

Over nut en nadeel van de wetenschapsfilosofie voor de geesteswetenschappen

Jacques Bos

Afdeling Wijsbegeerte, Universiteit van Amsterdam/

Instituut voor Geschiedenis Universiteit Leiden

Discussies over de grondslagen van de geesteswetenschappen worden over het algemeen gevoerd in wetenschapsfilosofische of epistemologische termen.¹ Waar het, met andere woorden, doorgaans over gaat in deze debatten is de vraag naar de fundering van geesteswetenschappelijke kennis. Daarnaast is echter nog een ander soort vragen van belang in het denken over de grondslagen van de geesteswetenschappen, zoals de vraag naar het nut en de maatschappelijke functie van deze disciplines. Vanuit een wetenschapsfilosofisch perspectief worden dergelijke vragen doorgaans slechts besproken als een thema van secundair belang, als een probleem dat niet direct gerelateerd is aan het epistemologische fundament van wetenschappelijke kennis.

Een illustratie van deze stelling kan worden gevonden in twee recent verschenen Nederlandse inleidingen in de wetenschapsfilosofie die zich speciaal richten op de geesteswetenschappen *De letteren als wetenschappen* van Thijs Pollmann en *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen* van Michiel Leezenberg en Gerard de Vries.² In beide werken staat de wetenschapsfilosofische traditie centraal en speelt de vraag naar het nut en de functie van de geesteswetenschappen een ondergeschikte rol. Leezenberg en De Vries raken aan deze vraag in hun bespreking

¹ Voor de opkomst van de epistemologie als filosofische kerndiscipline, zie Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of nature* (Princeton 1979) 131-139.

² Thijs Pollmann, *De letteren als wetenschappen. Een inleiding* (Amsterdam 1999); Michiel Leezenberg en Gerard de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen* (Amsterdam 2001).

van bepaalde filosofische posities, zoals het negentiende-eeuwse denken over *Bildung* en de neo-marxistische kritische theorie, en in hun analyse van het institutionele kader van de geesteswetenschappen. Pollmann wijdt een afzonderlijk hoofdstuk aan de waarde van geesteswetenschappelijke kennis, maar dit heeft niet primair de vorm van een filosofische analyse, maar van een empirische beschrijving van het gebruik van geesteswetenschappelijke expertise in de samenleving.

Het maken van een strikt onderscheid tussen de verwerving van geesteswetenschappelijke kennis enerzijds en de toepassing van deze kennis anderzijds duidt op de impliciete toepassing van een natuurwetenschappelijk model op de geesteswetenschappen. Kenmerkend voor de moderne natuurwetenschappen is de scheiding tussen fundamentele en toegepaste kennis, tussen wetenschap en techniek. De wetenschapsfilosofische traditie heeft dit onderscheid tot een van haar fundamenten gemaakt: wetenschapsfilosofen onderzoeken de totstandkoming en de rechtvaardiging van kennis, de toepassing van kennis valt buiten haar bereik.³ Deze begrenzing van het domein van de wetenschap is in brede kring verdedigd, niet alleen op het gebied van de natuurwetenschappen, maar ook met betrekking tot de sociale en geesteswetenschappen. Het waardevrijheidspostulaat van Max Weber is een bekend voorbeeld. Volgens Weber houden sociologen zich bezig met het onderzoek van waarden. Zij moeten dit onderzoek echter op een waardevrije manier verrichten, zonder hun eigen oordelen een rol te laten spelen. De waardegebonden vragen wat onderzocht moet worden en hoe de onderzoeksresultaten gebruikt moeten worden behoren in de ogen van Weber tot de sfeer van de politiek.⁴

De vraag die in dit essay aan de orde gesteld zal worden is of de scheiding

³ Voor een verdediging van dit standpunt, zie Karl Popper, *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge* (Londen 2002 [1963]) 149-153. Het onderscheid tussen de verwerving en de toepassing van wetenschappelijke kennis is echter niet onomstreden. Met name in sociologische en antropologische analyses van het wetenschappelijk bedrijf wordt gewezen op de innige verwevenheid van beide. Zie bijvoorbeeld Bruno Latour, *Science in action. How to follow scientists and engineers through society* (Cambridge Mass. 1987).

⁴ Max Weber, 'Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften' en 'Wissenschaft als Beruf', in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (6e druk; Tübingen 1985 [1922]) 489-540, 582-613.

tussen de verwerving en de toepassing van kennis en de daarmee samenhangende beperking van het wetenschapsfilosofische domein tot epistemologische vraagstukken een zinvol kader vormt voor de analyse van de geesteswetenschappen. Voor de beantwoording van deze vraag zal ik mij in de eerste plaats richten op het verleden van de moderne geesteswetenschappen. Hierbij zal de nadruk liggen op twee disciplines, de retorica en de geschiedbeoefening. Deze twee disciplines domineerden in het verleden het domein van de geesteswetenschappen, de retorica in de Oudheid en in de classicistische cultuur van vroeg-modern Europa, de geschiedschrijving in de negentiende eeuw. In het verlengde van deze historische analyse zal ik enkele conclusies proberen te formuleren over de manier waarop tegenwoordig doorgaans gesproken wordt over de grondslagen van de geesteswetenschappen.

De retorica is een discipline die bij uitstek te maken heeft met waarden, en waarin de verhouding tussen objectieve kennis en subjectieve standpunten een zeer uitgesproken rol speelt. In de retorica gaat het om de overtuiging van een publiek, om de *context of persuasion*. Deze dimensie is in de filosofische traditie verwaarloosd: de moderne wetenschapsfilosofie onderscheidt alleen een *context of discovery* en een *context of justification*. De laatste van deze twee speelt in de wetenschapsfilosofische traditie een centrale rol: wetenschapsfilosofen gaan er doorgaans vanuit dat een sluitende rechtvaardiging automatisch overtuigend is. In de retorische traditie kunnen we zien dat dit niet altijd het geval is: de retorica leert ons dat een beroep op feiten en logica niet per definitie overtuigend is. De reden hiervoor is dat de meeste problemen waar mensen over discussiëren een morele dimensie hebben, dat deze problemen niet los te zien zijn van waarden en subjectieve oordelen. Een constante factor in de westerse filosofie is het streven deze waardegebondenheid te elimineren en te komen tot 'zuivere' kennis.

Dit streven is al duidelijk zichtbaar in de Oudheid. In de democratie van het klassieke Athene waren retorische vaardigheden buitengewoon belangrijk, vooral met het oog op politieke debatten in de volksvergadering en rechtszaken, twee sferen die ook nu nog gelden als de belangrijkste toepassingsgebieden van de retorica. In de

behoefte aan retorische vaardigheden werd voorzien door de sofisten, leraren in de welsprekendheid die zich ook bezighielden met zaken als ethiek, politiek en religie. Voor dit onderwijs lieten zij zich betalen, wat leidde tot hevige kritiek van bijvoorbeeld Socrates. In feite boden de sofisten de eerste professionele vorm van hoger onderwijs. Ze kunnen beschouwd worden als de eerste beoefenaren van de geesteswetenschappen.⁵

Het onderwijs van de sofisten werd beheerst door een kritische houding ten opzichte van traditionele, religieuze waarheden. Protagoras, een van de belangrijkste sofistieke denkers, is bekend geworden door de uitspraak dat ‘de mens de maat van alle dingen is’. Volgens Protagoras bestaat er geen objectieve waarheid. Conflicten zijn niet op te lossen door een beroep op een hogere, vaststaande waarheid, maar door argumenten voor en tegen te onderzoeken. Door discussie, langs de weg van de retorica kan consensus bereikt worden. De retorica krijgt daarmee een buitengewoon belangrijke rol als middel voor politieke en filosofische waarheidsvinding.⁶

Plato veroordeelt het relativisme van de sofisten en de daarmee samenhangende nadruk op de retorica en gaat op zoek naar zuivere, objectieve kennis. Deze speurtocht mondt uit in zijn ideeënleer, waarin hij stelt dat zintuiglijke waarneming slechts de waarneming van een schijnwereld is. Objectieve kennis heeft betrekking op vormen of ideeën, bovenzintuiglijke entiteiten waarvan de dingen in de wereld een afspiegeling zijn. Deze ideeënleer is volgens Plato ook van toepassing op het gebied van de ethiek: moraliteit dient volgens hem gebaseerd te zijn op kennis van de idee van het goede of het rechtvaardige. Plato stelt dat alleen filosofen kennis hebben van de ideeënwereld. Tegenover het relativisme van de sofisten stelt hij dus de monopolisering van zuivere kennis door de filosofie. Uit Plato’s denken over kennis volgt een scherpe veroordeling van de retorica. In de dialoog *Gorgias* beschrijft hij deze als een vorm van vleierij en misleiding.⁷

Dit negatieve oordeel over de retorica is sinds Plato een belangrijk element in

⁵ H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Parijs 1948) 81-98; G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge 1983).

⁶ Thomas M. Conley, *Rhetoric in the European tradition* (Chicago en Londen 1990) 5-7.

⁷ Plato, *Gorgias*, 462b-463c.

de westerse filosofische traditie. In de retorica wordt de mogelijkheid van zuivere, objectieve kennis geproblematiseerd. Dit hoeft echter niet noodzakelijkerwijs uit te monden in een cynische manipulatie van het publiek door de spreker. Volgens Aristoteles bestaan er in de retorica drie overtuigingsmiddelen: *logos*, overtuiging door middel van rationele argumenten, *ēthos*, overtuiging door het goede karakter van de spreker, en *pathos*, overtuiging door het inspelen op de emoties van het publiek. Van deze drie is *logos* volgens Aristoteles de belangrijkste.⁸ Dezelfde nadruk op rationele argumentatie vinden we bij latere retorici zoals Cicero, die de retorica ziet als een instrument voor waarheidsvinding dat nauw verbonden is met de filosofie en met het politieke leven.⁹ De retorische traditie bevat dus wel degelijk een sterk rationeel element, ondanks de veroordeling door Plato en zijn navolgers.

De moderne wetenschapsfilosofie is duidelijk een erfgenaam van de bij Plato beginnende filosofische traditie. In het standaardbeeld van de wetenschap is geen plaats voor retorica, voor een *context of persuasion*. De erkenning dat deze *context of persuasion* van belang is, hoeft echter niet uit te monden in relativisme. Zoals zojuist is opgemerkt, is retorica ook - volgens sommige retorici: vooral - een kwestie van rationele discussie. Waarden spelen een belangrijke rol in de retorica, maar over deze waarden kan gediscussieerd worden, over deze waarden kunnen meer of minder overtuigende argumenten naar voren gebracht worden.

In de Renaissance zien we de morele dimensie van de retorische traditie duidelijk terug in het humanistische opvoedingsideaal. De kern van dit opvoedingsideaal was de combinatie van intellectuele en morele vorming in de vijf disciplines van de *studia humanitatis* - grammatica, retorica, poëzie, filosofie (met name ethiek) en geschiedenis. Door de studie van zaken als retorica en geschiedenis moesten moreel volwaardige mensen geschapen worden.¹⁰ Tot in de negentiende eeuw

⁸ Aristoteles, *Retorica*, i.2, 1355b35-1356a21.

⁹ Conley, *Rhetoric in the European tradition*, 34-38.

¹⁰ Een beknopt overzicht van het humanistische curriculum is te vinden in Quentin Skinner, *Reason and rhetoric in the philosophy of Thomas Hobbes* (Cambridge 1996) 19-26. Voor een uitgebreide bespreking van het humanistische opvoedingsideaal, zie Anthony Grafton and Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe* (Cambridge, Mass. 1986).

was het humanistische opvoedingsideaal dominant aanwezig in de Europese cultuur. De nadruk op *Bildung* in het negentiende-eeuwse Duitsland is bijvoorbeeld een rechtstreekse erfgenaam van deze humanistische visie. Ook hier heeft de studie van de geesteswetenschappen nadrukkelijk een morele dimensie.¹¹

In het humanistische curriculum hadden de natuurwetenschappen een marginale plaats. De studie van de natuur werd niet gezien als een discipline die bijdroeg aan morele vorming. De wetenschappelijke revolutie van de zeventiende eeuw zou uiteindelijk leiden tot ernstige barsten in het humanistische vormingsideaal. In dat proces was vooral de invloed van het empirisme van belang. Deze stroming verbant niet alleen de retorica, maar ook de filosofie uit de sfeer van de zuivere kennis. Volgens het empirisme is zintuiglijke waarneming de enige basis voor kennis van de werkelijkheid. Objectieve, zuivere kennis wordt hiermee gereduceerd tot empirische kennis. Dit betekent een nog radicaler afscheid van de morele dimensie van kennis dan tot dan toe in de filosofische traditie het geval was geweest. Volgens Plato konden filosofen objectieve kennis over morele vraagstukken hebben. Plato keerde zich tegen de open benadering van morele kwesties in de retorische traditie, maar dit betekende niet dat moraliteit volgens hem geen object van filosofische kennisverwerving kon zijn. In het empirisme worden morele kwesties echter totaal verbannen uit de sfeer van de zuivere, objectieve kennis. Zuivere kennis is zintuiglijke kennis; moraliteit kunnen we niet waarnemen en hoort daarom niet thuis in het domein van de objectieve kennis.¹²

Rond 1800 voltrok zich op het terrein van de geesteswetenschappen een complex van ingrijpende veranderingen die gekarakteriseerd zouden kunnen worden als een 'geesteswetenschappelijke revolutie'. In deze intellectuele omwenteling zien we de

¹¹ Rudolf Vierhaus, 'Bildung' in: Otto Brunner, Werner Conze en Reinhart Koselleck ed., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland I* (Stuttgart 1972) 508-551.

¹² Een radicale verwoording van dit standpunt is te vinden in het logisch-empiristische programma van de Wiener Kreis. Hans Hahn, Otto Neurath en Rudolf Carnap, *Wissenschaftliche Weltanschauung: der Wiener Kreis / The scientific conception of the world: the Vienna Circle* (Dordrecht 1973 [1929]).

eerste kiemen opkomen van de moderne geesteswetenschappen zoals wij die nu kennen.¹³ Een belangrijk onderdeel van dit complex van veranderingen is de teloorgang van de retorica als dominante discipline op het gebied van de humaniora. Als gevolg van de opkomst van Romantische denkbeelden, zoals de nadruk op de ongedwongen expressie van individuele emoties, verliest de retorische codificatie van spreek- en schrijfvormen haar greep op de Europese cultuur.¹⁴ De positie van de retorica wordt overgenomen door de geschiedschrijving, die zich steeds nadrukkelijker gaat presenteren als een wetenschappelijke discipline. In de negentiende eeuw groeit de historische benadering uit tot het toonaangevende perspectief in het veld van de geesteswetenschappen. De retorisch georiënteerde literatuurkritiek van de achttiende eeuw maakt bijvoorbeeld plaats voor een historische benadering van literaire teksten, waarin het streven naar wetenschappelijkheid een steeds belangrijkere rol gaat spelen.¹⁵

Dit streven naar wetenschappelijkheid is een ander belangrijk aspect van de ‘geesteswetenschappelijke revolutie’ dat hier aan de orde gesteld moet worden. In de negentiende eeuw wordt de studie van de humaniora in toenemende mate gezien als een wetenschappelijke activiteit. Voor de fundering van deze claim op wetenschappelijkheid wordt een beroep gedaan op het empirisme. Vanaf de negentiende begint, met andere woorden, het streven naar zuivere, amorele kennis ook de geesteswetenschappen in zijn greep te krijgen.

Dit proces van verwetenschappelijking op empiristische basis is duidelijk zichtbaar in de ontwikkeling van de geschiedbeoefening. De geschiedschrijving in de Verlichting ziet de geschiedenis als een proces van vooruitgang, dat vanuit een moreel perspectief genanalyseerd wordt. Uit de vergelijking van verschillende tijden en culturen kan een les getrokken worden. In concreto betekent dit dat andere tijden en

¹³ Leezenberg en De Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, 113-131.

¹⁴ M.H. Abrams, *The mirror and the lamp. Romantic theory and the critical tradition* (Oxford 1953).

¹⁵ Klaus Weimar, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts* (München 1989) 254-346. Zie ook René Wellek, *A history of modern criticism: 1750-1950* II, *The Romantic age* en III, *The age of transition* (Londen 1955 en 1965).

culturen getoetst worden aan een universele norm van redelijkheid; de studie van het verleden leert ons hoe deze norm gerealiseerd kan worden. De Romantiek keert zich tegen de universalistische oriëntatie van de Verlichting en legt de nadruk op de uniciteit en de onvergelykbaarheid van culturen en tijdperken. Hiermee wordt de morele dimensie van de studie van het verleden losgelaten.¹⁶ Op basis van deze Romantische houding ten opzichte van het verleden voltrekt zich in het negentiende-eeuwse historisme de verwetenschappelijking van de geschiedbeoefening. Deze verwetenschappelijking gaat bovendien gepaard met een proces van professionalisering en institutionalisering. Het boegbeeld van deze ontwikkelingen is de Duitse historicus Leopold von Ranke. Bij Ranke is duidelijk zichtbaar hoe het streven naar wetenschappelijkheid van het historisme geworteld is in de empiristische traditie. Volgens Ranke moeten historici op een objectieve manier laten zien hoe het verleden eruit heeft gezien. Objectiviteit betekent voor Ranke in de eerste plaats dat de historicus zich moet onthouden van speculatie en waardeoordelen. De methode die historici hiervoor tot hun beschikking hebben is de bronnenkritiek.¹⁷

De vraag rijst echter of het streven de morele dimensie te verwijderen uit de geschiedbeoefening niet per definitie spaak zal lopen. Historici bestuderen het verleden namelijk altijd vanuit een bepaald perspectief. In het klassieke historisme van de negentiende was dit het perspectief van de natie-staat. Dit perspectief impliceert een bepaalde selectie van materiaal, een visie op wat wel en niet van belang is in het verleden. In de keuze voor dit perspectief ligt een een waardeoordeel besloten. De Verlichting benadert het verleden vanuit een moreel perspectief, maar dit perspectief is wel expliciet, het is duidelijk vanuit welke waarden de historicus het verleden bestudeert. Het historisme veroordeelt een dergelijke moraliserende benadering van het verleden, maar slaagt er niet in bepaalde impliciete waardeoordelen te vermijden.¹⁸

Het is dus zeer de vraag of het historicistische streven het empiristische ideaal

¹⁶ Michael Bentley, *Modern historiography. An introduction* (Londen 1999) 8-24.

¹⁷ Friedrich Jaeger en Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus* (München 1992) 41-72, 81-86.

¹⁸ Chris Lorenz, *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (5e druk; Amsterdam en Meppel 1998) 250-273.

van amorele wetenschappelijkheid op de geschiedschrijving toe te passen wel enige kans van slagen heeft. Daarnaast is er nog een ander probleem verbonden aan dit streven. Het botst met het ideaal van *Bildung*, met het ideaal van morele vorming dat sinds de Renaissance de beoefening van en het onderwijs in de geesteswetenschappen beheerst heeft, en dat ook in de negentiende eeuw nog zeer sterk aanwezig is. Dit betekent dat een empiristisch georiënteerde geschiedbeoefening de banden doorsnijdt met de morele dimensie waaraan zij lange tijd haar legitimatie ontleend heeft.

Negentiende-eeuwse historici zoals Ranke proberen een nieuwe rechtvaardiging voor hun vak te vinden in het nationaal-politieke perspectief van waaruit zij werken: de geschiedbeoefening verschaft een historische legitimatie aan de staat. De vraag rijst echter of hiermee het empiristische ideaal van een objectieve, waardevrije wetenschap niet overboord gezet wordt. In dit historicistische dilemma stuiten we op een legitimatiecrisis die ook nu nog in de geschiedbeoefening en in andere geesteswetenschappen waar te nemen is. Welke rol kunnen deze disciplines nog spelen als zij zich van hun morele dimensie ontdaan hebben en er uitsluitend naar streven objectieve, wetenschappelijke kennis te produceren?

Dit probleem is in de late negentiende eeuw al uitvoerig aan de orde gesteld door Friedrich Nietzsche in zijn tweede *Unzeitgemäße Betrachtung, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Nietzsche verzet zich nadrukkelijk tegen de eis dat geschiedenis een wetenschap moet zijn. Hij stelt zich echter evenmin op achter het klassieke streven naar *Bildung* of achter de moraliserende geschiedbeschouwing van de Verlichting. Nietzsche legt de nadruk op het perspectivische karakter van de menselijke kennis en het menselijk bestaan. De mens moet volgens hem het verleden binnen zijn eigen horizon halen. Zonder geschiedenis kunnen mensen niet leven, want dan zouden zij niet van dieren verschillen. Aan de andere kant beschouwt Nietzsche een teveel aan geschiedenis of een verkeerd gebruik van het verleden als buitengewoon schadelijk. De mens moet in zijn ogen een natuurlijke, gezonde verhouding tot het verleden hebben. Er zijn volgens Nietzsche drie natuurlijke betrekkingen tot het verleden: de monumentale, de antiquarische en de kritische. In de

eerste van deze drie betrekkingen wordt het verleden gezien als een bron van grootse voorbeelden die inspiratie verschaffen voor het heden. In een antiquarische verhouding tot het verleden koestert men de kleine, locale geschiedenis, waaruit men is voortgekomen. Een kritische betrekking tot het verleden, ten slotte, houdt in dat men op zoek gaat naar de historische wortels van onrechtvaardigheden en deze ondergraaft door te laten zien dat het ook anders had kunnen zijn. De wetenschappelijke geschiedbeoefening verschilt van deze drie gezonde perspectieven doordat zij met haar eis van objectiviteit de betrokkenheid van de geschiedenis op het leven probeert door te snijden. Nietzsche ziet hierin een van de belangrijkste ziekteverschijnselen van zijn tijd.¹⁹

Nietzsche was niet de enige denker die zich aan het eind van de negentiende eeuw geconfronteerd zag met de paradoxen van het historisme. Dezelfde problematiek lag ten grondslag aan het denken van Wilhelm Dilthey en neo-kantiaanse auteurs zoals Wilhelm Windelband en Heinrich Rickert. Deze filosofen zochten de legitimatie van de geesteswetenschappen echter in een andere richting. Zij probeerden een kentheoretisch fundament voor de geesteswetenschappen te formuleren dat even sterk was als dat van de natuurwetenschappen. De grondslag voor deze pogingen was de aanname dat er een wezenlijk verschil bestond tussen natuur- en geesteswetenschappen. Windelband, bijvoorbeeld, omschrijft de geesteswetenschappen als ‘idiografische’ disciplines. Zij beschrijven ‘das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt’. De natuurwetenschappen, daarentegen zijn ‘nomothetisch’, zij zoeken ‘das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes’.²⁰ Het onderscheid dat Windelband maakt tussen natuur- en geesteswetenschappen is methodologisch van aard: het verschil tussen de beide vormen van wetenschap ligt in de manier waarop zij kennis verwerven. Windelband gaat er hierbij van uit dat de geesteswetenschappen niet minder empirisch en niet

¹⁹ Friedrich Nietzsche, ‘Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben’ in: *Kritische Studienausgabe* I. Giorgio Colli en Mazzino Montinari ed. (Berlijn en New York 1988) 243-334, aldaar 248-278.

²⁰ Wilhelm Windelband, ‘Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede, 1894)’ in: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* II (6e druk; Tübingen 1919) 136-160, aldaar 145.

minder wetenschappelijk zijn dan de natuurwetenschappen. Op de vraag naar het nut van de beide vormen van wetenschap is hij zeer kort. In dit opzicht ‘sind beide Denkrichtungen gleichmäßig zu rechtfertigen’.²¹

Het is de vraag of Windelbands methodologische onderscheid tussen natuur- en geesteswetenschappen een uitweg kan bieden uit de legitimitieitsproblematiek die we in het historisme hebben zien opkomen. Hij breekt namelijk niet met de belangrijkste vooronderstellingen van de empiristische traditie. In zijn ogen behoren de geesteswetenschappen in dezelfde mate als de natuurwetenschappen tot de sfeer van de zuivere, objectieve kennis. De vraag naar het nut van geesteswetenschappelijke kennis moet volgens hem op dezelfde manier beantwoord worden als die naar het nut van de natuurwetenschappen. Er is geen morele dimensie binnen de geesteswetenschappen waaraan zij hun legitimatie ontleen. De vraag naar het nut van deze wetenschappen is dus even ‘buitenwetenschappelijk’ als die naar het nut van de techniek.

Het contrast tussen de visie van Nietzsche en die van Windelband is een duidelijke illustratie van het dilemma waarmee we in de discussie over de grondslagen van de geesteswetenschappen geconfronteerd worden sinds deze in de negentiende eeuw zijn gaan streven naar een empiristische wetenschappelijkheid. Aan de ene kant zouden we ons, net als Windelband en net als de meeste moderne wetenschapsfilosofen, kunnen richten op de kentheoretische fundamenten van geesteswetenschappelijke kennis. De vraag naar het nut en de functie van de geesteswetenschappen wordt daarmee als een niet-fundamenteel probleem terzijde geschoven, als een kwestie die van secundair belang is in het denken over de grondslagen van de geesteswetenschappen. Aan de andere kant zouden we, in de lijn van Nietzsche, het kennistheoretische perspectief kunnen verlaten, en de vraag naar het nut van de geesteswetenschappen als het centrale probleem van de grondslagendiscussie kunnen zien. De consequentie van dit standpunt is dat de aanspraak op wetenschappelijkheid van de geesteswetenschappen ter discussie komt te staan, of zelfs verworpen moet worden, zoals Nietzsche betoogt.

²¹ Ibidem, 152.

Beide alternatieven zijn problematisch. De keuze voor het kennistheoretische perspectief miskent de legitimatieproblematiek die met de opkomst van het historisme en haar intrede in de geesteswetenschappen heeft gedaan, en die ook nu nog zichtbaar is in de soms heikele positie van de geesteswetenschappelijke disciplines aan de universiteiten en in de samenleving. Dit betekent echter niet dat we simpelweg kunnen kiezen voor het centraal stellen van de vraag naar het nut van de geesteswetenschappen en het betwisten van hun aanspraak op wetenschappelijkheid. Als we deze Nietzscheaanse benadering omarmen, zullen we ons moeten afvragen of we in staat zijn een niet-wetenschappelijk kader voor de beoefening van de *humaniora* te formuleren. Kunnen we in onze huidige samenleving *Bildung* nog als ideaal stellen? Is het voor ons mogelijk om in een betrekking tot het verleden te leven die werkelijk monumentaal, antiquarisch of kritisch is? Betekent het opgeven van het streven naar wetenschappelijkheid niet dat we *de facto* het einde van de geesteswetenschappen propageren, omdat we het kader vernietigen dat de afgelopen twee eeuwen een immense groei en verspreiding van kennis mogelijk heeft gemaakt?

In dit essay heb ik de vraag aan de orde gesteld of de scheiding tussen de verwerving en de toepassing van kennis en de daarmee samenhangende beperking van het wetenschapsfilosofische domein tot epistemologische vraagstukken een zinvol kader vormt voor de discussie over de grondslagen van de geesteswetenschappen. In het voorafgaande is hopelijk duidelijk geworden dat door de keuze voor dit perspectief een wezenlijk aspect van de moderne geesteswetenschappen onbesproken blijft, namelijk de vraag naar hun nut en hun functie. Met het wegvallen van de traditionele legitimatie van de *humaniora* als gevolg van hun verwetenschappelijking in de negentiende eeuw is deze vraag een prangend probleem geworden dat niet simpelweg genegeerd kan worden in een analyse van de grondslagen van de geesteswetenschappen. Aan de andere kant is het Nietzscheaanse alternatief voor de kennistheoretische benadering evenmin bevredigend. Daarmee belanden we in een dilemma dat waarschijnlijk onoplosbaar is. We moeten ons hierbij echter wel realiseren dat het doordenken van dit dilemma minstens zoveel inzicht verschaft in de

grondslagen van de geesteswetenschappen dan een zoektocht naar hun epistemologische fundamenten.