voor ...

Promotor Prof. dr. Gertrudis Van de Vijver
Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap

Decaan Prof. dr. Marc Boone
Rector Prof. dr. Paul Van Cauwenberge

Kaftinformatie: foto© Jason E. Powell.

ISBN: 979-9083-125-05

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande toestemming van de uitgever.

Faculteit Letteren & Wijsbegeerte

Anton Froeyman

"I Began with the Desire to Speak With the Dead"

De Ethiek als 'Eerste Filosofie' van de Geschiedschrijving

Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van
Doctor in de wijsbegeerte

2013

Dankwoord

Dit doctoraat zou er nooit gekomen zijn zonder de steun van een heel aantal mensen. Als eerste wil ik een woord van dank richten tot mijn promotor, professor Gertrudis Van De Vijver, die mij altijd de mogelijkheden heeft gegeven om mijn ideeën in alle vrijheid te ontwikkelen en op papier te zetten. Daarnaast wil ik ook professor Erik Weber bedanken, onder wiens leiding ik mijn eerste stappen als academicus heb gezet.

Een speciaal woord van dank gaat uit naar de leden van TAPAS en INTH, de kloppende harten van de geschiedfilosofie in Gent, die in de loop van mijn onderzoek zorgden voor een voortdurende aanvoer van nieuwe ideeën, feedback, collegialiteit en Babi Pangang. Daarnaast ook een woord van dank voor de overige leden van het Centrum voor Kritische Filosofie, en de andere jonge en soms iets minder jonge onderzoekers uit de vakgroep wijsbegeerte en moraalwetenschappen in Gent, net als de vele andere academici met wie ik de afgelopen jaren van gedachten heb gewisseld.

Verder wil ik ook graag het klein legertje nalezers bedanken, die mij heel wat moeite en de lezer veel frustratie hebben bespaard door de allerlaatste taal- en spelfouten op te sporen en te signaleren.

Daarnaast wil ik ook mijn familie bedanken, om er al die jaren voor mij te zijn. Een bijzonder woord van dank gaat ook uit naar mijn vrienden-filosofen, die de afgelopen 10 jaar niet alleen voor het nodige plezier hebben gezorgd, maar wiens spreken, handelen en denken mij misschien wel meer en diepgaander heeft beïnvloed dan al de filosofen wiens boeken ik heb gelezen.

Als laatste, en belangrijkste van allemaal, wil ik mijn allerliefste Reini bedanken, die mij de afgelopen drieëneenhalf jaar alle dagen gesteund heeft, en de laatste weken nog een extra inspanning geleverd heeft door heel dit boek van cover tot cover meticuleus na te lezen.

Lijst van Afbeeldingen

Inhoudstafel

Inleiding

Beste lezer,

De bedoeling van dit doctoraat is eenvoudig: u ervan overtuigen dat de geschiedschrijving in belangrijke mate een ethische activiteit is. In die mate zelfs dat we de ethiek de 'eerste filosofie' van de geschiedschrijving kunnen noemen.

De term 'eerste filosofie' is ontleend aan de Frans-Litouwse filosoof Emmanuel Levinas, meer bepaald aan diens stelling dat niet de metafysica, maar wel de ethiek de meest fundamentele menselijke vragen stelt. Levinas wil hiermee zeggen dat de eerste, de belangrijkste filosofische vraag die een mens zich stelt niet "waarom is er iets en niet niets?" is, maar wel "waarom ik en niet de ander?".[1] De mens is met andere woorden niet in de eerste plaats bekommerd om de wereld, maar wel om zijn medemens. Het gevolg van deze zonder twijfel boude stelling is dat volgens Levinas ons denken ultiem niet gebaseerd is op hoe de wereld in elkaar zit, maar wel op de manier waarop de bewoners van die wereld zich tot elkaar verhouden.

Hier hebben we het echter niet over de filosofie of het denken in het algemeen, maar wel over de geschiedschrijving. Of meer algemeen: over onze relatie met het verleden. Als ik zeg dat de ethiek de 'eerste filosofie' van de geschiedschrijving is, bedoel ik daarmee dat het doel van geschiedschrijving niet in de eerste plaats het vergaren van kennis over de wereld is, maar wel het aangaan van relaties met mensen uit het verleden. Wat een historicus drijft is met andere woorden niet zoiets als het verlangen van een chemicus om chemische elementen en interacties te bestuderen, of dat van een sterrenkundige om meer over de verschillende soorten hemellichamen te weten. Het is eerder iets als de interesse die ontstaat uit een ontmoeting met een medemens. Vandaar ook de titel van dit boek. De zin "*I began With the Desire to Speak With the Dead*", afkomstig uit het eerste hoofdstuk van Stephen Greenblatt's *Shakesperian Negotiations*, precies dit idee uit: de geschiedschrijving begint vanuit een verlangen om een conversatie met de doden aan te gaan, om een relatie met mensen uit het verleden te creëren die soortgelijk is aan de relatie met onze medemensen in het heden.[2]

1 Emmanuel Levinas, *Ethique Comme Philosophie Première*, Paris, Rivages, 1998.

2 Stephen Greenblatt, *Shakesperian Negotiations: the Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1989, p 1.

Een gevolg van deze stelling is dat we de geschiedschrijving beter kunnen begrijpen door ze te vergelijken met dergelijke ontmoetingen, of met politiek als een systematisering hiervan, dan door ze te vergelijken met het vergaren van kennis. Op filosofisch vlak betekent dit dat we meer zullen hebben aan theorieën uit de ethiek en de politieke filosofie om te begrijpen hoe geschiedschrijving in elkaar zit dan aan theorieën uit de wetenschapsfilosofie of de epistemologie. De filosofie van Emmanuel Levinas, die bij uitstek gebaseerd is op intermenselijke relaties eerder dan op ontologie, zal ons hierbij van bijzonder nut zijn. Hoe dit alles in precies in zijn werk gaat, zal in de loop van dit boek duidelijk worden.

Natuurlijk is de uitspraak dat de ethiek de eerste filosofie van de geschiedschrijving is niet zomaar een descriptieve uitspraak, zoals “het regent vandaag” of “reptielen zijn koudbloedig”. Het zou zonder meer hoogmoedig zijn om ervan uit te gaan dat de hele essentie van de geschiedschrijving ondubbelzinnig kan gevat worden in een systematische theorie. We zullen verder zien dat de geschiedschrijving altijd ondergedetermineerd is door de geschiedenis zelf. Geschiedschrijving biedt ons een perspectief op de geschiedenis, nooit de geschiedenis zelf in haar volledigheid. Op dezelfde manier is er geen enkele filosofische theorie die de geschiedschrijving volledig kan vatten. Wat de geschiedfilosofie wel kan doen, is ons perspectieven bieden op die geschiedschrijving. Het is dat wat hier de bedoeling is: het aanbieden van een nieuw en vruchtbaar perspectief op geschiedschrijving: de geschiedschrijving als ethiek.

Daarnaast is de these van dit boek, dat de geschiedschrijving ethisch van aard is, niet zomaar neutraal. Deze stelling heeft ook een sterk performatief karakter. Dat wil zeggen dat ze niet enkel de werkelijkheid (hier de geschiedschrijving) beschrijft, maar tegelijkertijd, door haar te beschrijven, ook probeert haar te veranderen. Wanneer Levinas zegt dat alle filosofische reflectie terug gaat op de vraag hoe wij ons tot de ander verhouden, is dat niet zomaar een vaststelling. Een dergelijke bewering is tegelijkertijd een programmatische bewering hoe filosofie dient te gebeuren, en daarom dus ook altijd een morele imperatief. De claim van dit boek, dat de ethiek het fundament van de geschiedschrijving is, is van dezelfde orde: ik hoop dat dit boek niet enkel een beschrijving kan zijn van hoe de geschiedschrijving in elkaar zit, maar ook een aansporing om meer rekening te houden met de ethische aspecten van de geschiedschrijving.

Onmiddellijk in het spoor van deze algemene these ('geschiedschrijving is een ethische activiteit') is er nog een tweede, die noodzakelijk is als ondersteuning. Deze claim is dat een belangrijk deel van de geschiedschrijving eerder gericht is op het overbrengen van contingente ervaring eerder dan van abstracte kennis. Dit is een noodzakelijk complement van de eerste claim omdat, zoals we zullen zien, in de visie die hier gehanteerd wordt de ervaring en het contingente een noodzakelijk onderdeel van het ethische zijn.

Dit boek is opgevat als een zoektocht naar een antwoord op deze vraag: hoe kan het mogelijk en plausibel zijn om de geschiedschrijving als een ethische praktijk te beschouwen? De filosoof Emmanuel Levinas zal onze gids zijn. De theorieën en historische werken die we bespreken zullen gezien en geanalyseerd worden door een Levinasiaanse bril. Dit betekent niet dat we hier simpelweg aan projectie van ons eigen

perspectief gaan doen en niet meer van de geschiedschrijving zelf zullen uitgaan. We gebruiken het perspectief van Levinas om licht te werpen op bepaalde aspecten van de geschiedschrijving die anders onopgemerkt zouden blijven. Deze aspecten zijn echter wel degelijk ook een wezenlijk onderdeel van die geschiedschrijving zelf. Daarnaast is het ook noodzakelijk om even duidelijk te maken wat dit boek *niet* is: het gaat hier niet om een onderzoek naar wat Levinas over geschiedschrijving dacht, en eigenlijk ook niet over de plaats van de geschiedschrijving in de filosofie van Levinas. Het is in de eerste plaats mijn bedoeling om iets nieuws over de geschiedschrijving te vertellen. Levinas is hierin de eerste en voornaamste bron van inspiratie, maar dat betekent niet dat ik op een dogmatische manier met zijn theorie zal omgaan. Zoals we zullen zien, ga ik er van uit dat Levinas zich vergist heeft met betrekking tot de geschiedschrijving. Verder interpreteer maak ik een paar keer een interpretatieve sprong waar in een strikte vorm van Levinas-exegese geen plaats voor zou zijn. Desondanks ben ik er van overtuigd dat de centrale concepten in dit boek(de ander, Hetzelfde, de derde, *le dire)* nog steeds voor honderd procent Levinasiaans zijn, en dat de interpretatie die er hier aan gegeven wordt geen afbreuk doet aan Levinas' filosofie, maar integendeel haar relevantie des te meer bewijst.

De bedoeling van het eerste deel van dit boek is een antwoord te vinden op het eerste deel van onze vraag: hoe is het mogelijk om de geschiedschrijving als een ethische praktijk te zien? Welke opvatting over ethiek is hiervoor nodig, en hoe kan deze zich vertalen naar het beschrijven van de geschiedenis? We zullen een heel aantal ethische theorieën overlopen, maar uiteindelijk concluderen dat die van Emmanuel Levinas het meest geschikt is voor ons algemeen punt. We zullen Levinas' filosofie uitgebreid bekijken, en we zullen ook op zoek gaan naar de plaats van de geschiedschrijving hierin. Verder zullen we, via een kleine omweg langs de hedendaagse politieke filosofie, ontdekken wat dit precies betekent voor het statuut van de geschiedschrijving.

In het tweede (langere) deel is het de bedoeling om een antwoord op de tweede vraag te vinden: hoe kan het plausibel zijn om de geschiedschrijving als een ethische praktijk te beschouwen? Hoe ziet een dergelijke geschiedschrijving er precies uit? Stemt ze wel overeen met de historiografische praktijk? Welke opvattingen in verband met de rol van (historische) ervaring en taal worden hierdoor verondersteld? En tenslotte: is Levinas inderdaad wel onze beste optie als theoretische achtergrond? Zijn er geen andere filosofische opvattingen (die van Michel Foucault bijvoorbeeld) die ons beter kunnen dienen?

In het derde en laatste deel van dit doctoraat vragen we ons af wat dit alles impliceert voor de historiografische praktijk. Kunnen er op concreet praktisch niveau lessen getrokken worden uit dit Levinasiaans perspectief? Het antwoord hierop is tweevoudig: ten eerste zullen we aangeven wat ons ethisch perspectief precies betekent voor de methodologie van de geschiedschrijving. En ten tweede zullen we ook wijzen op de gevolgen voor de grenzen tussen academische geschiedschrijving en meer publieke of artistieke vormen van historische representatie.

Als slot van deze inleiding moeten we nog kort iets zeggen over de taal van de verwijzingen. In de voetnoten heb ik zoveel als mogelijk verwezen naar de teksten in de oorspronkelijke taal. In het geval van werken in het Italiaans, zal ik daarnaast ook naar de

Nederlandse vertaling verwijzen. Voor wat de citaten betreft, ben ik er van uitgegaan dat het overgrote deel van de lezers van dit boek het Engels wel machtig is. Daarom zal ik Engelse citaten in de oorspronkelijke taal citeren, en Franse, Duitse en Italiaanse in een Nederlandse vertaling. In deze laatste gevallen zal ik echter ook de oorspronkelijke tekst meegeven in een voetnoot.

In het geval van Levinas, heb ik ervoor gekozen om te verwijzen naar hoofdstukken in plaats van pagina's. De reden is dat Levinas de gewoonte heeft korte hoofdstukken en delen te schrijven (meestal slechts enkele pagina's), waardoor een verwijzing naar deze delen en hoofdstukken het gemakkelijker maakt om de gebruikte verwijzingen terug te vinden in de verschillende uitgaven en vertalingen van Levinas' werk. Er zijn twee uitzonderingen hierop: *Entre Nous* en *Le Temps et l'Autre*, waarbij ik bijgevolg toch voor een verwijzing naar pagina's zal kiezen, eerder dan een verwijzing naar hoofdstukken.

Deel

De Mogelijkheid van een Ethisch Perspectief

Ethiek

Het is in de eerste plaats mijn bedoeling om met dit boek het standpunt te verdedigen dat de geschiedschrijving in essentie een ethische praktijk is. Dit punt komt niet zomaar uit de lucht vallen. Het kadert in een filosofische discussie met een lange traditie: de vraag naar het statuut van de menswetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder. Deze filosofische discussie is ontstaan op het einde van de negentiende eeuw en is nog steeds verre van beslecht. Het is hier niet de bedoeling om heel dit debat hier opnieuw te voeren of te argumenteren dat een bepaald standpunt beter is dan de andere. Zoals gezegd is het veel meer de bedoeling om een nieuw mogelijk standpunt te introduceren dan om zomaar deel te nemen aan de bestaande discussie. Daarom kunnen we volstaan met een algemene beschrijving van de verschillende posities in de discussie rond het statuut van de menswetenschappen, eerder dan een gedetailleerde analyse.

Een eerste mogelijkheid is dat de menswetenschappen – de naam zegt het zelf al – niet meer of niet minder zijn dan een wetenschap met een ietwat bijzonder onderwerp. De conclusie die hieruit volgt is dan dat de menswetenschappen in essentie even wetenschappelijk zijn of toch zouden moeten zijn als de natuurwetenschappen. Menswetenschappers verklaren of beschrijven fenomenen in principe op dezelfde manier als natuurwetenschappers, maar gewoon op een manier die wat minder zeker en nauwkeurig is. Menselijke fenomenen zouden nu eenmaal complexer en moeilijker te voorspellen of te testen zijn dan natuurlijke. Het grote probleem is uiteraard dat deze stelling in feite impliceert dat de menswetenschappen minder goed gelukte versies van de natuurwetenschappen zouden zijn. Binnen de geschiedschrijving barstte de discussie rond dit punt los naar aanleiding van de theorieën van Carl Hempel en Ernest Nagel.[3] Hempel en Nagel pasten een op de natuurwetenschappen geënt wetenschapsfilosofisch model toe op de geschiedschrijving. Uiteraard bleek het zo te zijn dat historici deze natuurwetenschappelijke principes minder vaak en minder rigoureus toepasten, wat uiteindelijk tot de onvermijdelijke conclusie leidde dat historici minder goed hun werk deden dan natuurwetenschappers. Bovendien voelden veel historici aan dat Hempel en

3 Carl Hempel, *The Function of General Laws in History*, Journal of Philosophy 39 (1942), pp 35-48, Ernest Nagel, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, London, Routledge & Kegan Paul, 1961.

Nagel slechts een beperkt aspect van wat zij deden vatten, en in ieder geval niet in staat waren om een coherente theorie over de geschiedschrijving in zijn geheel naar voor te brengen.

Een tweede mogelijkheid is dat zowel de natuurwetenschappen als de menswetenschappen wel degelijk een gemeenschappelijk karakter hebben, maar dat ze zich van een verschillende methode bedienen. We kunnen bijvoorbeeld zeggen (zoals Wilhem Windelband) dat de natuurwetenschappen streven naar algemene wetmatige verklaringen, terwijl menswetenschappen (geschiedschrijving bijvoorbeeld) op zoek gaan naar singuliere en 'historische' verklaringen. Of we kunnen zeggen (zoals Wilhelm Dilthey) dat de natuurwetenschappen de wereld beschrijven op een verklarende manier, terwijl de menswetenschappen de wereld op een interpreterende en begrijpende manier beschrijven. Dergelijke visies geven zeker een plaats aan de eigenheid van de menswetenschappen, maar beschouwen hen nog altijd in de eerste plaats als kennisverwervende activiteiten. Hun methode is weliswaar anders, maar het doel is wel hetzelfde: het verzamelen van relevante kennis over de wereld.

Dit boek is een verkenning van een derde mogelijkheid, die een stap verder gaat. Ze zegt namelijk dat het bedrijven van een menswetenschap, de geschiedschrijving in dit geval, geen wetenschappelijke praktijk in de strikte zin is, maar een ethische. Meer concreet wil dat zeggen dat de eigenheid van de menswetenschappen niet bestaat uit een bepaalde methode, zoals een alternatieve vorm van verklaren of beschrijven, maar uit een fundamenteel andere verhouding ten opzichte van dat wat ze onderzoeken. Er is geen verhouding van een ik tot een ding of een object, maar wel een verhouding tot een medemens.

De systematisering van onze verhouding tot de dingen in de wereld als object kunnen we als wetenschap aanduiden, terwijl we de systematisering van onze verhouding met andere mensen eerder als een ethiek of een moraal kunnen zien. Concreet betekent dat dus dat de menswetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder ethische disciplines zijn. Die bewering op zich is niet echt helemaal nieuw. In een artikel uit 2002 suggereerde Michael Dintenfass dat dit met name het geval is voor de geschiedschrijving rond de Holocaust. Het is volgens hem opvallend dat in discussies hierover, bijvoorbeeld rond de *Historikerstreit* in Duitsland of de controverse tussen Saul Friedlander en Hayden White, bijzonder veel moreel geladen terminologie de kop opsteekt.[4] Dintenfass suggereert dat dit fenomeen een symptoom is van het feit dat geschiedschrijving een verborgen ethisch karakter heeft dat zich in normale omstandigheden niet of nauwelijks manifesteert. Jammer genoeg blijft het bij een suggestie. Ook Robert Eaglestone pleitte al (in een artikel uit 1998), voor het idee dat de ethiek voor de geschiedschrijving in feite minstens even belangrijk is dan de zoektocht naar waarheid. Ook hier is het argument dat er in bepaalde geschiedfilosofische discussies (met name rond de validiteit van post-structuralistische filosofische theorieën voor

4 Michael Dintenfass, *Truth's Other: Ethics, the History of the Holocaust, and Historiographical Theory After the Linguistic Turn*. History and Theory 39 (2000), pp 1-20.

geschiedschrijving) eerder ethische dan epistemologische argumenten gebruikt worden.[5] Verder hebben, lang voor Dintenfass en Eaglestone, ook Ernst Cassirer en Hans Georg Gadamer korte suggesties in deze richting gedaan.[6]

Bij al deze mensen bleef het echter bij opmerkingen en discussies in de kantlijn. Een algemeen en uitgewerkt perspectief van waaruit we de geschiedschrijving als ethiek kunnen beschouwen, is nog niet ontwikkeld. In dit boek is het de bedoeling om precies dat te doen.[7]

Consequentialisme en Deontologische Ethiek

Laat ons het eerst even over het concept 'ethiek' hebben. Het idee dat geschiedschrijving een ethische praktijk is zal de meeste lezers ongetwijfeld vreemd in de oren klinken. Veel historici en filosofen zullen volmondig akkoord gaan met de bewering dat de geschiedschrijving een ethische dimensie heeft, voor zover zij een invloed kan uitoefen op onze hedendaagse maatschappij. Maar de bewering dat de geschiedschrijving niet zomaar een ethische dimensie bezit, maar in se een ethische activiteit is gaat een stap verder. Ze zegt dat de historicus niet enkel in een ethische relatie staat ten opzichte van zijn tijdgenoten, maar ook met zijn onderwerp zelf, zij die er ooit geweest zijn maar nu niet meer. Het idee dat we in een ethische verhouding staan tot mensen die in het verleden leefden is iets dat we op het eerste zicht moeilijk kunnen begrijpen, omdat het regelrecht indruist tegen de dominante manier waarop de laatste eeuwen in het Westen over ethiek is nagedacht.

Grosso modo kan men zeggen dat er heden ten dage twee overheersende stromingen binnen de ethiek zijn, zowel binnen de academische wereld als daarbuiten. Enerzijds zijn er de utilitaristische of consequentialistische opvattingen, en anderzijds de verschillende deontologische theorieën. Een utilitaristische opvatting over moraliteit gaat er ietwat karikaturaal voorgesteld van uit dat het doel van morele systemen bestaat uit het verwezenlijken van het grootst mogelijk welzijn voor het grootst mogelijk aantal individuen. Acties, denkbeelden of regels die dit welzijn bevorderen worden gezien als goed, terwijl acties, denkbeelden of regels die het omgekeerde effect hebben gezien

5 Robert Eaglestone, *The 'Fine Risk of History', Post-Structuralism, the Past and the Work of Emmanuel Levinas*, Rethinking History 2 (1998), p 315.

6 Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1942, pp 83-86. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1972, pp 296-298.

7 We moeten opmerken dat ook onder andere David Hume, Adam Smith en John Stuart Mill gebruik maken van de term 'moral sciences'. De term 'moral' heeft bij hen echter op zich niets te maken met de structuur van de wetenschappelijke disciplines in kwestie, enkel met het onderwerp. Daarom is dit voor ons niet bijzonder interessant.

worden als slecht. Wat die acties, denkbeelden of regels precies zijn maakt op zich niets uit. Het enige wat belangrijk is, is of ze ons algemeen welzijn bevorderen. Volgens utilitaristen is er bijvoorbeeld geen probleem met het vertellen van een leugen, voor zover die in het algemeen belang is. Het spreekt vanzelf dat in een utilitaristische visie op ethiek mensen uit het verleden van geen tel zijn, aangezien hun welzijn nu eenmaal niet verhoogd of verlaagd kan worden. Het heeft dus ook helemaal geen zin om ons af te vragen hoe we de doden moeten behandelen. Daarom heeft het voor ons ook niet veel nut om dieper op deze stroming in te gaan. De kern van de consequentialistiche of utilitaristische ethiek is immers regelrecht in tegenspraak met wat we met dit boek proberen te doen.

In een deontologische opvatting over ethiek daarentegen wordt het niet als goed gezien om het algemeen welzijn te bevorderen, maar wel om bepaalde ethische regels of maximes te volgen. Een deontologische moraal is met andere woorden meer principieel en minder pragmatisch. Ze richt zich meer op het correct volgen en toepassen van de regels en minder op het resultaat daarvan. De centrale vraag in iedere vorm van deontologische ethiek is dan natuurlijk waar deze regels vandaan komen. Zijn die door God of de natuur gegeven, of zijn ze menselijke creaties? En als dat laatste het geval is, wat zorgt er dan voor dat het net die regels zijn die we moeten volgen om goed te doen? Een van de meest plausibele ideeën is dat ze het resultaat zijn van een soort abstract sociaal onderhandelingsproces, een sociaal contract. Mensen zouden dan fundamenteel egoïstische wezens zijn die enkel het beste voor zichzelf willen en zoveel mogelijk vrijheid en genot willen ervaren. Maar ze zijn nu eenmaal gedwongen om samen te leven, en de vrijheid of het genot van de ene houdt op waar die van de ander begint. Daarom zijn er regels nodig om dit samenleven in goede banen te leiden. Morele regels vormen dus een soort ‘afspraak’ tussen verschillende mensen. Ze zijn spelregels waar we ons nu eenmaal aan moeten houden willen we in staat zijn om op een vredelievende manier met elkaar te kunnen samenleven.

Het is duidelijk dat ook in deze vorm van moraliteit een ethische relatie met de doden of het verleden niet echt een plaats heeft. Het idee van een sociaal contract vereist immers een aantal mensen die ‘gelijktijdig’ zijn, mensen die op hetzelfde moment in dezelfde context samenleven en daarvoor regels bedenken. En dat is nu net wat het verleden niet is. We leven niet samen met de doden, ze beperken onze vrijheid niet, dus waarom zouden we dan morele regels verzinnen over de manier waarop we met hen omgaan? Daar is geen enkele reden toe. Net als de utilitaristische visie op moraal zijn ook de verschillende sociaal contracttheorieën a priori tegenstrijdig met de opvatting die we hier verdedigen.

Er zijn echter nog andere vormen van deontologische ethiek, gebaseerd op andere ideeën over de aard en het ontstaan van de morele regels waaraan we dienen te gehoorzamen. Een mogelijke opvatting is dat dergelijke regels vervat zijn in de essentie van de moraal zelf en dat ze daaruit geabstraheerd of gededuceerd kunnen worden. Voorbeelden van dergelijke regels zijn de zogenaamde gulden regel “doe een ander niet aan wat ge niet wilt dat hij uzelf aandoet” en het Kantiaanse maxime “Handel zo alsof de

maxime van jouw handeling door jouw wil tot algemene natuurwet moet worden."[8] Dit Kantiaanse maxime levert voor ons, althans in de courante interpretatie ervan, hetzelfde probleem op als de sociale contracttheorieën. Als we willen dat een bepaalde regel algemeen geldig is, stellen we eisen aan het handelen van onze medemensen. We stellen ons dan voor dat we in een algemene morele gemeenschap leven waarin een bepaalde morele regel van kracht is. Een ethisch relevant individu is er dan een dat deel uitmaakt van een dergelijke hypothetische gemeenschap. Voor onze agenda hier is die vooronderstelling problematisch. Ten eerste kunnen we aan de doden niet vragen om op een bepaalde manier te handelen. Het is dus onmogelijk, toch tenminste voor ons moderne Westerlingen, om de doden te zien als deel van onze morele samenleving. Ten tweede is het meest opvallende kenmerk van onze verhouding tot mensen uit het verleden, een Middeleeuwse boer, een Engelse edelman onder de Tudors of een soldaat uit de Frans-Pruisische Oorlog bijvoorbeeld, net dat ze in een maatschappij leefden die anders was dan de onze. Net het feit dat we niet met hen samenleven is bepalend voor onze verhouding met hen. Indien geschiedschrijving inderdaad de uitdrukking van een ethische relatie ten opzichte van de ander uit het verleden is, dan gaat het eerder om een relatie tussen verschillende (morele) gemeenschappen dan om een relatie binnen één bepaalde maatschappij.

Voor wat de zogenaamde gulden regel betreft is er een analoog probleem. Op zich lijkt het alsof die wel degelijk complementair is met het idee van een ethische relatie met het verleden. We zouden ons bijvoorbeeld kunnen voorstellen dat we de verplichting hebben om open en objectief over het verleden te vertellen omdat we graag zouden willen dat mensen dat in de toekomst over ons zouden doen. Toch is er ook hier een probleem. De mensen over wie wij een historisch verhaal vertellen zijn immers niet dezelfden als diegene die dat over ons zouden kunnen doen. Het principe van wederkerigheid dat in de gulden regel vervat zit is met andere woorden niet echt toepasbaar op de situatie waarin historici zich bevinden. Ook morele richtlijnen als de gulden regel lijken in de eerste plaats te bestaan om leden van een morele gemeenschap op een vredevolle manier te laten samenleven, eerder dan om relaties tussen verschillende (morele) gemeenschappen te beschrijven. Ook meer prozaïsche deontologische regels als "gij zult niet doden, stelen of bedriegen" wijzen eerder in die richting.

Een derde mogelijke invulling van een deontologische ethiek is een moraliteit gebaseerd op rechten. Het idee is dan dat mensen vanuit hun mens-zijn zelf een aantal absolute rechten bezitten. Morele regels zijn dan niet gecreëerd door mensen, maar gegeven door de natuur zelf. Het voorbeeld bij uitstek hiervan is de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. De vraag is nu of we op een vergelijkbare manier over de rechten van de doden kunnen spreken. Misschien hebben de doden dezelfde rechten als de levenden, gewoon omwille van het feit dat ze ooit mens geweest zijn? Antoon De Baets is van mening dat dit niet zo is.[9] Het idee dat mensen rechten hebben, is volgens hem immers gebaseerd op de opvatting dat ze personen zijn, dat ze een vrije wil hebben, een

8 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin, De Gruyter, 1902, p 421.

eigen persoonlijkheid en een rationele geest.[10] De doden zijn of hebben dat niet, en daarom is spreken over de rechten van de doden in strikte zin een absurditeit. Maar desondanks laten de mensen uit het verleden ons volgens De Baets niet onverschillig: ze hebben weliswaar geen rechten, maar wel een zekere waardigheid, en vanuit die waardigheid verdienen ze ook respect, wat zich uit in een aantal concrete deontologische regels.[11] Veel van die regels hebben betrekking op materiële overblijfselen, denk aan begrafenissen en erfeniskwesties. Maar er zijn ook een aantal meer abstracte regels. Zo is er de verantwoordelijkheid om de wil van de dode te respecteren. Dat kan zich uiten in het respecteren van de privacy van de doden, maar ook het tegengestelde daarvan: in geval van onwettelijke verdwijningen of genocides is het net belangrijk de waarheid aan het licht te brengen. Daarnaast is er volgens De Baets de verantwoordelijkheid om het erfgoed van minderheidsgemeenschappen te bewaren.

Op zich is het dus zeker zo dat een dergelijke vorm van deontologische ethiek ons in staat stelt om het over een ethische relatie met mensen uit het verleden te hebben. Toch is dit niet helemaal waar we hier naar op zoek zijn. Vanuit deze visie op ethiek kunnen er weliswaar een aantal aspecten van onze relatie met het verleden begrepen worden, maar voor een algemene visie op de relatie met het verleden als een ethische relatie en de geschiedschrijving als een ethische praktijk is ze te beperkt. De ethische relatie met de ander uit het verleden zou dan immers afhangen van het contingente feit of deze of gene persoon het toevallig belangrijk vond wat er na zijn dood over hem wordt verteld. Bovendien moeten we er dan ook van uitgaan dat die persoon ook nog eens wil dat de waarheid over hem of haar verteld wordt, en niet een of ander fictief verhaal of mythe. Als dit laatste het geval is, is de ethische relatie met het verleden niet het fundament van de geschiedschrijving, maar die van de mythe. Bovendien is er nog een praktisch probleem: het is vaak onmogelijk om te achterhalen wat de mensen uit het verleden die we bestuderen gewild zouden hebben. Misschien dat dit een beperkt aantal gevallen (bijvoorbeeld bij recente slachtoffers van misdadige regimes) nog wel mogelijk is, maar voor diezelfde Middeleeuwse boer of Engelse edelman waar we het al over hadden lijkt het niet echt realistisch om daar van uit te gaan.

Het enige wat ons nu nog rest, is het recht van een bepaalde gemeenschap op de bewaring van haar erfgoed. Maar ook hier is er een probleem. Wanneer we het erfgoed van een gemeenschap bewaren, doen we dit vooral omwille van de huidige leden van die gemeenschap of, in de woorden van het UNESCO waarop De Baets zich baseert, omwille van de toekomstige generaties.[12] Het idee dat erfgoed belangrijk is omwille van het

9 Antoon De Baets, *A declaration of the Responsibilities of Present Generations toward Past Generations*, History and Theory, 43 (2004), pp 130-164.

10 Ibid. p 133.

11 Ibid. p 143.

12 Zie http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/generations.pdf.

verleden zelf, en dat erfgoed dus een kwestie is van verantwoordelijk jegens het verleden, is een idee dat bijzonder weinig aanhang heeft.

Ethiek van Erkenning

Zowel in de deontologische als in de utilitaristische ethiek, de twee belangrijkste manieren waarop wij vandaag in het Westen naar moraliteit kijken, is er dus geen of nauwelijks ruimte voor het idee dat onze relatie met mensen uit het verleden een ethische relatie zou kunnen zijn. Er is echter een belangrijke nevenstroom in de geschiedenis van de Westerse ethiek die wel degelijk toepasbaar is op de geschiedschrijving. Het gaat hier om wat we de *ethiek van erkenning* zullen noemen, een ethiek of moraal die gebaseerd is op het begrip "erkenning" (*Anerkennung* in het Duits, *recognition* in het Engels.)

Zowel volgens de utilitaristische als de deontologische visie draaien ethiek en moraliteit in de eerste plaats om wat we moeten doen en waarom we dat moeten doen. Normatieve ethische theorieën zijn theorieën over welke acties goed zijn, en welke neutraal of slecht. In een ethiek van erkenning is dit anders. De centrale vraag hierin is niet hoe we moeten handelen, maar wel hoe we ons tot onze medemens, de ander, moeten *verhouden*. Een normatieve ethiek van erkenning is dus geen theorie die zegt welke acties of intenties goed zijn, maar een die zegt welke relaties goed zijn. En de meeste versies van deze ethiek zijn het eens over welke dat zijn: relaties die de ander erkennen als ander, als iemand voor wie ik respect heb, naar wie ik luister en met wie ik rekening houd. Emmanuel Levinas heeft in een interview ooit een voorbeeld uit zijn eigen leven gegeven dat bijzonder duidelijk maakt waar het hier precies om gaat. Het gaat om een episode uit zijn gedwongen verblijf in een Duits kamp voor joodse krijgsgevangenen.

> Ik zat dus in een joods commando. Het was geen periode van folteringen. We werkten in het woud, we zaten de hele dag in het woud. Materieel werden we gesteund door de pakjes, moreel door de brieven – zoals alle Franse gevangenen. Een leven waarin ik in de vrije tijd las. Er waren broederlijke contacten tussen heel verschillende sociale en culturele milieus. We kregen boeken, we wisten niet waar ze vandaan kwamen. Handarbeiders lazen Anatole France en Proust.
>
> Die vorm van cultuur en de gesprekken over de lectuur tijdens het werk waren heel mooi. Ik zal u het verhaal van het vriendschapshondje vertellen. Op een dag kwam een hondje naar ons toe. De bewaker had geen bezwaar. Het hondje bleef in het kamp toen we naar het werk vertrokken. Maar toen we van het werk terugkwamen, verwelkomde het ons en sprong het heel blij in het rond. Op deze plek in Duitsland, waar we door de inwoners van de stand als *Juden* aangekeken werden, beschouwde die hond ons uitdrukkelijk als mensen. De inwonders beledigden ons niet en deden ons geen kwaad, maar hun blikken waren veelzeggend. Wij waren veroordeelden,

> wij waren besmet en verspreidden ziektes. En het hondje verwelkomde ons wanneer we bij het kamp aankwamen, blafte vrolijk en sprong vriendelijk om ons heen.[13]

De reden waarom de vriendelijke hond zoveel betekende voor de gevangenen heeft niets met materieel welzijn te maken. Materieel gezien kwamen ze niet echt iets tekort, en de naburige dorpelingen deden hen ook helemaal niets aan. Waar het om draait is dat de vriendelijke hond het enige wezen was voor wie de gevangen joden iets wezenlijks betekenden. De hond was de enige niet-jood in het kamp die hen *erkende* als mensen, en hen niet beschouwde als dingen of als ongedierte.

Dit verhaal verheldert meer dan een conceptuele definitie waar het de ethici van de erkenning om te doen is. Ethiek en moraliteit hebben het niet in de eerste plaats over wat we doen, maar wel over hoe we kiezen ons te verhouden ten opzichte van onze medemens. Wat we doen is eigenlijk niet zo belangrijk. Wat de kampbewakers niet deden en de hond wel valt niet echt in een mooi afgeleide typologie van handelingen te gieten. Natuurlijk wordt een bepaalde relatie pas duidelijk doordat er ook overeenkomstige handelingen uit volgen, in dit geval het verwelkomen van de gevangenen. Het punt is dat het voor Levinas en zijn lotgenoten niet de verwelkoming op zich is die zo belangrijk was, maar wel de relatie die uit die verwelkoming bleek, het feit dat ze voor die hond niet zomaar dingen waren, maar betekenisvolle wezens.

Kant, Fichte en Hegel over Erkenning

Hoewel het concept ‘erkenning’ nooit echt dominant geweest is in de manier waarop wij in het Westen over moraliteit denken, zien we het toch opduiken in het werk van een heel aantal filosofen. Onder meer Kants formulering van de categorische imperatief als de verplichting om een ander altijd deels als een doel op zich en nooit louter als middel te behandelen lijkt in de richting te wijzen van een ethiek van erkenning.[14] Het gaat hier

---

13 François Poirié & Philippe Nemo, *Emmanuel Levinas aan het Woord.,* Kampen, Ten Have, 2006, p 48. François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, pp 84-85.
“Me voici donc dans un commando juif. Ce n'était pas une période de torture. On allait au travail dans la forêt, on passait la journée dans la forêt. Soutenus matériellement par les colis, moralement par les lettres, comme tous les prisonniers francais. Vie à laquelle on arrachait des loisirs pour la lecture. Contacts fraternels entre milieux sociaux et culturels très différents. Des livres arrivaient, on ne savait d'où. Des gens de métiers manuals lisaient de l'Anatole France et du Proust.

Et cette forme de se cultiver et de parler de lectures au travail était très belle. J'en viens à l'histoire du petit chien amical. Un petit chien s'est associé à nous, un jour, à nous prisonniers qui allions au chantier, un petit chien nous a accompagnés à travail; le gardien ne protestait pas; le petit chien ne nous lâchait plus, il s'installa au commando et nous laissait partir seuls. Mais quand nous rentrions du travial, très content, il nous accueillait en sautillant. Dans ce coin d'Allemagne où, en traversant le village, nous étions regardés comme Juden, ce chien nous prenait évidemment pour des hommes. Les habitants, certes, ne nous injuraient pas et ne nous faisaient aucun mal, mais leurs regards en disaient long. Nous étions des condamnés ou des contaminés, porteurs de germes. Et le petit chien nous accueillait, à l'entrée du camp, en aboyant joyeusement et en sautant amicalement autour de nous.”

14 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin, De Gruyter, 1902, pp 427-430.

immers om een formulering waarin het de ander is die centraal staat, en niet een of andere morele regel of calculus die ik dien te volgen. Kant formuleert bewust geen expliciete gedragsregels die gekend, geanalyseerd en gevolgd kunnen worden. Specifiek moreel gedrag is iets dat best zoveel mogelijk aan de praktische rede wordt overgelaten, en is eerder een kwestie van wijsheid en geweten dan van inzicht.[15] In deze interpretatie van Kants moraalfilosofie is er dus op theoretisch vlak geen plaats voor duidelijke en expliciete regels. Waar het om draait in de moraliteit is dat we de ander als een volwaardige ander erkennen, een doel op zich, met een specifieke eigenheid die op zichzelf waardevol is. Belangrijk is dat Kant de grondslag voor de erkenning van die eigenheid ziet in iets dat ik en de ander gemeen hebben, met name redelijkheid en vrijheid. Het fundament van de morele attitude, de erkenning van de ander, is het besef dat de ander net als ik een redelijk wezen is en een vrije wil heeft.[16] De gemeenschap van redelijke wezens, het rijk der doelen, is dan ook een systematische verbinding van redelijke wezens door algemene wetten, gebaseerd op wat die wezens gemeen hebben: hun redelijkheid en hun vrije wil. We zullen later zien dat een dergelijke opvatting, hoe plausibel ze op het eerste zicht ook lijkt, voor problemen zorgt wanneer we ze toepassen op geschiedschrijving.

In tegenstelling tot Kant ontwikkelden Fichte en Hegel wel op een expliciete manier een ethiek van erkenning (*Anerkennung*). Robert Williams argumenteert zelfs dat hun hele filosofie gebaseerd is op dit concept.[17] Voor Fichte is de erkenning van de ander constitutief voor het zelf.[18] De mens wordt zich pas van zichzelf, zijn vrije wil en zijn mogelijkheden bewust door de confrontatie met de ander. Net als bij Kant draait moraliteit ook voor Fichte vooral rond vrijheid. Ik word mij bewust van mijn eigen vrijheid door de confrontatie met de vrijheid van de ander. In een morele situatie, waarin de vrijheid van die ander bedreigd wordt, word ik mij bewust van mijn eigen vrijheid, van de keuze die ik heb om de ander wel of niet te helpen. Belangrijk is dat net als bij Kant het ook voor Fichte de vrijheid en de redelijkheid van de ander is die de grondslag van erkenning vormt. Enkel doordat de ander een speciaal statuut bezit als een vrij en redelijk wezen, kan ik mij met hem vergelijken en identificeren en zo mijn eigen vrijheid en redelijkheid ontdekken. En pas hierdoor kan ik mijzelf echt zien als een individu.[19] Individualiteit is dus volgens Fichte in essentie eigenlijk een sociaal concept.

Hegel is het hiermee eens, maar werpt tegen Fichte op dat het sociale, de staat bijvoorbeeld, ook beperkend voor de vrijheid kan zijn. Daarom is de ontdekking en verwezenlijking van de vrijheid in de eerste plaats een strijd, een dialectisch proces. De

---

15 Ibid. pp 404-405.

16 Ibid. pp 427-429.

17 Robert Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York, SUNY Press, 1992.

18 Ibid. p 57.

19 Ibid. pp 57-61.

erkenning van de ander en de ontdekking van mijn eigen vrijheid komen niet zomeer uit de lucht vallen, maar zijn het resultaat van een historisch en sociaal proces van aantrekken en afstoten, en van herkenning en vervreemding.[20] Het moment van *Anerkennung*, het besef dat de ander net zo'n vrij en rationeel wezen is als ikzelf, is geen gegeven, maar iets waarvoor gewerkt en gestreden moet worden.[21]

Wat opvalt is dat zowel voor Kant als voor Fichte en Hegel erkenning vooral gebaseerd is op wat ik met de ander gemeen heb. Erkenning wordt pas mogelijk doordat ik mijzelf in de ander herken, en de ethische gemeenschap waar deze filosofen over spreken is in essentie egalitair: het is een gemeenschap van wezens die allemaal hetzelfde zijn, redelijk en vrij. Dit kan op zich al problematisch zijn. Projecteren we bijvoorbeeld onze eigen standaarden niet op de ander door erkenning afhankelijk te maken van herkenning? Wat als de ander nu net niet redelijk of net niet vrij is? Wat als iemand de gevangene is van zijn eigen waanbeelden? En is het niet in dergelijke situaties dat ethiek en moraliteit net het belangrijkste zijn?

Afgezien van deze kritiek is het voor ons echter belangrijker om ons af te vragen of de inzichten van Kant, Fichte en Hegel wel bruikbaar zijn voor een analyse van de geschiedschrijving. En het lijkt erop dat dat niet zo is. Stel dat de geschiedschrijving, het portretteren en representeren van mensen uit het verleden, een proces zou zijn van Kantiaanse, Fichteaanse of Hegeliaanse erkenning. Dat zou betekenen dat de grond van deze praktijk gevormd zou worden door de overtuiging dat de mensen uit het verleden evenzeer vrij en redelijk waren als wijzelf. Historici zullen zich hierbij onmiddellijk de vraag stellen of dat echt wel zo is. Mensen uit het verleden zijn immers vaak onvrij of onredelijk, hebben bijvoorbeeld niet hetzelfde civilisatieproces als wij doorlopen, hebben bijvoorbeeld andere, in onze ogen wrede, onbegrijpelijke of barbaarse overtuigingen of doen dingen die we niet begrijpen.

Meer fundamenteel kunnen we ons ook de vraag stellen waarom we in dit geval eigenlijk aan geschiedschrijving zouden doen. Waarom houden we ons met geschiedschrijving bezig als de andersheid van het verleden enkel een manier is om er onszelf, onze eigen redelijkheid en vrijheid, terug te vinden? Misschien dat dit wel een motivatie kan zijn om aan geschiedschrijving te doen, maar waar komt dan onze fascinatie en bijzondere interesse voor het verleden vandaan? Gebeurt geschiedschrijving niet net omdat we iets nieuws in het verleden willen ontdekken? Iets dat we nog niet kennen en dat niet in onszelf aanwezig is?

Het is waar dat de andersheid van de ander en de bevreemding die zij veroorzaakt zeker een plaats heeft in de filosofieën van Fichte en Hegel, maar deze plaats is niet meer dan een stadium. Stel dat er zoiets als een Fichteaanse of Hegeliaanse geschiedschrijving zou bestaan, dan zou het doel daarvan altijd op voorhand vaststaan: het terugvinden en herkennen van onze eigen vrijheid en redelijkheid en de gedachten en handelingen van

20 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1996, p 5.

21 Robert Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York, SUNY Press, 1992, p 156.

mensen uit het verleden. Dit levert twee verwante problemen op. Ten eerste moeten we ons de vraag stellen of een dergelijke geschiedschrijving niet heel gemakkelijk tot zelfverheerlijking leidt. Het hele punt ervan lijkt te zijn om te bevestigen dat wij nu vrije en redelijke wezens zijn, en dat onze eigen vrijheid en redelijkheid eigenlijk een universele eigenschap van de mens is. De vraag is of een dergelijke houding eigenlijk nog wel getuigt van enig historisch bewustzijn. Hoe kunnen we op deze manier nog recht doen aan de andersheid, de eigenheid en de bijzonderheid van het verleden? Een tweede probleem is dat dit evenzeer tot een vervorming en verheerlijking van het verleden kan leiden. Het laat weinig plaats voor de rol van toeval, emoties, driften, verlangens, mislukkingen, kortom, voor puur menselijke kenmerken.

Axel Honneth heeft een poging gedaan om dit probleem op te lossen door Hegels criteria relatief te maken aan een concrete culturele context. In plaats van vrijheid en redelijkheid verwijst hij naar de waarden en de levensdoelen die voor de ander zelf belangrijk zijn, binnen de samenleving waarin zij leeft.[22] In plaats van externe en universele criteria worden vrijheid en redelijkheid nu principes die intern zijn aan een bepaalde cultuur of samenleving. Iedere maatschappij bepaalt met andere woorden voor zichzelf wat het betekent om vrij en redelijk te zijn. Op zich lijkt het alsof dit meer mogelijkheden biedt voor een ethische interpretatie van historisch onderzoek. Tot op zekere hoogte is dat ook zeker zo. Dit principe laat ons immers toe om verschillen tussen culturen en samenlevingen expliciet te maken.

Nu duikt er echter een ander probleem op: kunnen we zomaar elke waarde en elk levensdoel in een andere samenleving op dezelfde morele hoogte zetten? Wat als we het niet eens zijn met bepaalde waarden of idealen binnen een samenleving? En, wat misschien nog veel belangrijker is: wat hebben we zelf eigenlijk nog te maken met de vrijheid en de redelijkheid van de ander wanneer die zo verschilt van de onze? Bij Hegel en Fichte was het duidelijk: mijn interesse in de ander was het gevolg van het feit dat ik mijzelf in de ander herken. Wanneer we dit principe echter schrappen, gooien we dan niet meteen ook de grond van de interesse in de ander weg? Wat hebben we dan nog te zoeken bij de ander? Eigenlijk niets: we kunnen misschien wel bestuderen of beschrijven hoe de ander zijn of haar levensdoelen nastreeft, maar omdat deze doelen fundamenteel anders zijn dan die van ons, is er geen grond meer om van een erkenning van de ander te spreken. Het enige wat we dan hebben, is een afstandelijke beschrijving in termen van motivaties en doelen. Op deze manier geven we onze ethische relatie en ons engagement met de ander uit het verleden op. In plaats van een erkenning van de ander hebben we dan een beschrijving van hoe de ander naar erkenning streeft in zijn of haar eigen cultuur. Het is trouwens ook duidelijk dat het dit is wat Honneth in zijn hoofd heeft: het beschrijven van sociale en culturele conflicten tussen groepen mensen die strijden voor erkenning.[23] Het concept ‘erkenning’ wordt op die manier eerder een methodologisch concept om sociale

22 Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press, 1996, p 122.

23 Ibid. pp 162-163.

en historische fenomenen te beschrijven. Een dergelijke theorie kan wel gebruikt worden om te beschrijven hoe mensen naar erkenning streefden en welke concepten ze daarbij gebruikten, maar als karakterisering van de relatie tussen de historicus en het verleden wordt ze onbruikbaar.

Hetzelfde punt is ook van toepassing op de Hegeliaanse theorie van Sybol Anderson.[24] Ook de herformulering van Honneths model door Nancy Fraser is voor ons van niet veel nut.[25] Zij stelt voor dat we erkenning beschouwen als de mogelijkheid om als een volwaardig lid van een maatschappij deel te nemen aan het sociale leven. Maar ook dit is in de eerste plaats een beschrijving van hoe een andere maatschappij in elkaar zit of zou moeten zitten. Erkenning van iemand die zich in een andere cultuur bevindt is hier uit beeld verdwenen. Hetzelfde geldt ook voor de verschillende bijdragen in Charlers Taylors *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, die enkel beschrijven hoe mensen binnen bepaalde culturen naar erkenning streven, en bitter weinig zeggen hoe wijzelf de ander wel of niet kunnen of moeten erkennen.[26]

'Care Ethics': De Zorg voor de Ander

Er zijn echter nog andere tradities in de ethiek waar erkenning centraal staat. Een daarvan is *care ethics*, een stroming binnen de feministische ethiek. Hier gaat men ervan uit dat de traditionele opvatting van ethiek als het construeren van universele regels en wetten volgens de principes van gelijkheid en rechtvaardigheid een typisch mannelijk fenomeen is. In meer psychoanalytische termen gaat het zogezegd om de stem van de vader, niet die van de moeder. Volgens feministische ethici als Carol Gilligan en Nel Noddings redeneren (de meeste) vrouwen op een fundamenteel andere manier. Ze vertrekken niet van het principe dat iedereen gelijk en rechtvaardig behandeld moet worden, maar van het principe dat niemand gekwetst mag worden. Een gevolg hiervan is dat het cruciaal wordt om de eigenheid en specifieke noden van iedere mens te erkennen en er rekening mee te houden. Daarom kan een normatieve versie van *care ethics* ook niet uitgedrukt worden in algemene principes over ethische handelingen. Aangezien ieder individu zijn eigen zorgen en behoeften heeft, zal het ook van individu tot individu verschillen wat er precies gedaan moet worden om hem of haar niet te kwetsen. Daarom ook hebben algemene voorschriften voor het stellen van morele handelingen geen zin, aangezien iedere nieuwe situatie toch anders is en andere vormen van ethisch handelen vereist. De goede mens is daarom niet iemand die rigoureus bepaalde algemene gedragsregels volgt, maar iemand

24 Sybol Anderson, *Hegel's Theory of Recognition: From Oppresion to Ethical Liberal Modernity*, New York, Continuum, 2009, p 187.

25 Nancy Fraser, *Rethinking Recognition,* New Left Review 3 (2000), pp 107-120. Voor een discussie tussen Fraser en Honneth, zie Nancy Fraser & Axel Honneth (eds), *Redistribution or Recognition*? *A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003.

26 Charles Taylor (ed), *Multiculturalism,* Princeton, Princeton University Press, 1994.

die gevoelig is voor de situatie en voor de specifieke zorgen en noden van de ander.[27] Daarom gaat het hier dan ook om een ethiek van erkenning veeleer dan een vorm van morele regelethiek: de essentiële stap in een zorgethische benadering is immers het opmerken en erkennen van het lijden en de noden van de ander.

Hoewel Noddings en Gilligan het woord 'erkenning' niet vaak gebruiken is het wel duidelijk dat dit wel degelijk essentieel is. Neem het volgende voorbeeld van Noddings:

> Suppose, for example, that I am a teacher who loves mathematics. I encounter a student who is doing poorly, and I decide to have a talk with him. He tells me that he hates mathematics. Aha, I think. Here is the problem. I must help this poor boy to love mathematics, and then he will do better at it. What am I doing when I proceed in this way? I am not trying to grasp the reality of the other as a possibility for myself. I have not even asked: How would it feel to hate mathematics? Instead, I project my own reality onto my student and say, you will be just fine if only you learn to love mathematics. And I have "data" to support me. There is evidence that intrinsic motivation is associated with higher achievement. (Did anyone ever doubt this?) So my student becomes an object of study and manipulation for me. Now, I have deliberately chosen an example that is not often associated with manipulation. Usually, we associate manipulation with trying to get our student to achieve some learning objective that we have devised and set for him. Bringing him to "love mathematics" is seen as a noble aim. And so it is, if it is held out to him as a possibility that he glimpses by observing me and others; but then I shall not be disappointed in him, or in myself, if he remains indifferent to mathematics. It is a possibility that may not be actualized. What matters to me, if I care, is that he finds some reason, acceptable in his inner self, for learning the mathematics required of him or that he reject it boldly and honestly.[28]

Men kan soms de indruk krijgen dat we vanuit de zorgethiek enkel en alleen bezorgd moeten zijn om het materiële welzijn van de ander, maar dat is zeker niet zo. Uit citaten als dit blijkt dat de erkenning van de andersheid van de ander, de ander zichzelf laten zijn, eveneens een essentieel onderdeel van *caring* en *care ethics* is. Bovendien is het belangrijk dat de ander in *care ethics* nooit een geüniversaliseerde, rationele ander is zoals bij Kant, Fichte of Hegel. De mens met wie ik mij in een ethische verhouding bevind is altijd een concreet individu dat hier en nu met mij in een relatie treedt.[29] Dit lijkt perspectieven te openen voor de geschiedschrijving. De aandacht voor de contingentie en

---

27 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp 146-148.

28 Nel Noddings, *Caring A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1986, p 15.

29 Zie Seyla Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory*, Praxis International 6 (1986), pp 148-172, Elizabeth Frazer, Jennifer Hornsby & Sabina Lovibond, *Ethics. A Feminist Reader*, Oxford, Blackwell, 1993, pp 267-302, Virginia Held, *Feminism and Moral Theory,* in Eva Feder Kittay & Diana Meyers, *Women and Moral Theory*, Savage, Rowman and Littlefield, 1989, pp 118-120.

de uniekheid van iedere morele situatie gaat immers goed samen met de aandacht van de historicus voor het unieke, het andere en het contingente van het verleden. Edith Wyschorod heeft bijvoorbeeld een portret geschetst van de rol van historicus, of een bepaald soort historicus, dat sterk in de lijn van *care ethics* ligt: een concrete menselijke figuur die een vreemd soort passie voelt voor de doden en de drang heeft om in hun naam te spreken, wars van algemene structuren en verklaringen, maar gericht op het individuele en bijzondere van ieder mens.[30]

We zijn dus een stap dichter in het ontwikkelen van een ethische visie op geschiedschrijving. Toch is er ook nu een probleem. *Care Ethics* is immers in essentie gebaseerd op zorgmetaforen: moraliteit wordt gezien als de zorg voor het welzijn van de ander. Op zich is daar uiteraard niets mis mee, maar het betekent wel dat we met betrekking tot de geschiedschrijving weer met een probleem zitten. Aan de ene kant is het, zoals we in het tweede deel van dit boek zullen zien, zeker niet zo dat het verlenen van hulp en het bezorgd zijn om het welzijn van de ander volledig afwezig zijn in onze relatie met mensen uit het verleden. In tegenstelling tot wat men op het eerste zicht zou denken zijn deze aspecten wel degelijk van belang, en c*are ethics* kan hiervoor zeker een bron van inzicht zijn. Maar anderzijds lijkt het toch een stap te ver om ze te zien als de basisemoties bij uitstek van een ethische relatie met mensen uit het verleden. De gedachte dat historici een zekere gevoeligheid bezitten voor het contingente en het individuele van het verleden en dat deze gevoeligheid de gedaante van een morele bekommernis kan aannemen is op zich zeker verdedigbaar. Maar het idee dat deze bekommernis vooral gericht is op het welzijn van mensen uit het verleden, de doden, is dat heel wat minder, aangezien het welzijn van de doden niet kan verhoogd worden, tenminste niet volgens de Westerse cultuur waarin de geschiedschrijving is ontstaan. Dat betekent dat onze zoektocht naar een ethische theorie van waaruit we de geschiedschrijving als een ethische praktijk kunnen beschouwen, nog niet ten einde is.

Martin Buber: Ik en Jij

We zouden een dergelijke theorie kunnen vinden in de dialogische ethiek van Martin Buber. Het is geen toeval dat Buber een belangrijke inspiratiebron was voor de ontwikkeling van *care ethics*.[31] Maar er is wel een verschil dat voor ons essentieel is, met name dat voor Buber de zorgrelatie niet fundamenteel is. De fundamentele ethische relatie, die voor Buber de basismetafoor is voor alle vormen van ethiek, is het gesprek. De mens is in zijn essentie een dialogisch wezen, en verwezenlijkt deze essentie pas voor zover hij *jij* kan zeggen tegen zijn medemens. Pas door het uitspreken van dit *jij* kan een

30 Edith Wyschgorod, *An Ethics of Remembering. History, Heterology and the Nameless Others*. Chicago, University of Chicago Press, 1998, p 39.

31 Nel Noddings, *Caring A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1986, passim.

mens ook *ik* zijn.[32] Nu kan het lijken alsof Buber hiermee zegt dat het wezen van de mensen reduceerbaar is tot een specifieke taaluiting. Niets is minder waar: de taal, *jij* als uitgesproken klank, is enkel het middel waarmee de fundamentele relatie tot de ander tegen wie ik *jij* zeg zich uit.[33] Het "jij" hoeft zelfs niet uitgesproken te worden, het kan impliciet blijven.[34] Maar de taal blijft wel noodzakelijk. Enkel door de taal kan de wederzijdse aanspreekbaarheid ontstaan die de ik-jij relatie uitmaakt.[35]

Waaruit bestaat deze ik-jij-relatie als wederzijdse aanspreekbaarheid dan precies? De sleutelwoorden zijn *erkenning van andersheid* en *uniciteit*. Voor Buber is een waarachtige ik-jij-relatie er één waarin ik en de ander elkaar erkennen als een ander die op een legitieme manier anders is. Dus niet iemand die onwetend, fout, of gewoon vreemd is, maar een mens die een volwaardig eigen standpunt heeft of belichaamt dat toch anders is dan het mijne.[36] Dit kan enkel gebeuren vanuit een bekommernis om de uniciteit, het unieke van de situatie en de concrete ander.[37] In dit opzicht stemt Bubers visie overeen met *care ethics*. Ook voor Buber kan de relatie met de ander niet geregeld worden door een algemeen coördinatensysteem, een morele calculus of een verzameling algemene regels.[38] Algemene principes behoren volgens Buber niet tot de ethiek, maar tot de wereld van de wetenschap en de economie, door Buber aangeduid als de 'ik-het-relatie"' Deze is weliswaar noodzakelijk, maar toch niet wezenlijk voor de mens. Wanneer we er teveel de nadruk op leggen kan ze zelfs bedreigend worden voor de ethische ik-jij-relatie. Waar het om gaat is de concrete ontmoeting met de unieke ander, niet als een abstract en gewillig meedenkend wezen, maar als een concreet en weerbarstig individu.[39]

Bubers ethiek lijkt met andere woorden beter geschikt voor onze algemene doelstelling. Aan de ene kant is er de opvatting dat de ethische relatie altijd een contingente relatie is en dat het de andersheid, de individualiteit en de uniciteit van de ander is die centraal staat. Zoals we al gezien hebben, is dit een idee dat bijzonder complementair lijkt met de aandacht voor de andersheid en de contingentie van het verleden die van de historicus

---

32 Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1983, p 10.

33 Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, p 164 , Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1983, pp 49-50.

34 Zie bijvoorbeeld Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2000, pp 165-166, Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1983, p 75, Martin Buber, *Zwiesprache. Traktat vom Dialogischen Leben*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978, pp 15-16.

35 Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1983, pp 120-121.

36 Martin Buber, *Zweisprache. Trakat vom Dialogischen Leben*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978, p 21.

37 Martin Buber, *Ich und Du,* Heidelberg, Lambert Schneider, 1983, p 94 & 118.

38 Martin Buber, *Bilder von Gut und Böse,* Heidelberg, Lambert Schneider, 1964, p 75, Martin Buber, *Zweisprache. Trakat vom Dialogischen Leben*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978, p 43.

39 Martin Buber, *Zweisprache. Trakat vom Dialogischen Leben*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978, p 56.

uitgaat. Aan de andere kant is er ook de nadruk op de rol van taal. Voor Buber is de taal een mogelijkheidsvoorwaarde voor de ethische relatie, net zoals voor een historicus geschreven bronnen essentieel zijn voor de relatie met het verleden. Ook op dit punt is zijn ethiek dus complementair met de houding van een historicus ten opzichte van het verleden.

Het is dus zeker zo dat Bubers ethiek ons de mogelijkheid geeft om de relatie van de historicus met de mensen uit het verleden waar hij over schrijft als een ethische relatie te zien. In dat opzicht kon dit boek zeker ook vanuit een Buberiaans standpunt geschreven zijn. Toch slaan we hier een andere weg in. We kiezen niet voor de filosofie van Buber, maar voor die van zijn geestesgenoot Emmanuel Levinas. Er zijn een aantal redenen voor deze beslissing. Ten eerste is Levinas' filosofisch systeem conceptueel gezien een stuk verder uitgewerkt dan dat van Buber, wat ons de mogelijkheid geeft om op een preciezere en meer gedetailleerde manier iets relevants te zeggen over geschiedschrijving. Ten tweede zijn ook voor Levinas de erkenning van de andersheid en uniciteit van de ander de essentie van de moraal en de ethiek, en is de taal een mogelijkheidsvoorwaarde voor de ethische relatie. De aspecten die Bubers theorie voor ons interessant maken zijn dus ook aanwezig in die van Levinas. Ten derde zijn er, zoals we zullen zien, nog een aantal andere kenmerken die Levinas' theorie bij uitstek geschikt maken voor het doel dat we ons voor ogen hebben gesteld: een manier vinden om de geschiedschrijving te zien als een ethische praktijk. Het cruciale concept hier is 'de derde', de afwezige ander, wiens statuut verbazend goed overeenstemt met de ander uit het verleden.

In de volgende hoofdstukken zullen we daarom uitgaan van de filosofie van Levinas om onze algemene stelling, dat de geschiedschrijving een ethische activiteit is, te beargumenteren. We zullen eerst een relatief uitgebreid overzicht van het denken van Levinas geven. Niet alle concepten die daar aan bod komen zijn even belangrijk voor de geschiedschrijving, maar het is desondanks toch essentieel om een volledig overzicht van Levinas' filosofie te hebben. De concepten die Levinas gebruikt passen in een algemene systematische theorie over wat ethiek en moraliteit is die zeer origineel is, en vaak in tegenstelling met onze intuïties, die meestal gebaseerd zijn op deontologische of utilitaristische visies op ethiek. Daarom kunnen we niet meteen die concepten uit Levinas' filosofie pikken die we nodig hebben, maar is het noodzakelijk om deze concepten te leren kennen in hun samenhang met Levinas' algemene visie op ethiek.

Emmanuel Levinas

Hetzelfde

Laat ons beginnen bij het begin. De joodse filosoof Emmanuel Levinas werd geboren in 1906 in wat tegenwoordig Litouwen heet en toen een uithoek van het tsaristische Rusland

was. Hij leerde snel Russisch en Hebreeuws en groeide op met de Bijbel en de klassieke Russische literatuur (Poesjkin, Gogol, Tolstoj en Dostojevski). In 1923 verliet hij zijn thuisland om te studeren aan de universiteit van Strasbourg, eerst een jaar Latijn, daarna filosofie. In Strasbourg las hij onder andere het werk van Bergson en Husserl, en in 1928 ging hij naar Freiburg waar hij bij Edmund Husserl zelf studeerde. Via de Husserliaanse fenomenologie raakte Levinas in de eerste plaats in de ban van de filosofie van Martin Heidegger, in het bijzonder van *Sein und Zeit*.[40] In 1930 doctoreerde hij met een dissertatie over het concept 'intuïtie', een thesis die hijzelf omschrijft als een poging om Heideggeriaanse elementen te vinden in Husserls denken.[41] Na zijn doctoraat werkte hij voor de *Alliance Israelite Universelle* tot het begin van de Tweede Wereldoorlog, toen hij dienst nam als vertaler voor het Franse leger. Levinas werd vrij snel gevangen genomen, maar door het feit dat hij in het leger was gegaan kon hij de oorlog in relatieve rust en veiligheid uitzitten in een krijgsgevangenkamp. Desondanks heeft deze ervaring hem sterk getekend en zeer zeker gevolgen gehad voor zijn denken in het algemeen.[42] Na de oorlog ging Levinas opnieuw werken bij de *Alliance Israelite Universelle*. In 1961 schreef hij zijn eerste magnum opus, *Totalité et Infini.* Twee jaar later werd hij benoemd als docent filosofie aan de universiteit van Poitiers[43], in 1967 aan die van Paris-Nanterre, en uiteindelijk in 1973 aan de Sorbonne. Een jaar later werd *Autrement qu'Etre* gepubliceerd, zijn tweede hoofdwerk. Nog twee jaar later ging Levinas op emeritaat. Hij overleed op kerstdag 1995.

Levinas' denken is, ondanks de omvang van zijn oeuvre, uitzonderlijk coherent. Zijn basisbegrippen blijven altijd centraal staan en worden voortdurend opnieuw omschreven en nieuw leven ingeblazen, vaak met een rigoureuze filosofische analyse, maar al even vaak met poëtische bewoordingen en metaforen. Daarom zullen we hier met zijn oeuvre kennismaken op een systematische manier, als één coherent systeem, eerder dan als een chronologische ontwikkeling.

De basis van Levinas' systeem wordt gevormd door het filosofische project van Martin Heidegger. Men kan zonder twijfel zeggen dat Levinas' filosofie in belangrijke mate Heideggeriaans is. Dat wil echter niet zeggen dat Levinas het eens is met Heidegger; in het geheel niet zelfs, op inhoudelijk vlak verdedigt hij vaak diametraal tegenovergestelde standpunten. De Heideggeriaanse kern van Levinas is vooral methodologisch. Wat Levinas zo fascineert aan Heidegger is zijn ontwikkeling van een nieuwe filosofische methode, de existentiële fenomenologie, die hem de mogelijkheid gaf een systematische filosofie te ontwikkelen die niet in de eerste plaats op de wetenschappen gebaseerd is,

40 François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui Etes-Vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, pp 63-75, Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le Penser à l'Autre,* Paris, Bernard Grasset, 1991, pp 134-135.

41 François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui Etes-Vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p 81, Emmanuel Levinas, *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1970.

42 Cf supra.

43 Roger Burggraeve, *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights*, Milwaukee, Marquette University Press, 2002, p 36.

maar op het leven zelf zoals ieder van ons dat dagelijks meemaakt. Een manier van filosoferen die, om het in Heideggers eigen woorden te zeggen, niet gebaseerd was op een zijnde, de wetenschap, maar op het zijn zelf van ieder van ons.[44]

Desalniettemin interpreteert Levinas deze filosofie van het zijn op een radicaal andere manier dan Heidegger. Waar voor Heidegger de verschillende zijnden en het *Dasein* (de mens) slechts relevant zijn in zoverre ze ons iets over het zijn als dusdanig vertellen, zijn het voor Levinas toch de concrete zijnden die fundamenteel zijn. Het zijn zelf is pas relevant in zoverre het ons toelaat in relatie te treden met concrete zijnden, wanneer het een zijn is dat beleefd wordt door en met concrete mensen van vlees en bloed. Vandaar ook het thema en de titel van het eerste boek waarin Levinas zijn eigen originele ideeën presenteert: *De L'Existence à l'Existant*, van het zijn naar het zijnde. Ook de titel van zijn tweede hoofdwerk *Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence* wijst op hetzelfde thema: het zijn is belangrijk, maar enkel omdat we door het zijn de bewegingen naar de zijnden en de ander kunnen maken. Dit thema, de prioriteit van de unieke en concrete situatie over universele en abstracte concepten hebben we trouwens ook al gezien bij Martin Buber en de *care ethics*-traditie.[45]

Nog volgens Heidegger is de angst voor de dood, niet begrepen als een schrik voor iets concreet maar als een algemene onrust, de menselijke basisemotie bij uitstek.[46] Voor Levinas is dat niet zo. De angst is wel degelijk centraal voor de menselijke conditie, maar dit is geen angst voor de dood, maar een angst voor het zijn, met name het zijn zonder meer, het anonieme, lege zijn, kortom het zijn zonder zijnden. Levinas noemt dit het '*il y a'*, het naamloze zijn zonder meer waartoe we bijvoorbeeld gedwongen zijn als we 's nachts de slaap niet kunnen vatten.[47] Dit zijn toont zich wanneer het ons, zoals in de slapeloosheid, dwingt te bestaan en te zijn tegen onze zin. Dit zijn maakt ons angstig, niet omdat het het slecht met ons voor heeft (zoals men dat van de dood zou kunnen zeggen), maar net omdat het zo huiveringwekkend neutraal is, omdat het op geen enkel manier om ons bekommerd is. Overgeleverd aan het naamloze zijn, dat zich toont in een fenomeen als de slapeloosheid, de verplichting om te zijn en het verbod om weg te doezelen in de dromen van het niet-zijn, voelen we ons alleen en verlaten op de wereld.

Maar volgens Levinas kunnen we wel degelijk ontsnappen aan de naamloze zijn, met name door middel van de *hypostase*.[48] De hypostase is het intreden van de subjectiviteit[49]

---

44 François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui Etes-Vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, pp 77-78.

45 Cf Supra.

46 Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, pp 314-354.

47 Emmanuel Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1978, 4.1., Emmanuel Levinas, *Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, 5.1. & 5.4., Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 2.B.2. & 3.A.

48 Emmanuel Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1978, 1.2., Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'Etre ou au-delà de l'Essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, 4.2.

49 Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'Etre ou au-delà de l'Essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, 1.9.

en de contingentie, of, iets poëtischer misschien, het verwerven van "een plek onder de zon".[50] In de hypostase verwerft de mens haar concrete plaats in de wereld, haar subjectiviteit. Door in een concrete situatie te staan, bezig te zijn met onze specifieke en eigen verlangens en plannen, onze positie in de wereld, bannen we de vreselijke neutraliteit van het algemene zijn uit, en richten we onze blik naar de concrete wereld. De wereld is niet leeg zoals het zijn op zich, maar wel gevuld met concrete indrukken, plannen, mensen, ervaringen…

Volgens Levinas is de wereld waar we ons met de hypostase in situeren niet in de eerste plaats een wereld van objecten of dingen, of, zoals Heidegger zegt, van *tuigen*, maar vooral een wereld van het *genot*. De eerste bekommernis van de mens die in de wereld staat en er zijn plaats in gevonden heeft, is genieten, dingen doen die simpelweg leuk zijn. We eten en drinken bijvoorbeeld niet in de eerste plaats om te overleven, maar omdat het leuk is, om ons verlangen, onze honger en dorst, te stillen. Levinas noemt eten en drinken als activiteiten van het genieten, maar ook bijvoorbeeld het ruiken aan een bloem.[51] De aangename geur van een roos of een anjer 'vult' ons op dezelfde manier als voedsel ons vult: het laat ons genieten van de wereld waarin we voor onszelf een plaats onder de zon verworven hebben, en waarin we het naamloze, anonieme zijn naar de achtergrond gedwongen hebben. Op zich is er volgens Levinas dus helemaal niets mis met het genieten. Het is een beweging, een manier van zijn, die authentiek, eenvoudig, onschuldig en ongekunsteld is.[52]

Maar, zoals iedereen weet, is de wereld niet automatisch afgestemd op ons genot. De wereld kan weerstand bieden en ons het genieten moeilijk maken, en we kunnen ons zorgen maken of het genot dat we nu ervaren in de toekomst nog wel mogelijk zal zijn. Daarom wordt er aan *arbeid* gedaan.[53] In de arbeid doen we moeite, we laten het genot in

---

50 François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui Etes-Vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p 100, Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre.* Paris, Bertrand Grasset, 1991, pp 148-149.

51 Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre,* in Jean Wahl, Alphonse De Waelhens & Jeanne Hersch (eds) *Le Choix, Le Monde, l'Existence,* Paris, Artaud, 1947, p 154.

52 Emmanuel Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1978, 2.1.

53 We moeten hier even een belangrijke opmerking geven voor de lezer die niet vertrouwd is met de existentiële fenomenologie en met Levinas in het bijzonder. Levinas gebruikt vaak onschuldig lijkende termen uit onze dagelijkse leefwereld, woorden als 'huis', 'bezit', 'arbeid' of 'gelaat'. Deze kunnen bedrieglijk zijn, aangezien Levinas ze altijd gebruikt op een specifieke en duidelijk afgelijnde manier die binnen zijn algemeen filosofisch systeem past, en niet op de manier waarop ze in ons dagelijks taalgebruik passen. Deze termen zijn met andere woorden een heel stuk abstracter dan ze op het eerste gezicht lijken. Wanneer Levinas het bijvoorbeeld heeft over de tegenstelling tussen 'arbeid' en 'genot' bedoelt hij daar zeker niet mee dat het concreet onmogelijk zou zijn om te genieten van arbeid. Wat hij wel bedoelt zijn algemene modaliteiten van het menselijke zijn. Arbeid is alles waarin we ons genot even opzij zetten om de toekomst te verzekeren, en genot is alles waarin we onze onmiddellijke verlangens volgen en vervullen. Het kan dus bijvoorbeeld perfect mogelijk zijn dat voor bepaalde mensen hun werk een bron van genot is, en hun vrije tijd een vorm van arbeid. Alles hangt ervan af – en dat is de existentiële dimensie van een dergelijke filosofie – hoe een bepaalde activiteit *beleefd* wordt. Wat ze objectief is, of hoe we ze benoemen, is op zich niet zo van belang. Dit punt geldt trouwens voor termen als 'arbeid' of 'huis', maar ook voor belangrijkere concepten als 'de ander' of 'het gelaat'. Men moet er bij Levinas altijd op letten om

het heden even links liggen om dat van de toekomst te verzekeren. Met de arbeid komt er ook een ander concept op de proppen: het *huis*. Het huis is de plaats waar we ons terugtrekken van de arbeid om te genieten. In het huis komen we tot rust en tot onszelf. Op deze manier wordt de wereld opgesplitst in twee polen. In de wereld van het onbezorgde genieten is alles nog eenduidig en harmonieus, maar door de komst van de arbeid wordt een onderscheid geïntroduceerd tussen de plaats waar we werken en zwoegen (de buitenwereld) en die waar we ons terugtrekken om te genieten, met name het *huis*. Dit genieten in het huis gebeurt door middel van het *bezit*. Het bezit is de vrucht van onze arbeid die we als het ware meenemen naar ons huis om ervan te genieten. In het bezit wordt het andere van de wereld, dat wat weerstand biedt en lastig doet, bewerkt en binnengebracht in de ruimte van het ik, het huis.[54] Het samenspel van arbeid, bezit en genieten noemt Levinas de *economie*.[55]

Het is belangrijk om te benadrukken dat de buitenwereld op dit moment nog ongeordend is. Het is niet zo dat we in de buitenwereld een aantal objecten of gebeurtenissen zien waarvan we weten dat we ze kunnen gebruiken. In de arbeid gaan we immers altijd tastend te werk.[56] We leren de dingen in de buitenwereld enkel gebruiken dóór ze te gebruiken, door een soort *trial and error* methode, zonder ons af te vragen hoe de dingen op zichzelf eigenlijk zijn, onafhankelijk van onze bemoeienissen. Dat komt later pas.

Door de splitsing tussen binnen- en buitenwereld ontstaat er een tweede manier om met de wereld om te gaan. We kunnen ons voorstellen dat we door de ramen van ons huis tussen het genieten door naar buiten kunnen kijken. Dit onbekommerd beschouwen laat ons toe de wereld op een andere manier te bekijken, meer zoals ze zelf is, en minder in functie van de arbeid en het genieten. Op die manier maken we voor het eerst kennis met de wereld in haar andersheid. De mogelijkheidsvoorwaarde hiervoor is wat Levinas het *licht* of de *verlichting* noemt.[57] Dit is de rede, de wetenschap en de traditionele Westerse filosofie, die de dingen in de buitenwereld beschrijft, verklaart, ordent en systematiseert. Pas door de verlichting kunnen we de buitenwereld zien als een systematisch geheel, samengesteld uit objecten die aan bepaalde wetten gehoorzamen, tot bepaalde typen behoren en uit andere objecten zijn samengesteld.

Desondanks is ook de verlichting in de eerste plaats een toe-eigening. In het licht is er weliswaar een beweging naar het andere, maar het resultaat ervan is altijd een toe-

---

deze termen niet te letterlijk te nemen, maar ze op een meer structurele manier te zien, als aanduidingen voor de manier waarop we de werkelijkheid en wereld beleven.

54 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 1.A.3., 2.B.3., 2.D.3. & 2.D.5.

55 Ibid. 2.E.1.T&I II.E.1.

56 Ibid. 2.D.5.

57 Emmanuel Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1978, 2.2., Emmanuel Levinas, *Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, 3.2.

eigening van het andere door de kennende activiteit van het ik.[58] De verlichte ruimte is samengesteld rond een geest die haar bezit.[59] Door de aandacht te vestigen op wat de objecten gemeenschappelijk hebben wordt hun individualiteit ontkend, en door de afstandelijke positie van waaruit gekend wordt (veilig in het huis, waar het genieten niet in vraag gesteld wordt) wordt alles wat zou kunnen kwetsen, het vreemde en contingente (vaak letterlijk) weggecijferd. Het licht laat dus de buitenwereld op een andere manier verschijnen, maar is tegelijkertijd ook deels een opschorting van die wereld, althans van de kwalijke kantjes ervan.

De combinatie van de zijnswijzen van de economie en die van de kennis noemt Levinas de sfeer van *Hetzelfde* (*Le même*). De situatie die op die manier ontstaat noemt hij het *atheïsme*[60], en het ego dat hiermee geassocieerd is het *atheïstische ik*.[61] Het atheïstische ik is in zekere zin bezorgd, in het bijzonder om de mogelijkheden tot genot en om de arbeid. Daarnaast is het ook geïnteresseerd in de wereld als een mogelijkheid tot kennis, vanuit een afstandelijk standpunt. Het atheïstische ik is echter in de eerste plaats een onproblematisch ik, een ik dat zijn veilige plaats, zijn eigen plek onder de zon, niet in vraag stelt.

De Ander en het Andere

Tot hier kan de filosofie van Levinas gezien worden als een variant van de Heideggeriaanse fenomenologie. Dit verandert echter met de komst van de twee belangrijkste concepten uit Levinas' denken: het 'Andere' en de 'ander'. Het Andere toont zich eerst en vooral in de dood. Pas in de relatie met de dood, die ontstaat door het besef van de toekomst, wordt de rede, het licht, voor de eerste keer geconfronteerd met iets wat volkomen buiten haar ligt en zij niet kan vatten.[62] En toch valt er niet aan te ontkomen. De dood als einde van het meesterschap en de veilige positie van het atheïstische ik is onvermijdelijk en de gedachte eraan daarom pertinent aanwezig. In de dood toont het Andere zich met andere woorden als een noodzakelijke onmogelijkheid: iets dat volstrekt niet kan gevat worden, waarvan we niet begrijpen hoe en waarom het bestaat, maar dat er desalniettemin toch is. Door de dood worden we ons bewust van het bestaan van het

58 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 2.B.1.

59 Emmanuel Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1978, 2.2.

60 We moeten zeker even opmerken dat de term *'atheïsme'* hier op een technische en specifiek gedefinieerde manier gebruikt wordt, en niet in de alledaagse betekenis. Het is zeker niet zo dat Levinas beweert dat alle atheïsten ongevoelige hedonisten zijn, en alle theïsten moreel voortreffelijk mensen. Het is voor een gelovige even goed mogelijk om in de Levinasiaanse zin 'atheïstisch' te zijn als voor een atheïst in de klassieke betekenis.

61 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 1.B.1.

62 Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'Autre,* in Jean Wahl, Alphonse De Waelhens & Jeanne Hersch (eds) *Le Choix, Le Monde, l'Existence,* Paris, Artaud, 1947, pp 163-165.

Andere, een ruimte waar we volstrekt geen toegang tot hebben, economisch noch cognitief maar die er toch is en een onmiskenbare invloed op ons zijn uitoefent.

Maar met het Andere op zich valt er niet veel te doen. Het Andere is radicaal anders, en daar stopt het dan ook. Desalniettemin gelooft Levinas dat het Andere zich ook toont op een andere manier. Het Andere manifesteert zich in de ander, of beter gezegd: in het gelaat van de ander, onze medemens. Het gelaat van de ander bezit wat Levinas *epifanie* noemt: het staat met een voet in de wereld van Hetzelfde en met de andere in de wereld van het Andere. Door de epifanie van het gelaat van de ander komen we met haar in een relatie te staan die anders is, die niet behoort tot het genieten noch tot de kennis. Deze relatie is een ethische, en de kern van deze relatie is de *verantwoordelijkheid*, of de *substitutie*. We voelen ons op een of andere manier verantwoordelijk voor het ongeluk van de ander, en we gaan twijfelen aan onze eigen positie, onze eigen plaats onder de zon. We stellen de vraag "waarom zij niet en ik wel"? Er is hier een duidelijk verband met Levinas' eigen leven. Zoals we al gezien hebben, had hij het geluk om tijdens de Tweede Wereldoorlog in een krijgsgevangenkamp terecht te komen in plaats van een uitroeiingskamp.[63] Dit was een gelukkig gevolg van het feit dat Levinas in het leger was gegaan en dat de Nazi's de conventies van Genève omtrent krijgsgevangenen nog min of meer respecteerden. Het is dan ook bijna onvermijdelijk dat de vraag "waarom al die anderen wel en ik niet?" een centrale rol in zijn filosofie zou claimen.

Het resultaat van het stellen van deze vraag, van het bewustzijn van het lijden van de ander, is de *substitutie*, de inwisseling van mijn belangen voor de zijne. Door het appél dat van het smekende gelaat van de ander uitgaat zetten we onze eigen honger opzij en geven ons laatste stukje brood af om die van de ander te stillen. Of, meer prozaïsch en alledaags, we houden de deur open voor de ander en zeggen "na u, meneer". Zelfs het zeggen van een simpele "goeiendag" is, zoals Levinas vaak benadrukt, al een uiting van onze onbekommerde interesse in het welzijn van de ander.[64]

Levinas' ethiek beperkt zich echter niet tot een simpel altruïsme. Net zoals de andere ethische theorieën van erkenning is ze in de eerste plaats een relationele ethiek en geen substantiële. Een substantivering van het welzijn van de anderen, het bekijken van dat welzijn op zich, zonder mijn betrokkenheid erin te betrekken, zou immers leiden tot een algemene theorie over het welzijn van de ander. Hierdoor wordt de ander geobjectiveerd: de ander is niet langer die ene persoon die mij aankijkt en die mij affecteert, maar wel een nummer in een statistiek, of een voorbeeld van een algemeen concept. Wanneer we het enkel over het welzijn van de andere op zich hebben, zonder over mijn concrete relatie met de ander te spreken, nemen we de bron van dit Levinasiaans altruïsme weg. De ander zou dan niet meer de ander zijn, maar een pion binnen Hetzelfde. Voor Levinas is de contingentie van de ethische situatie, het hier en nu van deze concrete mens die een beroep op mij doet, essentieel. Vanaf het moment dat we het over het welzijn van de ander

63 Cf supra.

64 François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui Etes-Vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, p 92.

op zich hebben, zonder de relatie met de ander, ontkennen we eigenlijk de concrete, echte ethische relatie, en daarmee ook de ethiek of het morele als dusdanig.

Levinas vat dit samen onder de regel “gij zult niet doden”, waarbij hij de betekenis van het 'doden' op een bredere manier invult dan in ons alledaagse taalgebruik.[65] 'Doden' betekent voor Levinas niet enkel iemand fysiek van kant maken, maar ook, en vooral, het ontkennen van de uniciteit van de ander. Voor Levinas is dit immers meteen ook de ontkenning van het mens-zijn van de ander, en daarmee ook de dood ervan. Het is daarom ook dat Levinas’ ethiek niet egocentrisch is. Door er vanuit te gaan dat elke morele situatie uniek en anders is, is er altijd opnieuw ruimte voor de uniciteit van de ander en wordt de morele relatie nooit beperkt door een vooraf bepaald concept of protocol dat ik zelf heb bedacht. Net zoals bij Buber bijvoorbeeld is het dus de erkenning van de uniciteit en de andersheid van de ander die centraal staat in de moraal. Moraliteit is veel meer een kwestie van ervaring van het contingente dan van het kennen van het algemene. Dit betekent trouwens ook dat Levinas’ ethiek fundamenteel vijandig staat tegenover een ethiek van gelijkheid. Het idee dat alle mensen gelijk zijn of zouden moeten zijn is vanuit een Levinasiaans perspectief fundamenteel onethisch. De kern van de ethiek wordt net gevormd door het feit dat alle mensen ongelijk zijn, anders, en iedere morele situatie uniek. Enkel hierdoor kunnen we de ander als ander laten verschijnen.

De uniciteit van de morele relatie en de andersheid van de ander zorgen er volgens Levinas ook voor dat de ethische relatie altijd asymmetrisch is. Tussen mijzelf en de ander is er geen gelijkheid of wederkerigheid, maar een fundamentele ongelijkheid. De ander is altijd anders dan mij, en in de smeekbede van het gelaat word ik opgeroepen vanuit mijn bevoorrechte positie ten opzichte van de ander. Maar tegelijkertijd is de ander ook mijn meester. De ander oefent een macht uit over mij. Het gelaat van de ander werkt als een soort toverspreuk, een macht waar ik niet aan kan ontsnappen en die mij tot verantwoordelijkheid dwingt.[66]

De nadruk op de contingentie van de morele relatie betekent daarnaast ook dat er aan mijn persoonlijke verantwoordelijkheid niet te ontsnappen valt. In een ethiek of moraliteit waar enkel het welzijn van de ander belangrijk is, ben ik niet in het bijzonder verantwoordelijk. Als iemand anders de ander van zijn lijden verlost is dat net zo goed. Ik kan er mij dus altijd vanaf maken met de bewering dat ik al genoeg gedaan heb, of zelf al teveel geleden heb, en dat het nu aan iemand anders is om goed te doen. In een ethiek zoals die van Levinas daarentegen draait alles altijd opnieuw rond mijn verantwoordelijkheid in het concrete hier en nu. Dat betekent natuurlijk niet dat we ons voortdurend schuldig zouden moeten voelen. Wat dit wel betekent, is dat we nooit zomaar vrijgesteld zijn van verantwoordelijkheid. Er is geen manier waarop we onze persoonlijke verantwoordelijkheid kunnen afschuiven op een rationele calculus of een moreel systeem. Voor ieder moreel systeem zijn er altijd mensen die er de dupe van zijn, wat betekent dat iedere systematisering altijd in vraag kan gesteld worden door de klacht van één iemand

65 Emmanuel Levinas, *Essai sur le Penser-à-l’Autre,* Paris, Bertrand Grasset, 1991, p 22.

66 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*. *Essai sur l’Extériorité,* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 3.B.2.

die hier de dupe van is. Hoe vernuftig een dergelijk rationeel systeem ook is, het zal nooit onze persoonlijke aansprakelijkheid en verantwoordelijkheid kunnen wegnemen.

Dit leidt ons tot een bijzondere maar essentiële conclusie. Terwijl vele mensen, ondanks hun verschillen in morele oriëntatie, ervan overtuigd zijn dat het belangrijk is om consequent te zijn in het gebruik van morele principes, is dat volgens Levinas net niet het geval. In een Levinasiaanse ethiek is het net belangrijk om vooral niet consequent te zijn. De bedoeling is niet om bepaalde morele regels rigoureus te volgen, maar om dat eigenlijk net niet te doen, om telkens opnieuw plaats te geven aan de ervaring van de uniciteit en de eigenheid van de relatie met de ander.

Een essentieel punt hierin is de mogelijkheid om *geraakt* te worden door de ander. Een goed mens is iemand die, ondanks alle rationele en economische argumenten, nooit de mogelijkheid verliest om door het gelaat van de ander geraakt te worden. Neem als voorbeeld de situatie van een asielzoeker. Zowel ethische als onethische mensen kunnen begrijpen dat er een zekere regelgeving moet zijn inzake migratie, en beide kunnen ook begrijpen dat dit betekent dat bepaalde mensen hiervan de dupe zijn. Het verschil tussen de twee zit in hoe ze zich voelen wanneer ze geconfronteerd worden met een specifieke, concrete asielzoeker die effectief afgewezen is. Iemand die niet geraakt wordt, zal simpelweg zeggen "niets aan te doen" en verder wandelen zonder al te veel aandacht aan de situatie te besteden. Een ethisch mens zal misschien evengoed beseffen dat er niets aan te doen is, maar zal toch geraakt en geaffecteerd worden door de situatie van de ander. Uiteindelijk kan dit wel een praktisch resultaat hebben. Wie geraakt wordt door de ander kan op een of andere manier misschien op een meer persoonlijke manier steun of hulp bieden. En hij of zij zal waarschijnlijk twee keer nadenken over de rechtvaardigheid van een beleid, en zal misschien eerder geneigd zijn om dat beleid te proberen verbeteren of omver te werpen wanneer dat nodig is. Maar op zich is dat niet de essentie. Het belangrijkste, de grondslag waarop een dergelijk ethisch handelen gebaseerd is, en ook de kern van de moraalfilosofie volgens Levinas, is de capaciteit om geraakt te worden door de ander. De handelingen die hieruit volgen, zijn theoretisch eigenlijk secundair. Natuurlijk is het op praktisch vlak wel essentieel om ook echt iets te doen vanuit die geraaktheid, maar wat er precies dient te gebeuren zal altijd afhangen van de concrete, unieke omstandigheden. Daarom kunnen morele handelingen nooit a priori bepaald worden door theoretische systemen. En dat is ook geen probleem: Levinas gaat er van uit dat, wanneer de geraaktheid door en de erkenning van de ander aanwezig zijn, de handelingen die eruit volgen altijd wel degene zullen zijn die in de situatie vereist of gepast zijn.

Belangrijk voor ons is ook dat deze geraaktheid door de ander niet cognitief van aard is. Het is niet zo dat de geraaktheid door de situatie van een individuele asielzoeker bijvoorbeeld bewijst dat een algemeen asielbeleid niet goed of rationeel is. Ook in het best mogelijke en meest rationele systeem zal er steeds een geraaktheid zijn door het lot van de mensen die tussen de mazen van het net vallen. Daarom kunnen we de geraaktheid door het lot van de ander eerder als een niet-cognitieve, emotionele en ethische 'ervaring'

aanduiden dan als de meer cognitief ingestelde term 'perceptie'.[67] We zullen later zien dat de connectie tussen ervaring en ethiek, gesteld tegenover perceptie en argumentatie, van cruciaal belang is voor het begrijpen van de geschiedschrijving.

Taal, Cultuur en de Ander

Zoals we al gezien hebben, is er een fundamenteel verschil tussen het Andere en de ander, met name het feit dat de ander met één voet in Hetzelfde staat. Dit betekent ook dat wij met de ander een gezamenlijke wereld delen. Ondanks het feit dat de ander radicaal anders is, delen wij toch een aantal kenmerken. Meer zelfs, zonder die gedeelde eigenschappen zou er helemaal geen communicatie mogelijk zijn, en dus ook geen relatie met de ander. De radicale andersheid van de ander is dus geen absolute andersheid. Ze is radicaal net omdat er een aantal gemeenschappelijke kenmerken aan de ander zijn die voor ons de poort naar de andersheid openen.

Wat zijn die kenmerken dan? De eerste is de taal. In *Violence et Métaphysique*, een reactie op *Totalité et Infini* schreef Jacques Derrida dat Levinas' project eigenlijk verondersteld wat het probeert te bekritiseren.[68] Hij argumenteert er dat een aantal van Levinas' doelwitten, onder andere de Hegeliaanse dialectiek, het Husserliaanse *cogito* en de Heideggeriaanse ontologie, eigenlijk noodzakelijke vooronderstellingen zijn voor zijn ethiek. Levinas' bouwt nu eenmaal een filosofisch en systematisch discours op, en als dusdanig is hij sowieso gebonden aan de ontologische traditie waar hij zich probeert tegen af te zetten. In Levinas' eigen terminologie leidt dit tot de vraag of het opbouwen van een filosofisch discours waarin de ander centraal staat niet sowieso verdacht is? Wordt op deze manier de ander niet net opnieuw gevangen gezet binnen het net van de taal en de theorie? Doet Levinas met andere woorden niet net hetzelfde als wat hij zijn tegenstanders verwijt, met name een totaliserend discours opbouwen waarin de concrete ander verdwijnt? Levinas antwoordde hierop[69] door te zeggen dat taal, en zelfs de systematische conceptualisering van de filosofie, niet noodzakelijk in eerste instantie betrekking heeft op ontologie of metafysica, en dat de taal bijgevolg ook niet noodzakelijk een totaliserend of systematiserend effect heeft. De taal kan integendeel net de ander doen verschijnen. Op zich is dit de evidentie zelve. Zonder taal is er immers geen communicatie, en zonder communicatie is er ook geen relatie met de ander. Maar natuurlijk kan de taal ook totaliserend en reducerend werken. Om deze dubbele functie van de taligheid van de mens aan te duiden, maakt Levinas een onderscheid tussen het *spreken* en het *gezegde* (*le dire*

67 Zie Andre Barata, *Levinas, Husserl and Damasio – From Otherness as Experience to Experience of Otherness*, Estudos e Pesquisas de Psicologia 8 (2008), pp 204-212.

68 Jacques Derrida, *Violence et Métaphysique*. *Essai sur la Pensée d'Emmanuel Levinas*, Revue de Métaphysique et de Morale 69 (1964), pp 322-354 & pp 425-473.

69 Roger Burggraeve, *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights*, Milwaukee, Marquette University Press, 2002, p 91, zie ook Emmanuel Levinas, *Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, .1.3.

en *le dit*).[70] Dit onderscheid loopt min of meer parallel met dat van De Saussure tussen *parole* en *langue*. Met 'het spreken' bedoelt Levinas de taal zoals die gebruikt wordt door concrete mensen in concrete situaties. Dit gebruik van de taal is fundamenteel open: betekenissen van woorden, uitdrukkingen en manieren van spreken evolueren voortdurend, en de openheid van de taal geeft ruimte aan de andersheid van de ander. In Levinas' eigen termen: de taal in de vorm van het spreken is in staat om *openbaring* te stichten.[71] *Le dit*, het gezegde daarentegen verwijst naar de taal, of beter gezegd het gebruik van de taal, als een vaststaand systeem. Het is op deze laatste manier dat de taal op die manier in Hetzelfde functioneert. Vanaf het moment dat het taalgebruik een dergelijk systeem wordt, onderworpen aan strikte regels, structuren en hiërarchieën wordt het immers deel van Hetzelfde. Op deze manier kan de taal de andersheid van de ander, gecreëerd door het spreken en de communicatie, weer teniet doen.

Wat voor de taal geldt, geldt mutatis mutandis ook voor de cultuur. Net zoals de taal is de cultuur een noodzakelijke voorwaarde voor het verschijnen van de ander.[72] Net zoals de taal kunnen ook cultuur en de traditie in het algemeen zowel bevrijdend als verdrukkend werken. Levinas zal nooit een onvertogen woord zeggen over traditie en culturele bagage, maar neemt bijvoorbeeld wel positie in tegen het sociaal determinisme van Durkheim[73] en een cultuurrelativistische visie waarbij er geen communicatie tussen mensen uit verschillende culturen mogelijk is.[74]

Misschien kan de lezer denken dat de relatie tussen Hetzelfde, de economie en de kennis, en het Andere (de ander) een chronologische relatie is. Alsof de mens eerst heeft leren arbeiden en denken en dan pas ethisch is geworden. Als slot van deze paragraaf moeten we benadrukken dat dit absoluut niet zo is. De mens is van bij de oorsprong een intersubjectief wezen. Ook de activiteiten van het arbeiden en het kennen zijn in eerste instantie sociale fenomenen, en dus ultiem ook gebaseerd op onze relatie met de ander. De mens gaat zich immers pas zorgen maken over zijn genot in de toekomst wanneer hij ziet dat anderen hun genot kwijtraken en wanneer hij zich hun lot effectief aantrekt. En de mens heeft ook pas de neiging om tot een objectief weten te komen wanneer er iemand anders is met wie hij dit kan delen. Levinas noemt de ethiek niet voor niets de 'eerste filosofie'.[75] De reden waarom de ander hier na de bespreking van Hetzelfde geplaatst wordt, is dat we de ander pas leren kennen vanuit de arbeid en de kennis, doordat zij niet in onze categorieën past en de legitimiteit van ons genot, onze plek onder de zon, in vraag stelt. In de arbeid en de kennis zonder meer is de ander enkel op de achtergrond aanwezig,

70 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, 1.3.

71 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité,* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 1.B.5.

72 Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, 1.7.

73 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité,* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 1.B.3.

74 Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, 1.5.

75 Cf supra.

als een soort impliciete mogelijkheidsvoorwaarde. De ander wordt pas manifest wanneer zij door de structuren van onze kennis en ons genot heen breekt.

De Derde

Op dit punt aangekomen volgt er meestal een kritiek die min of meer in de volgende lijn ligt. Levinas geeft hier wel een mooie beschrijving van de ethische relatie van individu tot individu, maar hoe kan dit in de praktijk ooit toegepast worden? We leven toch niet in een wereld met maar twee bewoners? We bevinden ons in een maatschappij met een heel aantal medemensen, die elk op zich evenveel recht hebben op onze aandacht. Is het wel mogelijk om voortdurend opnieuw, bij iedere mens die we ontmoeten, onze hele economie en onze vertrouwde opvattingen en gewoontes omver te laten werpen door de ander? En wat doen we als er conflicterende belangen zijn? Wanneer de vrijheid of de behoeften van de ene die van de andere beperken? Laat Levinas' filosofie ons eigenlijk wel toe om te oordelen over of te reageren op politieke instituties of mistoestanden?[76]

Het antwoord dat Levinas op deze vragen geeft is gebaseerd op één specifiek concept dat voor ons van cruciaal belang zal zijn: *'de derde'*. De derde is de persoon die weliswaar niet hier voor mij staat, maar waarvan ik wel weet dat hij bestaat, en ten opzichte van wie ik toch ook een zekere vorm van plicht of schuld heb. Kort gezegd is de derde de andere ander, de afwezige ander; de ander die misschien niet hier voor mij staat, maar voor wiens appél ik desalniettemin ontvankelijk ben. Howard Caygill noemt daarom de derde, naar een concept van Derrida, de 'spectrale' ander, de ander die wel aanwezig is, maar enkel in zijn afwezigheid, als een geestesverschijning die ons bespookt en onrust stookt in ons geweten.[77]

Laat ons even aan een voorbeeld denken. Stel dat ik een beetje geld geef aan een bedelaar, dan speelt niet enkel deze concrete relatie hier en nu een rol. In mijn achterhoofd maak ik immers de bedenking dat er een paar straten verder nog een andere bedelaar zou kunnen zitten, die misschien even behoeftig is als degene die mij nu aankijkt. Als ik al het geld dat ik kan missen aan deze mens geef betekent dat dat ik in de nabije toekomst misschien niets meer kan geven aan een ander. Is het dan niet onrechtvaardig dat ik enkel deze iets geef en niet hetzelfde kan doen voor al die andere mensen die hier toevallig niet aanwezig zijn? Die andere bedelaar, van wie ik het bestaan vermoed maar die ik hier nu niet kan zien, is de derde.

Merk op dat dit betekent dat er altijd meerdere, misschien zelfs een oneindig aantal derden zijn. Niet enkel de bedelaar om de hoek, maar ook de bedelaars in een andere stad, de hongerlijdende armen in Somalië, de uitgebuite arbeiders in China, en de toekomstige generaties vragen om mijn aandacht. Terwijl er maar één ander is die concreet hier voor mij staat en met wie ik in relatie treed, zijn er altijd een heel aantal afwezige derden. Dat

76 Zie Asher Horowitz, *Beyond Rational Peace*, Asher Horowitz & Gad Horowitz (eds) *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*. Toronto, University of Toronto Press, 2006, p 30.

77 Howard Caygill, *Levinas and the Political*, London, Routledge, 2002, p 75.

betekent dat er in de ethische relatie met de derde een extra principe nodig is (dat afwezig is in de relatie met de concrete ander), met name één dat ons toelaat om al die afwezige anderen met elkaar te vergelijken. Dat principe is de *rechtvaardigheid*. De rechtvaardigheid is de rationele organisatie en systematisering van onze ethische relatie met de anderen. Of, om het in een Levinasiaanse terminologie te zeggen: de rechtvaardigheid is de toepassing van het domein van Hetzelfde op het domein van de ander. Het is ook door het principe van de rechtvaardigheid dat er zoiets bestaat als rechtspraak en politiek.[78]

Belangrijk is dat door de introductie van de derde Levinas' filosofie een heel stuk dynamischer wordt. Terwijl we tot hier eigenlijk zijn uitgegaan van een rigide onderverdeling tussen Hetzelfde en de ander, blijk het door de komst van de derde dat de situatie in de echte wereld toch niet zo eenduidig is. Hetzelfde en de ander vloeien in elkaar over en zijn niet gemakkelijk uit elkaar te halen. Recent onderzoek suggereert dat Levinas zich hiervan zeer goed bewust was, en dat hij wel degelijk overtuigd was van het feit dat de centrale kenmerken van de derde in elke ethische relatie met een concrete ander altijd voor een deel aanwezig zijn aanwezig is.[79] In tegenstelling tot wat af en toe gedacht wordt, is het dus niet zo dat Levinas vertrekt van een quasi mystieke en onproblematische ethische relatie en dat hij politiek zou beschouwen als een corrumpering hiervan. Integendeel: iedere ethische relatie is van bij de aanvang problematisch.[80]

Het beeld dat hieruit tevoorschijn komt lijkt op het eerste zicht tegen te spreken wat we hierboven over de verhouding tussen morele systematisering en de ander gezegd hebben. Is het niet vreemd dat Levinas eerst zo negatief is over de rationele systematisering van moraliteit en de ander, en het nu toch opeens zelf over een systematisering heeft? Is dat niet wat inconsistent?

Het antwoord is dat dit inderdaad zo is, maar dat dit ook precies het punt is dat Levinas wil maken. Rechtvaardigheid en politiek zijn volgens hem immers geen consistente onderneming. Ze hebben een taak die in principe onmogelijk is: de rationele organisatie van dat wat in essentie niet-rationeel is, het vergelijken van het onvergelijkbare.[81] Aan de ene kant noodzaakt de ethische bekommernis om onze medemensen ons om een

---

78 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1978, 5.3.

79 Zie vooral Howard Caygill *Levinas and the Political,* London, Routledge, 2002. Zie ook Simon Crichtley *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, Bob Plant, *Doing Justice to the Derrida-Levinas Connection: a Response to Mark Dooley,* Philosophy and Social Criticism 29 (2003), pp 427-450. Robert Bernasconi, *The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political*, Journal of the British Society for Phenomenology 30 (1999), pp 76-87, Roberto Bernasconi: *Strangers and Slaves in the land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness*, in Asher Horowitz & Gad Horowitz, *Difficult Justice*: *Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, pp 246-261.

80 Zie Madeleine Fagan, *The Inseperability of Ethics and Politics: Rethinking the Third in Emmanuel Levinas,* Contemporary Political Theory 8 (2007), p 11.

81 Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre*, Paris, Bertrand Grasset, 1991, p 238.

rechtvaardig systeem op te zetten, bijvoorbeeld een vorm van recht en rechtspraak of politiek bestuur. Aan de andere kant loopt dit systeem, net door het feit dat het rationeel en systematisch in elkaar zit, het gevaar om de concrete ander net weer te reduceren tot een nummer of een pion, en dus de uniciteit van de ander te negeren. Dit betekent dat de concrete relatie ook dit systeem telkens weer opnieuw kan doorbreken en op de helling zetten. De ethiek is met andere woorden tegelijkertijd het begin van en een kritiek op recht en politiek.[82] Politieke en juridische systemen ontstaan in eerste instantie vanuit ethische bekommernis om de ander, maar lopen permanent het gevaar hun ethisch karakter te verliezen en de ander te reduceren tot een geobjectiveerd nummer.

Een van de gevolgen hiervan die voor ons van belang zijn is dat er op deze manier een ontdubbeling ontstaat van de termen "politiek" en "rechtvaardigheid", een gevolg van hun paradoxale natuur. Er is immers de politiek en het recht zoals we dat gewend zijn, een geheel van algemene regels om ons samenleven te ordenen. En er is de politiek en het recht van het contingente en bijzondere ethische evenement, dat gebaseerd is op het gelaat van de ander en dwars door algemene structuren, bijvoorbeeld die van de politiek of het recht in de eerste zin, heen breekt. Daarom is het dus mogelijk om te zeggen dat de rechtspraak in bepaalde gevallen onrechtvaardig is, of dat de politiek ervoor zorgt dat echte politiek onmogelijk is. De derde van Levinas verwijst dan naar de tweede opvatting van recht en politiek, maar draagt altijd ook de eerste als een lastige verstekeling met zich mee.

De vraag is nu wat de gevolgen van dit alles zijn op een concreter vlak. Zijn er volgens Levinas bepaalde vormen van rechtspraak of politiek die beter zijn dan andere? Kunnen we uit zijn filosofie bepaalde beleidsmaatregelen afleiden? Bestaat er zoiets als een door Levinas geïnspireerde vorm van politieke actie, en indien ja, hoe zou die eruit zien?

Het antwoord hierop kan teleurstellend lijken. Levinas zelf heeft nauwelijks specifieke politieke standpunten verdedigd, en het is helemaal niet duidelijk of en hoe dergelijke standpunten uit zijn beschrijving van de ethiek afgeleid kunnen worden.[83] Daarom wordt vaak gezegd dat politiek Levinas' achilleshiel zou zijn.[84] Hier bestaat echter opnieuw een afdoend antwoord op, gesuggereerd door Jacques Derrida. Derrida zegt dat de kloof

82 Diane Perpich, *A Singular Justice: Ethics and Politics between Levinas and Derrida*, Philosophy Today 42 (1998), p 66.

83 Hier passen enkele uitgebreidere opmerkingen. Vaak wordt er gezegd dat de filosofie van Levinas een Zionistisch, mystiek-religieus en euro- of fallocentrisch karakter heeft. Ik hoop dat het door de beschrijving die ik van zijn filosofie gegeven heb duidelijk geworden is dat dit niet het geval is. Levinas doet bijvoorbeeld nergens beroep op God als verklarend principe. Enkel het terrein van het Andere als het terrein van de ethiek is belangrijk. Of dit nu op een godsdienstige of een andere manier ingevuld is maakt structureel gezien niet echt uit. Voor wat betreft het vermeende fallo- of eurocentrisme is het van betekenis dat het perfect mogelijk is om Levinas' filosofie op een feministische of een postkoloniale manier te interpreteren. Zie John Drabinski, *Levinas and the Postcolonial: Race, Nation, Other*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2011, Mielle Chandler, *Hemorrhage and Filiality: Towards a Fecundation of the Political*, in Asher Horowitz & Gash Horowitz (eds) *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, pp 97-110.

84 Simon Critchley, *Five Problems in Levinas' view of Politics and the Sketch of a Solution to Them*, Political Theory 32 (2004), p 173.

tussen ethiek en politiek, het feit dat een ethische theorie niet zomaar aanleiding geeft tot politieke standpunten, niet het probleem is, maar net de oplossing. Het feit dat uit Levinas' ethiek geen praktische adviezen kunnen afgeleid worden is net het hele punt van zijn filosofie.[85] Indien we zomaar praktische adviezen zouden kunnen deduceren uit een ethische theorie, dan zou die theorie de functie van Hetzelfde gaan verhullen. Een ethische theorie zou dan een rationeel systeem zijn waarachter we ons kunnen verschuilen om onze daden te verantwoorden en onze verantwoordelijkheid als individu uit de weg te gaan. Levinas zou met andere woorden zijn eigen theorie tegenspreken wanneer hij ons concrete politieke adviezen zou aanbieden. Dat zou enkel maar nadelig zijn voor onze verantwoordelijkheid als individu en onze gevoeligheid voor de concrete ethische situatie.

Dit alles wil echter niet zeggen dat Levinas ons helemaal niets te zeggen heeft over politiek of recht, of dat zijn filosofie praktisch irrelevant zou zijn. Zoals Derrida suggereert: de overtuiging zelf dat er een diepe kloof gaapt tussen de ethiek en politieke systemen is wel degelijk een overtuiging die belangrijke politieke gevolgen kan hebben. Levinas' ethiek drukt een fundamenteel wantrouwen uit tegen elke vorm van (politieke, juridische of andere) systematisering. Iedere staat is eigenlijk altijd een noodzakelijk kwaad, een vorm van geweld.[86] Toch wil dit niet zeggen dat Levinas een anarchist is (toch niet in de klassieke betekenis), of een voorstander van een minimale staat. Ook het ontbreken van een staat is een vorm van geweld, een veel ergere zelfs, omdat zo het ethisch appél van de derde simpelweg ontkend wordt. Wanneer de rechtvaardigheid verdwijnt wordt de derde aan zijn lot overgelaten. De staat en de rechtspraak zijn met andere woorden de weg van het minste kwaad. De ethiek van Levinas spoort ons dus niet aan tot het afschaffen ervan, maar wel tot een openheid voor de unieke en contingente situatie van de ander en tot een zeker wantrouwen ten opzichte van algemene structuren. Ze geeft ons een visie waarbij rechtspraak en politiek geen kwestie zijn van het simpelweg toepassen van een op voorhand theoretisch uitgewerkt algemeen schema. Politieke en juridische systemen zijn fragiele situaties waarbij we voortdurend moeten balanceren tussen de concrete morele situatie en de algemene structuren die onze samenleving organiseren. Terwijl een groot deel van de traditionele (anglofone) politieke filosofie ervan uitgaat dat de rechtvaardige staat een stabiel gegeven dient te zijn, zegt Levinas ons net het omgekeerde: de rechtvaardige (of beter gezegd, de minst onrechtvaardige) staat is altijd fragiel en loopt voortdurend gevaar om af te glijden naar totalitarisme. Iedere rechtspraak en staat moet voortdurend nieuw leven ingeblazen worden en aan haar ethisch karakter herinnerd worden, wil ze niet het gevaar lopen af te glijden naar een vorm van totalitarisme.

Levinas duidt de mentaliteit die hieruit volgt aan met de Marxistische term *permanente revolutie,* zij het in een gewijzigde betekenis.[87] Wat hij hiermee bedoelt is uiteraard niet dat we voortdurend gewelddadige politieke omwentelingen moeten bewerkstelligen, maar

85 Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas,* Paris, Galilée, 1997, p 46, zie ook Robert Bernasconi, *The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political*, Journal of the British Society for Phenomenology 30 (1999), pp 76-87.

86 Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre,* Paris, Bernard Grasset, 1991, p 42.

wel dat een ethisch mens in iedere morele situatie bereid moet zijn om de regels in vraag te stellen. Dit betekent onder andere dat verontschuldigingen als "ik heb altijd de regels gevolgd" vanuit ethisch oogpunt nooit geldig kunnen zijn. Levinas spoort ons in de eerste plaats aan tot het opnemen van onze eigen persoonlijke verantwoordelijkheid en van onze autonomie als mens en individu in onze relatie tot onze medemens. Zoals Derrida zegt: de onbepaaldheid van de relatie tussen ethiek en politiek is geen probleem, maar schept net de ruimte waarin de individuele verantwoordelijkheid en ethische gevoeligheid haar plaats kan vinden.[88]

Levinas en de Geschiedschrijving

Nu we de ethiek van Levinas van dichterbij hebben leren kennen kunnen we de vraag stellen naar het statuut van de geschiedschrijving. Jammer genoeg heeft Levinas zelf hier niet bijzonder veel over geschreven. Wanneer hij dat een zeldzame keer toch doet is de teneur bovendien niet erg positief. Geschiedschrijving zou het spreken van de ander onderdrukken[89] door de ander enkel vanuit zijn uiterlijke handelen te beschouwen, niet vanuit zijn innerlijke eigenheid.[90] De concrete en echte ander uit het verleden wordt opgesloten in het portret dat de historicus van hem of haar schetst.[91] In de geschiedschrijving eigenen de levenden zich de werken van de doden toe[92], en de ander uit het verleden wordt als het ware veroordeeld bij verstek.[93]

Toch vallen er ook enkele positieve opmerkingen over onze relatie met het verleden te bespeuren. Zo stelt Levinas onder meer dat de komst van de ander kan gelijkgesteld worden met het doordringen van een verleden in het heden, of met het appél van een verleden dat niet mijn verleden is.[94] Elders zegt Levinas dat de ontmoeting met de ander op die manier zelfs constitutief is voor ons besef van tijdelijkheid en historiciteit op zich.[95]

---

87 Roger Burggraeve, *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights*, Milwaukee, Marquette University Press, 2002, pp 151-154.

88 Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p 198-201.

89 Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre,* Paris, Bernard Grasset, 1991, pp 37-38.

90 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 1.B.2.

91 Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre,* Paris, Bernard Grasset, 1991, pp 37-38.

92 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, 3.C.2.

93 Ibid. 3.C.5.

94 Emmanuel Levinas, *Entre Nous. Essais sur le Penser-à-l'Autre.* Paris, Bernard Grasset, 1991, pp 170-175.

95 Emmanuel Levinas, *De l'Existence à l'Existant*, Paris, Vrin, 1978, 4.3.f.

Dit betekent onder andere dat het wel degelijk mogelijk is om via onbewust achtergelaten *sporen* (historische bronnen) in contact te komen met de ander uit het verleden.[96]

Wat moeten we hier nu uit opmaken? Allereerst is het duidelijk dat volgens Levinas de geschiedschrijving als academische en wetenschappelijke discipline aan de kant van het licht en Hetzelfde staat, en niet aan die van de ander. Maar uit de positieve opmerkingen over de relatie met het verleden kunnen we opmaken dat dit op zich eigenlijk niets met het verleden zelf te maken heeft, maar wel met de manier waarop we met dat verleden omgaan. Geschiedschrijving zou volgens Levinas immers een rationalisatie en een objectivering van de daden en gedachten van mensen uit het verleden met zich meebrengen. Daarom kan de geschiedschrijving volgens hem niet anders dan het gelaat en de andersheid van de ander uit het verleden ontkennen.

De vraag is echter of deze visie op geschiedschrijving wel juist is. Natuurlijk is er een rationeel, systematiserend aspect aan de geschiedschrijving. Maar is dat echt wel zo'n groot probleem? Recht en politiek zijn bijvoorbeeld ook rationele systemen, en toch blijven zij, als alles goed gaat tenminste, in essentie ethisch. Zou de geschiedschrijving dat dan ook niet kunnen zijn? Is er misschien een vorm van geschiedschrijving mogelijk die datgene wat ze bestudeert niet zomaar reduceert tot een wetenschappelijk object? Levinas lijkt ergens toch te denken van wel, aangezien hij zegt dat het gelaat van de ander tevoorschijn kan komen in het spoor dat achtergelaten is door de ander uit het verleden.[97] Die ander uit het verleden heeft dan het statuut van de derde, dezelfde status als de ander binnen rechtspraak en politiek.[98] Op zich is dat ook logisch: de derde is immers de afwezige ander, en de ander uit het verleden is per definitie afwezig. Het lijkt dus alleszins wel mogelijk te zijn dat de geschiedschrijving misschien toch een ethische activiteit is, op dezelfde manier als politiek en rechtspraak dat zijn.

Dat betekent dat we onze algemene vraag van dit hoofdstuk ("is het mogelijk om de geschiedschrijving als een ethische praktijk te zien?") specifieker kunnen maken. We hebben immers gezien dat als geschiedschrijving vanuit ons Levinasiaans perspectief inderdaad ethisch is, ze dat is op dezelfde manier als rechtspraak en politiek: als een systematisering en rationalisering van de derde, de afwezige ander. Daarom kunnen we onze vraag herformuleren als "Is de vorm van rationaliteit die gebruikt wordt in de geschiedschrijving dezelfde als degene die gebruikt wordt in politiek en rechtspraak?". Het antwoord hierop is, zoals we zullen zien, eenduidig: ja. Levinas vergist zich door de geschiedschrijving onder te brengen in het domein van Hetzelfde. De plaats van de geschiedschrijving is naast de politiek in het domein van de derde.

We zullen dit in het volgende hoofdstuk proberen aantonen. Het kan hierbij geen kwaad om nog een keer aan te duiden waarom de omweg langs de politiek hier noodzakelijk is.

---

96 Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, 1.9., zie ook Robert Eaglestone, *The 'Fine Risk of History', Post-Structuralism, the Past and the Work of Emmanuel Levinas*, Rethinking History 2 (1998) p, 318.

97 Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, 1.9.

98 Idem.

Ons algemene argument is zoals gezegd dat geschiedschrijving zijn plaats heeft binnen het domein van de derde. We zouden dit natuurlijk rechtstreeks kunnen proberen beargumenteren door bepaalde aspecten van de geschiedschrijving te analyseren en die te vergelijken met hoe Levinas de derde beschrijft. Zo'n analyse zou in de praktijk echter vrij mager uitvallen, aangezien Levinas niet bijzonder veel over de derde heeft geschreven, en al helemaal niet over de geschiedschrijving. Er bestaat bovendien nauwelijks secundaire literatuur die Levinas aan de geschiedschrijving linkt. Dat is echter wel het geval voor zijn politieke filosofie, die eveneens gebaseerd is op de derde. Hoewel Levinas niet echt een politieke filosoof in de traditionele zin van het woord kan genoemd worden, bestaat er toch heel wat secundaire literatuur over Levinas en politiek. Bovendien past Levinas' algemene visie op het politieke fenomeen zeer duidelijk binnen een algemenere tendens binnen de politieke filosofie. Het is dus voor ons interessant om het even over deze tendens te hebben. We hebben hierbij immers toegang tot een uitgebreide behandeling van het fenomeen politiek die, zoals we zullen zien complementair is met Levinas' politieke filosofie, en dus ook met het concept van de derde. Daarom kunnen we de traditie in kwestie, de 'post-foundationale' politieke filosofie, gebruiken als een middenterm tussen Levinas' concept van de derde en de geschiedschrijving. Simpel gezegd: als de geschiedschrijving functioneert zoals de politiek, en de politiek functioneert volgens het principe van de derde, dan functioneert de geschiedschrijving meteen ook volgens het principe van de derde.

Historische Representatie en Ethiek

Historische en Politieke Representatie

Zoals we gezien hebben, was ons startpunt de vraag of geschiedschrijving gezien kan worden als een ethische praktijk. Via de filosofie van Levinas hebben we die vraag concreter kunnen maken: is de geschiedschrijving een gelijkaardige praktijk als de politiek? Want als dat zo is, kunnen we vanuit een Levinasiaans perspectief wel degelijk besluiten dat de geschiedschrijving ethisch van aard is. We kunnen deze vraag nu nog preciezer stellen door te focussen op één specifiek concept dat de basis vormt voor de vorm van systematisering en de rationaliteit die zowel in de politiek als in de geschiedschrijving aanwezig zijn. Dat concept is '*representatie'.* We kunnen gerust zeggen dat zowel politiek als geschiedschrijving in de eerste plaats representerende activiteiten zijn. De historicus representeert mensen uit het verleden, terwijl de politicus mensen uit het heden representeert. Ook voor Levinas is representatie van essentieel belang. De derde, waar het in de politiek allemaal om te doen is, is immers de ander die per definitie afwezig is en die dus door het gebruik van de rede en de wetenschap op een of andere manier aanwezig moet worden. Of, met andere woorden, gerepresenteerd wordt.

Dit betekent dat we onze vraag nog concreter kunnen maken. We kunnen met name onderzoeken of de vorm van representatie die in geschiedschrijving gebruikt wordt gelijkaardig is aan diegene die in de politieke praktijk aanwezig is, en in het bijzonder kunnen we ons afvragen of de kenmerken van politieke representatie die ervoor zorgen dat politiek een ethisch karakter heeft, ook aanwezig zijn in de historische representatie. We dienen dus eerst te achterhalen wat precies de kenmerken zijn. Aangezien Levinas zelf hier niet bijzonder veel over geschreven heeft, zullen we dit doen door te verwijzen naar een aantal filosofen wiens gedachtegoed zeer dicht bij dat van Levinas ligt.

Dat het begrip representatie in de politiek en de politieke filosofie centraal staat hoeft waarschijnlijk geen betoog. Vooral in onze hedendaagse democratische maatschappijen is dit concept cruciaal, maar het is hier zeker niet toe beperkt. Ook koningen en keizers ontleenden in het ancien regime vaak een groot deel van hun prestige door het idee dat zij een (lijfelijke) representatie van hun onderdanen waren, en ook in de Europese Middeleeuwen werden standen, steden, burgers etc. voortdurend gerepresenteerd door

overlegorganen, delegaties, diplomaten,… Politieke instituten (parlementen, ministers, verkiezingen…) in het algemeen zijn ontstaan met het representeren van de bevolking als essentieel doel. De macht van politici is gebaseerd op het idee dat zij vertegenwoordigers van het volk zijn, en politieke crises ontstaan wanneer grote delen van de bevolking zich niet meer vertegenwoordigd (gerepresenteerd) voelen door hun politici of hun politieke instituten.

Traditioneel wordt met het woord 'representatie' vooral institutionele representatie door verkiezingen bedoeld. Een aantal jaar geleden heeft Michael Saward echter uitgebreid en overtuigend geargumenteerd dat representatie in feite een veel breder en veel belangrijker begrip is, en bovendien een veel contextueler en dynamischer karakter heeft dan we vaak denken. Representatie is volgens hem geen statisch gegeven, wel een claim die voortdurend opnieuw gemaakt dient te worden.[99] Representatie is ook geen objectief ding in de wereld, onafhankelijk van mensen, maar een dynamisch, altijd contingent en contextgevoelig proces. Het is een claim die door bepaalde concrete mensen óver andere concrete mensen vóór een publiek van weer andere concrete mensen gemaakt wordt. Dat betekent bijvoorbeeld dat het feit dat iemand verkozen is nooit een voldoende argument kan zijn om te zeggen dat ze haar kiezerspubliek representeert. Haar kiezers kunnen de representatie altijd in vraag stellen, bijvoorbeeld omdat een van beide partijen van mening is veranderd. Of een groot deel van het kiezerspubliek kan bijvoorbeeld verkiezingen als niet-legitiem beschouwen. In dit geval wordt de representatieve claim wel erkend door de vertegenwoordiger en haar kiezers, maar niet door de rest van de bevolking.

Omgekeerd maken ook niet-verkozenen voortdurend representatieve claims. Denk bijvoorbeeld aan ambassadeurs, of aan Bono die pretendeerde de armen van Afrika te vertegenwoordigen[100], of zelfs een speler van een nationaal voetbalelftal die het gevoel heeft zijn land te representeren. In al deze situaties gaat het niet om objectieve institutionele feiten, maar wel specifieke claims die door concrete mensen gemaakt en bevestigd worden, en die daarom altijd ook contextueel, dynamisch en performatief zijn. Elke representatieve claim kan in principe op elk moment herroepen of herbevestigd worden, door alle betrokken. Het gaat dan zowel over de gerepresenteerde en degene die representeert als en degene desenteerd wordt als om het publiek waar de representatie voor bedoeld is. (In het geval van Bono gaat het dan bijvoorbeeld om de Westerse mediaconsument)

Het algemeen punt van deze analyse is dat de kloof tussen politieke representatie en dat wat gerepresenteerd wordt groter en de overbrugging ervan fragieler en dynamischer is dan wat vaak wordt gedacht. Op zich is dit geen probleem, integendeel zelfs. Het bestaan en de cultivering ervan zijn zelfs de essentie van democratie. [101]Dit punt is typisch voor de stroming in de politieke filosofie die doorgaans met de '*post-foundationalism'* wordt aangeduid, en waar Saward toe behoort.[102] Post-foundationalistische filosofen als Laclau, Mouffe, Lefort, Badiou en Rancière maken een cruciaal onderscheid tussen de politiek en

99 Michael Saward, *The Representative Claim*, Oxford, Oxford University Press, pp 32-36.

100 Ibid. p 61 & 74.

101 Ibid. p 162.

het politieke.[103] Met 'de politiek' bedoelen ze wat traditioneel onder de term van politiek wordt verstaan, het spel van verkiezingen, postjes en instituties. 'Het politieke' duidt op de mogelijkheid tot het doorbreken van dit spel, tot het in vraag stellen van instituties, het contesteren van machtsposities en zoeken naar nieuwe manieren van representatie. De politiek is statisch en objectief en heeft universalistische pretenties, terwijl het politieke contingent, dynamisch, performatief, contextgebonden en menselijk is. Een democratie kan zich maar een waarachtige democratie noemen in de mate dat ze plaats geeft aan het politieke. Het verband met Sawards visie op representatie is duidelijk. Een totalitaire maatschappij is er een waarbij representatie een 'objectief' feit is en niet in vraag gesteld of in beweging gebracht kan worden. Denk bijvoorbeeld aan de claim van de communistische partij in de DDR de belangen van de bevolking te vertegenwoordigen, onafhankelijk van wat die bevolking zelf zei of dacht. In een democratische maatschappij daarentegen wordt, zoals we gezien hebben, de kloof tussen representatie en gerepresenteerde gecultiveerd in plaats van ontkend. In een totalitaire maatschappij overheerst de politiek, terwijl er in een (waarachtige) democratie altijd plaats is voor het politieke.

Dit alles doet sterk aan Levinas denken. Net als Levinas geven ook de post-foundationalisten een dubbelzijdig beeld van politiek. Politiek kan statisch en onderdrukkend zijn, maar ook ethisch en bevrijdend. Net als Levinas zijn ook zij niet a priori tegen politieke instellingen, maar zijn ze vooral sceptisch over het teveel aan belang dat er vaak aan gehecht wordt.[104] Zowel volgens hen als volgens Levinas bestaat er niet zoiets als een perfecte politiek-institutionele situatie waar we zomaar op kunnen verder bouwen. Een objectief en rationeel georganiseerd instituut kan nooit ideaal zijn en is altijd bij voorbaat verdacht. Er bestaat geen toverformule waarmee een bepaald publiek perfect en onproblematisch gerepresenteerd wordt. Iedere representatie is op zich al problematisch, en we zijn dus gedwongen tot een permanente waakzaamheid voor de blinde vlekken van politieke representatie. Een goede politieke situatie is er daarom niet een die gebaseerd is op een wetenschappelijk uitgekiend model, maar wel een die net toelaat dat dergelijke structuren doorbroken of ondervraagd worden. De post-foundationalisten noemen dit het primaat van het politieke op de politiek. Levinas verwijst, zoals we al gezien hebben, naar deze situatie met het begrip 'permanente revolutie'. Politieke structuren moeten voortdurend ondervraagd worden, maar dat wil niet zeggen dat we beter af zijn zonder. Integendeel, structuren zijn een absolute noodzaak, maar we moeten ons voortdurend wapenen tegen de tendens om dergelijke rationalistische constructies als essentieel of primordiaal te beschouwen. Het verschil tussen Levinas en de post-foundationalisten is natuurlijk dat bij Levinas de politiek doorbroken wordt door

102 Zie bijvoorbeeld Matthias Lievens, *Contesting Representation. Jacques Ranciere on Democracy and Represeantative Government*, Thesis Eleven, in press. Zie ook Frank Ankersmit *Political Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp 163-179. Thomas Decreus & Matthias Lievens, *Hegemony and the Radicalisation of Democracy. An Interview With Chantal Mouffe*, Tijdschrift voor Filosofie 73 (2011), p 679.

103 Zie Oliver Marchart*, Post-Foundational Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

104 Ibid. p 2.

het evenement van het ethische, en niet door een specifiek politiek getinte actie. Op zich is dit echter niet meer dan een terminologische kwestie. In beide gevallen gaat het om universele en rationalistische instellingen die doorbroken worden door een contingent, menselijk en concreet evenement.

Dit betekent dat we nu iets meer kunnen zeggen in verband met de rol van representatie bij Levinas. We hebben gezien dat Saward argumenteerde voor het in stand houden en cultiveren van de kloof tussen een representatie en datgene wat zij representeert. Het is pas door het bestaan van een dergelijke principiële kloof dat politieke structuren in vraag kunnen gesteld worden, hetzij door het ethische evenement van Levinas, hetzij door de politieke actie van de post-foundationalisten. Het is pas door een dergelijke kloof dat politiek ethisch en/of emanciperend kan zijn. Hierdoor kunnen we de conclusie trekken dat ook voor Levinas het bestaan van de kloof tussen (politieke) representatie en dat wat gerepresenteerd wordt essentieel is. Enkel hierdoor kan er ruimte ontstaan voor het ethische evenement. Wanneer een representatie samenvalt met die- of datgene wat gerepresenteerd wordt, is die ruimte er immers niet. Wanneer er bijvoorbeeld geen onderscheid is tussen mijn representatie van een bedelaar, gebaseerd op mijn op zich misschien zeer rationele ideeën over bedelarij, en die bedelaar zelf in zijn uniciteit als mens, dan is er ook geen ruimte om geraakt te worden door het evenement van het gelaat van de ander. Ik weet dan immers al alles wat er te weten valt, en mijn reactie is al op voorhand bepaald door mijn ideeën over bedelarij. Het ethische evenement is enkel mogelijk wanneer ik ervan uitga dat, hoeveel ik ook weet op theoretisch vlak, dit nooit genoeg kan zijn om het evenement van de concrete mens die hier voor mij staat te vatten. Opnieuw: de kloof tussen representatie en gerepresenteerde, of de essentiële inadequaatheid van representatie, fungeert als ruimte waarin het gelaat van de ander kan verschijnen.

Als voorlopige conclusie betekent dit dat we onze onderzoeksvraag opnieuw verder specificeren en concreter kunnen maken. We hebben gezien hoe de vraag naar het ethische karakter van de geschiedschrijving leidde tot de vraag naar de overeenkomsten tussen politieke en historische representatie. En we hebben nu net gezien wat het essentiële kenmerk is van de politieke representatie waarin ruimte bestaat voor het contingente evenement van het ethische. Dat kenmerk is de kloof tussen representatie en dat wat gerepresenteerd wordt. Nu rest ons nog de vraag: is deze kloof ook in de geschiedschrijving aanwezig? Op dit punt hebben we het gemakkelijk: de vraag naar de specifieke aard van de historische representatie is al uitgebreid beantwoord door de Nederlandse geschiedfilosoof Frank Ankersmit. Wat de situatie nog rooskleuriger maakt, is dat Ankersmit zich niet beperkt heeft tot de geschiedkundige representatie, maar ook over het verband tussen historische, politieke en ook ethische representatie heeft geschreven. En om het gelukkig toeval compleet te maken, gaat Ankersmit uit van een visie op politieke representatie die in de lijn ligt van het post-foundationalisme, en dus ook van de Levinasiaanse visie op politieke representatie. Dat betekent dat Ankersmit hier de *missing link* is die we nodig hebben: we hebben gezien hoe we de Levinasiaanse visie op de derde en politiek kunnen verbinden met het post-foundationalisme, en met behulp van Ankersmit kunnen we het post-foundationalisme verbinden met de geschiedschrijving.

Ankersmit heeft dus een visie op politiek die volledig in de lijn ligt van Levinas en het post-foundationalisme. Ook hij gaat ervan uit dat er niet zoiets kan bestaan als één theorie die het terrein van het politieke op een rationele en universele manier kan begrijpen en/of organiseren.[105] In navolging van onder andere Machiavelli en Tocqueville beschouwt Ankersmit het politieke als een "gebroken" realiteit, een realiteit die niet eenduidig is en dat ook nooit kan zijn, en die dus ook niet eenduidig kan worden gerepresenteerd.[106] Als gevolg daarvan is er altijd een essentieel verschil tussen een representatie en datgene wat gerepresenteerd wordt.[107] Wat voor ons zoals gezegd van bijzonder belang is, en wat Ankersmit onderscheidt van andere post-foundationalistische politieke filosofen, is dat voor hem net hetzelfde van toepassing is op esthetische en – vooral – op historische representatie. Het is inderdaad wel zo dat ook andere filosofen gewezen hebben op het verband tussen politieke en esthetische representatie, onder meer door te verwijzen naar het performatieve karakter van de politiek. Maar nergens wordt het verband tussen historische en politieke representatie zo duidelijk als in het oeuvre van Ankersmit.[108] Ankersmit is ook zeer expliciet over welk kenmerk precies voor het verband tussen de twee zorgt:

> The common factor in my conceptions of historical and political representation is that there are no algorithms that link the represented to its representation.[109]

We hebben reeds gezien hoe dit idee van toepassing is op politiek, en hoe dit past in het denken van Levinas. Geen enkel politiek systeem kan ooit volledig de ethische relatie van mens tot mens vervangen, en geen enkele vorm van politieke representatie kan volledig in de plaats komen van de uniciteit van een individu. Daarom is er niet zoiets als een definitieve politieke representatie die geen alternatieven meer toelaat. En volgens Ankersmit is het met de geschiedschrijving net zo. Ook in de geschiedschrijving bestaat er geen definitieve representatie van een bepaalde historische gebeurtenis of toestand, en dus zeker ook geen algoritme om van de historische feiten, of de historische bronnen, naar een historische representatie te gaan. In het kort wil dit zeggen dat de historische representatie fundamenteel ondergedetermineerd is door de historische feiten of de historische bronnen. Voor iedere verzameling historische feiten of historische bronnen zijn er altijd een heel aantal verschillende perspectieven mogelijk, die allemaal op zich even goed gebaseerd kunnen zijn op historische bronnen en dus in die zin allemaal even waar zijn. Daarom is een historische, politieke of esthetische representatie volgens Ankersmit nooit een

---

105 Frank Ankersmit, *Political Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p 3.

106 Frank Ankersmit, *Aesthetic Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp 1-4.

107 Frank Ankersmit, *Political Representation*, Stanford, Stanford University Press, pp 112-113..

108 Zie Frank Ankersmit, *Political Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2002, Frank Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2002, Frank Ankersmit, *Aesthetic Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp 1-4.

109 Frank Ankersmit, *Aesthetic Politics*, Stanford, Stanford University Press, 1996, p XIV.

definitieve weergave, maar altijd wel een *voorstel* om de werkelijkheid vanuit een bepaald licht te bekijken.[110]

Dit betekent trouwens ook dat het verleden zelf in zijn volledigheid altijd een mysterie zal blijven. Historische representaties bieden ons enkel perspectieven op dat verleden, nooit het verleden zelf. Een van de belangrijkste gevolgen daarvan is dat in het geschiedkundig bedrijf dissensus eerder dan consensus de norm is. Voor een gegeven historische gebeurtenis of historische periode, bijvoorbeeld de Franse Revolutie, de Middeleeuwen of de Holocaust, zullen er altijd eerder verschillende representaties zijn die met elkaar in conflict gaan, eerder dan dat er één definitief boek bestaat waar iedereen zich bij neerlegt.

De Historikerstreit I

De stelling die Ankersmit hier poneert kan op het eerste zicht een beetje abstract en onduidelijk overkomen. Wat wil het precies zeggen dat de historische representatie ondergedetermineerd is door de historische feiten, of, om het met andere woorden te zeggen, dat er een essentiële en onoverbrugbare kloof bestaat tussen een representatie en datgene wat ze representeert? Een deel van het antwoord hebben we al gegeven, door te zeggen dat het opvallend is dat bepaalde historische gebeurtenissen (neem bijvoorbeeld de Franse Revolutie, of de Tweede Wereldoorlog) voortdurend opnieuw gerepresenteerd worden, en er nooit een definitieve representatie komt die alle andere overbodig maakt. We kunnen dit punt echter nog duidelijker en preciezer maken. We zullen dit doen door middel van een voorbeeld, met name de historiografische discussie rond de schuldvraag rond de Holocaust en de rol van het Duitse volk.[111] Volgens Chris Lorenz is deze controverse bij uitstek geschikt als model voor dissensus in de geschiedschrijving. De emoties in de *Historikerstreit* liepen zodanig hoog op dat aspecten van de geschiedschrijving die anders verborgen zouden blijven hier als een Freudiaanse lapsus naar boven komen.[112] Onder meer hierdoor is deze discussie een uitstekend voorbeeld van de ondergedetermindeerdheid van de historische representatie door de historische feiten.

De *Historikerstreit* vond plaats van 1986 tot 1988, en de protagonisten behoorden min of meer tot één van de twee tegengestelde kampen. Aan de ene kant waren er mensen als Ernst Nolte en Andreas Hillgruber, die voor Duitsland op zich geen bijzondere rol zagen weggelegd. Aan de andere kant stonden onder andere Jurgen Habermas en Hans

110 Frank Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2002, pp 87-89.

111 Voor de analyse van de *Historikerstreit* zal ik mij in de eerste plaats baseren op Chris Lorenz' artikel in *History and Theory*: Chris Lorenz, *Historical Knowledge and Historical Reality: a Plea for "Internal Realism"*, History and Theory 33 (1994), pp 297-327.

112 Chris Lorenz, *Historical Knowledge and Historical Reality: a Plea for "Internal Realism"*, History and Theory 33 (1994), p 299.

Mommsen, die het hier grondig mee oneens waren. We kunnen de *Historikerstreit* schematisch voorstellen als een cluster van verschillende antwoorden op een drietal vragen in verband met de Holocaust. De eerste vraag is dan: "Wat was de oorzaak van de Holocaust?". Het resultaat van een antwoord op deze vraag is een specifieke historische representatie van een historische gebeurtenis, de massamoord op miljoenen politieke dissidenten, joden en zigeuners, en de gebeurtenissen voorafgaand hieraan.

Belangrijk is dat er in dit debat nergens een onenigheid te bespeuren valt over de historische feiten. Het gaat hier niet om de vraag of de Holocaust wel echt gebeurd is of niet. De protagonisten betwisten niet *wat* er precies gebeurd zou zijn, maar wel hoe de dingen die gebeurd zijn geïnterpreteerd en gerepresenteerd moeten worden. Dit punt op zich is al een illustratie van de hypothese dat de historische representatie ondergedetermineerd is door de historische feiten. Waar het om gaat is het perspectief op de feiten, de representatie ervan, en niet de feiten zelf.[113]

Hoe zien die perspectieven er dan concreet uit? Het startschot voor de *Historikerstreit* was Ernst Nolte's antwoord op de vraag of de Duitsers een specifieke schuld voor de Holocaust kon aangewreven worden. Nolte's antwoord was duidelijk: nee. De Holocaust was volgens hem het gevolg van de installatie van een totalitair regime in Duitsland, en had als dusdanig niets met Duitsland op zich te maken, maar wel met hoe totalitaire regimes in het algemeen functioneren. Nolte's verklaring heeft de vorm van een simpele modus ponens: totalitaire regimes hebben de neiging om dissidenten en minderheidsgroepen te liquideren (major). Nazi-Duitsland werd geleid door een totalitair regime (minor). Daarom werden dissidenten en minderheidsgroepen geliquideerd (conclusie). Om de zaken nog iets provocerender te maken, voegde Nolte eraan toe dat niet het Nazisme, maar wel het Stalinisme het prototype van een dergelijk totalitair regime was.

Nolte's critici, onder andere Habermas en Mommsen, reageerden hierop door de nadruk te leggen op de specificiteit van de Holocaust.[114] Het rigoureuze, industriële en nietsontziende karakter ervan zou uniek zijn in de geschiedenis. De massamoord door de Nazi's zou in niets te vergelijken zijn met andere genocides. De slachtoffers ervan, in de eerste plaats de joden, hebben met andere woorden een unieke plaats als slachtoffers in de geschiedenis, terwijl de Duitsers een unieke plaats als daders hebben. Wanneer we er immers van uitgaan dat de Holocaust slechts één genocide in een rij van velen is, lijkt het

113 We moeten hierbij wel opmerken dat Lorenz argumenteert dat beide kampen wel degelijk pretenderen zelf de waarheid te vertellen en naar de feiten te verwijzen, en de posities van hun tegenstanders proberen af te schilderen als ideologie. Toch spreekt dit ons punt niet tegen. Lorenz gebruikt de *Historikerstreit* als argument voor het zogenaamde 'intern realisme', doordat duidelijk is dat beide kampen wel degelijk de pretentie hebben over de historische realiteit te spreken, zij het niet vanuit universele criteria of algemene algoritmes. Dit is op zich zeker complementair met de visie die in dit boek verdedigd wordt. Mijn punt is niet dat historici niet naar het verleden zelf zouden mogen verwijzen, integendeel. In deel II zal duidelijk worden dat dit wel degelijk kan en zelfs moet. Het punt is enkel dat de historische representatie ondergedetermineerd is door de historische feiten. Dit sluit helemaal niet uit dat de historicus die een dergelijke representatie geconstrueerd heeft hiermee naar de historische werkelijkheid zelf wil verwijzen

114 Chris Lorenz, *Historical Knowledge and Historical Reality: a Plea for "Internal Realism"*, History and Theory 33 (1994), p 302.

louter toevallig dat die bij de Duitsers op een dergelijk ver doorgevoerde manier gebeurde. Chris Lorenz geeft hier de ietwat cynische commentaar op dat dit overeenstemt met het nationalistische cliché dat Duitsers alles grondiger doen, dus ook het liquideren van dissidenten.[115]

Nolte had hiernaast ook nog een tweede verklaring voor de Holocaust, met name Hitlers angst voor het Bolsjevisme. Bolsjevisme, communisme en Stalinisme werden in het interbellum sterk als joods gepercipieerd, en vanuit die angst is het heel begrijpelijk dat Duitsland Nazistisch werd en er een vijandbeeld jegens de joden ontstond. Critici repliceerden dat het kortzichtig is om het Nazisme te reduceren tot Hitlers persoonlijke angsten en overtuigingen. Er was een omvangrijk bureaucratisch apparaat, dat volgens hen een actieve medewerking van het grootste deel van de Duitse elite vereiste. Nolte antwoordde hierop dan weer dat de hele Duitse bevolking meewerkte, en dat het dus verkeerd is de medewerking van de elite als specifieke oorzaak te zien.

Een derde punt werd gemaakt door Andreas Hillgrüber, die de Holocaust als slechts één instantie van een reeks genocides zag, waaronder ook de genocide op het Duitse volk door de geallieerde strijdkrachten. Het is natuurlijk zo dat de Duitsers meevochten tegen de geallieerden, maar volgens Hillgruber hadden ze geen keus: het was dat of zelf vervolgd worden. Critici antwoordden dan weer dat dit inderdaad wel zo is, maar dat dit enkel het perspectief van de daders in rekening brengt, en dat het daarom het probleem van de Holocaust (het perspectief van minderheden en politieke tegenstanders dat onderdrukt werd), als het ware reïtereert.

Wat we hier dus hebben, is een verzameling van drie keer twee verschillende en conflicterende historische representaties. Zoals we reeds vermeld hebben is er in dit debat op geen enkel moment sprake geweest van onenigheid over feitelijke gegevens. Discussies gaan niet over de feiten, maar wel over hoe die feiten geïnterpreteerd en gerepresenteerd moeten worden. Het 'linkse' kamp van Habermas en Mommsen heeft bijvoorbeeld nooit ontkend dat Hitler bang was voor het Bolsjevisme, of dat de Duitse bevolking moeilijk anders kon dan meewerken. Het 'rechtse' kamp van Nolte en Hillgruber ontkent dan weer niet dat de Holocaust bijzonder rigoureus is, of dat ze zonder de medewerking van de Duitse elite nooit van een dergelijke omvang zou kunnen geweest zijn. Niet de feiten zijn met andere woorden het punt, maar wel het perspectief er op. En geen van deze perspectieven is op zichzelf meer of minder 'juist' dan het andere. Wat meer is, elk van deze perspectieven impliceert eigenlijk de uitsluiting van het andere. Ofwel neemt men het perspectief van de Duitse bevolking of de *Wehrmacht* in, ofwel dat van joden, zigeuners en politieke tegenstanders. Ofwel beschouwt men de Holocaust (en dus ook de Duitsers en de joden) als uniek, ofwel niet. Een tussenweg bestaat hier niet: de geschiedenis van de Holocaust en de Tweede Wereldoorlog schrijven betekent een keuze maken over op welke manier de geschiedenis gerepresenteerd dient te worden. En wanneer we die keuze maken, wordt het duidelijk dat we ons niet kunnen laten leiden door de historische feiten op zich. Dat betekent met andere woorden dat er een kloof bestaat tussen historische feiten en historische representatie: voor de verzameling historische feiten rond de gebeurtenissen in de Tweede Wereldoorlog zijn er verschillende

115 Ibid. p 303.

representaties mogelijk, en er zijn geen epistemologische argumenten om één van deze representaties boven de andere te verkiezen.

Weber, Cassirer en White over de Kloof tussen Feiten Representatie

Een van de mogelijke bezwaren die nu geopperd zouden kunnen worden luidt als volgt: "Misschien is het inderdaad zo dat Ankersmit de geschiedschrijving zo ziet, of dat de *Historikerstreit* op een dergelijke manier functioneert. Maar wat zegt dat eigenlijk over de geschiedschrijving in het algemeen? Gaat het hier niet om twee toevallige voorbeelden?"

Het antwoord daarop is dat de visie van Ankersmit zeker geen alleenstaand geval is. Hetzelfde punt (dat de historische representatie ondergedetermineerd is door de historische feiten, dat het daarom onmogelijk is om het verleden of bepaalde delen daarvan in hun volledigheid te vatten, en dat we daarom geen zinvol onderscheid kunnen maken tussen het verleden zelf en de representatie ervan) is al door heel wat filosofen gemaakt. Daarom kunnen we zeker zeggen dat het hier niet om een ad hoc interpretatie gaat, maar dat ons Levinasiaans perspectief wel degelijk aansluit bij een belangrijke traditie in de filosofie van de menswetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder. Natuurlijk is en blijft dit voor een deel een gezagsargument, en hebben we zeker niet bewezen dat dit perspectief op de geschiedschrijving het enige juiste is. Maar laat ons even terugdenken aan de specifieke claim die we met dit hoofdstuk willen bewijzen. Het is nooit de bedoeling geweest om objectief te bewijzen dat dit Levinasiaans perspectief op de geschiedschrijving het enige juiste is. Het was vooral de bedoeling om te bewijzen dat dit een *mogelijk* perspectief is. Daarom is het, in dit specifieke stadium, ook niet nodig om aan te tonen dat er in alle vormen van geschiedschrijving een kloof tussen historische feiten en historische representatie is, maar is het voldoende om aan te tonen dat het bestaan van deze kloof een reële mogelijkheid is, dat een visie op geschiedschrijving waarin deze kloof centraal staat, er een is die in overeenstemming is met tenminste een deel van de historiografische praktijk, en met de manier waarop er de afgelopen eeuw over de geschiedschrijving is nagedacht.

Laat ons dus even overlopen welke filosofen een soortgelijk punt als dat van Ankersmit gemaakt hebben, met als doel aan te tonen dat het hier wel degelijk om een legitiem en belangrijk perspectief op de menswetenschappen en de geschiedschrijving gaat, en niet om een ad hoc interpretatie. Onder andere Max Weber en Ernst Cassirer formuleerden een soortgelijk idee al in het begin van de vorige eeuw, zij het vanuit een iets andere invalshoek. Ankersmit heeft het in de eerste plaats over de ondergedetermineerdheid van de historische representatie in het algemeen door de historische feiten. Weber en Cassirer hebben het over iets specifieker, met name het gebruik van algemene concepten in de menswetenschappen. Volgens hen zijn die concepten niet determinerend voor datgene

waar ze op toepasbaar zijn. Er is geen één-op-één-relatie tussen een concept en datgene wat het representeert, integendeel. Concepten zijn abstracties die gebruikt worden om de historische realiteit vorm te geven, maar het zou een vergissing zijn om te denken dat ze de realiteit op dezelfde manier fixeren zoals bijvoorbeeld een natuurkundige wet dat doet.

Weber reageerde hiermee zowel tegen de positivistische en naturalistische tendensen in de cultuurwetenschappen als tegen de *Historische Schule* binnen de Duitse *Nationalökonomie*.[116] Beide stromingen waren ervan overtuigd dat ze de sociale en culturele realiteit in haar eigen termen konden beschrijven. Positivisten deden dit door gebruik te maken van transhistorische universalia, de historisten door zich te beperken tot het gebruiken van concepten uit de periode zelf die ze bestudeerden. Volgens Weber zijn allebei de opties onmogelijk en gebaseerd op wishful thinking. De manier waarop de cultuurwetenschappen hun concepten ontwikkelen en gebruiken is immers zelf onderworpen aan de invloed van cultuur en historische context. Het is dus a priori onmogelijk om anachronistische of a-chronistische concepten te gebruiken die onafhankelijk zijn van een subjectieve component. Daarom dienen de concepten uit de geschiedschrijving gezien te worden als *ideaaltypen*. Wanneer we een strakke en expliciete definitie geven aan termen als 'christendom' of 'kapitalisme', dan moeten we er ons ten alle tijde van bewust zijn dat dit niet meer dan 'historische utopieën' zijn.[117] Concrete historische gebeurtenissen of gevallen kunnen nooit zomaar beschouwd worden als een voorbeeld of een instantie van een bepaald algemeen en abstract geformuleerd fenomeen. Een concrete historische realiteit is altijd meer dan dat. Als dusdanig kunnen de ideaaltypische concepten uit de cultuurwetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder ons geen beschrijving van de historische realiteit op zichzelf geven, maar wel een perspectief op die realiteit. Ideaaltypes laten ons toe om een bepaald standpunt in te nemen, om met een bepaalde en specifieke interesse naar het verleden te kijken. En de inname van een dergelijk standpunt is geen beletsel, maar net een voorwaarde voor de historische representatie.

Ook Ernst Cassirer maakte een aantal jaren na Weber een soortgelijk punt. Net als volgens Weber is er ook volgens Cassirer iets bijzonders aan de hand in de manier waarop de cultuurwetenschappen met algemene concepten omgaan. In de natuurwetenschappen is het de bedoeling om individuele gebeurtenissen of objecten te kunnen zien als instanties van algemene concepten, maar in de cultuurwetenschappen is dat echter niet zo. Een universale in de cultuurwetenschappen is altijd in een bepaalde mate ongedetermineerd. Cassirer geeft Jacob Burckhardts concept van renaissancemens als voorbeeld. Deze laatste geeft in *Die Kultur der Renaissance in Italien* een opsomming van een aantal kenmerken die typerend zouden moeten zijn voor de mens in de renaissance, onder andere sensualiteit, aandacht voor de natuur, individualisme, paganisme,…[118] Wanneer we echter naar concrete individuele mensen gaan kijken, blijkt er eigenlijk niemand bestaan te

116 Max Weber, *Die "Objektivität" Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis,* in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze Zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1973, p 196 & 208-209.

117 Ibid. pp 197-198.

118 Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1942, p 80.

hebben die al deze kenmerken bezit, en die dus aan de definitie van renaissancemens voldoet.[119] Men zou kunnen denken dat dit een probleem is, maar in feite is dat niet zo. Concepten in de cultuurwetenschappen functioneren immers volgens wat we nu met Wittgenstein *family* r*esemblance* zouden noemen[120], en wat Cassirer in navolging van Husserl aanduidt als "ideationele abstractie".[121] Door een groot aantal individuen te observeren en bestuderen, ontstaat er geleidelijk aan een algemeen idee of concept waar al deze individuen deel van uitmaken, zonder dat ze er evenwel tot gereduceerd worden. Husserl duidt dit aan met de term 'universele intuïtie'[122], wat de nadruk legt op het feit dat het hier niet om een bewust epistemologisch proces gaat, maar eerder om een vorm van onbewust aanvoelen. Cassirer maakt trouwens ook duidelijk waarom dit zo is: de culturele wereld is geen wereld van objecten, maar een intersubjectieve wereld. Het is een domein waarin het 'ik' en 'jij' centraal staan, een die in de eerste plaats gebaseerd is op intuïtieve kennis en communicatie, eerder dan op een objectiverende epistemologie.[123]

Zowel voor Cassirer als voor Weber hebben algemene concepten in de cultuurwetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder minder vat op wat ze bestuderen dan de natuurwetenschappen. Een algemeen concept in de cultuurwetenschappen is altijd zowel meer als minder dan wat het beschrijft. Het is aan de ene kant meer, omdat er in de werkelijkheid altijd wel een paar dingen zullen ontbreken die in onze ideaaltypische beschrijving wel aanwezig zijn. Anderzijds is het ook minder, aangezien de concrete werkelijkheid zelf altijd rijker en diverser is dan we met algemene concepten kunnen vatten. De sociaal-culturele werkelijkheid heeft als het ware een grotere autonomie dan de fysisch-chemische werkelijkheid, en net als bij Ankersmit en Levinas betekent dat dat er een essentiële kloof is tussen wat er in de cultuurwetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder gerepresenteerd wordt en de representatie zelf.

Naast Weber en Cassirer had ook Hayden White al vóór Ankersmit hetzelfde punt gemaakt, en met hem meteen ook de hele narrativistische traditie waar Ankersmit zelf ook toe behoort. Zonder al te diep in te gaan op White[124], kunnen we wel zeggen dat het specifieke punt waar we het hier over hebben (de kloof tussen historische feiten en historische representatie, de ondergedetermineerdheid van de laatste door de eerste, en de afwezigheid van een algoritme om vanuit de feiten naar een historiografische tekst te komen) essentieel is voor zijn theorie. Neem bijvoorbeeld het volgende citaat uit het

119 Ibid. pp 79-81.

120 Ludwig Wittgenstein, *Philosohical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1958, p 32.

121 Zie Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. II. Teil*, Hamburg, Felix Meiner, 1992, pp 690-691.

122 Idem.

123 Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1942, p 83.

124 Voor een uitvoerige introductie tot Hayden White, zie Herman Paul, *Hayden White,* Cambridge, Polity Press, 2011.

voorwoord van *Metahistory*, waarin White een opsomming geeft van de algemene conclusies van zijn boek. Hij geeft er zes in totaal, waarvan dit de laatste drie zijn:

> (4) there are no apodictically certain theoretical grounds on which one can legitimately claim an authority for any one of the modes over the others as being more "realistic"; (5) as a consequence of this, we are indentured to a *choice* among contending interpretative strategies in any effort to reflect on history-in-general; (6) as a corollary of this, the best grounds for choosing one perspective on history rather than another are ultimately aesthetic or moral rather than epistemological.[125]

Volgens White maken we in de 'vertaling' van de feiten naar een specifiek discours een keuze uit vier mogelijk 'tropen', met name metafoor, metonymie, synecdoche en ironie.[126] Een troop kan gezien worden als een leidend principe waardoor feitelijke gegevens geordend en met elkaar in verband gebracht worden. De beste vergelijking is misschien die met een toonaard of een modus in de muziek. Op de specifieke betekenis van deze tropen hoeven we nu niet in te gaan. Wat voor ons belangrijk is, is dat er een duidelijke rangorde in zit, en dat de meest vergevorderde troop, ironie, eigenlijk een metatroop is. In de ironische mode, waarvan White trouwens zegt dat hij ze zelf gebruikt,[127] worden we ons bewust van de relativiteit van de andere modi.[128] De verdienste van ironie, en de “tekortkoming”, voor zover men deze term kan gebruiken, van de anderen, is dus dat we in de ironische mode geschiedschrijving duidelijker zien voor wat het is: een contingente en door esthetische, politieke en morele voorkeuren bepaalde overbrugging van de kloof tussen feiten en representatie. Net omdat deze overbrugging zo contingent is, betekent dat meteen dat geen enkele van deze 'overbruggingen' definitief of universeel is, en dat de kloof tussen historische feiten en historische representatie altijd opnieuw weer tevoorschijn zal komen.

Via White en Ankersmit kende het idee van een noodzakelijke kloof tussen historische feiten en historische representatie een brede verspreiding in de geschiedfilosofie van de afgelopen paar decennia.[129] Het is natuurlijk niet zo dat dit een onomstotelijk vaststaand

125 Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, London, Johns Hopkins University Press, 1978 p xii.

126 Naast 'tropen' gebruikt White natuurlijk ook nog een reeks andere principes waarmee de transformatie van een verzameling historische feiten naar een historisch narratief verwezenlijkt wordt. Het gaat met name om de ideologische inhoud, de plot of *emplotment*, en de stijl van verklaringen. We laten deze aspecten hier echter links liggen, omdat ze op dit moment niet echt belangrijk zijn..

127 Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, London, Johns Hopkins University Press, 1978, p xii.

128 Zie Hayden White, *Tropics of Discourse*, London, Johns Hopkins University Press, 1978, p 12.

129 Zie onder andere Peter Icke, *Frank Ankersmit's Narrative Substance: a Legacy to Historians*, Rethinking History 14 (2010), pp 551-567, Eugen Zelenak*, Exploring Holism in Frank Ankersmit's Historical Representation,* Rethinking History 13 (2009), pp 357-369, Frank Ankersmit, Ewa Domanska & Hans Kellner (eds), *Re-Figuring Hayden White*, Stanford, Stanford University Press, 2009. Jurgen Pieters, *New Historicism: Postmodern Historiography Between Narrativism and Heterology,* History and Theory 39 (2000), pp 21-38, Frank Ankersmit, *The Linguistic Turn, Literary Theory and Historical Theory*, Historia 45 (2000), pp 271-310, Richard Vann, *The Reception of Hayden White*, History and Theory 37 (1998), pp 143-161, Hans Kellner,

feit is, maar voor de argumentatie in dit hoofdstuk hoeft dat ook niet. We hebben gezien hoe het hier de bedoeling is om te argumenteren dat het *mogelijk* is om de geschiedschrijving als een ethische praktijk te zien. We hebben die vraag meer specifiek kunnen maken door in te gaan op het verband tussen politieke en historische representatie. De vraag werd dan of het mogelijk is om in de historische representatie eenzelfde kloof te ontdekken tussen representatie en dat wat ze representeert als die in de politieke representatie. Daarom is het hier genoeg om te zeggen dat er wel degelijk minstens een traditie in de geschiedfilosofie bestaat, het narrativisme van White en Ankersmit met name, aangevuld met de inzichten van Weber en Cassirer, dat erin slaagt om een consistent en invloedrijk beeld te presenteren van een geschiedschrijving die ondergedetermineerd is door de historische feiten.

De Historikerstreit II

Het algemene beeld dat uit dit alles te voorschijn komt is het volgende: een Levinasiaanse vorm van geschiedschrijving is een geschiedschrijving waarin de ander het statuut van de derde heeft. Dat resulteert in een ietwat bijzondere vorm van representatie: een historische representatie die ondergedetermineerd is door de historische feiten, en die precies daardoor ruimte laat voor de andersheid van de ander. De historicus fixeert het verleden niet in een dwangbuis van wetten en systemen, maar laat het in een zekere mate vrij. Dat betekent dat, hoeveel we ook te weten komen over het verleden, de mogelijkheid dat datzelfde verleden ons toch opnieuw verrast altijd zal blijven bestaan. En dat betekent dan weer dat, vanuit ons Levinasiaanse perspectief, er ruimte is voor de ander uit het verleden. Wanneer de ander niet gereduceerd wordt tot een algemeen schema, kan hij als ander aan ons verschijnen. Natuurlijk zal er altijd een vorm van historische representatie nodig zijn. De ander uit de geschiedschrijving is immers de afwezige ander, de derde. Maar het punt is dat de ander uit het verleden nooit tot die representatie gereduceerd kan worden.

Laat ons het opnieuw even over de *Historikerstreit* hebben als een manier om dit duidelijk te maken. Ten eerste valt op dat elk van de twee partijen een bepaalde bevolkingsgroep representeert en aandacht vraag voor hun lijden. In het geval van Nolte en Hillgruber gaat het in de eerste plaats om de Duitse bevolking en in de tweede plaats om slachtoffers van totalitaire regimes in het algemeen, in het bijzonder de slachtoffers van het Stalinisme. Habermas en zijn medestanders vragen dan weer aandacht voor en erkenning van het lijden van de slachtoffers van de Holocaust zelf. Beiden bouwen met andere woorden een rationele, systematische en epistemologisch verantwoorde representatie uit met als doel de representatie van het lijden van een bepaalde bevolkingsgroep die er niet (meer) is en dus niet in staat is om aandacht voor zichzelf te

Twenty Years After. A Note on Metahistory, Storia Della Storiografia 24 (1993).

vragen. In die zin is dit iets wat perfect overeenstemt met hoe Levinas politiek beschrijft, en met hoe wij deze analyse uitgebreid hebben naar de geschiedschrijving.

Wat verder duidelijk is, is dat elk van deze analyses, ondanks hun nobele intenties, het lijden van een aantal mensen uitsluit of niet in rekening brengt. Dit is nu precies wat het concreet betekent dat er een essentiële kloof is tussen de historische feiten en de historische representatie. Er is namelijk geen enkele vorm van historische representatie die erin kan slagen om het volledige verhaal te vertellen. In dit geval zou zo'n perspectief het lijden en de standpunten van al deze verschillende groepen mensen in één groot verhaal bij elkaar te brengen. Ook dit hebben we bij Levinas gezien. Elke rationele en wetenschappelijk verantwoorde representatie zal altijd te kort komen, en er zal altijd een ander zijn die vergeten of over het hoofd gezien wordt. En dit geldt ook voor de *Historikerstreit*: de verhalen van elk van de twee kampen zien elk op hun beurt een deel van de historische werkelijkheid over het hoofd, en er bestaat geen manier waarop ze met elkaar verzoend kunnen worden. Het bijzondere aan de *Historikerstreit* is dan dat de twee standpunten elkaar op hun tekortkomingen wijzen, op het feit dat elk van hen niet het hele verhaal vertelt, en dat er nog anderen zijn wiens lot over het hoofd gezien wordt.

Dit betekent ook dat deze historische representaties de ander zowel kunnen affirmeren als ontkennen, afhankelijk van de context waarin ze gecreëerd en gebruikt worden. Wanneer het linkse kamp van Habermas en co. bijvoorbeeld de aandacht vestigt op het lijden van de joden, kan het rechtse kamp erop wijzen dat het lijden van de Duitse bevolking zelf over het hoofd gezien wordt, en vice versa. Dit betekent ook dat, zelfs al hecht men geloof aan een van de beide representaties, er toch altijd plaats blijft voor het ethisch appél van het gelaat van de ander. Zelfs als men volledig aan een van de twee kanten staat, dan nog blijft er ruimte voor de ethische ervaring van de ander, voor het lot van de arme gedeporteerde jood of de soldaat van de *Wehrmacht* die nooit een keuze had en enkel kon verliezen. Het bestaan van een dergelijke ruimte voor de andersheid van de ander wordt in de *Historikerstreit* met andere woorden aangetoond en geaffirmeerd door het bestaan van de historische representatie van het concurrerende kamp.

Het feit dat er in de *Historikerstreit* verschillende representaties zijn is in dit opzicht niet problematisch, maar perfect te verwachten. Waar het om gaat is niet wie gelijk heeft of welke representatie de beste is, maar wel dat wat uitgesloten wordt door een van beide historische representaties een plaats krijgt in de andere. Dit feit op zich toont aan dat het er in de geschiedschrijving niet op aankomt om de juiste representatie te construeren, maar wel om verschillende stemmen uit het verleden, die elkaar op zich perfect kunnen tegenspreken, een plaats te geven. In die zin kunnen we inderdaad zeggen dat in de geschiedschrijving de ethiek de bovenhand heeft op de waarheid. Geschiedschrijving draait in de eerste plaats om het vinden van een evenwicht tussen in essentie tegenstrijdige representaties van het lot van groepen en individuen. En dat is perfect hoe Levinas de situatie van de derde en de rechtvaardigheid beschrijft. Door het ethisch appél van de derde, de afwezige ander, zijn we aan de ene kant gedwongen representationele schema's te construeren, maar moeten we er aan de andere kant voor waken om de ander nooit tot een dergelijk schema te reduceren. In het geval van de *Historikerstreit* mondt dit uit in het besef dat de Duitse bevolking behalve dader ook slachtoffer was, maar dat een te grote

nadruk op dit slachtofferschap opnieuw kan leiden tot het miskennen van het lijden van de andere slachtoffers, joden, zigeuners en politieke dissidenten.

Interculturele Representatie

In het vorige deel hebben we gezien hoe er een structurele overeenkomst is (of kan zijn) tussen politieke en historische representatie. Er is echter ook een belangrijk verschil, of toch tenminste een nuance die we hier moeten uitklaren. In de geschiedschrijving is er immers in een veel grotere mate een culturele afstand in het spel dan in politieke representatie. Een politica representeert immers bij uitstek mensen met wie zij zich cultureel verbonden voelt, terwijl een historica vaak net geïnteresseerd is in mensen van een cultuur die haar fundamenteel vreemd is. Hoewel het heel duidelijk is dat een cultuurverschil nooit het appél van het gelaat van de ander kan verhinderen (dat is Levinas' pleidooi in *Humanisme de l'autre Homme*), heeft het toch een invloed over de precieze aard van dit appél. Daarom is het nodig dat we hier iets dieper in gaan op de mogelijkheidsvoorwaarden die specifiek zijn voor de ontmoeting met de ander uit een vreemde cultuur.

We hebben het al kort even over de rol van taal en cultuur bij de ontmoeting met de ander gehad. Taal en cultuur zijn essentieel als mogelijkheidsvoorwaarden voor de ontmoeting met de ander. Het bijzondere aan de ander is namelijk zijn dubbelheid: de ander draagt de sfeer van het radicaal andere, het transcendente met zich mee, maar toch bevindt hij zich in onze wereld, spreekt hij onze taal en leeft hij een leven dat lijkt op dat van ons. Het appél of de ervaring van de ander is dus altijd een ervaring van een dubbelheid. Aan de ene kant het radicaal andere, dat aspect van de ander waar ik niet mijn vinger op kan leggen en dat ervoor zorgt dat de ander onvoorspelbaar en vreemd is, maar ook vrij en autonoom. Aan de andere kant is er ook een gemeenschappelijk aspect, een gemeenschappelijke taal, cultuur of zelfs een gemeenschappelijke materiële wereld, die ervoor zorgt dat ik met de ander kan communiceren. Ietwat simplistisch zou men kunnen zeggen dat de andersheid van de ander mij de impuls geeft om met de ander te praten en met hem rekening te houden, terwijl een gedeelde wereld mij daartoe de middelen geeft. Ietwat paradoxaler zouden we ook kunnen zeggen dat de ander pas echt de ander kan zijn wanneer hij iets met mij gemeen heeft, een ruimte waarbinnen de andersheid toegelaten wordt.

Neem bijvoorbeeld het leven van een insect. Het is zonder twijfel radicaal anders om de mug te zijn die hier nu voor mij vliegt dan om mijzelf te zijn. Toch raakt dit besef ons niet echt. Het blijft niet meer dan een afstandelijke observatie. We worden veel meer beïnvloed door de andersheid van een andere mens dan door de andersheid van een insect bijvoorbeeld. Er zijn hier in essentie twee redenen voor. Ten eerste is er het feit dat de andere mens de mogelijkheid heeft om met ons te spreken en van gedachten te wisselen. Ten tweede is er het besef dat de ander niet enkel een ander leven leidt, maar vooral dat dit

leven niet zomaar een ander leven is. Het is een andere versie van *mijn* leven. En daarom doet het mij beseffen dat ook mijn eigen leven op een fundamenteel andere manier geleefd kan worden. Terwijl ik mij niet (of toch moeilijk) kan voorstellen dat ik zou kunnen leven als een mug, kan ik mij wel voorstellen te moeten leven als bijvoorbeeld een asielzoeker of een bedelaar. Het is daarom ook dat de blik van de bedelaar mij veel meer raakt dan de blik (als die er al is) van de mug.

Omwille van dit punt is het belangrijk dat we even stil staan bij een ontmoeting tussen mensen van verschillende culturen. Natuurlijk zijn deze er altijd geweest en zullen ze er ook altijd zijn. Culturen zijn immers geen op zichzelf ingesloten statische gehelen die niet met elkaar interageren. Een cultuur is beter te vergelijken met een *performance*, een geheel van symbolen en handelingen dat voortdurend herbevestigd dient te worden door haar 'leden', en net daarom ook voortdurend onderhevig is aan veranderingen en openstaat voor invloeden van buitenaf. Die invloeden van buitenaf, de ontmoetingen met de culturele ander, worden mogelijk gemaakt door iets dat de twee 'ontmoeters' met elkaar gemeen hebben en wat tussen hen in ontstaat. Dat lijkt misschien op het eerste zicht nogal idealistisch, maar in de praktijk is dit meestal zeer concreet, op basis van een gedeelde leefwereld. Een Moorse zeeman bijvoorbeeld die in de Middeleeuwen zijn koopwaar verkocht aan een joodse of Katholieke handelaar had vanzelfsprekend iets met hen gemeen: de concrete goederen die hij verkocht, de haven waarin hij aangemeerd lag,… Op basis van dergelijke gemeenschappelijke factoren kan zich een dialoog en een ontmoeting ontwikkelen, zelfs al spreken beide partijen elkaars taal (nog) niet echt. En enkel op basis van een dergelijke dialoog, of beter gezegd de mogelijkheid tot dialoog, kan een andere cultuur of een individu daaruit als ander aan ons verschijnen.

In de meer abstracte situatie die in de menswetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder aan de orde is, liggen de dingen echter iets anders. De afwezige ander die we hier ontmoeten, heeft immers niet vanzelfsprekend iets met ons gemeen. We leven niet met de ander samen in een concrete wereld. Daarom moeten we een dergelijke gemeenschappelijkheid op een meer conceptuele en theoretische manier construeren. Die theoretische gemeenschappelijke wereld kan trouwens evengoed literair als wetenschappelijk zijn. Een heel mooi en beknopt voorbeeld hiervan is de titel van één van de grote klassiekers uit de antropologie (niet de geschiedschrijving dus, maar het voorbeeld is te mooi om te laten liggen): Borislaw's Malinowski's *Argonauts of the Western Pacific*, over het leven van de Trobrianders op een eilandengroep in de buurt van Papoea Nieuw-Guinea.[130] Door zijn Trobrianders "argonauten" te noemen, speelt Malinowski in op de achtergrond van het publiek waarvoor hij schrijft. Dat publiek kent het verhaal van Jason en de Argonauten, en heeft daardoor meteen een 'kapstok' om Malinowski's beschrijving van het leven van de Trobrianders te kaderen. Aan de andere kant is er de uitdrukking "of the Western Pacific", die op twee dingen wijst: ten eerste dat het hier niet gaat om de argonauten uit de Klassieke Oudheid, en ten tweede dat we ons bevinden op een plaats die ver weg is van waar het (grotendeels Europese en Amerikaanse) publiek van Malinowski zich bevindt. De rol van deze uitdrukking is duidelijk: ze zorgt voor een effect van andersheid en afstand. Malinowski prikkelt met

130 Bronislaw Malinowksi, *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge, 1978.

andere woorden al van bij de eerste woorden de nieuwsgierigheid van de lezer door de andersheid van zijn Trobrianders te benadrukken en de lezer meteen ook een concept aan te reiken dat hem bekend is ("argonauten") waardoor deze andersheid ingang vindt en relevant kan worden. Dit is met andere woorden een illustratie van het feit dat de relatie tussen Hetzelfde en het Andere of de ander, om het in Levinasiaanse termen te zeggen, niet gewoon omgekeerd evenredig is, maar dat het een het ander kan versterken. Door de Trobrianders "argonauten" te noemen, wordt hun eigenheid en andersheid niet ontkend, maar net versterkt, aangezien ze op die manier voor ons Westerlingen des te interessanter en relevanter wordt.

De vraag is nu wat de systematiek hier achter is. We kunnen immers niet zomaar alle mensen of volkeren die we niet kennen gaan vergelijken met de Klassieke Oudheid. Dat zou zonder meer stereotiep en oninteressant worden. Misschien zijn er andere, meer algemene en systematische concepten of gehelen van concepten waarmee we de culturele ander relevant kunnen maken? In het ancien regime zouden we bijvoorbeeld gezegd hebben dat alle mensen kinderen van God zijn, en zouden we op zoek gegaan zijn naar verschillende manieren waarop God geëerd wordt. Als alternatief zouden we ook van een historisch materialisme kunnen uitgaan, en zeggen dat datgene wat mensen met elkaar gemeen hebben hun natuurlijke behoeften en bezigheden zijn: eten, slapen, werken, vrijen,… We kunnen dan door historisch onderzoek ontdekken hoe mensen zich op een andere manier verhouden tot hun medemensen en materiële omgeving, dat ze andere opvattingen hadden over arbeid, andere voedingsgewoonten, andere familiale verhoudingen,… Of we kunnen een meer idealistisch standpunt innemen en zeggen dat iedere mens er naar streeft een vrij en autonoom wezen te zijn. In dat geval zouden we op zoek gaan naar de verschillende manieren waarop mensen uit het verleden dit doel hebben proberen verwezenlijken.

We hebben al gezien (in onze bespreking van de erkenningstheorieën van Kant, Fichte en Hegel) dat dergelijke concrete invullingen problematisch zijn. Ze gaan maar zolang mee tot er een uitzondering opduikt, en het is niet die uitzondering die we een plaats willen geven. Wat als we bijvoorbeeld iets lezen over een ascetische monnik die zich net onttrekt aan zijn materiële behoeften? Of wat als we ontdekken dat sommige mensen helemaal niet naar vrijheid streven, maar naar gehoorzaamheid, loyaliteit en geborgenheid binnen een gemeenschap? Het probleem is altijd hetzelfde: het poneren van een dergelijke substantiële invulling van wat we als mensen gemeenschappelijk hebben zal er altijd voor zorgen dat we uiteindelijk bepaalde mensen, of bepaalde aspecten van wat het is om mens te zijn, over het hoofd zien. Er bestaat met andere woorden niet zoiets als één definitieve beschrijving van wat het nu precies is dat mensen gelijk en gelijkwaardig maakt. Ideeënhistoricus Siep Stuurman verwijst naar dit fenomeen als de "meerstemmigheid van het gelijkheidsdenken".[131] Stuurman pleit ervoor om de gelijkheid tussen mensen niet a priori inhoudelijk in te vullen, maar ze over te laten aan wat er in concrete situaties van ontmoetingen tussen concrete culturen als 'denkmateriaal' voorhanden is. Deze oplossing komt ons goed uit, aangezien ze in overeenstemming is met Levinas' opvatting (en die

131 Siep Stuurman, *De Uitvinding van de Mensheid. Korte Wereldgeschiedenis van het Denken over Gelijkheid en Cultuurverschil*, Amsterdam, Bert Bakker, 2010, pp 25-26.

van vele anderen) dat ethiek in de eerste plaats te maken heeft met contingente en concrete situaties en onder druk komt te staan wanneer we te veel belang hechten aan universalistische definities.

Desalniettemin lijken we onszelf hier wel met een probleem op te zadelen. We hebben gezegd dat Levinas een gelijkheidsidee moet vooronderstellen, maar we beweren tegelijkertijd ook dat we er niets over kunnen zeggen. Dit lijkt op het eerste gezicht misschien wat vreemd, maar toch is zoiets perfect mogelijk. In Kantiaanse termen betekent dit dat de gelijkheid tussen alle mensen, wat we bijvoorbeeld als het concept ‘mensheid’ zouden kunnen aanduiden, een regulatief en geen constitutief idee is. Een regulatief idee is, om het plastisch uit te drukken, een idee dat 'trekt' en niet 'duwt'. Het is een idee dat ons denken gidst, maar ons niet de concrete concepten aanbiedt om dat denken vorm te geven. De ziel is bijvoorbeeld een regulatief idee, omdat we er quasi automatisch van uitgaan dat andere mensen 'bezield' zijn, maar er ons tegelijkertijd ook heel goed van bewust zijn dat we niet kunnen zeggen wat een ziel nu eigenlijk is. Toch is het volgens Kant een noodzakelijk concept, dat ons denken over andere mensen reguleert.[132]

Het concept 'mensheid' kunnen we hier op dezelfde manier interpreteren. We hebben het nodig om over het leven van mensen in andere culturen na te kunnen denken en er door beïnvloed te kunnen worden, maar we kunnen nooit zeggen wat ‘mensheid’ precies inhoudt. In ons geval is dit een pluspunt. Aangezien we geen universele kennis hebben over wat het is om mens te zijn, is het ook onmogelijk om de ander a priori te reduceren tot het domein van Hetzelfde, van universele kennis. De gelijkheid of gelijkwaardigheid tussen mensen kan op deze manier nooit meer zijn dan een middel voor het verschijnen van de andersheid van de ander, en kan dus geen doel op zichzelf zijn.

Natuurlijk betekent dat niet dat we nooit iets concreet kunnen zeggen over wat ik nu precies met de ander gemeen heb. Dat kunnen we in de overgrote meerderheid van de gevallen net wel. We kunnen zeggen dat de ander uit het verleden bijvoorbeeld op een andere manier met arbeid, sociale relaties of seksualiteit omging. Het punt is dat we dat niet a priori in het algemeen kunnen, enkel a posteriori. Eens we de afwezige ander uit de geschiedschrijving beter hebben leren kennen (bijvoorbeeld door een historische bron, of iets onrechtstreekser door een historisch boek) kunnen we wel zeggen wat het precies is dat als basis voor onze interesse fungeert (of fungeerde). We kunnen dan bijvoorbeeld zeggen dat de ander op een andere manier werkte, dacht, voelde of geloofde. Wat belangrijk is, is dat we nooit op voorhand kunnen weten naar wat we op zoek zijn voor we het gevonden hebben. Dat betekent ook dat de manier waarop de ander gerepresenteerd wordt, nooit statisch is, maar altijd het resultaat van een specifieke ontmoeting van een mens uit het heden met een mens uit het verleden. Daarom is het ook helemaal niet erg dat een persoon uit het verleden op een manier gerepresenteerd wordt die afhankelijk is van een concrete situatie, bijvoorbeeld de literaire inspiratie en de specifieke biografische achtergrond die Malinowski inspireerden om zijn Trobrianders 'argonauten' te noemen. Integendeel: net het feit dat dit specifiek op die manier gebeurt is een teken dat het om de creatie van een ervaring van de ander gaat, die contingent is en kan verschillen van auteur

132 Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pp 563-581.

tot auteur en van lezer tot lezer, en niet om een objectieve kennis over de ander zoals die op zichzelf is. De contingente en veranderlijke aard van het taalgebruik van de menswetenschapper in het algemeen en de historicus in het bijzonder, is met andere woorden een mogelijkheidsvoorwaarde voor een ervaring van de ander. Dit kadert trouwens in Levinas' visie over de rol van taal bij de ontmoeting met de ander. Het gebruik van taal, in de vorm van *Le dire*, is geen belemmering maar net een mogelijkheidsvoorwaarde voor een dergelijke ontmoeting. Levinas heeft een fundamenteel vertrouwen in de capaciteit van taal, niet om elkaar perfect te begrijpen, maar wel om ons in staat te stellen met elkaar te communiceren, en als middel om sympathie, bezorgdheid en respect voor elkaar op te brengen.

Samenvatting en Conclusie: de Derde en de Geschiedschrijving

We zijn nu op een punt gekomen waarin we het argument uit dit eerste hoofdstuk kunnen hernemen en afronden. Zoals gezegd was dit deel gewijd aan de vraag of het mogelijk is de geschiedschrijving als een ethische praktijk te beschouwen. En zoals we gezien hebben kan dit enkel binnen een opvatting over ethiek die niet de hedendaagse standaard is. Wat we nodig hebben is met name een ethiek van erkenning. We zijn verder tot de conclusie gekomen dat de ethiek van Emmanuel Levinas het best geschikt is om dit punt uit te werken, omwille van verschillende redenen. Deze waren onder andere de contingente natuur van de ethische relatie, de aandacht voor andersheid en de ongebondenheid aan één specifieke samenleving, de afwezigheid van materiële belangen en de zorgmetafoor in de ethiek, de asymmetrie van onze relatie met de ander, de rol van taal in de ethiek en het concept van 'de derde'.

Wanneer we deze vraag nu benaderen vanuit een Levinasiaans perspectief kwamen we snel tot een nieuw tussentijds probleem. Levinas zelf beschouwt onze relatie met de ander uit het verleden als een relatie met de derde, de afwezige ander die ook aan de basis ligt van recht en politiek. Desalniettemin is hij ervan overtuigd dat de wetenschappelijke geschiedschrijving, als representatie van de ander uit het verleden, los staat van ethiek en er zelfs in tegenspraak mee is. Dit zou dan het gevolg zijn van het vermeende wetenschappelijke karakter van de academische geschiedschrijving. Als reactie hierop hebben we aangetoond dat dit niet zo is, of toch tenminste dat dit niet zo hoeft te zijn. De geschiedschrijving heeft veel meer met de politiek gemeen dan Levinas denkt. We hebben in het bijzonder het fenomeen representatie van dichterbij bekeken. Daaruit bleek dat die eigenschappen van representatie die voor Levinas noodzakelijk zijn om politiek als ethisch te beschouwen ook aanwezig zijn, of toch tenminste kunnen zijn, in de geschiedschrijving. Met behulp van de post-foundationalistische politieke filosofie hebben we kunnen aantonen dat het de kloof tussen het gerepresenteerde en de representatie ervan is die de centrale mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor het ethische karakter van de

politiek. En met behulp van de Nederlandse filosoof Frank Ankersmit hebben we de link met de geschiedschrijving kunnen leggen. Net als bij politieke representatie is er ook in het geval van de historische representatie een kloof tussen een representatie en dat wat ze representeert. Verder hebben we ook op een belangrijk verschil tussen historische en politieke representatie gewezen, met name de ontmoeting tussen verschillende culturen die in de geschiedschrijving wijd verspreid is, en we hebben de mogelijkheidsvoorwaarden voor een dergelijke ontmoeting geïdentificeerd.

De conclusie is dat op dit moment alle voorwaarden om de geschiedschrijving als een ethische praktijk te zien op hun plaats staan. We kunnen dus het geweer van schouder veranderen, en in plaats van te argumenteren dat het mogelijk is om de geschiedschrijving als een ethische praktijk te zien, kunnen we nu argumenten zoeken waarom dit plausibel zou zijn. We zullen dat dan ook doen in het volgende hoofdstuk.

Er is echter één punt dat we nog niet uitgespit hebben, en dat belangrijk is voor het verdere verloop van dit boek. Wat betekent het precies om te zeggen dat de ander uit het verleden, de ander die we in historische representatie zien opduiken, het statuut van de derde heeft? En hoe zouden we een dergelijke claim precies kunnen beargumenteren?

We hebben gezien dat voor Levinas het verschil tussen de 'gewone' ander (voorzover de ander ooit gewoon kan zijn) en de derde schuilt in de aanwezigheid van de eerste en de afwezigheid van de laatste. Het appél van de ander die voor ons staat en tot ons spreekt is op zich vrij evident (op voorwaarde natuurlijk dat er een taal is waarmee gecommuniceerd kan worden). Het appél van de derde is dat niet, en moet dus gemedieerd worden door een vorm van representatie, bijvoorbeeld door het organiseren van een politieke of juridische vertegenwoordiging, of in het geval van het verleden, door de historische representatie. Maar, zoals we gezien hebben, de ene representatie is de ander niet. De derde is in feite een hybride vorm tussen Hetzelfde en de ander, of de rede toegepast op de ethiek. Dat betekent dat de derde geen vast en stabiel concept is. Er is niet zoiets als één enkele monolithische manier waarop de derde gerepresenteerd wordt. Zoals iedereen weet bestaat er een pleiade aan politieke en juridische systemen, net zoals een grote verscheidenheid aan vormen van historische representatie bestaat. We kunnen de derde daarom beter niet zien als een vaststaand gegeven, maar veeleer als een breed spectrum, waarbij sommige vormen van representatie dichter bij de wetenschap en de rede staan, terwijl andere vormen van representatie meer ruimte geven aan de ander. Dat heeft ook zijn invloed op de claim dat de ander in de geschiedschrijving het statuut van de derde heeft. Het betekent namelijk dat sommige vormen van geschiedschrijving dichter bij de representatie van de ander staan, en dat andere vormen dan weer dichter bij een strikt wetenschappelijke manier van representeren staan. Wanneer we dus proberen aantonen dat het mogelijk is om de geschiedschrijving als een ethische praktijk te zien, is het dus zaak om die vormen van geschiedschrijving te identificeren waar het appél van de ander het sterkst aanwezig is. Het is daar immers dat het ethische perspectief op de geschiedschrijving het sterkst tot zijn recht komt.

Tot nu toe hebben we enkel voor de mogelijkheid van dit perspectief geargumenteerd. Op dit moment is het enkel duidelijk hoe het mogelijk is geschiedschrijving als een ethische praktijk te zien, en niet waarom we dit precies moeten doen. In het volgende hoofdstuk verandert de argumentatieve structuur. Daar zullen we zien waarom dit

perspectief plausibel is. We zullen met name aantonen hoe dit een leemte invult in de hedendaagse geschiedfilosofie, en, wat nog belangrijker is, hoe we een groot deel van de geschiedschrijving beter kunnen begrijpen vanuit dit ethisch en Levinasiaans perspectief. In de loop van dit argument zullen we ook een beter zicht krijgen op de precieze aard van dit ethisch aspect van de geschiedschrijving.

Zoals we reeds gezien hebben, wil dit niet zeggen dat het de bedoeling is om ondubbelzinnig en objectief het ethische karakter van alle geschiedschrijving aan te tonen. Zoiets zou zonder meer hoogmoedig zijn. We zouden dan immers moeten aantonen dat voor alle vormen van geschiedschrijving het ethische karakter, de representatie van de ander, centraal staat. We gaan er daarentegen vanuit dat, net zoals historische representaties ondergedetermineerd zijn door de historische feiten, geschiedfilosofische theorieën ondergedetermineerd zijn door de geschiedschrijving zelf. Dat wil zeggen dat iedere theorie die de geschiedschrijving reduceert tot één aspect ervan, in dit geval het ethische, nooit het volledige plaatje kan vatten, en altijd open moet staan voor de mogelijkheid van andere perspectieven. Wat we hier dus doen is het aanbieden van een dergelijk perspectief: een mogelijke manier om naar geschiedschrijving te kijken, en geen noodzakelijke manier. Dat wil ook zeggen dat we ons kunnen beperken tot enkele belangrijke tendensen binnen de geschiedschrijving en de geschiedtheorie, en niet genoodzaakt zijn de hele discipline stap voor stap te analyseren. We gaan er van uit dat alle perspectieven op geschiedschrijving, het wetenschappelijke zowel als het esthetisch-literaire en het ethische, bepaalde vormen van theorie en praktijk kennen waarop ze archetypisch van toepassing zijn, en andere vormen waarop dat veel minder het geval is. De wetenschappelijke en literaire perspectieven zijn reeds uitvoerig geanalyseerd, en binnen de geschiedtheoretische literatuur is het ook duidelijk welke voorbeelden op welk perspectief van toepassing zijn. Voor wat het ethische perspectief betreft is dit, logisch ook, niet het geval. En dat is meteen ook het doel van het volgende hoofdstuk: het bepalen van die vormen van geschiedtheorie en geschiedschrijving waarop ons ethisch perspectief als gegoten past. Zoals we gezegd hebben, tot nu toe was de bedoeling te argumenteren dat het mogelijk is om de geschiedschrijving als ethische praktijk te zien. Vanaf nu zal het de bedoeling zijn om aan te tonen dat dit plausibel is, en tegelijkertijd ook om de precieze aard van ons ethische perspectief verder te verduidelijken.

Deel

De Plausibiliteit van een Ethisch Perspectief

In dit hoofdstuk veranderen we het geweer van schouder. We zullen er nu a priori van uitgaan dat het wel degelijk mogelijk is om de geschiedschrijving op een consistente manier als een ethische praktijk te zien, en dat het dus niet meer nodig is om dit op een louter conceptuele basis aan te tonen. Als volgende stap zullen we nu vooral proberen aantonen dat dit niet enkel mogelijk is, maar dat er ook goede redenen zijn om een dergelijk perspectief in te nemen.

De eerste en belangrijkste manier waarop we dit zullen doen, is door dit perspectief wat meer vlees te geven. In het vorige hoofdstuk hebben we immers wel op een abstracte manier ons punt gemaakt, maar toch blijven er bij de concrete invulling van de termen die we gebruikt hebben nog heel wat vraagtekens hangen. We hebben het bijvoorbeeld gehad over een ervaring van de ander uit het verleden en de rol van (historische) representatie hierin, maar wat betekent dat precies? Hoe ziet zo'n ervaring er uit, wie is die ander uit het verleden eigenlijk, en hoe gaat zo'n representatie in zijn werk? De voornaamste bedoeling van dit deel is om een antwoord te geven op dergelijke vragen, en als dusdanig op een meer diepgaande en precieze manier het ethische karakter van de geschiedschrijving te beschrijven. Het is mijn hoop dat dit meer gedetailleerde beeld in feite een argument op zichzelf kan zijn, dat historici en geschiedfilosofen die dit lezen de geschiedschrijving in dit beeld herkennen.

Daarnaast zijn er echter ook een aantal meer expliciete redenen voor de plausibiliteit van ons ethisch perspectief op de geschiedschrijving. In het eerste hoofdstuk zullen we het meer in detail hebben over het idee van een 'historische ervaring', en we zullen zien dat onze Levinasiaanse invulling daarvan aansluit bij een aantal tendensen in de hedendaagse geschiedfilosofie, maar dat ze tegelijkertijd ook een leemte binnen deze bestaande theorieën opvult. In het tweede hoofdstuk, dat in feite het argumentatieve hart van dit doctoraat is, zullen we dieper ingaan op één specifieke traditie binnen de geschiedschrijving, met name microgeschiedenis. We zullen argumenteren dat deze 'geschiedschrijving met een gelaat' enkel begrepen en naar waarde geschat kan worden vanuit ons Levinasiaans ethisch perspectief. In het derde hoofdstuk tenslotte, zullen we ons eigen perspectief vergelijken met twee andere bestaande theorieën die op gelijkaardige principes gebaseerd zijn, met name de Gadameriaanse hermeneutiek en het Foucauldiaanse poststructuralisme. Hier zullen we aantonen dat ons Levinasiaanse perspectief er beter in slaagt het ethische – de erkenning van de ander – in de geschiedschrijving te incorporeren dan de andere twee.

Zoals gezegd is het argumentatieve stuk van dit deel zeker belangrijk, maar is het daarom nog niet de hoofdzaak. Het allerbelangrijkste is dat we tijdens de volgende pagina's ons ethische beeld van de geschiedschrijving beter zullen leren kennen, dat we het theoretisch preciezer zullen kunnen invullen, dat het met voorbeelden geïllustreerd wordt, en dat de achterliggende opvattingen over mens en taal geëxpliciteerd worden.

De Historische Ervaring

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien hoe er een essentiële kloof bestaat tussen historische realiteit en historische representatie. We hebben ook gezien hoe een dergelijke kloof een mogelijkheidsvoorwaarde is voor het bestaan van een ervaring van de ander. Pas wanneer we ervan uitgaan dat de ander uit het verleden op een bepaalde manier los staat van wat er door historici over hem verteld wordt, kan er een Levinasiaanse ervaring van de unieke ander gebeuren.

Die conclusie was echter niet degene die binnen de geschiedfilosofie getrokken werd toen de kloof tussen representatie en dat wat ze representeert een thema werd. In de loop van de jaren '70, '80 en '90, toen dankzij het narrativisme van White en Ankersmit het besef van het bestaan van een dergelijke kloof ontstond en zich verspreidde, werd dit idee helemaal niet gezien als een mogelijkheid tot een ervaring van het verleden. Integendeel zelfs. Het besef dat het verleden niet op een definitieve manier kan gekend worden, heeft vooral als resultaat gehad dat men minder en minder over dat verleden zelf ging praten, en veel meer over de historische representatie op zichzelf. Er kwam een soort *linguistic turn* in de geschiedfilosofie, waarin de nadruk niet langer lag op hoe een historicus het verleden kon representeren, maar vooral op de manier waarop dit niet kon: hoe een historische representatie eigenlijk in de eerste plaats een uitdrukking was van de esthetische en ideologische opvatting van de historicus zelf, eerder dan een betrouwbare weergave van het verleden. Deze opvatting werd nog versterkt door de invloed van de filosofische *linguistic turn* en het postmodernisme. Geschiedschrijving werd meer en meer gezien als een esthetisch en ideologisch discours, en minder als een manier om het verleden op zichzelf aan het heden te (re)presenteren. De ontdekking van de kloof tussen heden en verleden heeft in de eerste plaats geleid tot een nieuwe visie op de historische representatie op zichzelf, en veel minder tot een nieuw perspectief op het verleden zelf, of onze relatie ermee. Dat verleden zelf leek meer dan ooit een gesloten boek te zijn.

In de laatste tien à vijftien jaar valt er echter meer en meer ongenoegen te bespeuren met deze situatie. Er zijn natuurlijk altijd positivistisch ingesteld historici en geschiedfilosofen geweest die zich met hand en tand verzet hebben tegen de volgens hen relativistische conclusies van het narrativisme. Maar in het laatste decennium hebben ook een heel aantal theoretici die in principe akkoord gaan met de basispremisse van het postmodernisme en narrativisme – de ondichtbare kloof tussen historische realiteit en

historische representatie – hun bedenkingen uitgesproken. Zo trok Kalle Pihlainen bijvoorbeeld aan de alarmbel in een artikel in *Rethinking History*.[133] Hij gaat akkoord met een heel aantal opvattingen uit het narrativisme en het postmodernisme, maar maakt zich zorgen over de manier waarop ze in de geschiedfilosofie toegepast worden. De nadruk op het feit dat teksten nooit een ondubbelzinnige representatie van het verleden kunnen zijn, heeft er toe geleid dat geschiedfilosofen zich enkel nog zijn gaan bezig houden met die teksten zelf, en de realiteit, zowel de hedendaagse als die uit het verleden, uit het oog zijn verloren. De postmodernistische en narrativistische traditie had en heeft volgens hem wel degelijk het potentieel om voor vernieuwende en emanciperende vormen van geschiedschrijving te zorgen, maar ze is op dit moment gedegradeerd tot een geïnstitutionaliseerde vorm van intellectualisme die dergelijke vormen eerder tegenwerkt dan aanmoedigt.

Verder uitte ook de historica Gabrielle Spiegel haar twijfels bij de *linguistic* turn, nota bene in haar presidentiële toespraak voor de *American Historical Association:*

> For the last decade or so, recognition has been spreading that the linguistic turn that had motivated much advanced work in the humanities is over. The massive tide of language that connected analytic philosophy with pragmatism, anthropology with social history, philosophy of science with deconstruction, has receded; we are now able to look across the sand to see what might be worth salvaging before the next waves of theory and research begin to pound the shore.[134]

Ook de Britse historicus Michael Bentley heeft recent iets gelijkaardigs geschreven. De narrativistische en postmodernistische traditie in de geschiedschrijving heeft veel goeds gedaan, maar is nu op een dood punt aanbeland.

> In the twenty-five years after 1970 so much was achieved by theorists in revising the epistemological basis of historical work that they understandably lost sight of its object. The past-in-itself became an absence, a nothingness, a page on which to write, a place for dreams and images. A constructed factuality announced itself as the past's sole presence, representation is only strangulated voice, colligation its distant tyrant.[135]

Het gevoel dat Bentley hier uitdrukt is opnieuw hetzelfde: historici en geschiedfilosofen zijn door de *linguistic turn* het vermogen verloren om over het verleden zelf te spreken of na te denken, en bovendien zijn ze ook nog onzeker geworden over hun maatschappelijke rol en relevantie. De zin van de geschiedschrijving lijkt zoek te zijn. In de termen van het vorige hoofdstuk kunnen we zeggen dat de kloof tussen de historische representatie en het verleden wel geaffirmeerd wordt, maar dat het daarbij blijft. De ruimte die op die manier ontstaat voor zingeving, voor het ethische, het politieke en de ervaring, is er wel maar wordt niet ingevuld. Het resultaat daarvan is het gevoel dat de historicus zijn object, het

133 Kalle Pihlainen, *The End of Oppositional History*, Rethinking History 15 (2011), pp 463-488.

134 Gabrielle Spiegel, *The Task of the Historian*, zie http://www.historians.org/info/aha_history/spiegel.cfmt.

135 Michael Bentley, *Past and Presence: Revisiting Historical Ontology*, History and Theory 45 (2006), p 349.

verleden zelf, verloren is zonder dat er iets voor in de plaats gekomen is. Het gevoel leeft dat de theorie van de geschiedenis verzand is in een scholastische discussie die niet veel meer te maken heeft met dat waar het uiteindelijk toch allemaal om te doen was: het verleden zelf. Ook Frank Ankersmit, zelf nota bene een van de grondleggers van het narrativisme, is hier de laatste jaren meer en meer van overtuigd geraakt, en hij heeft dit gevoel zelden zo direct en geëngageerd geuit als in de volgende reactie:

> Laten we daarom de ramen openen van de benauwde en bedompte kamer waarin we de laatste vijftig jaren hebben geleefd – en laten we de frisse lucht van de buitenwereld inademen! Dit mag lijken op – om het met Putnam te zeggen – een pleidooi voor een re-infantilisatie van ons denken over de aard en het doel van de geschiedbeoefening. En misschien is het dat ook – maar soms kan het nodig zijn (en zelfs de grootste inspanning vergen) om iets van de onschuldige naïviteit van het kind te herwinnen en volledig open te staan voor wat de wereld ons te bieden heeft. En ik denk dat de notie van de ervaring het meest geschikt is om de Schilleriaanse 'sentimentaliteit' van de 'theorie' af te schudden en de gezegende toestand van de 'naïviteit' te herwinnen.[136]

Op dit moment zijn er een aantal theoretici die theorieën of suggesties hebben ontwikkeld die op deze programmatische stellingen en uitingen van bezorgdheid een antwoord bieden. Al deze theoretici hebben één ding gemeen: ze pleiten voor een herwaardering van deze rol van ervaring in de geschiedschrijving. Dit concept werd immers verwaarloosd in de narrativistische traditie, en bezit volgens hen (en, zoals we gezien hebben, ook volgens ons) het potentieel om een antwoord te bieden op de problemen die hierboven gesteld werden.

Er is wel nog een belangrijke opmerking. Zoals we gezien hebben, gaat het in ons Levinasiaans perspectief niet om een zintuiglijke vorm van ervaring, maar om een ethische ervaring, een soort 'belevenis'. Ook de theoretici waar we het over zullen hebben zien ervaring op een dergelijke manier: niet als een empirische opname van informatie door de zintuigen, maar over een gevoel, een sensatie of een beleving. Dat is ook niet onlogisch. Ervaring als zintuiglijke waarneming is immers onlosmakelijk verbonden met objectieve en eenduidig ware uitspraken. Meer zelfs, ze wordt vaak zelfs gezien als de grond waarop de objectieve en eenduidig ware uitspraak steunt. De zin "De kat zit op de mat" is bijvoorbeeld waar, omdat we een mat zien (ervaren) en een kat die erop zit. Daarom impliceert een beroep op ervaring als zintuiglijke waarneming in de geschiedschrijving ook de overtuiging dat de geschiedschrijving zelf herleidt kan worden tot een verzameling van in essentie objectieve en eenvoudig te verifiëren ware uitspraken. Zo'n visie zou zonder meer een terugkeer betekenen naar de ideeën van voor het narrativisme, toen men er van uit ging dat de historische representatie het verleden op een directe, onbetwijfelbare en eenduidige manier weergeeft. En de grootste verwezenlijking van het narrativisme is nu net dat het aangetoond heeft dat die opvatting niet houdbaar is.

Het is dus zeker niet de bedoeling van deze nieuwe theoretici om de klok terug te draaien tot voor de komst van het narrativisme. Wat zij wel willen, is in de eerste plaats

136 Frank Ankersmit, *De Sublieme Historische Ervaring*, Groningen, Historische Uitgeverij, 1993, p 100.

een manier vinden om de conclusies ervan te accepteren zonder de nadelige gevolgen. Ze willen dus een manier vinden om het terug over onze relatie met het verleden zelf te hebben, zonder daarom te vervallen in de naïeve veronderstelling dat er een eenduidige, objectieve en exclusieve kennis of representatie van dat verleden zelf bestaat. Aangezien het gebruik van de term 'ervaring' in de klassieke, epistemologische betekenis hier wel toe lijkt te leiden, is het dus zaak voor de nieuwe theoretici om een vorm van ervaring te vinden of te bedenken die niet (of niet enkel) als fundament voor ware uitspraken dient. Alleen dan kunnen ze het over een vorm van ervaring van het verleden hebben die complementair is met het idee van een fundamentele kloof tussen historische realiteit en historische ervaring.

Voor ons zijn deze recent ontwikkelde theorieën vooral belangrijk omwille van de volgende redenen: we hebben in het vorige hoofdstuk gezien dat de conclusies van het narrativisme, de kloof tussen historische realiteit en historische representatie, een mogelijkheidsvoorwaarde is om van een ethische relatie met de ander uit het verleden te kunnen spreken. We hebben het daar op dat moment echter bij gelaten, en het in feite enkel gehad over hoe een dergelijk perspectief mogelijk is. Over hoe een dergelijke relatie er precies uit zou kunnen zien, hebben we nog bitter weinig gezien. Maar we kennen wel al de richting die we moeten uitgaan: volgens Levinas is de ethische relatie in de eerste plaats een ervaring (en geen vorm van kennis), en bovendien een vorm van ervaring die persoonlijk, affectief en contingent is, en niet objectief en universalistisch. En dat is nu net de vorm van ervaring waar de nieuwe theoretici van de historische ervaring ook naar op zoek zijn. Daarom is het voor ons bijzonder leerzaam om even te luisteren naar wat zij hierover te vertellen hebben.

De bedoeling van dit deel is in feite tweeledig. Enerzijds kunnen we heel wat bijleren over de specifieke manier waarop het idee van een historische, affectieve en contingente ervaring kan ingevuld worden. Vanuit Levinas kunnen we immers gemakkelijk zeggen dat er zoiets als een ervaring van het verleden bestaat, maar hijzelf laat ons een beetje in de steek in verband met de concrete invulling ervan. Levinas heeft immers nooit iets gezegd over hoe een dergelijke ervaring eruit zou kunnen zien. We zullen zien dat onze theoretici beschrijvingen en definities geven van verschillende aspecten van de historische ervaring, en we zullen ook zien dat deze bijzonder complementair zijn met wat Levinas over de ethische ervaring van de ander schrijft. Daarom kunnen we van deze theorieën zeker het een en ander bijleren. Anderzijds heeft dit hoofdstuk ook een meer argumentatief doel. We zullen niet enkel een aantal interessante ideeën over de historische ervaring leren kennen, maar we zullen ook zien dat er in deze ideeën een leemte zit, en dat ons Levinasiaanse perspectief – de historische ervaring als een ethische ervaring van de ander – deze leemte kan opvullen.

Andrew Abbott, Adrian Jones en Clifford Geertz: 'Lyrical Sociology', 'Vivid History' en 'Being There'

Andrew Abbott: 'Lyrical Sociology'

Een eerste suggestie voor een concrete invulling van de historische ervaring komt van de socioloog Andrew Abbott. Hoewel zijn voorstel in principe in de eerste plaats gericht is op de sociologie, is het zeker even relevant voor de geschiedschrijving. In tegenstelling tot veel andere denkers gebruikt Abbott een *bottom-up* aanpak. Hij vertrekt vanuit een bepaalde vorm van sociologie, met name die die bedreven werd aan de universiteit van Chicago voor de Tweede Wereldoorlog. Het bijzondere aan die Chicago-sociologie was dat het een van de weinige sociologische tradities was die niet terugschrok voor contingentie. De sociologen uit Chicago bestudeerden geen abstracte variabelen in een objectivistische tijd-ruimte, maar wel contingente individuele actoren, in wat Abbott "sociale tijd" en "sociale ruimte" noemt.[137] De eerste vormen van ruimte en tijd zijn volgens hem mathematische abstracties, terwijl de tweede verwijzen naar concrete omgevingen, verwachtingen en herinneringen van concrete mensen. De sociale ruimte van een Middeleeuwse boerin bijvoorbeeld is niet de objectieve, fysische ruimte, maar wel de manier waarop ze haar huis inricht, hoe haar dorp georganiseerd is, waar het veld is waar ze haar groenten kweekt,… Haar sociale tijd is niet de objectieve tijd in seconden, minuten, dagen of jaren, maar bestaat uit haar herinneringen aan het verleden en verwachtingen voor de toekomst en haar verhouding met de volgende en vorige generaties en de loop van de seizoenen.

In een artikel uit 2007 verwijst Abbott naar deze manier om aan menswetenschap te doen als *lyrical sociology*, lyrische sociologie.[138] Als voorbeeld geeft hij een suggestief citaat van de socioloog Harvey Warren Zorbaugh.

> "The Chicago River, its waters stained by industry, flows back upon itself, branching to divide the city into the South Side, the North Side, and "the great West Side." In the river's outward bend lies the Loop, its skyline looming towards Lake Michigan. The Loop is the heart of Chicago, the knot in the steel arteries of elevated structure which pump in a ceaseless stream the three millions of population of the city into and out of its central business district. The canyon-like streets of the Loop rumble with the traffic of commerce. On its sidewalks throng people of every nation, pushing unseeingly past one another, into and out of office buildings, shops, theaters, hotels, and ultimately back to the north, south, and west 'sides' from which

137 Andrew Abbott, *Of Time and Place,* Social Forces 75 (1997), p 1153.

138 Andrew Abbott, *Against Narrative: A Preface to Lyrical Sociology*, Sociological Theory 25 (2007), pp 67-99.

> they came. For miles over what once was prairie now sprawls in endless blocks the city."[139]

Iets verder verduidelijkt Abbott wat hij hieraan belangrijk vindt:

> For telling a story is precisely what Zorbaugh does not do. He rather looks at a social situation, feels its overpowering excitement and its deeply affecting human complexity, and then writes a book trying to awaken those feelings in the minds – and even more the hearts – of his readers. This recreation of an experience of social discovery is what I shall here call *lyrical* sociology.[140]

Abbott pleit met andere woorden tegen het gebruik van algemene verhalen, en voor het opwekken en overbrengen van specifieke indrukken, ervaringen en gevoelens, een soort *couleur locale*. Een sociale wetenschapper dient geen afstandelijke en alwetende verteller te zijn, maar wel een geëngageerd en geaffecteerd individu. Lyrische sociologie heeft niet de bedoeling om een waardenvrije beschrijving van de sociale werkelijkheid te geven, maar wel om emoties te voelen bij het ontdekken van de sociaal-culturele werkelijkheid en deze over te brengen naar de lezer.

Aangezien de lyrische socioloog de nadruk legt op concrete ervaringen en emoties beseft hij dat zowel subject als object, zowel de wetenschapper zelf als datgene wat hij bestudeert, concrete individuen zijn. Hij neemt een geëngageerde en affectieve positie in, eerder dan een afstandelijke en beschouwende. Dat betekent ook dat hij eerder decontextualiserend dan contextualiserend zal werken. Eerder dan een bepaalde situatie in te passen of te verklaren in een groter narratief of een verklaringsmodel, zal hij proberen om ze enkel zonder meer aan de lezer te 'tonen'. De lyrische ervaring is daarom, net zoals de ervaring van het morele bij Levinas, altijd een momentopname, een straaltje zonlicht dat eventjes door het wolkendek komt. De ervaring of indruk die door de socioloog overgebracht wordt naar de lezer is waardevol op zichzelf, en niet omwille van het feit dat ze past in een groter geheel.

De manier bij uitstek waarop deze gevoelens volgens Abbott overgebracht worden, is via metaforen. De lyrische socioloog is niet bang voor sprekende taal, maar maakt er gul gebruik van, zoals Zorbaugh bijvoorbeeld doet in het bovenstaande fragment.[141] Jammer genoeg gaat Abbott niet echt in op welke vergelijkingen en stijlfiguren welke emoties nu precies overbrengen, en waarom het precies om metaforen gaat en niet om andere stijlfiguren (zoals metonymie of personificatie bijvoorbeeld). Wat hij wel doet, is een aantal emoties noemen die specifiek zijn voor de menswetenschappen en waarvan het gebruik wijdverspreid is in andere lyrische disciplines zoals poëzie en fictie. Het idee is dan dat menswetenschap ontstaat uit het voelen van dergelijke emoties, en uit het verlangen om deze naar een lezerspubliek over te brengen. Abbott noemt nostalgie,

---

139 Harvey Zorbaugh, *The Gold Coast and the Slum*. Chicago, University of Chicago Press, p 1, geciteerd in Andrew Abbott, *Against Narrative: A Preface to Lyrical Sociology*, Sociological Theory 25 (2007), p 67.

140 Andrew Abbott, *Against Narrative: A Preface to Lyrical Sociology*, Sociological Theory 25 (2007), p 70.

141 Ibid. p 68.

verbazing, verontwaardiging en sympathie.[142] Interessant voor ons is dat het laatste gevoel voor hem het belangrijkste is, en dat hij dit bovendien op een manier invult die ons niet helemaal onbekend in de oren klinkt:

> At its best, this feeling is curious without exoticism, sympathetic without presumption, and thoughtful without judgment.[143]

Abbott roept ons op om geïnteresseerd te zijn, mee te voelen zonder te veel pretentie, and bedachtzaam te zijn zonder over de ander te oordelen. Een dergelijke formulering lijkt wel heel erg op de erkenning van de ander: we moeten rekening houden met de ander en ons laten beïnvloeden, zonder echter te pretenderen al te veel te begrijpen of te verklaren, en zonder een oordeel te vellen over de ander. Dat doet op zich al sterk aan Levinas en een ethiek van erkenning denken. Abbott zelf formuleert dit gevoel dan ook niet toevallig als een vorm van morele erkenning.

> The lyrical text directly confronts us with the radical schasm between our own here and now and that of its subjects. Yet while the lyrical text shows us this schasm clearly, the schasm itself is crossed by our moral recognition of the common humanity we share with those we read about. The central emotion aroused by lyrical sociology is precisely this tense yoking of the vertigo if indexical difference with the comfort of human sympathy.[144]

De kern van het gevoel dat bij de lezer opgewekt wordt door een lyrisch-sociologische tekst is met andere woorden een dialectiek (zonder *Aufhebung* weliswaar) tussen de andersheid van de ander en het gevoel desondanks deel uit te maken van een algemene en gemeenschappelijke 'mensheid'. Dit is niet toevallig gelijklopend met Levinas' beschrijving van onze relatie met de ander. De ander is een vreemdeling in ons huis: iemand die deelneemt aan dezelfde wereld als ik, maar dat toch op een andere manier doet. De andersheid van de ander kan pas verschijnen door de deelname aan een gemeenschappelijke menselijkheid. En het is precies deze spanning die Abbott hier aanduidt en die opgewekt wordt door lyrische sociologie.

Adrian Jones en Clifford Geertz over Taal en Ervaring

Ook de Australische historicus Adrian Jones is van dit punt overtuigd. Hij maakt een onderscheid tussen verschillende tekstuele functies dat parallel loopt met dat van Abbott. Abbott contrasteerde, zoals we gezien hebben, lyrische sociologie met narratieve sociologie. Jones van zijn kant maakt een onderscheid tussen teksten die een these presenteren en teksten die proberen te evoceren, gevoelens op te wekken.[145] Hij bestudeert

142 Ibid. pp 92-96.

143 Ibid. p 94.

144 Ibid. p 95.

145 Adrian Jones, *Reporting in Prose: Reconsidering Ways of Writing History*, The European Legacy 12 (2007), p 311.

dit door te kijken naar de twee teksten die volgens hem aan de oorsprong van deze tradities liggen, vanuit de Husserliaanse gedachte dat de oorsprong van een fenomeen iets onthult over haar essentie. Het prototype van de eerste soort tekst is het evangelie van Johannes, dat van de tweede de teksten van de filosoof Herakleitos.

Voor wat betreft het evangelie van Johannes, gaat het Jones in de eerste plaats om de eerste zinnen: "In den beginne was het woord, en het woord was bij God, en het woord was God". Volgens Jones is dit het archetypische voorbeeld van een tekst die een these presenteert. Ze zegt in principe: "eigenlijk was het zo". " De geschiedenis, de wereld en de mensheid zien er misschien uit als X, maar eigenlijk zijn ze Y". Dit is iets wat veel historici zeker zullen herkennen, zij het in een wat minder religieuze connotatie. Er zijn talloze historische werken geschreven die de stelling poneren dat wat er bijvoorbeeld op het eerste zicht uitziet als een ruzie om een specifiek voorval eigenlijk een klassenconflict is, of dat een schijnbaar betekenisloos meningsverschil tussen individuen eigenlijk een dieperliggend conflict tussen culturen of ideologieën aanduidt.

Herakleitos daarentegen verkondigt geen theorie of these. Hij communiceert met zijn lezers in enigma's en paradoxale formuleringen en spreuken, precies omdat hij ons niet wil beleren, maar veeleer een gevoel of een ervaring wil overbrengen. Hij wil ons de werkelijkheid zelf tonen, zoals ze is aan de oppervlakte en zoals ze beleefd wordt door concrete individuen. De algemene achterliggende structuren ervan zijn voor Herakleitos niet echt belangrijk. Jones verwijst naar de toepassing van dit principe op de geschiedschrijving onder de naam '*vivid history'*, zoiets als 'levendige', of 'evocatieve' geschiedschrijving.[146]

Het algemeen idee is hetzelfde als bij Abbott: de onderzoeker heeft een bepaald gevoel bij het verleden, een ervaring of een impressie, en hij schrijft niet *over* die ervaring, maar *met* die ervaring. Net doordat hij dat doet en niet probeert een afstandelijk standpunt in te nemen, kan hij erin slagen iets van die ervaring zelf over te brengen naar de lezer. Jones beschrijft dit in Heideggeriaanse termen: evocatieve geschiedschrijving is een weergave van de *geworpenheid* van de mens in de wereld en de geschiedenis. Een auteur die een historische these presenteert heeft het gevoel controle en overzicht over de geschiedenis te hebben door middel van een theoretisch apparaat. Een evocatieve historicus heeft dat niet. Voor hem is de geschiedenis een overdaad van indrukken en factoren die groter zijn dan hemzelf, een disharmonie en kakofonie eerder dan een harmonisch en geordend geheel. Hij heeft het gevoel in de wereld geworpen te zijn, eerder dan ze van buitenaf te beschouwen. Dat impliceert ook dat een evocatieve geschiedenis altijd een *totale* geschiedenis is, geen sociale geschiedenis, culturele geschiedenis of economische geschiedenis, maar een geschiedenis zonder meer, waarin al deze componenten (het sociale, culturele en economische) hun plaats hebben, zonder dat er een van hen al te prominent op de voorgrond treedt. Volgens Jones is dit dezelfde beweging die in het begin

146 Adrian Jones, *Vivid History: Existentialist Phenomenology as a New Way to Understand an Old Way of Writing History*, Storia della Storiografia 54 (2008), pp 21-55.

van de vorige eeuw tot het ontstaan van de *annales* leidde: het verlangen naar een totale geschiedenis, wars van de tunnelvisie van de bevooroordeelde historicus.[147]

Het spreekt vanzelf dat een dergelijke vorm van geschiedschrijving sterk afhankelijk is van de persoonlijkheid van de historicus.[148] Jones bespreekt Tacitus als voorbeeld.[149] Tacitus was een traditionele Romeinse patriciër vol nobele idealen die zich geconfronteerd zag met een ranzige Romeinse wereld vol verraad en achterbaksheid. Hij voelde zich geworpen in een geschiedenis en een wereld die niet was zoals het hoorde, disharmonieus en overweldigend. Wat hij deed in zijn proza was niet de achterliggende motivaties, oorzaken en wetmatigheden uitvissen (zoals de meeste hedendaagse historici zouden doen) maar zijn emoties uitdrukken en overbrengen in een geschreven tekst.

Naast Jones is er nog iemand die al vroeger quasi hetzelfde punt had gemaakt, zij het minder systematisch uitgewerkt en vooral toegepast op antropologie. Het gaat hier met name om de antropoloog Clifford Geertz. Simpel gezegd is Geertz ervan overtuigd dat de kwaliteit van een antropologisch werk niet afhangt van de mate waarin er een algemene claim geponeerd of bewezen wordt, maar wel van de mate waarin de antropoloog erin slaagt om een geval over te brengen van wat Geertz "*been there*" noemt.[150] Geertz gaat ervan uit dat het belangrijkste element uit een antropologisch werk of onderzoek een authentiek menselijk contact van verwondering en nieuwsgierigheid is. Het *métier* van antropoloog bestaat er aan de ene kant in om de mogelijkheid te creëren zelf een dergelijke ontmoeting mee te maken, en aan de andere kant om de juiste literaire middelen te gebruiken om de indrukken en gevoelens die hiermee gepaard gaan over te brengen naar de lezer. Net als bij Jones betekent dit voor Geertz onder andere ook dat de persoonlijkheid van de auteur een belangrijke rol speelt.[151] Zonder de bereidheid van de auteur om zijn eigen persoonlijkheid uit te drukken in zijn tekst, is kwalitatieve antropologie een onmogelijkheid.

Geertz is jammerlijk genoeg niet erg systematisch over wat nu precies de technieken zijn die een antropoloog hiervoor kan aanwenden. Er is echter één uitzondering, een techniek die typisch is voor antropologie: zogenaamde *arrival stories,* verhalen waarin de antropoloog beschrijft hoe hij aankomt bij de samenleving die hij bestudeert. Neem het volgende voorbeeld uit *We, The Tikopia* van Raymond Firth:

---

147 Adrian Jones, *Word* and *Deed. Why a* Post-*Poststructuralist History is Needed, and How it Might Look*, The Historical Journal 43 (2000), p 521.

148 Dit betekent uiteraard niet dat evocatieve geschiedschrijving niet op feiten gebaseerd zou zijn. De historische feiten waarover geschreven wordt in evocatieve geschiedschrijving zijn net zo vatbaar voor historische kritiek en bewijsvoering als die waarover in niet-evocatieve geschreven wordt. Maar de manier waarop ze gerepresenteerd worden kan niet meer verschillend zijn.

149 Adrian Jones, *Vivid History: Existentialist Phenomenology as a New Way to Understand an Old Way of Writing History*, Storie della Storiografia 54 (2008), pp 43-47.

150 Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author,* Stanford, Stanford University Press, 1988, pp 4-5.

151 Ibid. p 8.

> In the cool of the early morning, just before sunrise, the bow of the *Southern Crow* headed towards the eastern horizon, on which a tiny dark blue outline was faintly visible. Slowly it grew into a rugged mountain mass, standing up sheer from the ocean; then as we approached within a few miles it revealed around its base a narrow ring of low, flat land, thick with vegetation[….] In an hour or so we were close inshore and could see canoes coming round from the south, outside the reef, on which the tide was low[….] The ship anchored on a short cable in the open bay off the coral reef[…] For the first time, perhaps, he began to doubt of having left what was to him the civilization of Tulagi[…] Feeling none too certain myself of the reception that awaited us – though I knew it would stop short of cannibalism – I reassured him, and we began to get out the stores. Later we went ashore in one of the canoes[….] We were surrounded by crowds of naked chattering youngsters, with their pleasant light-brown velvet skins and straight hair, so different from the Melanesians we left behind. They darted about splashing like a shoal of fish, some of them falling bodily into pools in their enthusiasm. At last the long wade ended, we climbed up the steeply shelving beach, crossed the soft, dry and strewn with the brown needles of the Casuarina trees – a home-like touch; it was like a pine avenue – and were led to an old chief, clad with great dignity in a white coat and loin-cloth, who awaited us on his stool under a large shady tree.[152]

Het effect van dit soort passages is vrij duidelijk. Enerzijds vormen ze een zachte overgang tussen de andersheid en het exotisme van een vreemde samenleving en de bekende thuiswereld van de antropoloog. Anderzijds stelt een dergelijke beschrijving de lezer ook in staat om zich in te beelden dat hij in de schoenen van de antropoloog staat. Het helpt natuurlijk als de auteur, zoals in dit fragment, genereus gebruik maakt van vooral sensibele metaforen en vergelijkingen. Dat stemt trouwens niet toevallig overeen met hoe Abbott over lyrische sociologie schrijft.

Net als bij Abbott is er ook bij Jones en Geertz iets dat sterk aan Levinas doet denken. Hun theorie draait immers rond de twee verschillende manieren waarop geschreven taal kan gebruikt worden. Ook Levinas heeft, zoals we gezien hebben, een dergelijk onderscheid gemaakt: dat tussen *le dit*, de taal van Hetzelfde, en *le dire*, het spreken, de taal waarin we met de ander spreken. De eerste vorm komt overeen met wat Jones de taal van de apostel Johannes noemt: het afstandelijk verkondigen van een these of een weten over de wereld. De tweede komt overeen met de taal van Herakleitos, een taal die uitdrukking geeft aan een persoonlijke betrokkenheid, een die niet boven de wereld staat, maar net een engagement met de wereld en de medemens uitdrukt.

152 Raymond Firth, *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, London, Allen and Unwin, 1936, pp 1-2, quoted in Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author,* Stanford, Stanford University Press, 1988, pp 11-13.

‘Presence’: Hans-Ulrich Gumbrecht en Eelco Runia

Gumbrecht

Naast Jones en Abbott zijn er nog twee andere theoretici die een theorie hebben ontwikkeld die in overeenstemming is met onze Levinasiaanse visie op geschiedschrijving: Hans-Ulrich Gumbrecht en (vooral) Eelco Runia. Gumbrecht en Runia zijn, net als Jones en Abbott, op zoek naar een manier om de relatie tussen het subject en het object van de geschiedschrijving, de historicus en het verleden dus, op een meer intieme manier te zien, minder als een afstandelijke tekstuele representatie, en meer als een persoonlijke belevenis. Zowel bij Gumbrecht als bij Runia is het centrale concept hier ‘*presence’*. Gumbrecht omschrijft deze term opzettelijk op een vage manier, als “*being in ‘sync’ with the world”*.[153] In iets meer filosofisch orthodoxe termen pleit hij voor een visie op het subject, de historicus, als een Heideggeriaans *Dasein*, niet als een afstandelijk standpunt, maar als een engagerend en geaffecteerd wezen.[154]

De interessantste toepassing van dit principe is Gumbrecht’s fenomenologie van de filologie, in het bijzonder over het statuut van het tekstfragment. De aanwezigheid (of *presence*) van het verleden wordt volgens Gumbrecht verzekerd door de materiële overblijfselen uit het verleden, in casu het tekstfragment. Essentieel hieraan is dat het altijd slechts een *fragment* van iets is, dat wil zeggen dat het altijd in se verbonden is aan een bredere werkelijkheid die niet meer aanwezig is. We mogen dus nooit vergeten dat een fragment altijd verwijst naar een verborgen en niet te observeren werkelijkheid, die als dusdanig nooit volledig te kennen is. Waneer een historisch filoloog, of een historicus, toch zoiets beweert, bijvoorbeeld door te zeggen dat hij de intenties van een auteur perfect kent, ontkent hij het wezen van de historische filologie.[155] De essentie van het verleden is immers dat het incompleet is, dat het ons enkel bekend is via materiële fragmenten. Daarom moeten we er altijd vanuit gaan dat dit verleden nooit volledig kenbaar is.

Er is dus volgens Gumbrecht wel degelijk een directe aanwezigheid van het verleden, door middel van het materiële fragment, maar die aanwezigheid is altijd –uiteraard– fragmentarisch. Ze is altijd de ervaring van iets dubbel: de duidelijke en directe aanwezigheid van het materiële van het fragment gecombineerd met het besef dat het niet meer dan een fragment is, en dat er altijd ook een andere component is: het verleden in zijn afwezigheid en fundamentele vreemdheid. Vanaf het moment dat een filoloog of

153 Hans-Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey,* 2004, Stanford, Stanford University Press, p 117.

154 Hans-Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*, 2004, Stanford, Stanford University Press, pp 70-71, Hans-Ulrich Gumbrecht, *Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past),* History and Theory 45 (2006), p 326.

155 Hans-Ulrich Gumbrecht, *The Powers of Philology*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2003, pp 13-14.

historicus dit dubbele en gespleten karakter van het verleden ontkent, met name te pretenderen de intenties van de auteur te kennen of zich ermee te identificeren, doet hij niet echt meer aan geschiedenis. Hij doet dan niet meer dan een spiegelbeeld van zichzelf op het verleden projecteren.[156]

Gumbrecht legt met andere woorden minder dan Abbott en Jones de nadruk op decontextualisering, maar brengt wel een ander Levinasiaans thema naar voor. Zoals we gezien hebben is volgens Levinas de specifieke morele ervaring van de ander het gevolg van zijn dubbel statuut. De ander staat met een voet in onze wereld en met de ander in het domein van het Andere. Hij is ons tegelijkertijd bekend en vreemd. Volgens Gumbrecht is dit ook het geval met onze relatie met het verleden. Het verleden is altijd tegelijkertijd aanwezig en afwezig. We kunnen het ervaren door een fragment, maar in die ervaring van het verleden zit altijd ook een ervaring van het onkenbare van het verleden, van de afwezigheid ervan. Op zich komt dit overeen met één specifiek punt uit de filosofie, met name de noodzaak om als ethisch mens de ander in zijn andersheid te laten. Zoals we gezien hebben is het voor Levinas fundamenteel een miskenning van de ander om ervan uit te gaan dat hij volledig kenbaar is. Op dezelfde manier is het volgens Gumbrecht al even fout om ervan uit te gaan dat het verleden volledig kenbaar is.

Runia

Veel meer dan met Hans Ulrich Gumbrecht is het concept '*presence*' geassocieerd met de Nederlandse filosoof Eelco Runia. Net zoals Gumbrecht, Abbott en Jones maakt ook Runia een essentieel onderscheid tussen de werkelijkheid zoals ze ervaren wordt, een bonte, overdonderende en vaak paradoxale mengeling van indrukken, en de werkelijkheid zoals ze gekend wordt, als een ordelijk en overzichtelijk geheel. In dat laatste geval stoppen we ze in mooi op voorhand afgelijnde narratieve structuren of verklaringsmodellen die de werkelijkheid haar scherpe kantjes ontneemt. Specifiek voor Runia heb ik elders geargumenteerd dat dit onderscheid samenvalt met het Lacaniaanse onderscheid tussen het reële en het symbolische.[157]

Een van de treffendste voorbeelden is Tolstoj's behandeling van de geschiedenis in *Oorlog en Vrede*, het onderwerp van Runia's proefschrift.[158] Het gaat hier in de eerste plaats om Tolstoj's beschrijvingen van de veldslagen van Austerlitz en Borodino. In de meer traditionele geschiedschrijving werden (of worden) die beschreven als tactische schaakspelen van troepenbewegingen die beslist werden door de scherpe inzichten van bevelhebbers. In de realiteit zoals Tolstoj die beschrijft zijn ze echter heel iets anders: overdonderende en chaotische groeperingen van een reeks min of meer verbonden gebeurtenissen, waarbij niemand echt door heeft wat er precies aan de hand is, iedereen

156Ibid. p 35.

157 Zie Anton Froeyman, *Frank Ankersmit and Eelco Runia: the Presence and the Otherness of the Past*, Rethinking History 16 (2012), pp 393-415.

158 Eelco Runia, *De Pathologie van de Veldslag*, Amsterdam, Meulenhoff, 1995.

zomaar wat doet, en de uitkomst meer door toeval dan door iets anders wordt bepaald. Toch slagen Tolstoj's karakters er telkens opnieuw in om dit te negeren en alle gebeurtenissen, die op het moment zelf zo chaotisch en onvoorzien overkomen, nadien in te passen in mooi gestructureerde verhalen en sjablonen.

De gedachte die Tolstoj hiermee wil uitdrukken, dat de historische werkelijkheid een heel stuk chaotischer en discontinuer is dan we vaak aannemen, is het centrale onderwerp van Runia's onderzoek sinds de jaren negentig: hoe mensen er telkens weer opnieuw in slagen de chaotische en overmatige historische werkelijkheid in te passen in verklarende en consistente schema's, hoe die werkelijkheid zelf ook altijd het potentieel heeft om deze opnieuw te doorbreken, en vooral hoe een historicus hier recht aan kan doen. Is er een manier waarop de geschiedenis als overdonderende ervaring op een of andere manier toch niet overgebracht kan worden in een historiografische tekst, zonder dat we onze toevlucht moeten nemen tot een vervormend algemeen kader? De verwantschap met Abbott, Jones en Geertz (en ook met Levinas) is duidelijk: Runia gaat net als hen op zoek naar een manier om het verleden op een emotionele en directe manier met het heden in contact te brengen.

In zijn tweede boek, *Waterloo, Verdun, Auschwitz*, gaat Runia hier verder op in.[159] Hij spreekt er onder andere over drie belangrijke gebeurtenissen, opnieuw twee veldslagen (Waterloo en Verdun) en hét overmatige historische evenement bij uitstek: de Holocaust. Wat belangrijk is, is dat hij dit niet doet door een of ander geleerd discours te verkondigen, maar door een heel menselijke beschrijving van zijn eigen bezoek aan de historische sites. Net als bij Gumbrecht leeft ook bij Runia de overtuiging dat materiële overblijfselen ons op een of andere manier een niet-cognitieve, meer emotionele en meer directe ervaring van het verleden kunnen bieden. En net als bij Gumbrecht is ook het negatieve element hiervan van essentieel belang, zij het op een andere manier. Wat opvallend is in Runia's beschrijvingen van vooral de sites van Waterloo en Auschwitz is dat hij niet duidelijk maakt dat hij de historische gebeurtenissen begrijpt, maar net het omgekeerde doet: hij maakt duidelijk dat hij heel wat dingen eigenlijk niet begrijpt. Op de site van Waterloo worden we geconfronteerd met de onmenselijkheid van de slachtingen die er plaatsvonden. Runia heeft het in het bijzonder over de rol van de infanterie: aangezien de artillerie op het moment van de slag verder geëvolueerd was dan de bewapening van de infanterie, was de eerste strategisch gezien van veel groter belang dan de tweede. De rol van de infanterie beperkte zich eigenlijk tot het innemen van een positie op het slagveld om daar beschoten te worden en te hopen dat alles zo snel mogelijk voorbij gaat. De offensieve wapens van de infanterie waren immers niet van die aard om echt een verschil te kunnen maken op militair vlak. Runia probeert deze situatie niet op een objectieve manier te beschrijven of te verklaren, maar legt voortdurend opnieuw de klemtoon op de absurditeit ervan, op de onvoorstelbaarheid van de situatie van de arme infanteriesoldaat, wiens functie er enkel uit bestond ergens te gaan staan en te hopen dat hij niet neergeschoten zou worden.[160]

---

159 Eelco Runia, *Waterloo, Verdun, Auschwitz. De Liquidatie van het Verleden*, Amsterdam, Meulenhoff, 1999.

160 Ibid. pp 31-51.

Voor wat betreft Auschwitz is er een situatie die iets anders is, maar in essentie op hetzelfde fenomeen wijst. Natuurlijk is het lijden van de slachtoffers van de Holocaust zeker even onvoorstelbaar als dat van infanteriesoldaten in de slag om Waterloo. Maar daar gaat het nu even niet om. Wat hier wel het punt is, is dat over de Holocaust in het algemeen en Auschwitz in het bijzonder al zoveel geschreven en getoond is, dat het bijna onmogelijk is geworden om dit gevoel op een manier te ervaren die nog niet ingebed is in een verhalend of verklarend schema. De Holocaust als cliché of als iconisch symbool is zo alomtegenwoordig in onze cultuur, dat het bijna onmogelijk is geworden er op een manier mee om te gaan die niet volledig ingebed is in een van de vele verklarende of narratieve schema's die rond Auschwitz geconstrueerd zijn. Auschwitz als verleden staat met andere woorden nog een stap verder van het heden dan Waterloo. Terwijl Runia in het geval van Waterloo er nog in slaagde iets van de onvoorstelbaarheid ervan te ervaren, lukt in het geval van Auschwitz zelfs dat niet meer. Runia's gebruikelijke oplossing, een persoonlijk bezoek aan de site zelf, werkt hier niet meer. Integendeel, de materiële overblijfselen van Auschwitz zelf leggen ons veeleer het zwijgen op dan dat ze ons aanzetten tot het schrijven van een historiografische tekst. Runia kan het dus deze keer niet over de onvoorstelbaarheid van het verleden in de zin van Waterloo hebben. Hij kan echter wel de onvoorstelbaarheid van het verleden op een andere manier tonen: in plaats van te blijven zoeken naar manieren om toch iets over de verleden zelf te kunnen vertellen, drukt hij met zijn tekst over Auschwitz (waarin hij beschrijft hoe hij op zoek gaat naar een authentieke ervaring van het verleden maar die niet vindt) precies het omgekeerde uit: de onmogelijkheid om het verleden zelfs maar te proberen op een ‘juiste’ of ‘authentieke’ manier te representeren.[161]

Men zou hieruit de conclusie kunnen trekken dat een ervaring van het verleden zelf in dit geval een onmogelijkheid is. Toch is dat niet het geval. Runia heeft namelijk een bijzondere opvatting over wat zo'n ervaring precies is of kan zijn. In de traditionele opvatting over geschiedschrijving is het zo dat de historicus vooral een actieve rol inneemt. Hij beslist hoe hij dat verleden er wil laten uitzien en welke indruk zijn lezers krijgen. In het geval van Runia's beschrijving van Waterloo is de rol van de historicus al een stuk passiever. Hij ervaart dat verleden op een emotionele manier, en probeert deze gevoelens door te geven aan de lezer. Het verleden 'overkomt' hem eerder dan dat het iets is wat hij onder controle heeft. Runia gaat ervan uit dat dit betekent dat het verleden iets meer zelf kan 'spreken' tot de lezer, en iets minder afhankelijk is van de mediëring door de historicus. In het geval van Auschwitz nu is de rol van de historicus nog een stuk passiever: hij vertolkt enkel dat hij geen vat krijgt op het verleden, en Runia's punt is nu dat net daardoor dat verleden zelf nog meer een actieve rol krijgt: pas door onze onmogelijkheid om een definitieve en ‘juiste’ historische representatie van de gebeurtenissen rond Auschwitz te maken blijkt pas hoe ontzettend die gebeurtenissen geweest moeten zijn. Enkel door het besef dat het verleden niet toegankelijk is, dat het voortdurend vervormd wordt door epistemologische en narratieve schema's, kunnen we opnieuw beseffen dat er zoiets als het verleden op zichzelf heeft bestaan, en dat dit

161 Eelco Runia, *Waterloo, Verdun, Auschwitz. De Liquidatie van het Verleden*, Amsterdam, Meulenhoff, 1999, pp 203-220.

verleden altijd anders zal zijn dan onze representaties ervan. Op die manier kunnen we dan toch weer zeggen dat het het verleden zelf is dat deze boodschap overbrengt, zij het op een vrij minimalistische manier.

Runia's op het eerste zicht misschien ietwat vreemde theorie over onze relatie met het verleden zelf en de passieve rol van de historicus hierin kunnen we het beste begrijpen met behulp van zijn meest uitgewerkte voorbeeld: de gebeurtenissen die volgden op de massamoord door het Servische leger op duizenden moslims in Srebrenica die formeel onder bescherming stonden van een Nederlands VN-bataljon. In de nasleep van deze gebeurtenissen werd door het Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie een commissie van historici opgericht met als opdracht een onderzoek in te stellen naar de precieze omstandigheden. Het idee was om op die manier een antwoord te kunnen vinden op de vraag naar de oorzaak van de passiviteit van het Nederlandse VN-bataljon, en uiteindelijk ook op de schuldvraag. De commissie publiceerde echter na maanden werk een rapport van duizenden bladzijden, waarin die schuldvraag verdronk tussen een karrevracht aan gedetailleerde historische feiten. Het hele rapport ademde in feite een atmosfeer van *"forget about it"* uit: laat ons gewoon verder doen alsof er niets gebeurd is, en laat ons vooral geen lastige vragen stellen.[162]

Volgens Runia is er hier iets bijzonders gebeurd. Het NIOD-rapport is volgens hem het resultaat van wat in psychotherapeutische situaties '*parallell processing'* wordt genoemd.

> Dominick La Capra has remarked that "when you study something, at some level you always have a tendency to repeat the problems you are studying." From a theoretical as well as a societal point of view, parallel processes are important manifestations of this tendency. Broadly speaking, a parallel process is going on when difficulties experienced in one environment are replicated in another environment. The concept originates in psychoanalytic supervision, is used in medical and psychotherapeutic settings, and refers, typically, to instances in which problematic interactions between residents and their patients are mirrored in the teaching encounter, in, that is, the interaction between residents and their tutors. System theorists speak in this respect of "isomorphism"—a term borrowed from mathematics.[163]

Volgens Runia is hier het volgende gebeurd: deels door de omstandigheden en deels vanuit hun persoonlijke identiteit gingen de historici van de Srebrenica-commissie zich gaandeweg identificeren met de soldaten van het Nederlandse bataljon. Ze namen uiteindelijk het standpunt van die soldaten in, en herhaalden daardoor op een structureel gelijke manier de acties van het Nederlandse bataljon in Srebrenica: ze stonden erbij en keken ernaar, en niets meer. Zowel de soldaten van het Nederlandse bataljon als de historici van het NIOD onthielden zich van actie, de eerste door fysiek niets te doen, en de tweede door te weigeren de schuldvraag te stellen en een oordeel te vellen. Runia's algemeen idee is dat historici zich kunnen identificeren met dat wat ze bestuderen en

162 Eelco Runia, *"Forget About it": "Parallel Processing" in the Srebrenica Report*, History and Theory 43 (2004), pp 295-320.

163 Ibid. p 297.

daardoor ook op een onbewuste en eigenlijk passieve manier het verleden kunnen reproduceren. Vanuit dit opzicht is het inderdaad begrijpelijk om te zeggen dat het verleden zich in het heden kan manifesteren door als het ware gebruik te maken van de handelingen en de psyche van diegenen in het heden die het verleden bestuderen en er zich mee identificeren: historici.

In deze zin zegt Runia iets wat dicht bij de visie van Adrian Jones aanleunt: er is een manier om met het verleden te communiceren waarbij de historicus niet de afstandelijke positie van de meester inneemt die alles weet en onder controle heeft, maar waarbij hij enkel functioneert als een soort doorgeefluik, bij Runia voor de invloed van het verleden zelf, bij Jones voor een authentieke ervaring van dat verleden. Het grote verschil tussen de twee is dat het bij Jones om een specifieke manier van talige communicatie gaat, terwijl het bij Runia anders is. Volgens hem is er immers een omgekeerd evenredig verband tussen taal en de '*presence'* of onbewuste aanwezigheid van het verleden.[164] Daar waar er complexe narratieve en verklarende schema's gebruikt worden, is er geen plaats voor de onbewuste invloed van het verleden. Wanneer deze schema's echter minimaal zijn (zoals in het rapport van de Srebrenica commissie, waar er enkel droge feiten opgesomd worden en nauwelijks grotere verbanden gelegd werden) is de kans volgens Runia een heel stuk groter.

In dat verband heeft Runia het even over een Nederlandse herdenkingsplechtigheid ter gelegenheid van de zestigste verjaardag van de bevrijding van Auschwitz in 2004.[165] De plechtigheid bestond uit niet meer dan een dagen durende aflezing van de namen van alle slachtoffers uit Auschwitz. Het is uiteraard zo dat we in dit geval niet letterlijk met het verleden in contact komen. De rol van de lezer of luisteraar en diens historische verbeelding en achtergrondkennis blijft cruciaal. Het voorlezen van de namen van de slachtoffers van Auschwitz heeft een dergelijk effect omdat er nu eenmaal luisteraars aanwezig zijn die een achtergrondkennis over de Tweede Wereldoorlog hebben en een zekere vorm van historische verbeelding. Het is daarentegen wel zo dat de historische verbeelding opener en creatiever is wanneer complexe representatie afwezig is, en dat ons contact met het verleden op dat moment meer in de richting van ervaring gaat, en minder in de richting van cognitie. Natuurlijk gaat het hier niet om een rechtstreeks contact met het verleden in de materiële zin, of in de zin dat we met het verleden zouden kunnen 'samenvallen'. Runia ontkent nooit de essentiële kloof tussen heden en verleden, integendeel zelfs. In zijn behandeling van Auschwitz hebben we gezien dat het negatieve moment, de onrepresenteerbaarheid van het verleden, van vitaal belang is. Hij ontkent ook niet dat het gebruik van taal een noodzaak is. Wat hij wel zegt, is dat door het gebruik van bepaalde technieken de rol van taal als mediërend element beperkt kan worden. We kunnen de laag representatie die op het verleden rust als het ware 'dunner' maken, in de zin dat we ons taalgebruik minder contextualiseren en minder duidelijk aan

164 Eelco Runia, *Waterloo, Verdun, Auschwitz. De Liquidatie van het Verleden*, Amsterdam, Meulenhoff, 1999, p 21.

165 Eelco Runia, *Namen Noemen,* Tijdschrift voor Geschiedenis 119 (2006), pp 242-248.

betekenisgevig doen. Dat betekent dat taal hier een meer performatief en expressief en een minder representationeel karakter krijgt.

Runia vergelijkt de rol van '*presence*' in dit verband met het gebruik van metonymie als stijlfiguur. Bij een metonymie gebruiken we niet de normale naam van een referent, maar wel de naam van iets dat er onlosmakelijk mee verbonden is. De meest gebruikte vorm is het *pars pro toto*, bijvoorbeeld in de uitdrukking 'twintig zeilen', of 'een duizendkoppig publiek'. Het effect van een metonymie is dat de lezer of luisteraar wel weet wat er bedoeld wordt zonder dat datgene waarnaar gerefereerd wordt expliciet vermeld hoeft te worden. In Runia's visie zouden we kunnen zeggen dat het object als het ware gratis 'meereist' op een ander woord of linguïstische representatie. In het geval van de geschiedenis spreekt Runia over het verleden dat als een 'verstekeling' aanwezig is op de historische representatie.[166] Zo reist de wreedheid van de Holocaust mee op de namen van haar slachtoffers die genoemd worden in de plechtigheid naar aanleiding van de zestigste verjaardag van de bevrijding van Auschwitz. Omdat de horror en onmenselijkheid impliciet gelaten worden, hebben ze een groter effect op de luisteraar, net omdat het belang van de historische verbeelding verhoogt wordt en dat van de historische kennis verlaagd wordt. (Hoewel die kennis natuurlijk aanwezig blijft als achtergrondkennis). Niet toevallig is het principe hier hetzelfde als een horrorfilm: iedere filmregisseur weet dat het niet het tonen van een bedreiging zelf is die het meeste angst veroorzaakt, maar wel de suggestie ervan, het net niet tonen, en de verzekering dat de dreiging er is zonder dat we ze kunnen zien. Runia beoogt een soortgelijk effect met zijn beschrijving (of beter: beschrijvingen van de onmogelijkheid van beschrijven en begrijpen) van Waterloo en Auschwitz: net door de vreselijkheid ervan impliciet te laten, kan ze haar meest diepgaande effect in het heden hebben, en kunnen we dus met het meeste recht zeggen dat we iets van het verleden op zichzelf ervaren.

In een recent artikel heeft Runia dit laatste punt trouwens ook op een andere manier uitgewerkt, door te pleiten voor de incorporering van wat hij het "sublieme" noemt in het schrijven van de geschiedenis.[167] Wanneer een traditionele historicus zich bezighoudt met een bepaald historisch evenement, neem bijvoorbeeld de Franse Revolutie, gaat hij er altijd vanuit dat de historische actoren die hij beschrijft min of meer weten wat ze doen, of dat er toch tenminste bepaalde historische invloeden op de achtergrond aanwezig zijn die hen laten doen wat ze doen. Runia is het hier niet mee eens. Hij vertrekt vanuit een ander mensbeeld: volgens hem is het niet zo dat de acties van mensen zomaar volgen uit een specifieke persoonlijke, sociale en culturele identiteit. Het is net omgekeerd: mensen ageren voortdurend op een onbestemde en ongecontroleerde manier, en construeren achteraf een identiteit op basis van die acties, binnen de krijtlijnen van de cultuur waarin ze zich bevinden. In feite stellen mensen zich voortdurend de vraag "wat voor persoon ben ik, gezien het feit dat ik deed wat ik gedaan heb?". Runia haalt dit uit de zelfperceptietheorie van Daryl Bem, die exact dit beweert: mensen handelen niet vanuit

166 Eelco Runia, *Presence,* History and Theory, 45 (2006), p 27, Eelco Runia, *On Presence: Spots of Time*, History And Theory 45 (2006), p 315.

167 Eelco Runia, *Into Cleaness Leaping: the Vertiginous Urge to Committ History*, History and Theory 49 (2010), pp 1-20.

een bepaade, bewuste identiteit. Integendeel, de volgorde tussen identiteit en handeling is in feite net omgekeerd: we bouwen ons zelfbesef, het beeld dat we van onszelf hebben, in de eerste plaats op basis van observatie van onze eigen handelingen. Als gevolg daarvan loopt ons bewuste zelfbeeld in feite voortdurend achterop bij onze onbewuste en driftmatige acties.[168] In het bijzonder bij historische evenementen die breken met hun verleden, waarvan de Franse en Russische revoluties het voorbeeld bij uitstek zijn, is er sprake van dit idee, of van wat Runia "geschiedenis plegen" noemt: mensen schudden hun sociale en culturele context van zich af en doen iets onvoorstelbaars, het onthoofden van de koning of het afzetten van de tsaar.[169]

De 'sublieme historische actie' is met andere woorden een heuristisch principe dat de historicus kan inzetten om de onvoorstelbaarheid van een bepaalde gebeurtenis in de verf te zetten. En zoals we gezien hebben in Runia's essays over Waterloo, Auschwitz en de herdenking van de Tweede Wereldoorlog: net door de *on*begrijpelijkheid en niet de begrijpelijkheid van het verleden te benadrukken kan het verleden meer als ervaring en minder als abstracte cognitie aanwezig zijn. Het is dit fenomeen dat Runia aanduidt met het woord 'presence'.

'Presence, Herinnering en Ethiek

We hebben al gezien dat zowel Adrian Jones als Andrew Abbott en Hans Ulrich Gumbrecht zich baseren op ideeën die heel erg lijken op wat Levinas over de ethische ervaring heeft geschreven. Abbott sprak over lyrische sociologie als een weergave van een geïsoleerde indruk die losstaat van algemene betekenisgevende theorieën en sterk samenhangt met een gevoel van morele erkenning. Jones maakte dan weer een onderscheid tussen twee vormen van taalgebruik dat sterk overeenkomt met dat van Levinas tussen *le dire* en *le dit*: een vorm van taalgebruik die een these of een weten over de werkelijkheid presenteert, en een andere vorm die dat niet doet, maar eerder een affectieve ervaring doorgeeft. Gumbrecht legde dan weer de nadruk op het negatieve element in onze relatie met het verleden. Om het verleden zichzelf te kunnen laten zijn, moeten we net uitgaan van haar onbereikbaarheid. Als we pretenderen het verleden in zijn geheel te kennen, ontnemen we het zijn verrassende element, en daarmee ook zijn andersheid.

Een aantal van deze elementen zien we ook terugkomen bij Eelco Runia. Net als Gumbrecht legt ook Runia de nadruk op de onbegrijpbaarheid of onrepresenteerbaarheid van het verleden. In dit opzicht is zijn visie over de aanwezigheid of 'presence' van het verleden zeker toepasbaar op de geschiedschrijving en bovendien ook complementair met de visie van Levinas. Daarnaast maakt Runia net als Adrian Jones een onderscheid tussen twee verschillende soorten taalgebruik: een objectiverende en representationele vorm, waarin we denken het verleden onder controle te hebben, en een meer 'bescheiden' vorm,

168 Ibid. p 12, Eelco Runia, *Burying the Dead, Creating the Past*, History and Theory 46 (2007), p 319.

169 Zie Eelco Runia, *Crossing the Wires in the Pleasure Machine: Lenin and the Emergence of Historical Discontinuity,* History and Theory 49 (2010), pp 47-63.

waarin onze talige uitingen enkel fungeren als een doorgeefluik voor de invloed van het verleden zelf . Het lijkt dus alsof we hier een theorie over de historische ervaring hebben waar we alleszins een heel eind mee kunnen komen.

Toch is er ook een probleem. De vraag is of Runia's visie wel bruikbaar is als karakterisering van de geschiedschrijving als discipline. Terwijl Jones, Gumbrecht en Abbott pleiten voor een gewijzigde vorm van de traditionele manier om historiografische teksten te produceren, lijkt Runia, althans in zijn werk na *Waterloo, Verdun, Auschwitz*, zich af te wenden van de geschiedschrijving zonder meer. Als het noemen van namen van slachtoffers bijvoorbeeld de manier bij uitstek is om '*presence*' te bewerkstelligen, dan hebben we over de geschiedschrijving niet veel meer te zeggen. Ook het andere belangrijke voorbeeld van '*presence*', het rapport van de Srebrenica-commissie, lijkt ons niet echt verder te helpen. Presence is hier namelijk in de eerste plaats een voorbeeld van hoe het niet moet, hoe historici door zich te identificeren met het verleden datzelfde verleden reproduceren in hun handelingen. We kunnen dus wel wat inspiratie halen uit Runia's studie over *Oorlog en Vrede* en uit zijn beschrijvingen van Waterloo, Verdun en Auschwitz, maar Runia's latere werk lijkt ons niet veel verder te helpen. 'Presence' zoals Runia het karakteriseert is veel meer een concept dat geschikt is om een aantal fenomenen aan te duiden die gewoonlijk '*memory'* of 'herinnering' worden genoemd. Uit de voorbeelden die Runia gebruikt[170] blijkt ook dat 'presence' meer te maken heeft met performatieve herinneringspraktijken dan met academische geschiedschrijving. Op zich is dat geen probleem natuurlijk. Maar het zorgt er wel voor dat we voor de vraag die we met dit boek willen behandelen, de vraag naar het statuut van de geschiedschrijving, niet zo veel aan het concept 'presence' hebben.

Maar laat ons misschien toch even buiten de geijkte paden van onze probleemstelling treden, en ons de volgende vraag stellen: "is er dan niet zoiets mogelijk als een ethische ervaring van de ander door herinnering?" De kans bestaat immers altijd dat we tot de conclusie komen dat de zoektocht naar een op ervaring gebaseerde ethische verhouding tot het verleden misschien niet mogelijk is binnen de traditionele geschiedschrijving, maar enkel bijvoorbeeld binnen performatieve herinneringspraktijken.

Het antwoord daarop kan vrij kort zijn: "neen". Er is namelijk een aspect aan het concept herinnering dat principieel incompatibel is met de Levinasiaanse ethiek van de ander. Om van herinnering te kunnen spreken moet er namelijk altijd een instantie zijn die zich herinnert wat haar in het verleden overkomen is. Die instantie kan in principe alles zijn, een individu, maar ook een land, een volk, een ras, een sociale klasse,… Laat ons nu eens nadenken over hoe de ander hierin een rol kan spelen. Wanneer de ander fungeert in een herinnering, is dat eigenlijk altijd in functie van het zelf, de entiteit die herinnert. Het zelf komt altijd eerst, en de ander verschijnt pas in functie van het zelf. Wanneer een regio, Vlaanderen bijvoorbeeld, een episode uit haar verleden herinnert, bijvoorbeeld door een standbeeld op te richten of een folkloristische parade te houden, dan draait alles in de eerste plaats rond die regio zelf. Anderen, bijvoorbeeld de Spanjaarden uit de zestiende eeuw, Italiaanse immigranten uit de jaren '60, kunnen hier wel in figureren, maar enkel in

170 Zie Eelco Runia, *Presence*, History and Theory 45 (2006), p 5, Eelco Runia, *Burying the Dead, Creating the Past*, History and Theory 46 (2007), pp 313-325.

tweede orde. Dit wil zeggen dat ze niet als een volwaardige groep op zichzelf verschijnen, maar enkel in hun relatie tot de centrale herinnerende identiteit, Vlaanderen in dit geval. Dat betekent dat ze bijvoorbeeld kunnen voorgesteld worden als veroveraars, immigranten of slachtoffers, maar zoals gezegd niet als mensen die op zichzelf een identiteit hebben, onafhankelijk van de herinnerende instantie. Iedere vorm van herinnering is onlosmakelijk verbonden met een identiteit. Enkel datgene wat behoort tot die identiteit die mogelijks kan of zal herinnerd worden.

Daarom is herinnering zoals we het hierboven beschreven hebben sowieso moeilijk complementair met een ethiek van de ander. De ander uit het verleden zal immers altijd eerst in functie van het zelf, als een deel van een grotere gemeenschap, gezien worden, en niet als een volwaardig persoon of volk op zichzelf. Natuurlijk wil dat absoluut niet zeggen dat we allemaal stuk voor stuk egocentrisch zijn in onze herinneringen, of dat herinneren een onethische praktijk is. Integendeel, herinnering kan van bijzonder moreel belang zijn, bijvoorbeeld door de herinnering aan de eigen fouten levend te houden, en daardoor een permanent kritisch perspectief in de maatschappij te installeren. Het punt is echter dat, wanneer we het over de erkenning van de andersheid van de ander uit het verleden hebben, de herinnering ons niet echt van nut kan zijn. Het is en blijft immers zo dat herinnering in de eerste plaats met identiteit te maken heeft, en niet met de ander. Dit is alleszins een factor die niet bemoedigend is voor de bij uitstek altruïstische ethiek van Levinas, die in de eerste plaats geïnteresseerd is in hoe elk individu uniek is en net niet te herleiden tot een algemene identiteit. Daarom is het dan ook onwaarschijnlijk dat de plaats van een ethische relatie met het verleden in de herinnering en de '*memory studies'* zou zijn.

Johan Huizinga en de Historische Sensatie

Hoewel het idee van een historische ervaring pas de laatste jaren ietwat populair werd, ontstond de gedachte op zich in feite heel wat vroeger, met name rond de eeuwwisseling tussen de negentiende en twintigste eeuw, in het spoor van de nieuwe ontwikkelingen in de poëzie. De figuur die hier de belangrijkste rol in speelde was de grote Nederlandse cultuurhistoricus Johan Huizinga.

Huizinga haalde zijn inspiratie in de eerste plaats bij zogenaamde Tachtigers, in het bijzonder bij Lodewijk Van Deyssel.[171] De Tachtigers geloofden dat taalgebruik en poëzie voor een bijzondere esthetische en directe ervaring van de natuur en de wereld konden zorgen, en Huizinga was er van overtuigd dat hier ook een geschiedkundig equivalent van bestond: de zogenaamde 'historische sensatie', een quasi-directe ervaring van het verleden zelf. Huizinga spreekt op twee verschillende momenten over de historische sensatie. Op het eerste houdt hij een pleidooi voor de oprichting van een historisch museum, naar aanleiding van de oprichting en werkzaamheden van de Staatscommissie tot Reorganisatie

171 Johan Huizinga, *Verzamelde Werken. VII*, Haarlem, Tjeenk Willink, 1948, p 166.

van het Museumwezen.[172] Een dergelijk museum zou volgens Huizinga gewijd moeten zijn aan het opwekken van de historische sensatie, een gevoel gelijkaardig maar niet gelijk aan de esthetische sensatie. In tegenstelling tot een museum met een artistieke bedoeling dient een historisch museum niet volgestouwd te worden met de grote artistieke verwezenlijkingen van de mensheid, noch met objecten die herinneren aan grootse daden van de helden van de geschiedenis. Integendeel, het zou op het eerste zicht onbetekenisvolle voorwerpen moeten bevatten die als het ware 'gestolen' zijn uit het dagelijkse leven van mensen uit het verleden.

Deze invulling van het historisch museum en de historische sensatie is het gevolg van het feit dat Huizinga, net als Runia, overtuigd is van het omgekeerd evenredig verband tussen historische representatie en context aan de ene kant en historische sensatie of ervaring aan de andere kant. Hoe meer we al weten of gelezen hebben over een bepaald onderwerp, hoe minder we tot een authentieke historische ervaring in staat zijn. De reden is dat het object dat een historische sensatie opwekt dat doet omwille van zijn anachronistisch statuut. Het lijkt niet thuis te horen in het heden, het breekt als het ware de totaliteit van het heden open en laat een deel van het verleden doorschemeren, zoals de zon die even door het wolkendek komt piepen. En zoiets is nu eenmaal onmogelijk wanneer we een bepaald object (neem het dodenmasker van Toetanchamon bijvoorbeeld) al volledig "bedekt" hebben met kennis en contextualisatie. Enkel de onbetekende objecten uit het verleden, zij die aan onze representerende en contextualiserende aandacht ontsnapt zijn, kunnen een historische sensatie opwekken. Het mag duidelijk zijn dat dit punt, de ervaring die door de totaliteit van het heden en door de totaliteit van onze kennis breekt, bijzonder complementair is met wat Levinas heeft geschreven over de ethische ervaring. Het enige mogelijke probleem is dat Huizinga wel bijzonder veel aandacht schenkt aan materiële objecten (schilderijen, gebruiksvoorwerpen,…). Dit zou kunnen betekenen dat zijn theorie eerder van toepassing is op archeologie en museumkunde dan op geschiedschrijving. Verder in dit hoofdstuk zullen we dit punt meer in detail bespreken.

Op een tweede plaats verduidelijkt Huizinga wat meer wat hij met dit alles precies bedoelt.[173] Hij bekritiseert er de universalistische aspiraties van de Duitse historicus Karl Lamprecht, en schaart zich aan de zijde van Dilthey en Windelband in hun verdediging van de historische contingentie en de uniciteit van het verleden. Maar Huizinga bekritiseert Dilthey en Windelband ook, omwille van hun te grote vertrouwen in de capaciteiten van de historicus om zich in historische personages in te leven. Volgens Huizinga is de historische sensatie immers een soort droomervaring, een tasten naar het verleden in plaats van een ervaring van dat verleden zelf. Het is geen ervaring van het verleden zelf, maar wel de ervaring *bijna* met dat verleden in een direct contact te komen.[174] Wanneer we immers pretenderen het verleden in zijn geheel te kennen of ons er in te kunnen 'inleven', zou het verleden het verleden niet meer zijn. We verklaren en interpreteren het dan door middel van een algemene theorie over hoe mensen denken of

172 Johan Huizinga, *Verzamelde Werken. II,* Haarlem, Tjeenk Willink, 1948, pp 559-569.

173 Johan Huizinga, *Verzamelde Werken. VI,* Haarlem, Tjeenk Willink, 1948, pp 69-73.

174 Ibid. p 72.

handelen, en ontnemen het daardoor zijn eigenheid en andersheid. Het verleden wordt dan niet erkend in zijn andersheid, maar ingepast in een verklarend schema. Enkel door een onbetekenend object, waar we nog niet over hebben gelezen of nagedacht, en dat buiten dergelijke representationele schema's past, kan deze situatie doorbroken worden en kan het verleden gedurende een kort moment in zijn eigenheid verschijnen. Het tragische is natuurlijk dat, vanaf het moment dat we hierover reflecteren, we het verleden opnieuw beginnen representeren en de historische sensatie bijgevolg teniet gedaan wordt. Daarom is de historische ervaring altijd een momentopname, een straaltje zonlicht op een regenachtige dag, dat even snel weer weg is als het verschijnt.

Het is met andere woorden niet zo dat Huizinga de historische sensatie ziet als een samenvallen van heden en verleden, of van een ervaring van het verleden zoals het zelf is, in zijn totaliteit. Het negatieve element van de historische sensatie is altijd essentieel, net als de historische verbeelding. De historische sensatie is altijd een dubbel gevoel, het gevoel het verleden als het ware te kunnen aanraken gecombineerd met het besef van een essentiële onbereikbaarheid. Net door die onbereikbaarheid aan de ene kant en het duwtje in de rug van het historisch object aan de andere, kan de historische verbeelding geactiveerd worden. Datzelfde punt zijn we trouwens al tegengekomen in Gumbrecht's theorie van het historische fragment. Ook het fragment geeft ons een directe toegang tot het verleden zelf, maar ook niet meer dan dat. Net omdat het een fragment is, is het op zichzelf niet voldoende en vuurt het in de eerste plaats de historische verbeelding aan.

Op structureel niveau stemt dit dubbel karakter van de historische ervaring zeker overeen met het dubbele karakter van de ander bij Levinas. De ander staat zoals we gezien hebben met een voet in Hetzelfde, en met de andere in het Andere. De ander begeeft zich in een ruimte die ons bekend is, die van de taal, de zeden en de gemeenschap, maar anderzijds betekent dat niet dat hij iets van zijn radicale andersheid verliest. Integendeel, net doordat de ander met ons kan communiceren via een wereld die hij met ons gemeenschappelijk heeft, wordt die andersheid net meer in de verf gezet, net als Huizinga's historische ervaring. Net doordat het verleden tot ons komt via een bepaald object uit dat verleden, wordt de essentiële onbereikbaarheid van dat verleden benadrukt. Het grote verschil met Levinas is dat Huizinga er van overtuigd is dat een dergelijke ervaring enkel kan opgewekt worden door materiële objecten, wat er voor zorgt dat ook zijn theorie niet echt toepasbaar is op de geschiedschrijving als dusdanig.

Frank Ankersmit en de Sublieme Historische Ervaring

De laatste theorie die we zullen bespreken is de meest uitgebreide, en binnen de geschiedfilosofie waarschijnlijk ook de meest invloedrijke. We zullen het hebben over Frank Ankersmits theorie over de zogenaamde 'sublieme historische ervaring'. Met de krachtlijnen ervan hebben we al kennis gemaakt, aangezien Ankersmit vertrekt van

Huizinga's notie van historische sensatie. Hij voegt er echter een heel nieuwe dimensie aan toe, gecentraliseerd in het concept 'sublieme historische ervaring'.

Zoals we al gezien hebben, was Frank Ankersmit een van de voornaamste wegbereiders van het narrativisme in de geschiedschrijving. Vanaf de tweede helft van de jaren negentig gooide hij het echter over een andere boeg, en begon hij te pleiten voor een grotere rol voor de ervaring in de manier waarop we over geschiedenis denken. Ankersmits theorie over hoe dit precies zou moeten gebeuren is gebaseerd op een waaier aan inspiraties, van Huizinga tot Gadamer en van Goethe tot Rorty, met inbegrip van een aantal tendensen in de geschiedschrijving zelf, alsook een aantal puur persoonlijke ervaringen. Mede als gevolg hiervan is het niet echt makkelijk om een definitieve versie van zijn theorie over de historische ervaring te formuleren. Op zich is dat ook geen probleem. Ankersmit zegt zelf dat zijn theorie geen rigide geheel is dat te nemen of te laten is. Hij hoopt veeleer dat het de discussie opent en ruimte geeft aan een heel spectrum van mogelijke historische ervaringen.[175] Uiteraard is deze suggestie voor ons zeer welkom, aangezien het de poort lijkt te openen naar een ethische vorm van historische ervaring in Levinasiaanse termen. We zullen dan ook dieper ingaan op Ankersmit's theorie, en nagaan wat we er precies uit kunnen meenemen en wat we beter ter plaatse kunnen laten in onze ontwikkeling van ons Levinasiaans perspectief.

Historische Representatie

In een interview met Marcin Moskalewicz maakt Ankersmit duidelijk dat Richard Rorty's kritiek op epistemologie in *Philosophy and the Mirror of Nature* het vertrekpunt was voor zijn denken over de historische ervaring.[176] Dit punt is voor ons van bijzonder belang, precies omdat Ankersmit aangeeft dat het zijn bedoeling is om een notie van historische ervaring te ontwikkelen die niet gebonden is aan epistemologie. Het spreekt vanzelf dat dit betekent dat Ankersmits notie van de historische ervaring, althans op dit vlak, complementair is met de Levinasiaanse ervaring van het appél van de ander.

> Now, as I said a moment ago, what you have in all epistemologies is this relationship between a knowing subject, on the one hand, and a part of the world, on the other. And then I had the, rather obvious idea that what you have between the subject and the object is, of course, experience. For if the subject does have knowledge of the world, succeeds in obtaining knowledge of the object, then it's experience enabling him to have this. So, I began to understand that if I wanted to get away from epistemology, and to do what Rorty had failed to do, I should focus on this notion of experience. But the problem is that there is a very obvious notion of experience, the kind that you find in empiricism, and which perfectly fits within the traditional epistemological model. So turning to experience is not sufficient; empiricism is, after all, also a form of epistemology. So what I was looking for was

175 Marcin Moskalewicz, *Sublime Experience and Politics. An Interview with Professor Frank Ankersmit*, Rethinking History 11 (2007), pp 260-261.

176 Ibid. p 252.

> a kind of experience which would somehow move us out of this empiricist model, and where things would be possible that are impossible in the epistemological and the empiricist model.[177]

De kern van Ankersmits idee is een alternatieve opvatting over hoe het subject (de historicus) en het object (het verleden) van de geschiedenis met elkaar in relatie staan. Terwijl in de narrativistische visie beiden verbonden worden door het *tertium* van de taal en de historische representatie, zegt Ankersmit nu dat er een fundamenteler *tertium* is, met name de ervaring. De ervaring hoeft bovendien op zich niets van doen te hebben met waarheid, hoewel er natuurlijk een vorm van ervaring bestaat die perfect binnen de krijtlijnen van de epistemologie past, met name die uit het empirisme. Ankersmits zoektocht is er dus, net als de andere theoretici die we hier bespreken, één naar een vorm van ervaring die hier een alternatief voor vormt, een ervaring die noodzakelijk is voor de geschiedschrijving, maar desondanks toch los staat van onze beslommeringen over waarheid.

Er is één specifiek artikel waarin Ankersmit deze stap op een bijzondere manier verheldert, met name *Representation as the Representation of Experience.*[178] Hij bepleit hier een visie op representatie die in de lijn ligt van het narrativisme[179], maar maakt tegelijk ook duidelijk wat de rol van ervaring is. Dat is belangrijk voor ons, omdat we door dieper op dit punt in te gaan kunnen begrijpen hoe zijn nieuwe theorie net verder bouwt op de conclusies van het narrativisme die we in het vorige deel besproken hebben als mogelijkheidsvoorwaarden voor een Levinasiaans perspectief. De algemene these van het artikel in kwestie luidt als volgt:

> Put differently, my point of departure will be the conviction that an important step towards a correct understanding of the notion of representation will have been made as soon as one realizes that the relationship between a representation and what it represents is essentially different from the relationship between a true statement and what it is true of.[180]

Dit typisch narrativistische punt zijn we al even tegengekomen in het vorige deel. We hebben er gezien dat Ankersmit, net als een aantal andere theoretici, argumenteerde dat de historische representatie, net als de esthetische representatie, ondergedetermineerd is door de historische feiten. Voor een gegeven verzameling historische feiten kunnen we niet zomaar zeggen welke representatie ervan de beste of de meest juiste is. Dat wil zeggen dat de specifieke aard van een bepaalde historische representatie niet enkel bepaald kan

---

177 Marcin Moskalewicz, *Sublime Experience and Politics. An Interview with Professor Frank Ankersmit*, Rethinking History 11 (2007), pp 252-253.

178 Frank Ankersmit, *Representation as the Representation of Experience*, Metaphilosophy 31 (2000), pp 148-169.

179 Zie Frank Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Den Haag, Nijhoff, 1983, Frank Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford, Stanford University Press, 2002.

180 Frank Ankersmit, *Representation as the Representation of Experience*, Metaphilosophy 31 (2000), p 149.

worden door methodologische regels. Een historicus dient altijd een aantal persoonlijke keuzes te maken, gebaseerd op ideologie, esthetische voorkeur of zelfs puur persoonlijke instelling, om tot een complexe historische representatie te kunnen komen.

Volgens Ankersmit heeft dit nu een bijzonder gevolg: het betekent dat het onderscheid tussen feiten en representatie in de historische en esthetische representatie vaak zelfs niet expliciet kan gemaakt worden. We kunnen niet zomaar zeggen wat het verleden op zichzelf is, en wat het is dat daar in de historische representatie aan wordt toegevoegd. Op zich is dat ook logisch: vanaf het moment dat we proberen uitmaken wat nu het verleden op zichzelf precies is, doen we al aan historische representatie, en spreken we dus niet meer over het verleden zelf. Het onderscheid tussen het verleden zelf en onze representatie ervan kan in theorie wel gemaakt worden, en is waarschijnlijk zelfs een mogelijkheidsvoorwaarde om überhaupt aan geschiedschrijving te doen, maar in concrete gevallen is het zeer moeilijk of onmogelijk om het onderscheid te identificeren.

Ankersmit geeft het volgende voorbeeld, een vorm van esthetische representatie weliswaar, maar het centrale idee is hetzelfde:

> Suppose we compare a picture (or even only a photograph) of Marlon Brando in which Brando looks surly with the statement "Brando is surly". In the case of the statement, we distinguish clearly and unambiguously between the subject-term and the predicate-term and, hence, between what the statement refers to and the property being attributed to it. No such distinction is possible in the case of the picture or photograph; we cannot divide the picture into two parts, of which the former corresponds to Brando and the other, to the surliness attributed to him. Referring and attribution always go together in the picture.[181]

Het punt is dus dat dit ook het geval is in de historische representatie. Wanneer iemand, bijvoorbeeld Michelet of Carlyle, een geschiedenis van de Franse Revolutie schrijft, kunnen we niet zomaar zeggen wat nu precies die Franse Revolutie zelf is, en wat de interpretatieve elementen en eigenschappen zijn die de auteurs eraan toevoegen. Natuurlijk kunnen we altijd een aantal afzonderlijke objectieve historische feiten identificeren (bijvoorbeeld de bestorming van de Bastille op 14 juli 1789), maar een volledige complexe historische gebeurtenis als de Franse Revolutie kan nooit op zichzelf beschouwd worden, onafhankelijk van onze representaties ervan. Dat betekent dat we, in plaats van over dé Franse Revolutie te spreken, het volgens Ankersmit beter zouden hebben over bijvoorbeeld 'de Franse Revolutie van Michelet', of 'de Franse Revolutie volgens Carlyle'.

Ankersmit redeneert nu verder: we hebben gezien dat er in de geschiedschrijving moeilijker een onderscheid kan gemaakt worden tussen dat waar over gesproken wordt en dat wat erover gezegd wordt dan in een doordeweekse uitspraak. Dit betekent dat er in de geschiedschrijving ook een intiemere relatie is tussen subject (de historicus) en object (het verleden), de instantie die iets zegt en de instantie waar iets over gezegd wordt. Dat betekent dan weer dat ook de ervaring, die voor de verbinding tussen beide zorgt, van een andere, meer intieme aard is. En aangezien geschiedschrijving in een belangrijke mate los

181 Ibid. p 154.

staat van epistemologie, geldt dat in het bijzonder ook voor de historische ervaring. In de geschiedschrijving is er volgens Ankersmit een vorm van ervaring die een intieme relatie tussen subject en object bewerkstelligt en die grotendeels los staat van epistemologie.

We moeten hier wel, voor alle zekerheid, vermelden dat Ankersmit op geen enkele manier pleit voor een subjectivistische interpretatie van de geschiedenis, waarin de professionele kwaliteiten van een historicus niets uitmaken en alles terug te voeren valt op subjectieve interpretatie. Ankersmit is de laatste om te zeggen dat het zoekwerk in de archieven, de kritische studie van bronnen en de literaire en wetenschappelijke kwaliteiten van de historicus bij het schrijven van geschiedenis geen rol van betekenis spreken. Wat hij wel zegt is dat er, naast deze factoren, ook nog iets anders aan de hand is. En dit 'iets anders' is de historische ervaring.

Decontextualisering en de Dubbelheid van het Verleden

Het blijft natuurlijk de vraag hoe een dergelijke intieme en op ervaring eerder dan cognitie gebaseerde relatie tussen subject en object van de geschiedenis er precies uitziet. Volgens Ankersmit is ze intiem in de zin dat ze gebaseerd is op een dubbele decontextualisatie. Het is dus niet zo dat de historicus zichzelf volledig verliest in het verleden. Zowel heden als verleden verlaten hun gebruikelijke context, en ontmoeten elkaar in het midden. Ankersmit vergelijkt dit op een nogal poëtische manier met Romeo en Julia, die zich moesten losrukken van hun traditie en familie om een intieme relatie te kunnen beleven.[182] De manier waarop dit volgens Ankersmit in zijn werk gaat loopt grotendeels parallel met wat Huizinga over de historische sensatie heeft geschreven. Een bepaald ding uit het verleden trekt onze aandacht doordat het niet lijkt thuis te horen in onze tijd. Het lijkt alsof het zijn eigen context achter zich heeft gelaten en als een vreemdeling in het heden is terecht gekomen. Ook de historicus laat op zijn beurt zijn historische achtergrondkennis even voor wat ze is, en kijkt naar het object in wat Ankersmit een “onbegrijpelijk directe quasi-noumenale naaktheid” noemt.[183] Huizinga zelf getuigde van een dergelijke ervaring toen hij in 1902 in Brugge een tentoonstelling over de Vlaamse Primitieven bezocht. Plots vergat hij hun plaats en hun belang voor de geschiedenis van de kunst, en zag hij hen als een zuivere uitdrukking van de Middeleeuwse mentaliteit. Het is uit deze ervaring dat later *Herfsttij der Middeleeuwen* zou geboren worden.[184]

---

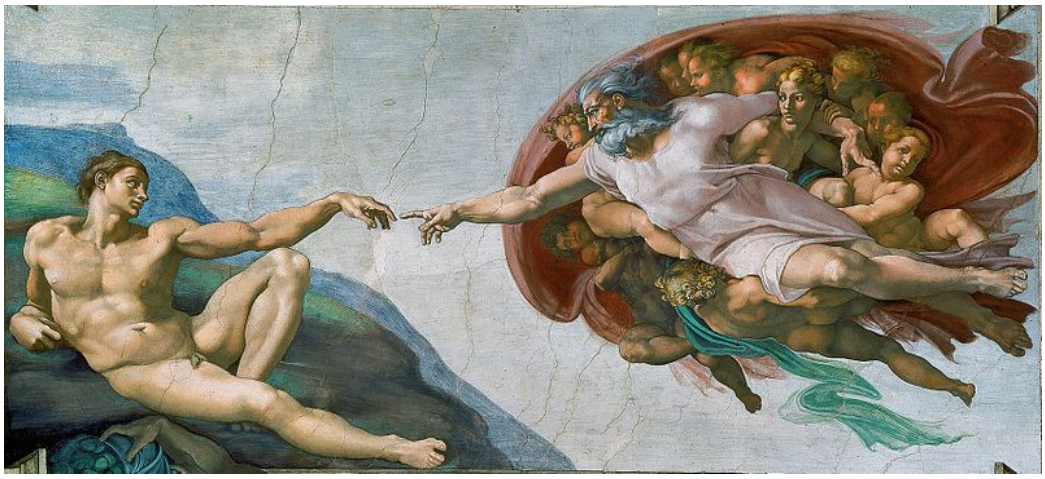
182 Frank Ankersmit, *De Historische Ervaring*, Groningen, Historische Uitgeverij, 1993, Frank Ankersmit, *Can we Experience the Past?*, in Irmline Veit-Brause & Rolf Thorstendahl, *History-making: the Intellectual and Social Formation of a Discipline*, Stockholm, Coronet Books, 1996, p 51.

183 Frank Ankersmit, *De Sublieme Historische Ervaring*, Groningen, Historische Uitgeverij, 2007, p 121.

184 Het is inderdaad zo dat Huizinga zegt dat historische ervaringen bij uitstek veroorzaakt worden door onbetekenende objecten. En het zou zonder meer fout en oneerbiedig zijn om de schilderijen van de Vlaamse Primitieven onbetekenend te noemen. Daarom lijkt het dus alsof Huizinga’s eigen ervaringen zijn theorie tegenspreken. Dat hoeft echter niet zo te zijn. Volgens Huizinga is ieder object uit het verleden in staat om een historische ervaring te bewerkstelligen. De voorwaarde is enkel dat we even onze historische achtergrondkennis en contextualisatie opzij zetten. En zoiets is natuurlijk des te makkelijker naarmate er minder contextualisering

Deze dubbele decontextualisatie is voor ons van belang, omdat ze goed toepasbaar is op een Levinasiaanse visie op geschiedschrijving als een ontmoeting met het verleden. We hebben al gezien dat de historicus door het appél van de ander uit het verleden kan genoopt worden om zijn eigen achtergrond en kennis even te laten voor wat ze is. Omgekeerd kan ook de bestudeerde mens uit het verleden zelf gedecontextualiseerd worden, in de zin dat hij ons kan verschijnen als een individu, dat niet zomaar reduceerbaar is tot de maatschappelijke structuren waarin hij zich bevindt. Dit punt, het laten verschijnen van een historisch 'personage' als een individu, tenminste deels onafhankelijk van algemene categorieën, is zeker Levinasiaans te noemen.

Naast decontextualisatie is er nog een ander belangrijk Levinasiaans concept te vinden in Ankersmits theorie. Net zoals bij Huizinga, Runia en Gumbrecht is ook voor Ankersmit het negatieve aspect van de historische ervaring essentieel. Elders heb ik geargumenteerd dat zijn versie van de historische ervaring kan gezien worden als de ervaring van een '*presence in absence*', een aanwezigheid van de afwezigheid.[185] Dat klinkt misschien vreemd, maar dat is het niet. Net zoals bij Huizinga is de historische ervaring geen ervaring van het verleden zelf, maar wel een ervaring dat iets dergelijks *bijna* kan gebeuren, gecombineerd met het besef dat het eigenlijk toch onmogelijk is. Ankersmit noemt dit de 'onwaarschijnlijke waarschijnlijkheid' van ons contact met het verleden.[186] Op die manier wordt het verleden op een dubbele manier intensiever ervaren dan wat we normaal doen. Een mooie manier om dit te begrijpen is door een analogie met een overbekend fragment uit de plafondschildering van Michelangelo in de Sixtijnse kapel, de 'Schepping van Adam'.



Figuur De Schepping van Adam

Het fragment focust op het exacte moment waarop God Adam loslaat. Het punt is nu dat op dit moment de afstand tussen beide tegelijkertijd immens groot en immens klein is. Hij is, uiteraard, immens klein omdat God Adam nog maar nauwelijks heeft losgelaten. Maar

is, maar het wil niet zeggen dat ook gereputeerde kunstwerken niet tot een historische ervaring of sensatie leiden.

185 Zie Anton Froeyman, *Frank Ankersmit and Eelco Runia: the Presence and the Otherness of the Past*, Rethinking History 16 (2012), pp 393-415.

186 Frank Ankersmit, *De Historische Ervaring*, Groningen, Historische Uitgeverij, 1993, p 24.

tegelijkertijd is de afstand op dit moment ook het grootst, aangezien de kloof tussen beide, het feit dat Adam niet langer aan God gebonden is, op dit moment het sterkst aanwezig is. Zo is het volgens Ankersmit ook met de historische ervaring: in de historische ervaring vangen we even een glimp op van het verleden zonder de bemiddeling van taal en representatie, maar net daardoor beseffen we dat het verleden voorgoed voorbij is en nooit in zijn totaliteit beleefd kan worden. Als er een deur naar het verleden zou bestaan, is het alsof we er in slagen een glimp door het sleutelgat op te vangen, maar tegelijkertijd ook beseffen dat dit alles is, en dat de deur zelf altijd gesloten zal blijven.

Trauma

Tot nu toe hebben we Ankersmits theorie ontmoet in zoverre die overeenkomt met wat Johan Huizinga over de historische sensatie heeft geschreven. Ruwweg vanaf het jaar 2000 gaat ze echter een andere richting in. Vanaf dit moment baseert Ankersmit zich meer en meer op het concept 'trauma', en gaat hij spreken over de "sublieme historische ervaring" in plaats van simpelweg over de 'historische ervaring' op zich.

Op zich is het niet verrassend dat de historische ervaring concreter gemaakt wordt met behulp van het concept trauma. Trauma is immers net als de historische ervaring een in essentie paradoxaal concept. Iemand die aan een trauma lijdt, ervaart het verleden immers tegelijkertijd meer en minder intens dan iemand die dat niet doet. Het verleden lijkt minder echt, omdat de patiënt zich er niet van bewust is. Anderzijds is het ook veel echter en intenser, aangezien de traumatische gebeurtenis uit het verleden precies daarom veel meer invloed heeft op het leven van de patiënt dan een bewuste herinnering ooit zou kunnen hebben. Ruwweg gezien karakteriseert Ankersmit trauma als een conflict tussen heden en verleden van een patiënt. De traumatische ervaring zorgt voor een breuk in de identiteit van de patiënt. De patiënt verlangt onbewust naar een vroegere verloren onschuld, maar de weg hiernaartoe wordt versperd door de traumatische ervaring. Doordat deze verloren onschuld, als object van verlangen, zo belangrijk is, maakt zij in feite de kern uit van de nieuwe identiteit, zij het op een puur negatieve manier, met name in haar onbereikbaarheid op zich. Trauma is dus in essentie (net zoals Huizinga's historische sensatie) een combinatie van een verlangen om terug te keren naar het verleden gecombineerd met het besef dat een dergelijke terugkeer onmogelijk is. Door een dialoog met een externe factor, bijvoorbeeld een therapeut, kan er echter een derde identiteit gecreëerd worden, een verzoening tussen heden en verleden waarin de breuk tussen beide geïntegreerd wordt.[187] Ankersmit noemt deze vorm van trauma 'trauma1'.[188]

Er is echter ook een andere, minder orthodoxe vorm van trauma, met name het collectief trauma. Ankersmit verwijst hiernaar met de term 'trauma2'. Het gaat hier niet om een breuk in de identiteit van individuen, maar in de identiteit van beschavingen. Volgens

187 Marcin Moskalewicz, *Sublime Experience and Politics. An Interview with Professor Frank Ankersmit*, Rethinking History 11 (2007), pp 259-260.

188 Frank Ankersmit, *The Sublime Dissociation of the Past, or: how to Become What one is no Longer,* History and Theory 40 (2001), p 303.

Ankersmit hebben beschavingen zoiets als een collectieve identiteit, die in verband met trauma aan min of meer dezelfde wetmatigheden gebonden is als de identiteit van een individu. Wat deze vorm van trauma uniek maakt, is dat er geen verzoening mogelijk is, simpelweg omdat een beschaving geen externe 'therapeut' heeft tot wie ze zich kan richten. Het typevoorbeeld van een dergelijke traumatische gebeurtenis is de Franse Revolutie.[189] Volgens Ankersmit (en vele anderen) zorgde de Franse Revolutie voor een definitieve breuk tussen het ancien regime en de moderniteit. Modernistische ideologieën, liberalisme, communisme, socialisme, fascisme,… beroepen of beriepen zich erop komaf gemaakt te hebben met het verleden en op een zekere weg beland te zijn naar een betere, modernere toekomst. Toch is volgens Ankersmit het ancien regime nog steeds aanwezig, op dezelfde manier als de verloren onschuld van de individuele patiënt. In een mooie metafoor noemt hij het verleden, het ancien regime, het koude hart van onze beschaving: het ancien regime vormt nog steeds de kern van onze beschaving, maar het is een dode kern, overwoekerd door modernistische ideologie, en ze is daarom in de eerste plaats op een negatieve manier aanwezig. Ankersmit noemt de ervaring van deze breuk de 'sublieme historische ervaring', en contrasteert deze met het type historische ervaring van Huizinga, dat meer op individuen van toepassing is.[190]

Ankersmit geeft een voorbeeld als verduidelijking. met name Hegels analyse van het conflict tussen Socrates en de Atheense staat.[191] Volgens Hegel representeerde de Atheense staat het stadium van de objectieve geest, terwijl Socrates de incarnatie was van het daaropvolgende stadium van de subjectieve geest. In die zin vertegenwoordigt de terdoodveroordeling van Socrates door de staat de (traumatische) overgang van de objectieve naar de subjectieve geest. Wat dit alles interessant maakt, is dat volgens Ankersmit de Atheense staat met Socrates eigenlijk zichzelf veroordeelde. Door het nodig te vinden Socrates te veroordelen gaf de staat toe dat diens denkbeelden eigenlijk al ingang gevonden hadden, en dat de objectieve geest zoals die gerepresenteerd werd door de almacht van de staat eigenlijk al in het verleden lag. Het dramatische moment van Socrates' terdoodveroordeling was daardoor ook het constitutief moment waarop de staat zichzelf en wat zij representeerde in het verleden plaatste. Wat hier gebeurt, is dus niet zozeer een transitie van één moment naar een ander, maar vooral een transitie die er eigenlijk geen zou willen zijn. De objectieve Atheense staat wil eigenlijk wel terug naar haar verloren onschuld, zonder de verdorven subjectieve invloed van Socrates, maar net doordat ze dit wil ziet ze zich verplicht Socrates te veroordelen, en door dit te doen geeft ze eigenlijk toe dat het objectieve stadium van de geest voorbij is. Dit zorgt voor een scheur in de identiteit van de Atheense staat na Socrates: ze wil eigenlijk terug naar het verleden, maar net doordat ze hiernaar handelt, geeft ze toe dat een dergelijke terugkeer

189 Marcin Moskalewicz, *Sublime Experience and Politics. An Interview with Professor Frank Ankersmit*, Rethinking History 11 (2007), p 259.

190 Idem.

191 Frank Ankersmit, *The Sublime Dissociation of the Past, or: how to Become What one is no Longer,* History and Theory 40 (2001), pp 306-308, Frank Ankersmit, *De Sublieme Historische Ervaring*, Groningen, Historische Uitgeverij, 2007, pp 364-368.

eigenlijk onmogelijk is. De Atheense staat krijgt hierdoor een dubbele identiteit, een koud hart uit het verleden en een levend uiterlijk uit het heden. En, zoals we gezegd hebben, een verzoening tussen deze twee identiteiten is onmogelijk omdat er geen externe factor is die de Atheense beschaving in staat zou kunnen stellen een derde perspectief in te nemen van waaruit de eerste twee verzoend zouden kunnen worden.

Tot nu toe hebben we het gehad over de rol van het verleden in beschavingen als geheel. De vraag is nu wat de rol van de geschiedschrijving is in een dergelijke samenleving. In de eerste plaats speelt de geschiedschrijving een verbergende rol. Door het weten over het verleden te ontwikkelen en te verkondigen, wordt dit verleden tot object gemaakt en daardoor bemeesterd en onder controle gehouden. Maar desalniettemin is er altijd de verborgen waarheid dat wat ons in de eerste plaats tot de geschiedbeoefening heeft aangezet de traumatische breuk met het verleden zelf is. Volgens Ankersmit is de 'sublieme dissociatie van het verleden' een mogelijkheidsvoorwaarde voor het ontstaan van een geschiedschrijving die naam waardig. Enkel in een maatschappij die door een dergelijke traumatische verandering van identiteit is gegaan, kan er een – om met Johan Huizinga te spreken –'historische geestesactiviteit' bestaan. Ankersmit ziet de geschiedbeoefening dan ook als een pijnlijk 'kreunen' van een beschaving die lijdt onder de scheur in haar identiteit.[192] De historicus heeft hier, net als de dichter, een speciale gevoeligheid voor. De historische representatie (de geschiedbeoefening) is dus een expressie van de pijn van een beschaving om de problematische verhouding met haar verleden.

Korte Geschiedenis van de Geschiedschrijving van de Ander

Zoals we gezien hebben zijn er heel wat elementen in Ankersmit's theorie die ons aan Levinas doen denken. Dat komt ons goed uit. Want hoewel dat ook geldt voor Andrew Abbott, Adrian Jones, Hans-Ulrich Gumbrecht en Johan Huizinga, blijft het bij hen toch voornamelijk bij suggesties. Geen van deze vier heeft een uitgewerkte theorie zoals Runia en Ankersmit die hebben. Voor Runia geldt dan weer dat zijn theorie in de eerste plaats neigt naar het fenomeen herinnering, dat voor onze probleemstelling op dit moment niet zo interessant is. Ankersmits theorie van de 'sublieme historische ervaring' is dus de enige overgebleven kandidaat om een algemene ervaringsgerichte theorie van de geschiedschrijving te formuleren. Maar ook bij Ankersmits theorie, althans de versie waarin hij het over de sublieme historische ervaring heeft, is er een probleem. Het is namelijk zo dat de ervaring van het verleden hier altijd een ervaring van "mijn" of "ons"

192 Frank Ankersmit, *De Sublieme Historische Ervaring*, Groningen, Historische Uitgeverij, 2007, pp 202-203 & 404-406.

verleden is. Het verleden van de ander, of het verleden *als* de ander, blijft hier aan de kant staan.

Laat ons dit even verder uitdiepen. Zoals we gezien hebben ziet Ankersmit de sublieme historische ervaring als een ervaring die veroorzaakt wordt door een bijzondere vorm van collectief trauma, trauma2. Het specifieke karakter van die ervaring bestaat uit een combinatie van een verlangen naar het verleden gecombineerd met het besef dat het verleden voorgoed voorbij is en nooit zal terugkomen. Maar net omdat het om collectief trauma gaat, is er iets bijzonders aan de hand. We hebben gezien dat Ankersmit trauma beschouwt als een relatie tussen een identiteit in het heden en een identiteit in het verleden. In het geval van trauma2, de vorm van trauma die aanleiding geeft tot een historische ervaring, gaat het hier om een collectieve identiteit, een identiteit van een beschaving of gemeenschap. Trauma2 is de vorm van trauma die optreedt wanneer een gemeenschap terug verlangt naar een verloren identiteit, de Atheense staat die terugwil naar de tijd voor Socrates bijvoorbeeld. Dat betekent dat een historicus enkel vatbaar is voor een historische ervaring van het verleden van een gemeenschap waar hijzelf deel van uitmaakt. Wanneer een historicus het verleden van een andere gemeenschap bestudeert, is een historische ervaring zoals Ankersmit die beschrijft uit de kwestie. Een Nederlandse historica kan bijvoorbeeld wel ontvankelijk zijn voor een ervaring van het Nederlandse verleden, maar niet voor die aspecten van het Nederlandse verleden die geen deel uitmaken van de Nederlandse collectieve identiteit.

Wanneer we ons dan herinneren dat volgens Ankersmit de sublieme historische ervaring in feite de bron, of de rechtvaardiging, van de geschiedschrijving als discipline is, wordt dit bijzonder problematisch voor ons. Dit is immers regelrecht in tegenspraak met de visie van Levinas, waarbij de ethiek in de eerste plaats gericht is op de ander, de vreemdeling, die net uitgesloten wordt door de algemene identiteit van de maatschappij en er de dupe van is. Wanneer het inderdaad zo zou zijn dat de historische ervaring beperkt is tot een relatie van een collectieve identiteit met een vroegere versie van zichzelf, dan wil dat zeggen dat een ethische ervaring van het verleden in de zin van Levinas bijzonder onwaarschijnlijk lijkt.

Gelukkig voor ons loopt het zo'n vaart niet. Er zijn immers een heel aantal voorbeelden en tendensen uit de geschiedenis van de geschiedschrijving waarin historici net geïnteresseerd zijn in die mensen en gebeurtenissen die buiten hun eigen identiteit vallen. Als illustratie zullen we deze op een chronologische manier uitgebreid overlopen. Het gaat hier immers om een punt dat voor onze argumentatie cruciaal is: door aan te tonen dat de geschiedenis van de ander een belangrijk deel van de geschiedschrijving als discipline is geweest, wordt duidelijk dat Ankersmits visie op de historische ervaring alleszins niet voor de geschiedschrijving als geheel opgaat. Dat punt creëert vervolgens de ruimte voor ons Levinasiaans perspectief. Door aan te tonen dat onze visie op de historische ervaring als een ethische ervaring van de andersheid van de ander een deel van de geschiedschrijving kan bevatten dat de andere theorieën links laten liggen, hebben we meteen een belangrijk argument voor haar legitimiteit als een plausibel perspectief gegeven.

Een van de allereerste momenten waarop de ander, degene die niet tot de eigen groep behoort, in de geschiedschrijving verschijnt, is de volgende passage uit de Odyssee:

> Blijven jullie nu hier… mijn getrouwe makkers, terwijl ik met mijn eigen schip en mijn eigen bemanning op weg ga om deze mensen te onderzoeken en te ontdekken wie ze zijn, of ze wreed, wild en onrechtvaardig zijn, of dat ze vreemdelingen welwillend ontvangen en de goden vrezen.[193]

Natuurlijk is het zo dat de beschrijvingen uit de Odyssee in de eerste plaats op fantasie berusten. Men zou daarom kunnen argumenteren dat de beschrijvingen die Homeros van allerlei exotische volkeren geeft, niet echt getuigen van veel interesse in het vreemde en exotische op zich, maar vooral bedoeld zijn om via een omweg een punt over de Griekse samenleving van Odysseus en Homeros zelf te maken. Daar valt zeker iets voor te zeggen. Siep Stuurman merkt bijvoorbeeld op dat Homeros de cyclopen beschrijft als een negatief spiegelbeeld van de Grieken. Cyclopen zijn alles wat de Grieken niet zijn: ze doen niet aan landbouw, zijn niet gastvrij en hebben geen respect jegens gasten en vreemdelingen en nauwelijks sociale cohesie.[194] Op deze manier komen we eigenlijk niets te weten over de cyclopen (dat zou uiteraard ook niet kunnen), maar vooral op een indirecte manier over de Grieken zelf.

De zaak ligt echter iets anders bij Herodotos. Natuurlijk is het waar, zoals François Hartog heeft betoogd in *Le Miroir d'Herodote*, dat Herodotos de vreemde volkeren die hij beschrijft (de Perzen, de Egyptenaren en vooral de Scythische nomaden) in de eerste plaats beschrijft als een metafoor voor de Grieken, in het bijzonder voor de Grieks-Perzische oorlogen.[195] Wanneer Herodotos een conflict tussen twee volkeren beschrijft, is er immers altijd één van de twee die verdacht veel op de Grieken lijkt. Desondanks is er toch een verschil met Homeros. Herodotos nam immers zelf de moeite om rond te reizen en zoveel mogelijk informatie te verzamelen, zelfs al was die vaak niet echt betrouwbaar. Het is duidelijk dat het resultaat daarvan, Herodotos' beschrijving van de Sycthen bijvoorbeeld, een stuk genuanceerder en complexer is dan Homeros' beschrijving van de cyclopen. Het is speculatief om te zeggen, we weten immers veel te weinig over Homeros' en Herodotos' leven, maar we kunnen er wel van uitgaan dat er bij Herodotos wel degelijk een interesse in de ander aanwezig was die bij Homeros niet te bespeuren valt. Uiteraard spreekt Herodotos vanuit een specifieke achtergrond, en werkt hij met de concepten die hij kent. Daardoor lijkt het alsof de Scythen en Perzen wel erg veel kenmerken met de Grieken gemeen hebben. Maar toch is dit niet het hele verhaal: er is een zekere essentiële interesse in de ander.

Dit punt kan trouwens ook veralgemeend worden. De interesse in de ander vertrekt immers altijd vanuit het zelf, het individu of de eigen gemeenschap, en wordt dus gearticuleerd met en vanuit de begrippen, verlangens en behoeften die in die gemeenschap zelf aanwezig zijn. Op zich is dat ook geen probleem. Het idee dat het mogelijk zou zijn om de ander op een volledig neutrale manier te ontmoeten en te representeren is immers zonder meer een mythe. Levinas maakt dit duidelijk door te zeggen dat het 'atheïstische'

193 Homeros, *Odyssee* IX, 174-176, geciteerd in Siep Stuurman, *De Uitvinding van de Mensheid. Korte Wereldgeschiedenis van het Denken over Gelijkheid en Cultuurverschil*, Amsterdam, Bert Bakker, 2010, p 49.

194 Ibid. pp 65-66.

195 François Hartog, *Le Miroir d'Herodote. Essai sur la Représentation de l'Autre*, Paris, Gallimard, 2001.

en genietende ik, het ik dat met zichzelf bezig is, dat een huis heeft, geniet, arbeidt en kennis verzamelt, een mogelijkheidsvoorwaarde is om in een relatie tot de ander te staan. Dat betekent dat het hebben van een eigen plaats onder de zon, een eigen identiteit en een eigen vorm van genot, mogelijkheidsvoorwaarden zijn. Het is dus zeker zo dat een beweging naar de ander altijd vertrekt vanuit het zelf, vanuit wat we een 'thuissituatie' zouden kunnen noemen. Maar dat wil niet zeggen dat de ander ons daarom enkel iets over onszelf kan zeggen. Zoals Levinas zegt: wat essentieel is, is de *intentie* naar de ander, de oorspronkelijke interesse die iemand als Herodotos ertoe leidt om rond te reizen, ter plaatse te gaan kijken en te luisteren naar getuigen in plaats van enkel zijn eigen verbeelding te gebruiken.[196] Niet alle anderen zijn cyclopen. In de genuanceerde en complexe beschrijvingen van Herodotos schemert duidelijk iets door van een ontmoeting met een niet-Griekse ander.

Herodotos was bovendien lang niet de enige die de ander een prominente plaats gaf in zijn geschiedschrijving. Zo neemt Tacitus op een bepaald moment het perspectief in van de Schotse vijanden van het Romeinse Rijk, en laat hij hun hoofdman Galgacus zelfs een redevoering houden waarin hij de Romeinen de “rovers van de wereld” noemt.[197] Ook de Chinese en Arabische historici Ssu ma Ch’ien en Ibn Khaldun (in de late Middeleeuwen) schreven uitgebreid over de nomadenvolkeren die rondzwierven aan de rand van hun beschaving. Ook zij doen dat voor een stuk om iets over hun eigen maatschappij te zeggen, maar ook hier is er desondanks ook een waarachtige interesse in de ander merkbaar.

Naast de geografische ander was er in de Oudheid ook al een minimale vorm van aandacht voor een andere ander: de gewone man. Heel bekend is de passage in de Ilias over Thersites , een vulgaire lelijkaard die de rijke Agamemnon beledigt, de gewone soldaten tegen hun leiders opruit en het liefst van al gewoon wil stoppen met oorlog voeren. Het is waar dat Homeros’ beschrijving van Thersites op zijn zachtst gezegd onsympathiek is, en dat Thersites zijn opruiende taal met zijn leven moet bekopen. Maar desalniettemin geeft Homeros hem toch een plaats, en dat feit alleen al is van grote betekenis.[198] Jacques Rancière heeft hetzelfde punt gemaakt in verband met een passage uit de *Annalen* van Tacitus.[199] Tacitus vertelt er over een opstand in de legioenen Pannonia de dag na de dood van Augustus. De opstand werd geleid door Percennius, een obscure agitator van lage komaf. Belangrijk is volgens Rancière dat Tacitus de moeite neemt om een redevoering van Percennius in zijn geheel weer te geven. Dat betekent dat alle argumenten voor de opstand gepresenteerd worden op een manier die de lezer misschien wel zou kunnen overtuigen. Nu is het zo dat Tacitus, een patriottische aristocraat, helemaal geen sympathie heeft voor Percennius’ populistische argumenten. Hij is daar ook

196 Emmanuel Levinas, *Humanisme de l’Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, V.

197 Siep Stuurman, *De Uitvinding van de Mensheid. Korte Wereldgeschiedenis van het Denken over Gelijkheid en Cultuurverschil*, Amsterdam, Bert Bakker, 2010, pp 28-30.

198 Homeros, *Ilias*, II, 211-278.

199 Jacques Rancière, *Les Noms de l’Histoire: Essai de Poétique de Savoir,* Paris, Seuil, 1992, pp 55-65.

heel expliciet over, door al op voorhand aan te kondigen dat Percennius' argumenten van geen tel zijn. Maar desalniettemin doet hij toch de moeite om ze weer te geven, in de vorm van een gestileerde toespraak, terwijl ze toch geen specifieke functie in zijn narratief hebben. Tacitus had zijn verhaal met evenveel structurele samenhang kunnen vertellen zonder Percennius' toespraak, maar toch geeft hij hem een plaats. Het is ook wel zo dat Percennius toespraak grotendeels fictief is. Hij is immers opgesteld volgens alle regels van de klassieke retoriek, en er is geen manier waarop iemand als Percennius echt in staat zou geweest zijn om zijn gedachten op een dergelijke manier over te brengen. Men zou kunnen zeggen dat dit dan weer een ontkenning van de andersheid van Percennius zou kunnen zijn, maar volgens Rancière is dat niet zo. Tacitus heeft tenminste de intentie om zich in te leven in het standpunt van iemand die buiten zijn eigen aristocratische cultuur staat, en het is dat wat essentieel is. Vanuit Levinas kunnen we Rancière's punt trouwens heel goed ondersteunen. We hebben immers gezien dat het appél van de ander altijd een gedeelde taal, een gedeeld medium dat communicatie mogelijk maakt, vereist. Dit is precies waar Tacitus op inspeelt: hij vertaalt (of verbeeldt) de taal van Percennius in een talige vorm, de klassieke retoriek, die hem goed bekend is en waarvan hij weet dat ze een effect kan hebben op hemzelf en op zijn publiek. Het is dus niet zo dat Tacitus Percennius negeert door hem een fijnzinnige redevoering in de voeten te schuiven. Integendeel: net door dit te doen, zorgt hij ervoor dat zijn standpunt door kan dringen tot de welopgevoede Romeinse elite waar hij voor schrijft. We hebben hier dus een illustratie van een theoretisch principe waar we het al over gehad hebben: de ander kan pas echt de ander zijn wanneer er een gemeenschappelijke grond voor zijn andersheid bestaat. Wanneer deze er niet op een vanzelfsprekende manier is, is het de taak van de historicus om deze te creëren. Tacitus doet precies dit door Percennius een dergelijke aristorcratische redevoering te laten houden.

Ook iets later in de geschiedenis van de mensheid zijn er mensen geweest die het perspectief van de culturele ander probeerden in te nemen en erover schreven. Bekende voorbeelden uit de Middeleeuwen zijn onder andere Willem Van Rubroeck, Marco Polo en Ibn Battuta. Dergelijke voorbeelden worden niet toevallig talrijker in de twee eeuwen na de ontdekking van de Nieuwe Wereld, wanneer de Westerse wereld plots in een intensief contact komt met een heel aantal volkeren waarvan ze het bestaan nooit vermoed had. Natuurlijk werden de inheemse indianen en de uit Afrika overgebrachte slaven in de eerste plaats onderdrukt en genegeerd, maar tussen al dat leed zijn er toch ook een paar lichtpunten van erkenning en oprechte interesse geweest. Het gaat dan om mensen als Antonio De Montesinos, Bernardino de Sahagun en Fransisco De Vitoria, Spanjaarden die opkwamen voor de rechten van indianen, of om Jean De Léry, een Fransman die een aantal maanden bij de Tupinamba-indianen in Brazilië verbleef.[200] Bartolomé de Las Casas ging nog een stap verder, en slaagde er na een gesprek met een indiaan (een zekere Hatuey) in om ook effectief het perspectief van de inheemse bewoners in te nemen.

200 Siep Stuurman, *De Uitvinding van de Mensheid. Korte Wereldgeschiedenis van het Denken over Gelijkheid en Cultuurverschil*, Amsterdam, Bert Bakker, 2010, pp 204-231, Michel De Certeau, *l'Ecriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975, pp 245-283.

Voor ons zijn de belangrijkste figuren echter Garcilaso de la Vega en Jose de Acosta, historici die beiden een boek over de geschiedenis van de indianen voor de komst van de Spanjaarden schreven.[201] Ook Michel De Montaigne schreef uitgebreid over de indianen, en beschouwde hen zonder meer als evenwaardige medemensen.[202] Zowel Montaigne's *Essais* en Acosta's *Historia Natural y Moral de las Indias* werden trouwens veel gelezen en hadden wel degelijk een belangrijke maatschappelijke invloed.[203]

Vanaf de Verlichting ging het echter bergaf met de erkenning van de culturele andersheid van de ander, vooral als gevolg van de verwetenschappelijking en naturalisering van het discours rond de menselijke natuur en het toepassen van evolutionistische schema's. Door de ontwikkeling van het historisch besef in de Verlichting ontstond het idee dat de Westerse Verlichte mens het toppunt van de beschaving was. Niet-Westerlingen zouden dan vast zitten in vroegere stadia van de ontwikkeling van de mensheid, en Europa en de Verenigde Staten zouden de taak hebben hen de beschaving bij te brengen, niet in de laatste plaats door hen van hun specifieke culturele eigenheid af te helpen. Iets soortgelijks gold ook met betrekking tot de lagere klassen binnen Europa en de Verenigde Staten.

Het is inderdaad wel zo dat er veel sympathie was voor de vrijheidsstrijd van zwarten en Aziaten, en dat bijvoorbeeld de joden tijdens de Verlichting bepaalde rechten konden verwerven die ze voordien niet hadden. Maar dergelijke sympathie was vooral gebaseerd op een rigide idee van menselijke natuur. De joden in Frankrijk bijvoorbeeld kregen in de eerste plaats meer rechten opdat ze zich beter zouden kunnen integreren in de Franse gelaïciseerde maatschappij, en de Afrikaanse en Aziatische slaven moesten zichzelf vooral bevrijden om dan later rationele en Europees denkende burgers te worden, en vooral niet om hun eigen cultuur te beleven en een eigen identiteit te ontwikkelen.[204]

Vanaf de negentiende eeuw kwam hier verandering in. Historici en filosofen beseften dat andere culturen niet zomaar stadia in de algemene ontwikkeling van de mensheid waren, maar dat ze ook een specifieke waarde bezaten die te maken had met hun specifieke eigenheid, en niet met wat ze met andere culturen gemeen hadden. Als gevolg hiervan ontstond er een sterke interesse in alles wat vreemd en exotisch was. Zo was er in de negentiende eeuw bijvoorbeeld bijzonder veel belangstelling voor volkeren als de Etrusken en de Egyptenaren, waarvan de taal en de cultuur niet begrepen werden, en precies daarom interessant waren.[205] Het prototype hiervan is het werk van de Duitse filosoof Johann Gottfried Herder, en meer algemeen was er een bijzondere stijging in het

---

201 Siep Stuurman, *De Uitvinding van de Mensheid. Korte Wereldgeschiedenis van het Denken over Gelijkheid en Cultuurverschil*, Amsterdam, Bert Bakker, 2010, pp 229-238.

202 Ibid. pp 239-245.

203 Ibid. p 248.

204 Ibid. p 316-339.

205 Lionel Gossman, *History as Decipherment: Romantic Historiography and the Discovery of the Other*, New Literary History 18 (1986), p 25.

menswetenschappelijk onderzoek naar de geschiedenis en filosofie van Azië.[206] Daarnaast werd ook de eigen Europese geschiedenis stilaan op een andere manier gezien, meer als een bonte verzameling op zichzelf waardevolle culturen en samenlevingen, en minder als een continue evolutie richting de beschaving. Het leidende principe daarbij was het dictum van Ranke:

> Iedere periode is onbemiddeld bij God, en haar waarde berust niet op wat uit haar is voortgekomen, maar op haar bestaan zelf. [207]

De waarde van een historische tijdperk, of een momentopname in de ontwikkeling van een beschaving, zit met andere woorden niet in haar inpassing in een algemeen narratief over de ontwikkeling van de mensheid, maar in haar specifieke eigenheid en andersheid zelf. In het spoor van Ranke en het historicisme ging men onder andere gevestigde interpretaties van bekende periodes herbekijken en hun andersheid ontdekken. Een van de belangrijkste ontwikkelingen hiervan was de veranderde blik op de Griekse Oudheid. Tijdens de Verlichting en de Renaissance had men de Klassieke Oudheid bekeken als een rationalistisch beschavingsideaal, als een voorbeeld voor de Europese elite en een basis waarop zij verder kon bouwen. Historici als Georg Zoega en Jean-François Champollion ontblootten de donkere, ongetemde en mystieke kant van de Oudheid.[208] Jules Michelet schreef *La Sorcière*, een boek over heksen, waarin hij betoogde dat hekserij een uiting was van een oorspronkelijke en paganistische religiositeit die door de autoriteiten onderdrukt werd.[209] Michelet was over het algemeen trouwens bijzonder gevoelig voor de andersheid van het verleden. Lionel Gossmann beschrijft dit heel treffend:

> In a strikingly prophetic passage in *Le Peuple,* written two years before the 1848 revolution, which shattered so many hopes and illusions, Michelet recalls a nightmare vision he claims he had while visiting Dublin. The appearance of the quays of the Liffey, the river itself, reminded him of Paris, he says, but Paris without its glories, its monuments, the Tuileries, the Louvre, the opulent shops. He then observed some poorly clad people coming over the bridge. They were not like French workers because they were not wearing workers' smocks ("blouses"), but old stained clothes. "They were arguing violently, in harsh, guttural, barbaric tones, with a frightful hunchback dressed in rags.... Others came by, all wretched and

206 Siep Stuurman, *De Uitvinding van de Mensheid. Korte Wereldgeschiedenis van het Denken over Gelijkheid en Cultuurverschil*, Amsterdam, Bert Bakker, 2010, p 368.

207 "*Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst*", Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maxmillian II von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten. Vortrag vom 25 September 1854,* München, Oldenbourg, 1971, p 60.

208 Lionel Gossman, *History as Decipherment: Romantic Historiography and the Discovery of the Other*, New Literary History 18 (1986), pp 36-38.

209 Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris, Didier, 1952.

> misshapen." Suddenly, he was seized with terror. "All these figures were French....
> It was Paris, it was France, a France turned ugly, brutal, savage.[210]

We kunnen gerust zeggen dat er vanaf de negentiende eeuw in de menswetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder een sterke toename is geweest in de aandacht voor culturele, geografische en sociale andersheid. Deze evolutie werd bovendien bespoedigd door twee maatschappelijke bewegingen: enerzijds de dekolonisatie en anderzijds de arbeidersbeweging. Onder invloed van de eerste ontstond de culturele antropologie als discipline, met Franz Boas als belangrijkste wegbereider.[211] Onder die van de tweede kwam de *history from below*, de geschiedschrijving van de gewone man, op het toneel. Van deze laatste zijn er al vroeger voorbeelden te vinden (bijvoorbeeld Augustin Thierry's *Histoire Véritable de Jacques Bonhomme*[212]), maar ze brak pas echt door in de jaren na de Tweede Wereldoorlog. Iets later, vanaf de jaren '60, trad wat eerst vrouwengeschiedenis was en nadien gendergeschiedenis ging heten op de voorgrond.[213] Vanaf de jaren '80 tenslotte verscheen de postkoloniale geschiedschrijving, die het Westerse perspectief omkeerde en de aandacht vestigde op hoe het Westen in het verleden het niet-Westerse perspectief had genegeerd. Buiten de academische wereld was er bovendien de opkomst van een bijzonder populair fenomeen: het exotisch toerisme. Mensen over de hele wereld zijn tegenwoordig geïnteresseerd genoeg in oude en exotische vergane beschavingen om er speciaal naartoe te reizen. Of het nu om de Chinese muur, een Incatempel of een Europese kathedraal gaat, overal ter wereld zijn mensen in exotische en mysterieuze verledens van gemeenschappen waar zij zelf in de verste verte niet toe behoren.[214]

---

210 Lionel Gossman, *History as Decipherment: Romantic Historiography and the Discovery of the Other*, New Literary History 18 (1986), pp 42.

211 Siep Stuurman, *De Uitvinding van de Mensheid. Korte Wereldgeschiedenis van het Denken over Gelijkheid en Cultuurverschil*, Amsterdam, Bert Bakker, 2010, pp 403-404.

212 Augustin Thierry, *Histoire Véritable de Jacques Bonhomme, d'Apres les Documents Authentiques*, in Augustin Thierry, *Dix Ans d'Etudes Historiques*, Bruxelles, Medines, 1835, pp 301-311.

213 Natalie Zemon-Davis, *Decentering History: Local Stories and Cultural Crossings in a Global World*, History and Theory 50 (2011), p 190.

214 Zie Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism and its Institutions*, Malden, Blackwell, 1989, p 167, Erik Cohen, *Contemporary Tourism: Diversity and Change,* Boston, Elsevier, 2004, p 318, Dean MacCannell, *The Tourist: a New Theory of the Leisure Class*, Berkeley, University of California Press, 1999, p xxi, Michel Peillon, *Tourism: a Quest for Otherness*, The Crane Bag 8 (1984), pp 165-168, Zoe Alexander, Ali Bakir & Eugenia Wickens, *An Investigation of the Impact of Vacation Travel on the Tourist*, International Journal of Tourism Research 12 (2010), pp 574-590.

Tegenargumenten

Zoals gezegd was het de bedoeling van dit historisch overzicht van de ander in de geschiedenis om een stap te zijn in de argumentatie voor ons Levinasiaans perspectief. Meer bepaald was het de bedoeling om aan te tonen dat de ander, begrepen als degene die niet tot de eigen sociale groep behoort, wel degelijk een belangrijke plaats in de geschiedschrijving inneemt. Dit zou er dan toe moeten leiden dat er tenminste een belangrijk deel van de geschiedschrijving is waarop Ankersmits theorie van de sublieme historische ervaring niet van toepassing is, en waar er dus ruimte is voor ons eigen Levinasiaans perspectief.

Desalniettemin zijn er toch een tweetal tegenwerpingen mogelijk die dit argument zouden kunnen ondermijnen. We zouden ten eerste kunnen zeggen dat het inderdaad mogelijk is dat de geschiedschrijving en de menswetenschappen meer aandacht hebben voor diversiteit en andersheid, maar dat dit gewoon een weerspiegeling is van het feit dat de maatschappij zelf diverser is geworden. Vroeger waren er enkel blanke en aristocratische historici, dus het is dan ook niet meer dan logisch dat er enkel blanke en aristocratische geschiedenis geschreven werd. Nu zijn er meer vrouwen, vreemdelingen en mensen uit de werkende klasse actief in de academische wereld, en dus worden er ook meer geschiedenissen van vreemdelingen, vrouwen, arbeiders en boeren geschreven. Op die manier schrijft iedereen toch gewoon de geschiedenis van zijn eigen sociale groep: vrouwen doen aan vrouwengeschiedenis, Indiërs en Afrikanen aan postkoloniale geschiedenis en (ex-)arbeiders aan *working class history.*

Er zijn twee problemen met deze manier van denken. Het is inderdaad zo dat veel historici, waarschijnlijk het merendeel, schrijft over mensen of gebeurtenissen waar ze zich mee verwant voelen. Maar dat is zeker niet altijd zo. Toen Hayden White bijvoorbeeld nog een praktiserende historicus was, bestudeerde hij de Middeleeuwse maatschappij rond de tijd van het pauselijke schisma in 1130. White zei ooit heel expliciet dat wat hem aantrok in dit onderwerp precies de andersheid van het verleden was, de mogelijkheid om een maatschappij te bestuderen die hem vreemd was.[215] Er zijn voorbeelden van individuen genoeg (denk bijvoorbeeld aan Michelet met *La Sorcière*, Michel Foucault's boek over de geschiedenis van de waanzin, of, recenter, de Brit Simon Schama's boeken over de geschiedenis van de Nederlanden of de Franse Revolutie[216]), maar de situatie wordt pas echt duidelijk wanneer we aan de geschiedenis van de oudheid denken. Er zullen weinig oudheidkundigen zijn die van zichzelf denken dat ze tot dezelfde sociale groep behoren als de oude Egyptenaren, Babyloniërs of Hettieten. Wie toch wil blijven volhouden dat historici altijd over hun eigen sociale groep schrijven, moet dan tot de conclusie komen dat dit een soort oneigenlijke geschiedschrijving is. Op zich kan dat

215 Herman Paul, *A Weberian Medievalist. Hayden White in the 1950s,* Rethinking History 12 (2008), p 77.

216 Simon Schama, *The Embarassment of Riches: an Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, London, Fontana Press, 1988, Simon Schama, *Citizens: a Chronicle of the French Revolution*, New York, Random House, 1989.

natuurlijk altijd wel, maar het brengt wel het invoeren van een relatief arbitrair criterium voor wat goede of slechte geschiedschrijving is met zich mee.

Er is echter nog een ander probleem met deze opvatting, dat meer van politieke of morele aard is. Wanneer historici enkel over hun eigen gemeenschap schrijven, impliceert dit dat de geschiedschrijving de structuur van de maatschappij reproduceert en bevestigt. Wat er bestudeerd wordt is dan immers een kopie van hoe de sociale verdeling van historici als beroepsgroep eruit ziet. Dat betekent dat de geschiedenis van groepen die geen professionele historici in hun rangen hebben, denk aan de waanzinnigen, of vroeger aan vrouwen, boeren of arbeiders, nooit geschreven kan worden, net als de geschiedenis van beschavingen die simpelweg uitgestorven zijn en waarmee niemand zich heden ten dage verwant voelt. De geschiedschrijving als discipline kan met andere woorden enkel een emanciperend en kritisch potentieel bezitten, een potentieel dat de hedendaagse sociale situatie in vraag stelt eerder dan ze te reproduceren, wanneer historici in staat zijn zich te interesseren voor andere sociale groepen dan die waar zij zelf toe behoren.

Een tweede en iets meer gesofisticeerde opmerking gaat als volgt: historici lijken zich misschien wel voor het vreemde en het exotische te interesseren, maar eigenlijk is dat maar schijn. Zoals alle mensen zijn ze vooral geïnteresseerd in zichzelf, en gebruiken ze de ander enkel als een spiegel om hun eigen identiteit te construeren. Michel De Certeau schrijft bijvoorbeeld op deze manier over Jean De Léry en zijn tijdgenoten.

> De ethnologie zal een vorm van exegese worden die het Westen onophoudelijk voorziet van wat ze nodig heeft om zijn identiteit te articuleren in een relatie met het verleden of de toekomst, en met het vreemde of de natuur.[217]

Volgens De Certeau is De Léry's ervaring van de andersheid van de indianen bij wie hij verbleef, hun vluchtige spreken (in tegenstelling tot de geschreven taal), hun seksualiteit, hun wildheid, hun gerichtheid op extase en op onmiddellijk genot eigenlijk een terugkeer van het verdrongene. Het is de onbewuste basis waarop de 'economie' van het Westen, een economie van structuur, orde en uitstel van genot, gebaseerd is.[218] De Léry ontdekt met andere woorden niet in de eerste plaats de indianen, maar zichzelf.

Er zit zeker een kern van waarheid in deze opmerkingen. We zullen deze in detail bespreken in hoofdstuk drie van dit deel. We kunnen op dit moment echter wel al zeggen dat het waarschijnlijk wel zo is dat de interesse in de ander vaak grotendeels een goed verborgen interesse in het zelf is. Maar desondanks gaan we er toch van uit dat dit nooit *helemaal* of *exclusief* het geval is, en dat er in de ruimte tussen de egocentrische motieven van de historicus (of antropoloog) altijd ook ruimte is en zal zijn voor een authentieke ervaring van de ander. Iets dergelijks valt ook te zien in de geschiedenis van de geschiedschrijving: ondanks het feit dat Herodotos even goed zijn punt had kunnen maken met een beschrijving van een fictief volk, doet hij toch alle moeite van de wereld om volkeren als de Scythen, Perzen of Egyptenaren zelf te ontdekken. En ondanks het

217 "*L'Ethnologie va devenir une forme de l'exégèse qui n'a cessé de fournir à l'Occident moderne de quoi articuler son identité dans un rapport au passé ou au futur, à l'étranger ou à la nature"*. Michel De Certeau, *l'Ecriture de l'Histoire*, Gallimard, Paris, 1975, p 262. Eigen vertaling.

218 Ibid. p 271.

doorgaans verstikkende discours van de Spanjaarden over de inheemse indianen, zijn er toch ook mensen als Acosta, Sahagun en De Las Casas geweest die verder keken, op zoek gingen naar het standpunt van de indianen zelf, en dat vervolgens in hun geschriften probeerden weer te geven.

Conclusie

We hebben in dit hoofdstuk een hele reis doorheen verschillende theorieën, en in vogelvlucht zelfs doorheen de geschiedenis van de geschiedschrijving, achter de rug. We hebben nu dus de tijd om eens opnieuw de vraag te stellen wat dit alles precies betekent voor onze algemene probleemstelling.

We hebben het in het begin van dit hoofdstuk gehad over het idee dat er zoiets bestaat als een historische ervaring. Dat idee is een noodzakelijk complement voor onze algemene these dat de geschiedschrijving in Levinasiaanse termen kan gezien worden als een ethische activiteit. Nu blijkt inderdaad dat heel wat auteurs recent voor het bestaan van zo'n historische ervaring geargumenteerd hebben, en dat de theorieën over historische ervaring een leemte van de meer traditionele op tekst en discours gerichte geschiedfilosofie invullen. Dit feit op zich is een argument voor de plausibiliteit van onze algemene these. Doordat ook zij de historische ervaring centraal stelt, sluit ze sterk aan bij een belangrijke tendens binnen de hedendaagse geschiedfilosofie. Dat betekent bovendien dat we in een verder onderzoek naar de rol van de historische ervaring ook, in de mate dat ze complementair zijn, de inzichten van deze theoretici kunnen gebruiken.

Er is echter nog een ander argument, dat inspeelt op een aantal beperkingen van deze theorieën van de historische ervaring, die met name duidelijk worden wanneer we ons meer in detail afvragen hoe zo'n ervaring er precies uitziet. De meeste auteurs geven wel een aantal suggesties, maar kaderen die niet in een algemene theorie over geschiedschrijving. Abbott spreekt bijvoorbeeld wel even over morele erkenning als basis voor zijn lyrische sociologie, maar daar blijft het dan ook bij. Hij geeft niet echt aan hoe zo'n morele erkenning er precies uitziet, en waarom lyrische sociologie precies hierop gebaseerd is. De connectie tussen lyrische sociologie en morele erkenning is eigenlijk vooral op een soort buikgevoel gebaseerd. Op zich is daar niets mis mee. Buikgevoelens kunnen zeer relevant en belangrijk zijn. Maar het betekent wel dat we een uitgewerkte theorie elders moeten zoeken. Iets soortgelijks geldt voor Jones, Geertz, Gumbrecht en Huizinga: ze zijn stuk voor stuk zonder twijfel een belangrijke bron van inzichten in wat een historische ervaring precies zou kunnen zijn, maar geen van hen heeft dit uitgewerkt in een algemene theorie.

Van de geschiedfilosofen die we besproken hebben, zijn er echter twee die wel degelijk een uitgewerkte argumentatie en theorie naar voor brengen: Eelco Runia en Frank Ankersmit. In het geval van Runia bleek echter dat zijn theorie eigenlijk vooral toepasbaar is op het fenomeen herinnering, en in veel mindere mate op de geschiedschrijving zelf. En

bij Frank Ankersmit is er een ander probleem: het lijkt namelijk zo te zijn dat de historische ervaring bij hem enkel van toepassing is *binnen* een bepaalde beschaving of gemeenschap. En dat is een probleem, aangezien we net hebben aangetoond dat de mensheid in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder altijd aandacht heeft gehad voor wat zich buiten haar eigen beschaving bevindt. Het is misschien inderdaad zo dat mensen in de eerste plaats aandacht gehad hebben voor hun eigen verleden, maar er is toch duidelijk altijd een belangrijke nevenstroom van geschiedschrijving geweest die de andersheid van het verleden op de eerste plaats zette. Die nevenstroom is de laatste decennia zelfs bijzonder belangrijk geworden. Het gevolg hiervan is dat Ankersmit ons geen theorie over de rol van de historische ervaring in de geschiedschrijving in het algemeen kan bieden, enkel een theorie over een deel van de geschiedschrijving. Op zich is dit geen kritiek. Ankersmit heeft zelf gezegd dat het niet echt zijn bedoeling was om een allesomvattende theorie te ontwikkelen.[219] Maar het betekent wel dat er nog ruimte is voor een visie op de historische ervaring die toepasbaar is op die vormen van geschiedschrijving die bij Ankersmit uit de boot vallen.

Wat voor ons nu belangrijk is, is dat het terrein waar Ankersmits theorie niet op toepasbaar is net datgene is waar onze Levinasiaanse theorie bij uitstek op gericht is: de erkenning van de ander in zijn andersheid. Dat betekent dat het Levinasiaans perspectief dat we hier ontwikkelen niet enkel aansluit bij de recente theorieën over de historische ervaring, maar er ook iets aan toevoegt. Er is namelijk een aspect of een deel van de geschiedschrijving, de beschrijving van de ander die niet tot de gemeenschap van de historicus behoort, dat door Ankersmit's theorie over het hoofd gezien wordt. En het is met betrekking tot dit aspect van de geschiedschrijving dat ons Levinasiaans perspectief op de historische ervaring een meerwaarde kan betekenen.

De volgende stap in onze algemene redenering is deze: we hebben hier aangetoond dat vanuit de hedendaagse geschiedfilosofische literatuur ons Levinasiaans perspectief wel degelijk een plausibele optie is. Ze sluit aan de ene kant aan bij een aantal andere geschiedfilosofische perspectieven, maar heeft aan de andere kant zelf een eigen specifiek gebied waarop zij van toepassing is. Tot nu toe hebben we het echter in de eerste plaats gehad over geschiedfilosofie. We hebben al even over de geschiedenis van de ander in de geschiedschrijving gesproken, maar dit was veeleer als een manier om de beperkingen van de theorie van Ankersmit aan te tonen dan als een argument op zichzelf. In het volgende hoofdstuk zullen we het wel in de eerste plaats over de geschiedschrijving zelf hebben. We zullen met name aantonen dat één belangrijke specifieke stroming binnen de 20e eeuwse geschiedschrijving, microgeschiedenis met name, niet kan begrepen worden zonder ons Levinasiaanse kader. We zullen bij de bespreking ervan dan ook vooral verwijzen naar dit kader, zij het dat we dit af en toe verrijken met een aantal kenmerken van de historische ervaring die in dit hoofdstuk naar boven zijn gekomen.

219 Marcin Moskalewicz, *Sublime Experience and Politics. An Interview with Professor Frank Ankersmit*, Rethinking History 11 (2007), pp 260-261.

Microgeschiedenis: Geschiedenis met een Gelaat

In dit deel zullen we argumenteren dat ons Levinasiaans perspectief op de geschiedschrijving niet enkel een theoretische fantasie is, maar ons wel degelijk beter kan doen begrijpen hoe de geschiedschrijving zelf functioneert. We zullen dat niet doen door een algemeen overzicht te geven van de gehele geschiedschrijving als discipline, maar wel door van dichtbij en in detail te kijken naar één specifieke stroming binnen de twintigste-eeuwse geschiedschrijving: de zogenaamde microgeschiedenis. Dit heeft twee redenen. Ten eerste is het onmogelijk om in het bestek van één boek de gehele geschiedschrijving als discipline op een substantiële en diepgaande manier te behandelen. Daarom kiezen we ervoor om een deel van de breedte van ons argument op te offeren, ten voordele van een analyse die meer in detail kan, en bijgevolg dichter staat bij de historiografische praktijk zelf. Ten tweede is het hier, zoals al gezegd is, niet de bedoeling om de enige juiste visie op geschiedschrijving als geheel te vinden, maar wel om een nieuw perspectief, een nieuwe mogelijkheid om de geschiedschrijving te begrijpen, aan te bieden. Het is zoals gezegd enkel de bedoeling om te argumenteren dat dit nieuwe perspectief plausibel is, en zeker niet dat het het enige mogelijke is. Voor dit doel is het dus niet nodig deze theorie toetsen aan de geschiedschrijving als geheel, maar enkel dat we kunnen aantonen dat het een relevante nieuwe blik kan werpen op een substantieel en belangrijk deel daarvan, met name microgeschiedenis

Microgeschiedenis ontstond ruwweg vanaf de helft van de jaren '70 van de vorige eeuw, grotendeels als reactie op twee andere bewegingen in de geschiedschrijving. De eerste was de macro-geschiedenis van de tweede generatie van de *Annales* en de *New Economic History*, geschiedschrijving gebaseerd op abstracte statistieken en algemene analyse van grote geografische gehelen en temporele cycli, die vooral in de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog populair werd. Microhistorici wilden de geschiedschrijving terug op een meer menselijk niveau tillen, en het voornaamste middel daartoe was schaalverkleining. Microhistorici schreven niet meer over landen of regio's, maar over dorpen en individuen. Ze situeerden hun beschrijvingen bovendien niet in algemene evoluties die honderden jaren overspanden, maar beperkten zich tot een

minimale tijdsspanne, hoogstens die van één mensenleven en vaak nog een heel stuk minder dan dat.

De tweede beweging waar microgeschiedenis tegen reageerde was de meer traditionele geschiedschrijving van '*great men, great battles*', die gedurende het grootste deel van de negentiende en de twintigste eeuw populair bleef en dat tot op zekere hoogte nog steeds is. De term zegt het zelf: het gaat hier om de opvatting dat de geschiedenis en dus ook de geschiedschrijving draait om de grote mannen en gebeurtenissen die zogezegd de loop van de geschiedenis bepaald zouden hebben. De macro-geschiedenis van na de Tweede Wereldoorlog was hier al tegenin gegaan, door de focus te verleggen naar het leven van de gewone man en daarmee aan te tonen dat vele zogezegd belangrijke politieke en culturele gebeurtenissen voor het merendeel van de bevolking eigenlijk helemaal geen verschil maakten. Microgeschiedenis ging op dit elan verder, zij het zoals gezegd op een andere schaal.

Microgeschiedenis is dus in de eerste plaats een geschiedenis op mensenmaat, op twee verschillende manieren. Ten eerste gaat het hier niet om koningen, ontdekkingsreizigers of helden, maar om doodgewone (of bij nader inzien toch iets minder gewone) mensen. En ten tweede gaat het niet om wetenschappelijke beschrijvingen op grote (geografische of temporele) schaal en met een overdaad aan statistische gegevens, maar om een ongecompliceerd beeld van het leven in een bepaald milieu, een klein dorp, of een wijk in een grote stad.

Waarom hebben we het hier dan eigenlijk precies over microgeschiedenis, en niet over een andere subdiscipline van de geschiedschrijving? De eerste en duidelijkste reden is dat we kunnen verwachten dat microgeschiedenis, in haar aandacht voor de concrete vrouw of man en het alledaagse leven, bijzonder complementair zou moeten zijn met ons Levinasiaans ethisch gezichtspunt. Dat perspectief is immers eveneens gebaseerd op de concrete ontmoeting met de ander, en net als microgeschiedenis in het bijzonder met zij die door de grote structuren over het hoofd worden gezien. Als er één subdiscipline is binnen de geschiedschrijving waarop onze theorie van toepassing is, dan moet het wel microgeschiedenis zijn. Daarom is het zinvol om het hier over microgeschiedenis te hebben. Als blijkt dat ons perspectief ons hier niets nieuws kan vertellen, betekent dat ook meteen dat de kans bijzonder klein is dat het dat voor andere subdisciplines van de geschiedschrijving wel zou zijn. En als blijkt dat het wel werkt, kan microgeschiedenis gezien worden als een soort ‘basiskamp’ voor deze aanpak. Wanneer we zeker zijn of en hoe ons Levinasiaans perspectief relevant is voor microgeschiedenis, kunnen we deze subdiscipline gebruiken als een referentiepunt voor andere, verwante vormen van geschiedschrijving. We hebben dan immers een aantal duidelijke voorbeelden bij de hand, en we kunnen andere subdisciplines gaan bestuderen door ze met microgeschiedenis te vergelijken, in plaats van op een meer abstracte en theoretische manier ons Levinasiaans perspectief toe te passen.

Er is echter ook nog een tweede reden. Wat bijzonder is aan microgeschiedenis is dat het revolutionair en vernieuwend was (en dat tot op zekere hoogte nog steeds is) binnen de professionele geschiedschrijving, en er tegelijkertijd ook vrijwel meteen in slaagde tot de verbeelding van het grote publiek te spreken. Emmanuel Le Roy Ladurie’s *Montaillou* bijvoorbeeld, meer dan zeshonderd pagina’s lang en bedolven onder de voetnoten, klom

bijna meteen naar de top van de Franse bestsellerslijsten in non-fictie en is ondertussen al meer dan twee miljoen maal verkocht.[220] Van zijn tweede microhistorische werk, *Le Carnaval de Romans*, werd bovendien een succesvolle televisieserie gemaakt.[221] Iets soortgelijks geldt bijvoorbeeld ook voor Carlo Ginzburg's *Il Formaggio e i Vermi*, hoewel hier moeilijker cijfers voor te vinden zijn. Desondanks werd microgeschiedenis over het algemeen nooit gezien als louter vulgariserend. Een groot aantal historici liet zich er door inspireren, en een nog groter aantal zag microgeschiedenis als een waardevol nieuw perspectief in de geschiedschrijving. Het is de combinatie van zowel academische als publieke erkenning die erop wijst dat microgeschiedenis een gevoelige snaar van het historisch bewustzijn van onze maatschappij geraakt heeft. Het is dan ook plausibel om te zeggen dat een analyse van microgeschiedenis ook over meer gaat dan microgeschiedenis alleen: ze zegt meteen ook iets over het algemeen historisch bewustzijn van onze samenleving.

De manier waarop we microgeschiedenis hier zullen bestuderen verdient een zekere toelichting. We gaan uit van een Kuhniaanse visie op hoe een 'wetenschappelijke' (sub)discipline (zoals microgeschiedenis) functioneert. [222]Dat houdt in dat de manier hoe zo'n discipline werkt niet gebaseerd is op zoiets als een abstracte 'handleiding' of een aantal theoretische credo's, maar wel op een beperkt aantal concrete paradigmatische voorbeelden. Historici baseren zich meer op de klassiekers in hun veld dan op abstracte filosofische richtlijnen. Daarom zullen we microgeschiedenis hier in de eerste plaats benaderen door een analyse van een aantal canonieke werken, met name Emmanuel Le Roy Ladurie's *Montaillou* en *Le Carnaval de Romans*, Carlo Ginzburgs *Il Formaggio e i Vermi* (*De Kaas en de Wormen*), Giovanni Levi's *L'eredità Immateriale. Carriera di un Esorcista nel Piemonte del Seicento*, (*Immaterieel Erfgoed: De Carrière van een Exorcist in het 16e Euwse Piemonte*) Natalie Zemon-Davis' *The Return of Martin Guerre*, Robert Darntons *The Great Cat Massacre*, Gene Bruckers *Giovanni and Lusanna* en tenslotte *The Murder of Helen Jewett* van Patricia Cohen.[223]

Montaillou van Emmanuel Le Roy Ladurie is één van de eerste microgeschiedenissen, en waarschijnlijk meteen ook de succesvolste. Ze gaat, zoals de titel aangeeft, over het leven in Montaillou, een klein dorp in de Pyreneeën, tussen 1294 en 1324. Montaillou was

220 Patrick Boucheron, *Le Dossier Montaillou,* L'Historie 259 (2001), Michael Roberts, *The Annales School and Historical Writing*, in Peter Lambert & Philipp Schofield (eds), *Making History: an introduction of the history and practices of a discipline*, London, Routledge, 2004, p 85.

221 Charles Tilly, *Anthropology, History and the Annales*, Review (Fernand Braudel Center) 1 (1978), p 211.

222 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970.

223 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au Mercredi des Cendres 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979, Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e I Vermi: il Cosmo di un Mugaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, Giovanni Levi, *L'Ereditá Immateriale. Carriera di una Esorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino, Einaudi, 1985, Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, Gene Brucker, *Giovanni and Lusanna. Love and Marriage in Renaissance Florence*, Berkeley, University of California Press, 1986, Patricia Cohen, *The Murder of Helen Jewett*, New York, Vintage, 1998.

grotendeels kathaars, wat meteen ook de reden is waarom we er heden ten dage nog zoveel over weten. In de stukken van het proces tegen de ketters van Montaillou zijn er namelijk een heel aantal gesprekken met inwoners bewaard, wat ons in staat stelt het leven in Montaillou vrij gedetailleerd te reconstrueren. Dat is ook wat Le Roy Ladurie doet: hij spreekt over het leven van de verschillende individuen en families in Montaillou, over hun geloof, maar vooral ook over hun relaties, hun eet- en werkgewoonten en hun dagelijkse bezigheden. De twee belangrijkste personages zijn de rondtrekkende herder Pierre Maury en de corrupte en perverse priester Pierre Clergue. Le Roy Ladurie's tweede microhistorische werk is *Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au Mercredi des Cendres*, dat inzoomt op een mislukte volksopstand in 1580 in het Occitaanse stadje Romans. De held van het boek is de volksmenner Paumier, en zijn protagonist is de sluwe rechter Guérin. Het bijzondere is opnieuw dat Le Roy Ladurie het niet enkel over de opstand als een vorm van klassenstrijd heeft, maar ook over de sociale structuur in Romans, de persoonlijk relaties tussen de actoren en de symbolische geladenheid van het carnaval dat plaatsvond wanneer de opstand losbarstte.

Il Formaggio e i Vermi is waarschijnlijk (na *Montaillou*) het op één na belangrijkste microhistorische werk, en de trendsetter voor de Italiaanse '*microstorie'*. Ginzburg vertelt er het levensverhaal van Menocchio, een zestiende-eeuwse molenaar uit Noord-Italië, die veroordeeld werd voor ketterij. Speciaal aan Menocchio is dat hij een unieke tussenpositie innam tussen hoge en lage cultuur. Hij was een simpele ambachtsman, maar kreeg op een of andere manier een heel aantal boeken van allerlei pluimage te pakken, die hij op een bijzonder eigenzinnige manier interpreteerde. Het resultaat hiervan was een eigenaardige en originele kosmologie, waarin, zoals Ginzburg's titel al zegt, de wereld vergeleken wordt met een kaas en haar bewoners met wormen. Menocchio's al te creatieve interpretaties zouden hem zoals gezegd uiteindelijk de doodstraf opleveren, maar de opgetekende ondervragingen voorafgaand aan zijn proces bieden ons de mogelijkheid om zijn denkbeelden en levensloop van dichtbij te volgen. *Il Formaggio e i Vermi* heeft veel te maken met Ginzburgs algemene historische project, de zoektocht naar een bewijs voor het bestaan van een Middeleeuwse paganistische boerencultuur[224], maar staat er anderzijds ook van los, door de unieke persoonlijkheid van Menocchio.

Het bekendste werk van de tweede grootheid van de Italiaanse *microstorie*, Giovanni Levi, is *l'Eredità Immateriale. Carriera di un Esorcista nel Piemonte del Seicento*. Ook dit verhaal lijkt, net als Le Roy Ladurie's *Le Carnaval de Romans*, op een socialistische parabel. Het vertelt hoe de bevolking van Santena, een plattelandsgemeente in Piemonte, erin slaagde om voor zichzelf een onafhankelijke sociale identiteit te construeren, daarbij eerst geleid door Giulio Cesare Chiesa en later door diens zoon, de priester Giovan Battista Chiesa. Bij deze laatste speelden merkwaardig genoeg exorcistische praktijken een belangrijke rol, en het is opnieuw net door het gerechtelijke onderzoek hiernaar dat het leven in Santena op zo'n rijke manier gedocumenteerd is.

Tot nu toe hebben we het enkel over de Franse en Italiaanse microgeschiedenis gehad, die zonder twijfel de pioniers van het genre waren. Maar ook in de Angelsaksische wereld

224 Carlo Ginzburg, *The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Baltimore, Johns Hopkins, 1992.

is in de jaren tachtig een belangrijke microhistorische traditie ontstaan. De belangrijkste voorbeelden zijn hier *The Return of Martin Guerre* van Natalie Zemon-Davis en *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* van Robert Darnton. Zemon-Davis heeft het over de verdwijning van Martin Guerre, een inwoner van een 16e eeuws Frans dorp, en vooral het feit dat er na verloop van tijd een bedrieger, Arnaud du Tilh, opdook, die Martin Guerre's identiteit stal. De kwestie zorgde voor een grote verdeeldheid in het dorp, die uiteindelijk eindigde in de rechtbank, met eerst een proces, op het allerlaatste moment gevolgd door de dramatische terugkeer van de echte Martin Guerre. Zemon-Davis' boek gaat opnieuw over de relaties tussen de verschillende individuen in het dorp van Martin Guerre, en focust vooral op Guerre's vrouw, Bertrande de Rols.

Robert Darnon's *The Great Cat Massacre* is een verzameling essays over de Franse cultuur in de 18e eeuw, die beurtelings inzoomen op verschillende aspecten en verschillende bevolkingsgroepen. Ze dragen dan ook ondertitels als *Peasants Tell Tales, Workers Revolt*, *A Police Inspector Sorts his Files*,… Sommige hiervan zijn meer traditioneel cultuurhistorisch, maar andere (het tweede, derde en vierde essay) zijn rasechte *microhistories*. Vooral het tweede essay, *Workers Revolt. The Great Cat Massacre of the Rue Saint-Séverin*, dat ook zijn naam aan het boek als geheel heeft gegeven, is een heel mooi voorbeeld. Darnton bespreekt er één bijzonder evenement, de wilde rituele slachting van een heel aantal katten in een wijk in het vroege 18e eeuwse Parijs. Darnton verklaart dit op het eerste gezicht merkwaardige en wrede schouwspel door te verwijzen naar een heel aantal factoren, van de specifieke levensomstandigheden en karakters van de betrokken personen over de economische situatie tot algemene transcultureel menselijk gedrag ten opzichte van katten.

Naast deze klassiekers bespreken we ook twee recentere werken, met name *Giovanni and Lusanna* van Gene Brucker en *The Murder of Helen Jewett* van Patricia Cohen. Brucker vertelt over een huwelijksdispuut tussen een aristocratische edelman en een vrouw van lage komaf. in Firenze tijdens de Renaissance, en Cohen's boek gaat over de moord op een bekende luxeprostituee in het 19e eeuwse New York, het publieke schandaal dat hiermee gepaard ging, en de Victoriaanse opvattingen over de sekseverschillen.

Ondanks het succes van de discipline is er niet echt duidelijkheid over wat microgeschiedenis nu precies zo bijzonder maakt. In principe lijkt het alsof ze ons gewoon wat trivia en anekdotes geeft. De vraag is dus waarom precies deze verhalen over onbelangrijke historische voorvallen zo relevant voor ons zijn. Algemeen wordt verondersteld dat microgeschiedenis, in tegenstelling tot lokale geschiedenis, niet enkel iets zegt over het lokale, maar via dit lokale ook iets over een meer algemeen niveau. De studie op micro-schaal zou dan een middel of een illustratie zijn voor een meer algemeen punt. Giovanni Levi verwoordt dit met de volgende slagzin:

> Historians do not study villages, they study *in* villages.[225]

225 Giovanni Levi, *On Microhistory,* in Peter Burke (ed), *New Perspectives on Historical Writing,* Cambridge, Polity Press, 1991, 100.

Op zich klinkt dit idee misschien aannemelijk, maar toch zullen we zien dat dit niet het geval is. We zullen hier tegen deze traditionele rechtvaardiging van microgeschiedenis als historiografische praktijk argumenteren, en een ander standpunt naar voor brengen. In het volgende deel zullen we zien dat de relevantie van microgeschiedenis niet cognitief van aard is. Natuurlijk levert microgeschiedenis ons wel nieuwe kennis over bepaalde gebeurtenissen en personen op. Maar het zal duidelijk worden dat de relevantie daarvan beperkt is. Microgeschiedenis draagt op zich niet veel bij tot onze algemene kennis, toch niet in een mate die haar succes verklaart.

Als alternatief zouden we met de narrativistische traditie kunnen denken dat microgeschiedenis misschien wel niet cognitief relevant is, maar dat het dat in de eerste plaats op het literaire niveau is. Microgeschiedenis zou dan een vorm van literatuur zijn, die net zoals fictie enkel uit is op het vertellen van mooie en interessante verhalen, en eigenlijk niet echt bekommerd is om het verleden op zichzelf. Ook dit is echter geen optie. Microhistorici zelf wijzen deze literaire interpretatie (in tegenstelling tot de cognitieve) meestal af. Ze gaan er altijd van uit dat het vertellen van de waarheid over het verleden een essentieel onderdeel is van wat zij doen. Bovendien nemen ze, zoals we zullen zien, altijd bijzonder veel voorzorgen om feit en fictie van elkaar te onderscheiden. Ze komen ze nooit in de verleiding om ontbrekende feiten aan te vullen met hun eigen fantasie. Natalie Zemon-Davis verwoordt het op de volgende manier:

> What I offer you here is in part my invention, but held tightly in check by the voices of the past.[226]

Dit vertrouwen in de historische feiten en deels in de historische waarheid is iets wat niet overeenstemt met het narrativistische perspectief. Carlo Ginzburg is hier het meest expliciet over, door het vertellen van de waarheid een morele verplichting jegens de doden te noemen.[227] Het relativisme dat met het literaire perspectief op de geschiedschrijving gepaard gaat, is volgens hem niet enkel epistemologisch, maar ook moreel en politiek fout.[228] Het is natuurlijk mogelijk dat Ginzburg zich vergist, of bij nader inzien toch niet representatief zou zijn voor microgeschiedenis in het algemeen. Maar zelfs indien dit zo zou zijn, blijft er iets wat het louter narrativistische perspectief niet kan verklaren: als microhistorici enkel in verhalen geïnteresseerd zijn, waarom schrijven ze dan non-fictie in plaats van fictie? Waarom doen ze al dat bronnenonderzoek, en pretenderen ze te verwijzen naar het verleden zelf? Dit is een vraag die we a priori niet kunnen beantwoorden wanneer we ervan uitgaan dat microgeschiedenis niet meer dan een vorm van literatuur is.

226 Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p 5.

227 http://www.eurozine.com/articles/2003-07-11-ginzburg-en.html.

228 Ibid., zie ook Carlo Ginzburg, *Proofs and Possibilities: in the Margins of Natalie Zemon Davis' 'The Return of Martin Guerre'*, Yearbook of Comparative and General Literature 37 (1988), pp 121-122, Carlo Ginzburg, *Microhistory: Two or Three Things that I Know About it,* Critical Inquiry 20 (1993), pp 31-32, George Marcus, *A Broad(er) Side to the Canon, Being a Partial Account of a Year of Travel Among Textual Communities in the Realm of Humanities Centers, and Including a Collection of Artificial Curiosities*, in George Marcus (ed), *Rereading Cultural Anthropology,* London, Duke University Press, 1992, p 116.

Voor wat het narrativistische perspectief betreft, microgeschiedenis enkel als literatuur, zullen we het hierbij laten. Het feit dat microhistorici op een uitvoerige manier aan bronnenonderzoek doen, er bovendien op vertrouwen dat hun bronnen hen een blik op het verleden zelf geven, en er voortdurend voor oppassen om feit en fictie niet te vermengen, duidt erop dat het literaire, narrativistische perspectief hier niet houdbaar is. We zullen dit trouwens in de loop van de volgende hoofdstukken bevestigd zien. Voor wat het cognitieve argument betreft, ligt de situatie echter anders. Het zou immers in principe heel goed kunnen dat microgeschiedenis een algemene cognitieve relevantie bezit. Microhistorici zelf hebben deze interpretatie nooit categoriek afgewezen, en ze zou in principe compatibel zijn met het vertrouwen dat deze historici hebben in de historische bronnen. Daarom is het nodig om iets dieper op dit punt in te gaan, en de verschillende mogelijkheden te overlopen waarop microgeschiedenis een algemene cognitieve relevantie zou hebben. Het eerstvolgende hoofdstuk is gewijd aan dit negatieve argument: we zullen zien dat geen van de belangrijke microhistorische werken die we bestuderen ons iets bijbrengt over een bepaalde historische periode of groep mensen in het algemeen. In het deel daarna presenteren we een positief argument. We zullen er zien dat microhistorici streven naar de creatie van wat we in het vorige hoofdstuk een historische ervaring genoemd hebben. Bovendien zullen we merken dat die historische ervaring ook een Levinasiaans karakter heeft. Dit is trouwens meteen ook een verder argument tegen het zuiver narrativistisch perspectief op microgeschiedenis: het het narrativisme heeft de mogelijkheid van een historische ervaring immers altijd ontkend[229], en de theorieën over historische ervaring zijn net ontwikkeld zijn als reactie tegen het narrativisme en de al te literaire blik op de geschiedschrijving.[230]

Het Cognitieve Argument: Microgeschiedenis en Algemene Kennis

We beginnen met de relatie tussen microgeschiedenis en algemene kennis. Zoals we gezien hebben, gaan veel microhistorici en theoretici er van uit dat microgeschiedenis ons iets meer kan zeggen over een maatschappij in het algemeen, voorbij de specifieke

229 Zie Peter Icke, *Frank Ankersmit's lost Historical Cause*: *a Journey from Language to Experience*, London, Routledge, 2012.

230 Hier moeten we nog een belangrijke nuancering naar voor brengen. De tegenstelling tussen historische ervaring aan de ene kant en literatuur of narrativisme aan de andere, is vooral aanwezig binnen de filosofie van de geschiedschrijving, en veel minder in andere disciplines. Het argument uit dit hoofdstuk kadert dan ook in deze context. De vaststelling dat microhistorici mikken op de creatie van historische ervaring is eerst en vooral een argument tegen het narrativisme, omdat de theorieën die we hier gebruiken om die ervaring te modelleren (Levinas, maar ook Ankersmit, Runia, Gumbrecht, Abbott en Jones) expliciet gericht zijn tegen het narrativistische paradigma. Dit wil dus zeker niet zeggen dat er meer in het algemeen een onoverkomelijke tegenstelling bestaat tussen literatuur en ervaring, integendeel zelfs.

kleinschalige gebeurtenissen die strikt genomen het onderwerp van microgeschiedenis uitmaken. Op zich klinkt zoiets heel plausibel. Net zoals een bioloog door een microscoop nieuwe dingen kan leren over de werking van een organisme in het algemeen, zo kunnen we ons voorstellen dat we door in te zoomen op een concrete historische situatie nieuwe dingen te weten komen over een maatschappij in het algemeen. Giovanni Levi geeft ons een voorbeeld uit zijn eigen werk.[231] Historici zijn er lang van overtuigd geweest dat de aan- en verkoop van land in vroegmoderne Italiaanse boerengemeenschappen fungeerde volgens een systeem dat min of meer functioneerde als een vrije markt. Dat lijkt ook effectief zo te zijn wanneer we de historische bronnen, verkoopakten met prijzen en dergelijke, op een oppervlakkige manier bekijken. Als we echter dieper graven, in dit geval door niet enkel te kijken naar landtransacties op zich, maar door na te gaan wie precies aan wie verkoopt, wat de sociale relaties tussen koper en verkoper zijn en wat de verhouding is tussen prijs, grootte en kwaliteit van het land, duikt er een ander beeld op. Mensen vragen of betalen vaak veel te veel of te weinig voor een stuk land, wat betekent dat het onmogelijk is dat de markt bepaald wordt door een vrij spel van vraag en aanbod. Het kopen en verkopen van land blijkt bij nader onderzoek, wanneer we al de individuen die in deze transacties betrokken zijn van dichtbij bestuderen, in grote mate verbonden te zijn met de sociale structuur van een boerengemeenschap. Meer in detail gaat het hier hoogstwaarschijnlijk om een vorm van solidariteit binnen een familie en een gemeenschap, een manier om elkaar te steunen zonder rechtstreeks te moeten geven.

De structuur van een dergelijke redenering is die van een *case study*. Een bepaalde hypothese wordt naar voor gebracht ('landtransacties in vroegmodern Italië gebeurden volgens de regels van de vrije markt'), en een specifiek geval ervan (de landtransacties van een bepaald dorp in een beperkte tijdsspanne) wordt van dichtbij onderzocht. De conclusie ervan is dat dit geval niet onder de algemene hypothese valt, waardoor deze laatste ofwel verworpen ofwel herzien dient te worden. De specifieke casus op microschaal falsifieert hier een algemene wet of hypothese, en daardoor vertelt ze ons iets algemeen: dat een bepaalde samenleving niet volgens een bepaalde wetmatigheid georganiseerd is. Op deze manier kunnen de gebeurtenissen in één dorp ons wel degelijk iets algemeens vertellen, in dit geval over de economie en de sociale structuren van de boerengemeenschappen in het vroegmoderne Italië.

Wanneer alle microgeschiedenis op een dergelijke manier zou functioneren, zou dat betekenen dat ons verhaal hier afgelopen is. Maar dat is niet het geval. Denk bijvoorbeeld aan de twee grootste klassiekers, *Montaillou* en *Il Formaggio e i Vermi*. Deze boeken zijn puur descriptief. Er worden nergens algemene hypothesen of verklaringen geformuleerd die bevestigd of gefalsifieerd zouden kunnen worden. Alles wat er verteld wordt, is het verhaal van het proces van een Italiaanse molenaar en van het leven in een Occitaans boerendorp. Zowel Menocchio (de molenaar) als Montaillou (het dorp) zijn uniek. Montaillou was letterlijk vrij geïsoleerd van de omringende dorpen en steden, en

231 Giovanni Levi, *On Microhistory,* in Peter Burke (ed), *New Perspectives on Historical Writing,* Cambridge, Polity Press, 1991, pp 101-102, zie ook Giovanni Levi, *l'Ereditá Immateriale. Carriera di un Escorcista nel Piemonte del Seicento*, Torino, Einaudi, 1985, pp 83-121. (Giovanni Levi, *Inheriting Power. The Story of an Exorcist*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp 67-99)

Menocchio nam een unieke tussenpositie in tussen hoge en lage cultuur. Dat maakt het bijzonder onwaarschijnlijk dat ze gebruikt zouden kunnen worden om een algemene hypothese te verifiëren of falsifiëren. Zelfs in het boek waaruit Levi's voorbeeld afkomstig is, is de economische situatie in vroegmodern ruraal Italië niet het centrale punt. l'*Eredità Immateriale* is in de eerste plaats het verhaal van hoe één man, Giulio Cesare Chiesa, erin slaagde om zoveel macht te verwerven, ondanks de restricties opgelegd door de heersende klasse.

In het algemeen is het zo dat microgeschiedenis typisch handelt over outsiders, unieke individuen, of gebeurtenissen die enig zijn in hun soort. Denk bijvoorbeeld aan de grote kattenslachting in het 18e eeuwse Parijs van Robert Darnton, of de mysterieuze persoonsverwisseling in *The Return of Martin Guerre*, de merkwaardige opstand tijdens het Carnaval van Romans in Le Roy Ladurie's boek, of het schandaal rond de moord op de prostituee Helen Jewett in *The Murder of Helen Jewett*. Al deze gevallen zijn eigenlijk bijzonder ongeschikt om iets te zeggen over algemene hypotheses, precies omdat ze zo uniek zijn en het eigenlijk onmogelijk is om ze te vergelijken met andere gevallen.

Maar zou het dan niet kunnen dat er een andere manier bestaat waarop microgeschiedenis kan leiden tot een meer algemene claim? Misschien leidt het in detail bestuderen van een bepaald evenement op micro-niveau niet tot een algemene verklaring of een algemene wetmatigheid, maar wel tot een algemeen *inzicht* over een bepaalde maatschappij. Een bepaald uitzonderlijk element zou dan een soort Freudiaanse lapsus zijn, waarmee de onbewuste en verborgen aspecten van een maatschappij plots op de voorgrond komen te staan. Dit is een claim die vaak over microgeschiedenis gemaakt wordt. Ze wordt meestal onderbouwd door een verwijzing naar het concept *'thick description'* van Clifford Geertz, en diens canonieke essay *Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight.*[232]

Volgens Geertz is een 'dunne' beschrijving of '*thin' description* een feitelijke en objectieve beschrijving van wat er op het eerste zicht gebeurt.[233] Een 'brede' of een '*thick' description* is een interpretatie van die feiten in termen van betekenis. De bedoeling is om niet enkel te beschrijven hoe een bepaald evenement eruit zag, maar vooral wat het betekende voor de betrokken personen. Op die manier kan een antropoloog of historicus doordringen in de verborgen symbolische architectuur van het wereldbeeld of het dominante discours van een samenleving. In die zin is *thick description* voor de interpretatie van gebeurtenissen wat de hermeneutiek is voor de interpretatie van teksten. Geertz zelf paste dit principe zoals gezegd op een paradigmatische manier toe in zijn essay over het Balinese hanengevecht. Hij begint vanuit een relatief neutrale (maar desondanks empathische) beschrijving van het hanengevecht als fenomeen, en verwondert zich over het feit dat dit fenomeen voor de Balinezen zo ongelofelijk belangrijk is.[234] Geertz begint nu vanuit deze vaststelling verder te redeneren. Hij bestudeert een heel

232 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973, pp 6-7 & 412-454.

233 Ibid. p 6.

234 Ibid. p 414-417.

aantal van deze gevechten en de omstandigheden errond, zoals de weddenschappen, de emoties, de sociale positie van de deelnemers.[235] Op basis hiervan maakt hij een onderscheid tussen zogenaamde "diepe" en "oppervlakkige" gevechten. Dat onderscheid is niet zozeer gebaseerd op de grootte van de weddenschappen (hoewel er in de diepe gevechten wel degelijk veel meer geld omgaat), maar wel op de sociale positie van de deelnemers. Het hanengevecht blijkt uiteindelijk een symbolische articulatie te zijn van de structuur van de Balinese samenleving, tegelijkertijd symptoom en bevestiging ervan.

Bij Geertz is het met andere woorden inderdaad zo dat een buitengewoon en op het eerste gezicht bevreemdend fenomeen, het Balinese hanengevecht, ons iets bijbrengt over de Balinese samenleving als geheel. De vraag is nu of een dergelijke manier van redeneren ook bij microgeschiedenis voorkomt. Zoals we al gezegd hebben, is Geertz' werk inderdaad van kapitale invloed geweest op de ontwikkeling van microgeschiedenis. Bovendien is het ook een van de voornaamste theoretische rechtvaardigingen ervan.[236] Die invloed is het duidelijkst bij Geertz' collega in Princeton, de historicus Robert Darnton, die in de inleiding van *The Great Cat Massacre* ook expliciet vermeldt dat hij zich voornamelijk op Geertz' werk gebaseerd heeft.[237] Wanneer we dus op zoek zijn naar een Geertziaanse cognitieve relevantie van microgeschiedenis, is dit werk het beste startpunt. Als we het hier niet vinden, is de kans klein dat we dat ergens anders wel zullen doen.

In het essay dat zijn naam gegeven heeft aan Dartons boek, *Workers Revolt: The Great Cat Massacre of the Rue Saint-Séverin*, beschrijft Darnton een wilde en spontane jacht op tientallen katten in het Parijs van de 18e eeuw. Vooral intrigerend is dat tijdgenoten dit fenomeen blijkbaar bijzonder grappig vonden, terwijl dat voor ons in het geheel niet zo is. Mensen uit de twintigste en eenentwintigste eeuw zien het vooral als een staaltje zinloze wreedheid tegen onschuldige dieren. De vraag die Darnton zich stelt is simpel: waarom was die grote kattenslachting zo grappig?

Net zoals Geertz begint Darnton met een 'dunne' beschrijving van het fenomeen, in neutrale en feitelijke bewoordingen, en gaat hij daarna over tot een verklaring in termen van achterliggende verborgen structuren. En er blijken een heel aantal van dergelijke structuren te zijn, zowel op sociaal-economisch als op cultureel-symbolisch vlak. Net zoals het Balinese hanengevecht is ook de grote kattenslachting een uitdrukking van een sociaal-economische situatie, met name de ongelijke verhouding tussen werkgevers en werknemers in het 18e eeuwse Parijs.[238] Daarnaast is ze ook het gevolg van een symbolische identificatie van werknemers met hun huisdieren[239], een algemene verbinding

235 Vanaf p 417, maar vooral vanaf p 432.

236 Ronald Walters, *Clifford Geertz and Historians*, Social Research 47 (1980), pp 537-556, Giovanni Levi, *On Microhistory,* in Peter Burke, *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp 100-108, Roger Chartier, *Texts, Symbols and Frenchness,* Journal of Modern History 57 (1985), pp 683-685.

237 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, p xiii & 3.

238 Ibid. pp 78-82.

239 Ibid. pp 98-99.

van katten met vrouwelijke seksualiteit[240], een carnavalstraditie van omkering van de sociale orde en een traditie van *charivari*, luidruchtige en chaotische processies bedoeld om sociaal deviant gedrag aan te klagen.[241]

The Great Cat Massacre is zonder twijfel gemodelleerd naar Geertz' essay over het Balinese hanengevecht, maar toch is er een belangrijk verschil. Geertz zegt weliswaar dat het hanengevecht zeker niet de enige toegangspoort is tot de geheimen van de Balinese maatschappij, maar het is er toch een essentieel onderdeel van. Hanengevechten komen overal voor op Bali, in alle soorten en maten, en bijna alle Balinezen zijn erbij betrokken. Precies daarom is Geertz in staat er algemene karakteristieken van de Balinese maatschappij uit af te leiden. Darnton's grote kattenslachting, aan de andere kant, is een evenement dat enig is in zijn soort. Darnton leidt er dan ook niet echt iets nieuws uit af. Wat hij doet is een verklaring geven voor dit evenement, door middel van een aantal reeds bekende algemeenheden over het 18e eeuwse Parijs (de economische situatie, sociaal-culturele tradities etc.). Het unieke van Darnton's essay is niet dat we er iets door bijleren over de Franse vroegmoderne maatschappij in het algemeen, maar wel dat we al deze verschillende elementen zien samenkomen in één enkele tot de verbeelding sprekende gebeurtenis.

Het is daarom dat microgeschiedenis niet zomaar een toepassing van Geertziaanse antropologie op geschiedenis is. Geertz beschrijft een maatschappij, terwijl Darnton het over één enkel bijzonder evenement heeft. Het punt is hier met andere woorden opnieuw dat microhistorici het over outsiders en uitzonderingen hebben, en dat hier geen nieuwe algemene kennis uit te halen valt. Onder andere Dominick LaCapra heeft Carlo Ginzburgs *Il Formaggio e i Vermi* precies bekritiseerd omwille van dit punt: Ginzburgs molenaar Menocchio is zo'n uitzonderlijk geval dat zijn levensverhaal ons eigenlijk helemaal niets zegt over de maatschappij waarin hij leefde.[242] Richard Brown prijst dan weer Patricia Cohens *The Murder of Helen Jewett* omdat het ons niet enkel iets zou vertellen over het schandaal rond de moord op een luxeprostituee in het negentiende-eeuws New York, maar over de Victoriaanse maatschappij in het algemeen.[243] Dit is slechts ten dele terecht. Het is zeker waar dat de gemiddelde lezer van Cohens boek heel wat bijleert over de Victoriaanse maatschappij. Maar het specifieke verhaal van Helen Jewett, precies dat wat Cohens boek tot een microhistorisch werk maakt, heeft daar op zich niet veel mee te maken. De algemene kennis die in Cohen's boek ten toon wordt gespreid (bijvoorbeeld over de sociale rol van 19e eeuwse kranten, de plaats van prostitutie in de samenleving[244],

240 Ibid. p 89.

241 Ibid. p 96-99.

242 Dominick LaCapra, *History and Criticism*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, 60-62.

243 Richard Brown, *Microhistory and the Post-Modern Challenge*, Journal of the Early Republic 23 (2003), p 15.

244 Patricia Cohen, *The Murder of Helen Jewett. The Life and Death of a Prostitute in Nineteenth-Century New York*, New York, Vintage, 1998, pp 61-76.

geletterdheid en sekseverschillen[245] of de sociale plaats van prostituees vanuit een *gender studies*-perspectief [246]was grotendeels al bekend, of komt uit eigen onderzoek dat op zich even goed had kunnen gebeuren zonder de moord op Helen Jewett erbij te betrekken. Die moord, de casus die *The Murder of Helen Jewett* tot een microgeschiedenis maakt, dient met andere woorden veel meer als illustratie dan als een vorm van bewijs ervan.

Cohen lijdt deze nieuwe algemene kennis dus niet af van haar microhistorische *case*, op de manier zoals Giovanni Levi dat bijvoorbeeld wel deed met betrekking tot de 17e eeuwse Italiaanse economie. Haar algemene historische beschouwingen dienen enkel om als het ware het 'speelveld' af te bakenen waarin het leven van Jewett kon plaatsvinden. Het leven van Helen Jewett op zich is eigenlijk helemaal niet nodig om deze kennis te poneren. Wat het wel doet, is deze algemene concepten een menselijk gezicht geven. Als de lezer dus iets bijleert over de Victoriaanse maatschappij in het algemeen, dan heeft dat niets te maken met het feit dat *The Murder of Helen Jewett* een microgeschiedenis is. Net zoals bij *The Great Cat Massacre* wordt er ook in *The Murder of Helen Jewett*, en bij uitbreiding in microgeschiedenis in het algemeen, niet echt nieuwe algemene kennis aangeboord. Het bijzondere aan deze boeken is vooral dat ze een hele reeks wetenswaardigheden samenbrengen in één concrete gebeurtenis. Op zich is hier zeker niets mis mee, integendeel, maar het betekent wel dat er van de creatie van nieuwe kennis die voorbij het puur anekdotische gaat niet veel sprake is.

Maar misschien is er nog een derde manier waarop de uitzonderlijke gebeurtenissen waarover in microgeschiedenissen verteld wordt, kunnen bijdragen tot onze kennis van een samenleving in het algemeen. In een recent artikel in *History and Theory* heeft Chuanfei Chin het over iets dergelijks.[247] Hij onderscheidt twee types microgevallen: 'marginalen' en 'monsters'. Beide vallen buiten de algemene wetmatigheden waar de maatschappij waarin zij voorkomen door beheerst wordt. Het verschil tussen de twee zit vooral in de manier waarop diezelfde maatschappij daarop reageert. Marginalen worden bewust op een symbolische manier 'gemarginaliseerd' of uitgestoten door de maatschappij, terwijl dat bij monsters niet het geval is. Het leven van een marginaal wordt door de maatschappij begrepen, maar als inferieur gezien, terwijl dat van een monster simpelweg een gesloten boek blijft en bijgevolg als 'onmenselijk' gecategoriseerd wordt.[248] Chin gebruikt twee paradigmatische voorbeelden, beiden uit een boek van Richard Cobb.[249] Het eerste is dat van een groep rondtrekkende rovers in de nadagen van de Franse Revolutie, die uiteindelijk uiteengedreven en veroordeeld werden. Dat gebeurde echter pas een heel aantal jaren na het ontstaan ervan, en dat liet de bende toe om geleidelijk aan te groeien en een zekere sociale structuur te ontwikkelen. Het bijzondere is nu dat die structuur zowel

245 Ibid. pp 166-179.

246 Ibid. pp 198-200.

247 Chuanfei Chin¸ *Margins and Monsters. How Some Micro Cases Lead to Macro Claims*. History and Theory 50 (2011), pp 341-357.

248 Ibid. p 342.

249 Richard Cobb, *Reactions to the French Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

een afspiegeling van, als een kritiek op, de Franse maatschappij van de late 18e en vroege 19e eeuw was. Bepaalde relaties uit de reguliere maatschappij (sekserollen bijvoorbeeld) komen deels of gedeeltelijk terug, terwijl andere relaties volledig omgedraaid worden. Op deze manier kunnen we inderdaad iets bijleren over de maatschappij in het algemeen. We zien dan namelijk hoe bepaalde formele of informele morele en maatschappelijk codes in de maatschappij ontvangen en eventueel bekritiseerd worden. Door een dergelijke roversbende te veroordelen verplicht een maatschappij zich immers om gedragsregels die anders impliciet blijven te expliciteren. Bovendien is de roversbende zelf deels een karikatuur van die maatschappij, en kan ze ons dus op een onrechtstreekse manier bepaalde kenmerken ervan duidelijker tonen dan op een rechtstreekse manier mogelijk zou zijn.

De vraag is echter of Cobbs roversbende wel een goed model is voor de canonieke microgeschiedenissen waar we het hier over hebben. Dat geldt alvast niet voor Darnton en *The Great Cat Massacre*, die, hoe vreemd ze voor ons ook lijkt, volledig binnen de algemeen aanvaarde normen van het 18e eeuwse Parijs paste. Ook bij *The Return of Martin Guerre*, *Montaillou*, *Giovanni and Lusanna* en *Le Carnaval de Romans* is dat niet echt het geval. Deze schetsen grotendeels beelden van op zichzelf bestaande gemeenschappen, zonder dat er echt van gecriminaliseerde outsiders sprake is. De molenaar Menocchio uit *Il Formaggio e i Vermi* is dan weer wel een gecriminaliseerde buitenstaander, maar zeker geen marginaal in de zin die Chin bedoelt. Menocchio is vooral een onbegrepen eenzaat. De inquisiteurs die hem veroordeelden deden weliswaar alle moeite van de wereld om hem in een bestaand conceptueel kader te plaatsen, maar slaagden daar nooit echt in.[250] De enige op wie Chin's categorie "marginaal" iet of wat van toepassing lijkt te zijn is Patricia Cohens prostituee Helen Jewett, maar ook hier is er een caveat. Prositutie in het algemeen en Jewett in het bijzonder werden in haar tijd verre van gecriminaliseerd. Bovendien gaat haar verhaal nog steeds meer over Jewett zelf als eigenzinnige vrouw in een moeilijke omgeving dan over die omgeving op zich.

Chins tweede groep zijn de zogenaamde 'monsters'. Een monster is, net als een marginaal, iemand die zich gedraagt op een manier die door de gemeenschap als onwelvoeglijk wordt beschouwd. Maar terwijl het leven van een marginaal (een rover bijvoorbeeld) nog begrijpbaar en categoriseerbaar is, is dat voor een monster niet het geval. Chin gebruikt het levensverhaal van een zekere Nicholas Guénot, opnieuw een casus van Cobb, als voorbeeld. Guénot was afkomstig uit het platteland, en zou tijdens de Franse Revolutie in Parijs vertoefd hebben en uiteindelijk volledig verwilderd ergens in de Franse bossen aan zijn einde gekomen zijn. Guénots leven was een aaneenschakeling van gevaar, wreedheden en onmenselijkheid, dat eindigde met een leven als wildeman en een bijna volledig verlies van de capaciteit tot spreken. Dat Guénot een monster is, zowel in de technische betekenis van Chin als de meer courante betekenis uit ons alledaagse taalgebruik, hoeft op zich geen betoog. De vraag is wat we hier uit kunnen leren. Volgens Cobb (en Chin) is dat het volgende: het leven van Guénot wijst op het ontluiken van wat

250 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, p 107. (Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982, p 147)

hij een "terroristische mentaliteit" noemt, een soort cultuur van geweld, haat en wraak die door de gebeurtenissen rond de Franse Revolutie en de *Terreur* de gelegenheid kreeg om zich uit te leven en te manifesteren. Dit punt lijkt op het eerste zicht zeker toepasbaar op microgeschiedenis, en in het bijzonder op Carlo Ginzburgs *Il Formaggio e i Vermi*. Menocchio is immers duidelijk een "monster", niet in de zin van ons algemene taalgebruik, maar wel in de betekenis die Chin eraan geeft. Hij is een uitgestotene wiens denkbeelden niet gekaderd kunnen worden door zijn tijdgenoten. Ginzburg legt zelfs expliciet de nadruk op de voortdurende verbazing van de inquisiteurs bij Menocchio's ondervraging.[251] Interessant is dat Ginzburg een soortgelijke claim maakt als Cobb. Net zoals Guénot verondersteld wordt een vertegenwoordiger te zijn van een verborgen cultuur van terrorisme, zo ziet Ginzburg Menocchio als een vertegenwoordiger van een in de historische bronnen onzichtbare paganistische boerencultuur.[252]

Maar toch is er ook hier een probleem. Zoals Chin zelf zegt: wanneer we het gedrag van iemand als Guénot verklaren door zoiets als een algemene terroristische mentaliteit zonder aan te geven waar die mentaliteit vandaan komt of waar ze nog voorkomt, hebben we eigenlijk helemaal niets verklaard.[253] We hebben dan enkel het probleem geherformuleerd in meer abstracte termen. Daarom is het zowel voor Cobb als Ginzburg noodzakelijk om aan te geven dat de verborgen mentaliteit die ze als explanans gebruiken ook effectief wijd verspreid is. Beiden doen dit ook. Maar dit brengt ons opnieuw bij een punt dat we al besproken hebben (met name met betrekking tot *The Murder of Helen Jewett*): dergelijke algemeenheden kunnen perfect ontdekt en beschreven worden zonder te verwijzen naar de specifieke gevallen waar het hier over gaat, het leven van Guénot en Menocchio. Deze dragen dan ook niets bij tot onze algemene kennis over de maatschappij waarin zij leefden. Toch zegt Chin dat dat wel zo is, op de volgende manier:

> So the monster was rather more like the rest of its society. This leads to a new macro claim about French society's intelligibility. Previously, Guénot's extreme behavior marked a limit to that intelligibility. He seemed to be a monstrous singularity. Now, as a result of Cobb's postulate of a terrorist mentality and projections of some individual motivations, the total intelligibility of French society during the Revolution increases.[254]

Op zich is het zeker zo dat Cobbs postulaat ons iets extra leert over de Franse samenleving rond de wisseling tussen de 18e en de 19e eeuw. Maar, zoals we gezien hebben, het is enkel door naar meer dan één enkel geval te verwijzen dat een dergelijke uitbreiding van onze kennis kan plaatsvinden. Het is dus zeker niet zo dat het leven van Guénot leidt tot een bredere kennis. Guénot dient, net als Menocchio, hoogstens als een anomalie die onze

251 Ibid. pp 147-149.

252 Ibid. pp 104-105.

253 Chuanfei Chin, *Margins and Monsters. How Some Micro Cases Lead to Macro Claims*. History and Theory 50 (2011), p 352.

254 Ibid. p 351.

nieuwsgierigheid in gang zet. De echte uitbreiding van onze kennis vindt pas plaats wanneer we meer systematisch op zoek gaan naar gelijkaardige gevallen of gebeurtenissen. Dat betekent dat ook Chins visie ons niet in staat stelt om de cognitieve dimensie van microgeschiedenis te identificeren.

De conclusie van dit alles is duidelijk: het is onmogelijk om een algemene cognitieve bijdrage te vinden in de canonieke teksten uit de microgeschiedenis. Natuurlijk leren we altijd bij over de concrete levens van concrete mensen, maar meestal blijft het daarbij. Deze concrete gevallen zijn voornamelijk illustraties van reeds bekende algemenere concepten of evoluties, en dienen niet als bijvoorbeeld ondersteunende data of als tegenvoorbeelden. De microcasussen waar het in microgeschiedenis toch allemaal om te doen is, leren ons in de strikte zin niet echt iets bij over de maatschappij in het algemeen. De logische volgende vraag is dan of de bijdrage van deze microcasussen niet op een ander vlak gezocht moet worden. De combinatie van professionele en publieke erkenning is een teken dat er toch iets bijzonders aan de hand is. In het volgende deel zullen we zien dat dit extra element precies ons Levinasiaanse punt is: microgeschiedenis is in essentie gericht op het overbrengen van een ervaring van de andersheid van de ander, een andersheid die in eerste instantie een ethisch karakter heeft.

Ethiek en Historische Ervaring in Microgeschiedenis

We hebben hierboven al gezien dat er twee essentieel verschillende manieren zijn om met taal om te gaan. Levinas sprak over '*le dire'* en '*le dit*'. De eerste is het levende taalgebruik van het contact van mens tot mens, tussen mij en de ander. De tweede is het objectivistische taalgebruik, zoals dat in grammatica's en woordenboeken beschreven wordt en in de harde wetenschappen geoperationaliseerd wordt. Bij Adrian Jones en Clifford Geertz wordt dit het onderscheid tussen taalgebruik dat probeert een ervaring over te brengen en een taalgebruik dat probeert een these te bewijzen. Net als bij Levinas getuigt het tweede van een afstandelijke en gedistantieerde houding, en het eerste van een geëngageerde en persoonlijke attitude, die precies daarom in Levinasiaanse zin ethisch kan genoemd worden.

Het punt is nu dat microgeschiedenis een instantie van de eerste vorm van taligheid is, en niet (of toch niet in de eerste plaats) van de tweede. Microgeschiedenis is vooral gericht op het overbrengen van een ervaring, niet op het aantonen van een these. Het negatief deel van de argumentatie hiervoor hebben we behandeld. Er is in microgeschiedenis niet of nauwelijks iets te vinden dat onze algemene kennis over een bepaalde periode er op vooruit doet gaan. In dit deel ontwikkelen we een positief argument: microhistorici zijn niet echt bekommerd om een uitbreiding van algemene kennis, maar zetten daarentegen wel een heel aantal technieken in die bijdragen tot het overbrengen van een ervaring. Bovendien, en dat is het punt natuurlijk, heeft die ervaring

een aantal kenmerken die bijzonder goed overeenkomen met ons Levinasiaans perspectief. Het is dan ook de bedoeling van de volgende analyse om dit aan te tonen. We zullen een aantal van dergelijke technieken op een rij zetten, en aantonen dat deze bijdragen tot wat gezien kan worden als een Levinasiaanse erkenning van de ander.

Maar eerst moeten we nog even snel recapituleren wat precies de specifieke kenmerken van dit Levinasiaans perspectief zijn. We hebben gezien dat Levinas' theorie draait rond de erkenning van de ander als de ander, zonder hem of haar te reduceren tot algemene cognitieve schema's. Bovendien is de ander niet zomaar een uitzondering op een algemene regel, maar een concrete mens, die als het ware van mens tot mens tot mij spreekt en niet zomaar gerepresenteerd kan worden door een algemeen idee. De ander is niet iemand die ik vanuit een ivoren toren zit te bekijken, maar iemand die ik in een concrete werkelijkheid ontmoet. Andrew Abbott noemt dit, zoals we gezien hebben, de creatie van een sociale tijd en een sociale ruimte, in tegenstelling tot de abstracte tijd en ruimte die we bij een afstandelijke beschrijving terugvinden. We kunnen dus verwachten dat microhistorici, als ze volgens Levinasiaanse principes zouden werken, er alles aan zullen doen om een dergelijke intersubjectieve ruimte te creëren.

Verder is het belangrijk dat de ervaring van de ander niet enkel iets is dat met mijzelf verbonden is, maar dat ze ook mijn bekommernis om de ander opwekt. Levinas spreekt, zoals we gezien hebben, over de substitutie, de inwisseling van mijn belangen voor die van de ander. Het is duidelijk dat dit in de geschiedschrijving, die tenslotte hoofdzakelijk over de doden gaat, niet vanzelfsprekend is. Toch zullen we zien dat dit punt voor microhistorici wel degelijk van belang is. Tenslotte, en dit is wat Levinas' theorie uniek maakt, is het voor hem essentieel om de ander de ander te laten zijn. En dat kan enkel wanneer de ander tenminste deels voor ons een mysterie blijft, wanneer we ervan uitgaan dat, hoezeer we ook ons best doen om hem te begrijpen, er altijd een kantje van de ander zal zijn dat voor ons een gesloten boek is. De ander is a priori altijd een exces, meer dan wat wij ervan denken, en het is pas door dit uitgangspunt dat de ethiek, de erkenning van en de bekommernis om de ander, mogelijk wordt.

Structuur en Individu

Laat ons beginnen met een eerste punt: Levinas' aandacht voor het individu dat niet door abstracte concepten gevat kan worden. In de geschiedschrijving zijn dergelijke concepten legio, denk aan begrippen als 'klasse', 'sekse' of 'gender', 'volkscultuur', 'migrant', 'minderheid', 'edelman', 'handelaar', of aan relationele begrippen als 'macht', 'stadseconomie', 'feodaliteit', 'volkscultuur' of 'symbolisch kapitaal'. We hebben in het vorige hoofdstuk gezien dat de beperkte toepasbaarheid van dergelijke algemene concepten in de geschiedschrijving een mogelijkheidsvoorwaarde is voor een Levinasiaans ethisch perspectief. Wanneer we microgeschiedenis als de ethische geschiedschrijving bij uitstek beschouwen, zouden we dus moeten verwachten dat microhistorici dit feit in het bijzonder proberen cultiveren. En dat is inderdaad het geval. Robert Darnton, Gene Brucker en Emmanuel Le Roy Ladurie zijn hier vrij expliciet over:

> …Nor does it offer typical case studies, for I do not believe there is such a thing as a typical peasant or a representative bourgeois.[255]

> Lusanna was an extraordinary women, who does not fit neatly into any of the standard roles of chaste wives and widows or cloistered nuns that were defined for women of her time and social rank. She was obviously a women of strong passions, who found little satisfaction in her marriage and was prepared to risk dishonor to follow the dictates of the heart.[256]

> Dankzij onze bronnen hebben we door de dunne maar overigens knapperige korst van de feodale betrekkingen en het heerlijke stelsel heen kunnen prikken waarmee de historici van het oude boerenleven zich heel lang tevreden hebben gesteld. We zijn onder het niveau gekomen van de juridische of feitelijke organisatie van de dorpsgemeenschap die in Montaillou in ieder geval geen grote rol speelde en ook onder het niveau van de zeer bescheiden plaatselijke elite.[257]

Wat Darnton, Brucker en Le Roy Ladurie hier zeggen past perfect in Levinas' idee. Het punt is niet dat bijvoorbeeld de feodaliteit als historisch concept gefalsifieerd wordt door de personages uit *Montaillou*, maar wel dat als we de Middeleeuwse samenleving enkel in het teken van bijvoorbeeld de feodaliteit benaderen, we uit het oog verliezen dat het hier om concrete, echte individuen gaat, met eigen gedachten en gevoelens die soms merkwaardig op de onze lijken en vaak op een al even merkwaardige manier van die van ons verschillen. En net zomin is het Bruckers bedoeling om aan te tonen dat vrouwen niet kuis waren, of nonnen niet in kloosters opgesloten zaten. Hij zegt in feite niets over 'de vrouw' in het algemeen, maar enkel iets over Lusanna, één concrete vrouw van vlees en bloed. Ook Le Roy Ladurie is hier heel expliciet over: zijn boeken gaan niet over algemene concepten, maar over concrete individuen, waar algemene concepten niet zomaar alles zeggen wat er te zeggen valt:

> Revolutie in een kleine stad speelt zich af tussen mensen die elkaar kennen. Ze haten elkaar, lijfelijk, hartgrondig, persoonlijk. Gevoelens van haat van de kleine luiden jegens de hoge heren; gevoelens gekoesterd door wat in klassieke zin het

255 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, p 5.

256 Gene Brucker, *Giovanni and Lusanna. Love and Marriage in Renaissance Florence*, Berkeley, University of California Press, 1986, p 84.

257 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Een Ketters Dorp in de Pyreneeën (1294-1324)*, Amsterdam, Ooievaar Pockethouse, 1994, p 466. (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324,* Paris, Gallimard, 1982. "*Nos documents nous ont permis de percer la croûte superficielle des relations féodales et seigneuriales; cette croûte fraîche et nourissante dont se contentèrent si longtemps, par suite de la limitation des textes mêmes, et pur le meilleur d'une érudition de bon aloi, les historiens des paysanneries les plus anciennes. Au delà de la communauté d'habitants et de l'organisation municipale de droit ou de fait, qui de toute façon n'est pas douée d'importance majeure à Montaillou; au-delà de minuscule "elite" villageoise,…*"

> plebs kan worden genoemd, gevoelens die tastbaarder zijn dan een simpel en abstract 'klassenbewustzijn' en gericht zijn tegen hen die er te warmpjes bij zitten en ter plaatse de gemeentegelden hebben beheerd.[258]

> Montaillou, dat is het dagelijks wel en wee van de kleine luiden, de trilling van het leven, weer voelbaar gemaakt door een unieke tekst die, hoewel geschreven in het Latijn als instrument van onderdrukking, toch een monument van de Occitaanse literatuur vormt. Montaillou, dat is de liefde van Pierre en Béatrice, en de kudde van Pierre Maury. Montaillou, dat is zowel de lijfelijke warmte van de *ostal*, als de steeds terugkerende belofte van een hiernamaals.[259]

Niet alleen Le Roy Ladurie en Brucker benaderen microgeschiedenis op deze manier. Het allerbeste voorbeeld van een outsider die zich niets aantrekt van de algemene historische categorieën waaronder hij verondersteld wordt te vallen, is zonder twijfel Carlo Ginzburgs Menocchio. Ginzburg bekritiseert in de inleiding van *De Kaas en de Wormen* niet toevallig Michel Foucault omdat deze zich enkel bezighoudt met structuren, niet met mensen.[260] Ginzburg zelf doet dat uiteraard wel. Hij is geïnteresseerd in één individu, de molenaar Menocchio, die een heel eigen persoonlijkheid heeft die niet zomaar te reduceren valt tot een of ander algemeen concept. Ginzburg legt er keer op keer de nadruk op hoe Menocchio's kosmologische en theologische opvattingen niet zomaar te verklaren vallen door iets dat hij gehoord of gelezen zou kunnen hebben.[261] Menocchio had een heel eigen en creatieve manier van lezen. Hij accepteerde niet zomaar wat hij las of hoorde, maar deformeerde alles tot het in zijn eigen kosmologie paste.[262] Menocchio ontsnapt

---

258 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Het Carnaval van Romans. Van Maria-Lichtmis tot Aswoensdag*, Amsterdam, Bert Bakker, 1985, p 112. (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans*. *De la Chandeleur*, Paris, Gallimard, 1979, p 122. *"La révolution dans une petite ville se fait entre gens qui se conaissent. Ils se détestent, charnellement, cordialement, personellement. Haines des petits contre le gros. Eprouvées par une certain plebe. Plus concrètes qu'une simple et abstraite "conscience de classe". Elles se déploient contre ceux, trop bien nantis, qui ont manié, sur place les finances communales."*)

259 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Een Ketters Dorp in de Pyreneeën (1294-1324)*, Amsterdam, Ooievaar Pockethouse, 1994, pp 470-471. (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982. "*Montaillou, c'est l'amour de Pierre et de Béatrice, et c'est le troupeau de Pierre Maury. Montaillou, c'est la chaleur charnelle de l'*ostal*, et la promesse cyclique d'un au-delà paysan. L'un dans l'autre. L'un portant l'autre.")*

260 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del '500,* Torino, Einaudi, 1976, p xvi. (Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982, p 17)

261 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del '500,* Torino, Einaudi, 1976, p 39 & 60-61. (Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982, p 71 & 95)

262 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del '500,* Torino, Einaudi, 1976, pp 56-59. (Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982 pp 90-93)

bovendien niet enkel aan de algemene categorisering door ons als historici, maar ook aan die van de inquisiteurs die hem veroordeelden, en die alle moeite van de wereld moesten doen om zijn vreemde denkbeelden te kaderen in hun typologie van ketterijen en satanisme.[263]

Iets soortgelijks is ook van toepassing op Patricia Cohen en haar 19e eeuwse prostituee Helen Jewett. Cohen schrijft in haar boek uitgebreid over de systematische onderdrukking van vrouwen in de Verenigde Staten van de 19e eeuw. Maar ze spreekt niet over Helen Jewett omdat deze hier een voorbeeld van zou zijn. Integendeel, haar punt is net dat Helen Jewett hier net *geen* voorbeeld van is, dat ze erin slaagde om te ontsnappen aan de mannelijke onderdrukking, en dat ze de gevestigde sekserollen om kon buigen in haar voordeel. Mutatis mutandis geldt hetzelfde ook voor de uitzonderlijke gebeurtenissen en de specifieke karakters in *The Return of Martin Guerre* of *The Great Cat Massacre*, of de rebellenleider Paumier uit *Le Carnaval de Romans*.

De Creatie van een Intersubjectieve Wereld

Levinas' tweede kenmerk is nauw verbonden met het eerste. Een van de gevolgen van het feit dat de ontmoeting met de ander niet vatbaar is voor algemene codificatie, is dat een dergelijke ontmoeting altijd concreet is. Zoals we gezien hebben, aanschouw ik de ander niet vanuit een ivoren toren, maar ontmoet ik hem in een echt en concreet leven in een gedeelde en intersubjectieve leefwereld. Natuurlijk is dit in verband met de geschiedenis niet vanzelfsprekend. De ander is er immers niet meer, en zijn leven speelde zich af in een maatschappij die niet de onze is. Desondanks is het toch mogelijk om een dergelijke intersubjectieve wereld als het ware te creëren. Microhistorici slagen er als geen ander in om hun lezers het gevoel te geven de historische personages waar ze het over hebben echt te ontmoeten, meer dan dat ze er abstracte kennis over opdoen.

We zullen dan ook een aantal technieken die microhistorici hiervoor gebruiken van dichtbij bekijken. Op zich is er aan die technieken zelf niets nieuws. Het zijn technieken of tropen die in fictie voortdurend en op een bijna vanzelfsprekende manier voorkomen. Maar het is wel belangrijk en veelzeggend dat microhistorici zich de moeite troosten om dergelijke technieken op een uitgebreide manier te gebruiken. Wanneer het enkel om informatieoverdracht zou gaan, zouden deze immers simpelweg overbodig zijn. Er moet dus iets meer aan de hand zijn. Microhistorici willen niet enkel dat hun lezers de informatie oppikken die ze willen overbrengen, ze willen dat dit op een specifieke manier gebeurt, meer als een ontmoeting van mens tot mens dan als het bestuderen van een tabel.

'Arrival Stories'

We hebben het in het vorige hoofdstuk even kort gehad over de rol van zogenaamde *arrival stories* in de creatie van wat Clifford Geertz een '*been there'*-ervaring noemt, de

263 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del '500,* Torino, Einaudi, 1976, pp 106-109. (*De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982, pp 147-149)

sensatie in de schoenen van de antropoloog te staan en zelf een vreemde, al dan niet exotische samenleving te ontdekken. Op zich is dit net hetzelfde effect als wat microhistorici proberen te doen: een wereld creëren die gevoeld kan worden en individuen die men kan ontmoeten. De middelen daartoe zijn echter iets anders. Historici zijn geen tijdreizigers, toch niet in de letterlijke zin, en ze kunnen dus niet op dezelfde manier van *arrival stories* gebruik maken als antropologen en etnografen. Desondanks zijn er enkele alternatieven.

Een eerste manier is om de rol van de antropoloog in een *arrival story* te laten overnemen door een van de historische personages zelf. De historicus introduceert een personage in het begin van zijn boek, zorgt ervoor dat we dat personage vertrouwen of ermee sympathiseren, en gebruikt dat personage vervolgens om ons als het ware een rondleiding te geven in de wereld die hij wil beschrijven. Patricia Cohen doet iets dergelijks in het eerste hoofdstuk van *The Murder of Helen Jewett*. We maken er kennis met Rosina, prostituee en een vriendin van Helen Jewett. We denken en voelen als lezer mee met Rosina en zien het bordeel waar Helen Jewett leefde en werkte door haar ogen, om vervolgens samen met haar het verbrande lichaam van Helen Jewett te ontdekken.[264] De toon van Cohens boek is hier meteen gezet, op een dubbele manier: ten eerste maken we kort kennis met de Victoriaanse onderwereld, en ten tweede zijn we, net zoals Rosina wanneer ze het levenloze lichaam van haar vriendin ontdekt, meteen nieuwsgierig naar het lot en het levensverhaal van Helen Jewett. En dat is precies waar Cohens boek om draait. Het is een zoektocht naar het leven, het lot en de dood van Jewett, in een context van de sekserollen in de wereld van de 19e eeuwse prostitutie

Naast Rosina is ook de herder Pierre Maury, een van de hoofdpersonages uit Le Roy Ladurie's *Montaillou,* een mooi voorbeeld. *Montaillou* opent met een vrij abstracte beschrijving van de ecologie, economie en sociale structuur van Montaillou en zijn omgeving. Het eerste concrete individu dat we ontmoeten en waar we als lezer sympathie voor kunnen opbrengen is Pierre Maury (in hoofdstuk vier en vijf).[265] Le Roy Ladurie vertelt ons vervolgens het levensverhaal van Pierre Maury, die door het leven gaat als rondzwervende herder. Net door dit feit, door de vele omzwervingen die Pierre Maury in zijn leven heeft gemaakt en de vele verschillende mensen die hij ontmoet heeft, geeft Le Roy Ladurie ons meteen ook een rondleiding door Montaillou en de omliggende gebieden, alsook een eerste introductie van de verschillende families in Montaillou.

Een introductie in de wereld van de historicus hoeft echter niet altijd door een historisch personage te gebeuren. Ook de auteur (of beter gezegd: de verteller) kan hierin een rol spelen. Robert Darnton bijvoorbeeld nodigt zijn lezers in zijn inleiding uit om met hem op reis te vertrekken naar een vreemde wereld[266], en ook Natalie Zemon-Davis vertelt

---

264 Patricia Cohen, *The Murder of Helen Jewett. The Life and Death of a Prostitute in Nineteenth-Century New York*, New York, Vintage, 1998, pp 3-7.

265 Pierre Maury is niet het eerste karakter *tout court* uit Montaillou. Dat is de corrupte en verraderlijke priester Pierre Clergue. Deze wordt echter in zodanig eenzijdig negatieve bewoordingen beschreven dat het, althans op dit moment, voor de lezer quasi onmogelijk is om zich met hem te identificeren, laat staan om hem een 'rondleiding' te laten geven.

266 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre*, New Tork, Basic Books, 1984, pp 4-7.

haar lezers dat Jean De Coras, de auteur van haar voornaamste bron, haar lezers zal "initiëren" in de "verborgen wereld van de boerengevoelens en –verwachtingen".[267] Beide formuleringen dragen hetzelfde gevoel uit: wat hier gaat gebeuren is niet zomaar een droge uiteenzetting, maar een opwindend avontuur. Gene Brucker, tenslotte, past een derde variatie op deze techniek toe. Hij vertelt hoe hij tijdens zijn routineuze werk plots op een uitzonderlijk document stootte, dat nu op het punt staat zijn geheimen te onthullen.[268]

Directe en Vrije Indirecte Rede in Microgeschiedenis

Naast het gebruik van *arrival stories* is er nog een tweede (en zelfs belangrijkere) techniek die een auteur kan gebruiken om zijn lezers het gevoel te geven dat ze in een intersubjectieve en persoonlijke wereld zijn aanbeland. Het gaat hier om het gebruik van directe rede. Het gebruik van directe rede spreekt voor zich: door een conversatie letterlijk weer te geven krijgen we het gevoel dat een historisch personage zelf aan het woord is en tot ons spreekt. In Ginzburgs *Il Formaggio e i Vermi,* wordt er op bijna iedere pagina wel directe rede gebruikt. Ginzburg laat voortdurend Menocchio en zijn inquisiteurs zelf aan het woord. Ook Le Roy Ladurie gebruikt in *Montaillou* en *Le Carnaval de Romans* bijna voortdurend directe rede. Brucker en Zemon-Davis doen dit iets minder, maar toch nog altijd vrij vaak.[269] Cohen en Darnton zijn iets bescheidener, maar maken er toch nog steeds gebruik van wanneer dat kan.[270] De verschillen tussen deze microgeschiedenissen onderling kunnen op een bewust verschil in stijl of strategie lijken, maar het is waarschijnlijker dat het meer met de beschikbare bronnen te maken heeft. Het gebruik van directe rede is namelijk een riskante onderneming voor een historicus, en is meestal enkel toelaatbaar wanneer het rechtstreeks uit de bronnen kan geplukt worden. Enkel Natalie Zemon-Davis waagt zich heel even aan een stukje fictieve directe rede.[271] Desondanks lijkt het er sterk op dat microhistorici net zoveel directe rede gebruiken als de bronnen toelaten.

Wanneer directe rede echter niet tot de mogelijkheden behoort, is er altijd nog een alternatief, met name de vrije indirecte rede. In tegenstelling tot directe rede heeft dit

---

267 Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p 4.

268 Gene Brucker, *Giovanni and Lusanna. Love and Marriage in Renaissance Florence*, Berkeley, University of California Press, 1986, p vii.

269 Gene Brucker, *Giovanni and Lusanna*. *Love and Marriage in Renaissance Florence*, Berkeley, University of Californie Press, 1986, p 16, 57, 63, 85-86, 92-93, Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p 15, 17, 24, 28, 39, 44, 55, 58, 60, 69, 70, 76, 79, 81, 84-86, 89-90, 99, 100, 102, 103.

270 Patricia Cohen, *The Murder of Helen Jewett. The Life and Death of a Prostitute in Nineteenth-Century New York*, New York, Vintage, 1998, p 310, 338-340, Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, p 147, 157-158, 173-176.

271 Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, pp 83-84.

concept waarschijnlijk een woordje uitleg nodig. Vrije indirecte rede kan gezien worden als een mengvorm van directe en indirecte rede. Er is geen directe dialoog, het is de verteller die aan het woord is, maar de precieze bewoording van wat de verteller vertelt, drukt toch eerder het gezichtspunt van het personage waarover het gaat uit dan dat van de verteller zelf. Het klassieke voorbeeld is *What Maisie Knew* van Henry James, maar we zullen hier een meer toepasselijk voorbeeld geven uit *The Return of Martin Guerre:*

> For the Chamber had to decide what to do about the woman prisoner in the Conciergerie. What could one say about the beautiful wife so easily deceived and so obstinate in her error? After much discussion, the judges agreed to accept her good faith; the female sex was, after all, fragile.[272]

In de laatste zin zegt Zemon-Davis, op dat moment zelf aan het woord als verteller, dat het vrouwelijk geslacht fragiel of zwak is. Uiteraard gelooft ze dat zelf niet, het zijn enkel de rechters die dat doen. Maar door dat feit impliciet te laten (en dus niet zoiets te zeggen als "De rechters gingen er van uit dat het vrouwelijk geslacht zwak was, dus..."), laat de auteur ons toe om een standpunt in te nemen dat dicht bij dat van de rechters zelf ligt. Zemon-Davis wil met andere woorden niet enkel dat we weten dat de rechters dachten dat het vrouwelijke geslacht zwak was, ze wil dat we dit ook zelf ervaren. Opnieuw geeft ons dit het gevoel dat we deel uitmaken van de gebeurtenissen zelf, en maakt dit ons iets meer tot een participant en iets minder een afstandelijke toeschouwer. Het voordeel van vrije indirecte rede is bovendien dat de band met de historische bronnen minder eenduidig is. Terwijl directe rede in principe enkel mogelijk is wanneer ze rechtstreeks uit de bronnen komt, kan indirecte rede ook op een betrouwbare manier gebruikt worden vanuit een meer algemene kennis, in dit geval bijvoorbeeld over opvattingen over sekseverschillen in de zestiende eeuw. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat we in de meeste microgeschiedenissen behoorlijk wat vrije indirecte rede tegenkomen.[273]

272Ibid. p 90.

273 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi. Il Cosmo di un Mugnaio del '500,* Torino, Einaudi, 1976, p 4, 12-13, 15, 46, 83-84, 124 (Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982, p 33, 41-42, 44, 79, 120-121, 166), Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, p 130-133, 168, 176, Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p 28, 53-54, 66, 70, 74-75, 80, 90-91, 103, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324,* Paris, Gallimard, 1982, p 122, 150, 592-611, Gene Brucker, *Giovanni and Lusanna*, Berkeley, University of California Press, 1986, p 35, 57, Patricia Cohen, *The Murder of Helen Jewett. The Life and Death of a Prostitute in Nineteenth-Century New York*, New York, Vintage 1998, p 141, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au Mercredi des Cendres, 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979, p 16, 65, 69-70, 129, 153, 162.

"Historians who Love too Much": Sympathie en Medelijden in Microgeschiedenis

We hebben nu gezien dat microhistorici gefascineerd zijn door de concrete individuen uit de geschiedenis, mensen van vlees en bloed die niet zomaar te reduceren vallen tot algemene categorieën. We hebben ook gezien dat ze een aantal technieken gebruiken om die fascinatie over te brengen, om hun lezers het gevoel te geven deel uit te maken van het verleden zelf. Vanuit Levinas gezien zijn deze twee punten, de onreduceerbaarheid van het individu tot een algemene systematisering (*Hetzelfde* of *le même*, in Levinas' terminologie) en het primaat van de concrete ontmoeting boven de abstracte beschrijving, zonder twijfel ethisch te noemen. Maar er is nog een derde kenmerk van Levinas' filosofie waar we het nog niet over gehad hebben, met name de bekommerdheid om de concrete ander. Tot nu toe kunnen we misschien wel zeggen dat microhistorici geïnteresseerd zijn in de concrete ander, maar we hebben nog niet aangetoond dat deze interesse ook effectief een ethische bekommernis is. Dat zullen we nu doen.

Jill Lepore heeft microhistorici ooit omschreven als *"historians who love too much"*, en dat is zeker niet overdreven. Het is opvallend dat microhistorici over het algemeen bijzonder veel sympathie voor hun karakters hebben, en dat ze er alles aan doen opdat dat bij hun lezers ook zou zijn, net zoals een advocaat zijn cliënt van zijn beste kant wil laten zien, een politicus de overtuigingen van zijn kiespubliek zo overtuigend mogelijk wil voorstellen, of een werknemer een vriend zo goed mogelijk aanprijst voor een vacature. De manier bij uitstek om dit te doen is hun personage voorstellen als een bepaald type karakter waarvan ze vermoeden dat het voor hun lezers makkelijk is om er sympathie voor te koesteren. Zo lijkt Pierre Maury uit *Montaillou*, dat midden in de jaren zeventig geschreven is, bijvoorbeeld verdacht veel op een hippie. Hij is een vrije geest die gelooft in zijn medemens, soms op het naïeve af. Hij voelt zich niet gebonden aan sociale conventies, is populair, heeft veel vrienden en vooral vriendinnen, staat open voor niet-katholieke vormen van spiritualiteit, en probeert altijd goed te doen voor iedereen. Hoe zouden we, in het bijzonder in de tweede helft van de jaren zeventig, geen sympathie voor zo'n karakter kunnen hebben? Le Roy Ladurie helpt ons nog een beetje ook. Hij introduceert hem als "Pierre Maury, de goede herder"[274] en portretteert hem als de antipode van de machtsgeile, corrupte en verraderlijke priester Pierre Clergue. Dezelfde oppositie is er ook in *Le Carnaval de Romans*, tussen de populaire en joviale opstandeling Paumier (die Le Roy Ladurie "onze man" noemt[275]) en de arrogante en wrede rechter Guérin ("Guerin, de huichelaar…"[276], "Hij was meer een man van stoten onder de gordel

274 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982, p 118.

275 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans. De la Chandeleur au Mercredi des Cendres. 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979, p 306.

276 Ibid. p 131.

dan van een sportieve kamp”[277]. Le Roy Ladurie noemt hem verder nog “achterbaks” en “moorddadig”[278])

Andere voorbeelden zijn de feministisch aandoende Bertrande de Rols, de koppige en eervolle vrouw van Martin Guerre, die tegen de traditionele waarden en de wil van haar familie in gaat om voor haar eigen geluk te vechten[279], en Lusanna, die eveneens haar hart volgt en weigert zich te onderwerpen aan de sociale conventies van het weduwschap.[280] Ook Carlo Ginzburg gebruikt een dergelijke oppositie, dit keer tussen de naïeve, goedbedoelende en creatieve Menocchio en zijn inquisiteurs die zich als bloedhonden gedragen. We worden als lezer duidelijk verwacht om mee te leven met de arme Menocchio, die voortdurend zijn best doet om hen te weerstaan, maar uiteindelijk toch moet toegeven. Ginzburg trekt hier duidelijk de kaart van het medelijden:

> Dat Menocchio zich het martelaarschap toedacht brengt ons in de verleiding het hele verhaal af te doen als meelijwekkende dagdromen van een oud man. Die waren ook alles wat hem overbleef. Hij was alleen: zijn vrouw was gestorven, zijn lievelingszoon was gestorven. Met zijn andere kinderen leefde hij waarschijnlijk in onmin: 'En als *mijn* kinderen hun eigen weg willen gaan, mijn zegen hebben ze', zei hij minachtend tegen Simon. Het legendarische Genève, bakermat van de godsdienstvrijheid (dacht hij) was echter te ver weg. Dit, en zijn onwankelbare trouw aan de vriend die hem in een moeilijk ogenblik terzijde had gestaan, had hem ervan weerhouden te vluchten. Zijn hevige nieuwsgierigheid naar dingen die het geloof betroffen, kon hij natuurlijk niet bedwingen. Zo bleef hij waar hij was, wachtend op zijn vervolgers.[281]

> Gemeden door zijn kinderen, die hem beschouwden als een blok aan het been, een schande voor het dorp en de ondergang van de familie, verlangde Menocchio hartstochtelijk weer te worden opgenomen door de Kerk die hem eens de rug had

277 Ibid. p 274.

278 Ibid. p 251

279 Zemon Davis zegt dat ze een “*stubborn independence”* en een “*shrewd realism”* bezit, en noemt haar “*obstinate*” en “*honorable*”. Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p 28 & 44.

280 Gene Brucker, *Giovanni and Lusanna*, Berkeley, 1986, p 84 & 121.

281 Carlo Ginzburg*, De Kaas en de Wormen. Het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Bert Bakker, Amsterdam, 1981, pp 159-160. (Carlo Ginzburg, *ll Frormaggio e I Vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Einaudi, Torino, 1976, p 188, *“La luce di martiro I cui Menocchio vedeva avvoita la propria morte fa pensare che tutto questo discorso fosse soltanto la patetica fantasticheria di un vecchio. Del resto, non gli rimaneva altro. Era rimasto solo: la moglie era morta, il figlio piú caro era morto. Con gli altri figli doveva essere in urto: “Et se li* miei *figlioli volessero far a suo modo, che beatti loro” dichiarò sprezzantemente a Simon. Ma la mitica Ginevra, la patria (egli pensava) della libertà religiosa, era troppo lontana. Questo – e la tenace solidarietà verso l'amico che gli era stato vicino in un momento difficile, l'avevano trattenuto dalla fuga. Soffocare dentro di sé l'appassionata curiosità per le cose della fede, evidentemente non poteva. Cosi rimaneva lí aspettando I propri persecutori*.”)

> toegekeerd en hem zelfs in het openbaar als een goddeloos man had gebrandmerkt. Daarom maakte hij een aandoenlijke knieval voor zijn 'superieuren': voor de 'inquisiteurs' (begrijpelijkerwijze het eerst genoemd) en daarna voor de 'bisschoppen, vicarissen, plebanen, kapelaans en pastoors'. In zekere zin was deze knieval overbodig, want toen hij de brief schreef, was het onderzoek van het Heilig Officie naar Menocchio nog niet heropend. Maar zijn niet te stuiten drang om 'hogere dingen te zoeken' kwelde hem, vervulde hem met 'zorgen', bezorgde hem schuldgevoelens tegenover de wereld, 'in ongenade gevallen bij de wereld'. Toen deed hij wanhopig een beroep op de dood. Maar de dood had hem vergeten: 'maar hij deed precies het tegenovergestelde, hij ontnam me mijn zoon... en toen heeft het hem behaagd mijn vrouw...van me af te nemen'. Vervolgens vervloekte hij zichzelf: 'Was ik vijftien jaar geleden maar gestorven' – dat wil zeggen, toen het conflict met het Heilig Officie, tot schande van hemzelf en zijn kinderen, was begonnen.[282]

Ook Patricia Cohen doet een beroep op ons medelijden met haar tragische heldin Helen Jewett. Ze geeft ons eerst een vele pagina's durende abstracte discoursanalyse en een uitgebreide beschrijving van de sociaal-economische kant van de seksindustrie, wanneer ze plots de volgende zinnen schrijft:

> In her mind, their love transcended her other sexual liaisons, occupying a different realm. Setting Robinson apart might be expected in a prostitute who kept her heart from other customers, but Jewett typically drew her many clients into a circle of friendship and romance. In this letter Helen discloses a deeper set of feelings, bordering on dependency, for an idealized Robinson. He had truly hurt her.[283]

Wat hier bijzonder aan is, is dat deze paar zinnen er plots komen na een tweehonderdtal pagina's rigoureuze discoursanalyse en gerichte speculatie over Jewetts herkomst. In de structuur van het boek vormen ze een plotse sentimentele wending. Het is vooral het zinnetje "*He had truly hurt her*" dat dit effect heeft. Onder meer door de beknoptheid ervan vormt het een contrast met het geleerde discours dat eraan voorafgaat, en precies dat zorgt voor een schok bij de lezer, een schok die meteen ook een afspiegeling is van de schok die Helen Jewett zelf moet ondergaan hebben toen ze ontdekte dat haar liefde

---

282 Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen. Het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Bert Bakker, Amsterdam, 1981, p 170. (Carlo Ginzburg, *ll Frormaggio e I Vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Einaudi, Torino, 1976, pp 127-128.*"Respinto dai figli che lo consideravano un peso, un'onta di fronte al villaggio, una rovina per la famiglia. Menocchio cercava affanosamente di essere reintegrato nella Chiesa che una volta l'aveve allontato do sé, contrassaegnandolo anche visibilmente come reprobo. Per questo faceva un patetico atto di ossequio ai "supiriori": "inquisitori (al primo posto, comprensibilmente) e poi giú "vescovi et vicarrii et piovani et capelani et curati". Un atto d'ossequio inutile, in un certo senso, perché nel momento in cui era stato scritto le indagini del Sant'Uffizio sul conto di Menocchio non erano ancora ricominicate. Ma la spinta irrefrenabile a "cercar le cose alte" teormentava Menocchio, lo riempiva di "travagli", lo faceva sentire colpevole di fronte al mondo, "cascato in disgrazia del mondo". E allora invocava disperatamente la morte. Ma la morte l'aveva dimenticato: "Lei a fato tuto al contrario, lei a tolto uno mio fiolo..., poi a volesto tiorme la moir". Allora si malediva: "Fus'io morto [d]a quindese ani" da quando cioè, per disgrazia sua e dei suo figli, erano cominciati I suoi col Sant'Uffizio).*

283 Patricia Cohen, *The Murder of Helen Jewett. The Life and Death of a Prostitute in Nineteenth-Century New York*, New York, Vintage, 1998, pp 234-235.

onbeantwoord bleef. Ook in andere passages is het trouwens duidelijk dat Cohen aan de kant staat van de sterke en onafhankelijke vrouwen in de bordeelindustrie. Zo noemt ze de aanvallen van tegenstanders van de seksindustrie "*bully attacks"* door *"ruffians*"[284], en portretteert ze Richard Robinson, Helen Jewetts grote liefde en latere moordenaar, als een harteloze en berekende leugenaar.[285]

Een mogelijke tegenwerping tegen dit alles is dat dergelijke vormen van sympathie enkel gebruikt worden omdat ze nu eenmaal passen in een verhaalstructuur. Elk verhaal is aantrekkelijker met een goede held(in) en een snode slechterik erin. Misschien zijn microhistorici helemaal niet bekommerd om de mensen waarover ze schrijven, maar willen ze gewoon een leuk verhaal vertellen?

Dit is zeker een terechte opmerking, die echter moeilijk te verifiëren of falsifiëren valt. Of microhistorici echt menen wat ze zeggen of dat gewoon maar doen omdat het hen goed uitkomt is in de eerste plaats een kwestie van het geweten van die individuele historici zelf. Toch zijn er een aantal elementen die we kunnen aanhalen die in een bepaalde richting lijken te wijzen. Bij een aantal microhistorici lijkt er bijvoorbeeld een duidelijk verband te zijn tussen enerzijds hun persoonlijk leven en publieke engagement, en anderzijds de standpunten die ze innemen in hun microgeschiedenissen. Dat maakt het idee plausibel dat de manier waarop ze hun personages portretteren het gevolg is van een consistente ethische en politieke overtuiging, en minder van een zuiver narratieve strategie. Die overtuiging is trouwens vooral politiek links getint. Zoals we al gezien hebben kiezen microhistorici partij voor de strijd van de kleine man of de onderdrukte vrouw tegen de machthebbers en de traditie. Carlo Ginzburg bijvoorbeeld omschrijft zichzelf consequent als links, en is zich zeer bewust van de politieke implicaties van zijn werk.[286] Zijn vader was in de jaren dertig actief in een anti-fascistische beweging, *Giustizia e Libertá*, en hijzelf was na 1968 actief in *Lotta Continua*, een linkse studenten- en arbeidersbeweging.[287] Emmanuel Le Roy Ladurie van zijn kant was lid van de Franse communistische partij van 1949 tot 1956, en secretaris van een lokale afdeling van de *Parti Socialiste Unifié* van 1960 tot 1963.[288] Ook Natalie Zemon-Davis was in haar studentenjaren politiek zeer actief. Door het McCarthy regime in de Verenigde Staten werden zij en haar man zelfs gedwongen naar Canada te vluchten. Zemon-Davis zegt bovendien zelf dat de manier waarop zij geschiedenis benadert diepgaand beïnvloed is door haar politieke engagement.[289] Op zich is dit natuurlijk allemaal speculatie, maar het lijkt toch een stuk meer plausibel om er van uit te gaan dat de verhalen over moedige

284 Ibid. p 73.

285 Ibid. p 342.

286 Keith Luria & Romulo Gandolfo, *Carlo Ginzburg*: *an Interview*, Radical History Review 35 (1986), pp 89-111.

287 Ibid. pp 90-92.

288 Hélène Chaubin, *Le Roy Ladurie Emmanuel*, Le Midi Rouge, 13 (2009), pp 13-16.

289 Roger Adelson, *Interview with Natalie Zemon-Davis*, Historian 53 (1991), pp 410-414.

individuen uit de genegeerde regionen van de samenleving die strijden tegen de krachten van macht en traditie het gevolg zijn van een consistente ethisch-politieke overtuiging dan van een willekeurige literaire strategie.

Een groot deel van het antwoord op dit vraagstuk hebben we reeds gegeven in het vorige deel, met name in het hoofdstuk over cultuurverschillen. Laat ons even terugdenken aan Malinowki's *The Argonauts of the Western Pacific*. We hebben gezien dat het een misvattingen is om te denken dat de andersheid van de Trobrianders ontkend wordt door hen 'argonauten' te noemen. Integendeel, pas door zijn Trobrianders op deze contingente manier te beschrijven, kan hij ze als ander laten verschijnen aan zijn lezerspubliek, en getuigt hij van zijn eigen ontmoeting met hen en zijn persoonlijke ervaring van hun leefwereld. Op dezelfde manier is het ook helemaal geen probleem dat Le Roy Ladurie Pierre Maury bijvoorbeeld beschrijft als een hippie. Integendeel, pas door deze link te leggen met zijn eigen achtergrond en met die van zijn lezerspubliek, kan hij erin slagen om ten eerste zijn lezerspubliek geïnteresseerd te krijgen in de andersheid van Maury, en ten tweede te getuigen van de contingente en persoonlijke aard van zijn ontmoeting met deze herder uit de Late Middeleeuwen.

Natuurlijk is het ook mogelijk dat een auteur het respect voor de ander uit het verleden verliest en hem te zeer voorstelt als een stropop in een mooi verhaal dat hij wil vertellen. Dat zou betekenen dat de eigenheid van de ander verloren gaat. Bij microhistorici is dit zeer zeker niet het geval. Ze gebruiken immers een tweetal technieken die erop gericht zijn de eigenheid van de ander te vrijwaren. De eerste techniek zijn we al tegengekomen: door het gebruik van de directe rede en de vrije indirecte rede, eerder dan de meer afstandelijke indirecte rede, kan de microhistoricus het standpunt of de belevenissen van de ander op een open en directe manier weergeven. Hij kan de woorden of de meningen van de ander 'tonen', eerder dan er op een meer abstracte manier een bepaalde these over te ontwikkelen of er een mooi verhaal over te vertellen.

Daarnaast is er nog een tweede techniek die microhistorici hiervoor inzetten. Het gaat hier met name om een techniek die ervoor zorgt dat de lezer beseft dat wat hij hier leest, ervaart of denkt, een contingente en specifieke gebeurtenis is, en dat de ander op zich nooit volledig kan gekend worden. En dat besef, het besef dat ik de ander nooit volledig kan vatten, is nu net de kern van wat het volgens Levinas betekent om een ethische attitude ten opzichte van de ander te cultiveren. Het is precies dit punt dat het grote verschil maakt tussen een verhaal waarin een historisch personage slechts een stropop is voor de ideeën van de auteur en een verhaal waarin dit niet zo is.

"Vervloekte Pot": het Fragment, of de Fundamentele Onkenbaarheid van de Ander

We hebben gezien hoe microhistorici streven naar de creatie van een ontmoeting tussen hun lezers en de historische personages die ze beschrijven, en dat ze daarvoor een heel aantal representationele technieken gebruiken. Ze stellen hun personages voor op een manier die een lezer in staat stelt tot een ontmoeting met een concrete ander van vlees en bloed. Er is echter één aspect van Levinasiaanse representatie dat we nog niet behandeld

hebben: de fundamentele onkenbaarheid van de ander. Wanneer we vertrekken van onze these dat microgeschiedenis in feite functioneert volgens de ethische principes die door Levinas uiteengezet zijn, zouden we dus verwachten dat microhistorici er de nadruk op leggen dat wat zij zeggen over de ander niet alles is, dat er altijd een verborgen en ontoegankelijke eigenheid van de ander is die buiten schot zal blijven. Om het in de termen van Hans-Ulrich Gumbrecht te zeggen: microhistorici zouden hun lezers duidelijk moeten maken dat wat ze schrijven en vertellen enkel een *fragment* is, en dat de ander op zichzelf nooit in zijn of haar volledigheid kenbaar kan zijn.[290] Carlo Ginzburg is hier trouwens vrij expliciet over:

> Montage corresponds to what I consider to be the constructive element in historical studies: it makes it clear that our knowledge is fragmentary and that it derives from an open process. It has always been my ambition that the uncertainty of the research process should come through in what I write - I try to portray my own hesitation, so to speak, to enable the reader to make his own judgement.[291]

Microhistorici waarschuwen er herhaaldelijk voor dat we ons niet moeten laten misleiden door te denken dat de ander ons bekend is. Dat kan bijvoorbeeld, zoals Robert Darnton zegt, het gevolg zijn van het feit dat het gedrag of de gedachten van de ander altijd anders zullen blijven en nooit volledig gevat kunnen worden:

> But one thing seems clear to everyone who returns from field work: other people are other. They do not think the way we do. And if we want to understand their way of thinking, we should set out with the idea of capturing 'otherness'… We constantly need to be shaken out of a false sense of familiarity with the past, to be administered doses of culture shock.[292]

Er is echter nog een andere manier. Historici kunnen in hun tekst zelf aangeven dat ze sommige dingen niet weten of niet begrijpen en dat ze af en toe toevlucht tot hun verbeelding moeten nemen. Neem bijvoorbeeld Natalie Zemon-Davis:

> What I offer you here is in part my invention, but held tightly in check by the voices of the past.[293]

Zemon-Davis gebruikt in haar boek verder een heel arsenaal aan speculatieve termen. Voorbeelden zijn het veelvuldige gebruik van het woord "misschien"[294], en tentatieve formuleringen zoals:

---

290 cf. supra.

291 http://www.eurozine.com/articles/2003-07-11-ginzburg-en.html.

292 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, 4.

293 Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p 5.

294 Ibid. p 7, 16, 19, 37, 51-53, 68, 71, 95.

> One can imagine what it was like between the insistent father Sanxi and his reluctant son Martin[295]

> She must have realized the difference.[296]

> Bertrande de Rols must have been delighted with this turn of events.[297]

Men kan misschien denken dat dergelijke formuleringen gewoon het gevolg zijn van een voorzichtige omgang met de historische bronnen. Dat is ten dele zeker waar. Maar dat neemt niet weg dat deze epistemologische waarschuwingen tegelijkertijd ook een sterk gevoelsmatig effect op de lezer hebben. Speculatieve termen of zinnen zoals deze hierboven komen vrij veel voor in microgeschiedenis[298], en onze hypothese hier is dat dit geen toeval is. Het zijn middelen waardoor de historicus de verbeelding van zijn lezers prikkelt, maar hen tegelijk ook waarschuwt dat het verleden ons niet al te bekend mag worden. Vanaf het moment dat we ons er perfect thuis in voelen, mogen we er zeker van zijn dat een historische ervaring niet meer mogelijk is. Denk aan wat we bij Johan Huizinga's kritiek op de hermeneutiek gezien hebben: een historische ervaring is niet de ervaring in direct contact te staan met het verleden, maar wel dat *bijna* te doen. We ervaren het verleden, of de ander uit het verleden, als een lichtstraal die door het wolkendek breekt en even snel weer weg is, of, met een beetje Leviansiaanse terminologie erbij, een glimp van het gelaat van de ander in de dichte mist die het verleden is. Giovanni Levi spreekt trouwens letterlijk over de "in nevelen gehulde institutionele wereld van het ancien régime", en ook Carlo Ginzburg maakt gebruik van dit effect, zowel in het begin als op het einde van zijn boek. Hij begint het met dit citaat van Céline:

> Alles wat interessant is, gebeurt in de schaduw. Over de echte geschiedenis van mensen weten we niets.[299]

---

295 Ibid. p 21.

296 Ibid. p 44.

297 Ibid. p 52.

298 Zie bijvoorbeeld Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982, pp 28, 33, 47, 56, 71, 123, 466, Patricia Cohen, *The Murder of Helen Jewett. The Life and Death of a Prostitute in Nineteenth-Century New York*, New York, Vintage, 1998, p 182, Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans: de la Chandeleur au Mercredi des Cendres 1579-1580*, Paris, Gallimard, 1979, pp 185-193, 198-199, Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e I Vermi: il Cosmo di un Mugaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, pp 4, 22, 27, 41, 88-89 (Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982, 1, 52, 57, 70, 126), Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, p 18, 108 & 119, Giovanni Levi, *l'Ereditá Immateriale. Carriera di un Esorcista nel Piemonte del Seicento,* Torino, Einaudi, 1985, p 45. (Giovanni Levi, *Inheriting Power. The Story of an Exorcist*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p 30)

299 Eigen vertaling (Louis-Ferdinand Céline, *Voyage au Bout de la Nuit*, geciteerd in Ginzburg, *Il Formaggio e i Vermi*, Torino, Einaudi, 1976, p 5. "*Tout ce qui est intéressant se passe dans l'ombre… On ne sait rien de la*

En de allerlaatste zinnen van *Il Formaggio e i Vermi* gaan als volgt.

> Over Menocchio weten we veel. Over deze Marcato, of Marco – en over zovelen zoals hij, die leefden en stierven zonder een spoor achter te laten – weten we niets.[300]

Ook Natalie Zemon-Davis, Gene Brucker en opnieuw Giovanni Levi schrijven iets dergelijks.

> I think I have uncovered the true face of the past – or has Pancette done it once again?[301]

> What was her fate after the invalidation of her marriage to Giovanni?[...]Lusanna's last years are cloaked in obscurity, but for a brief moment she achieved celebrity status.[302]

> We do not know his date of death, nor what became of him, nor what new ties he may have forged.[303]

Emmanuel Le Roy Ladurie gebruikt dit effect op een ietwat theatrale manier:

> Het vervolg van dit gesprek zou ons ongetwijfeld meer aan de weet hebben gebracht over Pierres opvattingen op liefdesgebied... als de stoofpot van Fabrisse niet aan de kook was geraakt en zodoende de spraakwaterval van de matrone voortijdig had drooggelegd door haar te verplichten haastig haar keuken weer in te duiken. Vervloekte pot.[304]

---

véritable histoire des hommes")

300 Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982, p 194. (Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e I Vermi: il Cosmo di un Mugaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, p 148. "*De Menocchio sappiamo molte cose. Di questo Marcato, o Marco – e di tanti altri come lui, vissuti e morti senza lasciare trace, non sappiamo niente."*)

301 Natalie Zemon-Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p 125.

302 Gene Brucker, *Giovanni and Lusanna*, Berkeley, University of California Press, 1986, p 120.

303 Giovanni Levi, *l'Ereditá Immateriale. Carriera di un Esorcista nel Piemonte del Seicento,* Torino, Einaudi, 1985, p 31. (Giovanni Levi, *Inheriting Power. The Story of an Exorcist*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p 19)

304 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Een Ketters Dorp in de Pyreneeën (1294-1324)*, Amsterdam, Ooievaar Pockets, p 199. (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324,* Paris, Gallimard, 1982. "*La suite de ce dialogue nous en aurait peut-être appris advantage sur les conceptions de Pierre n matière d'amour…si la marmite de Fabrisse ne s'était mise à bouillir, coupant court aux effets oratories de la matron, et obligeant celle-ci à rentre dare-dare dans sa cuisine. Maudite marmite.*"

Er bestaat nog een belangrijke variatie op dit thema. Wanneer een auteur de nadruk wil leggen op de onkenbaarheid, de verborgenheid of de andersheid van het verleden, kan hij dat natuurlijk rechtstreeks zo zeggen, zoals in de citaten hierboven. Maar hij kan dat ook onrechtstreeks duidelijk maken. Eén van de manieren waarop dit kan is door er de nadruk op te leggen dat wat hij ons gaat vertellen een toevallige vondst is, en niet het resultaat van een systematische zoektocht. Als we weten dat een vondst van een bepaald document toevallig is, kunnen we daaruit afleiden dat er nog veel meer te ontdekken valt, maar dat dit jammer genoeg door een gebrek aan bronnen onmogelijk is.

We hebben het al even gehad over hoe Gene Brucker in het begin van zijn boek vertelt hoe hij tijdens zijn werk in een archief per ongeluk op een uitzonderlijk document stootte. Ook Carlo Ginzburg doet iets dergelijks wanneer hij opmerkt hoe moeilijk het is om de schaarse bronnen over populaire volkscultuur te vinden en te interpreteren,[305] en ook Emmanuel Le Roy Ladurie doet in essentie hetzelfde in deze passages:

> Volkomen onverwacht vallen we hier met de neus in een tragedie. Er volgt een mooie dialoog, de antieken waardig, tussen de jonge Guillaume, zijn vriend Giullaume Belot en zijn moeder; de laatste hield innig veel van haar zoon, maar dacht toch ook aan de toekomst van haar *domus* die in opspraak zou raken als het *consolamentum* van de jongen aan de inquisiteurs werd verraden .[306]

Zoals gezegd, het is zeker niet zo dat microhistorici dergelijke formuleringen enkel en alleen gebruiken als retorische trucjes. Ze zijn zeker ook een gevolg van een praktische epistemische situatie, van de reële aan- of afwezigheid van bronnen. Maar deze praktische situatie zorgt er natuurlijk voor dat de historicus in een bepaalde relatie met het verleden staat, een relatie in dit geval waarin het verleden niet zomaar voor het grijpen ligt, maar waarin het zijn verborgenheid slechts met mondjesmaat prijs geeft. Net als de relatie met de ander volgens Levinas trouwens. We leren de ander niet zomaar in zijn geheel kennen wanneer we hem of haar tegenkomen. We leren dat pas heel geleidelijk aan, na een lange geschiedenis van communicatie en miscommunicatie, en zelfs dan zullen er aan de ander altijd verborgen kantjes blijven zitten die we nooit zullen kennen. Met het verleden is het net zo.

Merk op dat dit laatste punt het eerste is dat specifiek verbonden is met non-fictie. De vorige technieken die we besproken hebben, de voorkeur voor outsiders, de concreetheid van de ontmoeting met de ander en de sympathie die auteurs voor hun personages opwekken, zijn in principe technieken die even goed, misschien zelfs beter, toegepast worden in fictie dan in non-fictie. Maar dit laatste idee, de erkenning van de beperktheid

---

305 Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e I Vermi: il Cosmo di un Mugaio del '500*, Torino, Einaudi, 1976, pp xvii-xviii. (Carlo Ginzburg, *De Kaas en de Wormen: het Wereldbeeld van een Zestiende-eeuwse Molenaar,* Amsterdam, Bert Bakker, 1982, pp 19-20)

306 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou. Een Ketters Dorp in de Pyreneeën (1294-1324)*, Amsterdam, Ooievaar Pockets, 1994, p 290. (Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, Village Occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1982, p 341. " *De façon brusque, on tombe en pleine tragédie. Un beau dialogue, digne de l'antique, affronte le jeune Giullaume à son ami Guillaume Belot et sa mère Allemande Guilhabert.: celle-ci aime son fils de tout son coeur; mais elle pense pourtant à l'avenir de sa* domus, *qui sera compromis, si le* consolamentum *du garçon est dénoncé aux inquisiteurs.*")

van de historische bronnen, werkt enkel wanneer de lezer ervan uitgaat dat de auteur een “serieuze” historicus is, die kan aantonen dat wat hij zegt gebaseerd is op historische bronnen. Er bestaat een soort ‘leespact’ tussen lezer en historicus: de lezer aanvaardt ‘benevelende’ opmerkingen als 'we zullen waarschijnlijk nooit weten wat er nadien met Lusanna gebeurde' van de historicus, op voorwaarde dat deze laatste bij de dingen die hij wel vertelt zich consequent op historische bronnen baseert. Enkel hierdoor, door de link tussen bron en representatie, wordt het begrijpbaar en aanneembaar dat de auteur over bepaalde dingen het antwoord schuldig moet blijven.

Natuurlijk kan ook een fictie-auteur zeggen dat hij zijn personages niet volledig kent, of kan hij een fictionele wereld creëren die 'open' is, een wereld waar we de indruk van hebben dat we er lang niet alles van gezien hebben wanneer we zijn boek uitgelezen hebben. Maar hij kan dit punt niet op dezelfde manier uitbuiten als de historicus, die kan profiteren van het leespact met zijn lezers om dit effect op een bijzonder effectieve manier te gebruiken.[307]

Conclusie

Zoals gezegd was het in dit deel van dit boek de bedoeling te argumenteren dat het Levinasiaans perspectief dat we in het eerste hoofdstuk ontwikkeld hebben, plausibel is. In het eerste hoofdstuk hebben we dat gedaan door aan te tonen dat het aansluit op een aantal geschiedfilosofische tendensen en tegelijkertijd ook een leemte hierbinnen opvult. In dit hoofdstuk hebben we gezien dat dit perspectief niet enkel een theoretische constructie is, maar dat het ons ook iets wezenlijks kan bijbrengen over geschiedschrijving, in het bijzonder over microgeschiedenis. Het kan namelijk verklaren waarom microgeschiedenis zo populair is, zowel onder academici als onder leken, ondanks het feit dat deze subdiscipline van de geschiedschrijving bijzonder weinig bijdraagt aan onze algemene kennis over het verleden. We hebben gezien dat microgeschiedenis gericht is op het creëren van een ervaring eerder dan het verdedigen van een these, en we hebben gezien dat die ervaring ethisch getint is en bijzonder goed te beschrijven valt vanuit een Levinasiaans perspectief. Microhistorici blijken een heel aantal technieken in te zetten die erop gericht zijn een relatie tussen hun lezers en het verleden te bewerkstelligen die persoonlijk, geëngageerd, intersubjectief en sympathiserend is. Bovendien proberen ze voortdurend de beperktheid van onze algemene categorisatie aan te tonen, en dragen ze er in het bijzonder zorg voor de andersheid en vreemdheid van de ander te bewaren en te cultiveren. Kortom, microgeschiedenis is gericht op de erkenning van de ander als een concreet en uniek individu, dat nooit zomaar reduceerbaar is tot een vorm van abstracte kennis. Meer Levinasiaans dan dit kan een discipline niet zijn.

307 Het spreekt vanzelf dat dit niet betekent dat er altijd en overal een rigide grens bestaat tussen fictie en non-fictie. Een historische roman berust bijvoorbeeld op een leespact dat ergens tussen de twee ligt.

Het punt dat we in dit deel gemaakt hebben is niet enkel relevant voor microgeschiedenis op zich, maar betekent ook iets voor geschiedschrijving in het algemeen. Veel van de technieken die we beschreven hebben komen ook voor in andere vormen van geschiedschrijving. Het bijzondere aan microgeschiedenis is echter dat ze veel duidelijker naar voor komen, als gevolg van de afwezigheid van een algemene cognitieve claim. Terwijl in andere vormen van geschiedschrijving de technieken die we beschreven hebben misschien wat meer op de achtergrond staan, in de schaduw van epistemische claims, komen ze bij microgeschiedenis prominent op de voorgrond. Microgeschiedenis is dus belangrijk omdat het ons als een *Freudian slip* iets zegt over bepaalde aspecten van de geschiedschrijving die in andere omstandigheden makkelijk over het hoofd worden gezien.

Zoals we al gezien hebben is het hier niet de bedoeling om te argumenteren dat ons Levinasiaans ethisch perspectief alle mogelijke problemen binnen de geschiedschrijving oplost, of om te argumenteren dat dit perspectief 'beter' zou zijn dan een ander. De bedoeling is immers niet om te bewijzen dat het absoluut noodzakelijk is om de geschiedschrijving te allen tijde als ethisch te beschouwen (zoiets is zonder meer onmogelijk), maar wel dat het legitiem en plausibel is om dit te doen. Het is met dit doel voor ogen dat we het hier specifiek over microgeschiedenis hebben gehad, in plaats van een algemeen overzicht van alle mogelijke soorten geschiedschrijving te geven. Ten eerste is het op deze manier duidelijk dat een Levinasiaans perspectief toch tenminste voor een deel van de geschiedschrijving wel degelijk een substantiële bijdrage levert. En ten tweede is het, door de mate van detail van deze analyse, ook duidelijker waaruit deze bijdrage nu precies bestaat.

Hermeneutiek, Poststructuralisme en Ethiek

In de vorige twee hoofdstukken was het de bedoeling om ons ethisch perspectief op de geschiedschrijving plausibel te maken. We hebben dit gedaan door te tonen dat het in eerste instantie aansluit bij een belangrijke trend in de hedendaagse geschiedfilosofie, terwijl het anderzijds hierbinnen ook een leemte opvult. Ten tweede hebben we ook gezien hoe dit perspectief ons toelaat om beter te begrijpen hoe microgeschiedenis functioneert. In dit derde hoofdstuk zullen we het opnieuw over een andere boeg gooien. De geïnformeerde lezer heeft zich misschien al afgevraagd of het Levinasiaanse perspectief op geschiedschrijving – geschiedschrijving als erkenning van de uniciteit van de ander uit het verleden – niet gewoon een nieuwe versie is van een theorie die al bestaat, met name de hermeneutiek. Of hij zou kunnen opperen dat het een variatie is van een andere reeds bestaande kijk op geschiedenis, met name het poststructuralisme van Michel Foucault en zijn volgelingen. Beide theorieën zijn immers in de eerste plaats gericht op de relatie met de ander, en beide zijn ook uitvoerig op de geschiedschrijving toegepast. De vraag is dus of we met de ontwikkeling van ons Levinasiaans perspectief niet het warm water hebben uitgevonden. Konden we hetzelfde punt, de ethische aard van de geschiedschrijving, niet net zo goed met behulp van één van deze theorieën gemaakt hebben?

In dit hoofdstuk zal duidelijk worden dat dit niet het geval is. We zullen een karakterisering geven van zowel de hermeneutische en poststructuralistische traditie, met een bijzondere nadruk op hoe zij over de ander spreken, en deze vergelijken met het Levinasiaans perspectief dat we hier ontwikkeld hebben. Daaruit zal blijken dat, hoewel beide tradities uiteraard van bijzondere waarde zijn voor een aantal specifieke vormen van omgaan met geschiedenis, ze niet gebruikt kunnen worden om het punt te maken dat de geschiedschrijving in essentie ethisch is. Bovendien zal ook blijken dat het Levinasiaanse perspectief dat we hier verdedigen breder toepasbaar is, en daarom, in tegenstelling tot de hermeneutiek en het poststructuralisme, wel degelijk een nieuw perspectief op de geschiedschrijving als zodanig kan genoemd worden. Verder zullen we door het contrast met verwante theorieën als de hermeneutiek en het Foucauldiaanse poststructuralisme ook

duidelijker en scherper kunnen zien wat precies de eigenheid is van het Levinasiaanse perspectief dat we hier geïntroduceerd hebben.

Hermeneutiek

De hermeneutiek is een intellectuele traditie die ontstond in 18e eeuw en zich sindsdien sterk ontwikkeld heeft. Oorspronkelijk ging het om een eerder technische methode om teksten te lezen en te interpreteren, maar vanaf het einde van de 19e eeuw groeide deze uit tot een volwaardige filosofische positie over mens en taal, met een bijzondere aandacht voor de rol van menswetenschappen. Wilhelm Dilthey, R.G. Collingwood, Hans-Georg Gadamer en Paul Ricoeur zijn de belangrijkste namen. Belangrijk voor ons is dat de hermeneutische traditie behoorlijk op ons Levinasiaanse perspectief lijkt. Zygmunt Bauman contrasteert de hermeneutische traditie bijvoorbeeld met positivisme en objectivisme. Terwijl deze laatste tradities op zoek gaan naar absoluut geldende feiten en wetten, gaat de hermeneutiek uit van de essentiële plaats van de contingentie in menswetenschappen. Menswetenschappelijk onderzoek, zo zeggen de hermeneutici, wordt altijd bepaald door de specifieke, contingente positie van de wetenschapper en diens sociaal-culturele context. Op methodologisch vlak betekent dit dat een hermeneuticus altijd zal proberen te begrijpen in plaats van te verklaren. Eerder dan een externe verklaring voor het gedrag van individuen of groepen mensen te zoeken, zal een hermeneuticus proberen om acties en overtuigingen te proberen begrijpen vanuit de intrinsieke motivaties, doelen en achtergronden van de actoren zelf. Rudolf Makkreel spreekt ook precies op deze manier over de ethiek van de hermeneutiek: de ethische verantwoordelijkheid van de hermeneuticus bestaat erin de perspectieven van hemzelf en zijn 'gesprekspartner' te erkennen, zonder één van beide tot de ander te reduceren.[308] Op zich lijkt dit alles wel bijzonder goed op een ethiek van erkenning. Bovendien hebben de hermeneutici, in tegenstelling tot Levinas, hun theorie wel degelijk toegepast op de menswetenschappen. Hadden we dus niet gewoon kunnen zeggen dat hermeneutiek, het proberen begrijpen van de ander, een vorm van ethiek is?

Het antwoord is uiteraard: neen, we hadden dat niet kunnen doen. Er zijn immers een aantal aspecten van de hermeneutiek die problematisch zijn voor de algemene these die we hier verdedigen. Ten eerste is er de vraag of het wel degelijk zo vanzelfsprekend is om van de hermeneutiek een ethiek te maken. Dit lijkt op het eerste zicht misschien wel plausibel, maar is iemand begrijpen of haar gedrag verklaren echt wel hetzelfde als haar erkennen als een ander volwaardig menselijk wezen? Ten tweede is er ook de vraag of de hermeneutiek wel toepasbaar is op de microgeschiedenis die we in het vorige hoofdstuk van dichtbij gezien hebben. Men zou dit alleszins verwachten, aangezien het hier specifiek gaat over een geschiedenis van individuen met gedachten en wereldbeelden die

308 Rudolf Makkreel, *An Ethically Responsive Hermeneutics of History*, in David Carr, Thomas Flynn & Rudolf Makkreel (eds), *The Ethics of History*, Evanston, Northwestern University Press, 2004, pp 214-229.

verschillen van de onze en die ons op het eerste zicht bizar en onbegrijpelijk voorkomen. Dit lijkt op het eerste zicht *gefundenes Fressen* voor de hermeneutiek. We zullen echter meteen zien dat dit niet het geval is.

Om de mogelijke rol van de hermeneutiek in iets meer detail te bekijken, is het nodig dat we eerst een kort overzicht geven van de belangrijkste hermeneutische theorieën. De hermeneutiek is immers een verzamelnaam voor een vrij diverse en heterogene verzameling theorieën en theoretici die weliswaar vertrekken vanuit een gemeenschappelijk uitgangspunt, maar dat vaak op een verschillende manier invullen.

Wilhelm Dilthey

Wilhelm Dilthey bijvoorbeeld ging uit van de volgende veronderstellingen: de basis van het leven van alle mensen als afzonderlijke individuen is wat hij *Erlebnis* noemt, een vorm van een 'geleefde' ervaring.[309] Het is deze specifieke en contingente vorm van belevenis die ons allemaal tot unieke individuen maakt. De kern van die beleving of *Erlebnis* is wat Dilthey een 'psychologische samenhang' noemt, een soort structurele constellatie van kennen, voelen en willen, die in elk van ons aanwezig is, en van ieder individu een 'subjectief immanent doelmatig systeem' maakt.[310] Ieder individu is dus uniek, omdat het een gestructureerd, doelmatig en samenhangend geheel vormt dat het leven op een specifieke en hoogsteigen manier beleeft en ervaart. Het is dit gegeven dat er voor zorgt dat er met de mens iets speciaals aan de hand is. De mens is het enige wezen dat in staat is het leven op een dergelijke gestructureerde manier te ervaren.

Het feit dat ieder individu een psychologische samenhang heeft of een eigen leven leidt, wil echter niet zeggen dat het ook een gesloten boek is. De innerlijke wereld van het individu drukt zich naar buiten toe uit in wat Dilthey met Hegel de 'Objectieve Geest' noemt, de concrete culturele uitingen van de mens.[311] Deze zijn objectief in de zin dat ze voor elke mens binnen een gemeenschap hetzelfde zijn. Een tekst bijvoorbeeld kan in principe door iedereen gelezen worden, een wet kan op iedereen toegepast worden, of een kunstwerk kan door iedereen bekeken worden. Op basis hiervan bestaat er, naast de individuele psychologische samenhang, ook zoiets als een collectieve *historische samenhang*, een combinatie van de elementen van de objectieve geest met de individuele ervaring daarvan.[312] Belangrijk voor ons is dat die uitingen van de objectieve geest in feite typisch die objecten zijn die door historici als historische bronnen gebruikt worden.

309Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* Leipzig, B.G. Teubner, 1927, p 205.

310 Ibid. pp 10.

311 Ibid. p 206.

312 Zie Rudolf Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies,* Princeton, Princeton University Press, pp 53-59, Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* Leipzig, B.G. Teubner, 1927, pp 262-263.

De uitingen van de objectieve geest abstraheren weliswaar van het persoonlijke en concrete leven, maar ze blijven in essentie wel gegrond in dit leven. Ze blijven een verbinding behouden met de geleefde ervaring van het individu, en dat wil zeggen dat ze ook op die ervaring teruggekoppeld kunnen worden. Het is ook op deze basis dat het mogelijk is dat verschillende individuen elkaar kunnen begrijpen en hun persoonlijke en individuele ervaringen met elkaar kunnen delen. Dilthey gebruikt vaak het beeld van een toneelstuk: kennis van de persoonlijkheid, de geschiedenis en de context van een personage kan ertoe leiden dat we met dit personage 'meevoelen', dat we de geleefde ervaring voelen van iemand anders dan onszelf.[313] In veel gevallen gebeurt zoiets op een vrij onproblematische manier, maar soms is dat ook niet zo. En het is dan dat er een meer gesystematiseerde manier van begrijpen nodig is, die uiteindelijk uitmondt in de menswetenschappen, en die meteen ook het essentiële verschil uitmaakt tussen de wetenschappen van de mens en de wetenschappen van de natuur.[314] Omdat iedere mens een uniek wezen is, een doelmatig en coherent geheel met een eigen identiteit een eigen beleving, hebben de menswetenschappen nood aan een specifieke methode die focust op het begrijpen van de ander en het inleven in zijn ervaring.

Wat is nu precies het onderscheid tussen de alledaagse en de meer systematische vorm van begrijpen? Volgens Dilthey is dit verschil in de eerste plaats te vinden in de mate van explicitering en in de mogelijkheid om het eigen referentiekader van buitenaf te bekijken en als gevolg daarvan even opzij te schuiven. In een alledaagse vorm van begrijpen is zoiets niet nodig, terwijl dat in de meer geavanceerde vorm van de menswetenschappen wel zo is. Wanneer een historicus zich bijvoorbeeld probeert in te leven in het leven van iemand uit het verleden gebeurt dit niet zomaar zonder inspanning. Er is een actieve vorm van interpretatie nodig. De historicus dient ten eerste zijn eigen referentiekader, zijn eigen persoonlijke historische samenhang expliciet te maken, en deze als het ware te ‘openen’: hij dient in te zien dat zijn eigen historische constellatie niet de enige mogelijke is, en dat er ook andere historische samenhangsen zijn.[315]

Zoals we gezien hebben, hangt de toegang tot de belevenis van de ander af van zijn deelname aan de zogenaamde ‘objectieve geest’, het geheel van cultuurproducten dat door de mens geproduceerd is. De historicus dient dus te beseffen dat zowel hijzelf als de persoon uit het verleden die hij bestudeert, deel hebben aan dezelfde objectieve geest. Door dit te beseffen, krijgt de historicus de mogelijkheid om historische bronnen op dezelfde manier te ervaren als de mensen uit het verleden, en dit stelt hem in staat om te weten of te ervaren hoe deze mensen het leven beleefden.

Het beeld van wat we van R. G. Collingwood, de sleutelfiguur van de Angelsaksische hermeneutiek, krijgen sluit nauw aan bij dat van Dilthey. Net zoals de Duitse neokantiaan, is ook Collingwood ervan overtuigd dat er iets bijzonders aan de mens is, met name zijn vermogen om te denken. Dat betekent meteen ook dat een geschiedenis van de mensheid

313 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* Leipzig, B.G. Teubner, 1927, pp 215-216.

314 Ibid. pp 86-88.

315 Ibid. pp 236-237.

ook automatisch een geschiedenis van het denken is.[316] En net zoals Dilthey is ook Collingwood ervan overtuigd dat deze wereld van gedachten een privé-wereld is, de 'binnenkant' van een actie of een leven; in tegenstelling tot de fysieke 'buitenkant'. Die binnenkant van de mens is ook enkel en alleen toegankelijk voor andere mensen door interpretatie of, in andere woorden, door hermeneutiek. Daarom is het de taak van de historicus om voorbij de uiterlijke kenmerken door te dringen in de innerlijke gedachten van mensen uit vroegere tijden. In tegenstelling tot Dilthey is Collingwood ook vrij specifiek over hoe dat dient te gebeuren. Iedere mens is volgens hem in de eerste plaats bezig met het proberen verwezenlijken van bepaalde doelen die zij of hij zichzelf gesteld heeft.[317] Iemand begrijpen betekent dus in de eerste plaats het kennen van zijn of haar doelen en de middelen waarmee hij of zij deze hoopt te bereiken. Een historicus die iemand uit het verleden wil begrijpen, moet dus proberen diens (levens)doelen te achterhalen, en proberen te ontdekken wat de middelen waren waarmee de historische actor deze doelen dacht te verwezenlijken.

Bovendien is het niet zo dat het hier gaat om een abstracte oplijsting van doelen en middelen. Collingwood is ervan overtuigd dat een historicus die andere doelen, andere manier van denken, niet enkel leert kennen, maar de gedachteprocessen die ermee gepaard gaan zelf ook effectief opnieuw doormaakt. Een bepaalde gedachte kennen betekent altijd meteen ook ze opnieuw doormaken, of zoals Collingwood het noemt, een *re-enactment* van die gedachte uit het verleden. [318]

Het valt onmiddellijk op dat Collingwood een heel stuk rationalistischer is dan Dilthey. Terwijl Dilthey nog pleitte voor een *nacherleben* van een concrete geleefde ervaring, zegt Collingwood onomwonden dat geschiedschrijving enkel geïnteresseerd is in het denken, en niet bijvoorbeeld in gevoelens of belevenissen.[319] De concrete gevoelens en ervaringen van mensen, net als de materiële omstandigheden waarin ze leefden, zijn voor hem op zichzelf van geen enkel belang. Het hoeft op zich geen betoog dat dit volstrekt incompatibel is met hoe de geschiedschrijving zich in de twintigste eeuw heeft ontwikkeld. De geschiedschrijving in het algemeen is zich de laatste eeuw meer en meer gaan bezig houden met emoties en gevoelens aan de ene kant, en materiële sociaal-economische omstandigheden aan de andere. Veel van de grootste historici van de twintigste eeuw, denk aan Braudel, Thompson, Zemon-Davis of Le Roy Ladurie, zouden volgens Collingwoods criterium geen serieuze historici zijn. Zoiets is niet meer of minder dan een reductio ad absurdum van Collingwoods theorie over re-enactment. Bovendien, en dat is belangrijk voor ons, kan Collingwoods visie onmogelijk een ethiek genoemd worden, aangezien het niet de historische actor zelf en zijn beleving is die belangrijk zijn, maar enkel zijn gedachten. De ander als een concreet mens van vlees en bloed verdwijnt

316 Robin Collingwood *The Idea of History. With Lectures 1926-1928,* Oxford, Oxford Paperbacks, 1994, pp 215 & 304.

317 Ibid. p 214.

318 Ibid. pp 282-289.

319 Ibid. p 215, 293-296, 302, 304.

hierdoor immers uit het zicht. We zullen daarom Collingwood laten voor wat hij is, en overgaan naar de belanrijkste vertegenwoordiger van de hermeneutische traditie in de twinigste eeuw, met name Hans-Georg Gadamer, die verder bouwt op de hermeneutiek van Dilthey.

Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer baseert zich zoals gezegd op de hermeneutiek van Dilthey, maar er zijn toch een aantal belangrijke verschillen. Gadamer vindt ten eerst dat Dilthey, ondanks zijn nadruk op *Leben*, nooit echt voorbij een (al te) wetenschappelijke visie op de mens is geraakt. Het concept 'psychologische samenhang' is, ondanks Dilthey's nuances, toch nog te veel schatplichtig aan het psychologisme, de opvatting dat we de ander kunnen begrijpen door zijn gedrag te verklaren vanuit een algemene psychologische theorie, en dus niet door een concrete, persoonlijke ervaring.[320] Een tweede, verwant bezwaar is dat Dilthey's beroep op het concept *Geist* zijn filosofie wel heel dicht bij die Hegel brengt. Op zich is dat natuurlijk niet erg, maar het betekent wel dat Dilthey het gevaar loopt het concrete individu uit het oog te verliezen ten voordele van een algemene theorie over de ontwikkeling van de mensheid als geheel. Zoals we gezien hebben is elkaar begrijpen voor Dilthey pas mogelijk doordat we ons allemaal bevinden in wat hij de objectieve geest noemt, de verzameling van alle producten van de menselijke cultuur. Volgens Gadamer betekent dit in feite dat we allemaal samen opgesloten zitten in één groot overkoepelend Hegeliaans verhaal.[321] Het probleem is vooral dat dit er in een hermeneutische situatie toe kan leiden dat het niet meer om ik en de ander gaat, maar wel enkel om de objectieve geest die zichzelf ontwikkelt en manifesteert. Het concrete individu zou dan enkel nog een symptoom van de objectieve geest zijn, en geen waarde meer op zichzelf hebben. De relatie tussen ik en de ander verdwijnt op die manier tussen de plooien van een groot verhaal over de geschiedenis van de mensheid in het algemeen.

Gadamer zelf daarentegen is er vast van overtuigd dat de kern van de hermeneutiek, en bijgevolg ook de kern van de menswetenschappen, bestaat uit de relatie tussen ik en de ander. Het begin van de hermeneutische situatie is de confrontatie met de vreemdheid, de andersheid van de ander.[322] Op zich doet Gadamers kritiek op Dilthey heel erg Levinasiaans aan. De ambitie om van de uniciteit van de ander te vertrekken, tegen de opslorping van het individu in één of ander groot verhaal, is in die zin zeker een ethische ambitie. De vraag is echter hoe Gadamer die relatie precies invult.

Het startpunt voor Gadamer is, meer nog dan voor andere hermeneutici, de concrete en contingente situering van individuen in een wereld.[323] Hij is in dit opzicht bijzonder

320 Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1972, p 211.

321 Ibid. pp 214-215.

322 Ibid. p 169.

323 Ibid. p 251.

Heideggeriaans. Een mens is volgens Gadamer geen geïsoleerd en abstract vrij subject maar een concreet en contingent individu, dat altijd al vervlochten is met de concrete situatie en de traditie waarin het zich bevindt. Dat betekent dat ieder individu een specifieke eigen oriëntering in die wereld heeft, en dat zoiets als een neutraal en objectief vogelperspectief per definitie onmogelijk is. Dat is op zich ook niet erg, aldus Gadamer. Het is net door onze specifieke oriëntering, het feit dat we bepaalde dingen of gebeurtenissen belangrijker, mooier, leuker of interessanter vinden dan andere, dat de wereld voor ons een bepaalde structuur krijgt en meer is dan een vormeloze massa. Dergelijke voorkeuren zijn trouwens niet beargumenteerbaar of rationeel. Het zijn opvattingen die ons in de eerste plaats meegegeven worden door de traditie, het gezin, de gemeenschap of de cultuur waarin we opgroeien. In essentie zijn het eigenlijk wat we meestal 'vooroordelen' noemen: algemene hypotheses over hoe de wereld in het algemeen er uit ziet en functioneert, over wat belangrijk en essentieel is en wat niet.

Gadamers punt is nu dat traditie en vooroordelen, de concrete en contingente plaats van de mens in de wereld dus, geen belemmering zijn voor een ontmoeting met de ander. Integendeel, vooroordelen en persoonlijke voorkeuren en eigenaardigheden maken deze net mogelijk. Gadamer neemt uitgebreid de tijd om te argumenteren voor het belang en de kracht van traditie en vooroordelen, en noemt hen zonder meer constitutief voor de ontmoeting met de ander.[324] Een van de centrale concepten hierbij is het begrip 'horizon', dat Gadamer overneemt van Edmund Husserl.[325] De horizon van een individu is zoiets als de ruimte waarin alles wat relevant is zich bevindt. Een feit, een theorie, of zelfs een vraag of een talige uiting in het algemeen, is pas relevant wanneer ze zich binnen de betekenishorizon van een individu bevindt. Wanneer dat niet zo is, wordt ze simpelweg als onzin, toeval of een anomalie terzijde geschoven.

Belangrijk is dat we ons volgens Gadamer van een dergelijke horizon nooit bewust zijn. Zij is het perspectief waardoor we de wereld zien, en niet iets in de wereld zelf. We kunnen een horizon niet als een zinvol feit of gegeven beschouwen, net omdat zij het criterium zelf is dat we gebruiken om dingen in de eerste plaats als zinvol te beoordelen. Iets zinvol over een horizon proberen te zeggen komt op hetzelfde neer als door een verrekijker naar die verrekijker zelf proberen te kijken. Het is per definitie en a priori onmogelijk.

Het punt van Gadamers hermeneutiek is nu dat de ander een andere horizon kan hebben dan die van mijn. Dat betekent dat, hoewel er heel wat kan overlappen, de kans bestaat dat de ander dingen schrijft, zegt of bedoelt die buiten mijn betekenishorizon liggen, en die mij bijgevolg onzinnig, betekenisloos of absurd kunnen lijken. En het is hierdoor, in feite door de mogelijkheid van miscommunicatie dus, dat er een ontmoeting met de andersheid van de ander kan plaatsvinden. Door de confrontatie met de 'onzin' van de ander besef ik dat er ook een andere horizon mogelijk is, en word ik voor het eerst in staat gesteld mijn eigen horizon in vraag te stellen.

---

324 Ibid. pp 261-268.

325 Ibid. p 231.

Dilthey zou nu waarschijnlijk gezegd hebben dat we over en weer kunnen springen tussen onze eigen horizon en die van de ander. Een horizon zou volgens hem niets anders zijn dan de psychische constellatie van ik en de ander, en beide constellaties zouden we vervolgens wetenschappelijk kunnen onderzoeken, en bijgevolg ook ervaren. We leren de horizon van de ander kennen, nemen die over, en krijgen daardoor toegang tot de geleefde ervaring van de ander. Volgens Gadamer is dit onmogelijk: de horizon van de ander is geen objectief ding waar we zomaar toegang tot hebben, of waar we zomaar een rationele en systematische beschrijvingen van kunnen geven. We hebben volgens Gadamer nooit een volledige toegang tot de horizon van de ander, enkel tot het breukvlak met onze eigen horizon. We kunnen nooit de horizon van de ander zien, maar wat we wel kunnen opmerken is op welke punten die horizon verschilt van de onze, simpelweg doordat de ander dingen doet, zegt of schrijft die ons onzinnig lijken. Net doordat dergelijke uitingen onzinnig overkomen, merk ik dat er iets aan de hand is, dat dit de punten zijn waar de horizon van de ander verschilt van de mijne.

Dat betekent ook dat hij de hermeneutiek niet ziet als een poging om de gedachten of het wereldbeeld van de ander te achterhalen, maar wel als een dialoog tussen mijn horizon of wereldbeeld en dat van de ander. Het resultaat hiervan zijn niet twee verschillende perspectieven die we naar believen met elkaar kunnen inwisselen, maar wel wat Gadamer een 'horizonversmelting' noemt.[326] Beide perspectieven worden in verschillende stappen uitgebreid en verrijkt, tot er een overeenstemming is bereikt. Het gaat dan niet over een compromis, maar over een consensus: één overkoepelend en verrijkt perspectief op de wereld waar beide partijen zich in kunnen vinden. Het is dus niet zo dat hermeneutiek in de eerste plaats gericht is op de ander. Ze is altijd gericht op de wereld en de waarheid zelf, *in samenspraak* met de ander.[327] De versmelting van perspectieven is met andere woorden een soort neveneffect van ten eerste een gezamenlijke gerichtheid op de wereld en de waarheid van twee gesprekspartners, en ten tweede de bereidheid om elkaars perspectief serieus te nemen.[328]

Het resultaat van dit alles, het beeld van de wereld dat uit de versmelting van twee horizonten ontstaat, is trouwens geen statisch en onveranderlijk wereldbeeld. We moeten ermee rekening houden dat tradities en vooroordelen, en bijgevolg ook horizonten, voortdurend in evolutie zijn. Wat vandaag zinvol en relevant lijkt, kan dat morgen niet zijn en omgekeerd. Dat betekent dat ook mijn horizon voortdurend evolueert, en met mijn 'eigen' horizon ook de horizon die het resultaat is van een versmelting met die van de ander. Dat betekent dat wat vandaag een consensus is, een overkoepelend perspectief dat het resultaat is van twee horizonten die samensmelten, dat morgen evengoed niet meer kan zijn en vice versa. Gadamer verwijst naar dit proces met de term '*Wirkungsgeschichte*'.[329] Het gevolg daarvan is dat er geen enkel historisch fenomeen

326 Ibid. p 290.

327 Ibid. p 278 & 361.

328 Ibid. pp xxiii-xxiv.

329 Ibid. pp 284-285.

bestaat waarop we een eeuwig en vaststaand perspectief kunnen hebben. Ieder ding of iedere gebeurtenis heeft altijd een 'werkingsgeschiedenis', een geschiedenis van hoe dat fenomeen ingepast wordt in telkens opnieuw andere betekenishorizonten. We zijn met andere woorden nooit klaar met de geschiedenis. We moeten ze voortdurend opnieuw interpreteren en ermee in dialoog gaan, niet omdat het verleden zelf zou veranderen, maar omdat wijzelf veranderen.

Belangrijk is verder nog hoe een dergelijke confrontatie van twee verschillende horizonten precies gebeurt. Ook hier is Gadamer vrij duidelijk over: dat gebeurt via de taal, en in het bijzonder via de geschreven tekst. Anders dan Levinas maakt Gadamer dus geen onderscheid tussen het levende (en meestal gesproken) gebruik van taal aan de ene kant, en het statische (meestal geschreven) gebruik aan de andere kant. Meer zelfs, in de interactie met een geschreven tekst is de hermeneutische situatie volgens Gadamer op haar puurst.[330] Wanneer we een tekst onder ogen krijgen, doen we volgens Gadamer in essentie altijd eerst twee dingen. Ten eerste stappen we naar een dergelijke tekst met een aantal vooroordelen in ons achterhoofd. We hebben een bepaald idee waarover de tekst zal gaan, hoe hij gestructureerd zal zijn, wat de bedoeling ervan is etc. Ten tweede gaan we er ook van uit dat de tekst een coherent betekenisgeheel vormt en zichzelf niet tegenspreekt.[331] Gadamer noemt dit de '*Vorgriff der Volkommenheit'*. De combinatie van die twee uitgangspunten zorgt ervoor dat interpretatie een dynamisch gebeuren is. Wanneer onze vooroordelen niet overeenstemmen met de tekst, wanneer de tekst dus inconsistent of absurd zou zijn moesten onze vooroordelen kloppen, is dat het signaal om ze te veranderen. En wanneer de tekst weerstand blijft bieden, wanneer we er maar niet in slagen om hem als een consistent en zinvol geheel te zien, is dat het signaal dat er iets mis is met onze betekenishorizon. Deze ervaring, het besef dat een tekst, of de ander, fundamenteel incompatibel is met hoe wij de wereld zien, is de essentie van de ontmoeting met de ander, en de kern van de hermeneutiek.[332] De bereidheid om open te staan voor de ander bestaat er volgens Gadamer vooral in open te staan voor de beperktheid van het eigen perspectief.[333]

De Hermeneutiek Voorbij Gadamer

Desalniettemin zijn er een aantal problemen waar ook de hermeneutiek van Gadamer niet aan ontsnapt. Veel progressief ingestelde denkers hebben bijvoorbeeld vragen geplaatst bij de grote rol van traditie bij Gadamer. Het belang van traditie bij het hermeneutische proces lijkt er op te wijzen dat het de bedoeling is om altijd zoveel mogelijk aan te knopen met de eigen traditie, wat in feite dissidente lezing van teksten uit het verleden

330 Ibid. p 370.

331 Ibid. p 278.

332 Ibid. pp 460-461.

333 Ibid. pp 252-253.

bemoeilijkt, en bovendien ook het emancipatorische karakter van de geschiedschrijving op de helling zet.

In verband daarmee is er nog een tweede probleem. Gadamer heeft het (net als Dilthey) vooral over ideeën, en niet over andere factoren zoals economie of macht, die in de geschiedschrijving toch van centraal belang zijn. Verder is er vanuit poststructuralistische en postmoderne hoek ook kritiek gekomen op de notie van horizonversmelting. Gadamer lijkt hier immers mee te impliceren dat we elkaar allemaal uiteindelijk toch wel perfect kunnen vatten en begrijpen. Er is wel een ervaring van andersheid waarmee de hermeneutische situatie begint, maar het gaat hier om een andersheid of een miscommunicatie die uiteindelijk overwonnen moet worden. Filosofen als Derrida of Levinas zouden daarop zeggen dat miscommunicatie vaak net essentieel is, en dat deze niet weggemoffeld dient te worden, maar net gecultiveerd of geaffirmeerd. Volgens Derrida veronderstelt Gadamer bijvoorbeeld dat mensen ten eerste elkaar altijd proberen te begrijpen, en ten tweede dat het eindpunt van een hermeneutische situatie altijd een wederzijds begrip is of zou moeten zijn. Derrida stelt de vraag of dit inderdaad wel zo is. Is het negatieve aspect, het misbegrijpen en het falen van communicatie niet net veel belangrijker voor onze fascinatie voor de ander?[334] Ook vanuit Levinas kunnen we een soortgelijke opmerking geven: is het niet net de onreduceerbare andersheid van de ander die constitutief is voor de dialogische situatie? En wordt die andersheid niet net weggewerkt door een versmelting van horizonten?

Voor ons project tenslotte is het vooral van belang dat Gadamer het in de eerste plaats over teksten en ideeën heeft, en in veel mindere mate over mensen of individuen. De Gadameriaanse hermeneuticus lijkt toch, net zoals Collingwood trouwens, vooral geïnteresseerd in de verrijking van zijn eigen ideeën door die van de ander, en minder in de ander zelf. Bovendien lijken emoties en ervaring of beleving, die voor ons ethisch perspectief van cruciaal belang zijn, niet zo'n grote rol te spelen. Horizonversmelting is in de eerste plaats een cognitieve en intellectualistische oefening rond de complementariteit van verschillende concepten en verschillende visies op de werkelijkheid. De menselijke emoties van sympathie, bekommernis, verontwaardiging en verbazing waar bijvoorbeeld microhistorici zo op inspelen, spelen hier niet echt een rol van betekenis. Gadamers wereld is er een van teksten en ideeën, niet van mensen, emoties, behoeften en relaties.[335]

Natuurlijk zijn er manieren om met deze problemen binnen de hermeneutische traditie om te gaan, en zijn er een heel aantal filosofen die dat ook gedaan hebben. De meest veelbelovende daarvan proberen de hermeneutiek op een nieuwe manier te herinterpreteren met behulp van postmoderne of poststructuralistische filosofen.[336] Zo

334 Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, in Diane Michelfelder, *Dialogue and Deconstruction* , Albany, SUNY press, 1989, pp 52-54.

335 Zie ook Frank Ankersmit, *De Sublieme Historische Ervaring*, Groningen, Historische Uitgeverij, 2007, p 256.

336 Er zijn natuurlijk ook andere moderne benaderingen die op de hermeneutiek voortbouwen. Een grote groep hiervan situeert zich binnen de cognitieve wetenschappen en de *philosophy of mind*, en wordt gegroepeerd onder de naam *simulation theory.* (Alvin Goldman *Simulating Minds*. *The Philosophy, Psychology and Neuroscience of Mindreading*, Oxford, Oxford University Press, Robert Gordon, *Folk Psychology as Simulation*, Mind and Language, 1 (1986), pp 158–171) Daarnaast is er ook heel wat geschreven over de rol van empathie en *re-*

probeert Hans-Herbert Kögler Gadamers theorie aan te vullen met een aantal ideeën van Michel Foucault.[337]

We hebben gezien hoe volgens Gadamer onze concrete en contingente situatie, onze geworpenheid in de wereld om het met Heidegger te zeggen, geen belemmering is voor het begrijpen van de ander, maar een mogelijkheidsvoorwaarde. Gadamer maakt dit concreet door ervan uit te gaan dat onze situatie in de eerste plaats bepaald werd door de tradities van de gemeenschap(pen) waarin we opgroeien en leven. Kögler ziet dit anders. Hij splitst onze contingente bepaaldheid op in drie (verwante) aspecten: het cultureel-symbolische, het sociaal-praktische en het subjectief-biografische.[338] Het eerste van de drie is min of meer hoe Gadamer de historische bepaaldheid van de mens ziet: als een abstracte en theoretische visie op hoe de wereld in elkaar zit of zou kunnen zitten. Het tweede aspect draait in de eerste plaats om macht en machtsverhoudingen; de grote afwezige bij Gadamer zelf. Het derde tenslotte verwijst naar de concrete vrijheid van het individu. We worden immers weliswaar sterk gestuurd door onze sociaal-culturele achtergrond, maar er is toch meer dan dat. Het individu heeft een zekere autonomie en eigenheid die niet tot zijn milieu terug te brengen valt, en die evenzeer bepalend is voor hoe hij in het leven staat.

Köglers schema lost alleszins een aantal problemen van Gadamers hermeneutiek op. In de eerste plaats maakt het die een stuk minder traditioneel, en geeft het er een emancipatorisch potentieel aan. Ten eerste natuurlijk omdat Kögler ook de vrijheid van het individu in rekening brengt. En ten tweede ook omdat machtsverhoudingen een rol spelen. De ander kan er niet enkel voor zorgen dat ik mijn algemeen abstract wereldbeeld bijstel, maar ook dat ik een duidelijker beeld krijg op de machtsverhoudingen waarin zowel ikzelf als de ander zich bevinden. En door dat duidelijker beeld ontstaat ook de ruimte om dergelijke machtsverhoudingen in vraag te stellen en te bekritiseren. De ander kan op die manier een bron zijn van maatschappelijke kritiek.

Kögler voert ook nog een tweede aanpassing door: hij gooit het principe van horizonversmelting overboord.[339] Door ervan uit te gaan dat er in principe altijd een rationele consensus mogelijk is, leek Gadamer er immers vanuit te gaan dat er uiteindelijk

---

enactment in de verklaring van menselijk handelen. (zie bijvoorbeeld Karsten Stueber, *The Psychological Basis of Historical Explanation,* History and Theory 41 (2002), pp 25-42, Karsten Stueber, *Reasons, Generalizations, Empathy and Narratives: the Epistemic Structure of Action Explanation,* History and Theory 47 (2008), pp 31-43, Constantine Sandis, *A Just Medium: Empathy and Detachment in Historical Understanding,* Journal of the Philosophy of History 5 (2011), pp 179-200, Mark Bevir & Karsten Stueber, *Empathy, Rationality and Explanation,* Journal of the Philosophy of History 5 (2011), pp 147-162) Deze tradities zijn voor ons niet zozeer van belang. De eerste omdat ze zich vooral bezig houdt met een onproblematische vorm van simulatie en *verstehen* binnen dezelfde cultuur, de tweede omdat ze enkel gericht is op de verklaring van specifieke en welafgelijnde handelingen. Geen van de twee is geïnteresseerd in een Levinasiaanse, Gadameriaanse of zelfs Diltheyaanse erkenning van een individu uit een andere cultuur als een mens in zijn totaliteit.

337 Hans-Herbert Kögler, *The Power of Dialogue*, Cambridge, MIT Press, 1996.

338 Ibid. p 171.

339 Ibid. p 170.

toch een ultieme rationaliteit bestaat waarin we elkaar allemaal perfect kunnen begrijpen.[340] In een filosofische wereld na Foucault en Derrida klinkt zoiets, zoals we al opgemerkt hebben, zonder meer naïef. Ook Kögler is ervan overtuigd dat het idee van een uiteindelijke rationele consensus een illusie is. Wanneer er toch zo'n consensus bereikt wordt, komt dit meestal doordat het de vooroordelen van de hermeneuticus zijn die de bovenhand halen op die van de tekst of de persoon uit het verleden. Deze laatste zijn immers niet aanwezig om hun eigen zaak te bepleiten.[341] Ook voor Levinas is zoiets trouwens uit den boze: wanneer we de indruk hebben de ander perfect te begrijpen, is dat eerder een teken dat er iets mis is dan dat er iets juist is. Het wil dan zonder meer zeggen dat we de ander gereduceerd hebben tot Hetzelfde en zijn andersheid ontkennen. We moeten er dus vanuit gaan, en Kögler doet dat ook, dat het niet nodig is om de ander volledig te begrijpen om tot een verbreding of verrijking van ons eigen perspectief te komen.

Köglers aanpassingen aan Gadamers hermeneutiek lossen zonder twijfel een aantal problemen op. Ten eerste zorgt de introductie van machtsrelaties als constitutief voor het perspectief van zowel de historicus als de historische actor ervoor dat een groot deel van de meer sociaal-economisch gerichte geschiedschrijving uit de twintigste eeuw in de hermeneutiek geïncorporeerd kan worden. Ten tweede zorgt het verlaten van het idee van een rationale consensus in de vorm van horizonversmelting ervoor dat de historicus open blijft staan voor de verborgen en onbegrijpelijke kanten van het verleden. Dat betekent dat we nu over kunnen gaan naar de vragen die voor ons belangrijk zijn: ten eerste: is de hermeneutiek een vorm van ethiek? En ten tweede: kunnen we vanuit een hermeneutisch standpunt de specifieke aard van microgeschiedenis begrijpen?

Hermeneutiek en Ethiek

Het is zonder twijfel zo dat Gadamers versie van de hermeneutiek een ethisch aspect heeft, met name dat ze ons vraagt om open te staan voor de standpunten van de ander. Weinigen zullen ontkennen dat openheid voor het perspectief van de ander een goede eigenschap is. In het bijzonder wanneer we 'erkenning' zien als het centrale concept waar alle ethiek en moraal rond draait, is het duidelijk dat de Gadameriaanse hermeneutiek een ethische dimensie heeft.

Maar desondanks blijft deze dimensie al bij al vrij beperkt. In een antwoord op een kritiek van Jacques Derrida is Gadamer zelf hier trouwens onverbiddelijk over: de oorspronkelijke instelling van de hermeneuticus, de openheid jegens de standpunten van de ander, heeft op zich niets met ethiek te maken. Ook immorele mensen kunnen en zullen volgens Gadamer elkaar proberen te begrijpen.[342] Het gaat de hermeneutiek met andere

340 Ibid. p 148 & 155.

341 Ibid. p 161.

342 Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida,* in Diane Michelfelder, *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, SUNY Press, 1989, p 55.

woorden vooral om de interesse in de *standpunten* van de ander, en niet om een bekommernis om of een erkenning van die ander zelf. Het lijkt bij Gadamer (en bij Kögler) vaak zo te zijn dat de ander enkel interessant is omdat hij iets aan mijn kennis en mijn perspectief kan bijdragen. Op die manier wordt de ander toch weer vooral in functie van het zelf gedacht. Natuurlijk is het zo dat openheid voor de standpunten van de ander een mooie deugd is. Maar die openheid is er enkel omdat hierdoor mijn eigen kennis, autonomie of vrijheid vergroot kan worden. Het punt is dat dit betekent dat ik de ander in functie van mijzelf zie, als een middel en niet als een doel op zich. In Levinasiaanse termen betekent dit dat de ander gereduceerd wordt tot het zelf, en dat er van ethiek geen sprake kan zijn. Ook vanuit een meer algemene ethiek van erkenning is dit niet het geval: de bedoeling van de Gadameriaanse hermeneutiek is in de eerste plaats om van de ander te leren, en niet om de ander te erkennen, er medelijden mee te voelen of hem of haar te respecteren. Gadamers notie van horizonversmelting lijkt er zelfs op te wijzen dat het specifiek de bedoeling is om de opvattingen van de ander te incorporeren in één groot alwetend perspectief. En dat is, volgens Levinas althans, veel meer onethisch dan dat het ethisch is.

Het is natuurlijk mogelijk, zoals Kögler bijvoorbeeld doet, om het concept 'horizonversmelting' overboord te gooien en meer rekening te houden met sociaal-economische omstandigheden en minder met abstracte cognitieve standpunten. De vraag is echter of dit ervoor kan zorgen dat de hermeneutiek een ethiek wordt. Dit is niet het geval. Eén probleem is weliswaar van de baan, namelijk het idee dat het perspectief of de horizon van de ander uiteindelijk in dat van mij dient samen te vloeien. Maar het blijft een feit, ook voor Kögler, dat de hermeneuticus vooral geïnteresseerd is in de ander in de mate dat hij er voor zichzelf iets van kan bijleren. De ander kan mij een bredere kijk geven op mens en maatschappij, zowel wat betreft de sociaal-economische machtsverhouding als het ietwat meer abstracte wereldbeeld van ikzelf en mijn medemensen. Maar het is en blijft de ander die mij iets bijleert. Het gaat ten eerste nog altijd om iets dat ik kan *leren*, niet iets wat ik kan voelen, beleven of ervaren. En ten tweede gaat het nog steeds om iets dat *ik* kan leren. Het doel van een hermeneutisch geïnspireerde tekst is met andere woorden altijd om via de ander iets over mijzelf of de wereld in het algemeen bij te leren. De ander laten verschijnen als ander, vanuit een bekommernis om zijn lot en met een streven naar een erkenning van diens andersheid, is iets wat voor de hermeneuticus niet op de agenda staat. Daarom is en blijft het moeilijk om de hermeneutiek echt als een ethische praktijk te zien.

Hermeneutiek en Microgeschiedenis

Misschien is het echter helemaal niet nodig dat de hermeneutiek ethisch zou zijn. Misschien kunnen we zeggen dat de geschiedschrijving zelf eigenlijk eerder gericht is op de ander enkel in die mate waarin wij er iets van kunnen leren. Dat zou betekenen dat de hermeneutiek dan toch als een algemeen model voor de geschiedschrijving kan gelden, en dat onze algemene these, dat de geschiedschrijving kan gezien worden als een in de eerste plaats ethische praktijk, een vergissing is.

De tegenargumenten hiervoor hebben we in het vorige hoofdstuk al overlopen in onze *close reading* van de klassiekers uit de microgeschiedenis. Het blijkt namelijk zo te zijn dat er uit dergelijke verhalen eigenlijk bijzonder weinig te leren valt. De cognitieve reikwijdte van *microstorie* is al bij al immers vrij beperkt. Bovendien is het zo dat microhistorici vaak op cruciale punten de mensen waarover ze schrijven helemaal niet begrijpen, en dit feit zelf ook effectief aan hun lezers communiceren. Menocchio uit Carlo Ginzburgs *Il Formaggio e i Vermi* is het voorbeeld bij uitstek. Een hermeneuticus die over Menocchio zou schrijven, zou proberen diens bijzondere en bizarre kosmologie volledig te reconstrueren. Wat meer is, hij zou dit wereldbeeld ook effectief moeten proberen zien als een reële mogelijkheid, als een plausibele visie over hoe de wereld in elkaar zit. Het resultaat ervan zou moeten zijn dat de lezer zegt: "Inderdaad, de wereld zou wel eens een kaas kunnen zijn, en de mensen die haar bewonen, wormen, zoals Menocchio denkt!" Het probleem is hier uiteraard, zoals Ginzburg zelf ook vaak zegt, dat Menocchio's wereldbeeld veel te absurd, en vaak ook te inconsistent is om op een dergelijke manier serieus te nemen. Ook iemand als Natalie Zemon-Davis gaat bijvoorbeeld wel degelijk op zoek naar de innerlijke gedachtewereld van Betrande de Rols, zoals we vanuit een hermeneutische agenda zouden kunnen verwachten. Maar, en dat is precies het punt, ze slaagt er net niet in die te vinden of te reconstrueren. De innerlijke gedachtewereld van Bertrande de Rols blijft een mysterie, ook na het lezen van *The Return of Martin Guerre*. We hebben gezien hoe dit negatief aspect een algemeen kenmerk van microgeschiedenissen is. Vanuit de hermeneutiek zouden we verwachten dat de anomalieën, inconsistenties en blinde vlekken van de geschiedenis obstakels zijn die overwonnen moeten worden. Maar in microgeschiedenis is dat helemaal het geval niet, integendeel zelfs. De momenten waarop het verleden niet zomaar in de pas loopt van onze vooronderstelling worden net geaffirmeerd en gecultiveerd, terwijl deze in de hermeneutiek gezien zouden worden als problemen die opgelost moeten worden.

Kortom, de manier waarop microgeschiedenis te werk gaat, strookt niet met de manier waarop de hermeneutiek de menswetenschappen en de geschiedschrijving ziet. Het verschil tussen beiden zit diep: het steunt op een fundamenteel andere visie op de mens en op de rol van taal in de communicatie tussen mensen. De hermeneutiek gaat in feite uit van een strakke onderverdeling tussen leven en tekst. Dilthey is hier het duidelijkst over: een tekst is een statische kristallisatie van een dynamische, veranderlijke en sensuele leefwereld.[343] Willen we de leefwereld van degene die die tekst geschreven heeft reconstrueren, dan moeten wij als historici, of als lezers van een historiografisch werk, de tekst te lijf gaan. De anomalieën moeten begrepen worden, en schijnbare inconsistenties dienen opgelost te worden in één grote consistente visie op de betekenis van een tekst. Pas wanneer we over een dergelijk betekenisgeheel beschikken, kunnen we doordringen tot de ware betekenis van de tekst en het verleden waar die tekst een afspiegeling van is. Dat geldt ook zowel voor Gadamer als voor de gewijzigde versie van Gadamers theorie die door Kögler is ontwikkeld. Het centrale idee blijft steeds dat de tekst een probleem is dat opgelost en begrepen dient te worden.

---

343 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* Leipzig, B.G. Teubner, 1927, p 3, 6, 26, 86-88, 153.

In microgeschiedenis zien we iets helemaal anders. Een historisch document, de procesteksten van Jacques Fournier uit Montaillou bijvoorbeeld, lijkt er als het ware uit zichzelf te spreken. Le Roy Ladurie doet bijvoorbeeld geen ingewikkelde pogingen om er een unitaire en ware betekenis in terug te vinden. Integendeel, hij communiceert gewoon wat hij in zijn bronnen ziet staan, en vertrouwt erop dat het verleden het werk zelf wel zal doen. Patricia Cohen van haar kant doet weliswaar alle moeite van de wereld om informatie over haar 19e eeuwse prostituee Helen Jewett te verzamelen, maar ze doet niet aan een complexe interpretatie. Haar lezing van de brieven van Jewett aan haar moordenaar bijvoorbeeld, berust veel meer op een alledaagse vorm van empathie dan op een complexe analyse. Microhistorici, kortom, meten zich een andere rol aan dan hermeneutici. In de hermeneutiek is het de hermeneuticus zelf die het grootste deel van de aandacht opeist, met name op hoe moeilijk de tekst wel is, en hoe behendig de hermeneuticus dat hij er de enige ware betekenis van kan achterhalen. Microhistorici, aan de andere kant, proberen zichzelf zoveel mogelijk weg te cijferen. Ze zoeken niet naar één ware betekenis, maar proberen enkel als doorgeefluik te fungeren. Ze gaan er, in tegenstelling tot de hermeneutici, niet vanuit dat een tekst een dood ding is dat kundig terug tot leven dient gewekt te worden. Volgens microhistorici zit er in de tekst zelf ook iets van het levende verleden zelf. Een overdreven gesofisticeerde interpretatie ervan kan hier enkel maar schadelijk voor zijn. Door de lezer één enkele algemene interpretatie op te dringen, wordt dat levende verleden zelf eerder gefnuikt dan dat het opgewekt wordt. Microhistorici proberen veel meer de betekenis van de tekst, in al zijn dubbelzinnigheid en ambiguïteit, *door te geven* aan hun lezers.

De manier waarop microhistorici hier met taal, tekst en verleden omspringen doet sterk denken aan iets wat we vroeger al tegengekomen zijn: het concept '*presence'*, zoals dat beschreven is door Eelco Runia. Zoals we gezien hebben, gaat Runia ervan uit dat het verleden zelf als een verstekeling kan 'meereizen' op de representatie van de historicus. Het lijkt er nu sterk op dat ook microhistorici van iets dergelijks uitgaan: de opvatting dat taal of tekst geen belemmering zijn voor een relatie met het verleden zelf, maar in bepaalde omstandigheden die relatie kunnen bespoedigen of creëren. Op die manier kan het toch mogelijk zijn het verleden aan ons te laten 'verschijnen', eerder dan er ons één bepaalde interpretatie van op te dringen. De kunst van de geschiedschrijving, en het verschil tussen een matige en een uitstekende historicus, bestaat er dan in om zijn historische representatie op een dergelijke manier te construeren zodat het verleden zelf er maximaal van kan profiteren. De paradox is echter dat, hoe meer een historicus zichzelf hiermee op de voorgrond werkt, hoe meer het verleden zelf, de concrete mensen Pierre Maury, Menocchio of Helen Jewett bijvoorbeeld, naar de achtergrond verschuift. De rol van een historicus is dus die van een koppelaar: hij dient het verleden en het heden, de mensen die hij bestudeert en zijn lezers, op een zodanig vernuftige manier met elkaar in contact te brengen dat het lijkt alsof ze elkaar toevallig gevonden hebben. De technieken die de historicus hiervoor kan aanwenden zijn degene die we in het vorige hoofdstuk besproken hebben.

Voor ons is het nu belangrijk dat deze visie op taal en mens die impliciet in microgeschiedenis aanwezig is en die door Runia met de term "*presence*" wordt aangeduid, dezelfde is als die in de filosofie van Emmanuel Levinas. We hebben gezien

dat Levinas een onderscheid maakt tussen twee vormen van taalgebruik: het *spreken* en het *gesprokene*. Het gesprokene is de taal zoals de hermeneutiek die ziet: als een stevige en statische gesloten poort naar het verleden, die met de koevoet van de hermeneutische techniek dient opengewrikt te worden. Het spreken is het taalgebruik dat ons in staat stelt met de ander te communiceren en door hem geraakt te worden. Dit is ook het taalgebruik waar microgeschiedenis naar streeft: de taal die de ander aan ons laat verschijnen in plaats van hem te verbergen.

Dat betekent trouwens niet dat Levinas of Runia dogmatische of positivistische realisten zouden zijn. Verre van zelfs. Ze geloven weliswaar in de mogelijkheid om via taal met de ander in het verleden zelf in contact te treden, maar geen van beiden is ervan overtuigd dat dat op een eenduidige en objectivistische manier kan. Het "verleden zelf" is veel meer een gevoel of een intuïtie die op een eerder impliciete manier opgewekt en doorgegeven wordt, dan een verzameling objectieve feiten. Ze wordt eerder beleefd of ervaren dan gekend, en ze schuilt veel meer tussen de woorden van de tekst dan in de woorden zelf.

De vraag is nu wat dit alles precies betekent. Waarom is voor ons het belangrijk dat de hermeneutiek geen ethiek kan genoemd worden, en niet van toepassing is op microgeschiedenis? Natuurlijk wil dit niet zeggen dat er niet zoiets als een hermeneutische geschiedschrijving bestaat of kan bestaan. Binnen de intellectuele en ideeëngeschiedenis bijvoorbeeld kan de hermeneutiek zeker een belangrijke rol spelen. Wat dit echter wel betekent is dat de hermeneutiek niet bijdraagt aan het vernieuwende, ethische perspectief dat we hier naar voor willen brengen. De hermeneutiek verdient zonder twijfel een plaats binnen de geschiedschrijving, maar die plaats is er eerder binnen het meer traditionele verklarende en wetenschappelijke perspectief op geschiedschrijving dan binnen het ethische perspectief waar we in dit boek voor argumenteren. Verder betekent het feit dat de hermeneutische theorie niet echt complementair is met microgeschiedenis dat er een andere verklaring nodig is voor het relatieve succes van deze discipline. Die verklaring is, zoals we gezien hebben, dat microgeschiedenis bij uitstek het ethische perspectief op de geschiedschrijving vertolkt.

Foucault en het Poststructuralisme

De Schaduw van de Rede: de Geschiedenis volgens Foucault

Naast de hermeneutiek is er echter nog een tweede traditie die streeft naar een vorm van erkenning van andersheid en de ander, en die bovendien de kritiek die we hierboven op de hermeneutiek gegeven hebben onderschrijft. Het gaat met name om de poststructuralistische en (in veel mindere mate) postmoderne traditie binnen (en buiten) de geschiedschrijving. Ook vanuit deze traditie is er kritiek gekomen op de hermeneutiek, in de eerste plaats op de veronderstelling dat het mogelijk zou zijn één ware betekenis van

een tekst of een persoon te ontdekken. Volgens poststructuralisten en postmodernisten is dat, net zoals volgens Levinas, een gevaarlijke vooronderstelling, die ertoe leidt het negatieve element van de ander, het verschil en de miscommunicatie met onszelf, onder de mat te vegen. Derrida bijvoorbeeld gaat er (zoals we gezien hebben) vanuit dat hermeneutiek als een zoektocht naar betekenis en consistentie in feite altijd een poging blijft om door te dringen tot de ene verborgen ware betekenis van de tekst.[344] Hijzelf zegt net het omgekeerde: we kunnen pas betekenis geven aan een tekst wanneer we hem niet helemaal kunnen begrijpen. Verder heeft Derrida ook kritiek op de hermeneutische veronderstelling dat heden en verleden duidelijk onderscheiden entiteiten zijn waartussen er een kloof bestaat die door de hermeneutiek kan overbrugd worden.[345] Volgens hem is dit niet meer dan een symptoom van een foutief en dogmatisch Westers denkpatroon in termen van totaliteit en aanwezigheid. Hijzelf gaat uit van een veel diffuser onderscheid tussen heden en verleden, een *spectrale* tijd, waarin heden en verleden vaak in elkaar overlopen en het onderscheid tussen beide niet altijd duidelijk is.[346] Dat heeft als gevolg dat er geen kloof is tussen heden en verleden die overbrugd moet worden, integendeel. Vaak is het zo dat heden en verleden net te sterk met elkaar verknoopt zitten, en wordt er een theoretisch discours uit de kast gehaald om ze uit elkaar te halen. Volgens Berber Bevernage gebeurt dit bij uitstek in gevallen van *transitional justice*, wanneer, vaak vanuit overheidswege, geprobeerd wordt om de slachtoffers van een misdadig regime het zwijgen op te leggen door de toepassing van een wetenschappelijk discours, vaak in de vorm van een waarheidscommissie.[347] We hebben trouwens ook al gezien hoe dit volgens Eelco Runia het geval is in het rapport van de NIOD over de massamoord in Srebrenica. Door de omvang en de toon ervan wordt duidelijk dat het niet de bedoeling is het verleden dichterbij te brengen, maar vooral om het op een veilige afstand te houden en het liefst zo vlug mogelijk te vergeten.

We zullen hier echter niet dieper ingaan op Derrida's visie op andersheid, maar wel op die van zijn land- en tijdgenoot Michel Foucault. De reden is dat Foucault als geen ander het denken over andersheid dat na de tweede wereldoorlog in Frankrijk ontstond heeft toegepast op de geschiedschrijving. Foucault heeft bovendien veel meer invloed gehad op de geschiedschrijving en de menswetenschappelijke praktijk dan Derrida, Lyotard, Lacan of Deleuze bijvoorbeeld. Naast deze filosofen zijn er natuurlijk ook wel historici die over de ander en de andersheid in de geschiedschrijving geschreven hebben. Michel De Certeau is het duidelijkste voorbeeld. Maar geen van deze historici heeft dit op zo'n systematische en uitgebreide manier gedaan als Foucault. Daarom zullen we het in dit hoofdstuk voornamelijk over hem hebben.

---

344 Zie John Caputo *More Radical Hermeneutics. On not Knowing who we are*, Bloomington, Indiana University Press, 2000, p 2.

345 Zie bijvoorbeeld Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tübingen, Mohr, 1972, pp 275-283.

346 Berber Bevernage, *Time, Presence and Historical Injustice*, History and Theory 47 (2008), pp 149-167.

347 Zie Berber Bevernage, *History, Memory and State-Sponsored Violence*, London, Routledge, 2011.

Desondanks is het hier niet de bedoeling om enkel en alleen iets over Foucault te vertellen. Foucault is inderdaad belangrijk op zichzelf, maar hij fungeert in dit deel vooral als een symbool voor een specifieke manier van denken over andersheid. Ten eerste heeft de manier waarop Foucault over de ander, discours en macht nadenkt bijzonder veel invloed gehad op enkele nieuwe menswetenschappelijke disciplines die ontstaan zijn na de Tweede Wereldoorlog. Het gaat dan met name over postkolonialisme. Aangezien deze disciplines grotendeels gebaseerd zijn op theoretische premissen die afkomstig zijn van Foucault, betekent dit dat wat geldt voor Foucault ook grotendeels voor hen geldt. Ten tweede is Foucault ook een voorbeeld bij uitstek van een manier van denken die wijd verspreid is in de poststructuralistische en postmoderne traditie in het algemeen. Die denkbeweging is in feite een soort antithese ten opzichte van de hermeneutiek, en luidt in haar meest beknopte vorm als volgt: een discours, een talig of symbolisch systeem, is nooit een volmaakt, consistent of probleemloos geheel. In elk discours, elke taaluiting, elk teken, zit een gat. Aan elk discours zit een schaduwzijde, een verborgen fundamentele andersheid die weggemoffeld, onderdrukt of uitgesloten wordt. Wat meer is, deze uitsluiting is geen toevalligheid die weggewerkt kan worden. Ze is essentieel, en is onbewust aanwezig in de kern van zo'n discours zelf. Men kan zelfs zeggen dat ze er constitutief voor is. Voor Derrida wil dat bijvoorbeeld zeggen dat niet communicatie, maar miscommunicatie de grond van de menselijke relatie vormt.[348] Voor Michel De Certeau wil dat dan weer zeggen dat iemand als Jean De Léry buiten zijn eigen samenleving moest gaan leven om in contact te komen met de verborgen essentie van die beschaving.[349]

In het geval van Foucault uit dit centrale idee zich op de volgende manier: hij vertrekt bijna altijd van een omkering, een negatie van het traditionele triomfalistische narratief over de geschiedenis van de Westerse 'Rede' en 'Beschaving'. Een groot deel van zijn werk kan gezien worden als een geschiedenis van de schaduwzijde van de Rede, een geschiedenis van die verborgen negatieve aspecten die door dat traditionele verhaal over vooruitgang en toenemende rationaliteit onder de mat worden geschoven. In *l'Ordre du Discours* verwoordt hij dit meer concreet als volgt.

> Hier volgt de hypothese die ik vanavond naar voren zou willen brengen, teneinde de plaats – of misschien wel het zeer voorlopige toneel – van het werk dat ik doe te bepalen. Ik veronderstel dat in elke maatschappijvorm de produktie van het gesproken en geschreven woord gecontroleerd, geselecteerd en georganiseerd wordt, en dan opnieuw onder de mensen gebracht. Dit alles geschiedt gelijktijdig en wel door middel van een aantal procedures die tot taak hebben het vermogen en de gevaren van het woord te bezweren, het vervreemdend gebeuren dat erin besloten ligt te bedwingen, en het drukkende en angstaanjagende aspect ervan uit de weg te ruimen.[350]

348 Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, in Diane Michelfelder, Albany, SUNY press, 1989, pp 53-54.

349 Michel De Certeau, *l'Ecriture de l'Histoire,* Paris, Gallimard, 1975, p 261.

350 Michel Foucault, *De Orde van het Vertoog*, Meppel, Boom, 1976 pp 9-10. (Michel Foucault, *l'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, p 10. *"Voici l'hypothèse qui je voudrais avancer, ce soir, pur fixer le lieu – ou peut-être le très provisoire théâtre – du travail que je fais: je suppose que dans toute société la production du*

Volgens Foucault is het woord, of het taalgebruik in het algemeen, geen harmonieus geheel, maar draagt het altijd een vervreemdend potentieel met zich mee. Hij verschilt hierin fundamenteel van de hermeneutische traditie. Volgens Gadamer en co. is taal in essentie een harmonieus geheel, waarmee individuen hun leven vorm geven en met elkaar interageren. Wanneer er een probleem is, een miscommunicatie bijvoorbeeld, is dat het gevolg van het feit dat twee verschillende levenservaringen en de talige uitingen daarvan niet meteen complementair zijn. Voor Foucault liggen de zaken anders: taal en het gebruik van de taal in de sociale wereld zijn nooit een harmonieus geheel, maar zijn in essentie in conflict. Wanneer een bepaald vertoog of discours toch een monolithisch geheel lijkt te zijn, wil dat net zeggen dat er iets mis is, en dat de dissidente krachten, de schaduwzijde, of de 'rest' van een vertoog onderdrukt of onder de mat geveegd worden.

Om het in andere woorden te zeggen: volgens Gadamer en Dilthey is de wereld in de eerste plaats een wereld waarin we elkaar begrijpen en harmonieus samenleven. Wanneer dat niet zo is, is dit veeleer een uitzondering dan de regel. Foucault draait dit om: de maatschappij, het woord, het vertoog, is in essentie een conflictueus gegeven. Dat betekent dat wanneer er niets actiefs ondernomen wordt, de samenleving automatisch naar een veelstemmige en zelfs kakafonische dissensus afglijdt. En dat impliceert dat er vanuit de maatschappelijke krachten die hier geen baat bij hebben een voortdurende inspanning nodig is om dit tegen te houden. In zijn vroegere werk houdt Foucault zich hierover nog enigszins op de vlakte, maar in zijn latere werk, in het bijzonder *Surveillir et Punir*, is hij hier heel duidelijk over: het zijn de machtigen die er proberen voor te zorgen dat de dissidente stemmen zoveel mogelijk uit het publieke leven worden weggehouden. Wat Foucault nu doet, is een geschiedenis schrijven van de verschillende manieren waarop dit in de Westerse wereld gebeurd is, hoe er telkens opnieuw structuren en technieken worden ontwikkeld en toegepast om dat wat ons vreemd en bedreigend lijkt te onderdrukken en weg te moffelen. Opnieuw in *l'Ordre du Discours* geeft hij kort een drietal van deze strategieën aan.[351] De eerste van die drie is datgene dat we vanuit ons algemeen taalgebruik het meest evident als onderdrukking zouden zien: het verbod. De meest vanzelfsprekende en minst gesofisticeerde manier om bepaalde uitingen van het woord, en daarmee ook bepaalde vormen van gedrag, uit te sluiten, is ze te verbieden. Doorheen de geschiedenis zijn er altijd bepaalde vormen van gedrag of het spreken of schrijven over bepaalde onderwerpen, wettelijk verboden. De machtsuitoefening die hiermee gepaard gaat is vrij eenvoudig en openbaar: wie zich buiten de regels plaatst wordt fysiek gestraft of bedreigd.

Een tweede en subtielere manier is de tegenstelling tussen rede en onrede of waanzin. Door dat wat ons bevreemdt te brandmerken als 'onzin' of 'waanzin', waarnaar het sowieso niet de moeite is zelfs maar te luisteren, wordt de ander a priori buitenspel gezet. Dit is een stap verder dan het verbod: in het verbod keuren we weliswaar af wat de ander zegt, maar we luisteren tenminste nog wel naar wat hij of zij inhoudelijk te zeggen heeft. In het

discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.")

351 Michel Foucault, *l'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp 10-23.

onderscheid tussen 'rede' en 'waanzin' doen we zelfs dat niet: de waanzinnige is al bij voorbaat monddood gemaakt, zijn woorden zijn sowieso onzin en niet de moeite van het beluisteren waard. Deze vorm van machtsuitoefening is zoals gezegd een heel stuk subtieler. Bij het verbod is alles wat vereist is een externe politiemacht of een lijfwacht die in staat is het noodzakelijke fysiek geweld te plegen. Het idee 'waanzin' veronderstelt echter een invloed op de innerlijke overtuiging van de overgrote meerderheid van de maatschappij, en vereist daarom een brede greep op opvoeding en de cultuur in het algemeen.

De derde, meest recente, meest subtiele en waarschijnlijk ook meest effectieve manier van onderdrukking en uitsluiting is de waarheid. Het punt is hier niet, zoals men misschien zou kunnen denken, dat wat anders en vreemd is als onwaar beschouwd wordt en wat bekend en vertrouwd is als waar. Het is eerder zo dat het spreken van de ander overstemd wordt door het discours van de waarheid. Laat ons dit even verder uitklaren. Wanneer we geconfronteerd worden met het spreken van een ander dat ons vreemd en onheimelijk overkomt, is onze reactie in de eerste plaats om er de waarheid over te vertellen. Doordat al onze aandacht op die waarheid gericht is, blijft het spreken van de ander zelf op inhoudelijk vlak buiten schot. De waarheid fungeert hier in feite als een afleidingsmanoeuvre. Door bijvoorbeeld grote hoeveelheden waarheid te produceren over seksualiteit, schenken we minder en minder aandacht aan seksualiteit als fenomeen op zich.[352] Doordat seksualiteit gesystematiseerd wordt in disciplines als psychologie of seksuologie, en doordat er op basis daarvan zoveel geboden en verboden worden uitgesproken, verliest het zijn authentiek karakter. En door de ontwikkeling van een hele serie van wat we 'waarheidspraktijken' zouden kunnen noemen (observatie, internering, classificatie,…) worden de waanzinnige en de misdadiger in de loop van de negentiende en de twintigste eeuw meer en meer onder controle gehouden, in een keurslijf gedwongen en ongevaarlijk gemaakt.[353]

Dit alles heeft als gevolg dat de Westerse mens in de loop van de 19e eeuw meer en meer 'gedisciplineerd' raakte. Er bestaat volgens Foucault in de moderne wereld een hele reeks instituten (scholen, ziekenhuizen, legerkazernes, psychiatrische instituten,…) die als voornaamste doelen hebben de mens ten eerste in de pas te leren lopen, en ten tweede, (misschien nog veel belangrijker) hem zoveel mogelijk te ontleren dat er alternatieven bestaan. Dit is de les van het eerste hoofdstuk van het eerste deel van *L'Historie de la Sexualité*[354]: we denken misschien wel dat we seksueel bevrijd zijn, maar niets is minder waar. We zijn van jongs af aan gestuurd en gedisciplineerd, en wanneer we denken dat we bevrijd zijn, wil dat enkel zeggen dat het (wetenschappelijke) discours over seksualiteit zo diep in ons doorgedrongen is dat we ons niets anders meer kunnen voorstellen. Dat is precies het algemene punt van Foucaults geschiedenis van de achterkant van de rede, van de donkere kanten van de Westerse beschaving: uitsluiting en onderdrukking is er altijd geweest, maar de laatste twee eeuwen is die sterk van karakter veranderd. Terwijl het

352 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*, Paris Gallimard, 1976, pp 68-98.

353 Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'Age Classiqe,* Paris, Gallimard, 1972, pp 376-385.

354 Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir,* Paris, Gallimard, 1976, pp 7-22.

vroeger vaak om openlijke en fysieke vormen van uitsluiting en/of machtsuitoefening ging, zijn deze heden ten dage een heel stuk subtieler en precies daarom ook een heel stuk effectiever geworden.

Nu, volgens Foucault speelden de niet toevallig in de eeuw ontstane wetenschappen van de mens hier een centrale rol in. Het zijn de menswetenschappen die de vrije, ongecontroleerde en vaak bevreemdende mens tot een 'subject' hebben gemaakt, een individu dat kan opgevoed, gedisciplineerd en bestudeerd worden.[355] Vreemd genoeg wil dit alles niet zeggen dat het individu verdwijnt onder het gewicht van de algemene categorieën die er op toegepast worden. Integendeel, het is net door de menswetenschappelijke disciplinering dat de mens tot individu gemaakt wordt.[356] De reden is dat hierdoor een veel striktere en veel gerichtere controle op de ander mogelijk is dan wanneer deze nog gewoon lid was van een anonieme massa. Foucault gebruikt hier het beeld van het panopticon, een theoretisch model voor een gevangenis ontwikkeld door de filosoof Jeremy Bentham.

Figuur *Presidio Modelo* (*Isla de la Juventud,* Cuba)

Het bijzondere aan deze gevangenis is dat elke gevangene in zijn eigen cel afgezonderd zit en op elk moment door de bewakers en begeleiders kan gezien worden, zonder dat de gevangene zelf hen kan zien.[357] Dit zorgt ervoor dat er een veel striktere, veel persoonlijkere controle mogelijk is dan in een traditionele gevangenis. Op die manier wordt het duidelijk hoe, paradoxaal misschien, de anonieme massa het individu een zekere vrijheid geeft: in een massa wordt het niet geobserveerd en kan het bij wijze van spreken ongestoord zijn gang gaan en een eigen perspectief ontwikkelen. Natuurlijk zal er ook hier

355 Zie bijvoorbeeld Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp 226-227.

356 Ibid. pp 194-196.

357 Zie bijvoorbeeld Ibid. pp 197-209.

uitsluiting en onderdrukking zijn wanneer dat individu met een al te dissident standpunt naar buiten komt, maar zelfs dan heeft dit dissidente perspectief tenminste de kans gekregen zich te ontwikkelen. In een instelling als het panopticon is zoiets onmogelijk: iedere poging tot autonoom denken of handelen kan er onmiddellijk opgespoord en in de kiem gesmoord worden.

Een van de stellingen van Foucault is nu dat de menswetenschappen in feite functioneren als een panopticon.[358] Ze isoleren het individu (vaak letterlijk), brengen alle feiten rond hem of haar rond het licht, passen er algemene criteria op toe en classificeren of rangschikken hem in vergelijking met zijn mede-individuen. De mens is weliswaar meer dan ooit een individu geworden, maar hij is in de eerste plaats een 'geval', geen mens van vlees en bloed. De menswetenschappen, die resulteren in een vorm van 'humanisme', een gefixeerde aandacht voor een individu in al zijn aspecten zoals die door de menswetenschappen beschreven worden, zijn volgens Foucault in essentie uitsluitende en disciplinerende instituten.[359]

Van hieruit kunnen we ook het verschil tussen Foucault en de hermeneutische traditie beter begrijpen. Zoals we gezien hebben, gaan hermeneutici als Dilthey, Collingwood en Gadamer er vanuit dat er in een tekst of in de gedachten van onze medemensen een betekenis verborgen ligt, en dat het de taak van de hermeneuticus is om voorbij de uiterlijke tekens te gaan en de 'ware' betekenis van een tekst te ontdekken. Zelfs in de gesofisticeerde en aangepaste Gadameriaanse hermeneutiek van Kögler is dit het geval. Gadamer is steeds op zoek naar een 'horizonversmelting', een samenvallen van de betekenis van de tekst met het wereldbeeld van de hermeneuticus. En ook voor Kögler is het in eerste instantie de bedoeling om de ander te begrijpen, en om een structureel en symbolisch betekenisgeheel te reconstrueren dat als het ware achter de tekst of de handelingen van de ander verborgen ligt.[360] Voor Foucault kan hier geen sprake van zijn. Hoewel hij zeker een goed woord over heeft voor de hermeneutiek omdat ze tenminste de intentie heeft om naar de ander te luisteren, blijft het volgens Foucault een onderneming die niet anders kan dan fout lopen.[361] De ambitie van de hermeneutiek, het ontdekken van een verborgen betekenis, is immers ook de ambitie van de menswetenschappen zoals die zich sinds de 19e eeuw ontwikkeld hebben. Als dusdanig is ze ook eerst en vooral een disciplinerings- en onderdrukkingstechniek. De veronderstelling dat de 'betekenis' en de 'waarheid' zich niet in het onmiddellijke spreken of handelen van een individu manifesteert heeft immers twee nefaste gevolgen. Ten eerste leidt ze tot het negeren van

358 Of nauwkeuriger gezegd: het panopticon is het model bij uitstek voor de disciplinering, het moderne individu is het product bij uitstek van de disciplinering, en het 'humanisme' of de menswetenschappen zijn hier de voornaamste wegbereiders voor. Zie Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp 186-201.

359 Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison,* Paris, Gallimard, 1975, pp 231-315.

360 Hans-Herbert Kögler, *Empathy, Dialogical Self, and Reflexive Interpretation* in Hans-Herbert Kögler & Karsten Stueber, *Empathy and Agency*, Boulder, Westview Press, 2000, p 195.

361 Foucault, *Dits et Ecrits I*, Paris, Gallimard, 1994, pp 443-450.

datzelfde spreken of handelen, en ten tweede biedt ze een rechtvaardiging voor allerlei vormen van disciplinering en 'verbetering' – of 'dressuur', zoals Foucault het zelf noemt.[362]

Geschiedenis als een Zwart Gat: de Methode van Foucault

De vraag is dan natuurlijk hoe het wel moet. Foucault zelf is immers toch ook een menswetenschapper? En doet hij net evenzeer als de menswetenschappen die hij bekritiseert aan interpretatie en beschrijving? Bovendien schrijft hijzelf bij uitstek over de uitgesloten ander en de donkere kant van de Westerse rede. Hoe kan dat dan, zonder zelf bij te dragen aan de disciplinering en de 'humanisering' van de ander die hij zo aanklaagt? Onder andere Derrida heeft Foucault hierom bekritiseerd: Foucault pretendeert in naam van de waanzin te spreken.[363] Impliceert de pretentie van het 'spreken in naam van' zelf niet dat de waanzin al binnen de rede getrokken wordt? Is dit zelf geen disciplinering en systematisering van de ander? Pretendeert Foucault zelf niet gewoon, net als alle wetenschappers en hervormers die hij bekritiseert, de 'echte' of 'waarachtige' waanzin te kennen?

Foucaults oplossing voor dit dilemma is een specifieke manier van geschiedschrijving die hij in *Naissance de la Clinique,* een van zijn vroege werken, omschrijft als 'systematische discoursgeschiedenis'.

> Spreken over het denken van anderen en proberen te zeggen wat ze gezegd hebben, houdt volgens de traditie een analyse van het betekende in. Maar is het onvermijdelijk dat de dingen die elders en door anderen zijn gezegd uitsluitend volgens het spel van de betekenaar en het betekende worden behandeld ? Is er niet een analyse van vertogen mogelijk die aan het noodlot van het commentaar ontsnapt, die in wat werd gezegd geen enkel overschot of overmaat veronderstelt, maar alleen van het historische feit van zijn verschijning uitgaat? De feiten van het vertoog zouden dan niet als autonome kernen met veelvoudige betekenissen moeten worden behandeld, maar als gebeurtenissen en functionele segmenten, die geleidelijk een systeem vormen. De betekenis van een uitspraak zou dan niet worden bepaald door de rijkdom aan bedoelingen die ze zou bevatten waardoor ze tegelijkertijd wordt onthuld en verhuld, maar door haar verschil met andere werkelijke en mogelijke uitspraken die in dezelfde tijd zijn gedaan of die ze tegenspreekt in de lineaire reeks van de tijd. Dan zou de systematische geschiedenis van vertogen ontstaan.[364]

362 Zie bijvoorbeeld Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison,* Paris, Gallimard, 1975, p 172.

363 Jacques Derrida, *Cogito et Histoire de la Folie*. Revue de Métaphysique et de Morale 68 (1963), pp 463-464.

364 Michel Foucault, *Geboorte van de Kliniek. Een Archeologie van de Medische Blik*, Amsterdam, Boom, 2008, p 16. (Foucault, La Naissance du Clinique, p XIII. *"Traditionnellement, parler sur la pensée des autres, chercher à dire ce qu'ils on dit, c'est faire une analyse du signifié. Mais est-il nécessaire que les choses dites, ailleurs et par d'autres, soient exclusivement traitées selon le jeu du signifiant et du signifié? N'est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le seul fait de son apparition historique? Il faudrait alors traiter les faits de discours, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des évènements et*

De bedoeling van een geschiedschrijving à la Foucault, een geschiedschrijving die niet blind is voor de uitsluiting en onderwerping van de ander en het andere, moet dus zijn om de taaluitingen van een bepaalde periode niet op zichzelf betekenisvol te zien, maar vooral om de structurele verschillen met elkaar aan te duiden. We moeten ons bijvoorbeeld niet afvragen wat dingen als 'rede' of 'waanzin' op zichzelf betekenen, maar enkel hoe het verschil tussen beide gecreëerd wordt: hoe de waanzin of de 'onrede' gescheiden wordt van de 'rede'. In zijn latere werk verbreedt hij dit principe naar een analyse over machtsuitoefening en machtsverhouding. Het is niet zozeer van belang wat een bepaald discours of een bepaald conceptueel onderscheid (zoals dat tussen rede en waanzin, of wet en misdaad) op zichzelf precies betekent. Essentieel is vooral hoe het gebruikt wordt in een sociale ruimte die bepaald wordt door machtsverhoudingen.

Wat ons hier interesseert, is in de eerste plaats hoe Foucault een dergelijke methode gebruikt om het over de ander te hebben. Want dat het Foucault tenminste voor een groot deel om de ander te doen is, daar kan geen twijfel over bestaan. Hij staat voortdurend aan de kant van de onderdrukten en de maatschappelijke outsiders, en een groot deel van zijn werk, zoniet het grootste, is er op gericht de onderdrukking en uitsluiting aan te klagen die van de dominante cultuur uitgaat. Dat is trouwens meteen ook de manier waarop zijn methode functioneert. Foucault heeft het niet over de ander op zichzelf, maar wel over hoe de ander voortdurend uitgesloten, gedisciplineerd en onderdrukt wordt. Op deze manier vermijdt hij de valstrik van de hermeneutiek, die weliswaar pretendeert aandacht voor de ander te hebben, maar de ander uiteindelijk door haar eigen theoretische beschrijvingen ervan toch weer reduceert tot een abstract begrippenapparaat. Bij Foucault is dat niet zo. Hij bestudeert de ander, de gek of de misdadiger, zoals een astronoom een zwart gat bestudeert: een zwart gat is enkel waarneembaar, niet door iets wat het zelf is, maar door hoe de omringende velden en lichamen erop reageren. Op dezelfde manier is de ander voor Foucault een 'zwart gat' binnen een bepaald discours: door te bewijzen hoe een bepaald discours of bepaalde sociale praktijken zich aanpassen aan de ander en zich ertegen proberen verdedigen, brengt hij die ander zelf naar het voetlicht. Foucault noemt zijn methode niet toevallig een 'archeologie van de stilte'.[365] Hij schrijft in de eerste plaats een geschiedenis van wat verzwegen wordt, en van de manier hoe dit 'verzwijgen' functioneert.

Dit alles heeft echter een merkwaardig resultaat. Ondanks het feit dat boeken als *Histoire de la Folie* en *Surveiller et Punir* in principe alles met de ander, de waanzinnige of de misdadiger, te maken hebben, komt het perspectief van die ander zelf eigenlijk nauwelijks aan bod. Ondanks het feit dat Foucault duidelijk aan de kant van de uitgeslotenen staat, is het niet hun perspectief dat we te zien krijgen. Integendeel, zowel

---

des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels il s'oppose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait l'histoire systématique des discours.")

365 Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'Age Classique,* Paris, Plon, 1961, p 9.

Histoire de la Folie als *Surveiller et Punir* zijn voor het overgrote deel geschreven in een vrije indirecte rede vanuit het standpunt van de verdrukkers, de theoretici en hervormers die de waanzin en de misdaad in een disciplinair keurslijf hebben gestoken. Wanneer Foucault van de directe rede gebruikt maakt, gaat het quasi altijd om citaten uit geschriften van deze mensen of om observaties van buitenstaanders, en bijna nooit om wat gevangenen of waanzinnigen zelf gezegd hebben. Er zijn twee[366] uitzonderingen hierop: in *Histoire de la Folie* heeft Foucault het op een bepaald moment over de logica van de waanzinnige zelf, en gebruikt hij ook een directe rede om dit te ondersteunen.[367] Die passage wordt ook aangekondigd op een manier die doet denken aan de technieken die microhistorici gebruiken om een historische ervaring op te wekken: "Laat ons beluisteren, wat in deze fantastische fragmenten wordt gezegd". Verder neemt Foucault in *Surveiller et Punir* even het perspectief in van een 13-jarig straatboefje, dat hij ook zelf even aan het woord laat.[368]

Maar buiten deze twee voorbeelden valt er in het werk van Foucault niet veel te vinden over de waanzin op zichzelf. Dat zou immers inconsistent zijn met zijn ambitie (of beperking) om een geschiedenis van een discours te schrijven zonder een verwijzing naar de betekenis van de waanzin of de misdaad zelf. Het is vanuit Foucaults visie op de rol van taal en rede in de maatschappij immers perfect logisch om het standpunt van de ander, de waanzinnige of de misdadiger, impliciet te laten. Vanaf het moment dat hij toch zelf de logica van de waanzinnigheid of het standpunt van de misdadiger beschreef, wordt de ander toch weer op het terrein van de rede gebracht. Daarom is het perfect begrijpelijk dat Foucault een archeologie (of genealogie) van de stilte schrijft: het is namelijk vanuit zijn optiek de enige manier om een boek te schrijven over de ander dat aan de klauwen van de rede ontsnapt.

Desondanks moeten we ons afvragen of deze manier van doen op zich niet problematisch kan zijn. We hebben al gezien dat Foucault's werk in principe uitgaat van een tegenstelling tussen doel en methodologie. Het doel is de andere kant van de rede naar buiten brengen, maar het middel is en blijft een geschiedenis van die rede zelf. Derrida heeft zich de vraag gesteld of de bewuste keuze om te zwijgen over de ander zelf (de waanzinnige in dit geval) in feite niet hetzelfde doet als de imperialistische rede die ze pretendeert aan te klagen. Was het niet net de bedoeling van al de uitsluitingstechnieken

366 Naast deze twee voorbeelden zijn er ook nog enkele andere plaatsen waarin Foucault de ander zelf aan het woord laat. Het gaat hier echter om meer hybride vormen. Zo geeft hij in *Surveiller et Punir* de woorden weer van een lied dat gezongen werd door een aantal opstandige gevangenen, en laat hij kort daarna een gevangene aan het woord die beschrijft hoe hij door een bepaalde methode tot inkeer was gekomen, en een andere gevangene die uitlegt waarom hij een recidivist is geworden.(Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison,* Paris, Gallimard, 1975, p 172.) Het eerste is een twijfelgeval, omdat zoals Foucault zelf zegt de tekst van dit lied grotendeels gebaseerd is op een bestaande traditie van gevangenis- of delinquentenliederen, en het tweede en derde zijn dat ook, omdat dit bekentenissen zijn die in feite volledig in de kaart spelen van het dominante discours en ook effectief als dusdanig gebruikt werden.

367 Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'Age Classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp 250-252.

368 Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison,* Paris, Gallimard, 1975, pp 296-297.

uit de voorbije eeuwen om de waanzin het zwijgen op te leggen? Doet Foucault met andere woorden niet net hetzelfde door van de waanzin een blinde vlek te maken?[369]

De kritiek van Derrida is mijns inziens iets te sterk. Het is misschien inderdaad wel zo dat Foucault het zwijgen over de waanzin reïtereert, maar dat is net het punt. Door als het ware een *'re-enactment'* van de praktijk van dit zwijgen op te voeren, vestigt hij er net de aandacht op, en dat duidt erop dat hij wel degelijk aan de kant van de ander staat. Maar toch heeft Derrida wel een punt, zoals we zo dadelijk zullen zien.

Hetzelfde argument kan ook gemaakt worden wat betreft de rol van het concrete in Foucault's werk. In principe zou zijn methodologie dit moeten vermijden, omdat hij puur op een algemene vorm van conceptuele uitsluiting is gericht. Maar toch verschijnen er af en toe concrete mensen van vlees en bloed. Het (wel heel letterlijke) voorbeeld bij uitstek is de gruwelijke beginscène uit *Surveiller et Punir*, waarin we getuige zijn van een executie van een would-be koningsmoordenaar uit het ancien régime.[370] In een passage uit *Histoire de la Folie* geeft Foucault in de directe rede de gevoelens en ervaringen weer van iemand die de erbarmelijke omstandigheden ontdekt waarin opgesloten waanzinnigen gedwongen worden te leven.[371]. Foucault geeft verder ook concrete voorbeeldjes over een waanzinnige priester die denkt dat hij christus is, een drietal waanzinnigen die alledrie tegelijk denken dat ze de koning van Frankrijk zijn, en een bewaakster (in de directe rede) die een krankzinnige overtuigt geen ruzie meer te maken.[372]

Dergelijke voorbeelden zijn duidelijk bedoeld om afgrijzen en medelijden op te wekken en de eerder abstracte analyse van het dominante discours een menselijk gelaat te geven. Maar ze zijn te schaars om er van uit te gaan dat Foucault dit als een bewuste strategie doet. Bovendien liggen ze ook niet echt in de lijn van zijn algemene methodologie, die er op gericht is betekenisgeving zoals medelijden of sympathie net te vermijden. En de creatie van sympathie of afgrijzen met de concrete voorbeelden die hij geeft, lijkt nu net dat te doen: een concrete, betekenisvolle invulling geven aan de ervaring van de waanzin. In *L'Archeologie de Savoir* is Foucault hier iets duidelijker over: een beroep op of een studie van de *ervaring* van de waanzin is iets wat hij wil vermijden. Het concept ervaring impliceert namelijk volgens hem een subject dat ervaart, en dat subject zou dan weer beschrijfbaar moeten zijn door een algemene theorie.[373] En dat zou betekenen dat we opnieuw aan antropologie doen, de wetenschappelijke studie (of moeten we zeggen reductie?) van de mens die in de eerste plaats verantwoordelijk was voor de grote opsluiting in de 18e en 19e eeuw die Foucault net probeert aan te klagen.

Desondanks kan Foucault het dus soms toch niet laten een beroep te doen op de emoties en de ervaringen die het concrete voorbeeld van een (meestal) lijdende mens bij

369 Jacques Derrida, *Cogito et Histoire de la Folie*. Revue de Métaphysique et de Morale 68 (1963), p 465.

370 Michel Foucault, *Surveiller et Punir,* Paris, Gallimard, 1975, pp 9-13.

371 Michel Foucault, *Histoire de la Folie à l'Age Classique,* Paris, Gallimard, 1972, p 167.

372 Ibid. pp 515-520.

373 Michel Foucault, *L'Archéologie de Savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp 26-27.

zijn lezers kunnen opwekken. Dat is op zich heel begrijpelijk, gezien het feit dat hijzelf overduidelijk veel sympathie heeft voor de uitgeslotenen van de maatschappij over wie hij schrijft. Het feit dat Foucault op de plaatsen die we vermeld hebben toch even het standpunt van de ander zelf inneemt, in tegenspraak met zijn algemene methodologie, is hier een symptoom van. Met Ankersmit en Runia zouden we kunnen zeggen dat dit plaatsen zijn waarin de invloed van het verleden zelf zich laat voelen en heel even de bovenhand krijgt op Foucault's strakke en vernuftige methodologie.

We zien hetzelfde punt ook heel mooi terugkeren in een merkwaardig boek: *Moi, Pierre Rivière, Ayant Egorgé ma Mère, ma Soeur et mon Frère*.[374] Foucault was gefascineerd geraakt door Pierre Rivière, een veroordeelde moordenaar uit het begin van de negentiende eeuw, omwille van dezelfde reden waarom microhistorici gefascineerd raken door hun onderwerp: de mens Pierre Rivière, zijn veroordeling en bestraffing bevonden zich op het raakvlak van verschillende algemene structuren. Ten eerste vond zijn proces plaats in de overgangsperiode naar onze hedendaagse manier van disciplinering en bestraffing. Veel hedendaagse praktijken waren reeds in zwang, maar nog niet op dezelfde vanzelfsprekende manier zoals dat heden ten dage het geval is. Verder bevindt Rivière zich ook op de grens van de rede, de misdaad en de waanzin. In en naar aanleiding van zijn proces vonden er talloze speculaties plaats rond de vraag of Rivière al dan niet waanzinnig was, zoja op welke manier, en hoe zich dit verhield tot zijn misdaad. Dit proces werd bovendien nog aangewakkerd door de publicatie van Rivières dagboek, geschreven tijdens zijn gevangenschap, waaruit bleek dat deze waanzinnige moordenaar toch wel degelijk in staat was iets te schrijven wat verdacht veel leek op een rationele rechtvaardiging van zijn daden.

Foucault heeft hier met andere woorden alle ingrediënten in handen voor een microgeschiedenis à la Le Roy Ladurie of Ginzburg: een specifiek en raadselachtig figuur die zich op een kruispunt van verschillende algemene vertogen bevindt en een bijzondere collectie documenten met indrukken en ervaringen van allerlei kanten. Ook de motivatie die Foucault zelf voor de publicatie van dit boek geeft, stemt sterk overeen met die van microhistorici: niet de studie van een algemeen fenomeen of het geven van een verklaring zijn de oorsprong van zijn interesse, maar wel zijn eigen fascinatie voor wat hijzelf de schoonheid van Rivières getuigenis noemt.[375] Bovendien zegt hij ook dat hij heel bewust Rivières discours niet in een psychoanalytisch of psychiatrisch kader wil dwingen, maar het tot ons wil laten spreken zoals het zelf is.[376] Desondanks, en dat maakt dit boek voor ons interessant, kiest Foucault niet voor een microhistorische methodologie. Wat hij wel doet, is de historische bronnen rond de zaak rechtstreeks aan de lezer presenteren. *Moi, Pierre Rivière* is geen boek van Michel Foucault, maar wel een bronnenuitgave, waarin alle historische documenten (de juridische documenten, de medische studies, het dagboek,

374 Michel Foucault, *Moi Pierre Rivière, Ayant Egorgé ma Mère, ma Soeur et mon Frère… Un Cas de Parricide au XIXe Siècle,* Paris, Gallimard, 1973.

375 Ibid. p 16.

376 Ibid. p 19.

de publieke reacties in de media,...) quasi zonder commentaar aan de lezer gepresenteerd worden.

Dit wijst op een combinatie van twee dingen: enerzijds is het duidelijk dat Foucault in zijn belangstelling voor Pierre Rivière een fascinatie vertoont die verder gaat dan enkel een belangstelling in een abstract discours. Net zoals bij microhistorici is het de concrete mens die hem beroert, en niet de algemene conclusies of verklaringen die al dan niet van dit ene 'geval' zouden kunnen afgeleid worden. Anderzijds schrijft Foucault geen boek *over* Pierre Rivière, maar probeert hij het verleden zelf aan het woord te laten, zonder hier zelf in tussen te komen. In dat opzicht verschilt hij dan weer radicaal van mensen als Ginzburg en Le Roy Ladurie. Microhistorici gebruiken een hele reeks technieken om als het ware het verleden zelf aan het woord te laten. De positie van de microhistoricus is die van een koppelaar tussen zijn lezers en het verleden: hij probeert zich zoveel mogelijk op de achtergrond te houden, maar zorgt er wel met alle middelen voor dat de relatie tussen lezer en verleden zoveel mogelijk gefaciliteerd wordt. Zoals we gezien hebben, zijn er een heel aantal linguïstische technieken die hiervoor gebruikt kunnen worden.

Foucault daarentegen doet dit niet. Hij presenteert zichzelf niet als auteur, maar als uitgever, en vermijdt zoveel als mogelijk om in te grijpen in de historische bronnen. Vanuit zijn algemene theorie is dit ook begrijpelijk. Foucault wantrouwt de taal en het auteurschap veel te veel om zoiets te doen. De ander is, zoals we gezien hebben, in de eerste plaats een blinde vlek, een lege plaats, en iedere vorm van tekst, discours en auteurschap kan deze enkel maar corrumperen. *Moi, Pierre Rivière* is met andere woorden het symptoom bij uitstek van het dilemma in het oeuvre van Foucault. Aan de ene kant is het doel van zijn geschiedenis van de uitsluiting wel degelijk de representatie van de vergeten ander, de donkere kant van de Westerse rede, en is het duidelijk dat deze ambitie voortkomt uit wat we een bekommerdheid om die ander kunnen noemen. Aan de andere kant spreekt de concrete uitwerking van dit ideaal dit centrale idee tegen: aangezien ieder discours en iedere claim tot waarheid een corrumpering van de ander met zich meebrengt of tenminste zou kunnen meebrengen, is de enige manier om het over de ander te hebben, paradoxaal genoeg, hem doodzwijgen. Hoewel de ander in Foucaults project voortdurend op de achtergrond aanwezig is, gaat zijn werk niet in de eerste plaats over de ander, maar over de uitsluiting van die ander. Het centrale onderwerp is dus opnieuw de monoloog van de Rede of de normaliteit, zij het de negatieve kant ervan. In de terminologie van Levinas zouden we zeggen dat Foucault nog steeds een (weliswaar negatieve) geschiedenis van Hetzelfde schrijft, ondanks zijn bekommernis om de ander.

In het Spoor van Foucault: Postkoloniale Geschiedschrijving

Zoals gezegd heeft Foucault een bijzonder grote invloed gehad op de menswetenschappen in het algemeen en de geschiedschrijving in het bijzonder. Dat geldt zeker voor de onderwerpen waar hij zelf over schreef – misdaad, waanzin en seksualiteit – maar ook op andere terreinen. Foucaults filosofie is in het bijzonder een van de belangrijkste inspiratiebronnen geweest voor het ontstaan van de zogenaamde *postcolonial studies*. Het

gaat hier in feite om een relatief nieuwe menswetenschappelijke discipline die ontstaan is op het einde van de jaren '70, grotendeels als gevolg van een toenemend zelfbewustzijn van de bevolking uit de voormalige Europese kolonies. Het gemeenschappelijke doel van *postcolonial studies* is het uitwerken van een alternatief voor het traditioneel Westers triomfalisme en vooruitgangsdenken. Postkoloniale theoretici, historici, literatuurwetenschappers en antropologen gaan op zoek naar de negatieve kanten van dit vooruitgangsdenken. Ze proberen vormen van uitsluiting en onderdrukking expliciet te maken en in de openbaarheid te brengen en vormen van weerstand tegen het Westers imperialisme te benadrukken, teneinde de voormalige kolonies van een zelfbewustzijn of een identiteit die op zichzelf staat te voorzien, en die niet zomaar een afgeleide is van het Westerse moderniseringsverhaal.

Het spreekt voor zich dat dit verhaal over de schaduwkant van de geschiedenis van de Westerse Rede bij uitstek complementair is met het werk van Foucault, in het bijzonder met zijn boeken over de waanzin en de misdaad. Het is dan ook niet toevallig dat de voornaamste theoretici van het postkolonialisme zich in grote mate op Foucault geïnspireerd hebben. Dit is het duidelijkst bij Edward Said, die met het in 1978 gepubliceerde *Orientalism* een boek schreef dat paradigmatisch zou worden voor de postkoloniale traditie.[377] In dat boek argumenteert hij dat er zoiets bestaat als 'oriëntalisme', een gemeenschappelijke visie van Europa op het Oosten, van Egypte tot Japan, die er van uitgaat dat dit Oosten een monolithisch blok is met bepaalde vaste eigenschappen en zonder noemenswaardige geschiedenis. Het punt is nu dat dit oriëntalisme in de termen van Foucault een discours is: een gesystematiseerd geheel van taaluitingen en taalhandeling die tot doel heeft het Oosten te disciplineren, organiseren en uiteindelijk overheersen.[378] Wat voor Said geldt, geldt ook voor Dipesh Chakrabarty, waarschijnlijk de belangrijkste vertegenwoordiger van het postkolonialisme, en meer bepaald van de Indische versie hiervan, de zogenaamde *Subaltern Studies*. Volgens Chakrabarty wordt het onderwerp van deze discipline, de zogenaamde *subaltern classes*, gevormd door mensen die gemarginaliseerd worden, niet doordat ze fysiek onderdrukt worden, maar wel doordat ze buiten het blikveld vallen van wat de dominante maatschappij als 'rationeel' of 'toelaatbaar' beschouwt.[379]

Het is natuurlijk zo dat het academische postkolonialisme geen monolithisch blok is, en dat er heel wat verschillende methodologieën en theorieën circuleren. Saids gebruik van Foucault is bijvoorbeeld ook bekritiseerd vanuit de discipline zelf, in de eerste plaats door Gayatri Spivak.[380] Volgens Spivak neemt Foucault (net als Deleuze) nog steeds het standpunt in van de neutrale observator die de postkoloniale ander toelaat om te spreken.

---

377 Edward Said, *Orientalism,* New York, Vintage, 1979.

378 Ibid. p 3.

379 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2007, p 101.

380 Zie Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in Cary Nelson & Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988, pp 271-313.

Op die manier zou het dan toch weer een Europeaan en een Europese traditie zijn die de lijnen uitzet, en dat is net waartegen de postkoloniale traditie reageert. Ook Said zelf heeft in zijn latere werk kritiek geuit op Foucault, met als voornaamste punt dat Foucault te veel aandacht besteedt aan onderwerping en te weinig aan de mogelijkheid tot protest en verzet.[381] Toch is er belangrijke nuance: zoals Robert Nichols opmerkt, zijn de opvattingen die binnen het postkolonialisme aan de stroman 'Foucault' worden toegeschreven niet altijd in overeenstemming met wat Foucault zelf gezegd heeft. Het is meer bepaald opvallend dat zelfs de scherpste postkoloniale critici van 'Foucault' hem in de eerste plaats bekritiseren op basis van concepten die afkomstig zijn uit de geschriften van Foucault zelf. Zo gebruikt Said in zijn latere werk nog steeds het Foucauldiaanse concept 'discours', en baseert Spivak haar kritiek voor een groot deel op het heel erg Foucauldiaanse idee van 'epistemisch geweld', het idee dat niet enkel fysieke praktijken maar ook de productie van waarheid een vorm van geweld en onderdrukking kunnen zijn.[382] Foucault is met andere woorden alomtegenwoordig in het academisch postkolonialisme, zelfs in de kritiek die op de stroman 'Foucault' gegeven wordt.

Het hoeft dan ook niet te verbazen dat dezelfde spanning die aanwezig is in het werk van Foucault ook in deze discipline terug te vinden is. De belangrijkste doelstelling van *postcolonial studies* is het representeren van de ander en zijn verhaal in een academische tekst.[383] Maar de manier waarop dat precies gebeurt is in feite nog steeds gebaseerd op het Westerse vooruitgangsdiscours waartegen postkolonialisten zich verzetten. Net als Foucault definiëren en beschrijven postkolonialisten als Said, Spivak en Chakrabarty de ander in de eerste plaats op een negatieve manier: als iemand die *niet* behoort tot het Westerse imperialisme, maar er zich net tegen verzet, hetzij fysiek, hetzij door voor zichzelf een nieuwe vorm van sociale en culturele identiteit te construeren. De ander op zichzelf is met andere woorden vooral een afgeleide, of een spiegelbeeld, van een discours waaraan hij of zij onderworpen is. Edward Said, bijvoorbeeld, heeft in *Orientalism* duidelijk de bedoeling om op te komen voor de eigenheid en de rechten van de verschillende volkeren en mensen die door het Westen onder de gemeenschappelijke noemer 'Het Oosten' worden gebracht. Maar toch gaat zijn boek zelf in de eerste plaats over het Westen: over de vooroordelen van Westerse schrijvers en menswetenschappers in de 18e en 19e eeuw.

Natuurlijk is de situatie niet altijd zo zwart-wit als we ze hier voorstellen. Ook binnen de *postcolonial studies* is er zeker aandacht voor de ander zelf, net zoals dat bij Foucault ook af en toe wel het geval is. Maar toch is er altijd een zekere spanning merkbaar. Dit is bijvoorbeeld heel duidelijk in Dipesh Chakrabarty's *Provincializing Europe,* een andere klassieker van het postkolonialisme. Chakrabarty maakt er een onderscheid tussen *History 1* en *History 2*. De eerste vorm verwijst naar geschiedenis met een grote G, de algemene

381 Robert Nichols, *Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault*, Foucault Studies 9 (2010), p 135.

382 Robert Nichols, *Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault*, Foucault Studies 9 (2010), pp 136-137, Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in Cary Nelson & Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988, p 271.

383 Robert Nichols, *Postcolonial Studies and the Discourse of Foucault*, Foucault Studies 9 (2010), p 122.

evolutie van een land, regio of gemeenschap, die bepaald wordt door sociaal-economische factoren, in het bijzonder door kapitaal, of het verzet tegen de macht van het kapitaal. Het spreekt vanzelf dat Marx hier het typevoorbeeld is. De tweede vorm van geschiedschrijving, *History 2*, is zoiets als de geschiedenis met kleine g, de persoonlijke verhalen van individuen, of groepen individuen, die wel deel hebben aan *History 1*, maar wiens leven toch niet gereduceerd kan worden tot een pion in een algemene ontwikkeling.[384] Wat voor ons nu interessant is, is hoe Chakrabarty *History 2* concreet invult. Men zou kunnen verwachten dat het hier om een geschiedenis in onze Levinasiaanse zin gaat, net als microgeschiedenis een geschiedenis is van de persoonlijke ervaringen, belevenissen en percepties van een individueel leven dat gevaar loopt te verdwijnen tussen de algemene plooien van het tijdperk waarin het zich afspeelt. Toch is dit niet helemaal het geval. Chakrabarty bespreekt twee duidelijke voorbeelden.[385] Het eerste gaat over het lot van de weduwe in het India van de voorbije twee eeuwen, het tweede over de *adda*, een typische Indische sociale praktijk, een samenkomst en een vorm van vrije conversatie onder vrienden. In beide gevallen gaat het om situaties die ergens 'buiten' vallen: de weduwe die uitgesloten wordt van het normale maatschappelijke leven, en de *adda* die niet strookt met de burgerlijke idealen van de Engelsen in India. Maar het is opvallend dat Chakrabarty niet echt een beeld geeft van hoe het was om een weduwe te zijn, of hoe het was om aan een *adda* deel te nemen. Hetgeen hij wel doet, is in de eerste plaats een Foucauldiaanse discoursanalyse. In het geval van de weduwe heeft hij het vooral over de manier waarop 'de weduwe' als karakter fungeerde in de Bengaalse literatuur, hoe medelijden en sympathie als literaire onderwerpen hiermee in verband stonden, en hoe de manier waarop weduwen in deze literatuur beschreven werden een barometer is voor het ontstaan van het moderne subject, met een strikte scheiding tussen de innerlijke gedachtewereld van een individu en diens uiterlijke verschijningsvorm in de maatschappij. Ook in het geval van de *adda* heeft Chakrabarty het (op enkele uitzonderingen na[386]) niet echt over de *adda* zelf, maar wel in de eerste plaats over de rol van de *adda* in de ontwikkeling van een Indisch nationaal bewustzijn, of meer bepaald hoe de *adda* een symbool werd voor een nostalgisch verlangen naar een mythisch en 'authentiek' India.

Foucault, Postkolonialisme, Microgeschiedenis en Ethiek

Samengevat wil dit zeggen dat de situatie waarin zowel Foucault als het postcolonialisme zich bevinden in essentie iets contradictorisch heeft. Aan de ene kant is het duidelijk hun bedoeling om te schrijven over wat Levinas de ander noemt, de mens van vlees en bloed die tussen de plooien van de Geschiedenis met grote G en de Rede met grote R valt. Aan

384 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2007, pp 63-69.

385 Ibid. pp 117-148 en pp 180-213.

386 Ibid. pp 194-204.

de andere kant is er echter een fundamenteel wantrouwen in de rol van taal en discours, wat als gevolg heeft dat Foucault en de Foucauldiaanse traditie niet proberen om met een 'eigen' taal over de ander te schrijven, maar wel de plaats van de ander proberen te vrijwaren in een bestaand dominant discours. Dat zorgt er inderdaad voor dat Foucault of de postkolonialisten niet dezelfde fout maken als de mensen en praktijken die ze bekritiseren. Maar het heeft ook tot gevolg dat de beleving en ervaring van de ander zelf buiten schot blijft. We hebben gezien dat Foucault zelf het hier moeilijk mee heeft. Het publiceren van zijn boek over Pierre Rivière is hier een symptoom bij uitstek van. De interesse van Foucault in de concrete, contingente mens Pierre Rivière verraadt dat er meer op het spel staat dan enkel de analyse van een algemeen discours. Datzelfde geldt ook voor de manier waarop Chakrabarty over de weduwe of de *adda* schrijft: hij heeft duidelijk de intentie om op een manier het standpunt van de ander in te nemen, maar doet uiteindelijk ook vooral weer aan een analyse van het dominante discours.

In verband met onze algemene probleemstelling betekent dit het volgende: het is zeker zo dat er een ethische bekommernis aan de grondslag ligt van de poststructuralistische en postkoloniale manier om aan geschiedschrijving te doen. Het is immers bij uitstek de bedoeling van Foucault en (onder andere) de postkolonialisten om de verdrukking en uitsluiting van de ander aan te klagen. In die zin stemmen ze zeker overeen met het Levinasiaanse perspectief dat we hier ontwikkeld hebben. Er zijn echter ook twee belangrijke verschillen, die ervoor zorgen dat deze visie op geschiedschrijving ten eerste in mindere mate ethisch kan genoemd worden, en ten tweede ook minder algemeen toepasbaar is.

Het eerste van deze twee punten hebben we al aangehaald, en gaat in eerste instantie over de rol van de historische ervaring. We hebben gezien dat voor de Levinasiaanse ethiek de ervaring van de ander cruciaal is. De bron van de ethiek is mijn geraaktheid door het gelaat van de ander, en die geraaktheid is een vorm van ervaring van de contingente en hoogstindividuele ander die als het ware hier en voor mij verschijnt. We hebben gezien hoe een dergelijke vorm van ervaring bewerkstelligd wordt in microgeschiedenis. Door gebruik te maken van een serie technieken, onder andere de directe rede en specifieke tijd-ruimtelijke lokalisering, slagen microhistorici erin om een dergelijke ervaring van de ander te creëren, om het gelaat van de afwezige ander uit het verleden te laten verschijnen. Dit veronderstelt trouwens een fundamenteel vertrouwen in de kracht van de taal. We gaan er immers vanuit dat we door het zorgvuldige gebruik van woorden en het schrijven van teksten toch tenminste deels de andersheid van de ander kunnen overbrengen. Levinas duidt deze vorm van taalgebruik, zoals we gezien hebben, aan met de term *le dire*: het taalgebruik dat communicatie tussen mij en de ander mogelijk maakt, en dat er dus voor zorgt dat ik door de ander, de ander uit het verleden in dit geval, geraakt kan worden.

Dit vertrouwen is afwezig in de poststructuralistische traditie. Foucault schrijft bijvoorbeeld geen boek *over* Pierre Rivière, maar geeft de bronnen over zijn leven rechtstreeks uit, alsof hij bang is de oorspronkelijke betekenis ervan te verbergen of te onderdrukken door er over te schrijven. Mensen als Chakrabarty en Said delen dit wantrouwen ten opzichte van de taal. Hun teksten zijn er in de eerste plaats op gericht om talige systemen en vormen van discours te ontmaskeren en hun verborgen kantjes openbaar te maken, en niet om zelf door een talige ingreep het 'verleden zelf' tot ons te

laten spreken. Daarom kunnen we hun werk ook minder gemakkelijk ethisch noemen in de Levinasiaanse zin. Een van de cruciale elementen, de rol van de taal – *le dire* – als brug tussen ik in het heden en de ander in het verleden, ontbreekt.

Natuurlijk wil dit feit op zich nog niet alles zeggen. Er zijn nog andere formuleringen van ethiek, ook van een ethiek van een erkenning van de ander, dan die van Levinas. We zouden immers kunnen zeggen dat de poststructuralistische traditie toch een vorm van ethiek is, omdat ze duidelijk ontstaat uit een bekommernis om de ander. Dit is zeker een legitiem standpunt. Maar er is echter een *caveat*: zowel vanuit ons eigen Levinasiaans perspectief als vanuit het poststructuralisme en postkolonialisme staat de ander centraal, maar er is een cruciaal verschil in de manier waarop die ander gedefinieerd wordt. Zoals we gezien hebben, ziet Foucault, net als de postkolonialisten, de ander als de negatieve kant, de achterkant van het dominante discours in een maatschappij. En dat dominante discours is volgens hen een relatief statisch gegeven. Volgens Foucault is er wel degelijk een specifieke mentaliteit die de essentie vormt van de Europese maatschappij in de 18e en 19e eeuw. En volgens de postkolonialisten is er eveneens een bepaalde manier van denken, het Westere vooruitgangsdenken, dat de essentie vormt van de manier waarop het Westen met niet-Westerse samenlevingen omging. Het feit dat Foucault en de postkolonialisten er van uitgaan dat het relatief vast ligt wat precies het dominante discours is, impliceert meteen ook dat het al even vast ligt wie precies de anderen zijn. Voor Foucault zijn dit in de eerste plaats de waanzinnigen en de misdadigers, en voor de postkolonialisten zijn dit de autochtone bewoners van de voormalige kolonies, in het bijzonder onderdrukte groepen als vrouwen, boeren en arbeiders. Foucault en co. kiezen met andere woorden voor een substantiële invulling van de ander, eerder dan een relationele of perspectivistische. Het is een essentiële, bijna objectieve eigenschap van bepaalde mensen of groepen mensen dat ze “anderen” zijn. En het is heel duidelijk en relatief onafhankelijk van persoonlijke perceptie wie tot het kamp van het discours of de hegemonie behoort, en wie tot de kant van de anderen of het verzet.

Bij Levinas is dit niet zo: zoals we gezien hebben is Levinas er, net als Foucault, van overtuigd dat de ander degene is die tussen de plooien van het algemene discours, de waarheid en het dominante taalgebruik valt. Maar anders dan Foucault ziet Levinas dit discours niet als een vaststaand gegeven. *Le Même*, Levinas' term voor wat Foucault discours noemt, speelt enkel een rol op individueel en persoonlijk vlak, en is zeker geen objectief gegeven. Levinas' punt is niet dat een discours of *Le Même* een rol speelt in een maatschappij als geheel, maar wel dat het de ethische gevoeligheid van mijzelf als individu kan vertroebelen of verbergen. Dat betekent dat wat *Le Même* precies is, kan verschillen van persoon tot persoon en van situatie tot situatie. Net als Foucault kan een bepaald vooroordeel over de waanzin, bijvoorbeeld het idee dat de waanzin een morele aberratie of een louter medische aandoening is, ertoe leiden dat ik niet meer luister naar wat de waanzinnige te zeggen heeft, of dat ik mij zijn lot niet meer aantrek. Maar anders dan Foucault kan volgens Levinas ook het omgekeerde het geval zijn.

Stel bijvoorbeeld dat ik Foucaults boek gelezen heb, en daardoor een grote afkeer heb ontwikkeld voor instellingen en individuen die aan opsluiting en disciplinering doen. Dan kan ik er misschien wel toe komen om naar de waanzinnige of de misdadiger te luisteren. Maar ik kan dan niet meer naar, bijvoorbeeld, de cipier luisteren, terwijl die toch ook een

concrete mens van vlees en bloed is. Vanuit Levinas' standpunt zou het in dit specifieke geval een discours over disciplinering (dat van Foucault) zijn dat de rol van *Le Même* vervult, en is het de cipier die de ander is. Doordat ik mij Foucaults theorie eigen gemaakt heb, ga ik immers op basis van theoretische inzichten beslissen wiens standpunt het erkennen waard is (dat van de waanzinnige), en wiens gezichtspunt dat niet is (dat van de cipier). Vanuit de theorie van Levinas is dit dus niet zo: iedereen kan een ander zijn, en elk discours kan zowel de ander verbergen als hem affirmeren. In dit geval wil dit het volgende zeggen: voor Foucault kan enkel de waanzinnige een ander zijn. Voor Levinas daarentegen kan iedereen dat zijn, de waanzinnige, maar ook bijvoorbeeld de cipier, de aalmoezenier of zelfs de gevangenisdirecteur.

Dit punt heeft een belangrijk gevolg voor de toepassing op de geschiedschrijving. Het betekent dat een poststructuralistische geschiedschrijving enkel toepasbaar is op die groepen mensen waarvan men 'objectief' kan aantonen dat ze verdrukt of uitgesloten werden door de maatschappij waarin ze vertoefden. Een Levinasiaanse geschiedschrijving daarentegen kan toepasbaar zijn op iedereen, onderdrukt of niet. Neem bijvoorbeeld Pierre Maury, de goede herder die min of meer het hoofdpersonage is van *Montaillou.* Maury werd, net als veel andere inwoners van Montaillou, helemaal niet onderdrukt. Het is waar dat hij (af en toe tenminste) een ketter was, en dat ketterij vervolgd werd. Maar dat is niet waarover *Montaillou* gaat. De Pierre Maury die we in Le Roy Ladurie's boek ontmoeten is een vrije en creatieve geest, die ongebonden rondreist en ongestoord zijn leven leidt en er zijn eigen denkbeelden op na houdt. Iets soortgelijks geldt voor Betrande de Rols uit *The Return of Martin Guerre*, of voor de Parijse arbeiders uit *The Great Cat Massacre*. Het thema is hier niet de verdrukking van deze mensen, maar net hun creativiteit, hun zelfstandigheid, en niet in de laatste plaats hun eigen emoties en ervaringen.

Menocchio uit *Il Formaggio e i Vermi* wordt dan weer wel duidelijk onderdrukt en gedisciplineerd (of tenminste: men probeerde dat te doen), maar zijn geval is te specifiek en veel te individueel om iets te zeggen over de uitsluiting van een bepaalde maatschappelijke groep in het algemeen. Men kan moeilijk zeggen dat het geval Menocchio aantoont dat mensen als Menocchio uitgesloten of vervolgd werden, simpelweg omdat er geen mensen *zoals Menocchio* bestaan. Menocchio was een unieke persoonlijkheid, en het is net dit dat ons fascineert. Hetzelfde geldt ook voor, opnieuw, Betrande de Rols en voor Helen Jewett, de Victoriaanse prostituee.

Het is daarom dat we voor een Levinasiaans perspectief gekozen hebben, en niet voor een Foucauldiaans. Hoewel we een geschiedschrijving à la Foucault zeker ethisch kunnen noemen, is het duidelijk dat dit nooit meer kan zijn dan een geschiedschrijving van bepaalde, welafgebakende sociale groepen en processen, met name onderdrukte groepen en onderdrukkingsprocessen. Dat betekent dat er grote delen van de geschiedenis (van sociale groepen die niet expliciet uitgesloten worden, of van individuen die te uniek zijn om tot een sociale groep te behoren) aan dit blikveld ontsnappen. Voor wat Levinas betreft is dit echter niet het geval. De ander kan overal zijn, en kan elke gedaante aannemen. Daarom kunnen we inderdaad zeggen dat we vanuit Levinas in staat zijn om te argumenteren voor een breder ethisch perspectief op de geschiedschrijving als dusdanig, terwijl we vanuit Foucault dat enkel zouden kunnen zeggen over bepaalde deelgebieden van de geschiedschrijving.

Conclusie: Wantrouwen en Vertrouwen, 'le Dire' en 'le Dit'

Het doel van dit hoofdstuk was tweeledig. Enerzijds hebben we geargumenteerd dat er zowel vanuit de hermeneutische als de poststructuralistische traditie geen argumentatie opgebouwd kan worden om de geschiedschrijving in het algemeen als een ethische praktijk te zien. Anderzijds heeft de vergelijking met deze andere tradities ons ook in staat gesteld een aantal kenmerken van ons Levinasiaans perspectief scherper te stellen, met name de precieze aard van de representatie van de ander en de rol die taal hierin speelt. In feite delen de hermeneutiek en het Foucauldiaans poststructuralisme eenzelfde visie op taal: taal is vooral een abstract systeem dat in de eerste plaats gericht is op het creëren van structuur en het overbrengen van kennis. De kern van de hermeneutiek is, zoals we gezien hebben, de opvatting dat er achter iedere tekst of ieder concreet individu een verborgen talige (en in sommige gevallen, een sociaal-economische) structuur zit. Deze structuur is voor iedereen anders, wat er toe leidt dat ontmoetingen tussen verschillende mensen altijd ook ontmoeting zullen zijn tussen verschillende manieren waarop de wereld of het zijnde gestructureerd wordt. Foucault en de postkolonialisten zijn het hier in essentie eigenlijk mee eens. Het verschil is vooral dat zij een veel negatievere visie hebben op de rol van taal en discours. De structuur die schuilgaat achter het alledaagse leven is niet zomaar een product van een vrij en autonoom individu. Het is een historische actor op zichzelf, misschien wel de allerbelangrijkste, die meer invloed heeft op het individu dan het individu op haar. Terwijl voor de hermeneuticus taal, kennis en sociale structuur een opening zijn naar de ander, zijn ze voor de poststructuralist een obstakel.

Het cruciale verschil tussen aan de ene kant de hermeneutiek en het poststructuralisme en aan de andere kant het perspectief van Levinas, is dat Levinas een onderscheid maakt tussen twee vormen van taalgebruik: *le dit* en *le dire*. De eerste vorm van taalgebruik stemt overeen met de visie van het poststructuralisme: *le dit* sluit de ander op in een gerationaliseerd en gedisciplineerd systeem waarin de andersheid van de ander ontkend of onderdrukt wordt. Levinas' tweede vorm van taalgebruik, *le dire*, stemt overeen met de hermeneutiek, in de zin dat ze de relatie met de ander mogelijk maakt en bespoedigt. De manier waarop dit laatste volgens Levinas gebeurt is echter fundamenteel anders: terwijl hermeneutici ervan uitgaan dat de taal in de eerste plaats een manier is om kennis over te brengen, een manier waarop we iets kunnen leren van het perspectief van de ander, is de bedoeling van *le dire* in de eerste plaats het overbrengen van een ervaring. Taal is niet altijd enkel een abstract systeem waar we de ons omringende wereld mee ordenen en begrijpen, maar kan ook fungeren als een doorgeefluik van het verleden. Ze hoeft niet altijd de multi-interpreteerbaarheid en de andersheid van de ander te reduceren. Ze kan deze ook op een bepaalde manier representeren, en daardoor ook affirmeren en doorgeven. Zoals we gezien hebben, krijgt de ander uit het verleden hierdoor het statuut van de derde, of de afwezige ander.

Onze hypothese is nu dat de geschiedschrijving, of althans een belangrijk deel daarvan, eerder van de aard van *le dire* is dan van de aard van *le dit*. Dit impliceert twee dingen. Laat ons even Carlo Ginzburgs Menocchio als voorbeeld nemen om dit duidelijk te maken. Ten eerste is er de veronderstelling dat in de historische bronnen (zowel de woorden van Menocchio zelf als wat er over hem geschreven werd door zijn tijdgenoten)

iets van de mens Menochhio zelf, zijn gelaat zou Levinas zeggen, wordt meegedragen. Dat wil niet zeggen dat er een ervaring als een soort objectief ding op zichzelf achter de taal aanwezig is, maar wel dat er in de woorden van Menocchi (die in de documenten bewaard zijn), een mogelijkheid tot authentieke communicatie –*le dire* – met de ander Menocchio aanwezig is. De ervaring van de ander is immers geen objectief ding dat de historicus kan ontdekken, maar wel een dynamische gebeurtenis die, via de taal, plaatsvindt *tussen* de historicus

Ten tweede is er de veronderstelling dat de historicus die met deze bronnen in contact komt, zelf ook in staat is om een bepaalde manier van talige representatie te creëren waarin de ontmoeting met de ander niet verloren gaat en misschien zelfs versterkt wordt. De historicus kan, zoals we gezien hebben, hiervoor allerlei technieken gebruiken. Het is daarom dat we verwezen hebben naar de historicus als een koppelaar: iemand die ervoor zorgt dat zijn lezers en de mensen uit het verleden met elkaar in contact komen op een manier waarop er zoveel mogelijk 'chemie' tussen beiden kan ontstaan.

Natuurlijk is het zo dat wat er in de bronnen opgetekend staat over iemand als Menocchio altijd al op een manier 'verstoord' is. Zoals poststructuralisten graag zouden uitwijzen, worden de acties en woorden van mensen altijd gekaderd binnen een algemeen discours, typologie of episteme (bijvoorbeeld in algemene categorieën als boeren, edelmannen, arbeiders, vrome christenen, moslims, ketters,...) Ook wat Menocchio zei en deed is, net zoals alle andere karakters uit de *microstorie* die we besproken hebben, ongetwijfeld vervormd en verstoord door de denkkaders van degenen die over hem schreven. En ook wat Ginzburg zelf over Menocchio schrijft, is zeer waarschijnlijk voor een groot deel gestuurd door zijn eigen manier van denken. Dit is bovendien het geval bij elke vorm van geschiedschrijving. Zowel de bronnen zelf als de artikels en boeken die door historici geschreven worden, zijn altijd bepaald door het discours van de samenleving waarin hun auteurs zich bevinden.

Desondanks betekent het feit dat de ander in een bepaald systematisch geheel geplaatst wordt, nog niet noodzakelijk dat zijn andersheid volledig ontkend of uitgesloten wordt. Er is immers zoiets als de derde, de ander die afwezig is, maar met wie we toch in een ethische relatie kunnen staan door het bestaan van systematische en talig georganiseerde systemen. Deze systemen classificeren en rationaliseren weliswaar, maar ze doen dat niet op een totaliserende manier. In de systemen waarmee de derde wordt gerepresenteerd zal er altijd iets van de oorspronkelijke andersheid van die derde overgedragen worden. Natuurlijk zullen er ook altijd bepaalde aspecten van de ander vergeten, genegeerd of verstoord worden. Dat is nu eenmaal eigen aan de rationaliserende procedure die gebruikt wordt in de representatie van de derde. Maar wanneer deze op een bedachtzame manier gebeurt, zal er desondanks toch iets van de eigenheid van de ander overeind blijven en doorgegeven worden. Het feit dat een aantal aspecten van de ander vertekend of verstoord worden, weegt niet op tegen het feit dat dat bij andere aspecten niet zo zal zijn. Het gevolg hiervan, dat een beeld van iemand uit het verleden daardoor nooit compleet kan zijn, zou een probleem kunnen zijn voor een meer cognitief ingestelde theorie zoals de hermeneutiek.

Maar het is geen probleem voor een Levinasiaans perspectief dat in de eerste plaats op historische ervaring gericht is. Zoals Johan Huizinga heeft gezegd, is de historische

ervaring, in dit geval de ervaring van de ander uit het verleden, immers nooit totaliserend. Ze is niet meer dan een glimp van het verleden die we doorheen de mist van discours en representatie opvangen, en ze is even snel weg als ze gekomen is. Wat die glimp precies is, staat bovendien nooit vast, en kan verschillen van persoon tot persoon. Het kan gaan om één boek uit een heel corpus van historische literatuur, of bijvoorbeeld om één specifieke passage uit een historiografisch boek. Dat betekent ook dat de historicus niet a priori kan bepalen hoe de lezer zijn boek precies zal beleven. Zoals we al gezegd hebben, is de historicus in essentie een koppelaar: hij brengt verleden en heden (zijn lezers) met elkaar in contact, maar kan zelf niet bepalen hoe dat contact er precies uit zal zien. Wat hij echter wel kan doen, is alle mogelijke technieken aanwenden om een ervaring van het gelaat van de ander uit het verleden voor zijn lezers mogelijk te maken.

Deel

De Gevolgen van een Ethisch Perspectief

We zijn nu bijna aan het einde gekomen van onze redenering. In het eerste deel van dit boek heb ik geargumenteerd dat het mogelijk is om de geschiedschrijving als een ethische activiteit te zien. De centrale bouwstenen van deze redenering waren de Levinasiaanse visie op ethiek als een erkenning en ervaring van de andersheid van de ander, gecombineerd met de narrativistische observatie van de essentiële kloof tussen de historische feiten en de historische representatie. De sleutel om beide ideeën met elkaar te verbinden was Levinas' concept van 'de derde'. De derde is de afwezige ander, de ander uit het verleden, die wel gerepresenteerd kan worden, maar waarbij we ons er tegelijkertijd van bewust moeten zijn dat zo'n representatie de ander nooit volledig kan vatten.

In het tweede deel heb ik proberen aantonen dat het niet enkel mogelijk en consistent kan zijn om de geschiedschrijving als ethische praktijk te zien, maar dat het ook effectief loont om dat te doen. Zo hebben we gezien dat een Levinasiaans standpunt ons toelaat om op zijn minst een belangrijke aanvulling te geven op de recente theorieën over historische ervaring, dat het ons toelaat om microgeschiedenis beter te begrijpen, en dat het erin slaagt om het over een vorm van erkenning van de ander te hebben die iets toevoegt aan zowel de hermeneutische als de poststructuralistische visie. Verder hebben we in de loop van dit tweede hoofdstuk dit Levinasiaanse perspectief ook beter en meer uitvoerig leren kennen. We hebben gezien hoe een historische ervaring er precies kan uitzien, welke middelen historici inzetten om deze op te wekken, en wat de achterliggende opvatting over de rol van taal, historicus en lezer zijn die hierbij verondersteld worden.

Er is echter een punt dat vooralsnog niet expliciet aan bod gekomen is. We hebben ons tot nu toe vooral beperkt tot een descriptieve analyse van de geschiedschrijving. Op zich is dit natuurlijk interessant genoeg, maar de geïnteresseerde lezer zal zich ongetwijfeld al een aantal keer afgevraagd hebben wat precies de relevantie hiervan is voor de historiografische praktijk. Worden historici die dit boek gelezen hebben verondersteld op een andere manier aan geschiedschrijving te doen? En indien ja, hoe dan precies? Dit deel is gewijd aan een antwoord op deze vraag, op twee verschillende manieren. Ten eerste zullen we het hebben over de methodologische gevolgen van de ethische visie op de geschiedschrijving. En ten tweede zullen we ook kort iets zeggen over wat deze visie betekent voor het onderscheid tussen academische geschiedschrijving en publieksgeschiedenis.

Historiografische Deugden

Op zich is het niet helemaal juist dat we het tot op dit moment nog niet over de methodologie van de historicus gehad hebben. In de loop van ons argument zijn we immers tal van technieken tegengekomen die historici gebruiken of kunnen gebruiken om het verleden in zijn andersheid te erkennen en te representeren. We hebben onder andere gezien dat, om een ethische historische ervaring te bewerkstelligen, het noodzakelijk is voor de historicus om zijn onderwerp niet te reduceren tot een algemene categorie. Zoiets zegt natuurlijk al iets over wat een historicus moet doen, met name in de keuze van zijn onderwerp. Eerder dan op zoek te gaan naar historische gebeurtenissen of personages die een typisch voorbeeld zijn van een algemene sociologische wet, is het de bedoeling om die gebeurtenissen of individuen op te sporen waar dat niet zo is; waar verschillende algemene categorieën van allerlei pluimage in elkaar overlopen, en waar de acties van concrete individuen niet te vatten zijn in theoretische abstracties. Denk bijvoorbeeld aan Le Roy Ladurie's interesse in het carnaval van Romans. Hoewel het hier duidelijk om een historisch klassenconflict ging, is dat niet de reden waarom Le Roy Ladurie hier een boek over schrijft. Wat voor hem interessant is, is net datgene wat niet onder de algemene noemer 'klassenstrijd' valt: de specifieke en emotionele menselijke relaties, de contingente toevalligheden, de symbolische geladenheid, en vooral het toeval van de gebeurtenissen en de vrijheid van individuen om hun eigen leven te leiden.

Anderzijds hebben we ook gezien dat historici die mikken op het overbrengen van een ethische relatie met de ander op een (voor een wetenschappelijke discipline althans) ietwat bijzondere manier met taal omgaan. Ze bedienen zich van een taalgebruik dat gericht is op het 'tonen' van het verleden en het overbrengen van emoties, eerder dan een taalgebruik waar er iets over het verleden bewezen of aangetoond wordt. Het is precies daardoor dat wat ze beschrijven een zekere autonomie krijgt, een multi-interpreteerbaarheid die ervoor zorgt dat onze relatie met mensen uit het verleden gaat lijken op die met onze medemensen uit het heden.

Er bestaan, zoals we gezien hebben, een aantal manieren om dat te doen. Een historicus kan bijvoorbeeld, zoals Patricia Cohen doet met Helen Jewett, slechts enkele feiten of wetenswaardigheden over zijn personage vrijgeven, en het algemene karakter of het overkoepelend levensverhaal in nevelen gehuld laten. Of de historicus kan, in plaats van een algemeen narratief, een soort kakofonische dwarsdoorsnede van een gemeenschap

geven. Dit is wat Le Roy Ladurie doet met *Montaillou:* een beschrijving van een bont en veelkleurig gezelschap, waar mensen komen en gaan, wars van een algemeen gestructureerd en lineair verhaal. Opnieuw resulteert dit niet in een reeks biografieën waarin we het volledige leven van iemand van dichtbij volgen, maar in een reeks kortstondige ontmoetingen, een vaak onverwacht binnen-en buitengaan van personages, van wiens leven en denkbeelden we nooit meer dan een kortstondige glimp opvangen. Hans-Ulrich Gumbrecht heeft naar dit idee verwezen met het principe van het 'fragment': pas door te beseffen dat het verleden dat we kennen nooit volledig is, maar altijd slechts een deel van het verleden op zichzelf, pas dan kunnen we vermijden het verleden in een keurslijf van het heden te plaatsen.

De manier bij uitstek echter waarop het verleden op een 'directe' manier aan de lezer getoond kan worden, is het gebruik van de directe rede. Le Roy Ladurie schrijft over Montaillou dat de unieke bewaarde gesprekken van de inquisitie met de bewoners ervoor zorgen dat het verleden zelf tot ons lijkt te spreken.[387] Ook Carlo Ginzburg geeft zijn Menocchio voortdurend zelf het woord, en Natalie Zemon-Davis gebruikt op een bepaald moment zelfs een stukje fictieve directe rede om haar heldin Bertrande de Rols tot ons te laten spreken. (cf. supra) Het gebruik van de directe rede is zonder twijfel de meest effectieve, maar voor historici waarschijnlijk ook het meest precaire intrument om het verleden zelf te tonen in plaats van er enkel over te vertellen.

Dat wil echter uiteraard niet zeggen dat historici een zo afstandelijk mogelijke houding moeten aannemen, contextualisering zoveel mogelijk dienen te vermijden en enkel de feiten uit hun bronnen dienen weer te geven. Integendeel, we hebben gezien dat historici net een heel kleurenpalet aan technieken gebruiken om aan de historische feiten betekenis te geven. Dit begint vaak al vóór de eigenlijke historische representatie van start gaat, met het beschrijven van *arrival stories:* verhalen, over het verleden zelf of over de manier waarop de historische bronnen gevonden zijn, waarin de historicus de lezer als het ware binnenloodst in de wondere wereld van het verleden. Wanneer die lezer vervolgens in het verleden is binnengeloodst, zijn er opnieuw een aantal technieken om zijn ervaring ervan te bevestigen. Andrew Abbott raadt historici (in feite menswetenschappers in het algemeen) aan om overvloedig gebruiken te maken van metaforen, bij voorkeur tactiele of auditieve eerder dan sensuele, zodat de lezer het verleden als het ware zelf kan horen, proeven of ruiken. Daarnaast is er ook het gebruik van de indirecte vrije rede, dat ervoor zorgt dat de lezer, in plaats van vanuit een vogelperspectief, het verleden en de personages daarin bekijkt door de ogen van tijdgenoten zelf.

Verder is het ook zo, hoewel er vaak geen sprake is van een echt lang uitgewerkt narratief, dat historici wel degelijk gebruik maken van culturele stereotypen en narratieve structuren om de interesse van hun lezers te wekken. Le Roy Ladurie is hier het duidelijkste voorbeeld, door de tegenstelling die hij schetst tussen de manipulatieve machthebbers Guérin en Clergue aan de ene kant, en de goede rebellenleider Paumier en vrije geest (en hippie) Pierre Maury aan de andere. Er zijn twee redenen waarom ze dat doen: ten eerste is het een manier om bij hun lezers sympathie en betrokkenheid op te wekken. En ten tweede is het ook een manier om een hedendaags politiek of ideologisch

387 Cf. supra.

punt te maken. Het is niet toevallig dat Le Roy Ladurie en Ginzburg in de jaren '70 een verhaal vertellen over een rebellenleider en een creatieve zonderling die beiden gewelddadig onderdrukt worden door de wrede klerikale machthebbers. Net zoals het bijvoorbeeld niet toevallig is dat Patricia Cohen en Natalie Zemon-Davis het over een feministische heldin hebben die zich sterk houdt in een door mannen gedomineerde wereld.

De lijst van technieken die we hier gegeven hebben is verre van exhaustief. Ze is de vrucht van een analyse van een aantal theorieën over de historische ervaring en van één specifieke traditie binnen de geschiedschrijving, namelijk microgeschiedenis. Het is ongetwijfeld zo dat een verdere en meer uitgebreide studie, van de academische geschiedschrijving of van andere vormen van historische representatie, nog heel wat andere technieken aan het licht kan brengen.

Er is echter een belangrijk probleem dat opduikt als we dit alles in algemene aanbevelingen voor historici willen gieten. Wanneer we al deze technieken zomaar samen nemen, lijkt het resultaat in de eerste plaats een kakofonie te zijn. Het centrale idee is natuurlijk dat het altijd om manieren gaat om de andersheid van de ander te benadrukken en tot zijn recht te laten komen, maar het is nog helemaal niet duidelijk hoe dat in zijn werk gaat. Aan de ene kant lijkt het alsof het belangrijk is om zo min mogelijk aan de bronnen te veranderen en het verleden te 'tonen' zoals het op zichzelf was. Aan de andere kant lijkt het dan weer net essentieel om het verleden in een bepaald verhaalsjabloon te gieten, of zoveel mogelijk metaforen te gebruiken om de verbeelding van de lezer te stimuleren. Verder is het blijkbaar ook de bedoeling dat we tegelijkertijd het verleden zichzelf laten zijn en er desondanks sterk mee sympathiseren en de relevantie ervan voor de hedendaagse maatschappij aantonen. En dan hebben we nog niets gezegd over bijvoorbeeld het precieze belang van de historische feiten, en de plicht van de historicus om geen feiten achter te houden. Het is duidelijk dat de historicus altijd een bepaalde selectie van de feiten maakt en moet maken, maar hoever kan dit precies gaan? Is het geoorloofd om enkel die feiten te representeren die ons toevallig goed uitkomen, of is er hier toch een zekere standaard? Kortom, veel van de technieken en methodes die we besproken hebben lijken elkaar tegen te spreken, en we hebben tot nu toe geen aanwijzingen gegeven over hoe historici deze tegen elkaar kunnen afwegen. De bedoeling is om dat nu wel te doen.

Het Idee van een Methodologie van de Geschiedschrijving

De manier waarop we een oplossing kunnen zoeken voor dit probleem is precair, in de eerste plaats omwille van ons Levinasiaanse perspectief zelf. We hebben immers gezien dat het volgens Levinas een gevaarlijke illusie is om te denken dat de andersheid van de ander gevat kan worden in algemene regels. Daarom kan het hier nooit de bedoeling zijn

om de technieken en aanbevelingen die we hierboven beschreven hebben in een soort algemene calculus of een feilloze methodologie te gieten. Dat zou immers zonder meer in tegenspraak zijn met ons Levinasiaans uitgangspunt. Dat betekent alleszins dat we sowieso bijzonder voorzichtig moeten zijn met het formuleren van methodologische regels, en dat wil ook zeggen dat we de lezer die zit te wachten op een duidelijk en onbetwijfelbaar antwoord moeten teleurstellen. De bedoeling van ons betoog was net om aan te tonen dat geschiedschrijving meer verbonden is met de individuele persoonlijkheid van de historicus dan vaak wordt aangenomen. Het valt dan ook te verwachten dat we een groot deel van de verantwoordelijkheid om een goede historicus te zijn bij de individuele historicus zelf leggen in plaats van een objectief extern criterium te zoeken waar we alles en iedereen aan kunnen afmeten.

Dit gezegd zijnde is het zeker niet zo dat we helemaal geen aanbevelingen kunnen formuleren. We mogen niet vergeten dat het verleden, of de ander uit het verleden, volgens Levinas niet zomaar de aanwezige ander is, maar wel de afwezige ander, de derde. En het bijzondere aan de derde is nu net dat hij toch gerepresenteerd moet worden, en dat dat ook alleszins ten dele door middel van rationele criteria dient te gebeuren. Zoals we gezien hebben, is de derde immers een hybride, een mengvorm van Hetzelfde en de ander. Rationele representatie en algemene regels zijn als het ware tegelijkertijd de oplossing en het probleem van de derde, of tegelijkertijd mogelijkheids- en onmogelijkheidsvoorwaarde ervan. Enkel door de derde te representeren in bijvoorbeeld een tekst, een narratief of een verklaring, kan de afwezige ander uit het verleden aan ons verschijnen. Maar net die representatie kan er ook net zo goed weer voor zorgen dat de ander opnieuw bezwijkt onder het gewicht van al die geleerde woorden en rationele concepten. Voor ons wil dat zeggen dat de reeks 'rationele' technieken die de historicus ter beschikking heeft, degene die we besproken hebben, de andersheid van het verleden zowel kunnen benadrukken als verbergen. Meteen betekent dat ook dat het mogelijk is om zowel op een goede als op een slechte manier aan historische representatie te doen , en dat het ook mogelijk is om hier een lijn in te trekken: om bepaalde tendensen of principes te identificeren die de historische representatie ten goede kunnen komen, en andere waarbij het omgekeerde het geval is.

Wanneer we ervan uitgaan dat geschiedschrijving draait om de representatie van de derde, hoeft het ons eigenlijk helemaal niet te verbazen dat de technieken om de andersheid van de ander uit het verleden te representeren elkaar vaak tegenspreken. Representatie heeft immers altijd een dubbel karakter, en het vinden van een adequate representatie draait vaak veel meer om het vinden van een juiste balans dan om het verwezenlijken van 'zoveel mogelijk' van iets, bijvoorbeeld zoveel mogelijk inleving, andersheid, sympathie of waarheid. Het is eerder een kwestie van het vinden van het juiste evenwicht: van het zorgvuldig afwegen van verschillende technieken, en het zoeken naar een evenwicht tussen respect voor andersheid, het weergeven van de volledige waarheid, het opwekken van sympathie en het aangaan van een engagement. En, zoals het bij de Levinasiaanse derde altijd het geval is: dat evenwicht is nooit permanent of objectief. Het is persoonlijk, het verschilt van situatie tot situatie, en het kan even snel weer verloren gaan als het gekomen is. Daarom is er van de historicus een voortdurende waakzaamheid nodig, een 'permanente revolutie' zoals Levinas het zegt, om de eigenheid en andersheid

van het verleden nooit te reduceren onder het gewicht van bijvoorbeeld een traditionele methodologie, een al te simplistische sociologische wet of een te goedkoop politiek engagement.

Het idee hierboven is op zich al een aanbeveling voor de historiografische praktijk, zij het een zeer algemene. De vraag is nu of het hierbij blijft: is dit alles wat we te zeggen hebben over hoe geschiedschrijving dient te gebeuren? Wanneer we ons op de geschriften van Levinas baseren wel. Hij zegt, zoals we gezien hebben, inderdaad wel dat de derde nood heeft aan algemene regels of principes, maar hij zegt er nooit bij wat die principes precies zijn, of hoe we dergelijke principes zouden kunnen operationaliseren.

Nu is Levinas niet de enige ethicus die ooit op een dergelijke manier over ethiek heeft nagedacht. Het thema van de moeilijke balans en het juiste midden vinden we ook terug bij een heel andere ethische traditie, met name de zogenaamde 'deugdethiek'. Bovendien zijn er in de deugdethiek wel een aantal concretere principes ontwikkeld, die het thema van de moeilijke balans en het juiste midden een iets concretere invulling kunnen geven. We zullen in het volgende hoofdstuk deze traditie dan ook van iets dichter bekijken.

Het is een beetje ongelukkig dat we in dit laatste hoofdstuk nog met nieuwe theoretische concepten moeten komen aandraven. Maar het is zeer zeker de moeite waard. Door de deugdethiek toe te passen op de geschiedschrijving en aan te tonen dat deze toepassing complementair is met ons Levinasiaans perspectief, zullen we in staat zijn om een aantal praktische aanbevelingen te formuleren die ons anders zouden ontsnapt zijn.

Deugdethiek

We hebben in het eerste deel van dit boek gezien hoe de ethiek in de 19e en 20e eeuw gedomineerd werd door twee grote richtingen: het consequentialisme of utilitarisme en de deontologische ethiek. We hebben ook gezien dat de ethiek van erkenning, waaronder die van Levinas, hier een belangrijke nevenstroom vormde. Maar er is nog een andere traditie, die expliciet ontstond als reactie tegen de twee dominante stromingen: de zogenaamde deugdethiek. De deugdethiek werd oorspronkelijk ontwikkeld door Aristoteles[388], en kende verder (via Thomas van Aquino) een grote invloed in de christelijke ethiek van de late Middeleeuwen. Naarmate de invloed van het katholieke christendom op de Westerse filosofie afnam, verminderde ook het belang van deugdethiek, ten voordele van regelethiek en utilitaristische ethiek. In de jaren '70 van de twintigste eeuw werd de deugdethiek echter opnieuw opgevist.[389] Een aantal ethici zagen hier immers een manier

388 Aristoteles, *Ethica Nicomacheia,* II.

389 Gertrude Anscombe, *Modern Moral Philosophy,* Philosophy 33 (1958), pp 1–19, John McDowell, *Virtue and Reason,* The Monist 62 (1979), pp 331–349, Michael Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, Journal of Philosophy 14 (1976), pp 453–466, Philippa Foot, *Virtues and Vices,* Oxford, Oxford University Press, 2002, Alasdair MacIntyre, *After Virtue,* London, Duckworth, 1981, Edmund Pincofffs, *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics*, Lawrence, University Press of Kansas, 1986.

om aan de dominantie van deontologische en utilitaristische ethiek te ontsnappen, en een nieuwe manier te vinden om over ethiek en moraliteit na te denken.

De kern van deugdethiek bestaat, uiteraard, uit het concept 'deugd'. Een deugd is in principe een essentiële en moreel te prefereren eigenschap van een persoon. In vergelijking met de centrale concepten uit de grotere ethische tradities zoals 'morele regel' of 'morele calculus' is het vooral belangrijk dat deugden altijd aan mensen toegeschreven worden, en niet aan acties. Dat betekent dat de focus van de ethiek verschuift van de beoordeling van acties naar de beoordeling van mensen. Deugdethiek draait niet om wat we moeten doen, maar wel om wie we moeten zijn.

Maar, en dat is essentieel voor ons, deugdethiek blijft wel vasthouden aan deugden als evaluerende en prescriptieve criteria; ideeën waaruit we kunnen afleiden hoe we ons leven moeten of zouden moeten leiden. En dat is waar we ook in de context van de geschiedschrijving naar op zoek zijn: een aantal principes die ons toelaten om concrete aanbevelingen voor historici te doen. We zullen verder zien dat het centrale idee van de deugdethiek bijzonder complementair is met ons Levinasiaans perspectief. Om dit punt duidelijk te maken, is het echter noodzakelijk om eerst even wat dieper in te gaan op de verschillende manieren waarop 'deugden' begrepen kunnen worden.

Deugdethiek en de Oncodificeerbaarheid van de Moraal.

Ondanks het feit dat alle deugdethici het zeker met elkaar eens zijn over enkele basisprincipes, in de eerste plaats over het belang van de individuele persoon als belangrijkste morele categorie, zijn er toch belangrijke verschillen. Die verschillen hebben in de eerste plaats te maken met de redenen waarom deze verandering van perspectief (van de morele actie naar de morele persoon) volgens hen zo belangrijk is. Voor Gertrude Anscombe en Philippa Foot was het voornaamste punt dat deugden als persoonlijke eigenschappen een verklaring konden geven voor de motivatie die achter het stellen van een goede daad schuilt.[390] Alasdair MacIntyre bekeek deugden meer in de Aristoteliaanse zin als een soort levenskunst, die ervoor zorgt dat we ons leven, een combinatie van een persoonlijk narratief en een algemene culturele context, op een aangename manier beleven, niet op basis van primitief genieten, maar meer op basis van een gecultiveerdere vorm van genot. MacIntyre definieerde deugden als specifieke levenspraktijken in een bepaalde sociaal-culturele context. Een deugdzaam persoon is dan iemand die er in kan slagen om deze praktijken op zo'n manier te interioriseren dat ze aangenaam zijn omwille van henzelf, en niet omwille van een extern doel. Een deugdzaam mens is volgens MacIntyre bijvoorbeeld niet eerlijk tegen zijn medemensen omdat hij er later iets terug voor hoopt te krijgen, of dapper omdat hij graag de roem en faam wil die met dapperheid gepaard gaat. Een deugdzaam mens is iemand die eerlijk of dapper is omdat hij zich daar goed bij voelt, en niet omwille van een extern doel. Aangezien het hier gaat om bepaalde activiteiten binnen een specifieke sociaal-culturele context, is het trouwens zo dat deugden

390 Gertrude Anscombe, *Modern Moral Philosophy,* Philosophy 33 (1958), pp 1–19, Philippa Foot, *Virtues and Vices,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

altijd relatief zijn aan de maatschappij waarin bepaalde praktijken een plaats hebben.[391] Zo wordt dapperheid of moed als deugd heel anders ingevuld in onze hedendaagse samenleving dan in bijvoorbeeld de klassieke Griekse of de oud-Germaanse samenleving, waardoor ook de specifieke deugden die daarmee gepaard gaan een heel ander karakter krijgen.

We zullen het hier echter niet over de traditie van Foot, Anscombe of MacIntyre hebben, maar wel over een stroming binnen de deugdethiek die bij uitstek complementair is met ons Levinasiaans perspectief op de geschiedschrijving. Het gaat hier om de stroming die begint met John McDowells *Virtue and Reason*[392], en die gebaseerd is op het idee van de oncodificeerbaarheid van de moraal: de zogenaamde '*uncodifiability thesis'*. Deze these zegt, min of meer, dat het per definitie onmogelijk is om een theoretisch algoritme te formuleren dat er in alle situaties voor kan zorgen dat ik de juiste morele beslissing neem. Ze werd oorspronkelijk al geformuleerd door Aristoteles zelf[393], maar het was vooral McDowell die haar in het middelpunt van de deugdethiek plaatste. Het belangrijke en vernieuwende aan deugdethiek was volgens McDowell namelijk precies dat het een ethiek was die met deze these om kon, die niet geloofde, zoals utilitarisme en deontologische ethiek, dat er ergens een ultieme morele calculus of een ultiem sociaal contract mogelijk is dat al onze morele problemen voor eens en altijd zou kunnen oplossen. Moraliteit is volgens McDowell immers altijd iets vluchtig en precair, iets dat niet in regeltjes gegoten kan worden, maar in de eerste plaats afhangt van onze eigen persoonlijkheid en onze gevoeligheid voor de details van een concrete situatie.[394]

Het spreekt vanzelf dat deze visie op moraliteit en ethiek bijzonder goed overeenstemt met die van Levinas. Zoals we gezien hebben, is het ook voor Levinas van essentieel belang dat moraliteit, de relatie met de ander, nooit in regels te vatten is. En net als McDowell is ook Levinas ervan overtuigd dat moraliteit eigenlijk vooral draait om de gevoeligheid om in de specifieke, concrete morele situatie de juiste beslissing te nemen, gebaseerd op een persoonlijk engagement eerder dan op afstandelijke berekeningen.

Bovendien is het zo dat McDowell's overtuiging een grote invloed gehad heeft binnen de deugdethiek. Hoewel niet iedereen zijn conclusies op een even radicale manier overneemt, is er toch een consensus dat er op zijn minst een bijzondere vorm van complementariteit is tussen deugdethiek en de *uncodifiability thesis*.[395] Daarom mogen we er gerust vanuit gaan dat McDowells connectie tussen het concept 'deugd' en de oncodificieerbaarheid en situatiegebondenheid van de moraal geen toeval is. En dat zou

---

391 Alasdair MacIntyre, *After Virtue,* London, Duckworth, 1981.

392 John McDowell, *Virtue and Reason,* The Monist 62 (1979), pp 331-349.

393 Aristoteles, *Ethica Nicomacheia,* II, 9.

394 John McDowell, *Virtue and Reason,* The Monist 62 (1979), p 347.

395 Gary Watson, *On the Primacy of Character,* in Daniel Statman (ed.), *Virtue Ethics,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, pp 59–60, Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics,* Oxford, Oxford University Press, 1999, pp 56–59.

dan weer betekenen dat het concept 'deugd' wel degelijk complementair is met een Levinasiaanse ethiek, die immers op dezelfde grondvesten (de oncodificeerbaarheid en situatiegebondenheid van de moraal) gebouwd is als de deugdethiek. Daarom zullen we het concept 'deugd' kunnen gebruiken om een Levinasiaanse ethiek in praktische aanbevelingen te kunnen vertalen. En dit, tenslotte, zal ons uiteindelijk in staat stellen, om ook onze Levinasiaanse visie op geschiedschrijving te vertalen naar praktische richtlijnen voor historici.

Maar zover is het nog niet. Laat ons eerst eens kijken hoe het begrip deugd, zoals het in de traditie van McDowell gebruikt wordt, er precies uitziet, en hoe dit precies kan leiden tot praktische ethische aanbevelingen.

John McDowell over Deugden

Volgens McDowell heeft een ethisch oordeel, een beslissing wat we moeten doen in een moreel relevante situatie, de structuur van een praktisch syllogisme. Hij formuleert dit op de volgende manier:

> The first or major premiss mentions something of which there could be a desire, *orexis*, transmissible to some practical conclusion (i.e., a desire convertible *via* some available minor premiss into an action). The second premiss pertains to the feasibility in the particular situation to which the syllogism is applied of what must be done if the claim of the major premiss is to be heeded.[396]

In de praktijk kan dit er bijvoorbeeld zo uitzien:

> *Major premisse*: "Vrienden moeten elkaar ondersteunen."
> *Minor premisse:* "Billy, een vriend van mij, heeft problemen om de huur van zijn huis te betalen."
> *Conclusie*: "Ik moet Billy wat geld lenen of geven, zodat hij niet in de problemen komt door zijn huur niet te betalen."

Het is duidelijk dat het belangrijkste element in deze redenering de major premisse is. Zoals ze hier geformuleerd is, heeft deze nog altijd het karakter van een algemene morele regel. Daarom is deze morele redenering hier in feite nog geen voorbeeld van een redenering op basis van deugden en deugdenethiek, maar veeleer van een vorm van regelethiek. De cruciale stap naar een deugdethiek bestaat uit een structurele verandering van de major premisse. In plaats van een morele regel, komt hier de vervulling van een bepaalde sociale rol, of een verwijzing naar bepaalde karaktertrekken. Ons voorbeeld gaat er dan als volgt uit zien:

> *Major premisse:* "Het is belangrijk een goede vriend te zijn."

396 David Wiggins, *Deliberation and Practical Reason,* geciteerd in John McDowell, *Virtue and Reason,* The Monist 62 (1979), p 343.

Minor premisse: “Billy, een vriend van, heeft problemen om de huur van zijn huis te betalen.”
Conclusie: “Moet ik Billy wat geld lenen of geven, zodat hij niet in de problemen komt door zijn huur niet te betalen? Of kan ik hem beter op een andere manier helpen?”

Belangrijk in deze redenering is dat de conclusie opeens minder vanzelfsprekend wordt. In de eerste versie van dit voorbeeld is alles vrij duidelijk; vrienden moeten elkaar steunen, ik ben een vriend van Billy, dus ik moet hem steunen. In de tweede is dat veel minder het geval: ik wil een goede vriend zijn, maar betekent dit wel dat ik Billy geld moet lenen? Misschien is hij altijd te afhankelijk geweest van andere mensen, en is het voor hem beter om meer op eigen benen te gaan staan. Of misschien heeft hij het geld eigenlijk niet echt nodig, maar denkt hijzelf dat hij niet zonder dure luxe kan. Of misschien is het huis dat hij huurt wel veel te duur, is het beter voor hem dat hij beseft dat hij het niet kan betalen zodat hij snel een goedkopere woonst gaat zoeken. Het punt is nu dat er in de eerste versie van onze morele redenering een directe en onproblematische lijn loopt van de premisse naar de conclusie. Er is een regel, ik pas die regel toe, en dat is het dan. In de tweede versie is dat echter veel minder het geval: er is een soort algemeen principe ('ik moet een goede vriend zijn'), maar hoe dat principe precies in actie vertaald moet worden is helemaal niet meer duidelijk. Daarom vereist een dergelijke vorm van moreel redeneren een heel stuk meer reflectie en persoonlijke betrokkenheid op de specifieke situatie.

Kortom, wanneer we over moraliteit redeneren vanuit karaktertrekken, deugden dus, is het een heel stuk minder duidelijk hoe we vanuit een moreel principe naar morele actie overgaan. Edmund Pincoffs heeft dit vergeleken met het verschil tussen wat in het Engels een *'order'* heet, en een *'command'*.[397] Een *'command'*, zoals bijvoorbeeld “verzamelen om 10.00u!” vertelt iemand exact wat hij of zij moet doen. Een *'order'*, zoals bijvoorbeeld “zorg voor bescherming voor het konvooi!” doet dat niet, en gaat ervan uit dat de ontvanger zelf de nodige vaardigheden en tegenwoordigheid van geest heeft om uit maken wat hij precies moet doen. Dat is ook nodig, aangezien ieder konvooi anders is, er altijd onvoorziene omstandigheden kunnen voorvallen en het bijgevolg onmogelijk is om alles op voorhand te voorzien. De hypothese van de deugdethiek is nu dat moraliteit dichter bij een *'order'* staat dan bij een '*command'*. Iedere morele situatie is uniek, en de details en specifieke gevoeligheden zijn vaak belangrijker dan de algemene kenmerken ervan. Daarom is het in moraal belangrijker om te vertrouwen op de capaciteiten en de gevoeligheid van het individu dan om op voorhand algemene morele regels te proberen formuleren.

De specifieke aard van een op deugden gebaseerde ethiek heeft een aantal belangrijke gevolgen. Ten eerste is er een veel grotere afstand tussen een moreel principe en morele actie. Terwijl in een traditionele regel- of utilitaristische ethiek de stap van het principe (de

397 Edmund Pincoffs, *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics,* Lawrence, University of Kansas Press, 1986, p 30.

morele regel of de morele calculus) naar de actie nog relatief gemakkelijk te zetten is, is dat in de deugdethiek niet het geval. Tussen deugd en actie gaapt een grote kloof, en vanuit een deugdzame instelling zijn altijd verschillende, vaak tegengestelde acties mogelijk.

Dat betekent echter niet dat morele actie in deugdethiek niet uitmaakt of louter subjectief is. Er is wel degelijk een criterium dat ervoor kan zorgen dat we de juiste beslissing nemen in concrete moreel veeleisende situaties. Dit principe is *phronesis*, of 'praktische wijsheid'. *Phronesis* kan beschouwd worden als een meta-deugd, of ook als de belangrijkste van de deugden. Kort gezegd is het de capaciteit om een situatie in al zijn concrete en contingente details op de juiste manier in te schatten. Als dusdanig is het in feite het principe dat ervoor zorgt dat goede bedoelingen (deugden dus) op een goede manier in praktische acties kunnen worden omgezet. Iemand kan bijvoorbeeld eerlijk zijn (dat wil zeggen de deugd 'eerlijkheid' bezitten), maar indien hij of zij geen praktische wijsheid bezit, kan ze niet inschatten wanneer en op welke manier het belangrijk is eerlijk te zijn, wanneer niet, en op welke manier. Zo iemand zouden we eerder lomp of ongevoelig noemen dan eerlijk. Hetzelfde geldt voor de andere deugden. Men mag nog zo eerlijk, dapper, meelevend of behulpzaam zijn, wanneer de gevoeligheid ontbreekt om dit in een concrete situatie te gebruiken, om bijvoorbeeld het verschil in te schatten tussen dapper en roekeloos of tussen behulpzaam en bemoeiziek, heeft dit niets te betekenen.

Een van de belangrijkste eigenschappen van *phronesis* is dat het niet of moeilijk te codifiëren is, en dat het, net als de andere deugden trouwens, op een intieme manier samenvalt met de persoonlijkheid van een individu. Dat brengt ons op een tweede algemeen kenmerk van deugdethiek. Terwijl in meer traditionele theorieën een moreel foute daad het gevolg is van een vergissing (bijvoorbeeld het verkeerd begrijpen van een morele regel, of een rekenfoutje in de morele calculus), is dat bij deugdethiek niet zo. Een morele vergissing wijst er op een gebrek in het individu zelf. Dat wil zeggen dat als een deugdethicus een bepaalde daad als verkeerd veroordeelt, dit een veel sterkere claim is dan als een regelethicus of een utilitaristische ethicus dat doet. In het tweede geval is er iets mis met een redenering, terwijl er in het eerste geval iets essentieel mis is met een persoon. Dat betekent meteen ook dat een discussie over morele zaken altijd persoonlijk en *ad hominem* is, en nooit zuiver discursief of rationeel kan zijn.

De kloof tussen moreel ideaal of principe en de morele praktijk heeft nog een derde belangrijk gevolg. Terwijl deontologische en utilitaristische ethiek, net zoals de exacte wetenschappen trouwens, er doorgaans vanuit gaan dat er voor een probleem één optimale oplossing is, is dat bij deugdethiek niet het geval. Vanwege de onstabiele en onduidelijke relatie tussen ideaal en praktijk, zijn er vaak verschillende 'oplossingen' voor morele problemen mogelijk. Of, misschien nog een stap verder, er kunnen zich situaties voordoen waarin er geen enkel 'oplossing' mogelijk is, morele dilemma's waarin er enkel en alleen slechte beslissingen genomen kunnen worden. Voor de meer traditionele opvattingen over ethiek zijn morele dilemma's puzzels of problemen die op een oplossing wachten. Voor deugdethiek aan de andere kant zijn dilemma's veel meer een concrete realiteit. Het zijn problemen waar net geen 'oplossing' voor is, waar elke keuze een verkeerde is en morele schuld onafwendbaar.

Een vierde punt is opnieuw een gevolg van de oncodificeerbaarheid van het morele. Aangezien we nooit in expliciete regels kunnen vatten wat precies een goede daad is in een gegeven situatie, kan dergelijke 'kennis' ook nooit expliciet doorgegeven worden. Morele opvoeding kan met andere woorden nooit gebeuren door een overdracht van theoretische kennis. Het dient in de eerste plaats te gebeuren op een manier die veel gemeen heeft met het 19e eeuwse concept '*Bildung':* morele opvoeding is een kwestie van het zorgvuldig sturen en boetseren van een karakter, eerder dan van het overbrengen van informatie. En wat gecultiveerd en ontwikkeld dient te worden is in de eerste plaats de capaciteit om een morele situatie in al zijn details in te schatten, veeleer dan de capaciteit om een moreel oordeel te vellen. Aangezien het hier niet om een abstracte, theoretische kennis gaat, maar eerder om een concrete gevoeligheid, gebeurt dit best zoveel mogelijk met concrete voorbeelden, bij voorkeur gecompliceerd en rijk aan details. Een belangrijke rol is hierbij weggelegd voor wat we 'morele heiligen' kunnen noemen, mensen die over een moreel hoogstaand karakter beschikten, en wiens lotgevallen daarom als een stichtend voorbeeld kunnen dienen. Veelgebruikte voorbeelden zijn bijvoorbeeld Mahatma Gandhi en Nelson Mandela. Het idee is dat door verhalen te horen over hun leven en de manier waarop ze met moraliteit omgingen in concrete situaties, we veel meer zullen opsteken dan wanneer we enkel abstracte gedragsregels te horen krijgen.

Deugdethiek en Levinas

Het zal de lezer zeker al opgevallen zijn dat deugdethiek zoals we ze hier beschreven hebben bijzonder goed overeenstemt met de ethiek van Levinas. Dat hoeft ook niet te verbazen, aangezien de kenmerken die we hier besproken hebben rechtstreeks afgeleid zijn van de '*uncodifiability thesis*', het idee dat moraliteit niet te vatten is in algemene regels, maar eerder een zaak is van een persoonlijke gevoeligheid voor het unieke van iedere mens en situatie. Dat idee staat, zoals we gezien hebben, ook aan de basis van Levinas' ethiek. Er is dus zeker een verband tussen beide ethische tradities. De vraag is nu ten eerste of ze effectief complementair zijn, en ten tweede, wat de deugdethische traditie zou kunnen bijdragen aan ons Levinasiaans perspectief.

Het antwoord op de eerste vraag is grotendeels hypothetisch, en hangt af van welke opvatting in verband met deugdethiek we precies uitgaan, en met name hoe we de rol van de ander hierin interpreteren. De ander als concept is immers volledig afwezig in de deugdethiek, en het vereist dus wat extra interpretatie om het in deze context over de ander te hebben. In de traditionele deugdethiek, die van Aristoteles, is het relatief duidelijk dat de ander niet echt van belang is. Het cultiveren van de deugd is er vooral een vorm van levenskunst, die meer draait om het bereiken van het juiste evenwicht voor het zelf dan om het helpen van de ander. De zoektocht naar een moreel leven is volgens hem vooral een zoektocht naar hoe ik deugdzaam, moedig, eerlijk of wat dan ook kan zijn, en geen zoektocht naar de beste manier om met de ander rekening te houden.[398] Hieruit blijkt

398 Zie bijvoorbeeld Aristoteles, *Ethica Nicomacheia,* III 6-8.

dat deugdethiek, ondanks haar aandacht voor de concrete situatie, toch ook een bijzonder egocentrische vorm van ethiek kan zijn.

Desondanks, en dat kan misschien op het eerste zicht wat tegenintuïtief lijken, heeft dat egocentrisme ook een positieve kant. Wanneer we immers in de eerste plaats bezig zijn met onszelf en niet met de ander dan betekent dat ook dat we veel minder snel de neiging hebben om algemene oordelen over de ander te vellen. Een minder 'egocentrische' theorie, het utilitarisme bijvoorbeeld, dat een theorie is over hoe mensen in het algemeen zich moeten gedragen, kan gemakkelijk ontaarden in een mechanisme om morele oordelen te vellen over anderen. En dat kan dan weer leiden tot het opsluiten van de ander in algemene wetten, regels en schema's. In de deugdethiek, hoe egocentrisch ze ook mag lijken, is dat gevaar toch al veel minder aanwezig.

Dit laatste punt zegt natuurlijk niet dat de ander opeens toch belangrijk is binnen deugdethiek. Deugdethiek draait zoals gezegd nog steeds vooral om het zelf, en de bekommernis om, of de erkenning van, de ander is er niet echt een thema. Maar wat dit punt wel zegt, is dat één van de mogelijkheidsvoorwaarden voor de erkenning van de ander aanwezig is, met name de weigering om de ander te reduceren tot een algemeen schema. Die weigering kan natuurlijk twee verschillende gevolgen hebben. We kunnen ons, zoals Aristoteles lijkt te impliceren, simpelweg niets aantrekken van de ander, en vooral bezig zijn met hoe we ons eigen karakter kunnen cultiveren en ons leven op de meest voortreffelijke manier kunnen leiden. Maar we kunnen er ook de Levinasiaanse conclusie uit trekken dat we bij ethische vraagstukken altijd en overal eerst naar onszelf moeten kijken; dat ikzelf altijd de eerste schuldige ben, en dat een oordeel over de ander misschien soms wel noodzakelijk, maar nooit gerechtvaardigd is. In principe is dit een interpretatie van deugdethiek waarbij mijn bekommerdheid om de ander even centraal staat als die om mijzelf. Op deze manier geïnterpreteerd is deugdethiek natuurlijk bij uitstek complementair met ons Levinasiaans perspectief.

De vraag welke van deze twee interpretaties nu het meest overeenstemt met deugdethiek als algemene ethische traditie is zeker interessant, maar doet hier niet zoveel terzake. Voor ons was het vooral belangrijk of we het concept 'deugd' zomaar kunnen overzetten van een deugdethische visie naar ons Levinasiaans perspectief. En dat blijkt zeker het geval te zijn. Het is immers zeker niet zo dat de verhoogde aandacht voor het zelf die met het concept 'deugd' gepaard gaat, automatisch een ontkenning van de ander betekent. Er is immers een interpretatie van de deugdethiek, degene die we hierboven gegeven hebben, die net het omgekeerde betoogt. In die zin is het zo dat de verhoogde aandacht voor mijzelf, en de opschorting van het algemene rationalistische morele oordeel over de ander, net iets is wat ons Levinasiaans perspectief bij uitstek mogelijk maakt.

We mogen dus zonder meer besluiten dat het concept 'deugd' wel degelijk inpasbaar is in het Levinasiaans perspectief dat we hier hanteren. Toch moeten we nog kort iets zeggen over de manier waarop dit gebeurt. Zoals gezegd, is het de bedoeling om het in dit hoofdstuk over de methodologische gevolgen van ons Levinasiaanse perspectief te hebben, en hebben we ons daarom tot de deugdethiek gewend. Dat betekent dat we niet zeggen dat deugdethiek op zichzelf een model is voor de geschiedschrijving. Het is immers de filosofie van Levinas die dat doet. Wat wij hier zeggen, is dat deugdethiek in feite de *methodologie* kan vormen die door een dergelijk Levinasiaans perspectief

geïmpliceerd wordt. Om een dergelijke claim hard te kunnen maken, moeten we nog een tweede extra interpretatieve beweging maken: we moeten deugdethiek en Levinasiaanse ethiek als het ware als twee treinstellen aan elkaar 'vastklikken', en om dit te doen moeten we een gemeenschappelijk idee of concept kunnen bepalen waarop deze verbinding precies mogelijk is.

We doen dit als volgt: we zullen ervan uitgaan dat de allerbelangrijkste deugd, de deugd waar alle andere andere deugden op teruggaan, de erkenning van de andersheid van de ander is. De erkenning van de ander krijgt op deze manier een statuut dat gelijk loopt met dat van *phronesis*. Het is een soort meta-deugd, een deugd zonder dewelke al de andere deugden eigenlijk niets betekenen. Het feit dat er in de deugdethiek al een dergelijke deugd is (*phronesis* dus), heeft als gevolg dat het introduceren van een extra centrale deugd structureel niet zoveel verandert. Ethiek en moraliteit blijven nog steeds oncodificeerbaar, en het grootste morele probleem is nog het uitbalanceren van de verschillende deugden ten opzichte van elkaar. En *phronesis* is nog steeds het middel waardoor deze balans bereikt kan worden. Het enige verschil tussen de 'normale' gangbare deugdethiek en onze Levinasiaanse interpretatie ervan is het doel. In de eerste is het doel van ethiek en moraliteit het leiden van een goed en gelukkig leven. In de tweede versie is dat de erkenning van de ander. Maar afgezien daarvan verandert er niets aan de theorie in kwestie, wat betekent dat we het begrip 'deugd' zonder complexen kunnen toepassen op de geschiedschrijving zoals we die tot nu toe hebben beschreven.

Deugdethiek en Geschiedschrijving

Nu we zeker zijn dat deugdethiek wel degelijk complementair is met Levinas, is de tijd gekomen om ons af te vragen wat de link tussen de twee ons precies oplevert. Zijn er elementen uit deugdethiek die een toegevoegde waarde bieden aan ons Levinasiaans perspectief op de geschiedschrijving? En kunnen we met behulp van een aantal inzichten uit de deugdethiek methodologische aanbevelingen voor de concrete historiografische praktijk formuleren?

Laat ons even recapituleren wat het probleem was in verband met de geschiedschrijving. We hebben in het vorige hoofdstuk gezien dat er een heel aantal technieken en manieren zijn die door historici gebruikt worden als methodes om de ander uit het verleden te representeren, zonder hem daarom te laten verdwijnen onder het gewicht van algemene rationalistische schema's. Het probleem, zo hebben we een tiental pagina's geleden gezien, is echter dat veel van die methodes elkaar lijken tegen te spreken. Soms lijkt het bijvoorbeeld alsof het de bedoeling is om het verleden in een *catchy* verhaal te gieten en overvloedig metaforen te gebruiken. Op andere momenten moeten we dan weer net zo zuinig mogelijk zijn met representationele trucjes, en vooral niet bang zijn om de blinde vlekken in ons verhaal te affirmeren. Op sommige plaatsen lijkt het alsof we hier gepleit hebben voor een vorm van representatie die het verleden vooral zichzelf laat

zijn, terwijl we op andere plaatsen voor een persoonlijke, geëngageerde en emotionele relatie met het verleden hebben geargumenteerd. Het is met andere woorden helemaal niet duidelijk wat er vanuit een Levinasiaans perspectief van de historicus verwacht wordt.

De cruciale denkbeweging die we met behulp van de deugdethiek kunnen maken is deze: dergelijke methodes en technieken zijn niet zomaar regeltjes die uit de lucht komen vallen, maar hangen sterk samen met karaktereigenschappen van de historicus zelf. Elk van de methodes en technieken die we tegengekomen zijn, is ontwikkeld vanuit de intentie om de ander uit het verleden op een goede (in de beide betekenissen van het woord) manier te representeren en te erkennen. Daarom staan deze methodes en technieken niet op zich, maar zijn ze direct verbonden met persoonlijke karaktereigenschappen van de historici en geschiedfilosofen zelf die ze ontwikkeld hebben. Dit idee op zich is niet nieuw: Nietzsche argumenteerde al in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* dat niet zomaar iedereen een historicus kon worden. Het schrijven van een geschiedenis, tenminste een geschiedenis die iets voor het leven betekende, is voorbehouden voor zij die over een bijzonder karakter beschikken.[399] De specifieke eigenschappen die voor zo'n karakter noodzakelijk zijn, kunnen we nu deugden noemen.

Op zich hoeft deze link tussen methode en karakter van de historicus ons trouwens niet te verbazen. Het spreekt voor zich dat een historicus die bijvoorbeeld bijzonder objectief is (of wil zijn), het verleden zo weinig mogelijk zal willen verstoren door literaire of verklarende schema's, en naar manieren zal zoeken om dat ook te doen. Een van de manieren kan dan bijvoorbeeld de weergave van directe rede uit de historische bronnen zelf zijn. Denk bijvoorbeeld aan Carlo Ginzburg, die zijn best doet om Menocchio zoveel mogelijk zelf aan het woord te laten, en hem niet te reduceren tot één of ander algemeen concept. Of denk aan Patricia Cohen, die minutieus alle details uit het leven van Helen Jewett die ze kan vinden naar boven haalt, en er zich voortdurend voor hoedt geen ongebaseerde speculaties te maken. Een historicus die een oog voor detail en een sterk gevoel voor historische contingentie en historisch verschil heeft, zal er alles aan doen om kleine evenementen die wijzen op het verschil tussen heden en verleden zoveel mogelijk te benadrukken en uit te spitten. Het typevoorbeeld hier is Robert Darnton in *The Great Cat Massacre*. Een historicus die veel sympathie heeft voor iemand uit het verleden, zal proberen een zo volledig mogelijk portret van haar karakter te geven, door bijvoorbeeld op empathie gebaseerde speculaties in te voeren. Dit is wat Natalie Zemon-Davis doet met Bertrande de Rols in *The Return of Martin Guerre*. Of hij zal er alles aan doen om hem of haar bij haar lezers in een zo goed mogelijk daglicht te stellen. Dat kan hij bijvoorbeeld doen door zijn personage op te voeren als een held en hem te contrasteren met een archetypische schurk. Denk bijvoorbeeld aan wat Le Roy Ladurie doet met Paumier in *Le Carnaval de Romans*. En een historicus die geëngageerd is, zal er niet voor terugschrikken thema's die heden ten dage van belang zijn te herkennen en te representeren in hun representatie van het verleden. Dit is het geval bij bijna alle microhistorici, maar valt

399 Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,* in Friedrich Nietzsche, *Nietzsche's Werke. Erste Abtheilung, Band I. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1917, pp 336-338.

vooral op bij het feminisme van Patricia Cohen en Natalie Zemon-Davis, en de klassenstrijd en rebellie in *Le Carnaval de Romans*, en in iets mindere mate in *l'Eredita Immateriale*.

Nu, vanuit de deugdethiek weten we dat elk van deze deugden voor hetzelfde geld ook ondeugden kunnen worden. Een historicus kan bijvoorbeeld zo rigoureus bezig zijn met historische feiten dat hij uiteindelijk een dodelijk saai werkstuk zonder samenhang presenteert. Of hij kan zodanig in beslag genomen worden door details dat hij vergeet duidelijk te maken wat het belang ervan is. Een historicus kan aan de andere kant ook teveel sympathie voor een personage hebben, wat kan resulteren in een quasi hagiografische biografie. Of zijn empathie kan de bovenhand nemen, wat er dan voor kan zorgen dat het historisch personage een afspiegeling van de historicus zelf wordt. Verder kan een historicus ook zodanig geëngageerd zijn, dat hij historische feiten verzwijgt omdat ze niet in zijn ideologisch kraam passen. Of het kan ertoe leiden dat hij de geschiedenis begint te zien als een simplistische strijd tussen goed en kwaad, waar echte mensen van vlees en bloed, met twijfels, onzekerheden en vergissingen geen plaats meer hebben.

In onze karakterisering van deugdethiek hebben we gezien dat het verschil tussen de twee, tussen deugd en ondeugd, bepaald wordt door *phronesis,* praktische wijsheid. Enkel door praktische wijsheid, de juiste inschatting van de concrete situatie in al zijn details, kunnen we ervoor zorgen dat al onze deugdzame intenties geen averechtse effecten hebben. Levinasiaans geformuleerd wil dat dan zeggen dat we misschien wel alle intenties kunnen hebben om de ander te erkennen, maar dat het onze praktische wijsheid is die ervoor moet zorgen dat die intenties, bijvoorbeeld de drang naar rechtvaardigheid die aan de grondslag van ons juridisch systeem ligt, niet net leiden tot een ontkenning van de ander, bijvoorbeeld door de ander te reduceren tot niet meer dan een juridisch concept. Voor de geschiedschrijving geldt net hetzelfde. Objectiviteit, oog voor detail, sympathie en geëngageerdheid mogen nog zo prijzenswaardige attributen zijn voor een historicus, wanneer er geen praktische wijsheid is om ze onder controle te houden (bijvoorbeeld wanneer er geen besef is van wanneer het belangrijk is objectief te zijn en wanneer niet, of wanneer we ons aan de strikte feiten moeten houden en wanneer er gespeculeerd mag worden), kunnen deze net zo goed leiden tot slechte geschiedschrijving en de negatie van de ander.

De oplossing van ons probleem (wat zijn de methodologische gevolgen van een Levinasiaans standpunt?) ziet er dus als volgt uit: de schijnbare tegenstellingen tussen de verschillende methodes en technieken om de ander uit het verleden te representeren gaan terug op verschillende deugden die in het karakter van de historicus aanwezig zijn of kunnen zijn. En die deugden mogen niet de vrije loop gelaten worden, maar moeten voortdurend met elkaar vergeleken en uitgebalanceerd worden. Een historicus moet niet zomaar objectief of geëngageerd zijn, hij moet dat vooral zijn op het juiste moment, op de juiste plaats en in de juiste mate. En het is hierin dat het concept 'praktische wijsheid' centraal staat, als een vaardigheid die de balans tussen de deugden verzekert. Onze conclusie is hier dus dat de keuze voor een bepaalde methode of een techniek waarmee de ander uit het verleden gerepresenteerd wordt, afhangt van een historiografische 'praktische wijsheid'.

Zoals we gezien hebben, is *phronesis* of praktische wijsheid iets dat niet zomaar in regels kan gevat worden. Dat heeft een aantal specifieke gevolgen voor wat betreft onze visie op geschiedschrijving. Ten eerste betekent dat dat we lezers die hoopten op een concrete handleiding over hoe de ander uit het verleden nu precies gerepresenteerd dient te worden, moeten teleurstellen. Er bestaat niet zoiets als een objectief criterium of een algemene methodologie waardoor we goede van slechte geschiedschrijving kunnen onderscheiden. Natuurlijk zijn er allerlei methodes, technieken en vaardigheden die geëxpliciteerd en verworven kunnen worden. We hebben er in het vorige hoofdstuk een aantal besproken. Maar het punt is dat er geen algemeen geldend algoritme is waarop deze in de historiografische praktijk gebruikt kunnen worden. Er is enkel de vaststelling dat de manier waarop historici te werk moeten gaan afhangt van situatie tot situatie, en dus in de eerste plaats afhangt van de capaciteit van de historicus om dergelijke situaties telkens opnieuw goed in te schatten.

Dat kan misschien op een zwaktebod lijken, maar dat is het zeer zeker niet. Ons ethisch perspectief op de geschiedschrijving verandert immers de kijk zelf op wat het precies betekent een methodologie van de geschiedschrijving te ontwikkelen. Meer traditionele methodologieën (neem bijvoorbeeld die van Collingwood of Hempel) probeerden algemene regels te formuleren in de trant "een historicus moet altijd eerst dit doen, dan dat en dan dit". We willen hierop niet een zoveelste variant geven, maar wel de mogelijkheid zelf van een dergelijke methodologische 'handleiding' ontkennen. Dat betekent dat onze ethische visie op geschiedschrijving een grotere autonomie aan de historicus zelf geeft. Het is een aansporing aan historici om zoveel mogelijk hun verantwoordelijkheid op te nemen en te vertrouwen op hun persoonlijk *Fingerspitzengefühl* eerder dan zich te baseren op algemene regels en methodologieën.

Zoals we gezien en al meermaals benadrukt hebben, is praktische wijsheid niet iets dat in een handleiding neergeschreven kan worden. Het is op een intieme manier verbonden met de persoonlijkheid en het karakter van de historicus. Dat wil bijgevolg zeggen dat een historische representatie, een boek bijvoorbeeld, niet zomaar het product is van een aantal goed uitgevoerde methodologische handelingen, maar ook het resultaat van het persoonlijke karakter van de historicus zelf. Een historisch werk is met andere woorden ook verbonden met haar auteur zoals een roman dat is, en minder zoals dat bij een werk of een theorie in de exacte wetenschappen het geval is. Terwijl het aan de ene kant waarschijnlijk zeer plausibel is om te zeggen dat de Newtoniaanse gravitatiewetten er niet echt anders zouden uitgezien hebben indien ze door iemand anders dan Newton geformuleerd waren, is het aan de andere kant wel aannemelijk dat enkel Zemon-Davis, Ginzburg of Le Roy Ladurie de boeken hebben kunnen schrijven die ze geschreven hebben. Indien *Montaillou* door Zemon-Davis zou geschreven zijn, of *The Return of Martin Guerre* door Le Roy Ladurie, dan zouden ze er ongetwijfeld heel anders hebben uitgezien.

Op zich is dit punt natuurlijk niet nieuw. Frank Ankersmit en Hayden White hebben, zoals we in deel I gezien hebben, reeds uitgebreid gewezen op de ondergedetermineerdheid van de historische representatie door de historische feiten, en de noodzaak van een persoonlijke en meestal esthetisch en ideologisch gekleurde ingreep van de historicus om die *missing link* op te vullen. Maar met onze achtergrond in deugdethiek

kunnen we wel een nieuw licht werpen op hoe dat precies het geval is. De persoonlijke ingreep van de historicus in de creatie van een representatie van het verleden is immers niet het gevolg van een plotse subjectieve *démarche,* maar van het zorgvuldig uitbalanceren van verschillende historiografische goede intenties of deugden. En de manier waarop is, zoals we al zo vaak gezegd hebben, niet in algemene regels te vatten. Dat betekent dat het feit of iemand een goede historicus is niet enkel afhankelijk is van technische en methodische kennis en vaardigheid, maar ook van persoonlijkheid. Natuurlijk zijn al deze technieken (denk aan de capaciteit om bronnen te vinden en te interpreteren, maar ook de vaardigheid om een bepaalde gedachte op een goede manier in een tekst om te zetten, of een zekere kennis van algemene sociologische of filosofische theorieën) wel degelijk noodzakelijk. Maar onze these is hier dat dit niet genoeg is. Een goede historicus zijn vereist daarnaast ook een bijzonder soort gevoeligheid voor wat we met het verleden kunnen doen en wat niet, voor welke representationele bewegingen geoorloofd zijn en welke niet. En dit laatste is veel meer een kwestie van karakter en persoonlijkheid dan van vaardigheden.

Verder hebben we ook gezien dat er volgens de deugdethiek morele problemen zijn waar er meerdere oplossingen zijn voor hetzelfde probleem, of in sommige gevallen zelfs helemaal geen. Parallel daarmee bestaan er in de geschiedschrijving maar weinig boeken, of representaties in het algemeen, die de ideale of de beste representatie van een historische gebeurtenis of toestand zijn. Wanneer dit toch het geval zou zijn, zouden we verwachten dat het om een definitief boek gaat, een boek waar alle toekomstige geschriften over een bepaald onderwerp vanuit gaan en vanzelfsprekend als waar beschouwen. Zoiets gebeurt bijna nooit in de geschiedschrijving. Over periodes of gebeurtenissen zoals de Franse Revolutie, de Amerikaanse Revolutie, de Renaissance of de Gouden Eeuw worden voortdurend nieuwe boeken geschreven, die vaak een nieuw perspectief vertolken dat regelrecht in strijd is met de voorgaande literatuur. Daarnaast kunnen we ook argumenteren dat er bepaalde gebeurtenissen zijn waar zelfs geen adequate representatie voor mogelijk is. De Holocaust is het duidelijkste voorbeeld, maar hetzelfde punt geldt in feite voor alle gevallen waarin er een representatie is van menselijk lijden op grote schaal. Misschien vallen dergelijke gevallen wel nooit op een adequate manier te representeren, en dienen historici in deze gevallen meer dan in andere de fundamentele beperktheid van de historische representatie te erkennen.

Als laatste punt laat de deugdethiek ons ook toe iets te zeggen over de manier waarop historici opgeleid kunnen of zouden moeten worden. Zoals we gezien hebben, dient morele opvoeding volgens deugdethiek niet te bestaan uit het aanleren van gedragsregels, maar wel uit het boetseren van een persoonlijkheid, en het kweken van een zekere morele fijngevoeligheid. Ook dit punt kunnen we doortrekken naar geschiedschrijving. Natuurlijk kan men nooit buiten het aanleren van vaardigheden en technieken. Maar vanuit de visie die we hier articuleren, kan dit nooit de essentie van het historiografisch bedrijf vormen. Die essentie moet veeleer bestaan uit het kweken van wat we een historiografisch instinct kunnen noemen, een vorm van fijngevoeligheid waardoor de historicus in spe in staat is de verschillende technieken en aspecten van de geschiedschrijving op een goede manier uit te balanceren. En de manier om dit te doen is, net als in deugdethiek, niet het aanleren van specifieke regels hierover, maar wel een gedetailleerde en grondige analyse van de

grote voorbeelden uit de geschiedschrijving. Een historiografische opleiding die ons ethische perspectief serieus neemt, zou bijzondere aandacht moeten schenken aan de werken van de groten in het vakgebied, aan hun representationele keuzes, hun maatschappelijk engagement, de literaire tropen die ze gebruikten, de onderwerpen die ze kozen en de claims die ze probeerden te beargumenteren.

Een van de manieren waarop dit kan gebeuren, is door specifieke historiografische deugden te associëren met bepaalde historici of historische werken. Natuurlijk belichaamt iedere grote historicus tot op zekere hoogte alle deugden, net zoals iedere goede mens tot op zekere hoogte alle deugden bezit.[400] Maar toch kunnen we van bepaalde historici zeggen dat ze bepaalde deugden meer dan andere uitdragen. Zo zijn al onze microhistorici bijvoorbeeld schoolvoorbeelden van sympathie en een goed oog voor historisch detail en de andersheid van het verleden. En iemand als Michel Foucault is dan een voorbeeld van engagement en van het identificeren van algemene en grootse historische evoluties. Historici als Fernand Braudel en Leopold von Ranke kunnen dan weer gelden als voorbeelden van een streven naar objectiviteit. Natuurlijk wil dat niet zeggen dat Braudel of Zemon-Davis daarom niet geëngageerd zijn (integendeel), of dat Foucault geen aandacht heeft voor detail. Wat het echter wel wil zeggen, is dat sommige auteurs beter geschikt zijn dan andere om in een educatieve context als illustratie van een bepaalde deugd te kunnen dienen.

Conclusie

De schets van een historiografische methodologie die we hier gegeven hebben kan zowel op een negatieve als een positieve manier geïnterpreteerd worden. Aan de ene kant zouden we kunnen zeggen dat ons Levinasiaans perspectief als gevolg heeft dat er niet zoiets als een duidelijke methodologie voor de geschiedschrijving als discipline kan bestaan. Aan de andere kant kunnen we echter ook zeggen dat dit net het punt is, en dat dit wel degelijk ook twee positieve gevolgen heeft. Ten eerste is het een aansporing voor historici om zo veel mogelijk hun eigen verantwoordelijkheid op te nemen, en zich zo weinig mogelijk vast te pinnen op algemene methodologieën, tradities en schema's. En ten tweede vallen er ook uit dit punt zelf, het ontbreken van een algemene 'handleiding', een aantal aanbevelingen en gevolgen op praktisch vlak af te leiden, met name over hoe historici met conflicterende manieren van representeren dienen om te gaan en hoe historici kunnen opgeleid worden. In beide gevallen is het het concept 'deugd' dat ons hiervoor de sleutel biedt. Daarom kunnen we gerust zeggen dat, als we de geschiedschrijving als een ethische praktijk beschouwen, het aangewezen is om het inzake de methodologie ervan zoveel mogelijk over de deugden van de historicus te hebben.[401]

400 In de literatuur rond deugdethiek is dit punt bekend als de *'unity of the virtues*'- doctrine.

401 Bij dit laatste punt past nog een kanttekening. Veel van de ideeën uit dit hoofdstuk staan ook in een artikel in *Journal of The Philosophy of History.* (6 (2012), pp 415-431) Dit artikel is zelf een reactie op een artikel van

Herman Paul in *History and Theory* (50 (2011), pp 1-19) Paul houdt er een pleidooi voor de toepassing van de zogenaamde '*virtue epistemology*', de kennistheoretische variant van deugdethiek. In mijn reactie heb ik geargumenteerd dat dit op zich zeker een goed idee is, maar dat het gebruik van deugdepistemologie een positivistische opvatting over geschiedschrijving met zich meebrengt, waarin waarheid centraal staat en alle andere aspecten hieraan ondergeschikt worden. In een reactie op dit artikel (*Virtue Ethics and/or Virtue Epistemology. A response to Froeyman*, Journal of the Philosophy of History 6 (2012), pp 432-446) schrijft Paul dat er tegenwoordig wel degelijk enkele deugdpistemologen zijn die 'zachtere' vormen van epistemologie of van het concept 'waarheid' hebben geformuleerd, die wel degelijk compatibel zijn met de menswetenschappen. Dit is zeer zeker een terecht punt, en vanuit de filosofie van de menswetenschappen is het verheugend dat er vormen van epistemologie opstaan die met haar complementair zijn. Maar het blijft een feit dat, zolang we het over 'epistemologie' hebben, en geschiedschrijving als een in eerste instantie epistemologische activiteit blijven zien, alles nog steeds rond waarheid draait. En daarom kunnen ook dergelijke theorieën geen plaats hebben in ons Levinasiaans perspectief. We hebben immers gezien dat de allerbelangrijkste en centrale deugd niet de drang naar waarheid is, maar wel de erkenning van de andersheid van de ander. Bij iedere vorm van epistemologie (het woord zegt het zelf) zal het echter altijd de waarheid zijn die centraal staat. Daarom kan epistemologie, welke soort dan ook, altijd slechts een deelaspect van geschiedschrijving vatten, en kunnen we haar niet gebruiken voor een meer omvattend perspectief.

Coda: Academische Geschiedenis, Publieksgeschiedenis en Historische Uitvoeringspraktijk in de Muziek.

Academische Geschiedenis en Publieksgeschiedenis

Met de toepassing van het begrip 'deugd' op de geschiedschrijving is echter nog niet alles gezegd. We hebben gezien dat er een heel gamma aan historiografische deugden bestaat. En wat hier in het bijzonder bij opvalt is dat het streven naar waarheid slechts één hiervan is. Natuurlijk is het voor iedere historicus belangrijk om altijd vanuit de historische feiten te vertrekken. Het streven naar waarheid en feitelijkheid is daarom zeer zeker een mogelijkheidsvoorwaarde voor het schrijven van geschiedenis. Maar ze is daarom nog niet de essentie ervan. Een analogie kan dit misschien iets duidelijker maken: het is zonder twijfel noodzakelijk voor een dichter dat hij kan spellen. Wie geen woorden juist kan schrijven, is geen dichter. Maar niemand zal het in zijn hoofd halen om spelling als de essentie van poëzie te beschouwen. Op dezelfde manier is iemand die zich niet aan de feiten houdt geen historicus, maar volgt daaruit nog niet dat de zoektocht naar historische feiten de essentie van geschiedschrijving is. De rol van speculatie in geschiedschrijving is hier een illustratie van. Wanneer alles rond feitelijkheid zou draaien, zou men verwachten dat historici voortdurend dezelfde strenge bewijsstandaard gebruiken. Maar we hebben bij onze microhistorici gezien dat dit lang niet altijd het geval is. Historici zijn vaak niet te beroerd om, wanneer de situatie dat vereist, op een gerichte manier te speculeren, of zelfs expliciet te zeggen dat ze bepaalde dingen niet weten. Dat betekent dat de strikte bewijsstandaard in bepaalde gevallen even naar de achtergrond gedrukt kan worden door hun interesse of sympathie voor de ander. Uiteraard wil dat niet zeggen dat historici zich opeens niets meer van de feiten moeten aantrekken, maar wel dat de drang naar feitelijkheid slechts één belangrijk element is, dat altijd uitgebalanceerd wordt ten opzichte van andere deugden, verlangens en interesses.

Men zou misschien kunnen opperen dat geschiedschrijving niet om feiten draait, maar wel om het presenteren van relevante feiten, bijvoorbeeld door het geven van verklaringen, of het verifiëren of falsifiëren van algemene sociologische wetmatigheden. En het is zeker zo dat er een aantal historische werken bestaan die rond deze thema's draaien. Maar, zo hebben we gezien, er zijn er ook een heel aantal bij wie dat helemaal niet zo is. Het grootste deel van de microhistorische traditie die we besproken hebben valt hieronder: in de werken van Le Roy Ladurie, Ginzburg, Zemon-Davis en andere wordt er bijzonder weinig aangetoond of bewezen. Uitzonderingen zijn Giovanni Levi en Robert Darnton, bij wie er wel degelijk een algemene wet gefalsifieerd en een verklaring gegeven wordt. Maar zelfs bij deze twee historici staan, zoals we gezien hebben, verklaring en bewijs in de schaduw van andere aspecten van de historische representatie, zoals de verwondering voor de andersheid van het verleden. Ook de drang naar verklaring, verificatie en falsificatie is daarom weliswaar een belangrijke, maar zeker niet de enige historiografische deugd.

Deze conclusie, dat waarheid en wetenschappelijkheid niet essentieel zijn, maar slechts één aspect zijn dat met andere in balans dient gebracht te worden, heeft natuurlijk een invloed op de manier waarop academische geschiedschrijving dient te gebeuren. De implicaties daarvan hebben we al uitvoerig besproken. Maar ze heeft ook nog een ander gevolg: het verminderde belang van waarheid en wetenschap zorgt er ook voor dat de identiteit van de academische geschiedschrijving zelf op de helling komt te staan. Het onderscheid tussen academische geschiedschrijving aan de ene kant en meer publieke of populaire vormen van historische representatie aan de andere wordt immers traditioneel gemaakt op basis van het wetenschappelijke statuut van de eerste. Academische geschiedschrijving wordt geacht compromisloze wetenschap te bedrijven en op zoek te gaan naar feiten en verklaringen, terwijl publieke historische representatie deze in een toegankelijk jasje stopt, en daarbij op zoek gaat naar compromissen tussen historische waarheid en allerhande technieken die gebruikt worden om geschiedenis ingang te doen vinden bij het grote publiek.

Het beeld dat we in dit boek van de academische geschiedschrijving geschetst hebben, sluit echter veel beter aan bij wat traditioneel onder publieksgeschiedenis verstaan wordt. Het balanceren van waarheid en wetenschappelijkheid met andere factoren, het zoeken naar hedendaagse relevantie en naar literaire technieken om lezers geïnteresseerd en geïntrigeerd te krijgen, zijn immers factoren die in microgeschiedenis (de subdiscipline die we bestudeerd hebben) alomtegenwoordig zijn. Natuurlijk is het geen toeval dat het net microgeschiedenis is die de verbeelding van het algemene publiek zo sterk weet te vatten. Men zou daarom kunnen zeggen dat microgeschiedenis een soort wolf in schaapskleren (of een schaap in wolfskleren) is, een als academische geschiedschrijving vermomde vorm van publieksgeschiedenis. Dat is echter niet het geval. Microgeschiedenis wordt wel degelijk gezien als een volwaardige vorm van academische geschiedschrijving. Zo neemt Marnie Hughes Warrington bijvoorbeeld Natalie Zemon-Davis en Emmanuel Le Roy Ladurie op als een van de vijftig belangrijkste denkers over geschiedenis, [402]en valt er in de meeste algemene geschiedenissen van de

402 Marnie Hughes Warrington, *Fifty Key Thinkers on History,* London, Routledge, 2000.

geschiedschrijving wel een hoofdstuk of tenminste een belangrijk deel over microgeschiedenis terug te vinden.[403] Men kan gerust zeggen dat microgeschiedenis zich midden in de mainstream van de academische geschiedschrijving bevindt. Daarom is het dan ook niet houdbaar om een bepaald kenmerk, de aanwezigheid van verklaringen, verificatie of falsificatie, de essentie van diezelfde academische geschiedschrijving te laten bepalen.

Een mogelijk gevolg hiervan zou kunnen zijn dat we op zoek moeten gaan naar een ander criterium waarop we het onderscheid tussen publieke en academische geschiedschrijving kunnen baseren. Criteria als het publiceren in vakbladen of gespecialiseerde literatuur, of het feit dat een historicus benoemd is aan een wetenschappelijke instelling zijn hierbij niet bruikbaar. Deze veronderstellen immers al het onderscheid dat ze zouden moeten funderen. Zeggen dat academische geschiedschrijving academisch is omdat ze in een academische context gebeurt (in tegenstelling tot een publieke context) is zonder meer een tautologie.

De vraag is echter of er nog wel een andere criterium is. Zowel publieke als academische geschiedschrijving gebeurt in de vorm van artikels en boeken, beiden schrijven voor een bepaald publiek en representeren die feiten, gebeurtenissen of toestanden die relevant zijn voor dat publiek. Beiden proberen vaak een ideologisch punt te maken, beiden gebruiken allerlei retorische, esthetische en literaire technieken om hun publiek te bereiken,... We zouden misschien kunnen zeggen dat academisch onderzoek primaire bronnen gebruikt, terwijl publieke geschiedschrijving zich op literatuur baseert. Maar dan zouden we grote delen van de meer algemene en synthetische geschiedschrijving uitsluiten uit de academische geschiedschrijving, terwijl heel wat familiegeschiedenis en heemkundig onderzoek opeens academisch zou worden. Bovendien zouden ook heel wat vormen van artistieke representatie, het spelen van muziek van (reproducties van) originele partituren bijvoorbeeld, ook opeens tot academische historische representatie gebombardeerd worden. De *National Council on Public History* definieert publieksgeschiedenis dan weer als een vorm van geschiedschrijving die relevant is voor de echte wereld[404]. Dat lijkt dan weer beledigend voor academische historici, alsof zij niet meer zijn dan wereldvreemde navelstaarders.

De meest voor de hand liggende conclusie is bijgevolg om het onderscheid tussen publieksgeschiedenis en academische geschiedenis simpelweg op te geven. Dat betekent dat we, naast de formulering van een methodologie in termen van deugden, meteen een tweede belangrijk gevolg van ons Levinasiaans perspectief hebben ontdekt: wanneer we

---

403 Lloyd Kramer & Sarah Maza (eds), *A Companion to Western Historical Thought,* Oxford, Blackwell, 2006 heeft een hoofdstuk over microgeschiedenis, Daniel Woolf, *A Global Encyclopedia of Historical Writing,* New York, Garland, 1998 heeft lemma's over microgeschiedenis en Carlo Ginzburg. Zie ook Michael Bentley (ed), *Companion to Historiography*, London, Routledge, 1997, pp 791-795, Georg Iggers, *Historiography in the 20th Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge,* Middletow, Wesleyan University Press, 2005, pp 101-117.

404 http://ncph.org/cms/what-is-public-history/.

de geschiedschrijving als een ethische praktijk beschouwen, betekent dat dat we het onderscheid tussen publieke en academische geschiedenis moeten laten voor wat het is.[405]

Dit punt op zich is trouwens niet helemaal nieuw. Een aantal publiekshistorici zijn er immers al van overtuigd dat de gelijkenissen tussen academische geschiedenis en publieksgeschiedenis groter zijn dan de verschillen.[406] Het idee op zich van een *rapprochement* tussen academische en publieksgeschiedenis is dus niet echt origineel. Voor ons is het dan ook vooral belangrijk dat het ethische perspectief dat we hier ontwikkeld hebben op zich evengoed toepasbaar is op vormen van historische representatie die niet in de academische wereld thuishoren dan op diegene die dat wel doen. De manier waarop is echter niet noodzakelijk zo vanzelfsprekend. Daarom zullen we als slot van dit deel een voorbeeld van een dergelijke analyse geven. We zullen ons Levinasiaans perspectief toepassen op de uitvoering van klassieke muziek, met name op zogenaamde 'historische' of 'authentieke' uitvoeringspraktijk, een fenomeen dat er voor gezorgd heeft dat discussies rond historiciteit en het statuut van het verleden in de laatste decennia deel zijn gaan uitmaken van de uitvoeringspraktijk in de klassieke muziek. Die analyse heeft natuurlijk een waarde op zich, maar dient hier vooral als illustratie dat het Levinasiaanse schema dat we hier hebben ontwikkeld evengoed van toepassing kan zijn op vormen van historische representatie die zich buiten de traditionele academische context bevinden.

Historische Uitvoeringspraktijk in de Muziek

Laat ons eerst even de context van de historische uitvoeringspraktijk schetsen. Wie dat wil, kan tegenwoordig in elke grote West-Europese stad wel naar muziek uit de 16e, 17e, 18e of 19e eeuw gaan luisteren. De aanwezigheid van muziek van Monteverdi, Händel, Bach, Mozart, Beethoven of Brahms in onze cultuur is voor veel mensen zo vanzelfsprekend dat het lijkt alsof ze deel is gaan uitmaken van onze eigen tijd. Toch is het idee op zich om muziek te spelen van overleden componisten uit voorbijgegane stijlperiodes iets heel bijzonders. Het komt alleen voor in de Westerse wereld, en dan nog enkel in laatste tweehonderd jaar.

Natuurlijk bestaat er overal ter wereld traditionele muziek, die soms teruggaat op wortels die nog veel ouder zijn die van de Westerse tonale muziek. Maar er is een wezenlijk verschil. Bij een muzikale traditie blijft een muzikale praktijk voortdurend bestaan, en evolueert ze dus continu mee met de maatschappij zelf. Daarom kan een traditie nog zo oud zijn, ze staat altijd met de voeten in het heden. Bij hedendaagse

405 Voor een goed begrip: dit betekent uiteraard niet dat alle vormen van geschiedschrijving onwetenschappelijk of fictief zouden zijn. Principes als historische feitelijkheid, bewijs en verklaring zijn nog steeds belangrijke deugden, zowel voor academische geschiedschrijving als voor publieksgeschiedenis.

406 Zie bijvoorbeeld Philip Scarpino, *Some Thoughts on Defining, Evaluating and Rewarding Public Scholarship,* The Public Historian 15 (1993), pp 55-61.

uitvoeringen van een componist als Bach is dat niet zo. De muziek van Bach werd veel uitgevoerd tijdens zijn eigen leven, werd nadien een hele tijd vergeten en pas daarna opnieuw ontdekt. Ze maakte dus geen deel uit van een continue muzikale traditie, maar kwam als het ware uit het verleden zelf. In de termen van Frank Ankersmit kunnen we hier zeggen dat de breuk met het verleden enkel in dit proces van vergeten en herontdekken tot stand is gekomen, en dat slechts hierdoor het verleden echt verleden voor ons kan zijn.

We waren en zijn er ons trouwens heel goed van bewust dat de muziek van Bach niet meer past in de hedendaagse compositiestijl. We benoemen haar ook precies om deze reden als deel van een stijlperiode (de 'barok'): om duidelijk te maken dat ze niet thuishoort in de manier waarop hedendaagse muziek behoort geschreven te worden. We luisteren er ook op een andere manier naar. We kunnen nog zo genieten van de muziek van Bach, Mozart of Monteverdi, maar wanneer een hedendaagse componist op dezelfde manier zou schrijven, zouden we dat als bizar en inauthentiek beschouwen. Er is met ander woorden een zekere 'verledenheid' die voor ons onlosmakelijk verbonden is met de muziek van mensen als Bach, Mozart of Beethoven. Die 'verledenheid' geeft hun muziek een bijzondere status, en zorgt ervoor dat we met andere oren naar hen luisteren dan we bij hedendaagse componisten zouden doen.

Korte Geschiedenis van de Moderne Uitvoeringspraktijk

Zoals gezegd is deze bijzondere manier om muziek te beluisteren specifiek voor de laatste tweehonderd jaar van de Westerse wereld. De iconische begindatum is 11 maart 1829. Op die dag voerde Felix Mendelssohn in de Berlijnse *Singakademie* de Mattheüspassie van Bach uit, de eerste keer sinds Bachs dood. Voordien waren er weliswaar al uitvoeringen van muziek uit het verleden geweest (vooral Händel en Palestrina), maar deze waren nooit meer dan een curiosum. Pas met Mendelssohns uitvoering van de Mattheüspassie vond het besef dat het mogelijk en relevant kon zijn om muziek uit het verleden uit te voeren vaste grond bij een groter publiek. Het evenement was ondanks de hoge toegangsprijs uitverkocht in een paar uur tijd, en werd bijgewoond door onder andere Heine, Hegel en een groot deel van de Pruisische koninklijke familie.[407] In de loop van de 19e eeuw werd het uitvoeren van oudere muziek (vooral Bach, Händel en Palestrina), geleidelijk aan populairder, niet in het minst dankzij de ontwikkeling van het koorwezen. Het resultaat hiervan is dat er heden ten dage veel meer niet-hedendaagse dan hedendaagse klassieke muziek wordt uitgevoerd.

Voor ons is het interessantste hier niet het feit op zich dat er zoveel muziek uit het verleden uitgevoerd wordt, maar wel de manier waarop dat gebeurt. Mendelssohn had weliswaar het idee om de Matheüspassie opnieuw uit te voeren, maar hij ging er, hoogstwaarschijnlijk terecht, vanuit dat het publiek niet rijp was voor een volledige en letterlijke vertolking. Mendelssohn zag er bijgevolg geen graten in om een aantal delen uit de passie weg te laten, en het geheel uit te voeren in een Romantische taal, met grote

407 Harry Haskell, *The Early Music Revival. A History*, Mineola, Dover Publications, 1996, pp. 13-14.

emotionele contrasten en een dramatische dynamiek.[408] Het is met andere woorden duidelijk dat Mendelssohn nooit de intentie had het verleden te reproduceren, maar wel om het te representeren. Hij dacht na over de manier waarop muziek uit het verleden relevant kon zijn voor het heden, en maakte heel bewust een aantal representationele keuzes die ervoor zouden kunnen zorgen dat deze muziek een publiek kon bereiken en haar plaats kon vinden in het heden.

Dit is precies wat we vanuit ons Levinasiaans perspectief kunnen verwachten: het verleden is geen statisch geheel, maar bezit een andersheid waarmee als het ware onderhandeld moet worden. Om het specifieke van Bachs muziek ingang te doen vinden in het heden, moest Mendelssohn beslissen wat er belangrijk aan was en wat niet, wat de delen waren die hij kon weglaten, op welke manier hij de overgebleven muziek het best uitvoerde, en zo verder. Zoals we gezien hebben in deel I is het immers noodzakelijk om eerst een gemeenschappelijk terrein tussen heden en verleden af te bakenen dat de lezer of toeschouwer in het heden in staat stelt om interesse voor dat verleden op te vatten. Enkel op deze manier kan de andersheid van het verleden ingang vinden in het verleden en zich als andersheid manifesteren. We hebben ook gezien dat dit op een heel aantal manieren kan gebeuren. Microhistorici doen dit bijvoorbeeld door hun personages te presenteren als typische karakters die herkenbaar zijn voor hun lezers, denk aan de hippie en vrije vogel Pierre Maury, de tragische verzetsheld Paumier, of de koppige en zelfbewuste Bertrande de Rols. In het geval van Mendelssohn en Bach gaat het om een muzikale taal. Mendelssohn plaatst de muziek van Bach in een muzikaliteit waarvan hij weet dat ze kan aanslaan, net zoals Zemon-Davis of Le Roy Ladurie de historische feiten in een aantrekkelijk narratief gieten omdat ze weten dat dit de manier is om hun lezers geïnteresseerd te krijgen. We hebben gezien dat dit de andersheid van de ander hoegenaamd niet in de weg staat. De ander uit het verleden heeft namelijk het statuut van de derde, de afwezige ander, en om de andersheid van de derde te representeren zijn dergelijke beslissingen absoluut noodzakelijk. Wanneer deze niet zouden plaatsvinden, zou de derde zonder meer afwezig blijven. Wanneer Le Roy Ladurie geen aanstekelijk verhaal zou vertellen, of wanneer Mendelssohn de 'oninteressante' delen uit de Mattheüspassie er gewoon in zou laten, zou er niemand geïnteresseerd zijn, en zou het verleden met andere woorden afwezig en onbekend blijven.

Dergelijke representationele keuzes zijn dus geen toeval, maar vinden voortdurend plaats in onze omgang met het verleden, en dus ook in het uitvoeren van muziek die er uit afkomstig is. Wat nu interessant voor ons is, is de manier waarop dat gebeurt. Het is namelijk zo dat in de loop van de geschiedenis van de uitvoeringspraktijk geleidelijk aan een consensus ontstond over wat er aan muziek uit het verleden de moeite was om te bewaren en wat niet. Men raakte het er onbewust over eens dat aan de partituur (en dan vooral de noten) niet geraakt mocht worden, maar dat al de rest niet zoveel uitmaakte. Dat betekent bijvoorbeeld dat iemand die een werk van Bach of Mozart uitvoert geacht wordt al de noten te spelen die op de partituur staan, maar dat het tegelijkertijd niet echt uitmaakt dat hij dat op een moderne concertvleugel doet of op een clavecimbel of een pianoforte.

408 Ibid. p 16.

Belangrijk voor ons is dat deze ontwikkeling samenging met een andere kijk op de status van muziek uit het verleden. Terwijl die in het begin van de 19e eeuw nog gezien werd als afkomstig uit een 'andere' tijd, werd dit naar het einde van de 19e en in de loop van de 20e eeuw minder en minder belangrijk. Onder invloed van de romantische cultus van het artistiek genie begon men er van uit te gaan dat grote componisten hun werk niet schrijven binnen de invloed van hun tijd, maar *ondanks* die invloed. Het idee was dat componisten, net zoals andere kunstenaars, atemporele superwezens zijn, die los staan van hun eigen tijdsperiode. Dat betekent dat er geen temporele kloof meer is tussen hedendaagse en overleden componisten, maar dat beiden samen deel uitmaken van een soort abstract rijk van de kunst, waarin vaste en eeuwige normen gelden.[409]

Op zich is dat een evolutie waar we vanuit ons Levinasiaans perspectief op zijn minst een dubbel gevoel bij moeten hebben. Aan de ene kant heeft ze ervoor gezorgd dat muziek uit het verleden een vaste en onbetwistbare plaats in het heden heeft gekregen. In die zin betekent dit dat het heden voortdurend met de andersheid van het verleden, andere muzikale talen, geconfronteerd wordt. Anderzijds is het misschien wel zo dat de prijs die hiervoor betaald is iets te hoog oploopt. Door ervan uit te gaan dat alle kunstenaars universele genieën zijn en dat er algemeen geldende wetten in de kunst bestaan, appreciëren we hun muziek vooral omwille van het feit dat ze iets met ons gemeen hebben, en niet omwille van iets dat anders is. En het is nu net de erkenning van de andersheid van het verleden die de hoeksteen vormt van ons Levinasiaans perspectief.

Historisch 'Authentieke' Uitvoeringspraktijk

De praktijk die we net beschreven hebben was de dominante uitvoeringspraktijk gedurende het grootste gedeelte van de 20e eeuw. Vanaf de jaren '60 en '70 begon hier echter verandering in te komen. Een aantal uitvoerders, dirigenten en musicologen[410] reageerden op de cultus van het genie door te zeggen dat deze het verleden teveel vervormde, en dat de eigenheid van de muziek uit het verleden daardoor ontkend werd. Zij pleitten voor een herontdekking van het verleden: de aspecten die voor de *mainstream* uitvoeringspraktijk van ondergeschikt belang waren, werden voor hen opeens essentieel. Het meest in het oog springend is de aandacht voor periodegebonden instrumentatie. De nieuwe 'historische' uitvoerders besteedden bijzonder veel aandacht aan het gebruiken van de exacte instrumenten uit de tijd van de componisten zelf, denk aan clavecimbels, pianofortes, luiten, barokviolen en -trompetten, blokfluiten,... Maar daarnaast kwam er onder andere ook veel meer aandacht voor bezetting, voor specifieke vormen van frasering en dynamiek, voor specifieke zangtechnieken, en voor de rol van improvisatie. De historische of – in een meer strijdbare terminologie – 'authentieke' uitvoeringspraktijk

409 Theodor Adorno, *Bach Gegen Seine Liebhaber Verteitigt,* in Theodor Adorno, *Prismen*, Frankfurt Am Main, Suhrkamp, 1969, pp 162-179, Michael Morrow, *Musical Performance and Authenticity*, Early Music 6 (1978), pp 233-246.

410 Belangrijke namen zijn onder andere Nicholas Harnoncourt, Gustav Leonhardt, Christopher Hogwood, Jordi Savall, Jos Van Immerseel, Sigiswald Kuijken en de gebroeders Van Nevel.

werd snel populair, in die mate dat een groot deel van de bestsellers uit de klassieke muziek in de jaren '80 en '90 historische uitvoeringen waren.[411]

Het is vrij vanzelfsprekend dat deze evolutie niet zonder slag of stoot verlopen is. Dat ligt waarschijnlijk niet in het minst aan de 'historische' uitvoerders zelf. Velen waren ervan overtuigd dat hun manier van uitvoeren de enige mogelijke was, en die van de andere onverantwoordelijk of niet authentiek. Mainstream uitvoerders beschuldigden de historische uitvoeringspraktijk er dan weer van om een nivellerende werking te hebben, en Bach op dezelfde hoogte te zetten als zovele andere, onbekende Duitse barokcomponisten.[412]

Er kwam echter ook vanuit een andere, meer filosofische hoek kritiek op de historische uitvoeringspraktijk.[413] Historische uitvoerders bleken immers nogal vaak iets te veel uit te gaan van de mogelijkheid van de recreatie van een verleden *wie es eigentlich gewesen ist*, de opvatting dat het verleden in zijn volledigheid kan herschapen worden. De interessantste kritiek is die van Peter Kivy.[414] In het kort gezegd gaat Kivy's kritiek als volgt: historische uitvoeringsdeskundigen schermen vaak met het begrip 'authenticiteit', maar het is niet altijd duidelijk wat ze met de term bedoelen. Volgens Kivy is dat in de eerste plaats omdat authenticiteit een pluralistisch concept is: er is niet één soort authenticiteit in de uitvoering van muziek, er zijn er verschillende. Bovendien, en dat is Kivy's punt, kan elk van deze vormen van authenticiteit in conflict komen met de opvatting dat een hedendaagse uitvoering van een muziekstuk zoveel mogelijk een letterlijke kopie dient te zijn van de uitvoeringen ervan tijdens het leven van de componist.

De meest vanzelfsprekende vorm van authenticiteit, degene die het dichtst bij de common sense-opvatting ligt, is de authenticiteit van de muzikant ten opzichte van het stuk dat hij speelt. We kunnen ons heel gemakkelijk inbeelden hoe een muzikant op dit vlak niet authentiek is, met name wanneer hij bepaalde emoties veinst, wanneer hij duidelijk niet echt 'meent' wat hij speelt, of wanneer hij bepaalde dingen gewoon doet omdat het zo hoort, en niet omdat het een persoonlijke muzikale keuze is. Het probleem in verband met historische uitvoeringspraktijk is nu dat wanneer een muzikant zich baseert op feitelijke historische gegevens, hij zich misschien gedwongen kan voelen om het stuk

---

411 Bernard Sherman, *Inside Early Music. Conversations with Performers*. Oxford, Oxford University Press, 2003, p 3, zie ook Will Crutchfield, *Fashion, Conviction and Performance Style in an Age of Revivals,* in Nicholas Kenyon, *Authentictiy and Early Music: a Symposium*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp 19-20.

412 Nicholas Kenyon, *Introduction. Authenticity and Early Music: Some Issues and Questions,* in Nicholas Kenyon (ed), *Authentictiy and Early Music: a Symposium*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp 4-7.

413 Zie Richard Taruskin, *The Pastness of the Present and the Presence of the Past,* in Nicholas Kenyon, *Authenticity and Early Music: A symposium*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp 137-210, Peter Kivy, *Authenticities. Philosophical Reflections on Musical Performance*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, Joseph Kerman, *Introduction to "The Early Music Debate",* Journal of Musicology 10 (1992), p 113.

414 Peter Kivy, *Authenticities. Philosophical Reflections on Musical Performance*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

op een manier te spelen die hij persoonlijk niet de mooiste of de beste vindt. Vanuit dit standpunt kan het misschien net 'authentieker' zijn om af te wijken van de aanbevelingen van de historische uitvoeringspraktijk dan om ze te volgen.

Een tweede authenticiteit is die van de intentie van een bepaald stuk. Het gaat hier om het belang van de fameuze 'bedoeling van de componist'. Ook die kan in conflict komen met de kopie-opvatting over historische uitvoeringspraktijk. Neem bijvoorbeeld de kadenzen in Mozarts hoboconcerto. Het gaat hier om solopassages die de uitvoerder in principe vrij mag invullen. Nu is het zo dat Mozart zelf ook enkele van deze kadenzen heeft uitgeschreven, in eerste instantie voor muzikanten die zelf niet zo begaafd waren dat ze zomaar een solopassage konden improviseren. De vraag is nu wat je hier als uitvoerder (hoboïst dus) mee doet. Aan de ene kant lijkt het logisch om ook gewoon een kadens te improviseren. Het probleem is echter dat de muzikale achtergrond, en dus ook de muzikale intuïtie, van een hedendaagse hoboïst heel erg verschilt van die van een hoboïst uit de 18e eeuw. Een hedendaagse improvisatie van een dergelijke kadens zou dus waarschijnlijk niet echt passen in de stijl van de rest van het concerto, en zou alleszins helemaal anders zijn dan dat wat Mozart zelf verwachtte. Als oplossing kunnen we dan natuurlijk één van Mozarts eigen kadenzen nemen, maar dat is eigenlijk helemaal de bedoeling niet. Mozart wou echt een geïmproviseerde passage, en wanneer we gewoon een van zijn kadenzen zouden volgen, komt er helemaal geen improvisatie meer aan te pas.[415]

Soms kan het ook de externe intentie van een stuk zijn, de uitvoeringscontext met andere woorden, die voor problemen zorgt. In sommige gevallen kan het een goed idee lijken om de uitvoeringscontext zoveel mogelijk te laten overeenstemmen met die van het oorspronkelijke stuk. We kunnen ons bijvoorbeeld inbeelden dat een uitvoering van Bachs *Weihnachtsoratorium* op Kerstmis of de Johannespassie in de Goede Week een extra dimensie aan de ervaring van de muziek toevoegt. Men kan er ook inkomen dat een uitvoering van een dergelijk religieus werk in een religieuze context, in een kerk, voor een grotendeels gelovig publiek, een positief effect heeft. Maar in sommige gevallen is dit dan weer zeker niet zo. Mozarts divertimento voor blazers was bedoeld als achtergrond voor een bijeenkomst van aristocraten en edellieden.[416] Een 'authentieke' uitvoering hiervan zou dus impliceren dat Mozarts muziek niet wordt uitgevoerd in een concertzaal, maar zou dienen als muzak voor een receptie. Bovendien zou het dan nog over een exclusieve receptie moeten gaan waar de gewone man bovendien niet welkom zou mogen zijn. De bezoekers zouden dan ook, paradoxaal genoeg, specifiek aangemaand moeten worden om vooral niet té veel naar de muziek te luisteren.

Een derde voorbeeld is de authenticiteit van geluidservaring. Hier gaat het om de tegenstelling tussen de objectieve vorm van geluid en de geluidservaring van de luisteraar. We moeten in ons achterhoofd houden dat de 16e, 17e en 18e eeuw een heel stuk stiller waren dan de 20e. Er waren veel minder mensen, geen verkeer, geen versterkte muziek, geen grote mechanische toestellen,... Neem nu het openingskoraal van Bachs

415 Ibid. p 274.

416 Ibid. p 93.

Mattheüspassie. Volgens Kivy moet dat voor het toenmalige publiek enorm luid geklonken hebben, luider dan bijna alles wat ze in hun normale omgeving zouden horen.[417] Een hedendendaagse luisteraar ervaart dit helemaal niet zo. Het openingskoraal maakt op hem of haar veel meer een intieme en serene indruk, bijna als kamermuziek. Het kan misschien wel zijn dat een hedendaagse uitvoering qua aantal decibel even luid of zelfs luider is als in de tijd van Bach zelf, maar qua geluidservaring is dat alleszins niet zo.

Hetzelfde geldt voor heel wat aspecten van de muziek, in het bijzonder ook voor instrumentatie. De pianosonates van Beethoven, bijvoorbeeld, waren specifiek geschreven om de dynamische grenzen van de pianoforte en de vroege piano op de proef te stellen. Het was heel waarschijnlijk Beethovens bedoeling om ze zo luid en expressief mogelijk te laten klinken. We zouden nu kunnen zeggen dat deze sonates het best uitgevoerd worden op de instrumenten waar Beethoven ze voor bedoelde, de piano's en pianoforte's van zijn tijd. Maar we zouden ook kunnen zeggen dat Beethoven schreef voor de luidste en meest expressieve instrumenten die hij kon vinden, en dat, indien hij een moderne Steinway, Bechstein of Bösendorfer tot zijn beschikking zou gehad hebben, hij zeker die zou verkozen hebben boven de veel stillere piano's van zijn tijd. Bovendien is het zo dat het moderne publiek al gewend is aan dergelijke luide concertvleugels. Dat betekent dat wanneer we een pianosonate van Beethoven op een periode-instrument horen (een pianoforte of een vroege piano dus), dat voor ons eigenlijk helemaal niet meer luid of expressief klinkt, eerder intiem en kortaf.[418]

Een Ethiek van de Historische Uitvoeringspraktijk

Het is opvallend dat het beeld dat we van deze discussie rond historische uitvoeringspraktijk hebben geschetst op een aantal punten heel erg doet denken aan het Levinasiaanse perspectief dat we ontwikkeld hebben. We hebben in principe hetzelfde probleem: er zijn een aantal historische feiten bekend, bijvoorbeeld over periode-instrumenten, de intenties van componisten, de muzikale gebruiken in een bepaalde stijlperiode. Maar het probleem is dat de historische representatie, in dit geval de uitvoering van een muziekstuk, ondergedetermineerd is door de historische feiten: gegeven onze kennis over het verleden valt er geen algemeen algoritme te bedenken waarmee we ondubbelzinnig kunnen vastleggen hoe een bepaald stuk dient uitgevoerd te worden. Het streven naar authenticiteit brengt immers, zoals we met Kivy gezien hebben, altijd een aantal keuzes met zich mee, voor één soort authenticiteit en tegen een andere soort. En er vallen geen algemene richtlijnen te bedenken op basis waarvan dergelijke keuzes gemaakt kunnen worden.

Bovendien valt het op dat een groot deel van de discussie over historische uitvoeringspraktijk in feite rond erkenning draait. De historische uitvoerders beschuldigen

417 Ibid. p 189.

418 Zie Denis Dutton, *Authenticity in Art*, in Jerrold Levinson (ed), *The Oxford Handbook of Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

de traditionele uitvoeringspraktijk ervan geen rekening te houden met de andersheid met het verleden, met het feit dat er in het verleden andere instrumenten en andere muzikale mores waren. De mainstream uitvoerders beschuldigen de historische uitvoerders er dan weer van om de uniciteit van geniale individuen zoals Bach niet te erkennen. De historische uitvoerders zouden de unieke muzikale persoonlijkheid van Bach willen reduceren tot een algemene stijlperiode, waarbij het niet uitmaakt wie de componist is, zolang we maar weten uit welke periode en/of regio hij kwam en voor welke instrumenten hij schreef. We zouden hierover kunnen zeggen, zoals we hierboven gedaan hebben, dat het hier gaat om de ontkenning van de historische andersheid van Bach. Dat is zeker het geval. Maar er is ook nog een andere erkenning van andersheid in het spel: die van de uniciteit van het individu. Door Bach te reduceren tot een algemene stijlperiode, reduceren de historische uitvoerders een unieke en individuele artiest tot een algemeen concept.

Met andere woorden: zowel de historische als de mainstream uitvoerders zijn er van overtuigd dat zij de andersheid en uniciteit van de ander erkennen, en dat de andere partij deze reduceert tot een algemeen concept. De mainstream uitvoerders zouden geen respect hebben voor de eigenheid en andersheid van een historische periode, terwijl de historische uitvoerders geen respect zouden hebben voor eigenheid en andersheid van de componisten als individuen.

Aangezien onze beschrijvende analyse van het fenomeen historische uitvoeringspraktijk in deze zin sterk overeenkomt met die van de geschiedschrijving, betekent dat meteen dat ook de conclusie en de gevolgen overeenstemmen. Dat wil dus zeggen dat we de verhouding tussen een uitvoerder en luisteraar en de componist uit het verleden niet moeten zien als een wetenschappelijke relatie waarbij de uitvoerder de bedoelingen van de componist dient te reproduceren, noch als een beroepstechnische relatie waarbij er een aantal algemene ambachtelijke uitvoeringsregels gelden. Het gaat hier eerder om een ethische relatie, een erkenning (door de uitvoerder) van de componist als een unieke ander, als een uniek individu uit een unieke periode waar hij een engagement mee aangaat. En zo'n individu kan zoals gezegd niet gereduceerd worden tot algemene concepten van welke aard dan ook.

Net als de mensen uit het verleden waar historici over schrijven, heeft ook de componist uit het verleden het statuut van de derde, de afwezige ander. Dat betekent dat, zoals Mendelssohn bijvoorbeeld heel goed besefte, er niet zoiets mogelijk is als een rechtstreeks contact met het verleden, alsof de hedendaagse luisteraar zou kunnen ondergedompeld worden in dat verleden zoals het op zichzelf geweest is. Het is immers fundamenteel onmogelijk om bijvoorbeeld de Mattheüspassie op dezelfde manier te ervaren als een tijdgenoot van Bach dat deed. Maar dat wil niet zeggen dat er *tout court* geen ervaring van dat verleden mogelijk is. Het is nog steeds mogelijk om de luisteraar in contact te brengen met de andersheid van dit verleden, maar hiervoor zijn een aantal representationele ingrepen nodig, die door de uitvoerder gemaakt dienen te worden.

In de lijn van ons Levinasiaans perspectief, kunnen we nu zeggen dat die representationele ingrepen draaien rond wat we in het vorige hoodstuk 'deugden' hebben genoemd. Dit zijn een aantal disposities die de manier waarop het verleden gerepresenteerd wordt sturen. Met Kivy kunnen we die verlangens in de historische uitvoeringspraktijk vormen van authenticiteit noemen: een uitvoerder streeft naar het

vinden van het juiste midden, de juiste balans tussen verschillende vormen van authenticiteit, een authenticiteit ten opzichte van zijn eigen muzikale intuïtie, de intenties van de componist, de stijlperiode waaruit de muziek afkomstig is, de gebruikscontext en de geluidservaring van zijn publiek. Net zoals bij de historische deugden uit de geschiedschrijving is er ook bij deze muzikale deugden geen mogelijkheid om ze allemaal tegelijk te verwezenlijken, noch bestaat er een algemene calculus die we kunnen gebruiken om te bepalen welke deugd of vorm van authenticiteit we precies voorrang moeten geven. De keuze voor een bepaalde deugd, een bepaalde manier van uitvoeren, is iedere keer een unieke gebeurtenis, en in een sterke mate verbonden met de persoonlijkheid van de uitvoerder. Net zoals bij geschiedschrijving wil dit echter niet zeggen dat iedereen maar moet doen wat hij of zij wil. De oncodificeerbaarheid van de historische representatie is geen vrijbrief voor willekeur, maar wel een aansporing om een beroep te doen op een 'historiografische wijsheid', een vorm van beroepsinstinct – een intuïtie die niet in expliciete regels te vatten is, maar enkel op een impliciete manier gecultiveerd en doorgegeven kan worden. Op dezelfde manier is de incompatibiliteit van de verschillende muzikale deugden een aansporing om te vertrouwen op zoiets als 'muzikale wijsheid', een soort van instinct of muzikale (en ook historische!) intuïtie die ervoor zorgt dat een muzikant het juiste midden kan vinden, en op het juiste moment de juiste representationele keuzes kan maken.

Deel

Conclusie

We zijn nu op het einde gekomen van een intellectuele reis doorheen een groot deel van de filosofie en de geschiedschrijving van de 20e eeuw. Ondanks het feit dat we een heel aantal verschillende theorieën hebben besproken, en daarbij heel wat auteurs van allerlei pluimage ontmoet hebben, is de basisintuïtie die ons hier gegidst heeft altijd zeer eenvoudig geweest. Aan de grond van onze onderneming lag het simpele idee dat onze relatie met het verleden, niet zoiets is als een verhouding met een ding of een gebruiksvoorwerp, maar wel meer zoals de relatie met een vriend, een collega, een kennis, een familielid, of (misschien nog het meest van al) zoals de toevallige ontmoeting met een onbekende of een vreemdeling. In het kort gezegd betekent dit dat de relatie met het verleden die in de geschiedschrijving verondersteld wordt in eerste instantie ethisch is.

Vanuit die basisintuïtie zijn we begonnen aan onze intellectuele tocht. We hebben ons eerst afgevraagd welke vorm van ethiek we hiervoor nodig hebben, en wat dit impliceert. We zijn uiteindelijk uitgekomen bij twee subclaims: ten eerste hebben we gezien dat de geschiedschrijving bovenal mikt op de creatie en het doorgeven van ervaring, en minder op kennisoverdracht. Ten tweede hebben we ook gezien dat de geschiedschrijving, de historische representatie, altijd en a priori ondergedetermineerd is door de historische feiten. Het resultaat van dit alles was een consistent beeld van de geschiedschrijving als een ethische praktijk.

Op dat moment hadden we weliswaar bewezen dat het mogelijk is om de geschiedschrijving als een vorm van ethiek of moraliteit te beschouwen, maar nog niet dat dit plausibel was, dat het effectief iets nieuw bijdroeg aan de manier waarop we geschiedschrijving begrijpen. Dat hebben we in deel II van dit boek proberen doen. We hebben eerst, doorheen de bespreking van een aantal theoretici, gezien wat de 'historische ervaring' waar we het in deel I over hadden precies zou kunnen voorstellen, en we hebben geargumenteerd dat ons ethisch perspectief bovendien ook iets bijdraagt aan de manier waarop deze theoretici de historische ervaring begrijpen. Ten tweede, en dit is de kern van ons tweede deel en misschien wel van dit boek als geheel, hebben we gezien dat één belangrijke subdiscipline van de geschiedschrijving, microgeschiedenis met name, enkel begrepen kan worden vanuit het ethisch perspectief dat we ontwikkeld hebben. Ten derde hebben we ons even op een zijspoor begeven, en duidelijk gemaakt hoe het ethische perspectief dat we hier ontwikkeld hebben verschilt van de Gadameriaanse hermeneutiek en het Foucauldiaanse poststructuralisme.

De bedoeling van het derde deel tenslotte was om duidelijk te maken wat precies de gevolgen van dit nieuwe ethische perspectief zijn. We hebben nu gezien dat het inderdaad plausibel is om de geschiedschrijving als ethisch te zien. Maar wat voor verschil maakt dat eigenlijk? Moeten historici op een andere manier aan geschiedschrijving doen? In dit deel hebben we een antwoord op deze vragen proberen zoeken. Een deel van het antwoord was al gegeven doorheen het tweede hoofdstuk, bij de discussie van de vele technieken die historici kunnen gebruiken om de ander uit het verleden te representeren. In het derde deel hebben we dit proberen systematiseren. Het voornaamste inzicht hier was dat, als we het over de methodologie hebben die het gevolg is van ons ethisch perspectief, we het over een methodologie in termen van 'deugden' moeten hebben. Het centrale punt hiervan was dat het goede gebruik van deugden dat, in tegenstelling tot dat van regels, niet strikt

en expliciteerbaar is. Het is immers altijd het gevolg van de persoonlijkheid en de 'praktische wijsheid' van de historicus. Tenslotte hebben we nog kort een ander gevolg besproken, waarvan de draagwijdte heel wat verder reikt dan wat we hier gezien hebben. We hebben namelijk gemerkt dat er in ons Levinasiaans perspectief niet echt iets is wat ervoor zorgt dat de academische wereld het privilege zou kunnen hebben op de representatie van het verleden. Er zijn immers nog heel wat andere mogelijkheden om het verleden te representeren, die in principe op dezelfde manier onder ons ethisch model passen als de academische geschiedschrijving. Als illustratie hebben we het kort over één specifiek voorbeeld gehad, met name de historische uitvoeringspraktijk in de klassieke muziek.

Het is belangrijk om te onthouden dat we met dit alles op geen enkele manier proberen aantonen dat dit ondubbelzinnig het geval is, dat we zouden kunnen bewijzen dat de geschiedschrijving ethisch is, en dat iedereen die dat niet denkt fout of irrationeel is. Dat zou immers zonder meer tegen de geest zijn van wat we hier allemaal verteld hebben. Een van de belangrijkste lessen die we op onze tocht geleerd hebben is immers dat de ontmoeting met de ander altijd plaatsvindt vanuit een keuze van de historicus of de lezer, en niet vanuit een objectiverend perspectief. De ervaring van de ander uit het verleden waar we het over gehad hebben, is nooit een objectieve noodzaak, maar vereist wel degelijk een zekere welwillende houding van de historicus of de lezer. Het zou daarom vreemd zijn indien we dit objectiverende perspectief weer op de geschiedschrijving zelf zouden toepassen. Het is met andere woorden niet de bedoeling om bepaalde bestaande intellectuele posities of standpunten in de geschiedfilosofie aan te vallen of te verdedigen, maar wel om een nieuw perspectief te creëren, en aan te geven waarom dit nieuwe perspectief nuttig of plausibel zou kunnen zijn. De bedoeling is niet dat iedere historicus of iedere geschiedfilosoof er vanaf nu van overtuigd is dat de geschiedschrijving een ethische praktijk is. Wat wel de bedoeling is, is dat wie zich hiertoe aangetrokken voelt ziet dat het wel degelijk een mogelijkheid is, en dat het een aantal waardevolle nieuwe inzichten oplevert over hoe geschiedenis geschreven wordt, en hoe ze kan geschreven worden.

Laat ons nu even bekijken wat precies de plaats is van dit nieuwe perspectief binnen het bestaande 'landschap' van de geschiedfilosofie. Mits enkele grove veralgemeningen kunnen we min of meer wel zeggen dat de geschiedfilosofie vanaf de tweede helft van de 20e eeuw gekleurd wordt door de vraag of de geschiedschrijving in eerste instantie een wetenschap of een vorm van literatuur is. Aan de ene kant dacht men, vooral vanuit de wetenschapsfilosofie, dat geschiedschrijving in de eerste plaats draaide om het geven van accurate beschrijvingen van het verleden, en om het verklaren van onbegrepen fenomenen uit dat verleden. Aan de ene kant gingen heel wat geschiedfilosofen, vooral in het narrativistische kamp, ervan uit dat geschiedschrijving vooral een expressie was van de persoonlijke voorkeuren van de historicus, en niet zozeer een beschrijving of verklaring van het verleden zelf.

Het is belangrijk om te beseffen dat dit niet betekent, en nooit heeft betekend, dat geschiedschrijving *enkel* wetenschap of *enkel* literatuur zou zijn. De historici en geschiedfilosofen die zeiden dat geschiedenis een wetenschap was, zijn er ook altijd van overtuigd geweest dat geschiedschrijving op zijn minst deels in een literaire vorm diende te gebeuren. En ook zij die dachten dat geschiedschrijving in de eerste plaats een vorm van literatuur was, hebben nooit ontkend dat er desondanks een verschil bestaat tussen historische fictie en non-fictie. Evenmin hebben ze ooit gezegd dat een historicus zomaar alles kan opschrijven wat in hem of haar opkomt, of dat hij of zij geen rekening moet houden met historisch bronnenmateriaal.

Bovendien is het ook niet zo dat beide aspecten van de geschiedschrijving altijd met elkaar op voet van oorlog leven. Integendeel, een van de overtuigingen van veel historici is dat het net de waar gebeurde en feitelijk juiste verhalen zijn die het boeiendst overkomen. Denk aan het bekende verhaal over Leopold von Ranke, dat zo'n beetje als ontstaansmythe van de moderne geschiedschrijving is gaan fungeren. Ranke had zowel Walter Scotts roman *Quentin Durward* als Philippe de Commynes' *Mémoires*, een oorspronkelijke historische bron, gelezen, en het was niet Scott, maar wel de Commynes waar hij het meeste genot aan beleefde.[419] Aan de andere kant kunnen een aantal kwaliteiten die voor een literator van belang zijn (denk aan een gevoeligheid voor details, een interesse in het ongebruikelijke, of de capaciteit om door de beschrijving van een individueel geval iets te zeggen over de mensheid in het algemeen) ertoe bijdragen dat een bepaalde collectie feiten opeens relevanter of belangrijker wordt dan voordien gedacht werd. Voorstanders van geschiedschrijving als literatuur zouden dan bijvoorbeeld *The Great Cat Massacre* als voorbeeld kunnen geven. Darnton slaagt er hier namelijk in om vanuit een gevoeligheid voor de kleine kanten van de mens en een oog voor bijzondere gebeurtenissen een bepaalde verzameling op zich niet zo bijzondere feiten samen te brengen en relevant te maken.

Maar desondanks blijft er wel een fundamenteel verschil tussen beide standpunten. Dat verschil situeert zich in wat de essentie van geschiedschrijving is, het punt waar het uiteindelijk allemaal om draait. De 'wetenschappers' zullen zeggen dat geschiedschrijving misschien wel literaire technieken gebruikt, maar dat deze in de eerste plaats in dienst van de wetenschap moeten staan. Literair meesterschap is vooral nuttig om historische feiten en verklaringen te 'verkopen' aan een publiek, maar wanneer er een conflict is tussen geschiedenis als wetenschap en geschiedenis als literatuur, zal het altijd de literatuur zijn die het onderspit moet delven. Omgekeerd kan het voor de 'literators' misschien wel zo zijn dat de historische waarheid een bijzondere toets kan aanbrengen aan een literair werk, maar uiteindelijk zijn het toch de persoonlijkheid en de capaciteiten van de schrijver die ervoor zorgen of iets een goed historiografisch werk is of niet.

---

419 Frederick Beiser, *The German Historicist Tradition*, Oxford, Oxford University Press, p 264.

Laat het ons nu even hebben over de rol van ons Levinasiaans standpunt in deze tweestrijd. Zoals gezegd is het niet de bedoeling om te argumenteren dat één van deze gezichtspunten (of allebei) fout is, maar wel om een nieuw, ethisch perspectief op geschiedschrijving te introduceren:

De relatie tussen dit nieuwe ethische perspectief en de andere twee is, net zoals die tussen de twee op zich, niet noodzakelijk een strijd, en al zeker geen simpele *trade-off*. Als geschiedschrijving een vorm van ethiek is, wil dat daarom nog niet zeggen dat we niet kunnen leren uit de geschiedenis. We kunnen wel degelijk veel leren uit de geschiedenis, maar de manier waarop dat gebeurt zal eerder lijken op de manier waarop we van onze vrienden en familie leren dan de manier waarop we uit een handleiding of een experiment leren. Er bestaan maar weinig mensen die zullen ontkennen dat ze veel van hun vrienden geleerd hebben, maar het is bijzonder moeilijk om precies te zeggen wat. De 'kennis' die we opdoen uit de ontmoetingen met onze medemensen is eerder zoiets als intuïtie of levenservaring dan duidelijk expliciteerbare feitenkennis. Vanuit onze ethisch perspectief kunnen we nu zeggen dat het in de geschiedschrijving net zo is. Wanneer we een boek als *Montaillou* lezen, doen we niet zozeer relevante feitenkennis op, maar we leren wel de Middeleeuwse mens, en de mens in het algemeen, op een intuïtieve manier beter kennen, zij het dan een manier die niet echt expliciteerbaar is. We hebben dan iets meer besef van de verscheidenheid en uniciteit van individuele mensen, van verschillen tussen historische periodes, en zullen daarom misschien iets meer geneigd zijn om onszelf en onze eigen standpunten in vraag te stellen.

Ook voor het literaire karakter van een geschiedkundige tekst geldt dat een ethische verhouding tot het verleden niet noodzakelijk een inperking is van de literaire kwaliteiten van een tekst. Natuurlijk kunnen we ons inbeelden dat de kwaliteit van een tekst beperkt wordt, doordat historici nu eenmaal gebonden zijn aan de historische feiten en hun fantasie niet de vrije loop kunnen laten. Maar toch hoeft dat niet zo te zijn. Ten eerste zijn

er bijzonder veel romanciers die zichzelf heel bewust beperkingen opleggen, net omdat wat op het eerste zicht beperkingen kunnen lijken hen veel meer mogelijkheden geven om bijvoorbeeld een geloofwaardige en interessante fictionele ruimte te creëren, of om bijzondere karakters neer te zetten. Denk bijvoorbeeld aan *Oorlog en Vrede*, aan de sociaal-realistische romans van Balzac of Zola, of aan de historische romans van Umberto Eco. Ten tweede is het ook zo, zoals we gezien hebben in hoofdstuk 4, dat goede historici wel degelijk hun gebondenheid aan de feiten, het impliciete leespact dat ze met hun lezers sluiten, kunnen 'uitbuiten' om bepaalde effecten bij hun lezers te bewerkstelligen.

Omgekeerd is het ook zo dat het voor microhistorici absoluut noodzakelijk is om gebruik te maken van epistemologische en literaire technieken om hun ethisch punt te maken. We hebben gezien hoe ze allerlei literaire technieken toepassen, en tegelijkertijd ook bijzonder zorg voor dragen de band met de historische feiten en het verleden zelf niet te verliezen. We hebben in hoofdstuk 3 van deel II gezien dat dit wijst op een fundamenteel vertrouwen in de taal. In tegenstelling tot Foucault en de postkolonialisten zijn microhistorici er van overtuigd dat de representatie van de ander in een talig fenomeen als een boek (ook in niet-talige fenomenen als uitvoering van muziekstukken trouwens) geen bedreiging vormt voor de andersheid van de ander, maar er net noodzakelijk voor is. Dit is het gevolg van het feit dat de ander uit het verleden het statuut van de derde, de afwezige ander, heeft. De derde kan enkel maar bestaan, erkend worden, een ethische ervaring opwekken, wanneer hij gerepresenteerd wordt. Wanneer dat niet zo is, verdwijnt hij voorgoed tussen de plooien van de geschiedenis.

Het statuut van de ander uit het verleden als de derde kan ons bovendien ook iets vertellen over de relatie tussen ons ethisch perspectief en het perspectief waarbij geschiedschrijving te boek staat als een vorm van waarheid en wetenschap. We hebben gezien dat het statuut van de ander uit het verleden als de derde als gevolg heeft dat historische representatie structureel hetzelfde is als twee andere ethische praktijken, met name juridische en politieke representatie. In die laatste twee gevallen is het verder duidelijk dat waarheid één van de essentiële bouwstenen is van een dergelijke vorm van representatie. Om een politieke of juridische interpretatie op een goede manier te laten gebeuren, is het natuurlijk noodzakelijk om de ander te interpreteren, te modelleren en te vertalen naar een discours dat een bepaald effect kan hebben, bijvoorbeeld in een parlement of een rechtszaal. Maar het is nog veel belangrijker dat wat er uiteindelijk gerepresenteerd wordt ook overeenstemt met de feiten. Wanneer dat niet zo is, wanneer een politicus bijvoorbeeld meningen verkondigt die niet die van zijn kiezers zijn, of een advocaat een standpunt verdedigt waar zijn cliënt het fundamenteel mee oneens is, dan spreken we niet meer van representatie, maar over bedrog. Dit is ook het geval in de geschiedschrijving: een van de essentiële voorwaarden voor de erkenning van de andersheid van de ander is het feit dat die andersheid niet uit de lucht komt vallen, maar op een betrouwbare manier uit de bronnen voortkomt. Wanneer dit niet zo is, wordt het 'leespact' waar we het in het tweede hoofdstuk van het tweede deel over hadden geschonden, en wordt daarmee ook het contact tussen de lezer uit het heden en de afwezige ander uit het verleden verbroken. Vanuit dit opzicht is het heel begrijpelijk dat

Carlo Ginzburg de weigering van de narrativisten om het over de historische waarheid te hebben als een morele (en niet enkel een epistemologische) fout zag.[420]

Zoals gezegd gaat het hier dus om een nieuw gezichtspunt, en niet om een nieuwe theorie strictu sensu. Het onderscheid tussen deze twee begrippen is subtiel maar belangrijk. Wanneer we het over een nieuwe theorie in de enge betekenis zouden spreken, zouden we een model moeten hebben dat de geschiedschrijving als geheel beschrijft, en dat alle factoren kan incorporeren in een consistent algemeen model. Dat is iets wat we in dit boek niet gedaan hebben. We hebben weliswaar een heel aantal argumenten gegeven, en onze these getest aan de hand van de bespreking van een deel van de geschiedschrijving, maar we hebben verre van een algemene theorie gegeven. Dat is echter geen probleem. Vanuit de andere perspectieven is dit immers ook nog nooit gelukt. Er zijn uiteraard wel een aantal voorbeelden van historiografische werken die wetenschappelijk zijn, en er zijn er natuurlijk ook heel wat die bol staan van de literaire technieken. Maar geen van beiden heeft ooit een volledig theoretisch overzicht van de geschiedschrijving kunnen geven, waarbij alle problemen opgelost worden en alle gaatjes gedicht.

Volgens mij is dit geen toeval. We hebben gezien hoe de geschiedschrijving, de historische representatie, altijd en fundamenteel ondergedetermineerd is door de historische feiten. Vanuit een gegeven verzameling feiten, is het nooit duidelijk wat de allerbeste en ongecontesteerde historische representatie zou zijn. Hoe een historische representatie eruit ziet, is daarom altijd (ook) het gevolg van de persoonlijke instelling en het karakter van de historicus. Het punt is nu dat datzelfde idee ook van toepassing is op de geschiedschrijving in het algemeen. Ieder model van de geschiedschrijving, of het nu wetenschappelijk, literair of ethisch is, zal altijd slechts een deel kunnen vatten van waar het in de geschiedschrijving om te doen is. Dat betekent echter niet dat al deze modellen daarom niets waard zijn. Net zoals een historische representatie ons wel degelijk iets zegt over het verleden (zij het niet alles) zo zegt een geschiedtheoretisch model of een metafoor ons wel degelijk iets over de geschiedschrijving zelf. Wat meer is: hoe meer we van dergelijke modellen hebben, hoe rijker ons begrip van de geschiedschrijving.

Dit laatste punt brengt mij bij een allerlaatste beschouwing. Ik hoop natuurlijk dat heel wat historici, geschiedfilosofen en andere geïnteresseerden overtuigd zijn geraakt door het betoog dat ik gedurende al deze pagina's heb proberen opbouwen. Maar ik hoop minstens evenveel dat ook degenen die niet overtuigd zijn iets aan dit boek kunnen hebben. Ik heb immers niet in de eerste plaats geprobeerd om een bestaande theorie aan te vallen, maar wel om een nieuw perspectief toe te voegen. Mijn bedoeling is altijd geweest om ons begrip van de geschiedschrijving en het verleden zelf te verrijken. Daarom hoop ik dat zelfs degenen die niet overtuigd zijn, het ethisch perspectief op de geschiedschrijving erkennen als een volwaardige optie, die een verrijking kan zijn voor het historiografisch en geschiedtheoretisch landschap. Dit is immers precies wat Levinas altijd wou zeggen met zijn pleidooi voor de andersheid van de ander: ook datgene waar men zich niet in vindt kan desondanks toch, of misschien net daarom, een verrijking zijn.

420 Cf. supra.