumenberg, ziet zichzelf niet langer als participerend in een zinvolle kosmos die doordrongen is van een goddelijke constitutieve kracht, en kan daarom niet langer de zin van de wereld zelf doorgronden.

Maar deze restrictie wordt gecompenseerd door een nieuwe, proactieve houding ten opzichte van de dingen. Het ideaalmodel van individualiteit is niet meer een contemplatieve deelname aan een goddelijke kosmische orde, maar wordt nu opgevat als het construeren en opleggen van orde aan een intrinsiek onttoverde wereld door de mens.[10]

In zijn *Le désenchantement du monde* uit 1985 vertelt de Franse filosoof Marcel Gauchet (1946) een heel ander verhaal, ondanks het feit dat hij, overeenkomstig de theorie van Blumenberg, veronderstelt dat de aanzet tot de breuk met het 'betoverde wereldbeeld' gevonden moet worden in het christendom.[11] Maar waar Blumenberg suggereert dat de moderniteit een *legitieme respons* is op de problemen van een eerder tijdperk, schildert Gauchet de moderniteit eerder af als de logische en noodzakelijke conclusie van historische dieptestructuren waar de mens niet of nauwelijks vat op lijkt te hebben. Gauchet beschrijft dit proces als een transitie van alomvattende 'betovering' naar volledige 'onttovering'. In de archaïsche, 'betoverde' wereld leidde de primitieve mens, zo suggereert Gauchet, een gelukzalig bestaan, omdat hij/zij alle menselijke betekenissen en gedragspatronen projecteerde op de kosmos, en zich daarom veilig waande in een stabiel, zinvol geheel, waarin alles was voorbestemd. De moderne mens, daarentegen, moet leren leven met het besef dat in een volledig onttoverde wereld alles uiteindelijk arbitrair en contingent is, zonder bovennatuurlijke garanties. Dit besef problematiseert volgens Gauchet elke notie van zin of betekenis, en uiteindelijk ook van identiteit, omdat er geen duurzaam geheel meer is waaraan het individu betekenis of identiteit kan ontlenen.[12]

Volgens Gauchet speelt het christendom een cruciale rol in dit onttoveringsproces, omdat deze religie, in tegenstelling tot andere geloofssystemen, het onderscheid tussen immanentie en transcendentie benadrukte (waar andere religies eerder uit waren op een synthese van deze twee categorieën) waardoor deze sferen steeds verder van elkaar verwijderd raakten. Dit zorgde ervoor dat enerzijds de wereld verzelfstandigd raakte en opgevat kon worden als autonoom domein, maar anderzijds had het ook als gevolg dat het transcendente oriëntatiepunt steeds verder van de wereld verwijderd raakte, totdat het uiteindelijk helemaal verdween. Gauchet beschrijft daarom het christendom als de religie die de breuk met het betoverde wereldbeeld heeft veroorzaakt, maar daarmee ook zijn eigen graf gegraven heeft. Het christendom is, kort gezegd, '*the religion for the departure from religion*.'[13] Er schuilt een zekere tragiek in Gauchets opvatting van het onttoveringsproces, omdat het resultaat, de moderniteit, wordt

afgeschilderd als onvermijdelijke conclusie van een zekere structureel-historische tendens waarin zingeving en betekenis intrinsiek problematisch zijn geworden met het verdwijnen van een transcendent ankerpunt.[14]

Verschillen tussen de Geistesgeschichten van Blumenberg en Gauchet

We hebben gezien dat Blumenberg en Gauchet beiden een verband leggen tussen christelijke transcendentie en onttovering, maar inmiddels is ook duidelijk geworden dat de teneur van hun verhalen sterkt verschilt. Deze divergentie wordt veroorzaakt door verschillende samenhangende factoren, die allen te maken hebben met het *geistesgeschichtlich* karakter van deze twee betogen, namelijk de geschiedsopvatting, de invulling van 'wezenlijk betwiste begrippen' – een term van Walter B. Gallie, die duidt op normatieve concepten waar geen universeel aanvaardbare definitie van te geven is – zoals 'moderniteit' en 'christendom', en ten slotte de normatief-filosofische boodschap van het verhaal.[15]

Met betrekking tot de geschiedsopvatting van de auteurs, hanteert Blumenberg een 'dialogisch model', gekenmerkt door historische *discontinuïteit*, waarin elk tijdperk gezien moet worden als een reactie op het voorgaande tijdperk. Dat wil zeggen, volgens Blumenberg moet het middeleeuwse tijdperk vooral begrepen worden als een poging om de erfenis van het Griekse wereldbeeld te synthetiseren met de joods-christelijke traditie, hetgeen resulteerde in een onoplosbare spanning – tussen de immanente 'goddelijkheid' van de Griekse kosmos en de radicale transcendentie van de joods-christelijke God – waar het moderne denksysteem vervolgens op reageerde door 'zelfbevestiging' te poneren als oplossing van dit dilemma.[16] Gauchet, echter, benadrukt eerder historische *continuïteit*, door de geschiedenis te beschrijven als een graduele transitie van een statische, 'betoverde' wereld naar het moderne 'onttoverde' beeld, dat gedreven wordt door een interne logica (aanwezig in religie, en met name in het christendom) om het immanente en transcendente van elkaar te scheiden, totdat het immanente domein uiteindelijk verzelfstandigd raakt.[17]

Deze geschiedsopvatting hangt weer samen met de invulling van de 'wezenlijk betwiste begrippen' die een prominente rol spelen in beide betogen. Blumenberg interpreteert 'moderniteit' namelijk als een positief gegeven, omdat het volgens hem gezien moet worden als een *legitieme*

respons op de problemen van het middeleeuws-christelijke verleden. Dit heeft te maken met het feit dat Blumenbergs theorie bedoeld was als een reactie op aantijgingen van moderniteitscritici zoals Karl Löwith en Carl Schmitt, die beweerden dat de moderniteit in wezen een illegitieme en gedevieerde vorm van het christendom is.[18] Maar om de legitimiteit van de moderniteit te verdedigen, was Blumenberg genoodzaakt om de middeleeuwen, maar ook het christendom in zijn geheel, te reduceren tot de intrinsieke problemen die hij erin veronderstelde, zodat de moderniteit opgevat kan worden als de enige gepaste reactie op deze problematiek. Gauchet daarentegen, is niet gepreoccupeerd met de 'legitimiteit' van de moderniteit, en doet daarom geen moeite om het af te schilderen als iets dat een eigen bestaansrecht bezit anders dan als de logische conclusie van een transhistorische dieptestructuur. Dit impliceert echter ook dat Gauchet het christendom kan zien als een constitutieve factor in de vorming van de moderniteit (in plaats van dat het slechts het probleem creëerde waar de moderniteit een onafhankelijke reactie op is).

Wat betreft de boodschap van deze twee *Geistesgeschichten*, is het inmiddels duidelijk dat Blumenberg bovenal de intentie had om de legitimiteit van de moderniteit te verdedigen en op basis hiervan een historisch narratief construeerde om deze boodschap kracht bij te zetten. Zijn dialogische geschiedsopvatting is vervolgens een verdere onderbouwing van dit doeleinde. Voor Gauchet geldt ook dat de normatieve boodschap die hij wil overdragen bepalend is voor zijn betoog, maar in zijn geval is dit een minder rooskleurig beeld, waarin de moderne conditie gekenmerkt wordt door een ontologische onzekerheid. Dit tragische beeld is weer verweven met *zijn* geschiedsopvatting, namelijk als een noodzakelijk proces waar mensen onderdeel van zijn, maar geen grip op hebben. En ten slotte kan nu gesteld worden dat de 'wezenlijk betwiste begrippen' die in een betoog gebruikt worden fungeren als vehikels van de boodschap die de auteur wil overdragen; bijvoorbeeld, of het 'christendom' wordt afgeschilderd als een denksysteem dat aan het eind van de middeleeuwen vastliep op interne contradicties, of eerder als een instantie van een proces dat bijna naadloos uitloopt in de moderniteit, is afhankelijk van welk verhaal er verteld wordt.

Functie en legitimiteit van Geistesgeschichte

Uit de vergelijking tussen de betogen van Blumenberg en Gauchet blijkt dat *Geistesgeschichte* als doel heeft om overredingskracht te verlenen aan een bepaalde normatieve zienswijze, en daarom eerder verdeeldheid dan academische consensus zal opleveren. En inderdaad, ondanks de overeenkomst in thematiek en structuur, lopen de betogen van Gauchet en Blumenberg zo sterk uiteen dat ze elkaar uitsluiten; dat wil zeggen, de moderniteit kan niet tegelijkertijd een legitieme, onafhankelijke respons zijn op de problemen van vroeger *en* de onvermijdelijke conclusie van bepaalde trans-historische dieptestructuren. De vraag is echter nu wat dan het nut is van een genre als *Geistesgeschichte*, want op basis van deze divergentie kan ook gesteld worden dat dergelijke speculatieve, door ideologie gedreven historische narratieven slechts kunnen resulteren in onenigheid over onderwerpen (zoals over de'aard' van de 'moderniteit') waar een historicus zich eigenlijk niet mee bezig dient te houden, omdat ze niets te maken hebben met de empirische historische werkelijkheid.[19]

Om dit bezwaar te pareren kunnen we weer teruggrijpen op het artikel van Rorty. Het onderscheid dat hij maakte tussen de verschillende genres impliceert namelijk ook dat de genres elk een verschillende functie en legitimiteit bezitten. De functie van *historical reconstruction* is volgens hem gelegen in het bereiken van '*self-awareness*'. Dit betekent dat *historical reconstruction* het verleden presenteert als significant *verschillend* van het heden, en ons zo bewust maakt van de historiciteit en contingentie van onze eigen situatie. Dit zorgt ervoor dat onze eigen historische horizon gerelativeerd wordt, omdat een dergelijke geschiedsopvatting aantoont dat onze eigen denkbeelden net zo veranderlijk kunnen zijn als die van vroeger.[20] Een dergelijk idee van '*self-awareness*' resoneert met hoe vakhistorici doorgaans denken over de relevantie van geschiedschrijving wanneer ze reflecteren op de 'zin' van hun eigen beroep, wat neerkomt op de veronderstelling dat historisch besef een kritische houding bevordert als waardevol antidotum tegen de waan van de dag.[21]

Geistesgeschichte echter, streeft volgens Rorty naar '*self-justification*', wat inhoudt dat een *Geisteshistoriker* een bepaalde normatieve zienswijze op het heden wil rechtvaardigen ten overstaan van zijn/haar publiek. Dit impliceert uiteraard dat *Geistesgeschichte* noodzakelijkerwijs een subjectief karakter heeft en daarom veel verschillende incompatibele narratieven zal opleveren, terwijl *historicical reconstruction* nog steeds objectiviteit als doeleinde hanteert, en daarom zal streven naar het bereiken van wetenschappelijke

consensus als benadering van dit ideaal.[22] Hierbij moet wel worden opgemerkt dat geen van beide genres echter een geprivilegieerde toegang tot het verleden heeft, gezien de onontkoombaarheid van de eigen historische bepaaldheid. Het verschil tussen de genres is daarom vooral functioneel; kort gezegd kan gesteld worden dat *historical reconstruction* streeft naar de *relativering* van de eigen historische horizon, terwijl *Geistesgeschichte* eerder zoekt naar *bevestiging* van een bepaalde interpretatie van de eigen horizon.

Uitgaande van Rorty's theorie kan gesteld worden dat *Geistesgeschichte* een eigen legitimiteit bezit omdat het inzicht kan bieden in hoe de contemporaine conditie tot stand is gekomen uit het verleden. Maar hierbij moet wel opgemerkt worden dat dit idealiter gepaard moet gaan met een bewustzijn van de subjectieve en betwistbare aard van een dergelijke onderneming. Rorty pleit in dezen voor 'eerlijkheid', wat impliceert dat een *Geisteshistoriker* moet beseffen dat zijn/haar weergave van het verleden altijd, tot op zekere hoogte, een anachronistische projectie is. Hij stelt dat '*[h]onesty ... consists in keeping in mind the possibility that our self-justifying conversations is with creatures of our own phantasy rather than with historical personages*.'[23] En deze 'eerlijkheid' als ethische premisse van *Geistesgeschichte* kan gestimuleerd worden door het negatieve zelfbewustzijn dat *historical reconstruction* teweeg brengt. Een wenselijke situatie is daarom een dialectische relatie tussen *Geistesgeschichte* en *historical reconstruction*, waarin het eerste genre grootse speculatieve narratieven poneert om het heden beter te kunnen verstaan, en het tweede genre blijft benadrukken dat een dergelijke onderneming nooit voltooid is, omdat het verleden niet in objectieve zin blootgelegd kan worden en omdat het de eigen historische horizon van waaruit we het verleden benaderen ook continu aan verandering onderhevig is.

Conclusie

Terugkoppelend naar Blumenberg en Gauchet kan worden gesteld dat hun betogen interessante perspectieven opleveren over hoe het heden geïnterpreteerd kan worden in relatie tot het verleden, en dat *Geistesgeschichte* inderdaad een zekere meerwaarde bezit. Blumenbergs verhaal bijvoorbeeld kan gezien worden als een rechtvaardiging van het standpunt dat de legitimiteit van de moderniteit niet alleen op scientistisch-positivistische gronden gebaseerd hoeft te zijn, maar dat dit

ook beredeneerd kan worden vanuit een cultureel-historisch perspectief. Ook laat hij hiermee zien dat een analyse van de moderniteit vanuit een dergelijk cultureel-historisch oogpunt niet direct hoeft te resulteren in het historisch determinisme dat hij in Löwith bespeurde. Gauchet, daarentegen, onderbouwt een meer pessimistische interpretatie van de moderniteit, en weet zo het vermeend typisch moderne gevoel van existentiële onzekerheid te verklaren vanuit een historisch narratief waarin transcendentie verdwijnt en contingentie alomtegenwoordig wordt. Beide verhalen kunnen het inzicht vergroten in het vraagstuk naar hoe de moderniteit zich verhoudt tot haar christelijke verleden – wat overigens de laatste tijd weer actueel is geworden in het zogenaamde 'postsecularisme debat'[24] – hetgeen weer intrinsiek verweven is met het bredere vraagstuk naar wat 'modern-zijn' eigenlijk is.

We hebben echter ook gezien dat de verhalen van Blumenberg en Gauchet dermate bepaald worden door hun normatieve standpunten en corresponderende geschiedsopvattingen dat ze in feite onverenigbaar zijn. Wat dan ook ontbreekt in de betogen van Blumenberg en Gauchet is een zekere reflectie op het soort filosofie dat ze bedrijven en een erkenning van de wezenlijk betwistbare aard ervan. Blumenberg bijvoorbeeld had kunnen erkennen dat zijn geschiedsopvatting, net als die van Löwith, niet direct voortkomt uit historische feiten, maar eerder een eigen voorstelling is die hij vervolgens overtuigend probeerde te maken. En Gauchets idee van historische dieptestructuren lijkt onnodig Hegeliaans wanneer dit niet gepaard gaat met een zekere mate van methodologische zelfreflectie. Zodra er echter wel tegemoetgekomen wordt aan een Rortyiaans idee van 'eerlijkheid', dan nemen *Geistesgeschichten* niet meer de vorm aan van onverenigbare metanarratieven, maar kunnen ze eerder gezien worden als vrijblijvende uitnodigingen om de geschiedenis te bezien vanuit het perspectief van de auteur.[25]

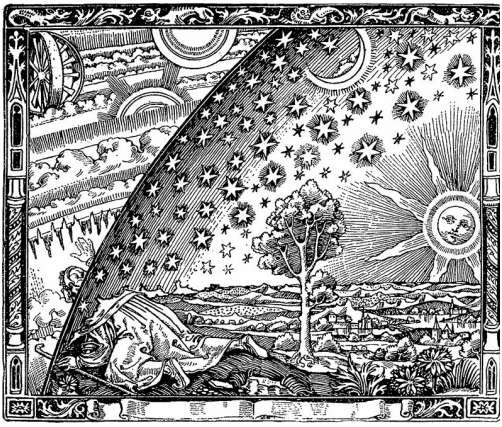
Wat betreft de relevantie van *Geistesgeschichte* voor vakhistorici, kan gesteld worden dat dit genre van filosofische geschiedschrijving aantoont dat de distantiërende en 'objectieve' blik van de historicus niet de enige manier is om naar het verleden te kijken, en zo wellicht een kans biedt voor de geschiedschrijver om te reflecteren op zijn/haar beroep. In dit kader meende Hans-Georg Gadamer dat wanneer het verleden *alleen* vanuit een dergelijke gedistantieerde positie wordt benaderd, we voorbij gaan aan het feit het verleden niet 'achter ons ligt', als een afgesloten en doods geheel, maar nog steeds ons leven bepaalt. Volgens hem dient historisch onderzoek altijd een erkenning van de eigen historiciteit te bevatten, en moet het daarom

de vorm aannemen van 'zelfonderzoek', namelijk als een verkenning – en een verbreding van de eigen historische horizon.[26] *Geistesgeschichte* past goed in dit Gadameriaanse beeld, omdat het het verleden niet eerst loskoppelt van het heden om het 'objectief' te beschrijven, maar veeleer 'een geschiedenis van het heden' voor ogen heeft. Echter, het staat buiten kijf dat de gedistantieerde blik van de vakhistoricus minstens net zo waardevol blijft als de 'betrokken' houding van de *Geisteshistoriker*; dit alleen al omwille van het feit dat *Geistesgeschichte* hoogstens een meerwaarde kan hebben wanneer het gecorrigeerd kan worden door het kritische en relativerende vermogen van historistische geschiedschrijving. De twee houdingen, die van de *Geisteshistorikeren* van de vakhistoricus, zijn idealiter complementair aan elkaar; het ene maakt het verleden relevant voor ons, en het andere kan ervoor waken dat niemand met het verleden aan de haal gaat.

Noten

1. R. Rorty, 'The Historiography of Philosophy: Four Genres', in *Philosophy in History*, eds. idem, Q. Skinner, J.B. Schneewind (Cambridge: Cambridge UP, 1984), 49-75.
2. De andere twee, '*doxography*' en '*rationalreconstruction*', zijn genres die alleen voorkomen binnen de geschiedenis van de filosofie en zijn daarom niet relevant voor vakhistorici.
3. Rorty, 'Historiography', 50.
4. R. Boomkens, *Erfenissen van de verlichting* (Amsterdam: Boom, 2010), 330.
5. Rorty, 'Historiography', 57-59.
6. Vincent P. Pecora, *Secularization and Cultural Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 2006).
7. Engelse vertaling: *The Legitimacy of the Modern Age*, vert. Richard M. Wallace (Cambridge MA: MIT Press, 1983).
8. Blumenberg, *Legitimacy*, 128-180.
9. Idem, 138.
10. Idem, 178-183.
11. Engelsevertaling: *The Disenchantment of the World*, vert. O. Burge (Princeton: Princeton UP, 1997).
12. Gauchet, *Disenchantment*, 166-167, 191, 204-207.
13. Idem, 76-78.
14. Idem, 86, 101. Hierbij moet opgemerkt worden dat Gauchets evaluatie van de moderniteit niet louter pessimistisch is; eerder is het zo dat de moderne mens in ruil voor de opoffering van een ontologische zekerheid een zekere mate van vrijheid verkrijgt.
15. Walter B. Gallie, 'Essentially Contested Concepts,' *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1956): 167-198.

16. Elizabeth Brient, *The Immanence of the Infinite. Blumenberg and the Threshold of Modernity* (Washington: Catholic University of America Press, 2002), 8.
17. Gauchet, *Disenchantment*, 104, Jean B. Elsthain, 'AfterPaganism. Disenchantment of the World by Marcel Gauchet,' *The New Republic* 2 (1998): 38-41.
18. Richard M. Wallace, 'Progress, Secularization and Modernity: The Löwith-Blumenberg Debate'. *New German Critique,* no. 22 (1981), 63-79.
19. Charles Turner, *Modernity and Politics in the Work of Max Weber* (Londen: Routledge, 1992), pp. 11-12, 30-31.
20. Rorty, 'Historiography', 50-55, 61, 68, 71.
21. Ad van der Woude, *Leven met geschiedenis* (Amsterdam: Balans, 2000), 14, Arie van Deursen, *In gemeenschap met de tijd* (Amsterdam: Prometheus, 1997), pp. 218-219.
22. Rorty, 'Historiography', 50, 57.
23. Idem, 71.
24. Phillip S. Gorski, enAteşAltinordu, 'After Secularization?', *Annual Review of Sociology* 34 (2008): pp. 55-85,geraadpleegd: 7 september 2013, http://dx.doi.org/10.1146/annurev.soc.34.040507.134740.
25. René Boomkens, *Drempelwereld* (Rotterdam: Nai, 1998) heeft het in dezen over 'sterke verhalen' als vervanging van zowel de moderne metageschiedenissen en de postmoderne microgeschiedenissen.
26. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* vert. Joel Weinsheimer en Donald G. Marshall (Londen: Continuum, 2006), 278-334.



Anonymous - Camille Flammarion, L'Atmosphere: Météorologie Populaire (Paris, 1888), pp. 163
http://en.wikipedia.org/wiki/Flammarion_engraving#mediaviewer/File:Flammarion.jpg
(geraadpleegd op 29 okt. 2014)