

# Hoofdstuk 11

## Filosofie en haar geschiedenis

Lodi Nauta

### 11.1 INLEIDING

Als er één ding opvalt aan de filosofie is het wel de prominente rol die haar geschiedenis erin speelt. Ook als ze zich op hedendaagse filosofische problemen richten, laten filosofen zich dikwijls door denkbeelden en theorieën van oude denkers inspireren. In de kentheorie worden posities als het empirisme en het rationalisme geregeld besproken aan de hand van klassieke teksten van bijvoorbeeld Descartes, Locke, Hume of Kant. Een boek over metafysica zonder melding van de inzichten van Kant of Hegel is praktisch ondenkbaar. Hetzelfde geldt binnen de politieke filosofie voor Hobbes, Locke en Rousseau. In leeskringen worden Plato, Spinoza en andere grootmeesters bediscussieerd alsof ze tijdgenoten zijn. En voor de filosofisch consulent, die filosofie als levenskunst te gelde maakt, vormen 'de wijze levenslessen' van Epicurus, Seneca en Montaigne vaak uitgangspunt voor 'een goed gesprek'. De filosofie-beoefening, is, kortom, doordrenkt van haar geschiedenis.

De filosofie lijkt hierin alleen te staan. Natuur- of scheikundigen doen in hun onderzoek niet of nauwelijks een beroep op de geschiedenis van hun vakgebied. Inzichten uit vroegere tijden zijn voor hen meestal niet relevant. Waarom laten filosofen zich dan nog wel altijd inspireren door denkers uit een meer of minder grijs verleden? Waarom citeren zij nog steeds Plato, Aristoteles, Spinoza of Kant alsof deze oude meesters hun tijdgenoten en gesprekspartners zijn?

De relatie van filosofen met het verleden van hun vakgebied is het thema van dit hoofdstuk. De eerste vraag die hier aan de orde komt is die naar het verband tussen de beoefening van de filosofie en de bestudering van haar geschiedenis. Is de geschiedenis voor een filosoof onmisbaar, irrelevant of iets er tussen in? Een tweede kwestie betreft de verschillende manieren waarop filosofen het verleden gebruiken. Aan de ene kant van het spectrum staan filosofen die filosofische teksten uit het verleden louter vanuit hun historische context willen begrijpen. Dit roept de vraag op of we deze zuiver historische benadering nog wel tot de filosofie mogen rekenen. En heeft zij enig nut voor de filosofie? Aan de andere kant staan filosofen die enkel in de interne samenhang van de in die teksten gepresenteerde filosofische argumentatie geïnteresseerd zijn. Hier dienen zich de volgende vragen aan: vervallen zij in hun commentaar op oude teksten niet gauw in anachronistische interpretaties? En als dat laatste het geval is, hoe erg is dat?

De thematiek van dit hoofdstuk laat zich niet gemakkelijk herleiden tot een aantal theorieën of duidelijk herkenbare posities, zoals dat met wetenschapsfilosofie, kentheorie, ethiek of 'philosophy of mind' wel kan. Het hoofdstuk heeft daarom, meer dan de andere hoofdstukken in dit boek, het karakter van een essay, waarbij de oude betekenis van het woord 'essay' – poging, proeve, test, keuring (van het Franse *essayer*) – voor ogen gehouden moet worden.

### 11.2 ENKELE HISTORISCHE OPMERKINGEN OVER DE RELATIE TUSSEN FILOSOFIE EN HAAR GESCHIEDENIS

De thematiek van dit hoofdstuk heeft natuurlijk zelf ook een geschiedenis: ook vroeger maakten filosofen gebruik van inzichten en ideeën van hun voorgangers. Aristoteles wordt in dit verband wel eens de vader van de geschiedenis van de filosofie genoemd. In zijn *Metafysica* begint hij een onderzoek naar verklaringstypen met een kritische bespreking van de opvattingen van zijn voorgangers. Hij toont daarin de lacunes en tekortkomingen, en vindt aldus, in kritische dialoog met zijn voorgangers, bevestiging voor zijn eigen ideeën. Het denken van Aristoteles was vervolgens uitgangspunt voor vele filosofen na hem. Zo poogde in de middeleeuwen Thomas van Aquino (ca. 1225-1274) een synthese tot stand te brengen tussen het aristotelische en het christelijke gedachtegoed. Thomas was op zijn beurt weer inspiratiebron voor anderen na hem. En zo zijn er oneindig veel voorbeelden te geven. Het bewoog de filosoof Whitehead ertoe te beweren dat de geschiedenis van de filosofie niet meer is dan een lange voetnoot bij Plato. Dit is natuurlijk onzin, al was het maar omdat filosofie gedurende vele eeuwen geen duidelijk afgebakende discipline is geweest. Het lijkt echter evident dat de filosofie zich altijd ontwikkeld heeft door een meer of minder kritische benadering van het eigen verleden.

Nadenken over de relatie tussen het filosofisch heden en verleden, en over de manier waarop de filosofie zich ontwikkelt is echter pas mogelijk als het verleden als een zelfstandig studie-object met een duidelijke herkenbare, eigen identiteit kan worden gezien. Dit lijkt pas in de achttiende eeuw voor het eerst het geval te zijn. Dan verschijnt de eerste, echt serieuze geschiedenis van de filosofie, te weten die van Jakob Brucker (in zes delen, 1742-1747). Brucker zag de geschiedenis van de filosofie als een continue, Europese traditie, die begint met de Pre-Socraten in de zesde en vijfde eeuw voor Christus. Verlichtingsdenkers die Brucker lasen, vonden dat die filosofische traditie een treurige aanblik bood. Het was een continue strijd tussen filosofische 'sekten' of scholen als het Aristotelisme, Platonisme, Thomisme, Cartesianisme, Hobbisme en Spinozisme en tussen filosofische posities als het immaterialisme, materialisme, idealisme, realisme, nominalisme en empirisme.

Verlichtingsdenkers bekritiseerden deze academische, dogmatische en naar binnengekeerde '-ismen', die in hun ogen geen enkele relevantie noch enig nut hadden voor het welzijn van de maatschappij. Diderot bijvoorbeeld schreef dat een goede filosoof niet in de voetsporen van zijn voorgangers moest treden, maar vooroordeel, traditie en autoriteit moest verwerpen en voor zichzelf moest denken.

Het is deze opvatting die we terugvinden in Immanuel Kants beroemde woorden: 'Durf te weten! Heb de moed uw eigen verstand te gebruiken'. Kant zei geen interesse in de geschiedenis van de filosofie te hebben; hij wilde 'uit de bronnen van de rede zelf putten'. Dat Kant het filosofisch verleden verwerpt duidt echter geenszins op een gebrek aan historisch besef. Achter al die, ogenschijnlijk vruchteloze, debatten tussen filosofische sekten zag hij de ontwikkeling naar een adequater begrip van mens en wereld. Zijn eigen 'kritische' filosofie beschouwde hij als het resultaat van een dynamisch proces waaraan die twistzieke filosofen onbewust hadden deelgenomen: 'dogmatische' filosofen hadden tevergeefs geprobeerd de grenzen van de rede te verleggen voorbij de menselijke ervaring en 'sceptische' filosofen (vooral de empirist Hume) ontzegden in reactie hierop aan de rede elke aanspraak op zekerheid van ervaringskennis. Kants filosofie van het transcendentiaal idealisme verdisconteerde de zwakke en sterke kanten van deze posities. In de opvatting dat er vooruitgang mogelijk is in de filosofie ging Hegel nog veel verder dan Kant. Hij zag een kritische benadering van filosofische voorgangers als de drijvende kracht achter de ontwikkeling van de filosofie. Hiermee was Hegel een belangrijke inspiratiebron voor bepaalde stromingen in de twintigste- eeuwse continentale filosofie (zie ook paragraaf 11.3.3).

Anderen in de negentiende eeuw benadrukten dat de filosofie niet veel meer is dan een verzameling 'eeuwige' vragen waarop slechts een paar typen antwoorden mogelijk zijn, die dus ook steeds opnieuw worden gegeven. Bertrand Russell is in zijn vroege werk schatplichtig aan deze traditie. Hij stelt in *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* uit 1900 dat 'the great philosophies of the past belong to one or other of a few great types – types which in our own day are perpetually recurring'. Russell is hier dan ook niet geïnteresseerd in 'dates or influences', maar in de vraag 'what (...) the great types of possible philosophies' zijn (Russell, 1900, pp. xi-xii). De opvatting van filosofie als een verzameling tijdloze problemen heeft grote invloed gehad op met name Angelsaksische filosofen in de twintigste eeuw.

### 11.3 ARGUMENTEN VOOR EEN NAUWE RELATIE TUSSEN FILOSOFIE EN HAAR GESCHIEDENIS

Voor de stelling dat de geschiedenis van de filosofie van cruciaal belang is voor de filosofie-beoefening zijn verschillende argumenten gegeven. Ik bespreek er hier drie en plaats telkens enkele kritische kanttekeningen.

#### 11.3.1 FILOSOFIE GESCHIEDENIS ALS SCHATKAMER VAN VRAGEN EN ANTWOORDEN

Eén van de vele opvattingen over filosofie luidt dat filosofie de studie is van algemene noties of begrippen ('concepten') waarmee wij over de wereld en onszelf nadenken en spreken. De meeste mensen hebben meer of minder vage noties van wat zij voor waar, mooi, goed, rechtvaardig en geldig houden, en meer of minder uitgesproken opvattingen over het bestaan van God, de mogelijkheid van een leven na de dood, de zin van het bestaan, enzovoorts. Eén van de taken van een filosoof is om deze noties en opvattingen te articuleren, de argumenten ervoor te expliciteren en kritisch te beproeven, en ze te onderzoeken op consistentie met andere opvattingen. Een dergelijke analyse kan dan eventueel uitmonden in een filosofische theorie.

Dit is slechts één opvatting van filosofie, maar wel één die al terug te vinden is bij Socrates, die zijn gesprekspartners vragen voorlegde als 'wat is waarheid?', 'wat is rechtvaardigheid?' of 'wat is schoonheid?'. Het zijn typisch filosofische vragen, die niet beantwoord kunnen worden met experimenteel

onderzoek. Wie de oorzaak van metaalmoetheid, de ziekte van Parkinson of de vogeltrek wil achterhalen, stelt hypothesen op, toetst deze met behulp van proeven of experimenten in een laboratorium of in het veld, past de hypothese aan, enzovoorts. Iedereen zal erkennen dat de wetenschap behoorlijk wat vooruitgang heeft geboekt in het beantwoorden van dergelijke vragen. Niemand echter zal stellen dat we inmiddels ook een bevredigend en eenduidig antwoord hebben gevonden op vragen als wat schoonheid is, wat een redenering geldig maakt, wat een rechtvaardige verdeling van goederen is, of de mens een vrije wil heeft, of getallen bestaan, en of aan dieren rechten toekomen. Filosofen zijn het er bovendien niet over eens welke weg men moet bewandelen om dergelijke vragen te beantwoorden, en over wat überhaupt als bevredigend antwoord geldt. En toch zijn het stellen van deze vragen en het streven die systematisch te beantwoorden onlosmakelijk verbonden met de geschiedenis van de mensheid.

Dit betekent niet dat filosofie en wetenschap volstrekt gescheiden domeinen zijn. Integendeel. In de geschiedenis zijn de grenzen tussen wetenschap en filosofie lang niet altijd scherp te trekken. Filosofie wordt niet voor niets wel de moeder der wetenschappen genoemd. De natuurkunde scheidde zich in de zeventiende eeuw af van de filosofie, waarna onder meer de psychologie in de negentiende en de taalkunde in de twintigste eeuw volgden. Als moeder heeft de filosofie dus al heel wat kinderen de deur zien uitgaan, maar ze blijft geïnteresseerd in hun wel en wee en dient hen zelfs van adviezen en raad, vooral in tijden van crises. Eén van de taken die filosofen dan ook voor zichzelf zien weggelegd is het plegen van onderzoek naar de grondslagen van wetenschappen. Maar ondanks de nauwe banden tussen filosofie en wetenschap behandelen, zeker vandaag de dag, filosofen doorgaans andere typen vragen en hanteren ze andere methoden dan wetenschappers. Als filosofische problemen van conceptuele aard zijn en niet met behulp van empirisch onderzoek opgelost kunnen worden, valt het te verwachten dat filosofen in het verleden opvattingen hebben geformuleerd die ons kunnen helpen meer inzicht te krijgen in hedendaagse kwesties. Aristoteles stelde de vraag welke deugden de mens moet bezitten voor een moreel hoogstaand leven, en zijn ideeën daarover worden nog steeds als een zinvolle bijdrage aan de ethiek beschouwd. De laatste decennia is er zelfs sprake van een heropleving van de aristotelische deugdenethiek. Een ander voorbeeld betreft het nominalisme van Willem van Ockham (veertiende eeuw). Hierin worden abstracte termen als 'grootheid', 'goedheid' en 'mensheid' gereduceerd tot concrete termen die rechtstreeks verwijzen naar dingen in de werkelijkheid (waarmee het bestaan van dergelijke abstracte entiteiten niet hoeft te worden aangenomen). Deze metafysica wordt door moderne filosofen als Wilfrid Sellars, onder expliciete verwijzing naar Ockham, omarmd. Een laatste voorbeeld – uit een schier onafzienbare reeks – is Nietzsches invloed op de ontwikkeling van het postmodernisme. Postmodernisten hebben een afkeer van grote filosofische stelsels en van aanspraken op absolute waarheid en de mogelijkheid van objectieve kennis. Een aanspraak op waarheid en kennis is vaak, zo beweren postmodernisten, een aanspraak op macht; wie immers de waarheid in pacht meent te hebben, meent het ook voor het zeggen te moeten hebben. Bovendien tracht de filosofie met haar terminologische verfijningen, onderscheidingen en theorieën de werkelijkheid te ordenen en te beheersen waarmee zij het veelvormige en soms paradoxale karakter ervan miskent. Voor het postmoderne gedachtegoed vormde Nietzsches werk een belangrijke bron van inspiratie. De visie dat filosofie een schatkamer van vragen en antwoorden is sluit niet uit dat filosofische kwesties door de eeuwen heen van karakter veranderen of naar de achtergrond verdwijnen. Nieuwe vragen dienen zich aan als gevolg van nieuwe ontwikkelingen, bijvoorbeeld op het gebied van de informatica, de geneeskunde en de genetica. Andere vragen hebben aan belang ingeboet. De vraag waarom een godheid, die verondersteld wordt algoed te zijn, kwaad in de wereld laat bestaan is er bijvoorbeeld één die in een seculier tijdperk minder belangrijk wordt. Maar dit betekent niet dat nadenken in het verleden over dergelijke vragen ons niets heeft geleerd. Zo zijn, ondanks het gegeven dat veel mensen niet meer in God geloven, vragen uit vroegere tijden naar de aard van Gods almacht relevant voor hedendaagse reflecties op de notie van logische mogelijkheid. Vragen als 'kan God het verleden ongedaan maken?' en 'kan God een vierkante cirkel maken?' zijn niet alleen vragen naar de natuur van God, maar ook naar wat logisch mogelijk is. Het beeld van het verleden als een schatkamer van filosofische vragen en mogelijke antwoorden, van ideeën, termen en onderscheidingen, gaat dus uit van de gedachte dat filosofische vragen altijd conceptueel van aard zijn: vragen die de concepten betreffen waarmee mensen hun wereld ordenen en begrijpen. En die blijven, zo suggereert het beeld van de schatkamer, door de eeuwen heen in de kern gelijk.

Maar juist deze aanname is bepaald niet onomstreden. We kunnen wel menen dat denkers uit het verleden, bijvoorbeeld Aristoteles en Thomas van Aquino, ongeveer dezelfde vragen stelden als wij, maar bij nader inzien blijkt het vaak om heel andere kwesties te gaan, niet in de laatste plaats omdat ze zijn ontsproten uit een wezenlijk andere cultuur dan de onze. De cultuur van de Atheense stadstaat uit de vierde eeuw voor

Christus is niet te vergelijken met de christelijk-scholastieke cultuur waarin Thomas van Aquino leefde, en die is op haar beurt weer heel verschillend van de onze. Ook filosofische problemen wortelen in een bepaalde context, en veranderen mee met tijd en cultuur.

Neem de vraag naar de relatie tussen geest en lichaam. Had Aristoteles het in *Over de ziel* over hetzelfde probleem als hedendaagse filosofen? Is zijn concept van ziel te vergelijken met ons concept van zelfbewustzijn? Nu men afstand heeft genomen van de dichotomie die Descartes poneerde tussen geest en lichaam, lijkt Aristoteles' visie, volgens welke denken niet los gezien moet worden van het lichaam waarin het plaatsvindt, weer aan actualiteit te winnen. Maar volgens Aristoteles bestaat de ziel uit een opeenstapeling van meerdere lagen en omvat die een 'vegetatief' deel (voor voeding en reproductie) dat bij planten, dieren en mensen voorkomt; een 'sensitief' deel (voor waarneming) dat alleen bij dieren en mensen voorkomt; en een 'rationeel' deel (voor mentale activiteiten) dat enkel aan mensen is voorbehouden. Het zelfbewustzijn is daarvan slechts één onderdeel. Het zal duidelijk zijn dat de ziel – en daarmee de relatie tussen ziel en lichaam – bij Aristoteles iets heel anders is dan dat wat hedendaagse 'philosophers of mind' onder geest verstaan.

Bovendien betekent de omstandigheid dat sommige problemen zich inderdaad vrij moeiteloos laten vertalen in hedendaagse terminologie, nog niet dat dit daarmee dus voor alle filosofische problemen wel zal gelden. Filosofie is meer dan een verzameling van bepaalde (technische) problemen. Filosofen denken ook na over de menselijke natuur, de relatie van mensen tot hun omgeving, over ethische en politieke vraagstukken en hun samenhang met historisch-culturele ontwikkelingen. Met de ontwikkeling van de cultuur – zo kan men betogen – veranderen deze vraagstukken van formulering en daarmee van karakter. Niettemin komt het beeld van de filosofie als een verzameling van technische problemen veel voor in de Angelsaksische analytische filosofie. Het is dan ook niet voor niets dat juist deze filosofie zich kenmerkt door een omgang met de filosofiegeschiedenis waarin denkers uit het verleden als hedendaagse gesprekspartners worden beschouwd (zie paragraaf 11.4.2).

#### 11.3.2 DE THERAPEUTISCHE BENADERING

Het tweede argument om belang te hechten aan bestudering van het verleden zegt dat de studie van de geschiedenis noodzakelijk is om onze eigen problemen, oplossingen en theorieën te relativiseren en van hun vermeende exclusiviteit en vanzelfsprekendheid te ontdoen. Soms zitten we zo vastgeroest in bepaalde denkpatronen dat we niet anders dan volgens die patronen kunnen denken en ons simpelweg geen alternatieven meer kunnen voorstellen. Bestudering van het verleden kan laten zien dat er alternatieve visies zijn geweest die, zo luidt de gedachte, zijn 'vergeten' of verdrongen door andere, dominant geworden opvattingen. Wie ontevreden is met huidige denkbeelden en paradigma's moet dit 'historisch vergeten' aan de kaak stellen. Dit kan alleen door terug te gaan in de tijd en het proces van verdringing en vergeten bloot te leggen, en zo terug te keren tot een punt waar het betreffende alternatief nog levensvatbaar was. De terminologie van het 'vergeten' en 'onderdrukken' van vroegere visies is ontleend aan de psychoanalyse. Net als Nietzsche is Freud een belangrijke bron van inspiratie voor dit soort geschiedschrijving. Volgens zijn psychoanalytische theorie zijn onze individuele vroege herinneringen en ervaringen verdrongen door latere ervaringen en rationalisaties. Op vergelijkbare wijze is de moderne mens 'vroege' collectieve ervaringen 'vergeten' en heeft hij die weggerationaliseerd – een proces dat heeft geleid tot de dominantie van bepaalde denkbeelden en theorieën over andere.

Een voorbeeld is de kritiek op het epistemologische model dat sinds Descartes de West-Europese filosofie heeft gedomineerd. Dit model gaat uit van de individuele, autonome mens die zich een beeld vormt van de werkelijkheid en via representaties daarvan in ideeën en taal communiceert met anderen. Veel aspecten van het menselijk bestaan (waaronder het belang van een sociale gemeenschap en van tradities waarin de mens wortelt) zijn met het oprukken van dit model sterk onderbelicht geraakt. Maar zoals individuen kunnen genezen van psychische stoornissen door vroege ervaringen boven water te halen en opnieuw te beleven, kunnen we ook, door terug te gaan in de tijd, ontdekken hoe het collectieve proces van vergeten in zijn werk is gegaan en dit historisch vergeten ongedaan maken.

De deugdenethiek van Aristoteles is een ander voorbeeld van een alternatieve zienswijze die opgedolven werd door recentere lagen van theorievorming af te graven. Aristoteles' ethiek was geworteld in de Griekse moraliteit, die nauw gekoppeld was aan het leven in de stadstaat. Denken over het goede leven was denken over het *sociale* leven in een gemeenschap, en over de deugden die nodig zijn om gestalte te geven aan de sociale rol die men vervulde. Daarbij vergeleken is, zo menen critici, de huidige ethiek tamelijk bloedeloos: die analyseert ethische concepten op een uiterst abstract niveau, maar laat zich niet in met vragen naar wat

het leven waardevol maakt en welke morele bagage mensen moeten hebben om in gemeenschap met anderen te kunnen leven.

De hier geschetste omgang met de geschiedenis van de filosofie heeft dus niet als oogmerk concrete lessen uit het verleden te trekken, maar dient een therapeutisch en emancipatorisch doel: ons te bevrijden van denkbeelden die we, ten onrechte, voor vanzelfsprekend, volledig en waar houden.

Bij dit argument voor de verwevenheid van filosofie-beoefening en haar geschiedenis zijn verschillende kritische kanttekeningen te maken. Allereerst is het de vraag of een beroep op de geschiedenis noodzakelijk is om voor hedendaagse paradigma's alternatieve denkmodellen te kunnen ontwikkelen. Men kan, zo luidt de tegenwerping, ook proberen op eigen kracht nieuwe modellen te ontwerpen. Wie ontevreden is met het eenzijdige mensbeeld van de *homo economicus*, volgens welk de mens louter maximalisatie van zijn eigenbelang nastreeft, kan pleiten voor een voller mensbeeld onder verwijzing naar de achttiende-eeuwse grondlegger van de moderne economie, Adam Smith (zoals Amartya Sen doet in *On Economics and Ethics* uit 1987), maar zou dit eenzijdige mensbeeld ook kunnen nuanceren door empirisch onderzoek te doen naar concreet menselijk handelen (zoals de psychologen Kahnemann en Tversky hebben gedaan).

Een ander punt van kritiek betreft de gesuggereerde analogie tussen individuele mensenlevens (gezien door de bril van een psychoanalyticus) en filosofische tradities. Een filosofiehistoricus die zich laat inspireren door de psychoanalyse zal de gebreken van huidige opvattingen willen terugvoeren op de vroege ontwikkelingsfase van de betreffende visie. Het ligt dan voor de hand gesignaleerde kwalen (bijvoorbeeld die van het hierboven geschetste Cartesiaanse epistemologische model) te willen genezen door het onderdrukkingsproces uit die eerste fase van de traditie bloot te leggen. Maar een dergelijke analogie is nogal naïef. Een mensenleven kent vroege ervaringen waaraan desgewenst grote invloed en betekenis kunnen worden toegekend. Maar geldt dit ook voor een filosofische traditie? Het lijkt wat vergezocht om bijvoorbeeld Descartes' succesvolle verwerping van bepaalde (met name scholastiek-aristotelische) opvattingen uit zijn tijd op één lijn te stellen met de verdringing van vroege ervaringen uit een mensenleven.

Bovendien is het de vraag of we vanuit het heden inzichten uit het verleden nog in hun 'pure' vorm kunnen herkennen. Is het inderdaad mogelijk om door 'genealogisch' onderzoek van de huidige traditie tot een zuivere formulering en reconstructie van vroegere inzichten te komen?

Wellicht is de analogie niet bedoeld om zover te worden doorgetrokken (al nodigt de terminologie die sommige filosofen, waaronder Charles Taylor, bezigen, hiertoe wel uit). De therapeutische benadering van het verleden is vooral bedoeld om te laten zien dat onze vanzelfsprekendheden vaak minder vanzelfsprekend zijn dan ze lijken en er wel degelijk alternatieven zijn. De vraag blijft echter altijd of de vermeende alternatieven nog levensvatbaar zijn. Als Alasdair MacIntyre in *After Virtue* (1981) het aristotelisch-thomistisch mensbeeld als alternatief presenteert voor het in zijn ogen eenzijdige mensbeeld dat de sociale wetenschappen en de ethiek domineert, moet hij aannemelijk maken dat we dergelijke posities en theorieën uit het verleden, zonder ze geweld aan te doen, naar het heden kunnen verplaatsen. Het gevaar van anachronisme ligt in dergelijke gevallen altijd op de loer.

### 11.3.3 KRITIEK ALS MOTOR VOOR DE ONTWIKKELING VAN DE FILOSOFIE

Een derde argument voor de aanname dat er een nauwe band is tussen filosofie en haar geschiedenis stoot op de gedachte dat kritiek op opvattingen van voorgangers de motor is voor de ontwikkeling van de filosofie. Elk filosofisch stelsel is een product van zijn tijd. Zo'n stelsel presenteert een bepaalde visie op de werkelijkheid en baseert zich daarbij op aannames en opvattingen over rationaliteit en waarheid die kenmerkend zijn voor die tijd. Pas latere filosofische generaties zien het tijdgebonden karakter van zo'n stelsel, de vragen die het trachtte te beantwoorden, de impliciete aannames ervan, en de lacunes die het vertoont. Door de 'eenzijdigheid' van het vroegere stelsel zichtbaar te maken zijn latere filosofen in staat een nieuw stelsel of een nieuw perspectief te ontwikkelen, dat de lacunes opheft en de eenzijdigheid corrigeert. Het oude stelsel wordt niet weggevaagd maar 'opgenomen' in het nieuwe. Het nieuwe stelsel is echter eveneens tijd- en cultuurgebonden, en zal op zijn beurt bekritiseerd en 'opgenomen' worden in een volgend stelsel. Filosofie is dus in essentie een historisch proces, omdat haar voortgang drijft op een kritische reflectie op posities van voorgangers. De dialectiek van G.W.F. Hegel (□□□□-□□□□) is op deze gedachte gebaseerd. Volgens Hegel laat de ontwikkeling van de filosofie een toenemende verwerkelijking van rationaliteit zien. Mensen krijgen een steeds adequater begrip van de rationele structuur van de werkelijkheid en van zichzelf.

Kritiek is dus van vitaal belang voor de filosofie. Hegels opvatting over de betekenis van kritiek is één van de belangrijkste inspiratiebronnen voor het deconstructivisme. Deconstructivisten stellen zich ten doel te

laten zien dat filosofische stelsels bepaald geen consistente, coherente bouwwerken zijn, maar allerlei interne tegenstrijdigheden en lacunes bevatten. Aanspraken op waarheid, eenduidigheid, redelijkheid en moraliteit vormen slechts een façade voor de tegenstrijdige en inconsistente elementen van het bouwwerk. De werkelijkheid is weerbarstiger, pluriformer en minder eenduidig dan de filosofische weergave suggereert. Ook voor deconstructivisten schept kritiek op voorgangers dus ruimte voor alternatieve interpretaties van de werkelijkheid. Maar, in tegenstelling tot Hegel, zien deconstructivisten deze ontwikkeling niet als een toenemende verwerkelijking van rationaliteit. Zij zijn er eerder op uit om klassieke hiërarchieën, opposities, schijnzekerheden en pseudo-waarheden te ontmaskeren dan om nieuwe waarheden en zekerheden te poneren.

Ook deze benadering van de geschiedenis is uiteraard niet zonder problemen. De Hegeliaanse dialectiek van these, antithese en synthese (waarbij de synthese vervolgens weer these is voor een volgende stap) wordt door velen beschouwd als een veel te strak keurslijf voor representatie van de geschiedenis van de filosofie en geschiedenis in het algemeen. De dialectische benadering van het verleden veronderstelt dat de geschiedenis van de filosofie gekenmerkt wordt door noodzakelijke vooruitgang en laat daarmee geen ruimte voor spontane ontwikkelingen, doodlopende paden, en voor grilligheden in de geschiedenis van het menselijk denken. Hegel zag de geschiedenis van de filosofie culmineren in zijn eigen filosofie. Maar waarom zou bestudering van de geschiedenis nog belangrijk zijn als de uitkomst ervan toch al vaststaat? Deconstructivisten als Derrida zijn geneigd historische teksten zo naar hun hand te zetten dat de vraag naar de intentie en de betekenis ervan totaal irrelevant wordt. Het opsporen van blinde vlekken kan er bij hen al gauw toe leiden dat de belangrijkste argumenten uit deze teksten nauwelijks aandacht krijgen.

#### 11.4 VERSCHILLENDE SOORTEN GESCHIEDSCHRIJVING

De hierboven gepresenteerde kritische kanttekeningen suggereren dat de geschiedenis van de filosofie niet onmisbaar is voor een filosoof. Verschillende filosofen – vooral logici, taalfilosofen en ‘philosophers of mind’ – laten zich dan ook weinig aan de geschiedenis gelegen liggen. Toch blijkt geschiedenis wel functioneel voor het suggereren van vragen, methoden, problemen en oplossingen. Bestudering van de geschiedenis biedt dikwijls een breder, historisch perspectief op hedendaagse kwesties en verbreedt zo in belangrijke mate de intellectuele horizon van filosofen. Geschiedenis is geen kerkhof waarvan historici de graven onderhouden of een museum waarin historici de conservatoren zijn die stukken rangschikken, nieuwe toevoegen en oude, afgedankte naar de kelders verwijzen. De manier waarop sommige historici het verleden benaderen lijkt soms meer op die van liefhebbers van oude auto’s: ze poetsen het geliefde object op, plaatsen er nieuwe onderdelen in, repareren of verwijderen verroeste elementen, smeren de motor, en knutselen net zo lang tot hij weer werkt. Anderen bestuderen oude modellen om te zien hoe ze ontworpen zijn, welke materialen men bij de vervaardiging gebruikte of hoe ze functioneerden. En zo zijn er vele manieren van omgang met het oude erfgoed. Voor elke vorm is wel iets te zeggen. Geregeld breken er dan ook discussies uit die doen denken aan debatten over de juiste uitvoering van oude muziekstukken (bijvoorbeeld naar aanleiding van de vraag of ze per se op authentieke instrumenten gespeeld dienen te worden). Dat deze debatten onbeslisbaar zijn omdat de verschillende standpunten uiteindelijk teruggevoerd kunnen worden op persoonlijke voorkeuren, betekent geenszins dat ze zinloos zijn. Niet alleen dragen ze bij aan een grotere kennis van de muziekstukken zelf en van authentieke uitvoeringswijzen, maar ze dwingen ons ook vooronderstellingen, die onze kijk op muziek en de uitvoering ervan beïnvloeden, te expliciteren en beargumenteren.

We zullen nu een aantal belangrijke typen filosofiegeschiedschrijving bespreken en daarna nader ingaan op een discussie over wat de juiste benadering van historische teksten uit het filosofische verleden is.

##### 11.4.1 DOXOGRAFIE

De term ‘doxografie’ betekent letterlijk ‘het optekenen of beschrijven van opvattingen’. Uit de klassieke oudheid kennen we het werk van Diogenes Laërtius (derde eeuw) die korte levensbeschrijvingen van filosofen geeft en hun opvattingen opsomt. Een dergelijke, nogal biografische aanpak wordt tegenwoordig niet veel meer gebezigd, al staan in Bertrand Russells *A History of Western Philosophy* (1946) vele (niet altijd even relevante) biografische details. Maar zien we af van het biografische element, dan kunnen we spreken van een invloedrijk genre van geschiedenissen, waarin de ideeën van vooral grote filosofen centraal staan. Dergelijke geschiedenissen gaan vaak uit van het idee dat er een verzameling van eeuwig terugkerende filosofische problemen is (zie paragraaf 11.3.1). Hoewel filosofen met steeds andere

oplossingen en opvattingen komen, blijven filosofische problemen in de kern gelijk. Plato sprak reeds over het probleem van kennis, waarna Thomas, Descartes, Spinoza en Hegel hem volgden. Iets vergelijkbaars was het geval met de vraag naar het schone, het ware en het goede. De filosoof uit het verleden wordt beschouwd als partner in een gesprek over een bepaalde kwestie. Hoe Plato tot zijn Vormenleer kwam, welke in zijn tijd geldende problemen hij er mee dacht op te lossen en welke cultuurhistorische factoren een rol speelden bij de totstandkoming ervan, zijn zaken die er niet veel toe doen in een doxografische benadering. Daarin gaat het vooral om het eindproduct, de theorie, die vergeleken wordt met theorieën van andere grote filosofen. Een ander kenmerk van het doxografische genre is om filosofen in scholen als bijvoorbeeld empiristen, rationalisten en idealisten bijeen te zetten. Deze categorisering is historisch dikwijls zeer inadequaat.

In zijn pure vorm levert dit type geschiedschrijving niet veel meer op dan een opsomming van uit hun historisch verband getrokken theorieën. Een dergelijke geschiedenis geeft nauwelijks inzicht in de historische ontwikkeling van het denken en biedt geen zicht op de historische inbedding van filosofische ideeën en theorieën. Een doxografische benadering van het verleden leidt ook gemakkelijk tot anachronismen. De vraag, bijvoorbeeld, wat Plato's betekenistheorie behelst, veronderstelt dat hij er één op nahield. Maar misschien had Plato wel helemaal geen betekenistheorie, of was 'betekenis' bij hem iets heel anders dan het volgens huidige filosofische noties is. Onze zoektocht naar Plato's betekenistheorie is wellicht vooral ingegeven door het belang dat *wij* hechten aan dit filosofische probleem.

Hiermee is uiteraard niet gezegd dat doxografische geschiedenissen zonder enige waarde zijn. Voor een beginnende student kunnen ze een eerste raamwerk bieden. Daarin schuilt echter ook hun grote gevaar. Ze leiden gauw tot foutieve interpretaties. De canonieke tegenstelling tussen empirisme en rationalisme bijvoorbeeld, of het nog altijd dominante beeld van de middeleeuwen als een door kerk en dogma geregeerd tijdvak, zijn interpretaties waar men zich maar moeizaam aan ontworstelt.

#### 11.4.2 RATIONELE RECONSTRUCTIE

Een tweede type omgang met het filosofische verleden is verwant aan de doxografische aanpak, en wordt wel 'rationele reconstructie' genoemd. Rationele reconstructies zijn filosofische interpretaties van historische teksten die als doel hebben de denkbeelden van een filosoof zo scherp mogelijk te analyseren, eventuele vooronderstellingen bloot te leggen, na te gaan of de redeneringen consistent zijn en deze waar mogelijk te verbeteren, en onbruikbaar geachte elementen ter zijde te schuiven. De filosofische analyse in een rationele reconstructie gaat verder dan die in een doxografische aanpak. Enkele voorbeelden van dergelijke reconstructies zijn J. Barnes' *The Presocratic Philosophers*, D.P. Gauthiers *The Logic of Leviathan* (over Hobbes), Peter Strawsons *The Bounds of Sense* (over Kant), de boeken van Jonathan Bennett over Kant, over Spinoza, en over Locke, Berkeley en Hume, J.L. Mackie's *Problems from Locke*, en Bernard Williams' *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. (Deze boeken verschenen tussen 1966 en 1984.) Rationele reconstructies omvatten dus doorgaans de volgende onderdelen:

- een 'vertaling' van de tekst in eigen terminologie en problematiek,
- een reconstructie van de argumentatie, waarbij men de ontbrekende stappen aanvult en achterhaald geachte elementen (bijvoorbeeld argumenten van religieuze aard) negeert,
- een evaluatie van de argumentatie door deze te toetsen aan de eigen filosofische opvattingen, theorieën, onderscheidingen en termen.

Rationele reconstructies vertonen onderlinge verschillen in doelstelling. Sommige van de hierboven genoemde auteurs hebben als primair doel het denken van de 'gereconstrueerde' filosoof te verhelderen. Hoewel zij daarbij gebruik maken van eigentijdse vraagstellingen, technieken en termen, zijn ze primair geïnteresseerd in het denken van de filosoof zelf. Anderen daarentegen benadrukken dat zij de denker uit het verleden vooral bestuderen om hulp te krijgen bij het oplossen van eigen filosofische problemen. De denker uit het verleden wordt als middel, en niet als doel gezien.

Een voorbeeld uit de eerste groep is Barnes' boek over de pre-Socraten. Barnes' centrale stelling is dat de pre-Socraten de eerste rationele filosofen zijn. De auteur benadrukt dat hij vooral geïnteresseerd is in wat pre-Socraten over kwesties zeggen die wij nu als filosofisch beschouwen, ook al erkent hij dat filosofie ten tijde van de pre-Socraten nog geen aparte discipline was en er nauwelijks grenzen tussen de verschillende vakgebieden waren. Hij is niet geïnteresseerd in de geschiedenis, die hij amper relevant acht voor een beter begrip van de filosofische inhoud: 'Philosophy lives a supracelestial life, beyond the confines of space and time' (Filosofie leeft een bovenhemels leven, voorbij de grenzen van ruimte en tijd). Hij wil onderzoeken of de argumenten van de pre-Socraten steekhoudend zijn ('whether the Presocratics spoke truly, or whether

their sayings rested on sound arguments' - Barnes □□□□, pp. ix-x). Om dit te bepalen maakt hij onder meer gebruik van methoden uit de moderne logica.

Een voorbeeld uit de tweede groep is het werk van Jonathan Bennett. Zijn doel is niet het denken van filosofen uit het verleden zo getrouw mogelijk weer te geven, maar om hulp te krijgen 'in discovering philosophical truth' (Bennett □□□□, p. □□). Bennett ziet Spinoza bijvoorbeeld 'as teacher, one who can help us to see things which we might not have seen for ourselves' (Bennett □□□□, p. □□□). Kant is 'a supreme philosopher', wiens *Kritik der reinen Vernunft* 'still has much to teach us, but it is wrong on nearly every page' (Bennett □□□□, p. viii). Juist van die fouten kunnen we leren: 'The failures have at least as much to teach as the successes, if one attends not only to *where* Spinoza fails but *why*' (Bennett □□□□, p. □□). In zijn boek over Locke, Berkeley en Hume schrijft Bennett dat hij vooral in filosofische kwesties geïnteresseerd is, en pas in de tweede plaats in deze filosofen (□□□□, p. v). Hij probeert daarom niet een afgerond en representatief beeld te geven van wat ze hebben beweerd. Dat is zelfs niet het geval, zoals Bennett expliciet toegeeft, waar het in zijn ogen 'centrale thema's' van deze drie filosofen betreft. Hij wil de filosofische kwesties uitdiepen door te kijken naar 'the logic of some of what they wrote'. In de praktijk zijn de scheidslijnen tussen de twee besproken vormen van rationele reconstructie vaak moeilijk te trekken. Beide benaderingen bepalen aan de hand van filosofisch-interne maatstaven (waarheid van de premissen, juistheid van de afleidingen in een redenering en van haar conclusies, consistentie en helderheid in het gebruik van terminologie) wat de verdiensten en tekortkomingen van een filosoof zijn.

#### 11.4.3 HISTORISCHE RECONSTRUCTIE

Historici van de filosofie die zoveel mogelijk recht willen doen aan de historische context waarin het denken van een filosoof plaatsvond, wijzen rationele reconstructies als anachronistische interpretaties van de hand. Deze historici zijn geïnteresseerd in bronnen die een filosoof gebruikte, bij wie en waar hij studeerde en in de sociale, culturele en andere factoren die van invloed zijn geweest op de formulering van een theorie. Voor Plato's Vormenleer acht men bijvoorbeeld de achtergrond van het opkomend scepticisme en relativisme van de in Plato's tijd rondtrekkende sofisten van belang, evenals Plato's relatie met zijn leermeester Socrates. En waar een rationele reconstructie doorgaans weinig acht slaat op de vorm en literaire stijl van een tekst, hecht men daar in historische reconstructies soms juist grote waarde aan. Over de vraag wat als relevant historische omstandigheid moet worden aangemerkt wordt verschillend gedacht. Sommige historici beperken zich tot de studie van direct aanwijsbare invloeden op het denken van een filosoof, bijvoorbeeld de boeken die hij gelezen heeft en de contacten die hij had. Zij baseren zich het liefst op teksten en uitspraken van de filosoof zelf.

Andere historici plaatsen het denken van een filosoof in een perspectief dat ook cultuurhistorische, politieke, religieuze en wetenschappelijke ontwikkelingen omvat, ook waar de filosoof in kwestie niet expliciet verwijst naar deze ontwikkelingen. De plausibiliteit van dergelijke verbanden hangt dan af van de bewijsvoering en de overtuigingskracht van de historicus. Een voorbeeld in dit verband is het beroemde godsbewijs van Anselmus (eind elfde eeuw). In Anselmus' tijd lijkt er een duidelijke tendens tot rationalisering plaats te vinden: zowel in de filosofie, de theologie en de wetenschappen als ook in de rechtspraak, het openbaar bestuur en op andere terreinen van het maatschappelijk leven wordt een appèl gedaan op de rede. Anselmus' godsbewijs, waarin alleen met de rede ('sola ratione') het bestaan van God wordt bewezen, kan men zien als een uiting van deze rationalisering, maar het is onwaarschijnlijk dat Anselmus zelf dit verband zo gezien heeft.

Terwijl men in een rationele reconstructie vooral zal kijken naar de interne logica van Anselmus' argumentatie en die eventueel zal corrigeren, slaat men in een historische reconstructie acht op de vorm van het geschrevene, op Anselmus' intellectuele ontwikkeling en op biografische elementen en historische-culturele factoren die direct met zijn werk in verband gebracht kunnen worden. Hoewel er belangrijke verschillen bestaan tussen historische en rationele reconstructies, komen beide voort uit interesse in filosofische theorieën en argumenten. In dit opzicht onderscheiden ze zich van de hieronder te bespreken ideeënhistorische benadering.

#### 11.4.4 IDEEËNGESCHIEDENIS, INTELLECTUELE GESCHIEDENIS, MENTALITEITSGESCHIEDENIS

Het terrein van de ideeëngeschiedenis is niet eenvoudig af te bakenen. Doorgaans gaat het er om bepaalde noties te traceren die niet alleen binnen de muren van de academie invloedrijk zijn gebleken, maar juist ook daarbuiten. Een voorbeeld is het idee van een 'great chain of being' – een keten die alle bestaande dingen



met elkaar verbindt. De ideeënhistoricus Arthur Lovejoy liet zien hoe dit idee in de loop van de geschiedenis steeds weer nieuwe functies kreeg (*The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, □□□□). In het religieus-metafysisch denken kon de nauwe relatie tussen God en zijn schepping ermee worden uitgedrukt. In de metafysica werd het idee gebruikt om te laten zien dat alles met alles samenhangt, of dat de bestaande wereld de beste van alle mogelijke werelden is. De ontdekking van allerlei microscopisch kleine organismen was voor de wetenschap aanleiding om de continuïteit tussen lagere en hogere organismen te benadrukken. Het idee van een 'great chain of being' is een notie die men dus niet alleen in de filosofie aantreft, maar ook in de theologie, de wetenschappen en zelfs in de literatuur. Ideeënhistorici zijn in dergelijke gevallen wel eens geneigd het idee als een onveranderlijk ding of entiteit op te vatten dat een eigen leven leidt, onafhankelijk van de mensen die de ideeën ontwikkelen, formuleren en veranderen. Door permanente ontwikkeling is er echter geen sprake van één bepaald idee, maar eerder van een heel cluster van ideeën.

Daarnaast is een ideeënhistoricus geïnteresseerd in de invloed van ideeën op politiek-maatschappelijke ontwikkelingen. Waar een filosofiehistoricus bijvoorbeeld de politieke filosofie van Locke vooral bestudeert op basis van Locke's teksten en diens bronnen, zal een ideeënhistoricus belangstelling aan de dag leggen voor de doorwerking van Locke's ideeën op de revolutionaire bewegingen in Frankrijk en Amerika. De precieze inhoud van Locke's politieke filosofie, laat staan de steekhoudendheid ervan, zal hem of haar minder interesseren. De bronnen van een ideeënhistoricus zijn doorgaans dan ook veel diverser dan die van een filosofie-historicus, en omvatten naast filosofische teksten ook wetenschappelijke verhandelingen, politieke geschriften en pamfletten, proza en poëzie, preken, leerboeken uit het onderwijs en etiquette-voorschriften.

Nauw verwant aan de ideeëngeschiedenis – en voor sommigen gelijk eraan – is de intellectuele geschiedenis. Deze vorm van geschiedschrijving concentreert zich op het intellectuele leven in één of meerdere periodes uit de geschiedenis. Daarin figureren niet alleen filosofen, maar ook andere intellectuelen, zoals schrijvers, dichters, wetenschappers en kunstenaars. Een intellectuele geschiedenis van de Renaissance zal daarom omvattender zijn dan een geschiedenis van het filosofische denken van die tijd. Een derde loot aan dezelfde stam is de mentaliteitsgeschiedenis. Onder een mentaliteit verstaan we het geheel van opvattingen, normen en waarden, voorschriften, idealen en ideeën die een bepaalde tijd kenmerken. Zo wordt de mentaliteit van de laatmiddeleeuwse Bourgondische maatschappij door Huizinga beschreven in *Herfstij der Middeleeuwen* (□□□□) en die van Renaissancistisch Italië door Burckhardt in *Die Kultur der Renaissance in Italien* (□□□□). Le Roy Ladurie werkt op kleinere schaal in *Montaillou* (□□□□), waarin de mentaliteit van een samenleving in een Pyrenees bergdorpje wordt geschetst. Een mentaliteitshistoricus zal zeker filosofische ideeën in zijn verhaal betrekken, maar deze vormen slechts één bron voor de beschrijving van de mentaliteit van een bepaalde groep of samenleving. Voor een ideeën- of mentaliteitshistoricus zijn de grote filosofen uit het verleden veel minder belangrijk dan voor een historicus van de filosofie. Geniale geesten, die hun tijd ver vooruit zijn, weerspiegelen het intellectuele leven in een bepaalde tijd soms minder adequaat dan gewone mannen of vrouwen.

De hier besproken vormen van geschiedschrijving vullen elkaar goed aan. Voor een filosofiehistoricus die een studie van David Hume's filosofie schrijft kan het nuttig zijn studies te lezen over de achttiende-eeuwse Schotse Verlichting waarin Hume leefde. Een kenner van de filosofie van Plato zal zeker iets van de politieke en culturele geschiedenis van de Atheense stadstaat in de vijfde en vierde eeuw voor Christus willen weten. Conflicten tussen historici breken dan ook vooral uit tussen hen die de geschiedenis van de filosofie in meer strikte zin onderzoeken. Zo staan aanhangers van een rationele reconstructie, die de filosofische interpretatie van een tekst bepleiten, vaak tegenover die van een historische reconstructie, die een historische interpretatie wensen.

#### 11.5 OVER DE VERHOUDING TUSSEN RATIONELE EN HISTORISCHE RECONSTRUCTIE

Op het eerste gezicht lijken rationele en historische reconstructies elkaar goed aan te vullen. Wie immers een rationele reconstructie van een filosofisch werk uit het verleden wil geven, moet eerst weten wat de betreffende filosoof bedoelde. Wie de aannames en argumenten van Kants transcendentiaal idealisme wil beoordelen, zal eerst moeten nagaan hoe Kant ertoe kwam dit idealisme te ontwikkelen, wat hij ermee beoogde, en wie hij bekritiseerde. Zoals een rechter pas goed kan oordelen na een zo nauwkeurig mogelijke reconstructie van de feiten, zo kan een kritische beoordeling als onderdeel van een rationele reconstructie pas plaatsvinden als de filosofische tekst zo goed mogelijk is geduid. Het is niet fair een filosoof uit het

verleden te bekritisieren op iets wat hij niet gezegd of bedoeld heeft.

Toch is deze aanpak – eerst een historische en dan een rationele reconstructie – niet vanzelfsprekend: zoals gezegd ziet Bennett bijvoorbeeld Spinoza niet als een historische figuur van wie het stof eerst moet worden afgeblazen, maar als een tijdgenoot van wie we iets kunnen leren. De kwestie van de verhouding tussen een historische en een rationele reconstructie duikt telkens weer op in reflecties over filosofie en haar geschiedenis, en het is daarom van belang er wat langer bij stil te staan.

Het argument dat we eerst de filosoof vanuit zijn eigen tijd moeten begrijpen alvorens deze te beoordelen op grond van onze eigen maatstaven veronderstelt dat het eerste ook daadwerkelijk mogelijk is. Maar is die aanname gerechtvaardigd? Kunnen we een filosoof ‘vanuit zijn eigen tijd’ begrijpen? Nee, vinden Bennett, Rorty en anderen (Rorty □□□□). Bennett gelooft dat ‘we Kant alleen kunnen begrijpen voor zover wij, in duidelijke en eigentijdse termen, kunnen zeggen wat Kants problemen waren, welke daarvan nog steeds problemen zijn en welke bijdrage Kant levert aan hun oplossing’ (Bennett □□□□, omslag). Een filosoof uit het verleden kan, met andere woorden, alleen maar begrepen worden als we hem in onze eigen termen vertalen, als we zijn problemen, oplossingen en theorieën proberen te vatten vanuit ons eigen perspectief. We kunnen nu eenmaal niet buiten ons eigen perspectief gaan staan. Begrip van een denker uit het verleden ontstaat juist uit de confrontatie tussen zijn begrippenkader en dat van onszelf. Aristoteles’ begrip van de ziel wordt pas inzichtelijk als we het afzetten tegen hedendaagse begrippen van denken, waarnemen en bewustzijn. Als het al mogelijk zou zijn een denker vanuit zijn eigen tijd te begrijpen, dan kan dat maar tot op zeer beperkte hoogte. Wie Hegel wil begrijpen kan niet volstaan met alleen een parafrase te geven, zonder daarnaast een poging te doen de betekenis ervan te verwoorden in eigen taal. Van een cultureel antropoloog die een vreemde stam observeert en, zonder de betekenis ervan te kennen, deelneemt aan de rituelen ervan, zullen we ook zeggen dat hij een zeer beperkt begrip opbouwt. Echt begrip ontstaat pas als de betekenis van die rituelen – bijvoorbeeld hun functie om regen af te roepen of als rouwbeklag te dienen – duidelijk wordt. Pas wanneer de antropoloog hem bekende begrippen als regen, bidden, smeken of rouw projecteert op de geobserveerde rituelen, worden de verschillen en overeenkomsten zichtbaar. Zolang we niets herkennen, kunnen we ook niets kennen. Het verwijt dat een rationele reconstructie al snel anachronistisch wordt lijkt dan ook niet zoveel hout te snijden.

Toch schuilt in deze redenering een gevaar. Niet elke toepassing van de eigen categorieën en termen op het gedachtegoed van een filosoof uit het verleden leidt tot een beter begrip. Een voorbeeld van een onvruchtbare interpretatie is Anthony Kenny’s behandeling van Thomas van Aquino. Deze interpretatie is sterk gekleurd door Kenny’s, op de filosofie van Wittgenstein gestoelde, opvatting dat taalgebruik een onderscheidend criterium is voor cognitieve vaardigheden. Verschillende cognitieve vaardigheden kunnen verklaard worden met een beroep op interne, mentale toestanden, maar aangezien deze, in tegenstelling tot gedrag en verbale articulatie, niet observeerbaar zijn, accepteert Kenny deze mentale toestanden niet als verklaringscomponent. Gedrag en verbale articulatie zeggen, zo stelt Kenny, veel meer over cognitieve vaardigheden dan de aanname van dergelijke mysterieuze toestanden in de geest van de actor. (Of Kenny’s opvattingen stroken met die van Wittgenstein is overigens de vraag.) Onder verwijzing naar dit criterium voor cognitie verklaart Kenny waarom Thomas van mening is dat dieren eigenlijk geen ‘handelingen’ kunnen uitvoeren. Onder handelingen verstaan we doorgaans niet louter instinctieve, maar rationeel gemotiveerde, vrijwillige gedragingen, en deze zijn aan mensen voorbehouden, omdat alleen zij over taal beschikken (Kenny, □□□□, p. □□). Nauwkeurige lezing van Thomas laat echter zien dat deze, in tegenstelling tot wat Kenny suggereert, taalgebruik helemaal niet als het criterium van cognitieve vaardigheden en handelingen beschouwt. Volgens Thomas verwijzen woorden niet naar de werkelijkheid, maar naar interne, mentale concepten van de spreker. En juist het bestaan van dergelijke interne, niet-observeerbare mentale toestanden wijst een Wittgensteiniaan af. Thomas is dus bepaald geen Wittgensteiniaan *avant la lettre*, en Kenny’s interpretatie faalt niet alleen als historische, maar ook als rationele reconstructie.

Het kost geen moeite meer voorbeelden te geven van dergelijke, anachronistische interpretaties, waarbij rationele en historische reconstructies door elkaar lopen. Deze twee typen van interpretatie staan dan ook vaak op gespannen voet met elkaar. In een rationele reconstructie wordt de filosofische tekst uit het verleden ontdaan van zijn historische inbedding, en zo ‘vertaald’ dat een moderne filosoof de argumentatie eruit kan destilleren, om die vervolgens te kunnen corrigeren en beoordelen. Het doel van een historische reconstructie is juist de eigenheid van de tekst en de historische context ervan te bewaren. Het ‘vertalen’ van oude teksten naar moderne problemen, onderscheidingen en termen beneemt ons het zicht op wat teksten uit het verleden juist zo boeiend maakt: het vreemde, onalledaagse en verrassende ervan. De constatering dat een bepaald argument in een historische tekst naar onze maatstaven niet geldig is, is vaak

niet zo interessant, en bovendien zijn onze maatstaven ook aan verandering onderhevig. Interessanter is de vraag waarom dat argument ooit wél als geldig werd gezien.

Neem Anselmus' befaamde godsbewijs, waarin het bestaan van God wordt 'bewezen' uit een bepaald concept van God. Omdat we mogen aannemen, zo gaat de redenering, dat God iets is 'waarboven niets groter gedacht kan worden', moet dit begrip in de werkelijkheid ook bestaan. Want stel dat dit begrip enkel in ons denken aanwezig is en niet in de werkelijkheid bestaat, dan zou er iets groters denkbaar zijn, namelijk dat wat én in ons denken én in de werkelijkheid bestaat. Maar dan is er dus buiten God, die iets is waarboven niets groter gedacht kan worden, iets anders dat groter is dan dit, en dat is een contradictie. Wie dus het begrip van God begrijpt en doorziet, kan niet anders dan concluderen dat dat begrip ook in werkelijkheid bestaat.

Eén van de centrale bezwaren die tegen dit 'bewijs' zijn ingebracht is het punt dat existentie geen predikaat van een ding is. Een bepaald object, bijvoorbeeld een tomaat, kan rood, klein en glad zijn, maar dat betekent niet dat dit daarnaast ook nog de eigenschap 'bestaan' heeft. 'Bestaan' drukt geen afzonderlijke eigenschap van de tomaat uit. Deze kritiek gaat echter voorbij aan de vraag waarom voor Anselmus het concept van God noodzakelijkerwijs het bestaan van God insluit. Anselmus was, vooral door lezing van Augustinus, een Platonist. Voor Platonisten hebben universele begrippen een reëel bestaan, onafhankelijk van het menselijk denken. Waarheid en Rechtvaardigheid bestaan echt en zijn geen constructies van de menselijke geest. Deze denkrant vergemakkelijkt de stap van het denken – en begrijpen – van een concept door de geest naar de conclusie dat dit concept ook een reëel bestaan heeft. Voor Anselmus stond het begrijpen en doorzien van een concept gelijk aan het zien van iets reëls.

Deze verwijzing naar de Platoonse achtergrond van Anselmus' denken maakt zijn bewijs begrijpelijk, hetgeen natuurlijk niet hetzelfde is als geldig. Wie het argument uit zijn context licht en reconstrueert in eigentijdse termen en onderscheidingen zal Anselmus uiteraard gemakkelijk op 'fouten' en inconsistenties kunnen betrappen, maar mist daarmee de kans een andere dan de eigen visie op de relatie tussen denken en werkelijkheid te bestuderen. Juist daar waar een redenering voor ons inconsistent is, of op zijn minst merkwaardig, wordt de tekst interessant. De vraag rijst dan waarom de auteur geen inconsistentie zag, of er geen been in zag domeinen met elkaar te combineren die wij nu gescheiden houden. Om deze vragen te kunnen beantwoorden moeten we dieper op de teksten ingaan, de vooronderstellingen ervan blootleggen (die bijvoorbeeld religieus of wetenschappelijk van aard kunnen zijn), en er relevante historische ontwikkelingen bij betrekken.

Moet het oordeel dus luiden dat rationele reconstructies ontoelaatbaar zijn of op zijn minst onderbouwd moeten worden met betrouwbare historische interpretaties? Dit lijkt een te snel getrokken conclusie. We hebben gezien dat het aannemelijk is te veronderstellen dat niemand een historische tekst kan interpreteren met volledige uitschakeling van de eigen vraagstellingen, interesses, vooronderstellingen en achtergrond. Sterker nog: begrip van het vreemde, niet-alledaagse van de standpunten van een denker uit het verleden kan juist ook ontstaan door die met eigen posities en ideeën te confronteren. Belangrijk is evenwel dat onderzoekers zich terdege bewust zijn van deze confrontatie, en er voor waken filosofen uit het verleden opvattingen toe te schrijven die deze nooit voor zijn rekening heeft of kan hebben genomen. Dit voorschrift wordt helaas maar al te vaak geschonden. We kunnen hierbij aan de volgende gevallen denken:

– Een filosoof uit het verleden zegt dat X (bijvoorbeeld dat een roos niet terzelfder tijd rood en niet-rood kan zijn). De hedendaagse commentator ziet X als een geval van Y (de wet van de non-contradictie), en concludeert dat de filosoof 'zich bewust was' van deze wet, of deze wet 'expliciet noemt'. Maar die conclusie volgt niet noodzakelijk uit hetgeen de filosoof zegt. Abstracties als logische wetten – ook al zijn ze voor ons zo vanzelfsprekend als de wet van de non-contradictie – hebben ook een ontstaansgeschiedenis. Zij hoeven niet al voorhanden te zijn geweest op het moment dat iemand een geval noemde van wat pas veel later als een wet werd geformuleerd.

– Een filosoof uit het verleden zegt dat  $p$  (bijvoorbeeld dat de ziel stoffelijk van aard is). Aangezien wij weten dat 'als  $p$  dan  $q$ ' (als iets stoffelijk is, dan vergaat het), concluderen we dat deze filosoof ook bedoelde te zeggen dat  $q$  (dus dat de ziel vergankelijk is). Maar dit laatste hoeft helemaal niet te volgen. De filosoof kan hebben gedacht dat  $q$  niet volgt uit  $p$ , of wellicht kwam hij niet op de gedachte dat 'als  $p$ , dan  $q$ '. Het zou zelfs kunnen dat  $q$  niet eens in hem is opgekomen. Uit elke bewering kunnen talloze gevolgtrekkingen worden afgeleid, en niemand die  $p$  beweert zal alle gevolgtrekkingen die (mogelijk) uit  $p$  volgen kunnen overzien. De ontwikkeling van de filosofie laat telkens weer zien dat wat voor ons nu volstrekt evident is, ooit minder of niet vanzelfsprekend was.

– De invloed van een theorie bepaalt in sterke mate de interpretatie van de inhoud ervan. Plato en Rousseau zijn voor totalitaire denkers gehouden, omdat hun filosofie is aangevoerd ter ondersteuning van

politieke denkbeelden van totalitaire aard. Nietzsche is voor een crypto-fascist uitgemaakt omdat hij gelezen en geciteerd werd door sommige nazi's. Maar de invloed van een theorie hoeft niets over de inhoud ervan te zeggen.

– Op basis van een zeer beperkte selectie van tekstpassages wordt geconcludeerd dat de filosoof in kwestie een bepaalde mening was toegedaan. Uitspraken moeten echter in een bredere context geplaatst worden. Ze kunnen polemisch of ironisch bedoeld zijn, en hun betekenis kan afhangen van het publiek dat de schrijver op het oog had. Zo zijn er vele factoren die betrokken moeten worden bij de interpretatie van een bepaalde uitspraak.

– Verkeerde vertalingen leiden tot misinterpretaties. Wie Machiavelli's term 'virtù' vertaalt met 'deugd' omdat het Latijnse woord 'virtus' die betekenis heeft, zal tot een verkeerde interpretatie komen van Machiavelli's ethisch-politieke denken, waarin deze term een cruciale rol speelt. ('Virtù' duidt op de gave van intelligentie en daadkracht, die iemand in staat stelt een situatie onmiddellijk in al haar facetten te doorzien en te beoordelen, om vervolgens besluitvaardig en trefzeker, ten voordele van zichzelf of van de staat, tot actie over te gaan. Het gaat hier dus niet om een deugd in de gangbare, ethische zin.)

Geen enkele filosoof of historicus zal misinterpretaties zoals hierboven geschetst altijd weten te vermijden. Wat we wel mogen verwachten is dat men voorzichtig is met het toeschrijven van fouten en inconsistenties aan de filosoof zelf, dus met claims als 'Hume maakt hier de fout dat', 'Hegel verwacht hier *a* met *b*', 'Plato bedoelt eigenlijk te zeggen dat' en 'Locke had hier een onderscheiding tussen *x* en *y* moeten maken'.

Dergelijke uitspraken zijn gerechtvaardigd als de betreffende filosofen de vermeende fout, nalatigheid of het vermeende gebrek aan precisie zelf hadden kunnen inzien en voorkomen. En dit is beslist niet altijd onmogelijk, want ook in het verleden werden soms fouten gemaakt, zaken met elkaar verward, inconsistenties begaan, en werd soms onhelder geredeneerd. 'Over de doden niets dan goeds' is voor een historicus geen goed uitgangspunt. Wanneer het echter om fouten en inconsistenties gaat die vanuit de denkkaders en historisch-filosofische achtergrond van toen niet als 'fout' werden beschouwd, is het beter dergelijke uitspraken te vermijden of tenminste te nuanceren tot bijvoorbeeld: 'Hume zegt hier iets wat we nu als fout zouden bestempelen maar wat in zijn tijd, gegeven deze en deze omstandigheid, niet ongewoon was'.

Een dergelijke nuancering zou een kritische benadering van de geschiedenis ook ten goede kunnen komen. Zoals we gezien hebben in paragraaf □□.□□ is de kritische benadering niet in de eerste plaats gericht op de historische context en evenmin op de (naar hedendaagse maatstaven gemeten) filosofische geldigheid van een tekst uit het verleden, maar op het blootleggen van impliciete aannames, tegenstrijdigheden en lacunes. Eenzijdigheid en onvolledigheid worden opgenomen in een nieuwe theorie, en in nieuwe concepten en ideeën. Kritiek uitoefenen op voorgangers is de drijvende kracht achter de geschiedenis. Maar ook in deze benadering moet kritiek uiteraard gerechtvaardigd zijn. Ook hier is het van belang aan te geven waar de grenzen tussen een historische en een filosofische interpretatie liggen.

#### 11.6 CONCLUSIE

Filosofie en haar geschiedenis hebben in de filosofie-beoefening een nauwe band. Vele filosofen bespreken, om verschillende redenen, denkbeelden van voorgangers meer of minder kritisch. Dit betekent niet dat bestudering van het filosofische verleden een *sine qua non* is voor de filosofie-beoefening. Binnen de meer 'technische' disciplines van de filosofie – bijvoorbeeld de logica en de taalfilosofie – speelt het verleden vaak geen rol van betekenis.

Omgang met het filosofisch verleden varieert van de studie van het verleden als inspiratiebron voor het heden tot de studie van het verleden met als doel dat verleden zelf beter te begrijpen. In hun bestudering van het verleden geven filosofen blijk van verschillende interesses en doelstellingen. Er is geen enkele reden deze pluriformiteit te willen inruilen voor één, exclusieve benadering. Het is wel van belang dat onderzoekers hun doelstellingen duidelijk maken en verantwoorden. Wie een tekst uit het verleden filosofisch interpreteert, dient uitermate voorzichtig te zijn met het toeschrijven van bedoelingen en hedendaagse concepten en begrippen aan de schrijver van die tekst.

#### SUGGESTIES VOOR VERDERE LITERATUUR:

Cohen, A. en M. Dascal (eds.), *The Institution of Philosophy in Crisis?*, La Salle, Illinois 1989.

Gracia, J. J. E., *Philosophy and Its History. Issues in Philosophical Historiography*. Albany, NY 1992.

Hare, P.H. (ed.), *Doing Philosophy Historically*, Buffalo, N.Y 1988.

Passmore, J.A., 'Philosophy, Historiography of', in: P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 1967, deel 6, pp. 226-230.

Rée, J., M. Ayers en A. Westoby (eds.), *Philosophy and its Past*, Hassocks, Sussex 1978.

Rorty, R., J.B. Schneewind & Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge 1984.

Schneider, U.J., *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. 1990.