



Beschavingskritiek

Een kritische verkenning van twee speculatieve geschiedfilosofieën

Wouter Meinen

Studentnummer: 5918170

Fregatstraat 97, Utrecht

w.d.meinen@uu.nl

BA Geschiedenis 15 ECTS scriptie

Begeleider: dr. Pim Huijnen

Woordenaantal: 13.564

Datum: 28-4-2020

Samenvatting

Deze scriptie be vraagt in hoeverre Samuel Huntingtons *The Clash of Civilizations* lijkt op Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*. De verhalen van beide schrijvers zijn geïnterpreteerd als speculatieve geschiedfilosofie, op de manier waarop Frank Ankersmit die in discussie met Haskell Fain definieerde. Het werk van beide auteurs wordt getoetst aan de praktische bezwaren die Frank Ankersmit en Karl Popper hebben tegen speculatieve geschiedfilosofieën. Hun belangrijkste kritiekpunt is dat speculatieve systemen als die van Spengler en Huntington de natuurwetenschappen verkeerd begrepen hebben als sociale dynamica. Dat zorgt er voor dat ze een holistische visie op het abstracte begrip 'beschaving' hebben toegepast. Spengler en Huntington hebben de beschaving als fysisch object bestudeerd, zonder hun theorie falsifieerbaar te maken. Hoewel de twee schrijvers uit een verschillende wetenschappelijke traditie en tijd komen, zijn hun werken allebei te definiëren als het resultaat van speculatieve geschiedfilosofie. Voor de geschiedwetenschap heden ten dage is het belangrijk om over speculatieve systemen in discussie te gaan, omdat zulke systemen weer terug lijken te komen, zoals historicus David Christian stelt.

Inhoud

Samenvatting	2
Inleiding	4
1. Een vaag onderscheid?	9
Fains visie	10
Ankersmits kanttekeningen	12
Denken over speculatieve geschiedfilosofie	15
Concluderend	17
2. De organische menigte.....	19
Het speculatieve systeem	20
De kritiek	24
Concluderend	28
3. Religieuze tegenstellingen.....	29
Het speculatieve systeem	30
De kritiek	32
In de praktijk	36
Concluderend	38
Conclusie	40
Literatuurlijst.....	44

Inleiding

De grote geschiedverhalen zijn terug van weggeweest. Immanuel Kant beschreef aan het einde van de achttiende eeuw de effectiviteit van universele geschiedschrijving. Hij stelde dat wie de zoektocht naar het universele verhaal doorzet uiteindelijk een rode draad zal ontwaren, die niet alleen de verwarringen van de mens kan verhelderen, maar ook een troostend beeld van de toekomst kan schetsen.¹ In de achttiende en negentiende eeuw was het gebruikelijk voor historici om te zoeken naar antwoorden op grote geschiedvragen en zelfs Leopold von Ranke poogde een universele geschiedenis te schrijven.² Menig historicus kent ook de alomvattende geschiedenissen van Hegel en Marx en weet dat zulke verhalen in de loop van de twintigste eeuw hun allure verloren. Aan het einde van de negentiende eeuw verwierpen historici de wetenschappelijkheid van de grote vraagstukken en wendden zich tot vragen die kritisch en in hun volledigheid beantwoord konden worden, zonder de gaten in te vullen met metafysische of speculatieve verklaringen.³ In 1979 deed Jean-François Lyotard er nog een schepje bovenop, toen hij met *La Condition Postmoderne* de grote verhalen een definitief einde toedichtte. Hij stelde toen dat het narratief dat de historicus oplegt aan het verleden geen ruimte overlaat voor de gaten en stiltes van de werkelijkheid.⁴ Na ruim een eeuw van versplintering, toenemende specialisatie en een focus op het micro-niveau in de historische discipline, schreef de Amerikaanse historicus David Christian in 2010 over de terugkeer van de universele geschiedschrijving.⁵ Volgens hem zijn er in de huidige tijd genoeg aanwijzingen om te veronderstellen dat de omvang van geschiedwetenschappelijke vragen weer terug zal keren naar vóór het einde van de negentiende eeuw. In andere wetenschapsgebieden hebben zich ontwikkelingen voorgedaan die het bronnenmateriaal van de historicus verruimd hebben. De belangrijkste voorbeelden zijn digitale archieven en koolstofdatering. Christian hoopt dat de historicus van de toekomst zich met behulp van die middelen toelegt op vragen die raken aan de biologie en de natuurkunde. Hij hoopt daarmee op de terugkeer van de universele geschiedschrijving.⁶

¹ Kerwin Lee Klein, 'In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People without History', *History and Theory*, 34, 4 (Hoboken 1995), p. 295.

² David Christian, 'The Return of Universal History', *History and Theory*, thema-uitgave 49 (Hoboken 2010), p. 12.

³ Ibidem.

⁴ Klein, 'In Search of Narrative Mastery', p. 280.

⁵ David Armitage, Jo Guldi, 'Le retour de la longue durée : une perspective angloaméricaine', *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 70, 2 (Cambridge 2015), p. 226.

⁶ Christian, 'The Return of Universal History', p. 7.

In feite is deze vorm van geschiedschrijving echter nooit weggeweest, ze was enkel slapend. Kerwin Lee Klein beschreef in 1995 hoe denkers als Clifford, Fukuyama, Levi-Strauss en ook Lyotard zich in de tweede helft van de twintigste eeuw met de grote historische vragen bezig hebben gehouden. Klein zocht naar het verschil tussen de *local* en de *master narratives*, waarbij de tweede ongeveer hetzelfde is als een universeel verhaal. In de twintigste eeuw zijn de twee uit elkaar getrokken, waarbij de *master narrative* het verhaal van een dominante partij of staat is en de *local narrative* het verhaal is dat daar niet in past. Het probleem van de universele verhalen ligt volgens postmoderne historici bij het vernietigen van het lokale, bijzondere en enkelvoudige. Schrijvers als G.W.F. Hegel of Oswald Spengler creëerden verhalen die het verloop van de gehele geschiedenis konden verklaren. Volgens Spengler is bijvoorbeeld moderniteit een onderdeel van de Westerse cultuur, waardoor alle moderniteit in andere culturen een Westerse import is.⁷ Daarnaast zijn volgens Spengler alle culturen buiten de Westerse dood of primitief. Ze hebben geen agency en leven letterlijk als kuddes dieren.⁸ Zulke conclusies miskennen de eigenheid van alternatieve culturen. Daarom probeerden de postmodernisten alle lokale verhalen te verenigen, om zo tot een narratief van globale betekenis te komen. Het verenigen van het lokale in een globaal narratief zorgde volgens Klein echter voor een homogene wereld, waarin culturele verschillen bewust duidelijk onderscheiden en zelfs verkozen worden. Dat systeem neigt echter precies naar de gevreesde metafysische grondslagen van universaliteit. Klein komt tot de conclusie dat we de werkdefinitie van Lyotard aan moeten houden, die simpelweg stelt dat *master narratives* de dominante verhalen zijn. Ze beschrijven niet op holistische wijze de objectieve werkelijkheid, ze zijn enkel dominant. De voorheen dominante Europese geschiedverhalen zijn er slechts enkele van vele. Die conclusie opent de weg naar het stellen van grote vragen in de geschiedwetenschap, zonder het gevaar te lopen dat men in het vaarwater komt van controversiële schrijvers als Oswald Spengler, met zijn *Der Untergang des Abendlandes*, en zonder prooi te vallen aan de postmoderne focus op het lokale en specifieke.⁹

In de jaren negentig van de vorige eeuw speelt er naast de postmoderne discussie over grote verhalen nog iets anders: de Sovjet-Unie is net gevallen. Amerikaanse politicologen en historici roepen triomfantelijk de overwinning uit en de eerder

⁷ John Farrenkopf, 'Spengler's Theory of Civilization', *Thesis Eleven*, 62 (Thousand Oaks 2000), p. 25.

⁸ Oswald Spengler, *Untergang des Abendlandes. Welthistorische Perspektiven* (München 1923) vert. Mark Wildschut [*Ondergang van het Avondland. Wereldhistorische perspectieven*] (Amsterdam 2017), p. 42.

⁹ Klein, 'In Search of Narrative Mastery', p. 297.

genoemde Francis Fukuyama schrijft over het einde van de geschiedenis.¹⁰ Politicoloog Samuel Huntington was het niet met hem eens en beschreef hoe hij dacht dat de internationale orde er na de Koude Oorlog uit zou zien: als een orde van verschillende naast elkaar bestaande en conflicterende beschavingen.¹¹ Die karakterisering zou gezien kunnen worden als onderdeel van het postmoderne paradigma, met haar lokale narratieven. Huntington trekt moderniteit en cultuur uit elkaar en stelt dat niet-Westerse beschavingen op verschillende manieren gereageerd hebben op Westerse moderniteit en dat de meeste van die beschavingen Westerse uitvindingen hebben geassimileerd en ook hun eigen culturele waarden hebben behouden.¹² Met Huntingtons definitie krijgen niet-Westerse beschavingen meer agency. Dat is een logisch gevolg van de snelle Oost-Aziatische economische groei, waar Europeanen en Amerikanen tot aan de jaren negentig mateloos door waren gefascineerd. Toch kunnen er vraagtekens worden gesteld bij Huntingtons werkwijze, bijvoorbeeld het opdelen van de mensheid in ‘stammen’, ofwel beschavingen en het willen voorspellen van de toekomst aan de hand van de geschiedenis.¹³

Geschiedfilosofen uit de twintigste eeuw hebben het predicaat speculatieve geschiedfilosofie op de universele geschiedschrijving geplakt. Deze vorm staat tegenover de kritische geschiedfilosofie en richt zich op vragen over de betekenis en aard van het historisch proces, in plaats van het verzamelen, analyseren en beschrijven van feiten uit primaire bronnen. In vergelijking met andere wetenschappelijke disciplines zou je deze tak kunnen zien als een verzameling van historische overzichtswerken, die van veel specifieke conclusies een coherent geheel probeert te maken. Om de gaten in de feitelijke kennis te dichten wordt zo'n overzichtswerk vaak aangevuld met speculatieve of metafysische kennis.¹⁴ In de jaren zeventig en tachtig was er onder geschiedfilosofen discussie over de filosofische en wetenschappelijke mogelijkheden en grenzen van speculatieve geschiedfilosofie. Hierbij stonden historicisten als Haskell Fain tegenover historisten als Frank Ankersmit. De eerste groep beargumenteerde dat er een vaag onderscheid en noodzakelijke kruisbestuiving tussen de twee eerder genoemde takken van geschiedfilosofie zit. De tweede groep stelde dat er in de praktijk wel een duidelijk onderscheid is en dat kruisbestuiving niet een volledige grenzenvervaging impliceert. Daarvoor gebruikt Ankersmit kritiek van Karl Popper op het historicisme. In diens *The*

¹⁰ Francis Fukuyama, 'The End of History?', *The National Interest*, 16 (1989), p. 3-18.

¹¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations* (New York 1996).

¹² Ibidem, p. 72-75.

¹³ Ibidem, p. 56.

¹⁴ Frank Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* (Groningen 1986), p. 51.

Poverty of Historicism (1957) zag hij naast problemen met de wetenschappelijke plausibiliteit van speculatieve systemen ook gevaarlijke politieke implicaties voor de conclusies die eruit getrokken konden worden, waarmee hij voornamelijk doelde op het communisme en fascisme.¹⁵ Dit is een belangrijke discussie die binnen de geschiedfilosofie gevoerd is over speculatieve geschiedschrijving en de praktische implicaties ervan zijn evident.

De twee eerder genoemde schrijvers, Samuel Huntington en Oswald Spengler, zijn, zo betoog ik, beide voorbeelden van speculatieve geschiedfilosofie en raken daarmee aan de universele geschiedschrijving. Spengler deelt in zijn speculatieve systeem de mensheid op in primitieve, hoge en dode culturen. Alleen de hoge variant heeft agency, die vergaand is. Beschaving is bij hem het stadium dat na cultuur komt, maar dat ook bij de onvermijdelijke levenscyclus van die cultuur hoort. Huntington hanteert een veel dunnere definitie van beschaving. Westerlingen zijn voor hem enkel mensen die behoren tot of zich associëren met een groep, terwijl de ziel van Spenglers cultuur in elke vezel van het individu zit, vanaf de geboorte. Toch delen ze beide de mensheid op in beschavingen, schrijven ze beide een narratief over historische feiten en stellen ze niet de juiste vragen om hun theorie falsifieerbaar te maken.

Als, zoals Christian betoogt, de universele geschiedschrijving daadwerkelijk weer opbloeit, dan is het belangrijk om deze tak van de geschiedfilosofie kritisch te blijven benaderen. Christian geeft een opzet voor het schrijven van universele verhalen die mogelijk teruggaan tot de oerknal. Recentelijk verscheen van historicus en futuroloog Yuval Noah Harari een trilogie die een geschiedenis omvat vanaf het begin van de mensheid.¹⁶ Harari legt een verband tussen de prehistorische en de hedendaagse mens, waarbij hij stelt dat de gehele nog levende mensheid de erfgenaam is van alle prehistorie. Dat heeft belangrijke politieke consequenties voor de identiteit van etnische groepen.¹⁷ Zijn boeken zijn uitstekende voorbeelden van wat Christian bedoelt met het huwelijk tussen de historische en biologische wetenschapsvelden.¹⁸ Het is echter belangrijk om tijdens het creëren van zulke geschiedenissen ervoor te waken dat de angst voor een te nationale blik niet zorgt voor misbruik van de term ‘beschavingen’ en om de mensheid zonder meer op te delen in grote groepen met culturele gelijkenissen, als vervanging voor

¹⁵ Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (Londen 1957), p. V.

¹⁶ Harari, Y.N., *21 Lessons for the 21st Century* (New York 2018); Harari, Y.N., *Homo Deus: A brief history of tomorrow* (Londen 2016); Harari, Y.N., *Sapiens* (New York 2014).

¹⁷ Bashford, A., ‘Deep Genetics: Universal History and the Species’, *History and Theory*, 57, 2 (Hoboken 2018), p. 319.

¹⁸ Christian, ‘The Return of Universal History’, p. 19-20.

natiestaten. Wellicht is het beter om, zoals Harari doet, de geschiedenis van de mensheid als geheel te schrijven, om haar niet op te hoeven delen in beschavingen.

In deze scriptie wil ik aantonen dat er meer gelijkenissen dan verschillen tussen de aanpak van Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* en Huntingtons *The Clash of Civilizations* zitten. Poppers kritiekpunten op het object van studie zijn bij beide schrijvers toepasbaar, want ze richten zich in hun analyse allebei op de toekomst van de Westerse beschaving en bestuderen cultuur en beschaving vanuit een geschiedkundige hoek. Daarnaast vallen ze beide onder de narratieve geschiedschrijving, doen ze uitspraken over de aard van het historisch proces en proberen ze de toekomst van de Westerse beschaving te voorspellen. Het doel van deze analyse is om aan te tonen dat, naast Spenglers holistische speculatieve systeem, speculatieve geschiedfilosofie ook opduikt in de internationale betrekkingen, waar Huntington zich in begeeft. Dit doe ik door eerst op theoretische wijze de discussie rondom speculatieve geschiedfilosofie tussen Haskell Fain en Frank Ankersmit te kenschetsen. Met de kennis uit dat hoofdstuk kunnen we Spengler en Huntington op kritische wijze lezen. Hun werken zijn niet vanuit één discipline te bestuderen, want ook Poppers wetenschapsfilosofische blik is vereist. Zijn criterium van falsifieerbaarheid is nog steeds van belang voor paradigmatische theorieën. Hiermee past deze scriptie binnen de leerlijn interdisciplinaire verbreding van het Humanities Honours Programme. De concrete probleemstelling is: zijn de hoofdwerken van Oswald Spengler en Samuel Huntington beide te vatten onder de noemer van speculatieve geschiedfilosofie, zoals gedefinieerd door Haskell Fain, Frank Ankersmit en Karl Popper? Het onderzoek vindt plaats middels een literatuurstudie van de primaire bronnen – *The Clash of Civilizations* van Samuel Huntington en *Untergang des Abendlandes* van Oswald Spengler –, secundaire auteurs over Spengler en Huntington en geschiedtheoretici Fain, Ankersmit en Popper.

1. Een vaag onderscheid?

De geschiedfilosofie is een breed begrip en er zijn veel verschillende definities te geven. De Stanford Encyclopedia of Philosophy biedt een brede definitie aan de hand van vier vragen: waar bestaat de geschiedenis uit; heeft de geschiedenis betekenis; wat is relevant voor het kennen, representeren en begrijpen van de geschiedenis; in hoeverre is de geschiedenis representatief voor de huidige tijd?¹⁹ Met al deze vragen worstelen de schrijvers van *The Clash of Civilizations* en *Der Untergang des Abendlandes*, Oswald Spengler en Samuel Huntington. In het eerste boek probeert Huntington een nieuw paradigma te schetsen om de internationale betrekkingen na de Koude Oorlog mee te kunnen begrijpen, waarbij hij over de toekomst speculeert met conclusies die hij uit de geschiedenis trekt. Spengler beargumenteert in het tweede boek hoe een nieuwe tak van sport – wereldgeschiedenis – gelegitimeerd kan worden. Omdat de twee schrijvers zich hiermee op het gebied van de geschiedfilosofie begeven, is het nuttig om hun positie daarin te duiden. Mijn stelling is dat ze beide binnen de speculatieve – in plaats van de kritische – geschiedfilosofie vallen. Deze term is gemunt door William Walsh in zijn boek *An Introduction to Philosophy of History*, waarin hij deze term tegenover kritische geschiedfilosofie zet. Tegelijkertijd zette Arthur C. Danto de vergelijkbare concepten van analytische en substantieve geschiedfilosofie tegenover elkaar in zijn *Analytical Philosophy of History*.²⁰ Later zijn hun definities verder uitgewerkt door onder anderen Frank Ankersmit en Haskell Fain. De visies die zij geven zijn tegengesteld en daarom nuttig om hier te behandelen.

Het is de vraag met welk aspect van de geschiedenis historici zich wetenschappelijk gezien bezig kunnen houden. De huidige consensus is dat de geschiedfilosofie zich bezig mag houden met de historische feiten, maar er wordt met schuine ogen gekeken naar filosofen die zich richten op de betekenis van het historisch proces. De oorsprong van deze consensus moet onder andere gevonden worden in twee contrasterende visies van Haskell Fain en Frank Ankersmit. Fain en Ankersmit nemen tegengestelde standpunten in over het verschil tussen speculatieve en analytische geschiedfilosofie, maar ook over narrativisme. Hun respectievelijke visies staan daarom centraal in deze uitwerking. We beginnen chronologisch, dus met Fain, waarna Ankersmit, die Fains stelling verwerpt,

¹⁹ Daniel Little, 'Philosophy of History', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017), Edward N. Zalta (red.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/history/>>.

²⁰ Zoltán Boldizsár Simon, Jouni-Matti Kuukkanen, 'Forum: After Narrativism. 1. Introduction: Assessing Narrativism', *History and Theory* 54 (Hoboken 2015), p. 154; William Walsh, *An Introduction to Philosophy of History*, derde editie, (Westport, Connecticut 1984); Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge 1965).

behandeld zal worden. Vervolgens kijken we hoe Ankersmit Popper gebruikt en met zijn eigen kritiekpunten komt voor speculatieve systemen – de wereldbeelden die voortkomen uit het praktiseren van speculatieve geschiedfilosofie. Met de conceptuele bril van de speculatieve geschiedfilosofie analyseer ik vervolgens de twee primaire werken van Huntington en Spengler.

Fains visie

In *Between Philosophy and History* (1970) – zijn standaardwerk over geschiedfilosofie – keert Haskell Fain zich tegen analytische geschiedfilosofie, het historisme en ‘reguliere’ geschiedschrijving. Daarbij maakt hij gebruik van de definities van Walsh en Danto. Zijn stelling is dat het onderscheid vaag is en dat speculatieve en ‘normale’ of analytische geschiedbeoefening dicht bij elkaar liggen.

Fain omschrijft in de volgende passage metaforisch wat hij bedoelt met dit vage onderscheid:

“In many speculative philosophies of history, a philosophical torso is attached to a narrative body. Speculative philosophies of history are admittedly centaurs, as Jakob Burckhardt maintained, but they are not contradictions in terms, as Burckhardt also maintained. As with centaurs, we can clearly recognize the torso as well as the body, even though there is no sharp line to indicate where one ends and the other begins.”²¹

In zijn omschrijving refereert hij aan een metafoor van Burckhardt over een centaur, het mythische wezen dat half paard, half mens is. Het vage onderscheid is problematisch, maar door aan ‘self-conscious history’ te doen kan de historicus zijn keuzes blootleggen. Deze vorm van geschiedschrijving wordt geproduceerd door auteurs die aan de ene kant belangrijke filosofische problemen in acht nemen en aan de andere kant de geschiedenis construeren middels een narratief.²²

De reden waarom speculatieve systemen volgens Fain verdedigd moet worden, is omdat ze een belangrijke invloed hebben op het gangbare begrip van de geschiedenis.²³ Speculatieve systemen hebben daarnaast veel invloed gehad op de politiek, waardoor Fain vindt dat ze meer aanzien moeten genieten. Hij doet daarom een poging om alle speculatieve geschiedfilosofie te verdedigen. De rest van het hoofdstuk is gewijd aan het beargumenteren dat speculatieve geschiedfilosofie geldig is, door te stellen dat het hiervoor beschreven onderscheid vaag is.

²¹ Haskell Fain, *Between Philosophy and History : The Resurrection of Speculative Philosophy of History Within the Analytic Tradition*, (New Jersey 1970), p. 230.

²² Ibidem, p. 209.

²³ Ibidem, p. 222.

Het belangrijkste onderscheid dat volgens Fain gemaakt kan worden tussen speculatieve en analytische geschiedfilosofie is dat de eerste categorie zich bezighoudt met filosofische problemen rondom het narratieve aspect van geschiedenis, terwijl de tweede categorie zich toespitst op het ontwaren en beschrijven van historische feiten. Met deze tegenstelling smelt hij Danto's onderscheid tussen analytische en substantieve geschiedfilosofie en Walsh' onderscheid tussen kritische en speculatieve geschiedfilosofie samen. Volgens Fain ligt de analytische geschiedfilosofie dichter bij de natuurwetenschappen.²⁴ Bij zijn uitleg verwijst hij naar de narratieve functie. Hij stelt: "most of the key concepts historians employ have a narrative function (for example, the Renaissance, the Frontier, the Reconstruction Period); they serve as principal elements in the organization of a historian's story-line."²⁵

Vanaf hier introduceert Fain een onderscheid tussen filosofen die zich met geschiedenis bezighouden en 'reguliere' geschiedschrijvers, als aanvulling op het eerder beschreven vage onderscheid. Om de twee te onderscheiden gebruikt hij een metafoor van Walsh: "The philosopher paints history, while the historian presumably photographs it."²⁶ Hij breidt deze metafoor uit met een concrete beschrijving volgens William Dray, een mede-geschiedfilosoof. Die kenschetst waar voor hem de taak van filosofen ligt binnen de geschiedwetenschap. Speculatieve systemen stellen over het algemeen dat er aan historische gebeurtenissen een grotere betekenis toe te kennen valt, dan door reguliere historici gevat wordt.²⁷ Volgens Dray doen historici van de analytische tak dit. Ze kunnen weinig zeggen over de substantie van de geschiedenis, waardoor hun werk alleen het ontwaren van feiten betreft. Substantieve uitspraken zijn waardeoordelen over de aard van het historisch proces, hetgeen speculatieve geschiedfilosofen ook doen.

Vervolgens introduceert Fain Arthur C. Danto met diens boek *Analytical Philosophy of History* (1965). Hierin geeft Danto een definitie van analytische geschiedfilosofie die goed aansluit bij Fains visie. Volgens hem is wat Danto met analytische geschiedfilosofie bedoelt niet alleen verwant aan filosofie; het is filosofie. Echter, het betreft filosofie die toegepast is op specifieke conceptuele problemen die ontstaan zijn uit het praktiseren van reguliere geschiedenis en uit substantieve geschiedfilosofie."²⁸ Op die manier bevat alle geschiedbeoefening een substantieve kern.

Fain vervolgt met een kernachtige vergelijking. Hij stelt dat het historisme van Ranke verenigbaar is met de doelen van de filosofische geschiedenis:

²⁴ Ibidem, p. 216.

²⁵ Fain, *Between Philosophy and History*, p. 214.

²⁶ Ibidem, p. 219.

²⁷ William Dray, *Philosophy of History* (Englewood Cliffs, 1964). p. 60.

²⁸ Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge 1965), p. I.

“A man who believes, for example, that the ‘stream of historical events forms a coherent pattern,’ and who sets about to show what that pattern is, could truthfully describe himself as trying to tell what happened wie es eigentlich gewesen.”²⁹

Vervolgens noemt hij Ranke’s methode van het historisme inhoudsloos, omdat het enkel stelt dat de waarheid over de geschiedenis verteld moet worden.

Fain betoog culmineert in de zegeviering van de speculatieve geschiedfilosoof. De reguliere historicus houdt zijn ware intenties verborgen onder zijn narratief en besteedt weinig tijd en moeite aan de discussie over zijn visie op de substantie van de geschiedenis. Speculatieve geschiedfilosofie, echter, “reveals the skull beneath the skin.”³⁰ Fain concludeert dat veel historici geïnteresseerd zijn in de grote vragen over de geschiedenis, zoals een logica van het historisch proces. Volgens hem beantwoorden historici van de speculatieve tak deze vragen in het narratief, terwijl ‘reguliere’ historici dat in het essay en niet in het narratief doen.³¹ Daarbij doet Fain de aanname dat elke historicus een narratief schrijft.

Ankersmits kanttekeningen

De Groningse historicus Frank Ankersmit heeft een visie die tegengesteld is aan die van Fain. Die visie zet hij aanvankelijk uiteen in zijn proefschrift, met de beroemde beschrijving en verwerping van het narrativisme. Na de publicatie van zijn proefschrift, bedreef Ankersmit nog meer geschiedtheorie en -filosofie. In *Denken over geschiedenis* probeert Ankersmit een duidelijkere definitie van speculatieve geschiedfilosofieën te geven dan Fain en anderen doen. Dit doet hij voornamelijk aan de hand van Poppers verwerping van het historicisme, waarbij belangrijke kritiekpunten op het historicisme ook gelden voor de speculatieve geschiedfilosofie.

Ankersmit is het om praktische redenen niet eens met Fain, maar legt uit waarom het wel een goed filosofisch argument is. In een artikel over de Angelsaksische geschiedfilosofie uit 1986 stelt hij dat het Popper – tot aan Kuhn de belangrijkste criticus van historicisme en speculatieve geschiedfilosofie – niet gelukt is om deze tak van geschiedenis te ontcrachten. Hij stelt dat het de historicisten, waaronder Fain, is gelukt om hun claim dat ze de geschiedenis op een betere manier kunnen interpreteren dan analytische geschiedfilosofen staande te houden. Tevens hebben ze Poppers belangrijkste kritiek vrijwel onbeschadigd doorstaan. Popper geloofde zelf dat speculatieve systemen

²⁹ Fain, *Between Philosophy and History*, p. 227.

³⁰ Ibidem, p. 228.

³¹ Fain, *Between Philosophy and History*, p. 229.

als een soort ‘zoeklichttheorieën’ functioneerden, waarbij juist speculatieve geschiedfilosofen de aard van het historisch proces konden vatten. Dat idee is volgens Ankersmit uitvoerig bekritiseerd door Fain en Munz en daarmee is Poppers kritiek nog verder onderuit gehaald.³²

Ankersmit verweert zich tegen het idee van Fain dat alle historici per definitie een narratief schrijven. In een uitwerking die op zijn concept van het narrativisme schrijft hij over de representatie van het verleden. Die representatie staat in hiërarchie boven de interpretatie, wat betekent dat representatie van het verleden noodzakelijk is om te kunnen beginnen met interpreteren.³³ Volgens hem zijn er drie onderdelen van de representatie van het verleden. Ten eerste is er de representatie zelf, ten tweede een aspect van de historische realiteit die deze representatie poogt te representeren en ten derde de historische realiteit als geheel.³⁴ Het is belangrijk om in een historisch werkstuk de laatste twee onderdelen uit elkaar te houden. In concretere zin betekent dat onderscheid dat we de actie van het representeren van het verleden moeten loskoppelen van de resultaten van die representatie. Fain doet dat niet wanneer hij beschrijft hoe de historicus meteen betekenis en een narratief aan de geschiedenis oplegt wanneer hij een historisch werkstuk schrijft. Daarmee trekt Ankersmit Fains vage onderscheid weer uit elkaar.³⁵

Ankersmit is het ook niet eens met Fains beschrijving van het historisme, hetgeen hij verduidelijkt in een voordracht over de verdediging van het historisme.

“Welnu, allereerst is er dan de historische regel dat men het verleden vanuit zichzelf dient te verstaan en dat anachronistische smetten vermeden moeten worden. Dat bedoelde Ranke met zijn bekende eis de geschiedenis te schrijven 'wie es eigentlich gewesen' is.”³⁶

In dit citaat stelt Ankersmit dat het historisme helemaal niet verenigbaar is met speculatieve uitspraken over het verleden. De eigenheid van het verleden begrijpen betekent dat de historicus zo min mogelijk inbreuk op de chronologische samenhang van toestanden of gebeurtenissen in het verleden doet.

³² Frank Ankersmit, ‘The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History’, *History and Theory*, 25, bijlage 25, (1986), p. 3-4.

³³ Réal Fillion, ‘The Continuing Relevance of Speculative Philosophy of History’, *Journal of the Philosophy of History* 8 (Baltimore 2014), p. 187.

³⁴ *Ibidem*, p. 187-188.

³⁵ *Ibidem*, p. 188-189.

³⁶ Frank Ankersmit, *Een moderne verdediging van het historisme. Geschiedenis en identiteit* (voordracht ALV Nederlands Historisch Genootschap 31 oktober) (Utrecht 1980), p. 458-459.

Toch complimenteert Ankersmit Fain met de genialiteit van zijn betoog. Ankersmit stelt dat voor de historiografie andere relaties bestaan dan bij Hume's theorie van causaliteit. Een oorzaak en een gevolg zijn intern verbonden met elkaar. Daarnaast zijn er materiële vereisten voor wat een oorzaak kan zijn, waarbij iets dat in het Covering Law Model past door historici niet wordt gezien als acceptabele oorzaak. Volgens Fain definiëren speculatieve systemen deze materiële vereisten, omdat ze in het verleden verschillende lagen aan historische gebeurtenissen ontwaren die dezelfde ontologische aard hebben. Omdat ze dezelfde ontologische aard hebben, geeft dat ze een oorzakelijk verband.³⁷

Ankersmit moet concluderen dat het debat over speculatieve systemen op filosofische grond niet besloten is, maar in de praktijk wel. "The final outcome of the debate has been to look at speculative systems in the way we look at extramarital sex: it is practiced by many, is supposed to be both natural and exciting, but is nevertheless not exactly according to the proper rules."³⁸

Hiermee is het laatste woord over universele geschiedenissen nog niet gesproken. De praktische implicaties van speculatieve geschiedfilosofie verduidelijkt hij in zijn boek *Denken over geschiedenis* (1984). Het belangrijkste probleem rondom speculatieve systemen karakteriseert hij als dat "we hulpeloos staan wanneer we een uitspraak moeten doen over de (on)waarheid, (on)verdedigbaarheid of (on)geldigheid van speculatieve systemen."³⁹ Er is minstens evenveel vóór als tégen speculatieve systemen te zeggen, dus als bron voor feitelijke kennis zijn ze volgens hem onbruikbaar. Volgens Ankersmit hanteren speculatieve geschiedfilosofen een historicistische methode, waardoor hun uitspraken niet aan Poppers criteria voor wetenschappelijke kennis voldoen.⁴⁰ Zijn belangrijkste punt is dat wetenschappelijke theorieën falsifieerbaar moeten zijn.

Hoewel Ankersmit stelt dat er geen sluitend filosofisch argument te maken valt tegen speculatieve geschiedfilosofie, valt Ankersmit deze tak van geschiedenis als werkwijze toch aan. In *Denken over geschiedenis* geeft Ankersmit een overzicht van speculatieve geschiedfilosofie en van de belangrijkste Popperiaanse kritiekpunten. Die kritiekpunten kunnen we gebruiken om Spengler en Huntington te analyseren, om vervolgens te concluderen of ze werken of niet.

³⁷ Ankersmit, 'The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History', p. 4-5. Met CLM bedoelt Ankersmit het Covering Law Model. Dit model probeert wetten te formuleren voor historische gebeurtenissen.

³⁸ Ibidem, p. 5.

³⁹ Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, p. 50.

⁴⁰ Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, p. 53.

Denken over speculatieve geschiedfilosofie

Ankersmit ontleent zijn kritiek op speculatieve systemen aan Popper en formuleert vier fouten die speculatieve geschiedfilosofen maken. Door deze kritiekpunten te behandelen wil ik tot een goede kanttekening voor speculatieve systemen komen.

Popper formuleerde in 1919 en 1920 stellingen over waar een goede wetenschappelijke theorie aan dient te voldoen. De belangrijkste was dat een theorie falsifieerbaar moet zijn.⁴¹ Dit criterium is later bekritiseerd door Kuhn, die toevoegde dat falsifieerbaarheid alleen betrekking kan hebben op paradigmatische theorieën.⁴² Spengler en Huntington stellen allebei een nieuw paradigma voor, dus is falsifieerbaarheid van toepassing. In zijn *The Poverty of Historicism* stelt hij daarnaast dat het probleem met historicistische theorieën en uitspraken onder andere is dat ze de natuurwetenschappen verkeerd begrepen hebben. Speculatieve geschiedfilosofen gebruiken evolutietheorieën, concepten van dynamica en statica, willen de toekomst voorspellen aan de hand van tendenties en pogen causale wetten op te stellen. Alle kritiekpunten hebben in zekere zin te maken met het toepassen van concepten uit de exacte wetenschappen op de mens. Omdat de menselijke aard veranderlijk is, moeten exacte wetmatigheden niet of heel voorzichtig worden toegepast.

Voor de beoefenaars van speculatieve geschiedfilosofie is de bedoeling van de historische wetenschap om niet alleen te willen weten hoe de geschiedenis zich voltrokken heeft, maar ook om betekenis toe te kennen aan dat verleden.⁴³ Speculatie gebruikt Ankersmit in de zin van het toekennen van betekenis aan de geschiedenis om de toekomst te voorspellen. Drie vragen staan centraal in de speculatieve geschiedfilosofie: wat voor ritme of patroon valt er in de geschiedenis te ontwaren? Welke motor houdt dit proces in beweging? En wat is het uiteindelijke doel van dit proces?⁴⁴ Fain is het in ieder geval eens met Ankersmit over de projectie in de toekomst wanneer hij Danto aanhaalt. Die stelt ook dat er in de speculatieve geschiedfilosofische theorie altijd een toekomstbeeld zit, een projectie van het verleden in de toekomst.⁴⁵

Allereerst wordt een analogie getrokken met Darwins evolutietheorie. Elke historische fase volgt op een andere en het is verklaarbaar hoe dat in zijn werk gaat, maar dat legitimeert nog geen evolutietheorie.⁴⁶ Het argument van speculatieve geschiedfilosofen is volgens Ankersmit dat ze de geschiedenis opbreken in aparte

⁴¹ Karl Popper, *Science: Conjectures and Refutations* (Londen 1963), p. 7.

⁴² Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 2012), p. 146-147.

⁴³ Ankersmit, F., *Denken over geschiedenis*, p. 28.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁵ Fain, *Between Philosophy and History*, p. 225.

⁴⁶ Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, p. 54.

geschiedenissen van min of meer in zichzelf besloten beschavingen. Hierop geeft hij twee tegenwerpingen. Ten eerste zou er een te gering aantal beschavingen beschreven worden om betrouwbare generalisaties te maken. Er zijn simpelweg niet genoeg casussen te vergelijken om een wetmatigheid vast te stellen.⁴⁷ Ankersmit noemt echter geen getal dat voldoende zou zijn. De tweede tegenwerping is dat de betrekkelijke beslotenheid van beschavingen het maken van wetmatigheden problematiseert. Juist de uniciteit van een beschaving maakt het lastig om te veronderstellen dat een andere beschaving zich ook zo zal gedragen.

Het tweede kritiekpunt omvat het idee dat tendenties de toekomst kunnen voorspellen. Ankersmit is het hier niet mee eens, want als iets in het heden gebeurt, dan wijst dat er niet op dat dit in de toekomst ook zo zal plaatsvinden. Alleen een wetmatigheid kan die rol op zich nemen.⁴⁸ Mandelbaum parafraserend schrijft Ankersmit dat men zich bij de verklaring van de sociaal-historische werkelijkheid beter kan beperken tot wetmatigheden dan tendenties. Hij geeft hier een argument voor. “Juist in de sociaal-historische werkelijkheid ondergraven tendenties vaak hun eigen bestaansvoorwaarden.”⁴⁹ De sociaal-historische werkelijkheid is veranderlijk en een deterministische theorie laat weinig ruimte over voor zulke verandering.

Het derde punt van Ankersmits kritiek is dat speculatieve systemen vaak zijn gebaseerd op ongegronde of foutieve ideeën over hoe exacte wetenschappen werken. De natuurkundige werkt altijd van het complexe naar het eenvoudige en de speculatieve geschiedfilosoof van het eenvoudige naar het complexe. Het eenvoudige naar het complexe redeneren is in strijd met het verkrijgen van betrouwbare onderzoeksresultaten volgens Popper. Het is dus voor hem geen wetenschap. Daarnaast komen wetten van opeenvolging zoals beschreven in de natuurkunde bijna niet voor, behalve op geïsoleerde plekken. Ten slotte hebben deze geschiedfilosofen teleologische neigingen.⁵⁰

De laatste manier om speculatieve oordelen te vellen over het verleden is via sociale dynamica. August Comte maakte in zijn tijd een extrapolatie van de concepten uit de mechanica van statische en dynamische objecten naar sociale dimensies. De sociale statica zouden moeten gaan over mechanismen die samenlevingen in een bepaalde fase van hun ontwikkeling structureren en sociale dynamica zouden moeten gaan over hoe samenlevingen van de ene fase naar de andere evolueren.⁵¹ Ankersmit citeert Popper om zijn kritiek te uiten. Popper heeft twee bezwaren tegen het idee van sociale dynamica.

⁴⁷ Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, p. 55.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 59-60.

⁵¹ *Ibidem*, p. 55.

Allereerst zouden de sociale dynamica een onjuiste interpretatie zijn van wat natuurkundigen onder dynamica verstaan. Voor natuurkundigen zijn dynamische systemen afgesloten en repetitief, zoals een zonnestelsel, wat voor antropologen juist statische of stationaire samenlevingen zouden opleveren – en niet dynamische. De mensheid kan zeker niet gezien worden als zo'n afgesloten en repetitief systeem, want de menselijke aard is veranderlijk en divers. De tweede tegenwerping hangt samen met de eerste: menselijke samenlevingen hebben niet zo'n hoge integratiegraad als een fysisch object, dus de manieren waarop ze bewegen zijn niet hetzelfde. Hierover stelt Popper: "The idea of the movement of society itself--the idea that society, like a physical body, can move as a whole along a certain path and in a certain direction--is merely a holistic confusion."⁵² De historicus zit volgens Popper in dit geval fout met het idee dat een mens hetzelfde is als een maatschappij. Deze tweede tegenwerping levert een probleem op dat veel speculatieve geschiedfilosofen volgens Ankersmit miskennen. Dat is namelijk dat in het speculatieve systeem een bepaald aspect van de sociaal-historische werkelijkheid zit dat wordt aangewezen als drager van de historische ontwikkeling. Aan de hand van dat aspect wordt dan een bewegingswet bedacht en de andere aspecten worden buiten beschouwing gelaten, of ze moeten meedoen met de rest.⁵³

Concluderend

De twee visies van Fain en Ankersmit maken duidelijk dat er verschillende posities worden ingenomen ten opzichte van de legitimiteit van speculatieve geschiedfilosofieën. Fain ziet naar Burckhardts voorbeeld het onderscheid tussen analytische en speculatieve geschiedfilosofie als een mythische centaur, die half paard en half mens is. Er is volgens hem een verschil, maar het is niet duidelijk waar de grens getrokken wordt, zoals de grens bij een centaur ook vaag is. Daarom ziet hij ook weinig problemen met speculatieve geschiedfilosofie. Ankersmit zou dit onderscheid narrativistisch noemen. Voor hem is er in de praktijk juist een heel duidelijk onderscheid. Wanneer een historicus een aspect uit de historische realiteit actief representeert, is dat iets anders dan het resultaat van die representatie, namelijk het historisch werkstuk. Hij durft niet te stellen dat er een sluitend filosofisch argument bestaat voor een duidelijk onderscheid, maar geeft wel kritiekpunten waarmee we speculatieve systemen in de praktijk kunnen toetsen en bekritisieren. Het meest vergaande kritiekpunt is dat van de sociale dynamica. Daarbij kent de speculatieve geschiedfilosoof aan één aspect van de sociaal-historische werkelijkheid de primaire rol van een holistisch systeem toe. In de gevallen van

⁵² Popper, *The poverty of historicism*, (Londen 1957), p. 114.

⁵³ Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, p. 56.

Huntington en Spengler is dat de cultuur of beschaving, die dient als motor van het historisch proces. In de volgende hoofdstukken wordt uiteengezet hoe de betreffende speculatieve geschiedfilosofen deze concepten in hun theorie integreren. Beide doen ze dat op holistische wijze wat betreft hun object van studie.

2. De organische menigte

Oswald Spengler is een controversieel figuur. De Duitse geschiedfilosoof en cultuurhistoricus zag het levenslicht aan het einde van de negentiende eeuw. Het was een overgevoelige en autistische, doch fantasierijke jongen, opgegroeid in een gezin vol spanningen. Vanaf zijn zeventiende jaar raakte hij in de ban van Nietzsche, die hij bekritiseerde maar toch zijn leven lang als voorbeeld bleef zien. Zijn doctoraalscriptie schreef hij over Heraclitus, waarbij hij verschillende concepten – waaronder de Vorm – uitwerkte die later van invloed zouden zijn op zijn meesterwerk.⁵⁴ Het idee voor *Der Untergang des Abendlandes* ontstond enkele jaren voor de Eerste Wereldoorlog en zou aan het einde ervan voltooid worden. Het boek sloeg in als een bom en lanceerde Spengler van de status van provinciale intellectueel tot internationale beroemdheid. Dat zette ook zijn kortstondige politieke carrière in gang.

Volgens Frans Willem Lantink, een Utrechtse onderzoeker die gepromoveerd is op Spengler, zijn er twee mogelijke gangbare lezingen van Spengler, die beide cruciaal zijn voor hoe we zijn werken begrijpen. Enerzijds is er Koktaneks Spenglerbiografie uit 1968 die tekenend is geweest voor al het onderzoek naar Spengler dat sindsdien is gedaan.⁵⁵ Hij was leidend in de creatie van het standaardbeeld van Spengler, dat bestaat uit drie onderdelen. Ten eerste stelt hij dat de centrale gedachte van *Der Untergang des Abendlandes* bij Spengler is ontstaan uit een persoonlijke kunstenaarsfrustratie, waarbij hij zijn eigen falen ten onrechte als het falen van de gehele cultuur zag. Vervolgens stelt Koktanek dat Spengler een belangrijk schrijver was, maar daarom nog geen echte historicus. Ten slotte pleit hij ervoor om Spenglers politieke carrière te zien als een uitstekend voorbeeld voor de continuïteit, ontwikkeling en radicalisering van het politieke denken tijdens de Republiek van Weimar.⁵⁶

Zelf schetst Lantink liever een ander plaatje. Hij positioneert Spenglers werk tussen een roman en een wetenschappelijk historisch werk en noemt het in zijn doctoraalscriptie een hybride werk tussen “geschiedschrijving, literatuur en een literaire toonzetting van politieke aspiraties”.⁵⁷ Ter conclusie beschouwt Lantink *Der Untergang*

⁵⁴ Frans Willem Lantink, *Oswald Spengler oder die "zweite Romantik" : der Untergang des Abendlandes, ein intellektueller Roman zwischen Geschichte, Literatur und Politik*, (1995), p. 54, 56-58, 59-60, 61-65, 71-73.

⁵⁵ Vgl. John Farrenkopf, ‘The Transformation of Spengler's Philosophy of World History’, *Journal of the History of Ideas*, 52, 3 (Berlijn 1991), p. 465.

⁵⁶ Lantink, *Oswald Spengler oder die "zweite Romantik"*, p. 45-48.

⁵⁷ Ibidem, p. 406.

als het beste voorbeeld van de modern-romantische “intellectuele roman” en als “synthese tussen kunst en wetenschap”.⁵⁸

Bij de publicatie van zijn eerste werk ontving Spengler veel kritiek, maar werd hij ook over de hele wereld gelezen. Hij inspireerde Duitse intellectuelen tot politieke actie. Ernst Cassirer nam Spenglers gedachtegoed uiterst serieus en zag gevaarlijke politieke conclusies op de loer liggen. Hij heeft zijn hele leven besteed aan het schrijven van artikelen waarin hij Spenglers conclusies verwerpt.⁵⁹ Het succes van het Duitse nationaalsocialisme maakte de overpeinzingen en meningsverschillen over de relatie tussen cultuur, technologie en geschiedenis des te belangrijker.⁶⁰ We moeten Spenglers werk dus kritisch verkennen.

Spenglers eerste werk werd voltooid in 1917 en gepubliceerd in 1918. Een vervolg verscheen in 1922. In 2017 kwam de Nederlandse vertaling van beide boeken op de markt, vertaald door Mark Wildschut. Alle citaten die ik heb gebruikt zijn dus vertaald door Wildschut. Deze vertaling maakt het mogelijk om een soms moeilijk leesbare Duitse auteur in het aanverwante Nederlands te lezen in plaats van in het Engels. Daarom heb ik deze vertaling gebruikt. Het werk valt in twee delen uiteen. Het eerste is meer theoretisch en het tweede meer toegepast op de historische werkelijkheid.⁶¹

Allereerst zal ik Spenglers omvangrijke speculatieve systeem beschrijven, met nadruk op zijn object van studie: de cultuur. Daarna zal ik het hiervoor beschreven kritiekpunt van sociale dynamica op dit werk toepassen, alvorens in hoofdstuk drie hetzelfde voor Huntingtons boek te doen. Spengler fungeert daarbij als klassiek voorbeeld van een speculatieve geschiedfilosofie.⁶²

Het speculatieve systeem

Spengler wil in zijn werk een nieuwe manier van geschiedschrijving als paradigma introduceren: de wereldgeschiedenis.⁶³ Binnen dit paradigma zou men zich niet moeten richten op het schrijven van een geschiedenis van het Westen volgens het gangbare schema oudheid-middeleeuwen-nieuwe tijd, wat enkel een illusie is die voortkomt uit het verkeerd begrijpen van de geschiedenis. Volgens Spengler zijn er in de geschiedenis van de mensheid meerdere hoge culturen geweest, waarvan de Westerse er één is. Op die

⁵⁸ Lantink, *Oswald Spengler oder die "zweite Romantik*, p. 409.

⁵⁹ Gusejnova, D., ‘Concepts of culture and technology in Germany, 1916-1933: Ernst Cassirer and Oswald Spengler.’, *Journal of European studies*, 36, 1 (Thousand Oaks 2006), p. 8.

⁶⁰ Ibidem, p. 17.

⁶¹ Spengler, O., *Untergang des Abendlandes. Gestalt und Wirklichkeit* (Wenen 1918) vert. Mark Wildschut [*Ondergang van het Avondland. Gestalte en werkelijkheid*] (Amsterdam 2017), p. 78.

⁶² Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, p. 29.

⁶³ Dit concept moet niet verward worden met de hedendaagse betekenis van het woord. Het gaat hier om een door Spengler geopperde manier om de geschiedenis van de wereld te beschrijven.

hoge culturen moet de geschiedschrijving zich richten. Het kernbegrip voor deze nieuwe geschiedschrijving is het begrip van *vergelijkende morfologie*. Dit houdt in dat de door hem gekenmerkte culturen vergeleken kunnen worden op alle onderdelen van die maatschappijen, zoals taal, economie, kunst, muziek, wiskunde, filosofie, natuurwetenschap, politiek, sociale verhoudingen en bovenal het levensgevoel. Die vergelijking is mogelijk door het oersymbool dat in elke hoge cultuur schuilt.

Een concept dat nauw verbonden is met het oersymbool is Spenglers idee van de ziel van een cultuur. Voor Spengler is het evident dat ieder mens een eigen ziel heeft. Dat is iets persoonlijks en voor anderen lastig te begrijpen. Volgens hem zijn er naast individuen met een ziel ook zogenaamde *bezielde massa-eenheden*. Die eenheden ontstaan langzaam of plotseling, “met alle gevoelens en hartstochten van het individu, diep vanbinnen raadselachtig en ontoegankelijk voor het verstand”.⁶⁴ De massa-eenheden van Spengler zijn als menigtes of zwermen vogels. Als je ooit in een menigte hebt gestaan, dan heb je gevoeld welke bijzondere psychologie die groepen hebben, aldus Spengler.⁶⁵ Hij noemt dit ook wel ‘wezens van kosmische aard’. Deze menigtes worden geboren en sterven, ze kunnen van omvang veranderen en als “soms pure overeenstemming zoveel indrukt maakt dat ze in het bloed gaat zitten” dan transformeert de menigte op een plotseling moment tot één wezen.⁶⁶ Dit heeft echter niet alleen betrekking op menigtes die zich op straat vormen, maar ook op families, steden, naties en op het hoogste niveau de hoge culturen.

Die hoge culturen ontwikkelen zich volgens verschillende stadia, als bij het leven van een plant; eerst ontstaan ze, dan groeien ze, bloeien ze op en vervolgens vergaan ze weer. Hoe ze precies ontstaan is volgens Spengler een mysterie dat nooit beantwoord kan worden. Hij omschrijft dit proces als het plantaardig opgroeien van een cultuur uit het moederlandschap, wat voor de psychische verbondenheid van de mens met de grond zorgt.⁶⁷ De stadia worden getypeerd als de vier seizoenen.⁶⁸ Het lot kent volgens Spengler een onvermijdelijke eindfase toe aan de cultuur: beschaving.⁶⁹ Dit onderscheid is typerend voor de Duitse historiografie van de negentiende eeuw, toen er een debat over de invulling van de term beschaving tegenover de term cultuur heerste.⁷⁰ Spenglers fase

⁶⁴ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 2, p. 27.

⁶⁵ Ibidem, deel 2, p. 28.

⁶⁶ Ibidem, deel 2, p. 28.

⁶⁷ Ibidem, deel 2, p. 104.

⁶⁸ Ibidem, deel 1, p. 79-91.

⁶⁹ Spengler bezigt de term lot in tegenstelling tot causaliteit. Voor hem staan de twee diametraal tegenover elkaar; causaliteit wordt gezien door de wetenschapper, is onderdeel van het natuurlijke en is voorwaardelijk voor het zien van lot. Het lot wordt gezien door de mensenkenner en is onderdeel van de historische wereld.

⁷⁰ Farrenkopf, ‘Spengler’s Theory of Civilization’, p. 25.

van beschaving begint met het loskomen van de beschaving van de cultuur. Vervolgens vindt er zuivere cultivering van de beschaafde vorm plaats en tot slot verstijft de cultuur.

⁷¹ Op dat moment is de cultuur dood, zonder ziel en is het geen deel meer van de wereldgeschiedenis. Dit is reeds gebeurd met alle voorgaande culturen – de Babylonische, Egyptische, Indiase, Chinese, Klassieke/Apollonische⁷², Arabische/Magische⁷³ en Midden-Amerikaanse – en het staat de Westerse/Faustische⁷⁴ cultuur volgens Spengler nog te wachten.

Een definiërende factor voor wat een hoge cultuur is volgens Spengler, betreft het onderscheid met een primitieve cultuur. Aanvankelijk zijn er primitieve culturen, een soort dierlijke groeperingen mensen die samen een sterk geheel vormen. Voor de wereldgeschiedenis zijn zij van weinig belang, want ze schrijven geen geschiedenis en zorgen niet voor historische gebeurtenissen. Wij, als mensen van een hoge cultuur, kunnen lastig vatten hoe die primitieve culturen werken, aldus Spengler.⁷⁵ De primitieve cultuur is geen organisme, maar chaos. Alleen in de mensen zelf zit een ziel. Vergelijk dit met de definitie van hoge cultuur:

“Hoge cultuur ... is het wakker-zijn van één enkel reusachtig organisme, dat niet alleen zeden en gewoonten, mythe, techniek en kunst, maar ook de daarin belichaamde volken en standen tot dragers van één unieke vormtaal met één unieke geschiedenis maakt.”⁷⁶

Wat Spengler bij hoge culturen een uiting van een oersymbool via een vormtaal noemt, bestaat bij een primitieve cultuur uit losse aspecten die zich op chaotische wijze organiseren. Het onderscheid tussen de twee is iets wat we volgens Spengler simpelweg moeten accepteren.

Een hoge cultuur heeft volgens de definitie van Spengler ook een eigen ziel of geest.⁷⁷ Die vindt uitdrukking in het oersymbool. Die symbolen zijn voor elke cultuur het product van een daad van unieke creatieve schepping. Spengler geeft een paar

⁷¹ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 2, p. 127.

⁷² Deze term komt van Nietzsche, die een onderscheid maakte tussen het Apollonische en het Dionysische. Apollo staat hierbij symbool voor vorm en structuur, met de beeldhouwkunst als hoogste kunst. Volgens Spengler is de beeldhouwkunst de iconische vorm van de Griekse ziel.

⁷³ Deze benaming komt van de manier waarop de Arabische mens de wereld beleefde: “De wereld van de magische mens is vervuld van een sprookjesachtige stemming.” Uit: Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 2, pagina 274.

⁷⁴ Farrenkopf beschrijft de herkomst van deze term als volgt: “Faust is regarded by him (Spengler), in the second part of Goethe's chef d'oeuvre, as personifying the intense, civilizational energy pulsating throughout the nineteenth and twentieth centuries.” Uit: John Farrenkopf, ‘Spengler's Historical Pessimism and the Tragedy of Our Age’, *Theory and Society*, 22, 3 (Philadelphia 1993), p. 396.

⁷⁵ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 2, p. 42.

⁷⁶ Ibidem, deel 2, p. 44.

⁷⁷ Ibidem, deel 1, p. 39-40.

voorbeelden: de Griek leeft in het heden en voor hem is het leven statisch; de Chinees wandelt rond in de wereld, zoals in een tuin; voor de Egyptenaar staat de rechte weg centraal, zich uitstrekkende van het verleden tot in de toekomst; voor de Arabier heeft de wereld de vorm van een holte, met een duidelijk begin en eind; voor de Westerling is het oersymbool de oneindige ruimte, met een dynamische wereld.⁷⁸ Die oersymbolen zitten volgens Spengler zowel in de ziel van de gehele hoge cultuur, als in de individuele mens. Dit noemt hij het ‘wakker-zijn’.⁷⁹ Alle uitingen van een mens van een dergelijke cultuur – waaronder kunst, wetenschap, economie en politiek – dragen dat oersymbool met zich mee. Over de Westerse cultuur in de negentiende eeuw stelt hij bijvoorbeeld: “Wat alle geestelijke scheppingen van deze eeuw met elkaar gemeen hebben, is de vormtaal van de dynamiek [...]”⁸⁰ Een hoge cultuur is een verwerkelijking van de gestalte van één unieke ziel, aldus Spengler.⁸¹ Exacte kennis van de ziel, zoals de psychologie in Spenglers tijd die probeerde op te doen, is volgens hem onmogelijk.⁸² Ook kan de ziel van een cultuur, net als de ziel van een ander mens, volgens hem nooit in de kern gevat worden door iemand van een andere cultuur.⁸³

De hoge cultuur bestaat, naast de overstijgende ziel, volgens Spengler uit mensen. Steeds als een mens wordt geboren, moet de ziel opnieuw ontwaken, maar er zit ook al iets van de ziel in die persoon. Daarom is de ‘oergestalte’ of het oersymbool zowel aangeleerd als aangeboren. Het eerste gebeurt doordat de scheppingsdaad van de oergestalte zich in elke persoon opnieuw herhaalt; aangeboren omdat het een kind van mensen behorende tot een cultuur is en op die grond is geboren.⁸⁴ Die scheppingsdaad bestaat uit een plotselinge blik op de dood die iemand beleeft en die komt in de vorm van het hierboven beschreven oerfenomeen.⁸⁵ Als de ziel eenmaal ontwaakt is, dan snapt die persoon de geheimtaal van het wereldgevoel van die cultuur.⁸⁶ In de Westerse cultuur bestaat er bijvoorbeeld wel een woord voor de ruimte, maar in het Grieks wordt dat letterlijk ‘dat wat er niet is’.⁸⁷ Taal heeft er volgens Spengler voor gezorgd dat we tot aan zijn schrijven de illusie hadden van een gelijksoortig innerlijk leven en een identieke wereldvorm.⁸⁸ De enige manier waarop een ziel zich kan uiten, is door middel van de

⁷⁸ O.a. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 1, p. 235.

⁷⁹ O.a. Ibidem, deel 1, p. 233.

⁸⁰ Ibidem, deel 1, p. 401.

⁸¹ Ibidem, deel 1, p. 181.

⁸² Ibidem, deel 1, p. 382-385.

⁸³ Ibidem, deel 1, p. 224.

⁸⁴ Ibidem, deel 1, p. 235.

⁸⁵ Ibidem, deel 1, p. 226.

⁸⁶ Ibidem, deel 1, p. 240.

⁸⁷ Ibidem, deel 1, p. 236-238.

⁸⁸ Ibidem, deel 1, p. 242.

vormtaal.⁸⁹ Via die weg kunnen we een ander pas begrijpen, niet via woorden of begrippen. Het Christendom, bijvoorbeeld, is een uitvinding van de Magische cultuur en daarom heeft de Faustische cultuur alleen de begrippen en figuren over kunnen nemen, niet het zielenleven.⁹⁰ Hij stelt ook dat we Jezus moeten begrijpen als ‘bezield met een Magisch wereldgevoel’.⁹¹

Ten slotte laat Spengler het niet bij een beschouwing over wat culturen zijn en hoe hun levensloop eruit ziet. Zoals eerder werd vermeld is er ook een einde aan een cultuur en laten we in onze huidige tijd nu toevallig bij het einde beland zijn. Als we Spenglers schema uit het eerste deel volgen, dan zijn we vanaf het jaar 2000 in de fase van het caesarisme beland, met een heldere omschrijving. “Overwinning van de machtspolitiek over het geld. Toenemend primitief karakter van de politieke vormen. Verval van de naties van binnenuit tot er een vormloze bevolking overblijft. Het bijeendrijven daarvan in een imperium dat langzaam maar zeker weer een primitief-despotisch karakter aanneemt.”⁹² Hier zien we ook waar Huntington zijn inspiratie vandaan had toen hij ageerde tegen het verval van Westerse waarden en pleitte tegen multiculturalisme. Dat zullen we later verder behandelen.

Het is belangrijk om te vermelden dat Spengler een deel van zijn theorie als nog te realiseren beschouwt. Omdat volgens hem de vergelijking met vorige hoge culturen evident is, zal ook het toekomstperspectief van de Westerse cultuur evident zijn. Daarmee doet hij expliciete toekomstvoorspellingen. Het doen van toekomstvoorspellingen aan de hand van de geschiedenis wordt over het algemeen als problematisch gezien. Dat is het zeker als het object van studie – de cultuur – zo vaag is omschreven als Spengler dat doet in zijn werk. Daarom is een kritiek, gefundeerd met Popper en secundaire auteurs, nodig.

De kritiek

Spenglers verhaal lijkt alle onderdelen van een speculatief systeem te bevatten: een ritme of patroon, een motor en een doel. Het ritme is het bestaan van hoge culturen die steeds op unieke wijze een vorm van de menselijke ziel uitdrukken. De motor is het plantaardig verloop van deze culturen. Het doel van de cultuur is beschaving en dus de dood van de ziel. Omdat het een speculatief systeem betreft, kunnen we de kritiekpunten van Ankersmit toepassen. Daarbij is de sociale dynamica het belangrijkste.

⁸⁹ Ibidem, deel 1, p. 242-243.

⁹⁰ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 2, p. 275.

⁹¹ Ibidem, deel 2, p. 274.

⁹² Ibidem, deel 1, p. 91.

Ankersmit formuleert twee kritiekpunten. Allereerst stelt hij dat dynamische systemen afgesloten en repetitief zijn, wat niet geldt voor de mensheid. Spengler stelt dat culturen een eigen, afgesloten cyclus doormaken, waarbij ze weinig met elkaar te maken hebben, afgezien van de ontwikkeling die ze doormaken. Spenglers systeem is niet repetitief binnen culturen want er zit een ontwikkeling in. Ankersmit stelt dat we misschien een kleine boerensamenleving met jaarlijks terugkerende rituelen kunnen vatten onder een repetitief systeem, maar dat zou voor fysici juist een statisch systeem zijn omdat er geen ontwikkeling in zit.⁹³ Wel is Spenglers systeem repetitief tussen culturen, want ze maken allemaal dezelfde cyclus door. Toch is er ook wetenschappelijke vooruitgang. John Farrenkopf, een autoriteit op het gebied [en sympathisant](#) van Spengler, stelt dat het idee dat culturen zich onafhankelijk van elkaar ontwikkelen controversieel is.⁹⁴ Dit idee doet geen recht aan het bestaan van technologische en wetenschappelijke vooruitgang vóór het jaar 1000.⁹⁵ Spenglers culturen zijn dus enerzijds dynamisch en anderzijds statisch. Dynamisch in de zin van hun eigen ontwikkeling en statisch in het steeds terugkerende karakter. Daarmee begrijpt hij volgens Popper, die deze kritiekpunten als eerste formuleerde, de natuurwetenschappen verkeerd, naar voorbeeld van August Comte. In een statisch systeem is er geen ontwikkeling, in een dynamisch systeem wel. Hij combineert de twee om zo tot een duaal systeem te komen. Dat werkt niet volgens Popper.

Naast het feit dat Spengler dezelfde fout als August Comte heeft gemaakt wat betreft de natuurwetenschappen, geeft Popper nog een argument tegen repetitie. Hij stelt dat er geen valide reden is om te verwachten dat historische ontwikkelingen in de toekomst ook zo zullen verlopen. Toekomstige samenlevingen hoeven zich niet volgen het prototype – Spenglers cultuur – te bewegen.⁹⁶ Op het moment dat we geloven dat de geschiedenis zich herhaalt, dan kunnen we met de gigantische grabbelton van historische feitjes overal die herhaling bevestigd zien; we hoeven alleen maar onze bronnen te selecteren.

Het tweede kritiekpunt van Ankersmit is dat menselijke samenlevingen niet de integratiegraad van een fysisch object hebben, maar veelvormig zijn. *Der Untergang des Abendlandes* lijkt dit duidelijk te miskennen. Het hele werk van Spengler is er op gebaseerd om te betogen dat een cultuur een organisme is, dat bestaat uit een gigantische

⁹³ Ankersmit, *Denken over geschiedenis*, p. 56.

⁹⁴ In het artikel 'Spengler's Theory of Civilization' gebruikt en aanvaardt hij Spenglers gedachtegoed in vergelijking met Huntington. Vgl. Farrenkopf, 'Spengler's Theory of Civilization', p. 35.

⁹⁵ John Farrenkopf, 'Spengler's Historical Pessimism and the Tragedy of Our Age', *Theory and Society* 22, 3 (1993), p. 407-408.

⁹⁶ Popper, *The Poverty of Historicism*, p. 110-111.

menigte mensen die hetzelfde voelen door een gedeelde ziel. Northrop Frye stelt in een artikel over Spenglers gehele werk dat de vraag die Spengler stelt fout is. Het gaat er niet om of een cultuur een organisme is, maar of het zich zo gedraagt dat we het volgens een organisch model kunnen bestuderen.⁹⁷ Als we via deze bril naar Spenglers conceptie van cultuur kijken, dan zijn er twee belangrijke kritiekpunten te leveren.

Allereerst zijn de grenzen van wat een cultuur is vaag. Een eerste kanttekening gaat over geografie. Spengler stelt dat een persoon wordt verbonden aan het land waarin hij geboren is. Hoge Culturen zijn op soortgelijke wijze onlosmakelijk verbonden met het landschap waarin ze ontstaan. In een hoofdstuk over steden beschrijft Spengler de verbondenheid van de cultuur met het landschap. Het volgende citaat is al eerder voorbijgekomen, maar nu zullen we het helemaal moeten analyseren. “Dit is de voorwaarde voor elke cultuur, die op haar beurt plantaardig uit het moederlandschap opgroeit en de psychische verbondenheid van de mens met de grond nogmaals verdiept.”⁹⁸ Iets eerder beschrijft Spengler hoe de mens de ‘ziel’ in het landschap ‘vindt’.

“Pas met de landbouw begint een diepgaande verandering [...] Iets planten betekent niet nemen, maar voortbrengen. En daarmee wordt men zelf plant, namelijk boer. Men wortelt in de grond die men bewerkt. De ziel van de mens ontdekt een ziel in het landschap; een nieuwe aardse verbondenheid van het menselijk bestaan [...] Tussen zaaien en verwekken, oogst en dood, kind en koren ontstaat een diepgevoelde relatie.”⁹⁹

Hij betoogt op de volgende pagina's hoe de mens via vestiging op een plek een verbonden ziel krijgt met de aarde waarin hij zich vestigt. In deze citaten beschrijft Spengler op zijn eigenzinnige manier hoe een cultuur innig verbonden is met het landschap. Nu is het echter zo dat meerdere culturen – voornamelijk de Westerse – niet slechts op één plek zijn gebleven. Op het moment dat Spengler schrijft heeft de Westerse mens zich gevestigd in vrijwel de hele wereld. Toch schaaft hij ook de koloniën onder de Westerse cultuur.¹⁰⁰ Zijn de mensen die voortkomen uit deze cultuur dan niet verbonden met het landschap? Spengler kan niet bevredigend antwoorden op deze kwestie, omdat hij dit in zijn geheel niet aankaart.

⁹⁷ Northrop Frye, ‘The Decline of the West’ by Oswald Spengler’, *Daedalus: Twentieth-Century Classics Revisited*, 103, 1 (1974), p. 5-6.

⁹⁸ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 2, p. 104.

⁹⁹ Ibidem, deel 2, p. 103-104.

¹⁰⁰ Spengler benoemt op meerdere punten dat de Westerse cultuur ook de Europees/Amerikaanse genoemd kan worden. Zie bijvoorbeeld deel 1 p. 16, deel 2 p. 51, p. 57 en p. 117. Later heeft hij het over de strijd tussen de Angelsaksische en Duitse opvatting van de Westerse cultuur, waarbij met de Angelsaksische opvatting ook de Verenigde Staten worden bedoeld.

Ten tweede is het concept van het oersymbool overtuigend, maar analytisch gezien lastig te gebruiken. Spengler beschrijft dat de ziel van een cultuur, waarbij het oersymbool de uitdrukking daarvan is, iets is wat je niet volgens causale verbanden kan concluderen. Gotthard Günther beschrijft in een artikel over de ziel van machines de distinctie. Toevalligheid en noodlot zijn twee essentiële onderdelen van het historische in de wereld en causaliteit en noodzakelijkheid zijn de tegenhangers daarvan, als graadmeter voor het natuurlijke.¹⁰¹ Geschiedenis is volgens Spengler organisch, natuurwetenschap anorganisch. Daarom kunnen culturen – die organisch zijn – alleen met het historische, dat gedreven is door het lot, beschreven worden.¹⁰²

Het wetenschappelijk-empirische is volgens Spengler onverenigbaar met ware geschiedschrijving. Het is iets wat je alleen kan voelen als een mensenkenner, een nieuw soort ‘wetenschapper’. Die mensenkenner kan de ziel van een cultuur binnengaan en een nieuw soort levenservaring onderscheiden.¹⁰³ Dat kan niet gedaan worden door een wetenschapper, want die werkt met causaliteit. Causaliteit legt aan de gevoelswereld een systeem van duidelijk te onderscheiden aspecten op en dat gaat tegen de aard er van in.¹⁰⁴ Op dit punt hebben we twee keuzes: of we accepteren Spenglers distinctie van de historische en de natuurlijke wereld of we verwerpen hem. In zijn artikel schrijft Frye dat bij werken als die van Spengler geldt: “if one is in broad sympathy with what he is trying to do, no errors or contradictions or exaggerations seem fatal to the general aim; if one is not in sympathy with it, everything, however correct in itself, dissolves into chaos.”¹⁰⁵

Wanneer we de eerste route kiezen en Spenglers distinctie accepteren, dan zijn er weinig tegenargumenten mogelijk. Alleen Spengler weet precies wat hij bedoelt met een mensenkenner en met de historische wereld ten opzichte van de natuurlijke. Zijn lot veronderstelt een einddoel – de onvermijdelijke overgang naar beschaving en de dood van de ziel. Alle puzzelstukjes die wetenschappers na hem leggen, zullen zijn theorie ondersteunen, maar nooit kunnen ze hem verwerpen. Hijzelf maakt vage vergelijkingen, zoals tussen Pythagoras, Mohammed en Cromwell¹⁰⁶ of tussen het Boeddhisme, Stoïcisme en Socialisme.¹⁰⁷ Al die vergelijkingen kunnen vervangen worden, kromme

¹⁰¹ Gotthard Günther, ‘Maschine, Seele und Weltgeschichte.’, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 (Hamburg 1980), p. 6.

¹⁰² Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 1, p. 143-144.

¹⁰³ Ibidem, deel 1, p. 219.

¹⁰⁴ Ibidem, deel 1, p. 172.

¹⁰⁵ Frye, ‘The Decline of the West’, p. 6.

¹⁰⁶ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, deel 1 p. 81 & Ibidem, deel 2, p. 306-379.

¹⁰⁷ Ibidem, deel 1, p. 432-476.

conclusies kunnen getrokken worden, maar wie een voorbestemd lot veronderstelt in zijn theorie is niet uit op de falsificatie van zijn theorie, zoals Popper beoogt.¹⁰⁸

Als we Spenglers distinctie dus niet kunnen aannemen wanneer er geen mogelijkheid tot falsifiëring bestaat, dan moeten we de distinctie niet aanvaarden. Spengler stelt enerzijds dat alles wat zich volgens het lot beweegt niet door causaliteit gevat kan worden. Anderzijds stelt hij dat we aan de hand daarvan wel conclusies over de wereld kunnen trekken, zoals dat we ons in het eindstadium van de Westerse cultuur bevinden. Dat is wetenschappelijk gezien niet houdbaar. Wat Spengler met het lot bedoelt kan niets anders zijn dan wat eigenlijk causaliteit is. Wanneer we die conclusie trekken, lost alles op in chaos.

Concluderend

Spengler creëert een speculatief systeem op basis van een nieuwe tak van wetenschap. Hij stelt dat er een ritme, motor en doel in de geschiedenis is. Dat ritme is het bestaan van culturen die als organismes werken; de motor is hun levenscyclus, gedefinieerd in seizoenen. Het doel van de geschiedenis is de vervolmaking van de levenscyclus van de Westerse cultuur, met de onvermijdelijke dood van de cultuur als gevolg. Er zijn heel veel stappen die Spengler maakt, die we moeten aanvaarden voordat zijn theorie hout snijdt. Hij stipt belangrijke kwesties aan met gevolgen voor de geschiedschrijving, zoals de noodzaak van een minder eurocentrische wereldgeschiedenis. Ook spreekt zijn tekst tot de verbeelding. Een grote meerderheid van auteurs die zich in Spengler hebben gespecialiseerd bekritiseert hem, maar de academici lijken altijd in enige mate betoverd te zijn door de reikwijdte van zijn werk. Het is duidelijk dat we hier met een speculatieve geschiedfilosoof met een onduidelijk gedefinieerd object van studie te maken hebben. Als we Poppers kritiek toepassen, dan wordt het onmogelijk om zijn hele theorie te aanvaarden. In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe dat er uit ziet bij een historicus ná de beschrijving, bespreking en bekritisering van speculatieve geschiedfilosofie door Ankersmit en Fain. Huntington richt zich eveneens tot het bestuderen van beschavingen als hoogste eenheden om de mensheid in op te delen.

¹⁰⁸ Popper, *Science: Conjectures and Refutations*, p. 7.

3. Religieuze tegenstellingen

Op het moment dat *The Clash of Civilizations* verschijnt is Samuel Huntington een beroemdheid. Hij is een gerenommeerd politicoloog en heeft een lange academische carrière achter zich. Zo is hij betrokken geweest bij negentien bundels en tientallen academische artikelen. Gedurende zijn academische carrière heeft Huntington meerdere concepten in de bestudering van de internationale betrekkingen geïntroduceerd, waarvan *The Clash of Civilizations* de meest besproken en bekritiseerde is.¹⁰⁹

De jaren tachtig en negentig zijn roerige tijden voor Amerikaanse historici en politicologen. Er woedt een debat over multiculturalisme en in 1991 valt de Sovjet-Unie. Naar aanleiding van Francis Fukuyama's vermaarde artikel *The End of History?* pleit Huntington in wat aanvankelijk een artikel was tegen een toenemende multiculturele samenleving, omdat Westerse waarden behouden moeten blijven in zijn nieuwe visie op de internationale betrekkingen. Hij is het niet eens met Fukuyama's stelling dat de wereld saai zal zijn na de val van de Sovjet-Unie en dat hierdoor Westerse waarden zoals democratie, individualisme en kapitalisme langzaamaan over de hele wereld verspreid zullen worden. Aan de hand van voorbeelden zoals het einde van Ruslands "policy of yes", de toenemende assertiviteit van een opkomend China en het onvermogen van de VN en de VS om lokale conflicten de kop in te drukken, stelt hij een paradigma voor om de nieuwe en toekomstige internationale betrekkingen mee te begrijpen.¹¹⁰ Binnen dit paradigma staan moderniteit en cultuur los van elkaar, waardoor Huntington de mensheid op kan delen in culturele 'stammen' of 'beschavingen', waar het Westen er één van is. China en de Islamitische wereld vormen de grootste bedreiging voor de Westerse beschaving.¹¹¹

Staten zijn volgens hem de dominante entiteiten in de wereld en zullen dat ook blijven, maar beschavingen komen daar als laag bovenop, met als verbindende factor cultuur: "In the post-Cold War world, states increasingly define their interests in civilizational terms. They cooperate with and ally themselves with states with similar or common culture and are more often in conflict with countries of different culture."¹¹² Hiermee begint hij zijn betoog tegen het multiculturalisme. Zoals uit dit citaat ook blijkt, wil Huntington met zijn paradigma de toekomst verklaren – een eerste kenmerk van een speculatieve geschiedfilosofie dat in Huntingtons werk te bespeuren is. Als telg van de

¹⁰⁹ Jane Jaquette, Abraham Lowenthal, "Samuel P. Huntington (1927-2008)", *Estudios Internacionales*, 41 (2009), p. 107-124.

¹¹⁰ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 31-32.

¹¹¹ Ibidem, p. 56.

¹¹² Ibidem, p. 34.

Britse empiristische traditie beargumenteert Huntington zijn stelling met voorbeelden en causale gevolgtrekkingen, maar hij bestudeert, net als Spengler, de beschaving. Daarbij neemt hij de definitie van verschillende historici over, waaronder Spengler en Arnold Toynbee, die voor zijn speculatieve systeem weer inspiratie kreeg van Spengler.¹¹³ Als we kijken naar hoe Huntington beschavingen integreert in zijn politieke systeem, zal duidelijk worden dat zijn conceptie van wat een beschaving is niet veel verschilt van die van een speculatieve geschiedfilosoof. Daarom moet het mogelijk zijn om het paradigma van *The Clash of Civilizations* aan Ankersmits Popperiaanse kritiekpunten te toetsen.

Het speculatieve systeem

Huntington begint zijn boek met beschrijvingen van de status quo en het onderscheiden van tendensen in het verloop van de geschiedenis. Eerst stelt hij wat beschavingen zijn en later hoe het contact tussen deze culturele eenheden verloopt. Het speculatieve element van Huntingtons speculatieve systeem is dat hoe meer beschavingen met elkaar in contact komen, hoe meer ze geconfronteerd worden met de ‘Ander’ uit een andere beschaving. Dit is als het ware de ‘motor’ van zijn systeem. Daaruit ontstaat conflict, wat uiteindelijk leidt tot de botsing tussen beschavingen, het doel van het systeem. Er zijn volgens hem drie fases van contact in de geschiedenis te onderscheiden. Deze beschrijving is een ontwikkeling, geen wetmatigheid op zichzelf. De rode draad is het opdelen van de mensheid in beschavingen, met als verbindende factor cultuur. Op die manier trekt Huntington een lijn van een groep mensen duizend jaar geleden naar het heden en stelt dat die groep zich kenmerkt door culturele waarden, waaronder taal en religie. In die zin lijkt zijn doelstelling op die van de hedendaagse genetische genealogie, die mensen precies laat zien voor hoeveel procent hun DNA uit verschillende landen komt.¹¹⁴ Dat aspect is een vorm van universele geschiedschrijving en speculatieve geschiedfilosofie.

De eerste fase kenmerkt zich door vrij weinig of juist sporadisch en intens contact.¹¹⁵ Hieronder schaaft hij de hele geschiedenis tot aan 1500. Voorbeelden zijn de Amerikaanse beschavingen, die gescheiden waren door oceanen en de vroegste Euraziatische beschavingen die niet met elkaar interacteerden.¹¹⁶ Bij deze beschavingen was intensief contact moeilijk omdat communicatie en economische relaties beperkt werden door de grote afstand en beperkte transportmiddelen. Daarnaast verspreiden

¹¹³ James Joll, J., ‘Two Prophets of the Twentieth Century: Spengler and Toynbee’, *Review of International Studies* 11, 2 (Cambridge 1985), p. 92.

¹¹⁴ Bashford, ‘Deep Genetics’, p. 315, 321.

¹¹⁵ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 48.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 48-49.

ideeën en technologie zich langzaam, vaak gedurende eeuwen.¹¹⁷ Huntington gebruikt hier historische feiten om *sweeping statements* over beschavingen te maken die moeilijk in één categorie te vatten zijn. Het is een mogelijkheid om de geschiedenis voor 1500 te negeren, maar Huntington kiest ervoor om het predicaat ‘beschaving’ op de toenmalige mensheid te plakken. Daarmee legt hij een narratief op aan dit verleden, namelijk dat meer contact tussen beschavingen voor beschavingsconflicten zal zorgen.

Vanaf 1500 komt iedereen volgens Huntington in nauw contact met elkaar doordat het Westen zich uitbreidt over de hele wereld en uiteindelijk imperia sticht. Dit is de tweede fase. Deze periode kenmerkt zich door een scheve verhouding tussen de Westerse beschaving en de lokale beschaving die gekoloniseerd of militair onderworpen werd:

“For four hundred years intercivilizational relations consisted of the subordination of other societies to Western civilization. ... The West won the world not by the superiority of its ideas or values or religion (to which few members of other civilizations were converted) but rather by its superiority in applying organized violence. Westerners often forget this fact; non-Westerners never do.”¹¹⁸

Hij legt de nadruk op overmacht door militaire middelen. Het Westen heeft volgens Huntington andere beschavingen niet overtuigd van de superioriteit van hun waardensysteem, maar simpelweg overrompeld. Wederom condenseert hij een complex proces van kolonisatie en imperialisme tot een conflict tussen beschavingen. Hiermee omzeilt Huntington de motieven die historische figuren als Jan Pieterszoon Coen of Cecil Rhodes gehad kunnen hebben. Hij stelt simpelweg dat dit het werk was van de Westerse beschaving, die zich enkel mee kon laten zuigen door de stroom van het deterministische einddoel. Dit doet denken aan Spengler, wanneer hij schrijft over de onvermijdelijkheid van het lot van de Westerse cultuur.

De derde en laatste fase kenmerkt zich door antiwesterse reacties in een beschavingencontext en het simultane ontstaan van een ‘multi-civilizational system’.¹¹⁹ “Intercivilizational relations in this third phase are far more frequent and intense than they were in the first phase and far more equal and reciprocal than they were in the second phase.”¹²⁰ Dit vormt een belangrijk element voor Huntingtons speculatieve systeem. De premisse is dat beschavingen geconfronteerd worden met fundamentele morele tegenstellingen, voornamelijk vervat in hun religie, naarmate ze meer met elkaar

¹¹⁷ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 49.

¹¹⁸ Ibidem, p. 51.

¹¹⁹ Ibidem, p. 53.

¹²⁰ Ibidem, p. 54.

in contact komen.¹²¹ Omdat het Westen in deze laatste fase de dominante factor is, ontwikkelde dat toenemende contact zich volgens Huntington voornamelijk als verschillende reacties op Westerse hegemonie. Het Westen poogde zelf ook om samen met de moderniteit Westerse waarden universeel te maken, maar volgens Huntington is dat over het algemeen niet gelukt. Hij noemt onder andere dat wat Westerlingen zien als goedaardige globale integratie, door andere beschavingen gezien wordt als kwaadaardig Westers imperialisme.¹²²

Huntington beschrijft dat moderniteit losgekoppeld kan worden van Westerse waarden. Hij deelt de reacties van individuele landen op Westerse moderniteit op in drie groepen. De eerste groep verwerpt zowel Westerse waarden als moderniteit in zijn geheel, met als voorbeeld het isolationisme van Japan. De tweede groep verwerpt het eigen traditionalisme en de eigen cultuur en accepteert niet alleen de moderniteit, maar ook het Westerse waardensysteem. Huntington noemt het Kemalisme van Turkije als voorbeeld. Ten slotte is er de reformistische reactie, die van veruit de meeste landen. Deze landen combineren het modernisme met lokale tradities, zoals Saoedi-Arabië, Singapore en China deden.¹²³ Huntington breekt in dit opzicht met Spengler, die stelt dat moderniteit een wezenlijk onderdeel is van de Westerse hoge cultuur.

De ontwikkeling die Huntington beschrijft rust op de premisse dat de mensheid kan worden opgedeeld in beschavingen. Het concept 'beschaving' wordt hier gebruikt om mensen te definiëren als behorend tot een groep, in plaats van als waardeoordeel, zoals in de zin 'een beschaafd mens'. De tendens waarbij mensen zich groeperen in beschavingen is voor Huntingtons speculatieve systeem het ritme of patroon. Hierbij wordt cultuur aangewezen als drager van de historische ontwikkeling. Om de historische werkelijkheid op die manier te vatten geeft Huntington niet genoeg argumenten. Dat is precies waar Ankersmit en Popper kritiek op hebben.

De kritiek

Het is begrijpelijk dat Huntington het Koude Oorlog-paradigma wil vervangen, omdat politicologen de wereld na de val van de Sovjet-Unie niet meer in termen van communisme versus liberalisme kunnen beschrijven. Een beschaving is echter een lastig object van studie, dat in ieder geval strakke grenzen vereist om te dienen als onderdeel van een falsifieerbare theorie. Huntington geeft zelf een definitie van 'beschaving', te

¹²¹ O.a. Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 309, 320.

¹²² Ibidem, p. 66.

¹²³ Ibidem, p. 72-75.

vinden in hoofdstuk twee. Hij legt daarbij het Duitse debat tussen cultuur en beschaving – wat bij Spengler duidelijk speelt – terzijde.

“A civilization is ... the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species. It is defined both by common objective elements, such as language, history, religion, customs, institutions, and by the subjective self-identification of people.”¹²⁴

Aan de definitie van een beschaving voegt Huntington nog enkele eisen toe: er zijn meerdere beschavingen, dus niet een enkele vorm van ‘Beschaving’, waarmee hij Braudels positie aanneemt. Die stelde dat er niet één manier van beschaving is, maar een veelvoud aan gelijkwaardige manieren.¹²⁵ Een beschaving moet lang bestaan, meer dan 1000 jaar en het moet een culturele, géén politieke, entiteit zijn. Ook moet er consensus zijn over de identificatie van een bepaalde beschaving. Ten slotte kan een onderdeel van een beschaving niet begrepen worden zonder het geheel te beschrijven. Deze criteria zijn duidelijk, maar het is nog maar de vraag hoe vatbaar deze criteria zijn voor vervorming door een welwillende speculatieve geschiedfilosoof. Daarom is het nodig om een criticus van de grenzen van Huntingtons beschaving aan te halen.

In “Can Civilizations Clash” uit *Foreign Policy* vraagt Jack Matlock zich onder andere af hoe Huntington precies de grenzen van beschavingen definieert. Eerst haalt hij het materialisme-idealisme debat aan:

“Most might agree, for example, that a "civilization" is a cultural entity, but they would disagree about what constitutes a "cultural entity," which is, after all, the more fundamental question. Does it include the material side of life, or is it largely or exclusively a question of how people think?”¹²⁶

Daarna stelt hij dat er onenigheid is over de vraag of beschavingen een coherent systeem kunnen zijn. De ‘beschaving’ is volgens hem geen onderdeel van de historische werkelijkheid, enkel een handig intellectueel construct is om de grenzen van een onderwerp of studierichting te definiëren.¹²⁷

Huntington zet zelf ook vraagtekens bij de grenzen van een beschaving:

¹²⁴ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 43.

¹²⁵ Ibidem, p. 41.

¹²⁶ Jack Matlock, ‘Can Civilizations Clash?’ *Proceedings of the American Philosophical Society*, 143, 3 (Philadelphia 1999), p. 430.

¹²⁷ Ibidem, p. 439.

“Civilizations have no clear-cut boundaries and no precise beginnings and endings. People can and do redefine their identities and, as a result, the composition and shapes of civilizations change over time. The cultures of peoples interact and overlap. The extent to which the cultures and civilizations resemble or differ from each other also varies considerably. Civilizations are nonetheless meaningful entities, and while the lines between them are seldom sharp, they are real.”¹²⁸

Hier worden de grootste problemen met de ‘beschaving’ zoals Huntington die ziet al uitgelicht: hij hanteert geen duidelijke grenzen van zijn object van studie, waardoor het makkelijk is om ad hoc elementen toe te voegen of weg te halen, zodat vrijwel alle gevallen door deze bril gezien kunnen worden. Bij de laatste zin geeft hij niet eens een voetnoot.

Popper kan hier verdere uitwerking geven. Zoals beschreven in het eerste hoofdstuk over speculatieve geschiedfilosofie, stelt Popper dat het een problematisch is om grote groepen mensen als een fysiek lichaam te zien, zonder een wetenschappelijke onderbouwing en duidelijke grenzen te stellen. Dit laatste wordt vooral problematisch bij de opsomming van de bestaande beschavingen in de wereld, wat Huntington in het volgende deel van zijn theoretisch kader doet.

Voor het onderscheiden van vijf van de samenlevingen baseert Huntington zich op een literatuurstudie van Matthew Melko, een mede-politicoloog. Die stelt dat er in de literatuur over beschavingen consensus bestaat over het bestaan van de Chinese, Hindoeïstische, Islamitische, Japanse en Westerse beschavingen. Terloops voegt Huntington eraan toe: “To these five civilizations it is useful in the contemporary world to add Orthodox[,] Latin American, and, possibly, African civilizations.”¹²⁹ Het feit dat hier wederom een citaat of uitleg ontbreekt is problematisch, maar bij de bespreking van de individuele beschavingen geeft Huntington wel een toelichting. De keuze voor deze samenlevingen is volgens hem evident: hiermee kunnen alle natiestaten van de wereld onder een beschaving worden geschaard, behalve Israël en de Filipijnen. Cultuur is de het belangrijkste element voor beschavingen, waarbij religie een dominante rol speelt.¹³⁰ Religie is ook het wederkerende element in de benamingen van Huntingtons beschavingen. Vervolgens licht hij alle beschavingen toe. Voornamelijk de manier waarop hij de Latijns-Amerikaanse en Afrikaanse beschavingen omschrijft is problematisch, dus die beschavingen staan hier centraal.

Latijns-Amerika is een beschaving die losstaat van het Westen, omdat het continent niet getekend is door de conflicten die voortkwamen uit de reformatie en

¹²⁸ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 43.

¹²⁹ Ibidem, p. 44-45.

¹³⁰ Ibidem, p. 42.

omdat het een hybride cultuur is, met Europese en inheemse elementen. Voor het eerste onderdeel van zijn betoog stelt Huntington dat Europa en Noord-Amerika Katholieke en Protestantse cultuur hebben gecombineerd.¹³¹ Zuid-Europa bevat dus volgens Huntington ook Protestantse elementen. Dat argument vereist uitwerking, want wat betreft religie en taal past Latijns-Amerika bij het Westen. Om het tweede onderdeel van zijn betoog kracht bij te zetten citeert hij uit een debat over zelfidentificatie onder Latijns-Amerikanen: “Some say, ‘Yes, we are part of the West.’ Others claim, ‘No, we have our own unique culture,’ and a large literature by Latin and North Americans elaborates their cultural differences.”¹³² Hier gaat Huntington selectief te werk met zijn feiten, door de nadruk te leggen op het laatste, zonder grondige afweging van de argumenten. Uiteindelijk stelt hij dat Latijns-Amerika ofwel een sub-beschaving van het Westen is of een eigen beschaving, die nauwe banden heeft met het Westen.¹³³ Hij kiest voor de tweede optie. Hiermee omzeilt hij een argumentatie over de kwestie of Latijns-Amerikaanse landen in internationale conflicten het Westen wel of niet volgen.

De laatste beschaving uit Huntingtons lijst is de Afrikaanse, al kan die misschien niet eens als beschaving gezien worden. In het noorden van Afrika zijn duidelijk Islamitische elementen te bespeuren en de rest van Afrika heeft zowel Islamitische als Christelijke invloeden. Afrika is een lappendeken van culturen, maar: “Africans are also increasingly developing a sense of African identity, and conceivably sub-Saharan Africa could cohere into a distinct civilization, with South Africa possibly being its core state.”¹³⁴ Zuid-Afrika kan volgens Huntington gezien worden als een Westers land, dat in de vorige eeuw een eigen weg is ingeslagen met de afschaffing van de Apartheid. Een groot deel van de rest van sub-Sahara Afrika wordt gekenmerkt door een koloniaal verleden. Historicus Geoffrey Hawker zet in een artikel uiteen waarom specifiek deze beschaving zo belangrijk is. Hij stelt dat de syncretistische religies in Afrika niet goed in Huntington’s model zijn te vatten, waardoor hij er ook geen aandacht voor heeft.¹³⁵ Hawker stelt dat religie helemaal niet onbelangrijk is. Juist het omgekeerde is waar, religie speelt een grote rol in het dagelijks leven van veel Afrikanen. Hoewel het moeilijk is om generalisaties te maken, concludeert hij dat er onder Afrikanen over het algemeen een sterk religieus sentiment heerst.¹³⁶ Dat is echter niet te vatten in een model met eenduidige religies.

¹³¹ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 46.

¹³² Ibidem, p. 46.

¹³³ Ibidem, p. 46.

¹³⁴ Ibidem, p. 47.

¹³⁵ Geoffrey Hawker, ‘Huntington’s Dog That Didn’t Bark: Africa in the ‘Clash of Civilisations’’, *Australian Quarterly*, 77, 3 (2005), p. 11. Een syncretisme is een hybride religie, ontstaan uit het naar elkaar toegroeien van twee verschillende religies.

¹³⁶ Hawker, ‘Huntington’s Dog That Didn’t Bark’, p. 10.

Door te stellen dat sub-Sahara Afrika 'misschien' een beschaving is, haalt Huntington zich met zijn theorie een hoop problemen op de hals. Zijn argumentatie om deze drie beschavingen toe te voegen aan Melko's lijst is op zijn minst slordig en slecht onderbouwd, op zijn hoogst gevaarlijk. Deze implicaties zijn evident als men zich voorstelt dat politici voor hun beleid omtrent de Afrikaanse wereld geen oog hebben voor syncretismes en etnische minderheden of als een lezer van Huntington het in haar of zijn hoofd haalt om 'fault lines' te creëren in een conflict tussen de VS en Latijns-Amerika. Hiermee zien we dat een beschaving op deze manier als object van studie nemen problematisch is op theoretische gronden.

Spenglers speculatieve systeem wordt door hemzelf niet in de praktijk getoetst aan empirische data. Huntington doet dat wel, want voor hem is het belangrijk dat zijn paradigma voor onderzoekers van de internationale betrekkingen bruikbaar is. Tot slot volgt daarom een korte analyse van twee manieren waarop Huntingtons theorie in de praktijk wordt toegepast. Politicoloog Jonathan Fox analyseert met een statistische analyse of beschavingsconflicten oververtegenwoordigd zijn in het totaal aantal conflicten na de val van de Sovjet-Unie, zoals Huntington claimt. Hij moet daarbij sommige definities zelf invullen. Ten tweede past Huntington zijn theorie ook zelf toe op de Balkanoorlog. Met deze gevallen zal duidelijk worden dat Huntingtons vaag gedefinieerde 'beschavingen' de werkelijkheid op problematische wijze versimpelen, waarbij onderdelen van zijn paradigma ad hoc aangepast moeten worden om de theorie te laten kloppen.

In de praktijk

In een artikel uit 2002 getiteld "Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations" probeert Fox etnische minderheden binnen Huntingtons paradigma te vatten. Huntington heeft hier bewust weinig aandacht voor, omdat zijn paradigma zich richt op het niveau van 'beschavingen'. Bij het definiëren van groepen minderheden komt Fox tot de volgende conclusie.

"These difficulties in operationalizing Huntington's concept of civilizations, in and of themselves, cause one to question the validity of Huntington's 'clash of civilizations' thesis. They lend credence to those who argue that Huntington's concept of civilizations is oversimplified, unclear and not sufficiently systematic. His self-contradictory statements on whether Buddhism constitutes a civilization is an example of how the anecdotal approach can lead to situationally convenient explanations and

arguments. Also his failure to account for indigenous peoples places the comprehensiveness of his thesis into question.”¹³⁷

Uiteindelijk lukt het Fox toch, door zelf interpretaties te maken van welke minderheden bij welke beschavingen horen, om tot een goede dataset te komen. Die laat zien dat beschavingsconflicten een minderheid van de etnische conflicten na de Koude Oorlog vormen, namelijk 37,8% van de conflicten. De helft heeft niet te maken met beschavingen, namelijk 47,6% en inheemse conflicten vormen 14,5% van het totaal.¹³⁸ Daarmee stelt hij dat het einde van de Koude Oorlog niet heeft gezorgd voor een toename van het aantal beschavingsconflicten op de manier waarop Huntington beschavingen definieert. Dit is een belangrijke conclusie, maar het zegt nog niet genoeg over het punt dat Huntington wil maken. Daarover geeft een toepassing in zijn boek meer helderheid. Huntington past zijn theorie namelijk ook zelf toe op het verleden

Een kernbegrip uit Huntingtons theorie is dat van de ‘fault lines’ tussen grote beschavingen; grenzen waarop de meeste toekomstige conflicten zich zullen afspelen. Zo past hij in hoofdstuk elf zijn theorie toe op een voorbeeld uit de voor hem recente historische werkelijkheid: de Balkanoorlog. Deze speelde zich af in een gebied dat zich bevindt op de grens van de Westerse, Islamitische en Orthodoxe wereld. Huntington stelt dat de Balkanoorlog een multi-beschavingenconflict was, waarbij Serviërs gesteund werden door de Orthodoxe, Kroaten door de Westerse en Bosniërs door de Islamitische beschaving. De Verenigde Staten steunden echter de Bosniërs. Hij legt zelf uit dat dit een anomalie betreft, maar Popper kan meer duidelijkheid bieden over het beoordelen van een paradigmatische wetenschappelijke theorie.¹³⁹

Popper behandelt in *Conjectures and Refutations* de kenmerken van een goede wetenschappelijke theorie. Hierin stelt hij onder andere dat theorieën niet ad hoc aangepast mogen worden als er een anomalie optreedt.¹⁴⁰ Na het optreden van de anomalie van de Verenigde Staten in het paradigma van ‘The Clash of Civilizations’ toegepast op de Balkanoorlog, moet Huntington zijn theorie gaandeweg aanpassen. Als het daadwerkelijk zo zou zijn dat er een Westerse beschaving is die elkaar steunt in tijden van oorlog op religieuze gronden, dan zouden de Verenigde Staten de Joegoslavische Kroaten gesteund moeten hebben. Ondanks deze duidelijke stelling moet Huntington

¹³⁷ Jonathan Fox, ‘Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations: A Quantitative Analysis of Huntington’s Thesis’, *British Journal of Political Science*, 32, 3 (Cambridge 2002), p. 424-425.

¹³⁸ Ibidem, p. 427.

¹³⁹ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 289. Een anomalie is een uitzondering op een wetenschappelijke theorie. Kuhn stelt dat wanneer anomalieën zich ophopen, er uiteindelijk een paradigmawisseling op zal treden.

¹⁴⁰ Popper, *Science± Conjectures and Refutations*, p. 7.

toegeven dat de Verenigde Staten een belangrijke anomalie zijn. Hij zoekt naar een verklaring en past ad hoc zijn theorie aan:

“While considerations of civilizational realpolitik may have played some role in shaping American attitudes, other factors appear to have been more influential. Americans want to identify the forces of good and the forces of evil in any foreign conflict and align themselves with the former. The atrocities of the Serbs early in the war led them to be portrayed as the “bad guys” killing innocents and engaging in genocide, while the Bosnians were able to promote an image of themselves as helpless victims.”¹⁴¹

De Amerikanen handelden niet volgens de lijnen van Huntingtons theorie, want de ‘strijd tussen goed en kwaad’ was belangrijker. Hier zien we dat de Verenigde Staten vooral vanuit het belang van hun natiestaat handelden en daarmee een significante anomalie vormen. Naast een ontbrekende toename van beschavingsconflicten, zorgt Huntingtons theorie in de praktijk van twee gevallen zonder ad hoc aanpassing dus niet voor significante conclusies.

Concluderend

Aan het eind van het laatste hoofdstuk schetst Huntington een toekomstscenario voor 2010, waarin China en Vietnam in oorlog raken door een conflict over de Zuid-Chinese Zee. Hij weet alle beschavingen te betrekken in een Derde Wereldoorlog en waarschuwt de wereld voor de gevaren van zo’n oorlog. Deze kans grijpt hij aan om zich aan de hand van zijn theorie allerlei beleidsmatige imperatieven te veroorloven, zoals dat de Verenigde Staten en West-Europa politiek en economisch gezien meer moeten integreren om het voortbestaan van de Westerse beschaving te garanderen.¹⁴² Zo doet hij een impliciete toekomstvoorspelling, een belangrijk element voor speculatieve geschiedfilosofen en een logisch gevolg van een universele geschiedenis. Huntingtons narratief ziet er als volgt uit: de mensheid kunnen we opdelen in beschavingen, langs de lijnen van duidelijk te onderscheiden culturen. Die beschavingen zijn als groepen waar mensen zich mee identificeren en er is een directe lijn te trekken tussen de mensen die 1000 jaar geleden bij die beschaving hoorden en de mensen nu. Gedurende de geschiedenis zijn beschavingen steeds meer met elkaar in contact gekomen, wat op het moment dat het Westen de wereld domineerde zorgde voor conflict. De politieke verhoudingen die daaruit ontstonden zullen in de toekomst de internationale betrekkingen kenmerken. De allure van zijn theorie is onmiskenbaar en de theorie is handig te gebruiken. Desondanks zijn de premisses die Huntington aanneemt over een

¹⁴¹ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 290.

¹⁴² Ibidem, p. 308.

holistisch idee van een 'beschaving' vaag en onduidelijk. Het is logisch om van Huntington vooral een politicologische en geen geschiedfilosofische beschouwing te verwachten. Een systeem dat alle landen van de wereld indeelt op basis van culturele gelijkenissen, zonder de grenzen duidelijk genoeg te specificeren, leidt hier echter tot een historistische, niet-falsifieerbare theorie. Hoewel zijn analyses binnen de internationale betrekkingen misschien hout snijden, begeven ze zich in geschiedwetenschappelijke zin op het controversiële vlak van speculatieve geschiedfilosofie. Met zijn karakterisering als de Westerse beschaving als de dominante factor in een wereld vol concurrerende beschavingen, verschilt hij niet veel van Spenglers karakterisering van het Westen als hoge cultuur. Aanvankelijk lijkt Huntingtons theorie enkel betrekking te hebben op de internationale betrekkingen, als nieuw paradigma voor ná de Koude Oorlog. De conclusies die hij uit de geschiedenis trekt, lijken echter veel meer op universele geschiedschrijving, zoals Christian die definieert.

Conclusie

Popper heeft gesteld dat historicisten de natuurwetenschappen verkeerd hebben begrepen, voornamelijk naar aanleiding van de verwarring van August Comte. Frank Ankersmit vertaalde deze uitspraak vervolgens naar het debat over speculatieve geschiedfilosofie. Schrijvers die zich wendden tot de universele geschiedschrijving doen aan speculatieve geschiedfilosofie, zo ook de auteurs die centraal staan in deze scriptie: Samuel Huntington en Oswald Spengler. In het eerste hoofdstuk is vastgesteld dat het debat over speculatieve geschiedfilosofie niet definitief beëindigd is, omdat er twee visies mogelijk zijn.

Fain stelt dat het onderscheid tussen speculatieve en analytische oordelen over de geschiedenis vaag is en dat elke historicus een narratief schrijft. Ankersmit stelt daarentegen dat de historicus niet per definitie een narratief schrijft en dat het historicisme wel degelijk iets anders is dan het historicisme. Volgens hem bestaat er een onderscheid tussen het verleden zelf en welk aspect de historicus uit dat verleden probeert te representeren. De uitkomst van deze discussie heeft ertoe geleid dat historici in de praktijk nog steeds uitspraken over de aard van het historisch proces en toekomstvoorspellingen schuwen. Dat geeft Ankersmit reden om speculatieve systemen te bekritisieren, op meerdere aspecten.

Eén kritiekpunt gaat over de sociale dynamica. De auteurs die hier zijn besproken delen de mensheid op in beschavingen en wijzen één onderdeel van de sociaal-historische werkelijkheid aan als factor voor verandering in het historisch proces. Een groep mensen van een dergelijke omvang kan echter niet, zoals in de fysica, bestudeerd worden als één object. Mensen en groepen verschillen op complexe wijze van elkaar en er zijn verschillen op micro-, meso- en macro-niveau. Een historicus of geschiedfilosoof moet een grondige theoretische basis, met duidelijke grenzen voor het object van studie, aandragen om beschavingen überhaupt te kunnen bestuderen, laat staan onoverzichtelijke kennisbestanden en wetenschapsvelden overzien.

In deze scriptie staat een interdisciplinaire werkwijze centraal. Ik heb wetenschapsfilosofische kritiekpunten van Popper gebruikt om Spengler en Huntington te bekritisieren. Ook vereiste het lezen van Spenglers prozaïsche taal een literatuurwetenschappelijke blik.

In het hoofdstuk over Spengler is geconcludeerd dat hoewel Spengler wellicht gezien kan worden als kunstzinnige wetenschapper, zoals Lantink hem beschrijft, het belangrijk is om zijn conclusies serieus te nemen. Lezers van Spenglers geschiedfilosofie die minder kritisch van aard zijn, kunnen snel vallen voor de eruditie van een schrijver

van Spenglers kaliber. Dat is goed te zien aan de brede invloed die zijn werk gehad heeft op historische actoren. Spengler staat bekend als een van de conservatieve Duitse intellectuelen die sommige nationaalsocialisten inspireerde. Omwille van de politieke implicaties die uit de conclusies van zijn werk getrokken kunnen worden, is het daarom zelfs cruciaal dat we Spengler serieus nemen. De behandeling van *Der Untergang des Abendlandes* heeft laten zien dat hij de beschaving – in zijn geval noemt hij dit cultuur – tot object van studie neemt. Hij komt uit de Duitse idealistische en historistische traditie en definieert de cultuur daarom in termen van ziel, organisme en oerfenomeen. Ook bevat zijn systeem een ritme, motor en doel in de geschiedenis. Culturen zijn de grootste vormen van menigtes, met een eigen ziel en een levenscyclus als van een plant. In het verleden zijn er zulke culturen geweest en dat zal zich nu en in de toekomst herhalen voor onze eigen, Westerse cultuur. Spengler maakt interessante vergelijkingen, maar stelt niet de juiste wetenschappelijke vragen. Lezers blijven achter met de vraag of het gerechtvaardigd is dat we culturen als eenheden zien, die we als een organisch model kunnen bestuderen. Zijn betoog berust veel op aannames, beeldspraak en ronduit retorische stellingen. Daarom is zijn verhaal niet anders te kenmerken dan een narrativistisch versimpeling van de geschiedenis. Hij vult hiaten in de feitelijke kennis op met metafysische stellingen over de ziel van de cultuur, wat voor historisten als Ankersmit als problematisch gezien wordt. Spengler wordt dus als een klassiek voorbeeld van speculatieve geschiedfilosofie gezien.

Dat is anders met Samuel Huntington. Hij was een gerenommeerde politicoloog, met invloed tot in de hoogste kringen van de Amerikaanse regering. Hij was de bedenker van een nieuw paradigma binnen de internationale betrekkingen en had bij de Amerikaanse buitenlandpolitiek een vinger in de pap. Ook zijn theorie moeten we dus serieus nemen. Toch lijkt zijn *The Clash of Civilizations* in belangrijke opzichten op Spenglers werk. Huntington deelt de mensheid op in beschavingen, cultuur beschrijft hij als belangrijkste motor voor conflict en hij voorspelt de toekomst van de Westerse beschaving. Hij baseert een concrete theorie over de internationale betrekkingen op deze beschavingen, waarbij anomalieën moeten worden opgevuld met ad hoc verklaringen of speculatieve uitspraken. Wat betreft de definitie van beschaving neemt hij het meeste over van de historici die hem voor zijn gegaan, waaronder Spengler en diens novice Toynbee. Ook maakt Huntington de grenzen van zijn object van studie onvoldoende duidelijk. De analyse die hij maakt van de internationale betrekkingen in zijn tijd lijkt voor een leek aannemelijk, zeker als men kijkt naar de retoriek van Westerse politici de afgelopen twintig jaar. Echter, Huntingtons theorie blijkt in praktijk niet falsifieerbaar, hetgeen een belangrijke eis is voor paradigmatische theorieën. *The Clash of Civilizations*

zoekt vooral naar verificatie in de praktijk. Die zoektocht naar verificatie leidt tot discutabele conclusies, die zichtbaar worden als we Huntingtons theorie op twee manieren in de praktijk toepassen. Opnieuw is dit een speculatieve geschiedfilosoof die zich toelegt op het bestuderen en beschrijven van beschavingen, om met de geschiedenis een deterministisch toekomstbeeld te schetsen. Naar voorbeeld van Spengler doet Huntington dit zonder de juiste vragen te stellen; is het concept van een beschaving wel legitiem om wetenschap mee te bedrijven?

Beide auteurs hebben geprobeerd de mensheid in grote stukken op te delen – de een in culturen, de ander in beschavingen. Van Spengler viel dat te verwachten. Hij wordt in de literatuur beschreven als klassiek voorbeeld van speculatieve geschiedfilosofie. Huntingtons paradigma van een botsing der beschavingen lijkt, in tegenstelling tot wat men zou verwachten, op Spenglers narratief. Ook hij blijkt aan speculatieve geschiedfilosofie te doen, weliswaar zonder holistisch systeem, maar met de kenmerken zoals beschreven door Fain, Ankersmit en Popper.

Met de recente opkomst van universele geschiedenissen, die veel weg hebben van speculatieve geschiedfilosofie, is het belangrijk om vraagtekens te blijven zetten bij deze werkwijze. Misschien zal de geschiedschrijving zich inderdaad wenden tot de biologie, natuurkunde en sterrenkunde, zoals David Christian betoogt. Met de nieuwe techniek van koolstofdatering kunnen we verder terug de geschiedenis in dan voorheen. Echter, Lyotards gaten en stiltes van de werkelijkheid zullen moeten worden opgevuld met speculatieve of metafysische verklaringen.

Met de analyse in deze scriptie hoop ik beargumenteerd te hebben dat speculatieve geschiedfilosofie ook op onverwachte plaatsen opduikt. Terwijl veel wetenschappers in de overtuiging zijn dat de hele samenleving of het geheel aan internationale betrekkingen niet in één deterministische theorie gevat dient te worden, stellen anderen zich de doelstelling om wel universele geschiedenissen te schrijven. Daarom ligt hier een taak voor geschiedtheoretici en -filosofen die zich, als we Christian mogen geloven, steeds urgenter zal aandringen.

Voor Pieter Geijl was de geschiedenis een discussie zonder eind. Wellicht is de tijd dus rijp voor een nieuwe discussie over speculatieve geschiedfilosofie, met de kennis van voorheen. Misschien is er nog steeds, zoals Ankersmit in de jaren tachtig schreef, geen sluitend filosofisch argument te vinden tegen speculatieve oordelen over de geschiedenis. Wel kunnen geschiedtheoretici zowel andere wetenschappers als leken behoeden voor selectieve historische oordelen, waar een discussie aan bij zou kunnen dragen. Er is namelijk altijd een veelvoud aan tegensprekende en ondersteunende inzichten, analyses en theorieën nodig om tot een gefundeerd wetenschappelijk oordeel te komen. Deze

scriptie maakt duidelijk dat een wat ouder geschiedfilosofisch debat ook nog bruikbaar kan zijn voor de hedendaagse wetenschap.

Literatuurlijst

- Ankersmit, F., *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* (Groningen 1986).
- Ankersmit, F., *De historische ervaring* (Groningen 1993).
- Ankersmit, F., *Een moderne verdediging van het historisme. Geschiedenis en identiteit* (voordracht ALV Nederlands Historisch Genootschap 31 oktober; Utrecht 1980).
- Ankersmit, F., 'The Dilemma of Contemporary Anglo-Saxon Philosophy of History', *History and Theory*, 25, 4, bijlage 25 (1986), p. 1-27.
- Armitage, D., 'What's the Big Idea? Intellectual History and the Longue-Durée', *History of European Ideas*, 38, 4 (Abingdon-on-Thames 2012), p. 493-507.
- Armitage, D., Jo Guldi, 'Le retour de la longue durée : une perspective angloaméricaine', *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 70, 2 (Cambridge 2015), p. 219-247.
- Bashford, A., 'Deep Genetics: Universal History and the Species', *History and Theory*, 57, 2 (Hoboken 2018), p. 313-322.
- Christian, D., 'The Return of Universal History', *History and Theory*, thema-uitgave 49 (Hoboken 2010), p. 6-27.
- Danto, A.C., *Analytical Philosophy of History* (Cambridge 1965).
- Dray, W., *Philosophy of History* (Englewood Cliffs 1964).
- Fain, H. *Between Philosophy and History : The Resurrection of Speculative Philosophy of History Within the Analytic Tradition* (New Jersey 1970).
- Farrenkopf, J., 'Spengler's Historical Pessimism and the Tragedy of Our Age', *Theory and Society* 22, 3 (1993), p. 391-412.
- Farrenkopf, J., 'Spengler's Theory of Civilization', *Thesis Eleven*, 62 (2000), p. 23-38.
- Farrenkopf, J., 'The Transformation of Spengler's Philosophy of World History', *Journal of the History of Ideas*, 52, 3 (1991), p. 463-485.
- Fillion, R., 'The Continuing Relevance of Speculative Philosophy of History', *Journal of the Philosophy of History* 8 (Baltimore 2014), p. 180-195.
- Fox, J., 'Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations: A Quantitative Analysis of Huntington's Thesis', *British Journal of Political Science*, 32, 3 (Cambridge 2002), p. 415-434.
- Frye, N., 'The Decline of the West' by Oswald Spengler', *Daedalus: Twentieth-Century Classics Revisited*, 103, 1 (1974), p. 1-13.
- Fukuyama, F., 'The End of History?', *The National Interest*, 16 (1989), p. 3-18.
- Günther, Gotthard. 'Maschine, Seele und Weltgeschichte.', *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, 3 (Hamburg 1980), p. 211-235.
- Gusejnova, D., 'Concepts of culture and technology in Germany, 1916-1933: Ernst Cassirer and Oswald Spengler.', *Journal of European studies* 36, 1 (2006), p. 5-30.

- Harari, Y.N., *21 Lessons for the 21st Century* (New York 2018).
- Harari, Y.N., *Homo Deus: A brief history of tomorrow* (Londen 2016).
- Harari, Y.N., *Sapiens* (New York 2014).
- Hawker, G., 'Huntington's Dog That Didn't Bark: Africa in the 'Clash of Civilisations'', *Australian Quarterly*, 77, 3 (2005), p. 7-11, 40.
- Huntington, S., *The Clash of Civilizations* (New York 1996).
- Jaquette, J., Lowenthal, A., 'Samuel P. Huntington (1927-2008)', *Estudios Internacionales*, 41 (2009), p. 107-124.
- Joll, J., 'Two Prophets of the Twentieth Century: Spengler and Toynbee', *Review of International Studies* 11, 2 (Cambridge 1985), p. 91-104.
- Klein, K.L., 'In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People without History', *History and Theory*, 34, 4 (Hoboken 1995), p. 275-298.
- Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 2012).
- Lantink, F.W., *Oswald Spengler oder die "zweite Romantik" : der Untergang des Abendlandes, ein intellektueller Roman zwischen Geschichte, Literatur und Politik* (1995).
- Little, D., 'Philosophy of History', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017), Edward N. Zalta (red.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/history/>.
- Matlock, J., 'Can Civilizations Clash?' *Proceedings of the American Philosophical Society*, 143, 3 (Philadelphia 1999), p. 428-439.
- Momigliano, A., 'The Origins of Universal History', *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, Serie III*, 12, 2 (Pisa 1982), p. 533-560.
- Popper, K., *Science: Conjectures and Refutations* (Londen 1963).
- Popper, K., *The Poverty of Historicism* (Londen 1957).
- Simon, Z.B., Jouni-Matti Kuukkanen, 'Forum: After Narrativism. 1. Introduction: Assessing Narrativism', *History and Theory* 54 (Hoboken 2015), p. 153-161.
- Spengler, O., *Untergang des Abendlandes. Gestalt und Wirklichkeit* (Wenen 1918) vert. Mark Wildschut [*Ondergang van het Avondland. Gestalte en werkelijkheid*] (Amsterdam 2017).
- Spengler, O., *Untergang des Abendlandes. Welthistorische Perspektiven* (München 1923) vert. Mark Wildschut [*Ondergang van het Avondland. Wereldhistorische perspectieven*] (Amsterdam 2017).
- Walsh, W., *An Introduction to Philosophy of History*, derde editie, (Westport, Connecticut 1984).