

Inhoud

Woord vooraf	9
1 Wat is geschiedfilosofie?	14
1.1 Josef Knecht	14
1.2 Substantiële en analytische geschiedfilosofie	16
1.3 Een moeizame geschiedenis	21
1.4 Een tweeledige traditie	26
1.5 Theorie, methodologie en historiografie	28
2 Wat is het verleden?	32
2.1 De middeleeuwse kruiskerk	32
2.2 Het chronologische verleden	34
2.3 Het voltooide verleden	37
2.4 Het vreemde verleden	40
2.5 Het aanwezige verleden	42
2.6 De constructie van het verleden	45
3 Relaties met het verleden	48
3.1 Waarom het verleden trekt	48
3.2 Relaties en hun doelen	49
3.3 Een heuristisch model	55
3.4 Alternatieve typologieën	58
4 De materiële relatie: geworteld in het verleden	63
4.1 Sic transit gloria mundi	63
4.2 Het historische subject	65
4.3 Cartesian anxiety	68

4.4	Tradities en vooroordelen	71
4.5	Subjectposities	75
5	De esthetische relatie: historische verhalen	80
5.1	Narrative closure	80
5.2	Narratieve sjablonen	82
5.3	Bemiddelde ervaringen	85
5.4	Verhaal en werkelijkheid	88
5.5	Het modernistische alternatief	93
6	De politieke relatie: geschiedenis maken	97
6.1	History wars	97
6.2	Geschiedenis in de wij-vorm	99
6.3	Politieke implicaties	104
6.4	Politiek engagement	107
7	De epistemische relatie (i): historische betogen	112
7.1	Negentiende-eeuws nationalisme	112
7.2	Vraag en antwoord	114
7.3	Afleidingen	118
7.4	De wereld achter de tekst	120
7.5	Voorstellen tot interpretatie	125
8	De epistemische relatie (ii): historische verklaringen	127
8.1	De Iraanse Revolutie	127
8.2	Het wetmatige verklaringsmodel	130
8.3	Het intentionele verklaringsmodel	134
8.4	Het vergelijkende verklaringsmodel	139
8.5	Verklaringen in de praktijk	142
9	De epistemische relatie (iii): waarheid en plausibiliteit	146
9.1	Archeologie in Ayodhya	146
9.2	Waarheid en waarheidsvinding	148
9.3	Relatieve plausibiliteit	154
9.4	Historische representaties	157
10	De morele relatie: lessen uit het verleden	162
10.1	In het Metropolitan	162

10.2	Historia magistra vitae	164
10.3	Historische gesprekskunst	170
10.4	Nogmaals in het Metropolitan	176
11	Relatiebeheer: de historische beroepsethiek	181
11.1	Een primus inter pares?	181
11.2	Newton als identificatiefiguur	182
11.3	Historische beroepsethiek	185
11.4	Objectiviteit	191
11.5	Epistemische deugden	196
	Dankwoord	201
	Noten	203
	Lijst van kaderteksten	215
	Over de auteur	217
	Namenregister	219

I Wat is geschiedfilosofie?

[T]hose historians who today pretend to dispense with a philosophy of history are merely trying, vainly and self-consciously, like members of a nudist colony, to recreate the Garden of Eden in their garden suburb.

– Edward H. Carr (1892–1982)¹

I.1 Josef Knecht

Was er ooit een gelukkiger mens dan Josef Knecht, de hoofdpersoon in Hermann Hesses roman *Das Glasperlenspiel* (1943)? Zijn leven leek volkomen vrij van tegenspoed. Hij kende geen groter verdriet dan het afscheid van vriendjes die het op de eliteschool niet uithielden terwijl hij, Josef, naar hogere leerjaren werd bevorderd. Zo rimpelloos als hij zijn studie voltooide en zo steil als zijn carrière vervolgens verliep, zo vrolijk scheen het leven hem toe te lachen. Toch stelde Josef zichzelf als kind al lastige vragen. Was hij voorbestemd voor een hoge intellectuele positie? Of lag zijn roeping juist buiten de in zichzelf gekeerde wereld van kunst en wetenschap? Wat is de zin van een leven gewijd aan ideeën? Als kunst en wetenschap ertoe doen, zouden geleerden en musici hun gaven dan niet moeten delen met hun medemensen, of op zijn minst een poging moeten doen de werkelijkheid van alledag te dienen, in plaats van zich in artistieke of geleerde instituten terug te trekken? Soms maakte Josef het zichzelf nog moeilijker. Dan vroeg hij niet alleen naar de zin van zijn bestaan, maar ook naar de categorieën waarin hij probeerde dit leven te vangen. Is het leven een oefening in vrijheid? Kunnen mensen hun eigen levenswijze kiezen? Of is dit een misleidende, naïef optimistische manier van spreken en is het leven eerder een lot waarnaar een mens zich goed- of kwaadschiks heeft te voegen?

Weinig mensen zullen het geduld kunnen opbrengen deze vragen zo diep te doordenken als Josef Knecht. Velen vinden *Das Glasperlenspiel*, de roman die de Duitse schrijver Hermann Hesse (1877-1962) in 1946 de Nobelprijs voor literatuur bezorgde, een ingewikkeld, tamelijk hoogdravend boek. Maar vroeg of laat herkent natuurlijk iedereen, op zijn of haar manier, de beide vragen van Josef. Waar draait mijn leven eigenlijk om? Wat is de zin van een flitsende carrière of een zestigjarige werkweek? Als ik, eenmaal oud en gebrekkig, in het bejaardenhuis op mijn leven terugblik, welke betekenis heeft dit alles dan? En hiermee samenhangend de tweede vraag van Josef: hoe spreek ik over mijn leven? In hoeverre ben ik in dat bejaardenhuis in staat iets betrouwbaars te zeggen over wat mij dertig, veertig jaar tevoren overkwam? Als ik mijn dochter mijn levensverhaal vertel, is dat verhaal dan niet een vrome illusie, een schone schijn, die wellicht meer zegt over mijn behoefte zin en samenhang in mijn leven te ontwaren dan over wat ik werkelijk heb meegemaakt? En als ik zeg dat ik mijn bestaan ‘met eigen handen heb gebouwd’ of, van de weermorstuit, ‘dat alles mij in de schoot geworpen is’, door wat voor een bril bekijk ik mijn verleden dan?

In Hesses monumentale roman stelt Josef deze vragen niet alleen aan zijn eigen leven, maar ook aan de geschiedenis in het groot. Als hij in een benedictijner klooster door pater Jacobus – een historicus gemodelleerd naar Jacob Burckhardt (1818-1897) – onderwezen wordt in het ambacht en de kunst van de historische wetenschap, raakt hij in verwarring over wat geschiedenis eigenlijk is. Op zijn eliteschool had hij geleerd dat geschiedenis een zaak is van bloed en testosteron, van machtswellustelingen en geweldenaars die de mensheid op onheil en rampspoed trakteren. Alles wat werkelijk waarde heeft – de universele wetten van Isaac Newton (1643-1727) of de tijdloze muziek van Johann Sebastian Bach (1685-1750) – zou aan deze brute geschiedenis ontheven zijn. Maar pater Jacobus wilde van zulke tijdloosheid niet horen. Het goede, ware en schone, leerde hij Josef, wordt juist in de geschiedenis geboren, onder het juk van een tiran, in de schaduw van een pestepidemie of gewoon in de onpretentieuze saaiheid van een ambtenarenbestaan. De zin van de geschiedenis ligt niet buiten haar, in een of andere etherische ruimte, maar midden in de werkelijkheid van alledag. En dat heeft consequenties voor vraag twee, naar de studie van het verleden. Historici hebben geen onfeilbare methoden of technieken waarmee ze de wetten van het historisch proces kunnen blootleggen. Zoals pater Jacobus zijn leerling vermaande: ‘Wie de geschiedenis bestu-

deert, mag wat mij betreft een aandoenlijk en kinderlijk vertrouwen in de ordenende macht van onze geest en onze methoden meebrengen, maar bovendien en desondanks moet hij eerbied hebben voor de onbegrijpelijke waarheid, werkelijkheid, het unieke karakter van de gebeurtenissen.²

Welkom in de wondere wereld van de geschiedfilosofie, had pater Jacobus daaraan glimlachend kunnen toevoegen. De beide vragen van Josef zijn namelijk niets anders dan de twee hoofdthema's waarmee de geschiedfilosofie zich sinds het midden van de negentiende eeuw heeft beziggehouden. Al zullen we zien dat het woord 'geschiedfilosofie' in *Das Glasperlenspiel* zwaar besmet is – van pater Jacobus wordt verteld dat hij 'een diepgeworteld wantrouwen' koesterde 'jegens alle geschiedfilosofieën'³ – er bestaat wellicht geen andere roman die zo duidelijk uitlegt wat geschiedfilosofie is en waarom ieder mens er vroeg of laat mee in aanraking komt. Bovendien illustreert Hesses boek wat in het woord vooraf al even werd aangestipt: dat geschiedfilosofie zich niet beperkt tot reflectie op de studie van geschiedenis in het groot, maar ook betrekking heeft op levensverhalen van oude mensen, op de verwarde blik van immigranten die zich afvragen hoe 'oud' en 'nieuw' in hun identiteit zich tot elkaar verhouden en, meer in het algemeen, op iedereen die zich door het verleden voelt aangetrokken, bedrogen, gestempeld of verstoten.

1.2 Substantiële en analytische geschiedfilosofie

Sinds jaar en dag onderscheiden geschiedfilosofen twee hoofdstromingen in hun vak. Steevast schrijven ze het woord 'geschiedenis' met hanenpoten op het schoolbord, om hun studenten vervolgens uit te leggen dat dit woord *historia* twee betekenissen kan hebben: *historia res gestae*, ofwel de loop der dingen, en *historia rerum gestarum*, dat wil zeggen, de verhalen die mensen over deze loop der dingen vertellen. Slaat het woord geschiedenis in het eerste geval op de historische werkelijkheid, in het tweede geval verwijst het naar de studie van het verleden of, iets algemener, naar wat mensen over dit verleden beweren. Wie zich, zoals pater Jacobus, interesseert voor de geschiedenis van de benedictijner orde, gebruikt het woord geschiedenis in de eerste zin, als verwijzend naar de historische werkelijkheid. Wie daarentegen uitroept 'Wat een fraaie geschiedenis is dat!' of op een verjaardagsfeestje bekennt het vak geschiedenis zo onweerstaanbaar boeiend te vinden, gebruikt het woord in zijn tweede betekenis. Altijd als

het woord geschiedfilosofie valt, hebben we ons dus af te vragen: is dit een filosofie van de *historia res gestae* of een filosofie van de *historia rerum gestarum*?

In Hesses roman ontmoet Josef het eerste type geschiedfilosofie – een filosofie van de historische werkelijkheid – als hij buiten het curriculum van zijn eliteschool om de Duitse romantici ontdekt en urenlang zit te lezen in het werk van Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Deze Duitse filosoof bezat een hartstochtelijk geloof in de vooruitgang van de geschiedenis en geloofde de sleutel tot deze vooruitgang te hebben gevonden in wat hij de alsmaar groeiende zelfkennis van de rede noemde. Deze rede dient zich volgens Hegel in twee gestalten aan. Orde en regelmaat in de natuur wijzen op een rede die in de werkelijkheid zelf aan het werk is (dit noemde Hegel de ‘objectieve geest’). Daarnaast onderscheidde de Duitse filosoof de menselijke rede, die de werkelijkheid kritisch onder de loep neemt (de ‘subjectieve geest’). De crux van Hegels filosofie is nu dat deze ‘objectieve’ en ‘subjectieve’ geest twee zijden van dezelfde medaille zijn, of verschijningsvormen van één en dezelfde rede. Maar dat is niet op voorhand duidelijk: pas in de loop van de geschiedenis, door moeizame ontdekkingen, verwerft de mens kennis van de werkelijkheid en daarmee inzicht in zichzelf. De geschiedenis is voor Hegel dus een evolutionair proces waarin de scheiding tussen subject (mens) en object (wereld) geleidelijk wordt opgeheven. Het einddoel van de geschiedenis is volmaakte zelfkennis of algehele identificatie van de ‘objectieve’ en de ‘subjectieve’ geest – een gedachte die in 21ste-eeuwse oren rijkelijk abstract kan klinken, maar vele negentiende-eeuwse denkers diepgaand beïnvloedde in hun denken over aard en doel van het historisch proces.

Een ander, ouder en soberder voorbeeld van het eerste type geschiedfilosofie biedt Augustinus (354–430), de Noord-Afrikaanse kerkvader. Anders dan Hegel zag deze bisschop de geschiedenis niet of nauwelijks als een proces. Hij ontwaarde er wel een zestal fasen in, corresponderend met de zes scheppingsdagen uit het Bijbelboek Genesis, maar beklemtoonde dat er in de zesde fase, waarin de mensheid sinds de dood en opstanding van Jezus Christus verkeerde, eigenlijk niets meer gebeurde. Natuurlijk werden er mensen geboren en begraven. Natuurlijk werd er gelachen en gehuild, gehandeld en gevochten, gebouwd en afgebroken. Maar wat mensen zoal doen en laten, legde voor Augustinus niet zoveel gewicht in de schaal. De geschiedenis was voor hem vooral een toneel van Gods handelen. Er zou pas echt iets veranderen als Jezus uit de hemel zou terugke-

ren en zijn koninkrijk op aarde zou vestigen. Dan zou de zesde dag voorbij zijn en een zevende dag van eeuwige rust aanbreken. Augustinus interpreteerde de menselijke geschiedenis dus vanuit een Bijbels perspectief en legde hiermee de grondslag voor een christelijke geschiedfilosofie die het denken over de historische werkelijkheid in Europa meer dan duizend jaar zou domineren.

Tegelijkertijd stelde Augustinus in *De civitate dei*, geschreven tussen 413 en 426, ook andere vragen. Dit boek is namelijk één lang verweer tegen de beschuldiging dat christenen schuldig waren aan de ondergang van Rome. Niemand formuleerde deze aanklacht eloquenter dan de Britse historicus Edward Gibbon (1737-1794). Maar ook in Augustinus' dagen, pal na de plundering van de eeuwige stad door de Visigoten, in 410, klonk deze beschuldiging al. De bisschop van Hippo goot daarom een reeks van tegenvoorbeelden over zijn lezers uit. Als een historicus die bezig was een hypothese te falsifiëren, probeerde Augustinus aannemelijk te maken dat de kerstening van Rome onmogelijk de oorzaak van zijn val kon zijn. Dat bracht hem, in het voorbijgaan, op filosofische vragen als wat een oorzaak eigenlijk is, wat voor oorzaken er zoal bestaan en wat de relatie tussen oorzakelijkheid en noodzakelijkheid is.⁴

Hiermee betreden we het tweede hoofddomein van de geschiedfilosofie: wijsgerige reflectie op het historisch denken (*historia rerum gestarum*). Zoals Augustinus zich afvroeg wat een oorzaak is en Josef Knecht zich het hoofd brak over de vraag of historici wetmatigheden in het verleden kunnen ontwaren, zo gaan geschiedfilosofen in dit tweede domein na waaruit historisch denken bestaat – uit verhalen, verklaringen, feiten enzovoort – en wat we onder een verhaal, een verklaring of een feit verstaan. Ze leggen zich, met andere woorden, toe op een conceptuele analyse van historisch denken. Voor een deel bestaat deze analyse uit begripsverheldering – wat is eigenlijk een oorzaak? – maar voor een ander, niet minder belangrijk deel uit nauwkeurige ontleding van de betekenislagen die in historisch denken onderscheiden kunnen worden. Als Josef Knecht aan het bureau van pater Jacobus zit gebogen over oude monastieke kronieken meent hij bijvoorbeeld kennis over het verleden op te doen. Maar tegelijk geniet hij met volle teugen van dit werk, is hij bezig zijn opvoeding te verwerken en heeft zijn studie, zoals even later in de roman aan het licht komt, ingrijpende politieke gevolgen. Kennisverwerving gaat in Knechts geval dus hand in hand met esthetisch genoegen, psychologische verwerkingsprocessen en politieke positiebepaling. Geschiedfilosofen die de *historia rerum*

gestarum tot voorwerp van hun onderzoek maken, proberen deze betekenislagen te ontwarren en uit te vinden hoe deze op elkaar inwerken. Kan Knecht wel deugdelijk historisch onderzoek verrichten als zijn opvoeding hem in de weg zit of als hij een behoefte aan politiek engagement heeft?

Een fraai voorbeeld van deze tweede stroming in de geschiedfilosofie biedt Heinrich Rickert (1863-1936), een Duitse neokantiaanse filosoof die zich afvroeg wat het kenmerkende onderscheid tussen de geschiedwetenschap en de natuurwetenschappen is. Zijn invloedrijke antwoord luidde dat dit verschil niet in hun onderwerpen van studie ligt, maar in hun methoden. Terwijl natuurwetenschappers een *generaliserende* methode hanteren – hun experimenten hebben ten doel wetmatigheden op het spoor te komen die op de hele fysieke werkelijkheid betrekking hebben – onderscheiden historici en andere geesteswetenschappers zich volgens Rickert door een *individualiserende* methode, gericht op het eigene van een enkel idee, een uniek voorwerp of een onvervangbaar individu. Rickerts grote werk, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896), is één lange exploratie van wat dit verschil betekent voor de epistemologie (de kenleer, een tak van de wijsbegeerte die nagaat wat kennis is en hoe deze verworven kan worden) van beide wetenschapsgebieden. Tot op de dag van vandaag twisten filosofen over de vraag of Rickerts tweedeling juist is dan wel de eenheid van de wetenschappen ('the unity of science') schromelijk miskent.

Een andere, meer eigentijdse representant van de tweede stroming is Jörn Rüsen, een (eveneens) Duitse geschiedfilosoof volgens wie historisch denken een complex samenspel van ten minste vijf dimensies is. Zo begint elk historisch denken, bewust of onbewust, met een *semantische* operatie, waarin woorden als 'geschiedenis' en 'verleden' worden gedefinieerd. Vervolgens onderscheidt Rüsen een *cognitieve* dimensie, corresponderend met een behoefte aan kennis omtrent het verleden. Zodra deze kennis wordt vastgelegd en overgedragen, bijvoorbeeld in de vorm van een verhaal, is er sprake van een *esthetisch* aspect. De *retorische* dimensie verwijst naar de lessen die zo'n geschiedverhaal zijn lezers wil leren. Ten slotte wijst Rüsen op een *politieke* dimensie – op de conservatieve trekjes van een verhaal dat de geschiedenis zó voorstelt dat mensen er weinig aan kunnen veranderen of op de progressieve ondertoon van verhalen die de geschiedenis typeren als een constant proces van ontvoogding. Met deze vijf dimensies probeert Rüsen enerzijds recht te doen aan het inzicht dat historische kennis een cultuurproduct is dat onherroepelijk de sporen van zijn tijd draagt en

daarom, zoals Josef Knecht geleidelijk ontdekte, onmogelijk kan claimen vrij te zijn van politieke voorkeuren of esthetische conventies. Anderzijds wijst Rösen op een cognitieve dimensie die, naarmate zij meer gewicht krijgt, historische kennis een wetenschappelijker pretentie verleent. Hoe serieuzer dit cognitieve aspect genomen wordt, des te nadrukkelijker onderscheidt historische kennis zich van mythen en legenden (hierover meer in hoofdstuk 11).⁵ Net als Rickert beoefent Rösen dus geschiedfilosofie van het tweede type – reflectie op de *historia rerum gestarum* – door na te denken over de vraag wat historisch denken inhoudt.

Gemakshalve worden beide hoofdstromingen in de geschiedfilosofie – die van Hegel en Augustinus naast die van Rickert en Rösen – vaak van verschillende namen voorzien. Zo spraken filosofen in Rickerts dagen over *Geschiedsphilosophie* (filosofie van de historische werkelijkheid) respectievelijk *Geschiedslogik* (filosofie van het historisch denken). Sinds het midden van de twintigste eeuw worden de twee doorgaans aangeduid als *substantial* en *analytical philosophy of history* of, in een ietwat pejoratieve variant, als ‘speculatieve’ en ‘kritische’ geschiedfilosofie. In het voorafgaande is gebleken dat deze substantiële en analytische geschiedfilosofie zich met name onderscheiden door hun verschillende *objecten* – de historische werkelijkheid respectievelijk het historisch denken. Daaraan moet nu worden toegevoegd dat ze ook verschillende *vragen* stellen. Substantiële geschiedfilosofen zijn op zoek naar het doel van het historisch proces (→ HISTORISCH PROCES). Ze proberen te specificeren langs welke weg de geschiedenis dit doel bereikt, welke etappes zich in dit traject laten onderscheiden en wat de drijvende krachten in het proces zijn.

HISTORISCH PROCES

Uitdrukkingen als ‘het doel van het historisch proces’ veronderstellen dat de historische werkelijkheid een proces is: een (organische, evolutionaire) beweging waarin iedere mens en elke gebeurtenis op enigerlei wijze is opgenomen. Maar wie zegt dat de geschiedenis (de *historia res gestae*) zo’n zinvolle samenhang vertoont en niet, zoals iemand ooit misprijzend zei, ‘one damn thing after another’ is? Wie spreekt over een historisch proces, zoals substantiële geschiedfilosofen in de moderne tijd vrijwel zonder uitzondering doen, interpreteert de werkelijkheid door een bril die onmiskenbaar uit de negentiende eeuw dateert. Deze bril is verwant aan die van Charles Darwin (1809–1882), de

evolutiebioloog, en schatplichtig aan het zogeheten historisme, dat de wereld consequent in termen van *Entwicklung* interpreteerde. (Meer over dit historisme in het gelijknamige kader bij paragraaf 2.3.) Hoewel twintigste-eeuwse filosofen als Walter Benjamin zeer kritische vragen hebben gesteld bij deze gelijkstelling van ‘historische werkelijkheid’ en ‘historisch proces’, is haar invloed nog altijd zo groot dat velen, binnen en buiten de academie, zich moeilijk kunnen voorstellen dat de historische werkelijkheid iets anders is dan een proces.

Analytische geschiedfilosofen daarentegen leggen zich volgens de Britse filosoof William H. Walsh (1913-1986) toe op de vraag van Rickert – wat onderscheidt historisch denken van natuurwetenschappelijk denken? – alsmede op de vraag wat begrippen als ‘feit’, ‘verklaring’, ‘waarheid’ en ‘objectiviteit’ betekenen.⁶ Daaraan valt, met Rüsen, nog een derde vraag toe te voegen: welke verhouding bestaat er tussen de verschillende (epistemologische, ethische, politieke, esthetische enz.) dimensies die zich in historisch denken laten onderscheiden? Dit alles laat zich schematisch samenvatten als in tabel 1.1.

Tabel 1.1 Basistypen geschiedfilosofie

	Substantiële geschiedfilosofie	Analytische geschiedfilosofie
Object	Historische werkelijkheid	Historisch denken
Vragen	Wat is het <i>doel</i> of de <i>bestemming</i> van het historisch proces? Wat voor <i>ritmen</i> of <i>patronen</i> laten zich in dit proces ontwaren? Wat zijn de <i>drijvende krachten</i> achter het historisch proces?	Wat is het <i>eigene</i> van historisch denken? Wat maakt historische inzichten <i>betrouwbaar</i> ? Wat is de verhouding tussen (epistemologische, ethische, politieke, esthetische enz.) <i>dimensies</i> van historisch denken?

1.3 Een moeizame geschiedenis

Hoe verhouden deze beide stromingen zich nu tot elkaar?⁷ Uit de voorbeelden in de vorige paragraaf blijkt al wel dat de eerste over de oudste papieren beschikt. Al is het een punt van debat in hoeverre mythische en religieuze voorstellingen van het einde der tijden onder het kopje ‘ge-

schiedfilosofie' geschaard mogen worden – sommigen definiëren 'geschiedenis' en 'filosofie' nu eenmaal strikter dan anderen – feit is dat uitvoerige bespiegelingen over de loop van het historisch proces al te vinden zijn bij de islamitische geleerde Ibn Khaldun (1332-1406), die in zijn *al-Moe-kaddimah* (1377) een originele theorie presenteerde over de opkomst en ondergang van beschavingen. Hij wordt om deze reden vaak gezien als een voorloper van latere geschiedfilosofen als Giambattista Vico (1668-1744) en Montesquieu (1689-1755). Hoewel Ibn Khaldun, net als Augustinus, een paar terloopse passages wijdde aan categorieën van historisch denken (oorzaken, wetten, verklaringen), was van analytische geschiedfilosofie bij hem nog geen sprake. Dit tweede type, ontstaan in de achttiende eeuw, kwam pas in de negentiende eeuw tot bloei. Dit was geen toeval. Enerzijds was de negentiende eeuw namelijk als geen andere een 'eeuw van geschiedenis', waarin mensen binnen én buiten de universiteit op grote schaal op zoek gingen naar historische wortels (van hun natiestaat, stad, kerk, taal of wetenschapsgebied) en hun bevindingen daaromtrent bij voorkeur presenteerden in termen van 'historische ontwikkeling'. Tegelijkertijd maakten de natuurwetenschappen met hun zoektocht naar wetmatigheden rond het midden van de negentiende eeuw zo'n glorieuze opgang, dat degenen die zich enthousiast op de studie van het verleden hadden gestort gedwongen werden zich af te vragen, vaak in een ietwat defensieve modus, hoe deze studie zich verhield tot die van de natuurwetenschappen. De analytische geschiedfilosofie, zou met enig gevoel voor dramatiek beweerd kunnen worden, werd geboren uit onzekerheid over wat historisch denken eigenlijk is.

Intussen stond de substantiële geschiedfilosofie, dankzij dezelfde wijdverbreide neiging de werkelijkheid te interpreteren in termen van 'ontwikkeling' of 'evolutie', in hoger aanzien dan ooit tevoren. Niet alleen Hegel en Karl Marx (1818-1883), ook taalwetenschappers, antropologen en godsdienstwetenschappers zochten in de negentiende eeuw in groten getale naar de wetten van het historisch proces of, iets nauwkeuriger, naar de logica van de evolutie van taal, godsdienst en cultuur. In hun poging het historische materiaal te ordenen trokken ze, op grond van een typisch negentiende-eeuws vooruitgangsgeloof, grote lijnen van het verleden naar het heden en van daaruit naar de toekomst. Substantiële geschiedfilosofie gedijde bij deze unieke combinatie van historische interesse, evolutio-naire denkschema's en een nog ongebroken vooruitgangsgeloof. Tegelijk zwol echter, met name onder filologen en historici, kritiek op het genre

aan. Hoe ambitieuzer de pogingen van negentiende-eeuwse denkers als Auguste Comte (1798-1857) en Henry Thomas Buckle (1821-1862) om de wetten van de maatschappelijke vooruitgang op het spoor te komen, des te resoluter trokken historici als William Stubbs (1825-1901) zich terug in het archief, mopperend dat wetenschappers alles wat zij beweren met bronnen moeten kunnen staven en visioenen over het doel en de samenhang van het historisch proces daarom beter kunnen overlaten aan dichters en dromers.⁸ Een soortgelijke scepsis klinkt in *Das Glasperlenspiel*, als een van Hesses personages waarschuwt tegen ‘de theologisch-dichterlijke dweperijen van de romantische geschiedfilosofie’ en een ander bezorgd verklaart: ‘Of je nu leraar, geleerde of musicus wordt, heb eerbied voor de “zin”, maar denk niet dat die kan worden aangeleerd. Met het onderwijzen van de “zin” hebben eens de geschiedfilosofen de halve wereldgeschiedenis te niet gedaan...’⁹

Ondanks deze kritiek beleefde de substantiële geschiedfilosofie ook in de twintigste eeuw, tussen en na de beide wereldoorlogen, een hausse. Oswald Spengler (1880-1936) bereikte in het interbellum een groot publiek met *Der Untergang des Abendlandes* (2 delen, 1918-1922), een boek dat in meeslepend proza uitdrukking gaf aan het breed gedragen gevoel dat de westerse beschaving op haar laatste benen liep. Hoopvoller gestemd was Spenglers Britse tegenhanger Arnold J. Toynbee (1889-1975), wiens veelgelezen *A Study of History* (12 delen, 1934-1961) uitliep op een pleidooi voor spirituele herbronning ter bestrijding van cultureel verval. Hiermee wordt meteen duidelijk op welk type vragen de substantiële geschiedfilosofie een antwoord gaf. Dat Spengler en Toynbee *bestselling authors* werden, dat in heel Europa congressen en radioprogramma’s werden gewijd aan ‘de zin van de geschiedenis’ en dat, in de jaren vijftig, een inleidende collegeserie over de hoofdthema’s van de geschiedwetenschap niet compleet werd geacht zonder een bijdrage over de vraag waar het historisch proces op afstevent, had alles te maken met een breed gedragen onzekerheid over de toekomst van de westerse beschaving na de catastrofes van de beide wereldoorlogen. Niet alleen de analytische geschiedfilosofie gedijt in tijden van onzekerheid, ook de substantiële variant vindt het gretigst aftrek in tijden waarin culturele conventies en bestaande verwachtingspatronen hun vanzelfsprekendheid verliezen.

Maar hoe populairder het genre, des te feller ook de kritiek. De Britse ideeënhistoricus Isaiah Berlin (1909-1997) bijvoorbeeld nam het geloof in ‘wetten’ en ‘bestemmingen’ met bijtende ironie op de korrel. Het idee

dat de geschiedenis zich onvermijdelijk in een bepaalde richting beweegt, stond haaks op zijn liberale overtuiging dat mensen de vrijheid genieten hun eigen keuzes te maken. Een tweede geharnaste bestrijder van het genre was de Oostenrijks-Britse filosoof Karl Popper (1902-1994), die zijn diatribe tegen speculaties over het doel van de geschiedenis in 1957 opdroeg aan ‘the countless men and women of all creeds or nations or races who fell victims to the fascist and communist belief in Inexorable Laws of Historical Destiny’.¹⁰ Deze opdracht illustreert dat verzet tegen substantiële geschiedfilosofie niet alleen intellectueel, maar ook politiek was gemotiveerd. Substantiële geschiedfilosofie werd, in haar meer extreme varianten, in verband gebracht met totalitaire regimes. Zo spreekt ook Josef Knecht in *Das Glasperlenspiel* over ‘de zogenaamde geschiedfilosofie die in Hegel het meest spirituele hoogtepunt en de gevaarlijkste uitwerking vindt, maar die in de daarop volgende eeuw tot de meest stuitende geschiedvervalsing en demoralisatie van de waarheidszin leidde’.¹¹

Na de Tweede Wereldoorlog ondernamen analytische geschiedfilosofen, met name in het Engelse taalgebied, een serieuze poging de substantiële geschiedfilosofie als ‘speculatief’ en ‘onwetenschappelijk’ *ad acta* te leggen. Met Popper stelden ze dat theorieën falsifieerbaar (op empirische gronden weerlegbaar) moeten zijn om aanspraak te kunnen maken op het predicaat ‘wetenschappelijk’, wat met theorieën over de zin van de geschiedenis doorgaans niet meevalt. Overtuigd van hun intellectuele superioriteit ten opzichte van Hegel, Marx en Comte, legden deze analytische geschiedfilosofen zich in de jaren vijftig en zestig toe op strenge, conceptuele analyses van wat bijvoorbeeld ‘verklaringen’ zijn (zie paragraaf 8.2). Maar wie meende dat de substantiële geschiedfilosofie hiermee tot het verleden ging behoren, kwam om twee redenen bedrogen uit. Eén reden was dat het genre buiten het kleine kringetje van zelfbenoemde geschiedfilosofen gewoon beoefend bleef. Nog in 1989 lanceerde de Amerikaanse politicoloog Francis Fukuyama in zijn artikel ‘The End of History?’ de these dat het historisch proces met de wereldwijde triomf van de liberale democratie tot zijn bestemming was gekomen. ‘What we may be witnessing is not just the end of the Cold War, or the passing of a particular period of post-war history, but the end of history as such: that is, the end point of mankind’s ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government.’¹²

Een tweede reden waarom de substantiële geschiedfilosofie zich niet zomaar terzijde liet schuiven was dat geschiedfilosofen als Hayden White

in de jaren zeventig aantoonden dat metafysische aannames over de aard van de *historia res gestae* onvermijdelijk zijn voor wie iets over het verleden of de studie daarvan wil zeggen. Niet iedereen hoeft zulke uitgesproken ideeën over aard en bestemming van het historisch proces te hebben als Spengler, Toynbee of Fukuyama. Maar wie denkt een ‘metaphysics of history’ te kunnen vermijden en meent zich als analytische geschiedfilosoof te kunnen beperken tot een conceptuele ontleding van de *historia rerum gestarum*, ziet over het hoofd dat woorden als ‘geschiedenis’, ‘gebeurtenis’, ‘feit’ en ‘verklaring’ beladen zijn met vooronderstellingen over de aard van het historisch proces en de positie van de mens daarin (is de mens een speelbal van anonieme krachten, bijvoorbeeld, of juist een wezen dat de wereld naar zijn eigen hand kan zetten?). Wat iemand onder geschiedenis verstaat of accepteert als historisch feit hangt mede af van zijn of haar mens- en wereldbeeld. Daarom bestaat er, volgens White, geen “proper history” which is not at the same time “philosophy of history” (→ METAHISTORY).¹³

METAHISTORY

Metahistory is de titel van een invloedrijk boek (1973) waarmee Hayden White een reeks prangende vragen op de geschiedfilosofische agenda zette. Welke stilzwijgende invloed oefenen verhaalvormen uit op historische representaties (zie hoofdstuk 5)? Hoe belangrijk is het esthetische aspect van de geschiedbeoefening? En vooral: welke gevolgen heeft het inzicht dat historici niets over het verleden kunnen zeggen zonder metafysische aannames te doen over de aard van de historische werkelijkheid voor traditionele noties als ‘waarheid’ en ‘objectiviteit’? In meer technische zin verwijst de term *metahistory* (een variatie, uiteraard, op het begrip metafysica) naar deze substantiële geschiedfilosofische vooronderstellingen van historisch denken. *Metahistory* is dus een synoniem voor substantiële geschiedfilosofie. Volgens White vallen alle cruciale beslissingen in het historisch denken – wat überhaupt ‘geschiedenis’ of ‘verleden’ is, wat geldt als een goede verklaring en welke verhaalvormen voor historische representatie geëigend zijn – in deze metahistorische sfeer. Zoals de auteur met ronde woorden verklaarde, onder verwijzing naar de negentiende-eeuwse voorbeelden (Ranke, Burckhardt enz.) waarmee hij zijn stelling onderbouwde: ‘I maintain that this metahistorical element in

the works of the master historians of the nineteenth century constitutes the “philosophy of history” which implicitly sustain their works and without which they could not have produced the kinds of works they did.’

Maken we van dit historische overzicht de balans op, dan valt op dat geschiedfilosofie vrijwel altijd door een zekere kruitdamp wordt omgeven. Deels komt dit door de brandende vragen waarop geschiedfilosofie in tijden van crisis geacht wordt een antwoord te geven. Deels ook is geschiedfilosofie een domein van diepgravende meningsverschillen vanwege de mens- en wereldbeelden waarop ze zich, zo niet expliciet, dan toch altijd impliciet beroept. En ten slotte is er de ambiguïteit van het woord geschiedenis zelf – *historia res gestae* en *historia rerum gestarum* – waarmee geschiedfilosofen geprobeerd hebben af te rekenen door strikt te onderscheiden tussen substantiële en analytische geschiedfilosofie. Maar is dit onderscheid wel houdbaar, bijvoorbeeld in het licht van Whites kritiek?

1.4 Een tweeledige traditie

Om ten minste drie redenen verdient het de voorkeur het onderscheid tussen substantiële en analytische geschiedfilosofie niet op de spits te drijven. Het is zaak de twee dicht bij elkaar te houden, als domeinen van studie die ideaaltypisch wel *onderscheiden*, maar in werkelijkheid nooit *gescheiden* kunnen worden.

De eerste reden daarvoor is dat niemand over de *historia rerum gestarum* kan nadenken zonder tegelijk op de *historia res gestae* te reflecteren. Historisch denken veronderstelt immers een object – de historische werkelijkheid – dat mede de aard van dit denken bepaalt. Zo menen historici dikwijls dat hun vak ten doel heeft de ‘vreemdheid’ van het verleden aan het licht te brengen (zie paragraaf 2.4). Het uitgangspunt dat het verleden anders is dan het heden, is echter een schoolvoorbeeld van een substantiële geschiedfilosofische aanname. Het verraadt niet noodzakelijk een visie op de richting en het doel van het historisch proces, maar wel een overtuiging omtrent de aard van continuïteit en discontinuïteit in dit historisch proces. Iets dergelijks geldt voor de vraag waarover analytische geschiedfilosofen in Noord-Amerika lang hebben getwist: leggen historici hun verhaalvormen aan het verleden op of treffen ze deze in het verleden zelf aan? Be-

staan verhalen, met andere woorden, alleen in het hoofd van de historicus of ook in de levens van de mensen over wie hij of zij schrijft (zie paragraaf 5.4)? Dit hangt af van hoe mensen in het historisch proces staan, van de mate waarin zij in staat kunnen worden geacht kritisch te reflecteren op verhalen die in hun omgeving de ronde doen en dus van het mensbeeld van de geschiedfilosoof – wat mede verklaart waarom het debat soms in bijna ideologische termen werd gevoerd.

Een tweede reden waarom historisch denken en historische werkelijkheid niet strikt uit elkaar gehouden kunnen worden, is dat het denken niet tegenover de werkelijkheid staat, maar daarvan deel uitmaakt. De werkelijkheid waarin wij leven bestaat niet slechts uit hout en steen, maar ook uit ideeën, gewoonten, verwachtingen en frustraties. Deze laatste *definiëren* niet slechts wat werkelijk is, ze *zijn* ook werkelijk doordat ze op mensen invloed uitoefenen, hun gedrag sturen en richting geven aan hun handelen. Natuurlijk valt een zinvol onderscheid te maken tussen hoe Baruch de Spinoza (1632-1677) in de negentiende eeuw als antiklerikale vrijdenker werd herinnerd ('historisch denken') en wie de zeventiende-eeuwse Spinoza echt was ('historische werkelijkheid'). Maar die negentiende-eeuwse herinnering was als zodanig niet minder werkelijk dan de zeventiende-eeuwse filosoof en lenzenslijper: ze stimuleerde mensen zich aan kerk en geloof te ontworstelen en leidde tot de oprichting van zulke concrete dingen als een standbeeld en een vereniging. Als historisch denken deel uitmaakt van de historische werkelijkheid, omvat de *historia res gestae* dus de *historia rerum gestarum*.

Tegen een strenge scheiding van substantiële en analytische geschiedfilosofie pleit ten derde het feit dat veel geschiedfilosofen zich niet gemakkelijk in één van beide hokjes laten stoppen. Neem Hayden White, wellicht de meest invloedrijke geschiedfilosoof van de afgelopen decennia. Zoals in hoofdstuk 5 zal blijken, is White geïnteresseerd in de conventies waarnaar mensen zich voegen als ze verhalen over vroeger vertellen – hoe ze verhaallijnen (plots) bijvoorbeeld niet zelf verzinnen, maar ontlenen aan vertrouwde literaire genres als de tragedie of de komedie. Op het eerste gezicht lijkt deze interesse goed te passen binnen de analytische geschiedfilosofie: verhaalvormen vallen immers onder wat Rüsen de esthetische dimensie van historisch denken noemt. Bij nader inzien blijkt Whites interesse in historische verhalen echter geworteld te zijn in een substantiële geschiedfilosofische visie op de geschiedenis als een werkelijkheid die van zin is verstoken tenzij individuen daarop hun

eigen betekenissen projecteren. Whites ‘analytische’ filosofie blijkt, met andere woorden, op een ‘substantiële’ bodem te zijn opgetrokken.¹⁴ Nog veel duidelijker is dit bij geschiedfilosofen als Ernst Troeltsch (1865-1923), Walter Benjamin (1892-1940) en Hans-Georg Gadamer (1900-2002), om slechts drie Duitse denkers van formaat te noemen. Elk van de drie zou een rigide onderscheid tussen analytische en substantiële geschiedfilosofie hebben verworpen, omdat denken *over* geschiedenis voor hen, om uiteenlopende redenen, alles te maken had met oriëntatie *in* een historische werkelijkheid.

Er bestaan, kortom, zowel filosofische als historische redenen om substantiële en analytische geschiedfilosofie dicht bij elkaar te houden. Het is wellicht zelfs beter over één geschiedfilosofische traditie met meerdere zwaartepunten te spreken dan over afzonderlijke tradities van analytische en substantiële reflectie. Natuurlijk biedt deze ene traditie, zoals levende tradities eigen is (paragraaf 4.4), ruimte aan meningsverschillen en pittige conflicten over de vraag wat de traditie eigenlijk inhoudt. Maar juist in dit debat tonen de discussianten op elkaar betrokken te zijn en blijken ze te worden gedreven door een vergelijkbare behoefte om te ontrafelen hoe mensen zich tot het verleden verhouden. Bovendien kent de traditie een canon van vragen, problemen, concepten en oriëntatiepunten die dusdanig met elkaar samenhangen dat zelfs de meest verstokte analytische geschiedfilosoof af en toe naar Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837) moet verwijzen en, omgekeerd, een substantiële geschiedfilosoof onmogelijk kan negeren wat in de afgelopen anderhalve eeuw over de aard van historisch denken is geschreven. De geschiedfilosofische traditie waarin dit boek een inleiding wil bieden, laat zich daarom het best voorstellen als een ellips met twee brandpunten. Hoewel de traditie zich beweegt rond twee clusters van vragen, laten deze clusters zich niet scheiden. Vragen naar hoe mensen denken over geschiedenis zijn nauw verknoot met vragen naar wat geschiedenis eigenlijk is.

1.5 Theorie, methodologie en historiografie

Alvorens we deze traditie in de rest van dit boek gaan verkennen, moeten we tot besluit van dit hoofdstuk bij drie vragen stilstaan: (1) Waarom spreekt dit boek over ‘geschiedfilosofie’ en niet, zoals ook wel gebeurt, over ‘geschiedtheorie’? (2) Wat is het verschil tussen geschiedfilosofie en

historische methodologie? (3) Hoe verhoudt geschiedfilosofie zich tot de historiografie of de geschiedenis van de geschiedschrijving?

Wat de eerste vraag betreft: geschiedtheorie is een ander woord voor analytische geschiedfilosofie. Het is de geschiedfilosofie die zich buigt over de *historia rerum gestarum*. Soms wordt de term geschiedtheorie gebruikt om het verschil tussen analytische geschiedfilosofie en de substantiële variant te onderstrepen. Anderen geven aan geschiedtheorie de voorkeur omdat zij ‘theorie’ minder afschrikwekkend vinden klinken dan ‘filosofie’. Daar staat tegenover dat theorie een meer omvattende term is dan filosofie. Geschiedtheorie omvat, strikt genomen, ook sociologische, antropologische en psychologische theorievorming over historisch denken. Toch is dat doorgaans niet wat onder de vlag van geschiedtheorie wordt aangeboden. De terminologie wordt, met andere woorden, gekleurd door contexten, conventies en persoonlijke voorkeuren.

Dit boek kiest om drie redenen voor ‘geschiedfilosofie’. Ten eerste is het de term die internationaal het meest is ingeburgerd. Ten tweede benadert dit boek historisch denken niet vanuit een sociologisch, antropologisch of psychologisch gezichtspunt, maar vanuit een filosofisch perspectief. Het is filosofisch omdat het, naar een woord van de Britse geschiedfilosoof Robin G. Collingwood (1889–1943), wil ‘denken over denken’. Het wil, zoals in hoofdstuk 3 zal blijken, het historisch denken conceptueel ontrafelen door na te gaan welke relaties met betrekking tot het verleden in dat denken kunnen worden onderscheiden. Ten derde wil dit boek, zoals gezegd, zich niet beperken tot de analytische onderafdeling van de geschiedfilosofische traditie. De substantiële geschiedfilosofie zal, zij het veelal impliciet, voortdurend in dit boek aanwezig zijn.

Hoe verhoudt geschiedfilosofie zich tot historische methodologie, luidde onze twee vraag? Opgevat als de verzameling historische methoden die bij historisch onderzoek van pas komen, gaat methodologie over *do's and don'ts*. Methoden specificeren bijvoorbeeld hoe historici een bron aan interne en externe kritiek kunnen onderwerpen. Ze leggen uit welke gespecialiseerde vaardigheden (codicologie, paleografie, epigrafie) daarvoor nodig zijn en hoe die vaardigheden adequaat in de praktijk kunnen worden gebracht. Het soort kennis die deze methoden overdragen, kan daarom het best worden getypeerd als *knowledge how* – kennis van het ‘hoe’ van deugdelijk historisch onderzoek. De geschiedfilosofie daarentegen biedt *knowledge that* – inzichten als dat historisch denken bestaat bij de gratie van verschillende relaties tot het verleden (hoofdstuk 3), dikwijls

een verhaalvorm aanneemt (hoofdstuk 5) en doorgaans een voorstel doet tot verklaring van het verleden (hoofdstuk 8). De geschiedfilosofie geeft, met andere woorden, geen adviezen over *hoe* historisch te denken, maar analyseert *wat* historisch denken is.

Deze doelstelling brengt de geschiedfilosofie, tot slot, dicht in de buurt van de historiografie of de geschiedenis van de geschiedschrijving uit vraag 3. Ook de historiografie gaat immers na wat historisch denken is. Vroeger beperkte zij zich hierbij dikwijls tot de westerse geschiedwetenschap zoals deze zich met name sinds de Renaissance had ontwikkeld. Maar in nieuwere handboeken waait het beeld in twee opzichten aanmerkelijk breder uit. Allereerst begint de grens tussen ‘wetenschappelijk’ en ‘niet-wetenschappelijk’ historisch denken te vervagen. Leopold von Ranke (1795-1886), het boegbeeld van de negentiende-eeuwse Duitse geschiedwetenschap, krijgt nog altijd ruimschoots aandacht, maar moet deze aandacht steeds vaker delen met historisch denkende collega’s van buiten de geschiedwetenschap: juristen, theologen en romanschrijvers, bijvoorbeeld. Historisch denken, of ‘historische cultuur’, wordt dus allengs breder opgevat dan geschiedwetenschappelijk denken.¹⁵ Daarbij komt dat historiografen tegenwoordig korte metten maken met het eurocentrisme (om niet te zeggen het eurosolipsisme) van hun voorgangers. Niet-westerse tradities van historisch denken, vooral in Azië, krijgen allengs meer aandacht.¹⁶

Hoewel de historiografie in principe *complementair* is aan de geschiedfilosofie, bewijst de praktijk dat beide vakken *overlap* vertonen. Ze overlappen allereerst omdat hun voorwerp van studie identiek is: beide bestuderen het historisch denken. Weliswaar stellen zij, ideaaltypisch, verschillende vragen. Terwijl historiografen nagaan hoe het historisch denken zich in een bepaalde tijd of regio ontwikkelde, vragen geschiedfilosofen wat historisch denken is. Terwijl de historiografen Ranke positioneren in de context van een negentiende-eeuwse Duitse historische cultuur, gaan geschiedfilosofen na wat de casus-Ranke illustreert omtrent historisch denken in het algemeen. In dit ideaaltypische model zijn geschiedfilosofie en historiografie qua vraagstelling dus complementair. In werkelijkheid gebruiken echter ook historiografen definities en concepten die aan de geschiedfilosofie zijn ontleend, terwijl geschiedfilosofen omgekeerd niet over Ranke zullen spreken zonder de context waarin deze zijn oeuvre produceerde in hun analyse te betrekken. Zodoende overlapt niet alleen het object, maar ook de werkwijze van historiografen en geschiedfilosofen.

En wat pater Jacobus, de wijze historicus in *Das Glasperlenspiel*, van dit alles zou hebben gevonden? Hij zou grif hebben toegegeven dat er geen ferme scheidslijn tussen beide vakken valt te trekken. Hij zou glimlachend hebben erkend dat hij bij al zijn afkeer van substantiële geschiedfilosofie het genre toch niet helemaal kan mijden, al was het maar door uitgesproken ideeën te hebben over wat geschiedenis is en welke positie de mens in dit proces inneemt. Vooral echter zou pater Jacobus zijn pupil Josef Knecht hebben gewaarschuwd niet de illusie te koesteren dat analytische geschiedfilosofie zich kan vrijmaken van tradities (hoofdstuk 4), van esthetische conventies (hoofdstuk 5) en van politieke affiliaties (hoofdstuk 6). ‘Geschiedbeoefening betekent: zich overleveren aan de chaos en niettemin het geloof aan de ordening en zin bewaren. Het is een zeer ernstige zaak, jongeman, en misschien wel een tragische.’¹⁷

Verder lezen

- Jörg Baberowski (2013). *Der Sinn der Geschichte: Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault* (2e druk). München: C.H. Beck.
- Robert M. Burns & Hugh Rayment-Pickard (Eds.) (2000). *Philosophies of History: From Enlightenment to Postmodernity*. Malden, MA/Oxford/Carlton: Blackwell.
- M.C. Lemon (2003). *Philosophy of History: A Guide for Students*. London/New York: Routledge.
- Nancy Partner & Sarah Foot (Eds.) (2013). *The SAGE Handbook of Historical Theory*. London: SAGE.