

Artikel: Zoals men naar Hegel kijkt, zo kijkt hij terug: De naoorlogse totalitaire kritiek op Hegels universalistische geschiedfilosofie

Auteur: Puck Rouffaer

Verschenen in *Skript Historisch Tijdschrift*, jaargang 45.1, 47-57.

© 2023 Stichting Skript Historisch Tijdschrift, Amsterdam

ISSN 0165-7518

Abstract: This article discusses the post-war critiques on Hegel's universalist theory of history by Karl Popper and Jean-François Lyotard, focusing specifically on Popper's Open Society and Lyotard's concept of incommensurability. The critiques by Popper and Lyotard shaped present day academic debates on the relevance of Hegel's philosophy of history for twenty-first century historians. This article states that Popper and Lyotard's critiques, heavily informed by the post-war context and contemporary anxieties about totalitarianism, fail to take into account more nuanced and complex interpretations of Hegel's work. This is especially true when considering Hegel's definitions of the state and spheres of knowledge as presented in his *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) and *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1837).

Skript Historisch Tijdschrift is een wetenschappelijk blad dat viermaal per jaar verschijnt. De redactie, bestaande uit studenten en pas afgestudeerden, wil bijdragen aan actuele historische debatten, en biedt getalenteerde studenten de kans om hun werk aan een breder publiek te presenteren.

ZOALS MEN NAAR HEGEL KIJKT, ZO KIJKT HIJ TERUG

DE NAOORLOGSE TOTALITAIRE KRITIEK OP HEGELS UNIVERSALISTISCHE GESCHIEDFILOSOFIE

Puck Rouffaer

In de jaren na de Tweede Wereldoorlog is de universalistische geschiedtheorie van Hegel regelmatig weggezet als één van de wortels van de totalitaire ideologieën van de twintigste eeuw. Misschien wel de bekendste critici van het totalitaire aspect in Hegels werk, Karl Popper en Jean-François Lyotard, oefenen nog altijd invloed uit op het debat rondom de relevantie van Hegel voor de hedendaagse historicus. Maar waarop zijn hun argumenten eigenlijk gebaseerd en hoe terecht is hun kritiek?

Hoewel het werk van Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) de reputatie heeft stoffig, ingewikkeld en verouderd te zijn, is het debat rondom zijn theorieën en de hedendaagse relevantie ervan nog springlevend. Van Marx en Croce tot Fukuyama en Žižek: Hegel lijkt in iedere generatie opnieuw trouwe aanhangers te vinden onder historici, politicologen en filosofen. In het werk *Hegel, Haiti and Universal History*, laat historicus Susan Buck-Morss zien hoe Hegels theorieën en methodes relevant kunnen zijn voor eenentwintigste-eeuwse historici.¹ Filosoof Charlotte Baumann pleitte recent voor een non-autoritaire en minder universalistische interpretatie van Hegel, waarmee ze het debat rondom

de interpretatie en relevantie van Hegels universalisme een nieuwe impuls heeft gegeven.² Dit zijn slechts twee voorbeelden van auteurs die zich verzetten tegen het idee dat Hegel enkel nog historische waarde heeft, en irrelevant is voor hedendaagse historiografische en geschiedfilosofische debatten.

Tegelijkertijd is Hegels werk uitvoerig bekritiseerd. Eén van de felst bekritiseerde onderdelen van Hegels geschiedtheorie, is de universalistische teleologie die Hegel voorstaat.³ Het idee dat de mensheid universeel toewerkt naar een rationeel einddoel van de geschiedenis, laat weinig ruimte voor het individu met zijn eigen wensen en ambities binnen

een samenleving of staat. Het lijkt niet verenigbaar met het idee dat er verschillende perspectieven op het verleden en rationaliteit kunnen bestaan, omdat er één absoluut *redelijk* perspectief bestaat. Dat laatste zou een aanleiding kunnen vormen voor totalitaire regimes om zich dat ene juiste perspectief toe te eigenen. Bovendien is er sinds de publicatie van Hegels werk, en zeker sinds de Shoah, veel kritiek geweest op het idee dat het kwaad binnen een teleologisch systeem bijdraagt aan het bereiken van een hoger doel. Het idee dat een catastrofe als de Shoah een 'offer' zou zijn voor de ontwikkeling naar absolute redelijkheid, is niet alleen moeilijk voor te stellen, maar voor velen simpelweg aanstootgevend.

Twee van de meest invloedrijke critici van het totalitarisme in Hegels werk, tevens grondleggers van het huidige debat rondom dit onderwerp, zijn Karl Popper (1902-1994) en Jean-François Lyotard (1924-1998). Omdat hun beschuldigingen over totalitarisme in Hegels denken een groot deel van alle naoorlogse kritiek op zijn geschiedfilosofie hebben bepaald, richt ik mij in dit artikel op deze twee critici. Zij hebben de totalitaire kritiek expliciet gemaakt dan welke andere denker dan ook en verenigen in meer of minder rudimentaire vorm veel belangrijke elementen van de latere kritiek op Hegel. De kritieken van Popper en Lyotard vormen, zo is het uitgangspunt van dit onderzoek, het startpunt van de hedendaagse discussie over universalistische hegeliaanse geschiedschrijving. Het doel van dit onderzoek is om de kritiek op Hegel in de intellectuele en historische context te plaatsen. Daarmee biedt het inzicht in de sterkere en zwakkere aspecten van de argumenten vóór en tegen het universalisme, waarmee het als historisch onderbouwde basis kan

dienen voor het hedendaagse debat over de problematiek rondom dit onderwerp.

KARL POPPER EN DE OORSPRONG VAN HET MODERNE TOTALITARISME

De Oostenrijks-Britse filosoof Karl Raimund Popper (1902-1994), is waarschijnlijk het bekendst van zijn werk binnen de wetenschapsfilosofie, waarin hij het onderscheid tussen wetenschap en pseudowetenschap definieerde en populariseerde.⁴ Vanuit dat onderscheid verwierp hij ook historicistische opvattingen over politiek en de staat: ze zouden normatief zijn en epistemologisch niet sluitend.⁵ Historicisme definieert Popper als het idee dat de geschiedenis zich onvermijdelijk en volgens vaste principes ontwikkelt naar een vaststaand einddoel. Van dat soort historicisme is Hegels verwezenlijking van de Rede uiteraard een belichaming. Een goede staat, die Popper de *open society* noemt, zou volgens hem juist uit moeten gaan van openheid, de ontvankelijkheid voor kritiek op waarheden en tradities.⁶ Op Hegels filosofie, die uitgaat van de historische bepaaldheid van sociale instituties en een zekere geslotenheid in zich draagt, had hij dan ook felle kritiek.

Zijn kritiek op Hegel zet Popper uiteen in het boek *The Open Society and Its Enemies*, dat hij schreef tijdens de Tweede Wereldoorlog. Het werd gepubliceerd in 1945 en vormt een aanval op het totalitaire gedachtegoed dat Europa in zijn greep hield. Popper herleidt de wortels van dat gedachtegoed tot Plato. Hegel vormt volgens Popper 'the missing link (...) between Plato and the modern form of totalitarianism.'⁷ Zowel extreem-links als extreem-rechts zou wortels hebben in Hegels dialectiek. Het doel van Poppers kritiek op Hegel is dan ook het bevrijden van de filosofie en historiografie uit de

klaauwen van deze ‘intellectuele fraudeur’, die niet meer voorstaat dan ronduit conservatief anti-liberalisme en daarmee een directe vijand is van Poppers open society.⁸

DE TOTALITAIRE HEGEL

Popper noemt Hegel een antiliberaal omdat, volgens Poppers interpretatie van Hegels werk, het individu altijd ondergeschikt gemaakt wordt aan de staat; het individu is zijn fysieke en geestelijke bestaan aan de staat verschuldigd.⁹ Daarmee eist de hegeliaanse staat volgens Popper absolute morele autoriteit op, die boven alle persoonlijke moraliteit en bewustzijn staat. Hierin ziet Popper de oorsprong van de moderne totalitaire staat, die totalitair is juist omdat het individueel belang en de individuele moraliteit altijd ondergeschikt zijn aan de wil van de staat. Ook de manier waarop moderne totalitaire staten met andere staten omgaan, vindt volgens Popper zijn oorsprong in Hegel: oorlog is volgens Hegel simpelweg een middel van de sterkeren om hun recht over de zwakkeren af te dwingen. Hiermee verleent Hegel volgens Popper morele legitimiteit aan totalitaire regimes.

Hegels filosofische systeem is naast inhoudelijk ook qua vorm een totalitair systeem, stelt Popper. Hegels dialectiek, die uitgaat van het samengaan van these, antithese en synthese, zou erop gericht zijn het filosofisch systeem te verheffen boven alle kritiek. Kritiek of tegengestelde opvattingen zijn vanuit Hegels standpunt namelijk altijd te interpreteren als antithese die volgt op zijn these, en dus past binnen zijn dialectiek. Popper verwijt Hegel dat hij rationele argumentatie en daarmee ook wetenschappelijke en intellectuele vooruitgang wil beëindigen.¹⁰ Hegels dialectiek staat fundamenteel niet

open voor kritiek en is daarmee de tegenpool van hoe debat er binnen een open samenleving uit zou moeten zien. Daarom behoort zij noodzakelijk toe aan de gesloten samenleving, die per definitie onderdrukkend en totalitair is.¹¹

HEGEL ALS ZONDEBOK

Hegel vormt voor Popper de perfecte zondebok voor de crisis waarin de liberale democratie zich in zijn tijd bevindt. Want, zo stelt Popper, ‘The Marxist extreme left wing, as well as the conservative centre, and the fascist extreme right, all base their political philosophies on Hegel’.¹² Het is een te krachtige stellingname, maar ze roept de vraag op of het wel mogelijk is de wortels van drie sterk uiteenlopende, en op veel vlakken zelfs tegengestelde, politieke ideologieën te verenigen in één individu. Popper lijkt Hegel hiermee een intellectuele kracht toe te dichten die een enkel individu in feite nooit kan toekomen, en bovendien een te ongecompliceerd beeld schept van de overeenkomsten en verschillen in het ontstaan van de dominante politieke ideologieën van de twintigste eeuw.

Zelfs als we al accepteren dat Hegels filosofie totalitair bestuur legitimeert, dan moeten we toch onder ogen zien dat het een anachronisme is hem hetzelfde soort totalitarisme toe te dichten als dat waartegen Popper in zijn eigen tijd ageert. Popper merkt zelf op dat er in Hegels tijd geen sprake was van totalitaire intimidatie of censuur.¹³ Bovendien: dé eigenschappen die de totalitaire ideologieën van de twintigste eeuw kenmerkten, de rassen- en klassenstrijd, zijn afwezig in het werk van Hegel. Dat onderkent Popper zelf ook: extreemrechts en extreemlinks wisselden het historicisme immers in voor een rassen- en klassenstrijd. Maar hiermee gaat

Popper voorbij aan het feit dat het uitruilen van deze elementen de morele lading van het filosofisch systeem volledig verandert. Dat historicisme en totalitair gedachtegoed hand in hand kunnen gaan, betekent bovendien niet dat het ene fenomeen niet zonder de ander kan bestaan, laat staan dat het een als oorzaak *sine qua non* behandeld kan worden - zoals critici van Popper overigens al bij de publicatie van *The open society* opmerkten.¹⁴

CONCEPTUELE VERWARRING

Popper duidt met zijn kritiek de fundamentele zwaktes van een universalistische filosofie, maar gaat tegelijkertijd slordig om met begrippen die de kern van zijn argumentatie vormen. Regelmatig gebruikt hij de concepten 'conservatief', 'autoritair' en 'totalitair' door elkaar, en hij kiest ervoor het begrip 'staat' te interpreteren als een puur politiek fenomeen, terwijl er reden is om dat begrip in Hegels werk veel breder en organischer te interpreteren, als een collectief van overheid, burgers, religie, moraliteit en juridische systemen, waarmee het veel van de anti-individualistische lading verliest waarvan Popper Hegel beschuldigt.¹⁵

Popper creëert met zijn kritiek op Hegel een stroman waartegen hij zijn kritiek, zeer beladen door Poppers eigen historische context, kan uiten. Popper doet weinig pogingen een ruimere interpretatie van Hegel in overweging te nemen, en vormt Hegel zo om tot een perfecte schietschijf voor al zijn totalitaire angsten. Die schietschijf heeft echter weinig te maken met de Hegel die we terugvinden in latere, meer welwillende interpretaties en, zoals we hieronder zullen zien, in Hegels eigen werk. Er ontstaat zo discrepantie tussen de werkelijke, historische Hegel en de contemporain relevante 'Hegel'.¹⁶

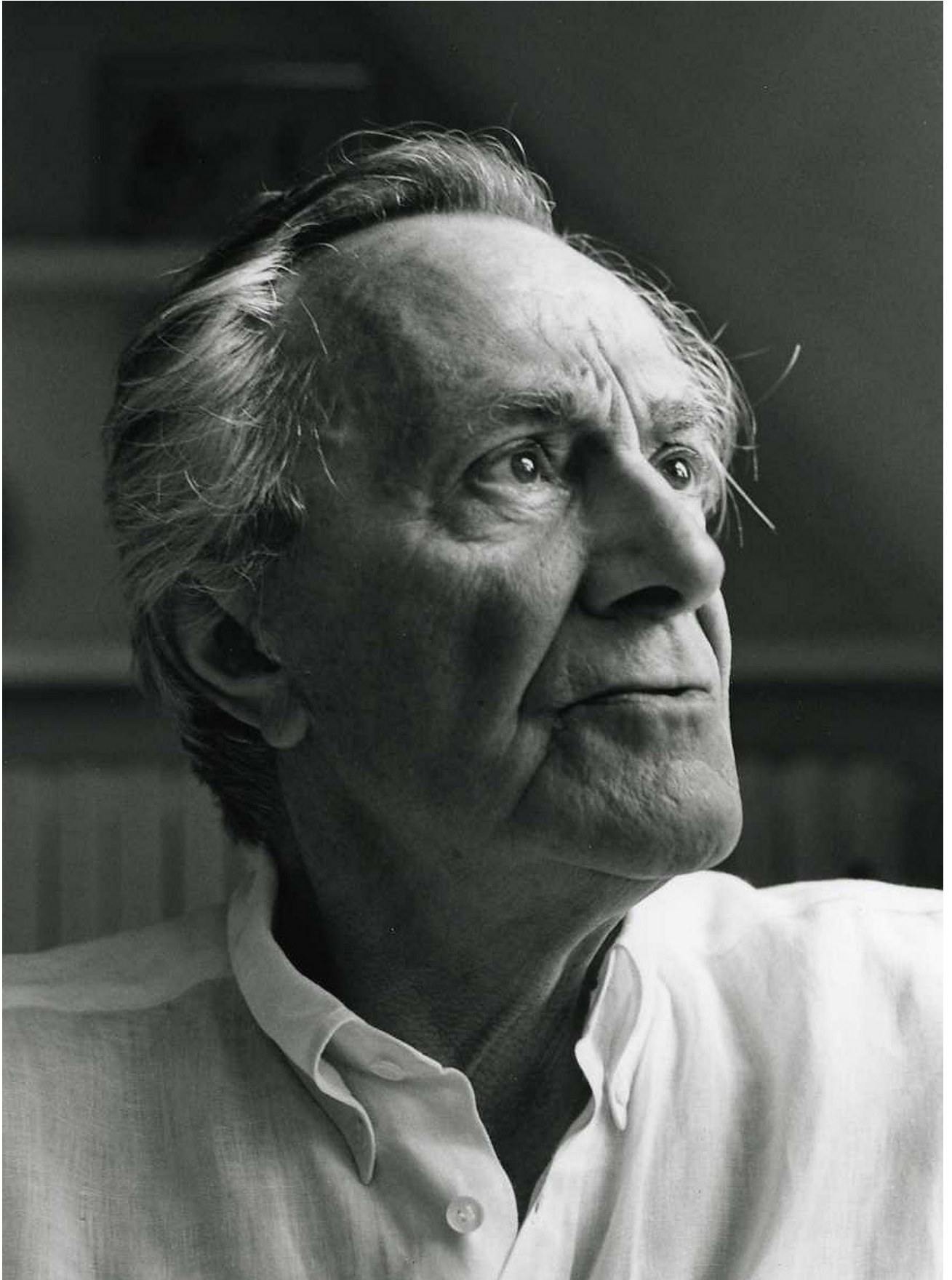
'OORLOG TEGEN DE TOTALITEIT'

Net als Popper werd Jean-François Lyotard in zijn kritiek op Hegel gesterkt door de gruwelen van het totalitarisme van de

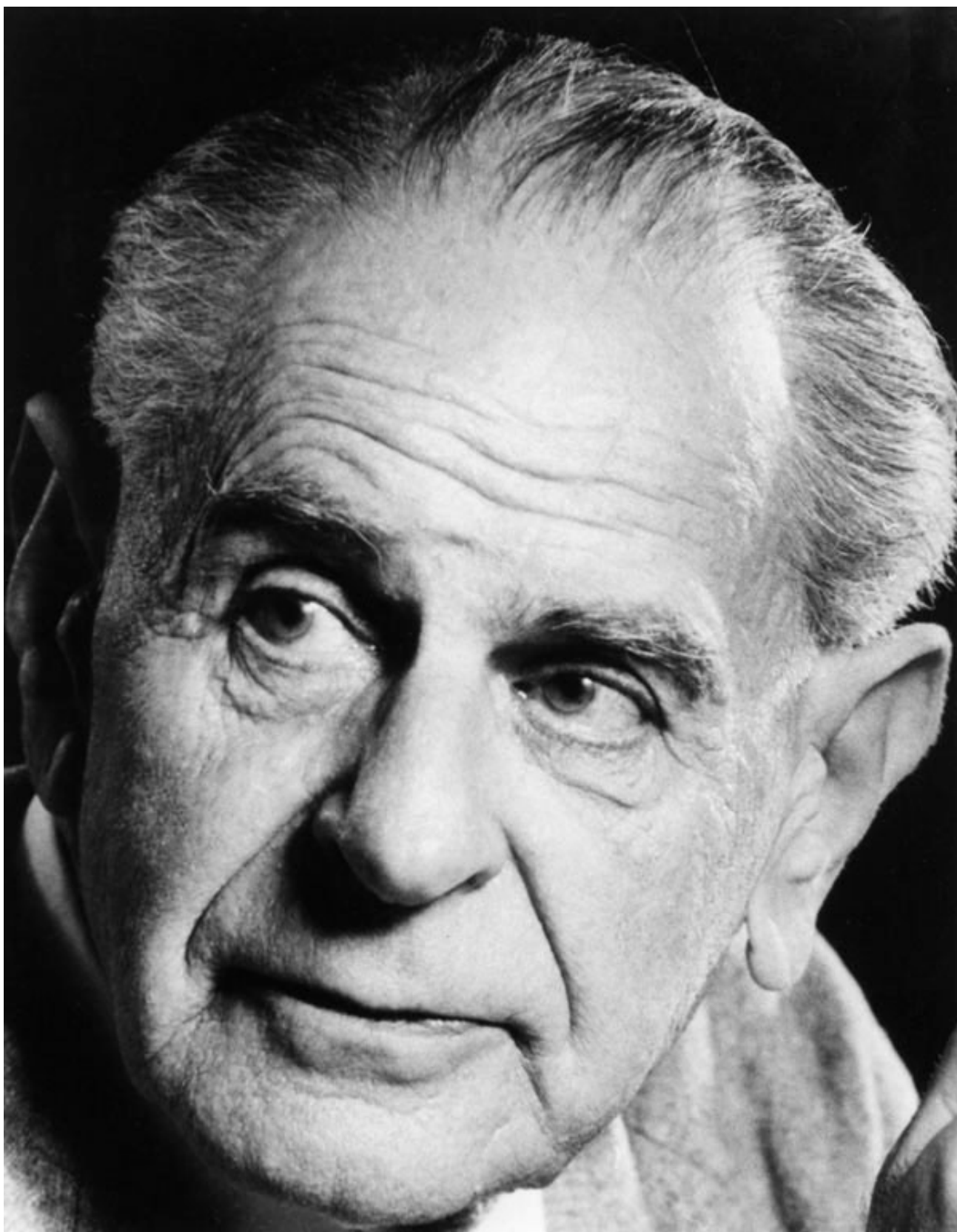
twintigste eeuw. Lyotards kritiek beperkt zich niet tot Hegels specifieke universalistische geschiedopvatting. De Fransman keert zich in *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (zijn meest bekende werk) tegen alle 'metanarratieven' die volgens Lyotard sinds de Verlichting hebben bepaald hoe kennis tot stand komt binnen de moderne wetenschap.¹⁷ Het type kennissysteem dat Hegel vertegenwoordigt, is precies het soort metanarratief dat volgens Lyotard verworpen moet worden. Historicus Gary K. Browning heeft Hegel daarom beschreven als Lyotards 'significant philosophical other': de gewichtigste filosofische tegenstander tegen wie hij ageert.¹⁸ Lyotard plaatst metanarratieven (ook wel 'onwetenschappelijke narratieve kennis' of 'speculatieve geschiedfilosofie') tegenover wetenschappelijke kennis. Kennis die tot stand komt binnen een narratief (Lyotard noemt dit ook wel 'narratieve kennis') legitimeert zich volgens Lyotard door te verwijzen naar het overkoepelende narratief waar de specifieke kennis onderdeel van uit maakt.¹⁹ Dit soort kennis is volgens Lyotard altijd gebaseerd op een cirkelredenering. Postmoderne kennis, het soort kennis dat Lyotard propageert, zou ons juist bewust moeten maken van verschil en incommensurabiliteit binnen een diverse gemeenschap waar de staat geen moreel of intellectueel alleenheerser is.²⁰

INCOMMENSURABILITEIT

Incommensurabiliteit, de kern van Lyotards eigen visie op hoe kennis tot stand zou moeten komen, gaat uit van het idee dat verschillende perspectieven onverenigbaar zijn en toch allebei legitiem kunnen zijn. Hier zien we het fundamentele conflict tussen Hegel en Lyotard: een incommensurabele visie op kennis kan nooit het uitgangspunt zijn van een overlappend metanarratief, dat immers probeert alle perspectieven te verenigen. Dit verschil tussen de twee filosofen uit zich in de manier waarop zij de relatie tussen en betekenis van geschiedenis, heden en verleden voor-



Jean-François Lyotard, 1924-1998. Bron: Wikimedia Commons



Karl Raimund Popper, 1902-1994. Bron: Wikimedia Commons

stellen. Zoals bekend, staat de betekenis van het verloop van de geschiedenis voor Hegel vast: de betekenis is vervlochten met de ontwikkeling van de Rede naar een absoluut doel. In zijn korte werk *La phénoménologie* (1954) legt Lyotard uit hoe incommensurabele perspectieven volgens hem invloed hebben op de geschiedschrijving.²¹

Lyotard stelt dat de geschiedenis bestaat uit menselijke interactie, en dat die actie altijd gericht is op de toekomst. Aan dit handelen naar de toekomst kennen historische figuren zelf betekenis toe, omdat ze door te handelen betekenis geven aan hoe ze willen dat de toekomst eruit zal zien. Die betekenis is echter niet uniform of eenduidig, omdat de toekomst op allerlei verschillende manieren uit kan pakken. Pas zodra historici weten hoe bepaalde handelingen hebben uitgepakt, schrijven ze er een enkele betekenis aan toe. Maar het interpersoonlijk contact waaruit de geschiedenis bestaat, is helemaal niet uniform qua betekenis, maar veelvoudig.²²

Daarom moeten historici altijd ruimte bewaren voor verschillende perspectieven op de betekenis van het verleden, en met de mogelijkheid dat die betekenissen onderling incommensurabel zijn, of incommensurabel zijn met het daadwerkelijke verloop van de geschiedenis. Waar Hegel uitgaat van een toekomst die in het teken staat van een absoluut doel — de verwezenlijking van de rede — gaat Lyotard juist uit van een fundamenteel open toekomst waarvan het verloop de betekenis van het heden en verleden zal aanpassen. Definitieve betekenis bestaat in dit beeld van de geschiedenis niet: de historicus moet uitgaan van een ‘pluraliteit van betekenissen’.²³ Volgens Lyotard betekent dit niet dat er geen historische waarheid bestaat, maar eerder dat historische waarheid zelf ook een onderdeel is van, en altijd gecorrigeerd wordt door, het verloop van de geschiedenis.²⁴

**“ZOWEL
EXTREEMLINKS
ALS
EXTREEMRECHTS
ZOULDEN
WORTELS HEBBEN
IN HEGELS
DIALECTIEK”**

HISTORISCHE URGENTIE

Net als de argumentatie van Popper is ook Lyotards kritiek doorspekt met contemporaine problematiek door de historische context waarin Lyotard leefde. Net als bij Popper speelt de Tweede Wereldoorlog, en dan specifiek de Shoah, een centrale rol in de redenen om Hegel en zijn teleologie te bevragen. Hoe kan iemand na de Shoah immers nog geloven in vooruitgang volgens een overkoepelend, redelijk plan? Dat zou vereisen dat de genocide als stap in de ontwikkeling naar redelijkheid beschouwd wordt.²⁵ Lyotard staat niet alleen in deze kritiek. Frederick Beiser stelt dat Hegels theorie op dit vlak na de gruwelen van de twintigste eeuw gedateerd lijkt.²⁶ Emil Fackenheim stelt het in 1967 nog scherper: "Any inquiry into [the] truth [of Hegels philosophy] must confront its claim with the gas chambers of Auschwitz."²⁷

Lyotards flirt met het marxisme in zijn jonge jaren en de daaropvolgende ontgoocheling toen hij gedurende de jaren vijftig en zestig het geloof in het marxistisch metanarratief verloor, wordt bovendien regelmatig aangehaald als aanleiding voor zijn algehele verwerping van metanarratieven en omarming van het postmoderne.²⁸ Zowel tijdens de Algerijnse Onafhankelijkheidsoorlog (1954-1962) als tijdens de studentenprotesten in mei 1968, waar Lyotard nauw bij betrokken was, stelde de marxistische filosofie en bewegingen hem teleur, omdat de marxistische universele structuur naar zijn idee niet in staat was de machtsrelaties te duiden die tot de conflicten leidden, en nog minder in staat was er een oplossing voor te bieden.²⁹

Concluderend kunnen we stellen dat Lyotards kritiek op Hegel voortkomt uit een fundamenteel verschillende visie op de manier waarop het verleden en heden betekenis krijgen. Waar Hegel de universele ontwikkeling van de rede als uitgangspunt neemt, gaat Lyotard uit van de incommensurabiliteit van menselijke communicatie; een fenomeen dat per

definitie nooit getotaliseerd kan worden. Lyotards wantrouwen in metanarratieven vloeit voort uit het idee van incommensurabiliteit, en is in de historische context met name te verklaren aan de hand van zijn breuk met het marxisme in de jaren vijftig en zestig en zijn verwerping van het teleologisch vooruitgangdenken van de moderniteit na de Shoah.

VOORBIJ HET LAWAAI VAN DE GEBEURTENISSEN

Een vergelijking van de kritieken van Popper en Lyotard levert een duidelijke overeenkomst op: beiden zien in Hegels universalistische geschiedfilosofie de oorsprong van de onvrijheid en het totalitarisme waartegen ze zich verzetten. In Poppers argumentatie staan daarbij de rol van de staat en de morele legitimering van oorlog in Hegels werk centraal, terwijl Lyotard zich in zijn kritiek richt op het soort kennissysteem dat volgt uit Hegels dialectiek.

Ten slotte keren we terug naar Hegels geschiedfilosofie zelf. Aan de hand van Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822/1823), aangevuld met het laatste hoofdstuk van de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), tracht ik aan te tonen in hoeverre de Hegel die Lyotard en Popper schetsen overeenkomt met het filosofische systeem dat Hegel in deze werken uiteenzet.³⁰ Met dat doel wordt in het volgende deel van dit artikel de Hegel die Lyotard en Popper presenteren vergeleken met de Hegel die naar voren komt uit de *Philosophie der Weltgeschichte*. Vervolgens wordt er ingegaan op de manier waarop Hegel in de context van zijn geschiedfilosofie omgaat met de begrippen 'staat' en 'oorlog', in relatie tot de kritiek van Popper, en vervolgens de rede en het daaraan verbonden idee van multiperspectivisme in de geschiedenis in relatie tot de kritiek van Lyotard.

COMPLEX STAATSBEGRIIP

Popper benadert het concept 'staat' in *Open society* met name als een top-down politieke structuur, met als implicatie dat Hegel datzelfde staatsbegrip hanteert. Uit Hegels werk blijkt echter een veel complexer staatsbegrip. Hegels geschiedfilosofie gaat uit van een organisch begrip van staat, natie en cultuur. Dat betekent, kort gezegd, dat wanneer Hegel verwijst naar het begrip 'staat', hij doelt op een eenheid van politieke, economische, sociale, culturele, religieuze, morele en juridische systemen die ondeelbaar met elkaar verweven zijn. Hegel stelt dat een volk het 'zijn' van de staat definieert, aan de hand van al zijn handelen. Dit handelen neemt de vorm aan van de rechtspraak, de kunst, de wetenschap en de geschiedenis van het volk. Omdat al deze facetten van de staat een vorm van menselijke expressie zijn, zijn ze niet los van elkaar te zien.³¹

Wanneer we deze definitie van de staat vergelijken met degene die Popper Hegel toedicht, valt op dat Popper Hegels behandeling van het politieke centraal stelt, en de andere aspecten die Hegel noemt achterwege laat. Deze vernauwing van Hegels staatsbegrip stelt hem in staat te beargumenteren dat Hegel uitgaat van de autoritaire en totalitaire macht van de staat over het individu. Dat Popper voor deze interpretatie kiest, is vanuit zijn historische context en eigentijds doel niet verwonderlijk: hij beschouwt de totalitaire nazistische en communistische staten waartegen hij ageert als een voortvloeisel uit Hegels gedachtegoed en lijkt vanuit die opvatting terug te redeneren naar Hegels staatsopvatting. Afgaand op de uiteenzetting over dit onderwerp in de *Vorlesungen* moeten we echter concluderen dat Hegel de relatie tussen individuele expressie en staat complexer en minder autoritair voorstelt. Poppers idee van een regering die top-down zijn wil oplegt aan het volk is niet te verenigen met de organische staatsopvatting die Hegel in de *Vorlesungen* uiteenzet.

GERECHTVAARDIGDE OORLOGSVOERING

Popper stelt, zoals eerder uiteengezet, dat Hegel oorlog als moreel gerechtvaardigd beschouwt. Het komt mij problematisch voor om de rechtvaardiging van oorlog in een negentiende-eeuwse context te interpreteren als rechtvaardiging van het soort oorlogsvoering waarin Europa in de eerste helft van de twintigste eeuw verstrikt raakte. De aard van oorlogsvoering veranderde in deze periode namelijk aanzienlijk, en het rechtvaardigen van een conflict tussen professionele legers hoeft nog niet gelijk te staan aan het rechtvaardigen van een oorlog waarin op industriële schaal genocide werd gepleegd en het aantal burgerslachtoffers ongekend hoog was. Het valt niet te verwachten dat Hegel deze vorm van oorlogsvoering had kunnen voorzien, wat Popper in zijn werk wel lijkt te impliceren.

Toch moeten we Popper, waar het aankomt op het rechtvaardigen van oorlog op basis van Hegels positie in de *Vorlesungen* en de *Hoofddlijnen van de rechtsfilosofie* ten minste gedeeltelijk gelijk geven. Hegel presenteert oorlog niet als iets moreel twijfelachtigs, maar als het recht van de sterkere wereldhistorische (hiermee bedoelt Hegel de op dat moment in de geschiedenis dominante) rijken ten opzichte van de zwakkere staten. Ten opzichte van het wereldhistorisch volk zijn '(...) andere staten rechteloos, ze tellen niet meer mee in de wereldgeschiedenis'.³² Hegel stelt dat oorlog zorgt voor de nodige dynamiek in de geschiedenis en de Wereldgeest verder zal brengen in zijn ontwikkeling.³³ Wanneer Popper het Hegel aanrekent dat hij heeft bijgedragen aan de morele rechtvaardiging van oorlog, dan is het moeilijk om hem daarin ongelijk te geven. Tegelijkertijd zijn enige kanttekeningen over de veranderende aard van oorlogsvoering tussen Hegels dood en Poppers leven op zijn plaats.

PERSPECTIEVEN OP DE REDE

Centraal in Lyotards kritiek op Hegel staat zijn monoperspectivisme, dat geen ande-

re perspectieven op waarheid toelaat dan dat van de rede. Kennis die uit zo'n metanarratief voortkomt, is volgens Lyotard altijd gebaseerd op een cirkelredenering, oftewel zelfreferentieel. Die zelfreferentie vinden we ook in Hegels werk op een aantal plaatsen expliciet terug. Hegel stelt dat we kunnen ontdekken dat de rede de wereldgeschiedenis stuurt door te kijken naar het verloop van de wereldgeschiedenis, die een uiting is van de wil van de redelijke.³⁴ De manier waarop Lyotard voorstelt kennis te benaderen, aan de hand van incommensurabiliteit van verschillende sferen van kennis, staat haaks op Hegels idee van de Wereldgeest als totaliteit van alle perspectieven. Dat gaat immers uit van verschillende maar commensurabele sferen van kennis die samen een Volksgeest vormen, die op hun plaats weer de Wereldgeest vormen, terwijl Lyotards incommensurabele perspectieven onmogelijk getotaliseerd kunnen worden.

Toch moeten we hierbij de kanttekening plaatsen dat Hegel in de *Vorlesungen* veel bewuster met het probleem van perspectief omgaat dan Lyotard lijkt te willen beseffen. Fundamenteel gelooft Hegel wel in het bestaan van één objectief en totaal perspectief, maar dat perspectief kan nooit toebehoren aan één macht, staat of persoon, juist omdat het een totaliteit van alle perspectieven betreft. Het idee dat zo'n universeel perspectief een machtsmiddel is van één staat, zoals Lyotard beweert, volgt dus niet uit Hegels opvatting. Er is wel een redelijke autoriteit, in de vorm van de Geest, maar dat is geen wereldlijke of politieke macht waarop een staat zich kan beroepen, omdat de staat zelf ook maar een deel uitmaakt van de grotere Wereldgeest.³⁵

Zowel in de tekst van Lyotard als in die van Popper, valt op dat het denken dat zij Hegel toedichten maar deels overeenkomt met het beeld dat naar voren komt uit de *Vorlesungen*. Hegels begrip van de staat is veel complexer dan Popper lijkt te willen erkennen. Dat Hegel oorlog

als moreel gerechtvaardigd ziet, is moeilijk te ontkennen. Daarbij moeten we dan weer de historische kanttekening plaatsen dat het een anachronisme is om daaruit te concluderen dat Hegel ook de totale oorlogsvoering moreel juist had gevonden, zoals Popper insinueert. Deze vorm van oorlogsvoering had hij immers niet kunnen voorzien. Hegel gaat daarnaast veel bewuster om met het probleem van verschillende perspectieven op de geschiedenis dan Lyotard doet voorkomen. Daarmee blijft echter het fundamentele filosofische conflict tussen incommensurabiliteit en totaliseerbaarheid van waarheid intact.

CONCLUSIE

Gedurende dit betoog is de manier waarop Popper en Lyotard Hegels geschiedfilosofisch systeem interpreteren afgezet tegen het beeld dat voortkomt uit de *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Duidelijk is geworden dat Popper en Lyotard in hun kritieken heel goed aanvoelden op welke vlakken de wereld sinds Hegel — onder invloed van de Wereldoorlogen, de Shoah, de totalitaire regimes van de twintigste eeuw en de manier waarop binnen die regimes met kennis omgegaan werd — zodanig was veranderd dat negentiende-eeuws universalisme vanuit een hedendaags perspectief onvermijdelijk een bepaalde naïviteit in zich draagt ten aanzien van het individu, vooruitgangdenken en absolute kennis.

Daarnaast kan gesteld worden dat hoewel beide argumentaties op sommige vlakken absoluut hout snijden, de twee zichzelf bij de interpretatie van Hegels intenties allebei een zekere vrijheid gunnen, waarin ze Hegels opvattingen presenteren in lijn met hun eigentijdse problematiek. In het geval van Popper leidt het tot een Hegel die de totalitaire ideologieën van de twintigste eeuw baart, in het geval van Lyotard tot een Hegel die geen enkel ander perspectief dan dat van de universele rede overweegt. Beide interpretaties van Hegel zijn te verklaren aan de hand van histori-

sche factoren die in het bovenstaande aanbod zijn gekomen. Zowel Popper als Lyotard presenteert zo een Hegel die relevant is voor de problemen van hun eigen tijd, maar daarmee wijken ze noodzakelijk af van de historische Hegel die we aantreffen in de *Vorlesungen*.

In de *Vorlesungen* beschrijft Hegel de relatie tussen de rede van het individu of het volk en de rede in de geschiedenis als volgt: '[W]ie man die Geschichte und die Welt ansieht, so sieht sie einen wieder an.'³⁶ Ik denk dat eenzelfde benadering van Hegel op zijn plaats is. Zoals men naar Hegel kijkt, zo kijkt hij terug. Benaderen we Hegel als 'aanstichter van het kwaad', dan zullen we in zijn werk aanknopingspunten vinden om die stelling te onderbouwen. Maar wat als we hem benaderen als een genuanceerd, maar feilbaar denker (gebonden aan de normen, waarden en kennis van zijn eigen tijd) die opvallend veel aandacht heeft voor het spanningsveld tussen het perspectief van het individu en het universele perspectief van de wereldgeschiedenis? Dan vinden we in zijn werk waardevolle handvatten voor hedendaagse discussies over versplintering binnen de geschiedwetenschap, de rol van individuen in de geschiedenis, vooruitgang en de relatie tussen verschillende staten en culturen.

Puck Rouffaer voltooide haar bachelor-scriptie aan de Rijksuniversiteit Groningen, onder begeleiding van dr. R.A. Krol. Momenteel volgt Puck een researchmaster geschiedenis aan de Universiteit Leiden met interesse in moderne en postmoderne Europese geschiedtheorie en geschiedfilosofie.

Eindnoten

1. Susan Buck-Morss, *Haiti, Hegel and Universal History* (Pittsburg 2009).
2. Charlotte Baumann, 'Was Hegel an authoritarian thinker? Reading Hegel's philosophy of history on the basis of his metaphysics', *Archiv für Geschichte der Philosophie* 103 (2021) 120-147.
3. Zie bijvoorbeeld: Seyla Benhabib, 'Habermas' neue Philosophie des Geistes: Zwei Jahrhunderte nach Hegel', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 69 (2021) 507-528.
4. Richard H. Popkin, *The Columbia History of Western Philosophy* (New York 1999) 647.
5. Karl R. Popper, 'The Poverty of Historicism', *Economica* 11 (1944) 86.
6. Phillip Parvin, *Karl Popper* (New York 2010) 86.
7. Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton 2020) 245.
8. Ibidem, 245.
9. Ibidem, 246.
10. Ibidem, 253.
11. Anthony O'Hear, 'The Open Society Revisited,' in: Phillip Catton en Graham MacDonald (red.), *Karl Popper: Critical Appraisals* (Londen, 2004) 189.
12. Popper, *The Open Society*, 245.
13. Ibidem, 259.
14. G.C. Field, 'Review of The Open Society and Its Enemies', *Philosophy* 21 (1946) 272.
15. Baumann, 'Was Hegel an Authoritarian Thinker', 122; Frederick Beiser, *Hegel* (New York 2005) 41.
16. Beiser, *Hegel*, 4.
17. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (Parijs, 1979).
18. Gary K. Browning, 'Lyotard and Hegel: What is Wrong With Modernity and What is Right With the Philosophy of Right', *History of European Ideas* 29 (2003) 223.
19. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester 2005) 26.
20. Ibidem, xxv.
21. Jean-François Lyotard, *Phenomenology* (New York 1991).
22. Ibidem, 120-121
23. Ibidem, 122
24. Ibidem, 120-122.
25. Beiser, *Hegel*, 271.
26. Ibidem, 275.
27. Emil Falkheim, *The Religious Dimensions of Hegel's Thought* (Chicago 1967) 171.
28. Jean-François Lyotard, 'A Desire Called Marx' in: Stuart Sim (red.), *Post-Marxism* (Edinburgh 1998) 70; Kiff Bamford, *Jean-François Lyotard* (Londen 2017) 40.
29. Keith Crone, 'Jean-François Lyotard', *Journal of the British Society for Phenomenology* 49 (2018) 87.
30. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Hamburg 1996); Idem, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlijn 1981).
31. Idem, *Vorlesungen*, 73; Idem, *Hoofddlijnen van de rechtsfilosofie* (Amsterdam 2015) 322.
32. Idem, *Hoofddlijnen*, 323.
33. Ibidem, 311
34. Idem, *Vorlesungen*, 21.
35. Ibidem, 3-9, 14-15, 24.
36. Ibidem, 21.