

Het gewicht van de geschiedenis

Over het waardenprobleem in de geschiedwetenschap

Chris Lorenz

'Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehn' (F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Frankfurt 1981, 144)

Met de status van het waardevrijheidspostulaat is het in de geschiedwetenschap merkwaardig gesteld. Terwijl eind jaren zestig, begin jaren zeventig velen zich er heftig over opwonden, is het nu nog maar een enkeling die er wakker van ligt. De discussies over het waardeprobleem in de geschiedenis vertonen een opvallende conjunctuur, die gekoppeld is aan de problematisering van de maatschappelijke functies van de geschiedwetenschap. Korte (crisis-)periodes, waarin dit thema een 'hot issue' vormt, worden van elkaar gescheiden door lange periodes van 'normal science'. Als de schijn niet bedriegt, bevinden we ons al weer enige tijd in zo'n rustige periode na het tumultueuze decennium van de 'studentenrevolutie' van 1968 en haar nasleep. Deze tijdsafstand en relatieve rust maken het mogelijk om een balans van deze discussies op te maken en na te gaan of ze ons inzicht in de normatieve problemen van de geschiedbeoefening verder hebben gebracht.¹

In het volgende artikel zal ik deze vraag proberen te beantwoorden door de denkbeelden van drie historici annex geschiedtheoretici te onderzoeken, die zich de laatste jaren met dit thema hebben beziggehouden. Om te beginnen zal ik de positie van P. Blaas analyseren. Zijn ideeën kunnen als min of meer representatief beschouwd worden voor de historici, die zich door het historisme hebben laten inspireren.

In aansluiting hierop sta ik kort bij Nietzsche stil omdat zijn historismekritiek in de tweede 'Unzeitgemässe Betrachtung' mijns inziens het beste conceptuele kader biedt om het denken over de maatschappelijke functies van de geschiedenis te analyseren.

Vervolgens zal ik onderzoeken welke visie F.R. Ankersmit de laatste jaren onder invloed van het postmodernisme ontwikkeld heeft. Zijn positie, die door met name Nietzsche en Foucault geïnspireerd lijkt te zijn, contrasteert sterk met het eerder door hem verdedigde historisme.

Een analyse van de aan zijn ideeën verbonden problemen brengt mij ten slotte bij de Duitse historicus Jörn Rüsen. In aansluiting op Nietzsches kritiek op het historisme en de problemen van het postmodernisme vermij-

dend, heeft hij naar mijn mening de normatieve aspecten van de geschiedbeoefening op het niveau van haar grondslagen het meest overtuigend geanalyseerd.

1. *De geschiedwetenschap in Nederland en het probleem van de waarden*

Dat de Nederlandse historici meestal niet staan te trappelen als het om discussiëren gaat, is al vaak geconstateerd; hun animo om over het waardeprobleem met elkaar in debat te gaan vormt hierop geen uitzondering.²

Opmerkelijker is dat het waardeprobleem als onderwerp van discussie ook onder de meeste Nederlandse geschiedtheoretici niet erg populair is; zij lijden immers doorgaans wat minder onder de bovengenoemde remmingen.³ Van een bijzondere aandacht in hun oeuvre voor dit probleem van de geschiedbeoefening is echter amper sprake, afgezien van enkele kortstondige oprispingen in het begin van de jaren zeventig over 'het probleem van het engagement'.

In het algemeen beperkten specialisten als M.C. Brands, P. Blaas, P.H.H. Vries, A.A. van den Braembussche en W.J. van der Dussen zich tot het overnemen van het 'waardevrije' standpunt van Max Weber, met als belangrijkste commentaar dat het vermijden van waardeoordelen in de historische praktijk dikwijls 'moeilijk' blijkt.⁴ Alleen Von der Dunk en Vermeulen vormen hierop een uitzondering omdat zij dit postulaat afwijzen maar dat deed de eerste ook al voor de jaren zeventig.⁵ De positie van Ankersmit is een verhaal apart, waar ik nog uitgebreid bij stil zal staan.

De rechtvaardiging, die Ankersmit voor de verwaarlozing van het waardeprobleem heeft gegeven, is veelbetekenend. Volgens hem is het probleem van het engagement en de waarden in de geschiedbeoefening weliswaar belangrijk, maar niet actueel omdat 'de argumenten, die men in de discussie daarover gebruikt, doorgaans weinig verschillen van die welke onze grootvaders ook al hanteerden'. Door de fixatie op de voor de hand liggende politieke implicaties van waardeproblemen 'was men geneigd de zuiver filosofische betekenis van de discussies over deze "oude kwesties" ernstig te overschatten. Het verloren gaan van de aansluiting met terreinen van de filosofie waar men zijn politieke emoties wat minder makkelijk kwijt kan, is dan naar ik vrees de prijs die geschiedfilosofen hebben moeten betalen voor hun betrekkelijk geringe aandacht voor de zuiver filosofische waarde van hun discussies'.⁶

De preoccupatie met het waardeprobleem in de geschiedenis interpreteerde Ankersmit in 1978 al als een indicator voor filosofische achterlijkheid, een uitspraak die hij 11 jaar later in 1989 zou herhalen.⁷ Als zijn observaties

kloppen, is er inderdaad weinig reden om een bijzondere aandacht aan het waardeprobleem in de geschiedenis te besteden. Mij lijken ze echter discutabel, omdat ze op een selectieve waarneming van het historische landschap zijn gebaseerd. In het werk van Haydn White bij voorbeeld, waar ook Ankersmit zich door heeft laten inspireren, spelen normatieve problemen een belangrijke rol. Voor Dray geldt dit ook. In de Duitse geschiedbeoefening en geschiedfilosofie is het waardeprobleem überhaupt nooit van de agenda afgeweest en heeft de 'Historikerstreit' voor krachtige nieuwe impulsen gezorgd. Voor het werk van Carlo Ginzburg geldt mutatis mutandis hetzelfde. En in Nederland ten slotte heeft naar aanleiding van de oratie van Blom een kortstondige discussie gewoed over het probleem van 'goed en fout' in de geschiedschrijving.⁸

In het vervolg van dit artikel zal ik beargumenteren dat het waardeprobleem in de geschiedbeoefening en de geschiedfilosofie niet verdwenen, maar hoogstens verdrongen is. Dit heeft, zoals gebruikelijk, niet tot haar oplossing maar alleen tot haar verplaatsing geleid.

2.1 *Blaas over traditie, geschiedenis en het 'historisch besef'*

De plaats, waar de waardeproblemen van de geschiedbeoefening het duidelijkst zichtbaar worden, is de behandeling van het historisch bewustzijn. Wanneer historici hun wetenschap moeten legitimeren, luidt het standaardargument doorgaans dat zij bijdragen aan het historisch besef van de maatschappij. Zonder kennis van het verleden kunnen mensen het heden niet begrijpen en zonder het heden te begrijpen kunnen zij de toekomst niet op een verantwoorde manier vorm geven, aldus deze redenatie. Omdat in Nederland Blaas zich betrekkelijk recent hierover heeft uitgelaten en zijn ideeën redelijk representatief zijn voor het historisme, zal ik aan de hand van hem proberen te laten zien op welke plaatsen het waardeprobleem in de geschiedenis weer de kop opsteekt.

Het probleem van het historisch besef wordt door Blaas uitgebreid behandeld in zijn recente bundel *Anachronisme en historisch besef*.⁹ De openingzin hiervan is zonder meer veelbelovend: 'De term historisch besef is vaag en veelduidig'.¹⁰ Blaas komt zelf met de volgende omschrijvingen: met Meinecke ziet hij de essentie van het historisch bewustzijn in het besef van *ontwikkeling* en *individualiteit*. Deze noties zijn onderling verbonden, want de individualiteit van een mens, een groep of een ander sociohistorisch object is het *resultaat* van een ontwikkeling. Blaas typeert de historische beschouwingswijze dan ook in de eerste plaats als een *processuele* beschouwingswijze.¹¹

Via Huizinga, die de geschiedenis definieerde als 'de geestelijke vorm

waarin een cultuur zich rekenschap geeft van haar verleden', isoleert Blaas een tweede kenmerk van het historisch besef, namelijk 'het zich rekenschap geven van'. Wie historisch denkt, reflecteert in elk geval over zijn of haar verleden. 'Historisch bewustzijn' is een bewustzijn dat op zichzelf terugbuigt en is dus *reflexief*.

Deze reflexieve manier van omgaan met het eigen verleden onderscheidt hij van de niet-reflexieve, traditionele omgangswijze met het verleden. In traditionele maatschappijen is men zo 'in het verleden verzonken', dat men geen duidelijk verschil tussen heden, verleden en toekomst ervaart en men dus ook niet op het verleden kan 'terugbuigen'. De voorvaderen worden dan in feite als tijdgenoten gezien, omdat er een ongebroken *continuïteit* tussen verleden en heden bestaat. In traditionele maatschappijen is het verleden normatief voor het heden en schrijven om met Nietzsche te spreken de doden de levenden de wet voor. Ruimtelijk gesproken staat het verleden dan niet *tegenover* het heden, maar ligt het op *dezelfde lijn*.

Voor het ontstaan van een historisch bewustzijn is noodzakelijk dat het subject min of meer loskomt van het verleden en zich dus van de normatieve navelstreng van de traditie bevrijdt. Blaas legt in navolging van de Amerikaanse ideeënhistoricus Pocock en de Duitse historicus Koselleck sterk de nadruk op de noodzaak van een 'breuk-ervaring' ofwel van *discontinuïteit*.¹² Alleen als men het verleden als 'niet van deze tijd' ofwel als *anachronisme* ervaart, kan het verleden tot object van onderzoek worden gemaakt. Het is dan ook niet helemaal toevallig dat de oorsprong van het historisch bewustzijn vaak in de Restauratie, dat wil zeggen direct na de 'Grote Breuk' van de Franse Revolutie is gezocht.

Pas na dit 'uiteenvallen' van de 'ervaringshorizonten' van het verleden, heden en de toekomst werd het mogelijk om het verleden *vanuit* toekomstverwachtingen te beschouwen en te beschrijven, zoals Koselleck heeft laten zien.¹³ Hierdoor kon de vraag naar het 'nut' van de geschiedbeoefening pas ontstaan: vanaf het moment dat de toekomst niet meer in het verlengde van het verleden lag, kon immers het traditionele antwoord dat de geschiedenis 'de leermeesteres van het leven' was ('*historia magistra vitae*'), niet meer worden gegeven.¹⁴

De normatieve aspecten van de opvattingen van Blaas over het historisch bewustzijn treden het duidelijkst aan het daglicht in zijn exposé over het hedendaagse historische besef. Dat komt omdat het bij dit type uiteenzettingen altijd gaat om een vorm van 'tijd-diagnose'. Net als vele andere historici is Blaas van mening dat er vandaag de dag van alles met het historisch besef mis is. Zijn exposé begint als volgt: 'Met het zogeheten historisch besef, de interesse voor het verleden, schijnt het een en ander aan de hand te zijn in Nederland en daarbuiten. We gaan anders om met het verleden dan onze voorvaderen, lijkt het'.¹⁵

Blaas constateert weliswaar een belangstelling onder het grotere publiek voor het verleden, getuige de recente bestsellers van LeRoy Ladurie, Tuchman en anderen, maar betwijfelt ernstig of deze belangstelling wel van het goede 'historische' hout is gesneden: 'De belangstelling die er is, is te vluchtig, te efemeer, te anecdotisch om werkelijk diepgaand en blijvend ons bestaan te beïnvloeden, laat staan enige richting te geven'.¹⁶ Er is geen sprake meer van *het* verleden of van *het* beeld van het verleden, waardoor het voor goed onmogelijk wordt 'ooit nog een vaste verankering te vinden in het verleden' waartoe volgens hem 'vorige generaties wel in staat waren'.¹⁷ We noteren hier dat historisch besef geacht wordt het bestaan 'richting te geven' en qua functie dus op traditioneel bewustzijn lijkt.

Voorzover er tegenwoordig binding is met het verleden is deze vaak *negatief* van aard en dat ontaardt dan in een 'collectieve wraakneming' op het ('verkeerde') verleden.¹⁸ Deze omgangswijze met het verleden is niet geschiedwetenschappelijk van karakter, maar politiek geëngageerd.

Het beeld van het verleden, zo constateert hij ten slotte met Romein, is in de 'moderne tijd' 'vergruisd' tot een 'x-aantal visies op het verleden' en 'we zullen met deze "vergruizing" moeten leren leven'.¹⁹

Wanneer we de uiteenzettingen van Blaas analyseren, blijkt dat ze op drie veronderstellingen berusten met een normatief karakter. Daarmee zijn we weer terug bij ons uitgangsprobleem, het probleem van de waarden in de geschiedenis. De eerste veronderstelling is dat waarlijk historisch bewustzijn een zekere *eenheid* heeft in elk geval niet meer dan een *beperkte* variatie vertoont. De afwezigheid hiervan wordt immers als een *probleem* beschouwd. Kenmerkend voor de 'moderne tijd' is een versplintering van de aldus opgevatte eenheid, die tot de teloorgang van het ware historisch besef heeft geleid (de voor het eerst door Romein gesignaleerde 'vergruizing'). De tweede veronderstelling is dat waarlijk historisch bewustzijn een *het* verleden '*bevestigend*' ('affirmatief') *karakter* bezit; een kritische houding ten opzichte van het verleden kan in het historistische perspectief niet 'echt historisch' zijn (dit is slechts 'wraakneming' op het 'verkeerde verleden'). Historisch bewustzijn moet dus net als de traditie ons bestaan in *positieve* termen 'richting geven'. De derde veronderstelling is dat dit 'historisch besef' niet met een expliciet politiek engagement te verenigen is: het is dus eerder *contemplatief* dan praktisch.

2.2 Pluralisme als probleem

Dat waarlijk historisch besef slechts een beperkte variatie verdraagt, wordt door Blaas eerder geïmpliceerd dan uitgesproken. Op dit punt profileert hij zich tegenover zijn leidsman Pocock, die juist de aanwezigheid van *meerde-*

re tradities benadrukt als voorwaarde voor het ontstaan van historisch besef. Pas door de concurrentie tussen verschillende beelden van het verleden kan volgens Pocock het verleden *als* verleden 'zichtbaar' worden.²⁰ Pocock stelt ook met nadruk dat *het* beeld van het verleden niet bestaat en er geen reden is om aan te nemen dat uit een veelheid van beelden een eenheid zal ontstaan: 'A society, then, may have as many pasts, and modes of dependence of those pasts, as it has past-relationships, and it will be of importance to the analysis of historiography as the study of the past to bear in mind that society's awareness of its past is plural, not singular, and is socially conditioned in a variety of ways. There is no *a priori* reason why these different awarenesses should grow together into a single awareness'.²¹

Blaas acht de 'bewijskracht van deze gedachte (van een pluraliteit van tradities) beperkt', omdat het ontstaan van het verleden als kenobject tegenover de tradities er niet door zou worden verklaard.²²

Hoewel Blaas Pococks nadruk op het belang van een pluraliteit van tradities voor het ontstaan van het historisch besef niet ontkent, maar alleen relativeert, signaleert hij hier tegelijkertijd de kiem van de ontbinding: 'De x-aantal mogelijke visies betekenen enerzijds een verrijking, anderzijds maken zij voorgoed onmogelijk ooit nog een vaste verankering te vinden in het verleden waartoe vorige generaties wel in staat waren'. En berustend voegt hij eraan toe: 'We zullen met deze "vergruizing" moeten leren leven'.²³

Blaas veronderstelt dus dat er een tegenstelling bestaat tussen het bewustzijn van een pluraliteit van visies op het verleden en 'een vaste verankering' in het verleden. Wie inziet dat het verleden vele gezichten heeft, verliest kennelijk zijn band ermee en heeft dan een probleem.

2.3 Identificatie in plaats van kritiek

Met deze constatering zijn we al bij het tweede kenmerk beland, dat Blaas aan het historisch bewustzijn toeschrijft en waarin duidelijke normatieve elementen besloten liggen. Ik doel hier op het idee dat alleen een *positieve* oriëntatie op het verleden van historisch besef getuigt; een kritische houding is dan per implicatie 'onhistorisch' (en wordt vaak op een gebrek aan 'historisch inlevingsvermogen' herleid).

'Is verbondenheidsgevoel een *conditio sine qua non* voor een dergelijk besef?', vraagt Blaas zich af, en zijn antwoord luidt zoals we gezien hebben bevestigend. Dit 'verbondenheidsgevoel' ontbreekt volgens Blaas nu juist in het heden, omdat men met name op de negatieve aspecten van het verleden het zogenoemde 'verkeerde verleden' is gefixeerd. In Nederland zou dit blijken uit de preoccupatie met de geschiedenis van de zuilen, van het koloniale verleden of de collaboratie in de Tweede Wereldoorlog: 'Zulk een preoccu-

patie lijkt het tegendeel van het eens zo geliefde en populaire verzuilde en nationale bezig zijn met het verleden, dat stoelde op een diepe verbondenheid met het verleden. Beziat men de meest extreme vormen van deze preoccupatie, dan valt er veel voor te zeggen daarin het tegendeel van historisch besef te zien, zoniet de ontkenning'. 'Waar men in het gunstigste geval nog toe kan komen, is een tamelijk ironiserende folkloristische interesse: het eigen verleden wordt dan wel niet geïgnoreerd, maar dan toch belachelijk gemaakt'.²⁴

Een *negatieve* binding met het verleden, die eerder tot *kritiek* dan tot *identificatie* leidt, kan dan geen 'historische' binding zijn: voor de 'homo historicus' vertoont de geschiedenis kennelijk per definitie een 'batig saldo'.

Nader beschouwd hebben we hier te maken met Burkes klassieke argument, dat wat de voorvaderen aan ons hebben overgeleverd, au fond zijn waarde heeft bewezen en dus goed is. Zoals bekend is dit idee sinds jaar en dag een peiler van de conservatieve visie op de geschiedenis.²⁵ Dat bepaalde groepen of volken zeer goede gronden hebben voor zo'n negatieve binding zoals de Europese joden en de Duitsers na 1945²⁶ wordt aldus langs conceptuele weg als normatief probleem uit de 'stroom' van de 'ware' geschiedenis 'weggefilterd'.

2.4 *Retrospectieve contemplatie in plaats van politieke praktijk*

De vraag of geschiedbeoefening zich met politiek engagement verdraagt wordt door Blaas geanalyseerd op een wijze, die in de historicistische traditie gebruikelijk is.²⁷ Elke historicus is zijns inziens in elk geval op twee verschillende en onophefbare manieren geëngageerd, en wel met zijn vak en met zijn tijd (waar hij zijn vragen aan ontleent, etc.). De vraag, waar het om gaat, is nu 'hoe en in hoeverre dit allereerste engagement nader bepaald wordt of dient te worden, in concreto welke politieke of sociale kleur dit primaire engagement kan of volgens sommigen moet, volgens anderen weer niet dient aan te nemen'.²⁸

Een blik op de geschiedenis van de geschiedwetenschap leert, aldus Blaas, dat haar wetenschappelijke vooruitgang geremd is 'door een te grote geëngageerdheid van vroegere historici met de politiek van hun eigen tijd'.²⁹ De overgang van de 'evenementiële' geschiedenis naar de institutionele geschiedenis rond 1900 hield zijns inziens mede verband met de overtuiging 'dat dit terrein een betrekkelijk neutraal veld van onderzoek vormde, waar een engagement met een hedendaagse politiek minder snel de kans werd geboden de historische visie te vertroebelen'. Dat leidde tot een 'grotere mate van objectivering' van de instellingengeschiedenis.³⁰

In het licht van de geschiedenis van de geschiedschrijving brengt dit Blaas

tot de volgende conclusie: 'Aan een politiek sociaal engagement zal geen mens zich in laatste instantie kunnen onttrekken, doch wanneer men zich als historicus wil of dient te engageren, dan is dit engagement zo luidde een langzaam veldwinnende overtuiging het meest gebaat bij een zo engagementsvrije wetenschapsbeoefening. Slechts zulk een wetenschap is in staat een zo waardevol en betrouwbaar mogelijk inzicht te bieden, dat eventueel richting kan geven aan ons handelen, in welke geringe mate dan ook'.³¹

Wetenschappelijke geschiedbeoefening en politiek engagement sluiten elkaar dus volgens deze argumentatieweg uit: de historicus is namelijk qualitate qua met het verleden 'om wille van het verleden' geëngageerd en een engagement met andere waarden kan tot een politieke instrumentalisering van dit verleden leiden. Op het vlak der waarden kan hij daarom geen tweede meester dienen, zodat hij zich *als historicus* tot een retrospectieve contemplatie moet beperken.

2.5 Historisch besef als 'de' verwerking van 'het' verleden

Als mijn analyses van de denkbeelden van Blaas over het historisch besef correct zijn, schuilen er achter zijn waardevrije standpunten een aantal gezichtspunten en argumentatiefiguren, die afkomstig zijn uit het conservatieve denken. De conservatieve normatieve lading bleek uit 1) de opvatting dat pluralisme een probleem vormt, 2) de veronderstelling dat het historisch besef alleen identificatie met en geen kritiek op het verleden impliceert, en 3) de veronderstelling dat historisch besef een contemplatief en geen praktisch karakter heeft.³² Deze drie veronderstellingen zijn afkomstig uit het klassieke historisme, dat qua normatieve dieptestructuur sterk op het conservatisme lijkt.³³

Kenmerkend voor de conservatieve opvatting van historisch besef is een fundamentele *tweeslachtigheid* tegenover de traditie. Enerzijds wordt weliswaar verondersteld dat historisch besef pas mogelijk wordt zodra de ongeproblematiseerde normatieve kracht van de traditie is gebroken (het 'breuk'-criterium), maar anderzijds wordt impliciet benadrukt dat de normatieve binding van de traditie *niet te ver* afgebroken mag zijn, zoals tegenwoordig in de conservatieve perceptie het geval is (het 'verbondenheids'-criterium van Blaas en het 'gevaar' van een 'x-aantal visies'). Het historische bewustzijn, waar het historisme over spreekt, is zo gezien eerder een 'bijgewerkte' variant van het traditionele bewustzijn dan haar tegenpool: de autoriteit van het verleden mag niet te radicaal ter discussie worden gesteld, omdat het dan niet meer als positief 'richtsnoer' voor het heden serieus kan worden genomen. Binnen het historisme is dit door Gadamer onderkend en in zijn filosofische hermeneutiek 'op begrip gebracht'.³⁴

3. Nietzsche over het nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven

De uit het historisme afkomstige opvatting van historisch besef blijft zo bezien binnen de eenheids-metafysica van het conservatisme gevangen: er is één (beperkt gevarieerde) traditie, die op één (beperkt gevarieerde) retrospectieve en contemplatieve manier tot een (beperkt gevarieerd) 'historisch verleden' verwerkt kan worden. Dat 'de' traditie met vele, zelfs elkaar tegensprekende stemmen kan spreken, wordt conceptueel uitgesloten; dat er *meerdere* manieren zijn om 'het' verleden 'te verwerken' eveneens.

De laatste beperking komt bijzonder duidelijk naar voren als we de historistische opvatting van 'historisch besef', zoals we deze bij Blaas aantreffen, vergelijken met die van Nietzsche. Zoals Nietzsche in zijn bekende tweede 'Unzeitgemässe Betrachtung' uiteen heeft gezet zijn er *drie* manieren om 'het' verleden te 'verwerken': een antiquarische, een monumentalistische en een kritische. Deze drie manieren corresponderen met drie verschillende vormen van geschiedbeoefening, die drie *verschillende* maatschappelijke functies vervullen en die zijns inziens alle drie even noodzakelijk zijn.

In de eerste plaats kan de mens zich als actief handelend wezen met de geschiedenis bezig houden: hij is dan op zoek naar voorbeelden in het verleden en beschouwt dit dan als een 'verzameling van monumenten', die navolging verdienen. De bij deze houding behorende verwerkingswijze van 'het' verleden leidt volgens Nietzsche tot *monumentalistische* geschiedbeoefening.

De mens kan ook een koesterende en piëteitvolle houding ten aanzien van het verleden innemen. Hij doet dit wanneer hij naar zijn eigen historische wortels zijn historische identiteit zoekt. 'Het' verleden beschouwt hij dan piëteitvol als een 'verzameling van antiqiteiten': 'Das Kleine, das Beschränkte, das Morsche und Veraltete erhält seine eigene Würde und Unantastbarkeit dadurch, dass die bewahrende und verehrende Seele des antiquarischen Menschen in diese Dinge übersiedelt und sich darin ein heimisches Nest bereitet. Die Geschichte seiner Stadt wird ihm zur Geschichte seiner selbst'. 'So blickt er, mit diesem "Wir", über das vergängliche Einzelleben hinweg und fühlt sich selbst als den Haus-, Geschlechts- und Stadsgeist.'³⁵

De bij deze houding behorende verwerkingswijze van het verleden noemt Nietzsche de *antiquarische* geschiedbeoefening.

De op de toekomst gerichte, handelende mens kan het verleden echter niet als een verzameling antiqiteiten ofwel als een museum beschouwen: om iets nieuws in het heden en de toekomst te kunnen scheppen, moet men immers altijd tot op zekere hoogte met het verleden breken. Daarom is 'voor het leven' naast de monumentalistische en de antiquarische verwerkings-

wijzen van het verleden een derde omgangsvorm met het verleden noodzakelijk, die resulteert in de *kritische* geschiedbeoefening: 'Er (de mens, ChL) muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und auflösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquiriert und endlich verurteilt; jede Vergangenheit aber ist wert, verurteilt zu werden denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen die menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen'.³⁶

In plaats van de koestering van het verleden treedt in de kritische geschiedbeoefening de veroordeling en de kritiek: 'Dann wird seine Vergangenheit kritisch betrachtet, dann greift man dem Messer an seine Wurzeln, dann schreite man grausam über alle Pietäten hinweg'.³⁷

Nietzsche erkent dat dit een riskante bezigheid is omdat het moeilijk is om grenzen te trekken waarvoor de kritiek stil moet staan. Daarom beklemtoont hij dat de drie verschillende verwerkingsvormen van het verleden elkaar dienen aan te vullen, omdat zij elk afzonderlijk hun eigen gevaren met zich mee brengen, die alleen door de *andere* varianten kunnen worden tegengegaan.

Zo reduceert de monumentalistische variant het verleden tot 'gedragsmodel' van het heden, waardoor de verschillen tussen heden en verleden buiten beeld worden gedrukt. Het verleden lijdt dan zelf 'schade', omdat grote delen van het verleden als monument onbruikbaar zijn: 'ganze grosse Teile derselben werden vergessen, verachtet, und fliessen fort wie eine graue ununterbrochene Flut, und nur einzelne geschmückte Fakta heben sich als Inseln heraus'.³⁸

Dit gevaar kan alleen door de antiquarische geschiedbeoefening worden bestreden, die het verleden 'om wille van het verleden' bestudeert. Het aan deze verwerkingsvorm inherente gevaar is echter dat van een 'blinde verzamelhoede' en 'bijziendheid', omdat men *alles* in het verleden belangrijk vindt. De antiquarische historicus loopt dus het permanente risico dat hij 'zuletzt mit jeder Kost zufrieden ist und mit Lust selbst den Staub bibliographischer Quisquillen frisst'.³⁹

Deze 'historische ziekte', zoals Nietzsche dat oneerbiedig noemt, maakt de historicus blind voor de noden van het heden en kan alleen bestreden worden door middel van de kritische geschiedbeoefening, die vanuit het perspectief van de hier en nu handelende mens het historische kaf van het koren scheidt.

In het licht van Nietzsches analyse over 'het nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven' kunnen we de normatieve problemen, die in de historistische opvattingen van Blaas verborgen zijn, nader lokaliseren. De problemen zijn 1) dat volgens de historistische zienswijze *alleen* de antiquarische

verwerkingsvorm van het verleden als 'historisch' ('wetenschappelijk') wordt beschouwd; een historicus kan immers per definitie niet praktisch-monumentalistisch danwel kritisch-geëngageerd zijn, omdat hij het verleden alleen 'om wille van het verleden zelf' onderzoekt en 2) dat in dit historistische perspectief 'antiquarische' historische kennis impliciet een 'monumentalistische' praktische functie wordt toegeschreven. 'Historisch' bewustzijn werd immers als een positief-normerend bewustzijn opgevat ('in welke geringe mate dan ook', zie boven).

De *themativering* van de normatieve aspecten van de geschiedbeoefening wordt via het 'antiquarische' zelfbeeld buiten de geschiedwetenschap gesloten. Deze 'immuniserings-strategie' stuit pas op problemen wanneer de vraag naar de maatschappelijke functies van de geschiedwetenschap wordt gesteld alias de vraag naar de functie van 'historisch besef'. Binnen de 'antiquarische' conceptie kan immers niet plausibel gemaakt worden *dat* historische kennis überhaupt maatschappelijke functies vervult, laat staan *hoe* dat gebeurt.⁴⁰ Het beroep op 'het verleden om wille van het verleden' en op een belangeloze waarheidsliefde zijn doorgaans de filosofische vijgebladen, die dit probleem maskeren.

Pas wanneer men zich met Nietzsche realiseert dat de geschiedbeoefening altijd *praktische* functies ('voor het leven') vervult en er verschillende *manieren* zijn om 'zich rekenschap te geven van het verleden', krijgt men de normatieve aspecten hiervan in zicht. Om die reden dienen mijns inziens hedendaagse analyses van de maatschappelijke rol van historische kennis op Nietzsches tweede "Unzeitgemässe Betrachtung" aan te sluiten en niet terug te vallen op het al door hem adequaat bekritiseerde historisme.

4. *Ankersmit en het postmoderne denken over de maatschappelijke functies van geschiedenis*

Iemand in Nederland, die de laatste jaren inderdaad de draad van het denken over geschiedenis bij Nietzsche heeft opgepakt, is F.R. Ankersmit. Tot de verschijning van *Denken over geschiedenis* (in 1984) verdedigde hij doorgaans expliciet de 'traditionele' geschiedbeoefening vanuit historistische gezichtspunten tegen kritiek uit het sociaalwetenschappelijk kamp. Daarna is zijn verhouding tot de traditionele geschiedwetenschap veel ambivalenter geworden en hebben zijn denkbeelden zich steeds verder in de richting van het postmodernisme ontwikkeld. Als keerpunt in zijn ontwikkelingsgang op dit punt kan wellicht zijn 'Nawoord' bij de Nederlandse vertaling van Nietzsches tweede 'Unzeitgemässe Betrachtung' worden beschouwd.⁴¹

De voornaamste publikaties waarin hij zijn denkbeelden over de maatschappelijke functies van geschiedenis heeft neergelegd zijn het voornoem-

de 'Nawoord' en zijn 'Tegen de verwetenschappelijking van de geschiedenis' uit 1986.⁴² Ik zal mij hier op deze twee publikaties concentreren.

Het uitgangspunt van Ankersmits denken over het maatschappelijke nut van de geschiedenis wordt gevormd door Nietzsches kritiek op de 'historische ziekte' van de academische geschiedwetenschap (zie boven). Met Nietzsche is Ankersmit van mening dat de historici doof zijn voor de vraag naar de zin van hun bezigheden en herleidt hij deze doofheid op een verkeerd begrip van hun eigen activiteiten.

Dit verkeerde begrip heeft een cognitieve en een praktische kant. De kern van de cognitieve 'vergissing' wordt gevormd door de objectiviteitsopvatting, waarin vanaf Ranke gestreefd wordt naar de 'oplossing' en de verwisselbaarheid van het kennende subject. Dit ideaalbeeld van de historicus als 'echoënd passivum' berust niet alleen op een kentheoretische naïviteit, maar ook op een verkeerd (metafysisch) begrip van de aard van de geschiedenis: 'De arbeid van de historicus is niet een kopiëren of reproduceren, het passief zich laten bespelen door het verleden, maar een actieve, artistieke scheppingsdaad, die bestaat uit het vlechten van een zo hecht mogelijk web van betekenissen tussen de disparate en op zichzelf staande elementen van het verleden. Dat is wat Nietzsche objectiviteit in de goede zin noemt en die hij contrasteert met de objectiviteit opgevat als een gebrek aan betrokkenheid in het verleden. Zo ziet men de objectiviteit gewoonlijk ook nu nog'. 'De historicus moet niet zozeer in het verleden *verzinken* om de zogenoemde diepere structuren daarvan op het spoor te komen, veel meer behoort het verleden *aanleiding* te zijn voor het scheppen van nieuwe melodieën over het verleden'.⁴³

De historicus heeft volgens Ankersmit dus niet te maken met een reëel object, met een wetenschappelijk te *ontdekken* orde, maar met 'disperaaf materiaal', waarin hij gelijk de kunstenaar orde moet *scheppen*.⁴⁴ Zolang historici niet begrijpen wat ze aan het doen zijn, bevinden ze zich dus in dezelfde positie als de schilder, die denkt dat zijn schilderijen zich al in zijn verftubes bevinden en die daarom zijn tijd in de verfwinkel in plaats van in het atelier doorbrengt.

Wat de praktische kant van het verkeerde zelfbegrip van de historici betreft, verschilt Ankersmits visie van die van Nietzsche. Nietzsches vrees dat het relativiserend effect van een te ver ontwikkeld historisch besef het handelen op termijn onmogelijk maakt, is volgens Ankersmit niet in vervulling gegaan. Integendeel, de geschiedenis met name die van de eerste helft van de twintigste eeuw heeft 'dezelfde fanatiserende werking gehad als de religie, zij het op veel groter schaal'.⁴⁵ Dit heeft weer geleid tot rampen als communisme, fascisme en de wereldoorlogen, die de verhouding tussen de 'moderne mens' in Europa en de geschiedenis definitief hebben ontwricht.

Daardoor is het volgens Ankersmit niet meer mogelijk om zoals Nietzsche nog veronderstelde een identiteit in het verleden te vinden: 'Onze verhouding tot het verleden is veel enigmatischer en getroubleerder dan in Nietzsches tijd. Binnen een normale relatie met het verleden is het verleden een spiegel die ons in staat stelt onszelf beter te leren kennen. De spiegel die ons verleden ons nu voorhoudt, vervreemdt ons daarentegen van onszelf. Wij kunnen onszelf beter verstaan vanuit het perspectief van een toekomstige ineenstorting en men heeft het daar dan ook graag over dan vanuit onze historische oorsprongen. Het huidige West-Europa heeft geen verleden meer in de eigenlijke zin van het woord, namelijk dat het verleden ons een identiteitsbesef verschaft'. 'Kon voor Nietzsche het historisch besef tenminste nog een goed of een slecht kompas zijn, voor ons is historische kennis een noodzakelijke omweg die ons steeds terugvoert naar ons uitgangspunt.'⁴⁶

Een kritische relatie met het verleden beschouwt Ankersmit net zo min als Blaas als een 'historische' relatie. Hiermee is wel de vraag acuut geworden naar het nut van de geschiedenis 'voor het leven', want over de zin van kompassen zonder naald bestaan gewoonlijk twijfels. Omdat volgens Ankersmit na Nietzsche het verleden *elk* richtinggevend vermogen verloren heeft zowel in positieve 'monumentalistische' als in negatieve 'kritische' zin is het antwoord van Nietzsche zelf inmiddels achterhaald. Hij zoekt een antwoord in twee verschillende richtingen.

In de eerste plaats kent hij de geschiedbeoefening een op de psychoanalyse lijkende *therapeutische* functie toe. Geschiedschrijving leidt tot een 'objectivering' van het verleden en daardoor tot een distantiëring van het verleden. Daarin schuilt het 'bevrijdende' potentieel van het objectief wetenschappelijk historisch onderzoek, dat Nietzsche volgens Ankersmit over het hoofd heeft gezien: 'Geschichte ist eine Art sich das Vergangene vom Halse zu schaffen', zo wordt Goethe instemmend door hem geciteerd.⁴⁷ De veronderstelling hierachter is natuurlijk *dat* het verleden (of in elk geval een deel daarvan) op ons 'drukt' en mensen zich via de geschiedbeoefening van deze last willen bevrijden.

De tweede functie, die Ankersmit de geschiedbeoefening toeschrijft, is niet zoals de historisten en ook Nietzsche nog tot op zekere hoogte dachten om een identiteit *in* het verleden te vinden, maar om *met behulp van* het verleden een identiteit te vormen: 'De geschiedschrijving is geen spiegel van de historische werkelijkheid, maar een ordescheppende *daad*'. 'Kennis van wat buiten ons bestaat de geschiedenis leidt tot zelfkennis en kennis van onszelf steunt op kennis van wat buiten ons is'. 'Doel van de geschiedbeoefening is het vreemde, het niet-zelf, met het zelf te verbinden'.⁴⁸ De veronderstelling hierachter is dat de mens ondanks zijn gestoorde relatie met het verleden toch de geschiedenis *indirect* in de vorm van het niet-zelf voor zijn identiteit nodig heeft.

Drie jaar later – in 1986 – keert Ankersmit naar dezelfde problemen terug, maar heeft zijn denken erover zich inmiddels onder invloed van het postmodernisme geradicaliseerd. Zijn visie op de geschiedbeoefening kenmerkt zich vanaf dat moment door een opvallende ambivalentie. Enerzijds werkt hij zijn op Nietzsche gebaseerde kritiek op de ‘historische ziekte’ van de historici verder uit met behulp van Foucault. Met veel verve keert hij zich tegen de ‘verwetenschappelijking’ van de geschiedenis, die alleen maar tot een permanente ‘overproductie’ en ‘intellectueel alcoholisme’ leidt.⁴⁹ Anderzijds poneert hij tegelijkertijd de stelling dat de geschiedbeoefening tot op zekere hoogte altijd al postmoderne kenmerken heeft bezeten. Een kleine ‘avantgarde’ van mentaliteitshistorici, waartoe Ginzburg, LeRoy Ladurie, Zemon Davies en Duby in elk geval behoren, heeft dit met hem in de smiezen.⁵⁰ De overige historici moeten dit inzicht nog tot zich door laten dringen en Ankersmit is bereid hen aan een modieus postmodern kostuum te helpen: ‘De huidige geschiedbeoefening is uit haar traditionele (= historistische, ChL), die geschiedbeoefening legitimerende, theoretische jasje gebarsten en behoeft daarom een nieuw kledingstuk’.⁵¹ In zijn kritiek op het cognitieve en praktische zelfbegrip van de historici leidt dat tot enkele saillante veranderingen.

In cognitief opzicht combineert hij nu zijn anti-realisme (voorheen aangeduid als ‘narratief idealisme’) met de these dat het verleden, waarmee de historicus van doen heeft, de status van een interpretatie heeft. Af en toe wordt zelfs het verleden *zelf* door hem als tekst geïnterpreteerd, waarvan de oorspronkelijke betekenis voor ons *volkomen* ontoegankelijk is geworden omdat deze overwoekerd is door ‘een dikke en ondoorzichtige interpretatiekorst’: ‘In één woord, we hebben geen teksten, geen verleden meer, maar nog slechts interpretaties ervan’⁵² (n.b. de koppeling ‘geen teksten, geen verleden’, ChL).

Het kan de postmoderne historicus derhalve niet meer om een reconstructie van ‘hoe het eigenlijk geweest is’ gaan, maar alleen om het ‘spel’ met interpretaties: ‘De modernistische historicus redeneert van zijn bronnen en bewijsmateriaal naar een historische werkelijkheid die achter die bronnen schuilgaat. Daarentegen, binnen de post-modernistische opvatting wijst het materiaal niet naar het verleden, maar naar andere interpretaties van het verleden. Want dat is waar wij bewijsmateriaal in feite voor gebruiken. Om het in een beeldspraak uit te drukken: het bewijsmateriaal is voor de modernist een tegel die hij oplicht om te zien wat eronder zit, voor de post-modernist daarentegen een tegel waar hij op stapt om zich naar andere tegels te bewegen’.⁵³

In deze zienswijze is het uitgangspunt van de genealogische benadering van Nietzsche en Foucault herkenbaar dat ‘er niets absoluut eerst te inter-

preteren valt, omdat alles reeds interpretatie is'.⁵⁴ Omdat binnen dit interpretatieve universum de (verwijzings-)relatie tussen interpretatieve teksten en geïnterpreteerde realiteit als probleem is 'opgelost', krijgt de historicus dezelfde vrijheid om met zijn materiaal om te gaan als de schilder: 'Bewijsmateriaal is niet langer een gat in de muur die verleden en heden scheidt, waar we doorheen kunnen zien om het verleden zelf waar te nemen, maar lijkt meer op de vervlekjes van het schilderij dat de historicus van het verleden heeft gemaakt'.

Ankersmit spreekt in dit verband over 'de *contemporanisering* van de historische bron'. Zijn 'avantgarde'-historici marcheren ook op dit punt precies in de maat van het postmoderne denken mee, want dit denken kenmerkt zich door een 'merkwaardige indifferentie ten aanzien van herkomst en context, historisch of anderszins'.⁵⁵

Postmoderne historici koesteren daarom ook geen enkele illusie meer dat zij ons iets over de essentie van het verleden kunnen vertellen, omdat zij al tot het inzicht zijn gekomen dat het verleden überhaupt geen essentie bezit. Zij spelen slechts met de 'snippertjes' van het verleden, die de postmoderne wind in hun richting blaast: 'Kern van het postmodernisme is juist dat we vermijden moeten om essentialistische patronen in het verleden aan te wijzen, aldus Ankersmit'.⁵⁶ Het project van de maatschappijgeschiedenis beschouwt hij in dit verband als de (voorlopig?) laatste stuip trekking van het essentialistische denken in de geschiedenis en hij constateert niet zonder leedvermaak dat het dit paradigma de laatste jaren een beetje tegen zit.⁵⁷

In plaats van een vergeefse poging de essentie van het verleden via haar 'sporen' (de bronnen) te achterhalen, houdt de postmoderne historicus zich bezig met het creatief *scheppen* van een interpretatieve orde in deze 'sporen'. Op dit punt in zijn betoog wijst Ankersmit weer op de verwantschap tussen de geschiedbeoefening en de psychoanalyse. Deze interpreteert hij nu – in weerwil van Freuds eigen realistische opvattingen daaromtrent – als 'een geheel van interpretatiestrategieën': 'Zowel de psychoanalyticus als de historicus pogen een patroon te projecteren op de sporen en zoeken niet naar iets *achter* de sporen. In beide gevallen wordt de interpretatie arbeid strikt nominalistisch geduid: met interpretatie-inhouden corresponderen geen dingen in de historische werkelijkheid of in de psyche van de neuroticus'.⁵⁸

De overeenkomst tussen de postmoderne geschiedbeoefening en de psychoanalyse heeft ook een inhoudelijke kant, want beide gaan ervan uit dat het verdrongene, het verzwegene, de 'verspreking' en het ogenschijnlijk irrelevante detail belangrijker zijn dan wat zich direct manifesteert. Ook hier is de invloed van Foucault op Ankersmits denken over geschiedenis bijzonder duidelijk.⁵⁹

Na zijn postmodernistische wending wordt ook de vraag naar het 'nut' van

de geschiedbeoefening door Ankersmit anders beantwoord dan ervoor. In een eerste antwoord verklaart hij simpelweg dat de vraag naar het 'nut' van de geschiedenis niet gesteld mag worden omdat hij op een 'category-mistake' berust: 'Met de poëzie, de literatuur, de schilderkunst en dergelijke behoren de geschiedenis en het historisch besef tot de cultuur en men vraagt niet naar het nut van de cultuur'. 'Cultuur en geschiedenis definiëren nut, maar zijn zelf niet in termen van nut te definiëren'. 'Vandaar ook dat de politiek zich niet met de cultuur behoort te bemoeien'.⁶⁰

In een tweede antwoord verwijst hij naar aanleiding van een citaat van Rousseau naar 'het spel met de herinneringen': 'Geschiedenis is hier (bij Rousseau, ChL) niet meer de reconstructie van wat ons in onze verschillende levensfasen overkomen is, maar het continue spel met de herinnering daaraan. De herinnering heeft de prioriteit boven wat herinnerd wordt. En iets soortgelijks geldt voor de geschiedschrijving. Dat woeste, gulzige en ongecontroleerde gegraaf in het verleden, ingegeven door het verlangen een verleden werkelijkheid op het spoor te komen en "wetenschappelijk" te reconstrueren, is niet langer de vanzelfsprekende taak van de historicus. We doen er beter aan de resultaten van honderdvijftig jaar graafwerk eens met meer aandacht te bezien en we zouden ons wat vaker moeten vragen wat dat allemaal te betekenen heeft gehad'.⁶¹ We zijn volgens Ankersmit dus in een fase aanbeland van de geschiedschrijving waarin het belangrijker is de *betekenis* van het verleden voor het heden vast te stellen dan nog langer bij de feitelijke reconstructie en genese ervan stil te staan.⁶²

5. *De normatieve problemen in het postmoderne denken van Ankersmit over geschiedenis*

Na de reconstructie van Ankersmits denken over geschiedenis wil ik hier twee problemen analyseren, die voor de waardeproblematiek van belang zijn. In de eerste plaats wil ik nagaan in hoeverre zijn antwoorden op Nietzsche's vragen over het 'nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven' kunnen overtuigen. En in de tweede plaats wil ik onderzoeken wat er met de door Nietzsche aangesneden normatieve dimensies van de geschiedbeoefening bij Ankersmit gebeurt.

5.1 *Ankersmit over 'nut en nadeel van de geschiedenis'*

Zoals ik boven heb laten zien geeft Ankersmit zowel in zijn 'Nawoord' als in zijn aanval op de 'verwetenschappelijking' van de geschiedenis twee verschillende antwoorden op de vraag naar het maatschappelijke nut van de geschiedenis. In zijn 'Nawoord' behoudt de geschiedenis – ondanks de 'gebro-

ken' relatie van de 'moderne mens' tot de geschiedenis – *indirect* als het 'niet-zelf' van de mens een identiteitsvormende functie. Een belangrijk verschil met de traditionele historistische opvatting daaromtrent is echter wel de these dat deze identiteit niet in het verleden wordt gevonden, maar in een 'orde scheppende daad' met behulp van het verleden wordt gevormd. Het betreft hier de 'compositie van een melodie' *naar aanleiding van* het verleden, waarbij de historicus kennelijk dezelfde vrijheden heeft als de componist.

De tweede, therapeutische functie, die Ankersmit de geschiedbeoefening toeschrijft, lijkt echter op een gespannen voet te staan met de manier waarop hij de eerste, identiteitspresenterende functie omschrijft. De geschiedbeoefening kan immers alleen een op de psychoanalyse lijkende 'bevrijdende' functie vervullen als er een *reële* en niet slechts een willekeurig 'gecomponeerde' relatie tussen het verleden en heden bestaat. Het verleden kan alleen op het heden 'drukken' (in de vorm van trauma's, neurosen, weerstanden, herhalingsdwang, etc.) als men een reëel substraat veronderstelt dat de 'druk' uitoefent, waar de mens zich van wil bevrijden. Als de 'drukkende' relatie tussen verleden en heden alleen het produkt van onze eigen 'compositie' of interpretatie zou zijn, wordt volstrekt onbegrijpelijk waarom we deze relatie niet anders – op een niet-drukkende, harmonieuze manier – 'componeren'. Wanneer men de geschiedbeoefening een therapeutische functie toeschrijft, is een idealistische interpretatie van de status van het verleden dus apriori uitgesloten.

Deze inconsistentie probeert Ankersmit in zijn latere opstel op verschillende manieren op te lossen. Zijn eerste poging – het niet accepteren van de vraag naar het 'nut' van de geschiedenis – is eenvoudig het negeren van het probleem en daarom als 'oplossing' ervan niet erg succesvol. De tijd dat de geschiedbeoefening als 'orchideeënwetenschap' zonder specifieke maatschappelijke functies gerechtvaardigd kon worden, ligt nu eenmaal definitief achter ons. Wie naar het 'nut' van de geschiedwetenschap vraagt, verwacht een antwoord en niet de mededeling dat deze vraag niet 'passend' is.

Zijn tweede poging – het tot tekst 'ominterpreteren' van de geschiedenis zelf en de interpretatie van zowel geschiedbeoefening als psychoanalyse als zuiver interpretatieve strategieën – is mijns inziens evenmin geslaagd.⁶³ Het eerste argument hiervoor is dat op basis van deze interpretatie geschiedbeoefening en psychoanalyse als activiteiten onbegrijpelijk worden omdat onduidelijk wordt wat historici en psychoanalytici überhaupt *onderzoeken*. Het onderzoekskarakter van beide disciplines is eenvoudig niet met een idealistische interpretatie van hun objecten te verenigen.⁶⁴

Het tweede argument, dat tegen Ankersmits visie pleit, is het bovengenoemde dat de bevrijdende werking van de psychoanalytische benadering langs deze weg niet meer denkbaar is. In zijn latere opstel is dan ook de eer-

dere verwijzing naar het bevrijdend effect van psychoanalyse en geschiedbeoefening verdwenen. Ankersmit vermeldt echter niet wat zijn historici en psychoanalytici ertoe beweegt 'patronen' op te sporen, te 'projecteren', van de ene interpretatieve 'tegel' naar de andere te springen of continu met hun herinnering aan het verleden 'te spelen'. De vraag *waarom* mensen geschiedenis en psychoanalyse bedrijven, als zij hier geen 'verlichting' van het verleden (in twee betekenissen) van verwachten, blijft bij Ankersmit dus verassend genoeg zonder enig antwoord.

De duidelijkste functie die Ankersmit de geschiedbeoefening toewijst is zijn these dat postmoderne historici zich ten doel (moeten) stellen 'om de betekenis van enkele wezenlijke conflicten uit onze geschiedenis te achterhalen door hun contemporaneïteit aan te tonen'.⁶⁵ Aan deze, aan het genealogisch project ontleende, doelstelling kleven echter, zoals we direct zullen zien, onopgeloste normatieve problemen.

5.2 *Nogmaals: waarom geschiedenis?*

Met de afwijzing van elke vorm van 'essentialisme' en het beschouwen van de geschiedenis in termen van continuïteit is het zoeken naar identiteit in de geschiedenis voor Ankersmits postmoderne geschiedbeoefening een onmogelijke taak geworden. De nieuwe taak van de postmoderne geschiedwetenschap geeft hij aan in een metafoor van de boom en zijn bladeren: terwijl de traditionele historici veronderstelden dat de geschiedenis een doorlopende lijn ofwel een 'stam' bevatte, en de historische episoden als 'bladeren' aan de takken van deze stam verbonden waren, weten de postmoderne historici dat deze stam van de geschiedenis niet bestaat. Bij gevolg weten zij ook dat alle 'bladeren' loszitten en hen weinig anders rest dan 'de weggeblazen bladeren te vergaren en ze los van hun herkomst te bestuderen'.⁶⁶ Van de nood van het historisme – het ontbreken van één vaste, essentiële 'historische context' – maakt Ankersmit aldus een postmoderne deugd – de 'contemporanisering' van het verleden. Als er geen 'historische context' bestaan heeft, staat het de historicus immers vrij om de 'bladeren' van het verleden naar zijn eigen contemporaine inzicht te 'arrangeren'. Dit is de 'praktische' conclusie, die Ankersmit uit zijn cognitieve argumentatie trekt: 'We moeten ons niet vormen naar, of conform het verleden, maar ons culturele spel ermee leren spelen'.⁶⁷

Ook op dit punt leunt Ankersmits denken tegen Foucault aan, die zijn 'anti-geschiedwetenschap' de tegenovergestelde taak van de traditionele, historicistische geschiedwetenschap meegaf. De taak van de genealogie is niet identiteiten in de continuïteit van de geschiedenis te zoeken, maar deze juist te 'verstrooien': 'No longer the identification of our faint individuality

with the solid identities of the past, but our 'unrealization' through the excessive choice of identities'. 'The purpose of history, guided by genealogy, is not to discover the roots of our identity, but to commit ourselves to its dissipation'.⁶⁸ Wat het historisme als *problemen* opvat: pluralisme van identiteiten en een 'x-aantal visies' op het verleden, verheft de postmodernistische geschiedwetenschap van Foucault juist tot haar *programma*. In plaats van de traditie te bevestigen, wil de genealoog haar namelijk met de middelen van de historicus 'demonteren'.

Wanneer we met Habermas naar het *waarom* van Foucaults genealogische geschiedbeoefening informeren, stuiten we meteen op het normatieve probleem, dat ook Ankersmit even consequent als zorgvuldig heeft omzeild.⁶⁹ Net zo min als Foucault expliciteert waarom hij traditionele historische identiteiten wil 'verstrooien', vertelt Ankersmit waarom hij het wenselijk vindt dat postmoderne historici een 'cultureel spel' met het verleden 'spelen'. Evenmin maakt Ankersmit duidelijk op basis van welke normatieve criteria zijn postmoderne historici conflicten met 'betekenis' voor het heden kunnen selecteren om het door hem bekritiseerde zinloze gewroet in het verleden te vermijden. In beide gevallen blijft de normatieve grondslag van de postmoderne wetenschapsopvatting onopgehelderd en is dus geen sprake van de oplossing, maar alleen van de *verdringing* van het normatieve probleem. Elke argumentatie met betrekking tot de *normatieve criteria*, waar hun kritiek op is gebaseerd, ontbreekt. Met Habermas kunnen we hier daarom over '*crypto-normativisme*' spreken; er is sprake van een 'willkürliche *Parteilichkeit* einer Kritik, die ihre normativen Grundlagen nicht ausweisen kann'.⁷⁰

Op de keper beschouwd is dit '*crypto-normativisme*' in het denken van Ankersmit een groter probleem dan in dat van Foucault. De denkbeelden van de laatste zijn immers in een omvattend 'kritisch' project ingebed, waarvan de normatieve basis door middel van goede lezing is te reconstrueren.⁷¹ Bij Ankersmit daarentegen tasten we volledig in het duister over de criteria, die hij in zijn postmoderne kritiek op de traditionele geschiedbeoefening hanteert. Hetzelfde geldt voor de maatstaven op basis waarvan hij over de 'bevrijdende' werking van de geschiedwetenschap spreekt. De omstandigheid dat hij de thematisering van normatieve problemen in de geschiedfilosofie als een achterhaald probleem typeert, rechtvaardigt het vermoeden dat de verheldering hiervan ook niet op korte termijn te verwachten is.

De conclusie dat Ankersmit er in zijn postmoderne fase niet in geslaagd is om de normatieve dimensies van de geschiedbeoefening adequaat te verhelderen, lijkt in het licht van bovenstaande analyse onvermijdelijk. Het is daarom noodzakelijk om te onderzoeken of er nog een andere aansluiting op het denken van Nietzsche mogelijk is en dit brengt ons bij Jörn Rüsen.

6. *Geschiedenis tussen norm en feit: de opvattingen van Jörn Rüsen*

Het is waarschijnlijk niet helemaal toevallig dat het juist Duitse historici zijn, die zich het meest intensief met het waardeprobleem in de geschiedwetenschap hebben beziggehouden. Het recente Nazi-verleden blijkt tot op de dag van vandaag een zeer krachtige voedingsbodem voor de reflectie op de relatie tussen verleden, heden en toekomst en op de normatieve problemen, die hiermee verbonden zijn. De recente 'Historikerstreit' vormt hiervan de beste illustratie.⁷²

Onder de invloed van dit 'bruine' verleden en in aansluiting op de ideeën van Nietzsche is er onder Duitse historici ook duidelijker dan elders een besef ontstaan van de verschillende manieren waarop historici 'het' verleden tot geschiedenis kunnen 'verwerken'. De meest fundamentele beschouwingen in dit verband zijn ontwikkeld door de tot voor kort in Bochum en nu in Bielefeld docerende historicus Jörn Rüsen. Het is ook deze historicus, die het waardeprobleem op het niveau van de filosofische grondslagen verankerd heeft, en dat is de reden dat ik hier bij hem zal stilstaan.⁷³

Wat Rüsen met Nietzsche deelt, is het uitgangspunt dat de wetenschappelijke geschiedbeoefening in het verlengde ligt van het niet-wetenschappelijke denken over geschiedenis en dat *beide* vormen van het historische denken geanalyseerd moeten worden vanuit de praktische functies, die zij 'voor het leven' vervullen. Daardoor duikt de normativiteit in zijn analyse niet pas op het laatste moment op als 'storende factor' aan de rand van het domein van 'de wetenschap', maar is deze van meet af aan in zijn analyse van het historische denken aanwezig.

6.1 *Handelen, traditie en geschiedenis*

Historisch denken moet volgens Rüsen begrepen worden vanuit de praktische behoefte van de mens om zijn handelen (en lijden) in de tijd te oriënteren. Deze behoefte is volgens Rüsen met de *intentionaliteit* van het menselijk handelen gegeven, dat wil zeggen met het gegeven dat het handelen altijd gericht is op doelen, die verwijzen naar andere plaatsen in de tijd. Het historische denken bezit volgens Rüsen dus een antropologische fundering.

Met het handelen is de verhouding tussen de mens en de tijd gegeven en met deze verhouding de behoefte van de mens om zich in de tijd te oriënteren. Hier lokaliseert Rüsen de oorsprong van het historisch bewustzijn: 'Geschichtsbewusstsein ist nun die Art und Weise, in der sich das dynamische Verhältnis zwischen Zeiterfahrung und Zeitabsicht im menschliche Lebensprozess realisiert'. 'Massgebend für diese Bewusstseinsform ist die

mentale Operation, in der der Mensch im Prozess seiner Lebenspraxis Zeiterfahrungen auf Zeitabsichten und Zeitabsichten auf Zeiterfahrungen bezieht. Diese Operation lässt sich als "Orientierung des menschlichen Handelns (und Leidens) in der Zeit" beschreiben'.⁷⁴

Met het 'zijn in de tijd' is weliswaar de oorsprong van, maar nog niet het historische bewustzijn zelf geïdentificeerd. Dit ontstaat pas – en in dit opzicht komt Rüsens analyse overeen met die van Pocock en Blaas – wanneer de traditie niet meer voldoende oriëntatie in de tijd biedt en de relatie tussen heden, verleden en toekomst als probleem ervaren wordt. Ook voor Rüsens is de traditie letterlijk 'voor-geschiedenis' en kan historisch bewustzijn pas ontstaan indien het verleden als een *object* verschijnt, waarvan de relatie tot het heden en de toekomst verhelderd en geïnterpreteerd moet worden.⁷⁵

'Historisch bewustzijn' onderscheidt zich volgens Rüsens niet van 'traditioneel bewustzijn' door het verleden als richtsnoer voor het handelen uit te schakelen (zoals het postmodernisme veronderstelt), maar door het verleden op een andere – selectieve en 'kritische' – manier als oriëntatiepunt te gebruiken. 'Historisch bewustzijn' en 'traditioneel bewustzijn' zijn in dit opzicht niet aan elkaar tegengesteld, maar zijn als twee verschillende vormen van 'tijdbewustzijn' complementair (vgl. het historisme): 'Das Geschichtsbewusstsein stellt also eine innere Differenzierung und Erweiterung des Zeitbewusstseins dar, das mit der Tradition als Zeitorientierung von Lebenspraxis gegeben ist. Indem das Geschichtsbewusstsein in dieser Orientierung allererst die Vergangenheit als Vergangenheit entdeckt, öffnet es gleichsam die Zeitorientierung der gegenwärtigen Lebenspraxis nach hinten, so dass Erinnerungen in sie einströmen können, um die Defizite an Zeitorientierung zu beseitigen, die die Tradition angesichts neuer Zeiterwartungen in der aktuellen Lebenspraxis aufweist'.⁷⁶

Wat van het verleden *als* 'geschiedenis' in beeld komt, is afhankelijk van de vraag welke delen en aspecten van het verleden als richtsnoer voor het heden kunnen dienen. Het verleden spreekt namelijk alleen maar voor zover het wordt ondervraagd.⁷⁷

6.2 *Het heden als brug tussen verleden en toekomst: geschiedenis tussen feitelijke reconstructie en normatieve projectie*

Tot 'geschiedenis' wordt het verleden dus pas *in relatie tot* onze ervaring van het heden; 'historisch bewustzijn' is daarom evenzeer bewustzijn van het heden als van het verleden (vgl. Huizinga). Geschiedenis is in die zin altijd 'contemporain' en om die reden altijd selectief en praktisch.⁷⁸

Het medium, waardoor de relatie tussen heden en verleden tot stand wordt gebracht – de 'brug' tussen hen, als het ware – is volgens Rüsens het

historische *verhaal*. Pas door veranderingen in de tijd in een verhaal als *doorlopende processen* voor te stellen, waarop het heden aansluit, construeert de historicus uit het verleden 'geschiedenis': 'das historische Erzählen vergegenwärtigt die Vergangenheit so, dass die Gegenwart als deren Fortsetzung in die Zukunft erscheint. Dabei schliesst sich die Erwartung der Zukunft an die Erfahrung der Vergangenheit an: Das historische Erzählen erinnert die Vergangenheit immer im Hinblick auf die Zeiterfahrung der Gegenwart, und durch diesen Gegenwartsbezug hängt es zugleich mit den Zukunftserwartungen aufs Engste zusammen, die durch den leitenden Absichten des menschlichen Handelns geprägt werden. Dieser innere Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird als durchgängige *Kontinuitätstheorie* gedacht und dient zur Orientierung der aktuellen menschlichen Lebenspraxis'.⁷⁹

De brug, die de historicus met zijn verhaal tussen heden en verleden aanlegt, loopt dus ook naar de toekomst door; hoe die brug er uitziet, wordt mede door de *toekomstverwachtingen* en *-wensen* van de verteller (en het publiek, waarop hij zich richt) bepaald, aldus Rüsen. Deze normatieve lading van historische verhalen zit opgesloten in *identiteitsvoorstellingen*, want door middel van een doorlopend (continu) historisch verhaal construeert de historicus een identiteit van een individu of een collectief.⁸⁰ Net als het historicisme en postmodernisme legt Rüsen dus – in navolging van Baumgarten – een directe relatie tussen continuïteit en identiteit.

Hiermee zijn we in verband met de waardeproblematiek op een belangrijk punt beland, omdat een identiteitsvoorstelling weliswaar geen 'willekeurige' constructie is, maar ook niet een eenduidig, door 'de feiten' gedicteerd construct: 'Identität, die im Erzählen von Geschichten zur Sprache kommt, ist kein fixer Tatbestand. Wer man ist, hängt immer auch davon ab, was andere einen sein lassen und was man im Verhältnis zu den anderen selber sein will'. 'Identitätsbildung vollzieht sich in einem dauernden Kampf um Anerkennung zwischen Individuen, Gruppen, Gesellschaften, Kulturen, die nicht sagen können, wer sie sind, ohne zugleich auch sagen zu müssen, wer die anderen sind, mit denen sie zu tun haben'.⁸¹ In de recente geschiedschrijving kan men bij deze strijd om identiteit denken aan de identiteit als 'heks', die bepaalde dragers van de volkscultuur door de Inquisitie kregen 'aangemeten' of aan de 'frigide' seksuele identiteit, die vrouwen door de medische stand in de victoriaanse tijd werd opgeprikt. Carlo Ginzburg en Peter Gay hebben hier mooie boeken over geschreven. Ook kan Foucaults 'genealogische' onderzoek naar het ontstaan (en de functie) van de 'deliquente identiteit' in dit verband worden genoemd.⁸²

Hieruit volgt dat de vraag naar de *historische* identiteit van groepen en individuen, die in historische verhalen wordt geconstrueerd, altijd tegelijker-

tijd een *normatieve* machtsvraag is. De perspectieven, die historici in hun verhalen hanteren, zijn vanuit normatief gezichtspunt niet neutraal. De identiteit, die een groep als 'de vrouwen', 'de arbeiders' of 'de homoseksuelen' in historische verhalen wordt *toegeschreven*, kan daarom in principe altijd op *normatieve* gronden worden afgewezen: 'Weil dies so ist und weil Geschichten immer auch Identitätszuschreibungen sind (weswegen es immer auch eine Machtfrage ist, wer wem die Geschichte erzählen kann, die ihm sagt, wer er ist), – deshalb pflegen Geschichten nicht blind geglaubt zu werden. Sie müssen so erzählt werden, dass der an ihnen im Kampf um Anerkennung geäußerte Zweifel nicht aufkommen kann oder durch sie selbst, in der Art, wie sie erzählt werden, ausgeräumt wird'.⁸³

6.3 *Empirische, normatieve en narratieve geldigheid*

Vanuit de waardeproblematiek bezien, verbindt Rüsen een aantal belangrijke conclusies aan de boven fragmentarisch aangeduide filosofische analyse van de geschiedenis. De eerste conclusie is dat bij de *vraag naar de waarheid van historische verhalen een onderscheid gemaakt moet worden tussen de empirische, de normatieve en de narratieve juistheid*.

Empirisch juist is een verhaal in de mate dat de erin vermelde feiten 'kloppen'; dit is het waarheidscriterium, dat doorgaans als het enige wordt beschouwd. Wanneer men met Rüsen de praktische en identiteits presenterende functies van geschiedenissen onderkent, moeten daarnaast nog een normatief en een narratief waarheidscriterium worden onderscheiden. Om praktisch te kunnen zijn moet een geschiedenis namelijk een betekenis ('Bedeutung') voor de geadresseerde groep hebben en om betekenisvol te zijn moet een geschiedenis de 'tijdervaring' uit het verleden met die van het heden en de toekomst verbinden.⁸⁴

Deze relatie tussen toekomstdoelen en het verleden kan alleen gelegd worden als de historicus in zijn verhaal bij de normen van de geadresseerde groep aansluit, omdat toekomstdoelen uit handelingsnormen worden afgeleid: 'Massgeblich für die in die Zukunft weisenden Absichten sind die Normen, die darüber bestimmen was sein soll. Solche Normen formen die Intentionalität des menschlichen Handelns zu handlungsbestimmenden Absichten. Normativ triftig sind also die Geschichten, die die Bedeutung der vergegenwärtigten Vergangenheit mit den Normen begründen, die den handlungsbestimmenden Absichten ihrer Adressaten zugrundeliegen (so sind z.B. für Angehörige einer Klasse, die sich kämpferisch von der Unterwerfung durch eine andere Klasse befreien will, alle die Geschichten normativ triftig, in denen die Vergangenheit als Klassenkampf erscheint)'.⁸⁵

Normatief juist is een verhaal dus pas in de mate dat het aansluit op de

normen van de groep, waar de historicus zijn verhaal op richt. Hiermee is volgens Rüsen echter nog geen voldoende karakterisering gegeven van de waarheidscriteria, die op geschiedenissen van toepassing zijn en die hun geldigheid en plausibiliteit bepalen. Correcte weergave van feiten en correcte aansluiting op normen creëren samen namelijk nog niet automatisch een voorstelling van continuïteit, die identiteitsvormend werkt. Dit gebeurt pas wanneer beiden in een verhaal tot een zinvolle eenheid ('Sinn') worden samengesmolten: 'Zeiterfahrung und Zeitabsicht werden durch das historische Erzählen ja in die Einheit einer Zeitvorstellung verschmolzen, die in Form einer Kontinuitätsvorstellung Handlungsrichtungen angibt und zugleich damit die Handelnden der Dauer ihrer selbst im Wandel der Zeit versichert. Mit dieser Eigenschaft einer identitätsbildenden Kontinuitätsvorstellung gewinnt die Synthese von Zeiterfahrung und Zeiterwartung, die durch das Erzählen geleistet wird, den Character einer Sinnbestimmung der aktuellen Lebenspraxis; als eine solche Sinnbestimmung geht die Geschichte in den Orientierungsrahmen der Lebenspraxis ihrer Rezipienten ein. In ihr kulminiert das Wahrheitsproblem: Mit ihm geht es um die *narrative Synthesis von Erfahrung und Norm*, die den Sinn einer Geschichte ausmacht'.⁸⁶

Narratief geldig is een verhaal dus in de mate dat feiten en normen in een 'narratieve synthese van ervaring en norm' tot een zinvolle 'identiteitspresentatie' worden verenigd. Of dit laatste het geval is, kan uiteindelijk alleen bepaald worden door de geadresseerde(n).

In het licht van Rüsen's perspectivisme, dat zowel aan Nietzsche als aan Mannheim herinnert, zal duidelijk zijn dat hij de objectiviteit van historische kennis niet meer kan conceptualiseren als de eliminatie van subjectieve, praktische invloeden – zoals in de weberiaanse traditie gebruikelijk is. Na de introductie van de notie van 'normatieve geldigheid' van historische verhalen is het waardevrijheidspostulaat natuurlijk een gepasseerd station: historische kennis, die belichaamd is in historische verhalen, is altijd normatief van aard, omdat deze identiteitsvoorstellingen presenteert.⁸⁷ Zonder waardeoordelen degenereert historiografie tot een betekenisloze aaneenrijging van feiten ofwel tot 'chronografie': 'Eine Wertfreiheit der historischen Erkenntnis, die auf einer vollständigen Verbannung von Werturteilen aus dem Bereich des historischen Denkens resultierte, wäre also nur um den Preis einer Zerstörung des spezifisch historischen Charakters der historischen Erkenntnis möglich'.⁸⁸

'Objectiviteit' en 'partijdigheid' kunnen daarom niet als elkaar uitsluitend begrepen worden, want elk historisch verhaal is perspectivistisch en in die zin 'partijdig'.⁸⁹ De relatieve 'objectiviteit' van de verschillende perspectieven kan alleen in hun onderlinge confrontatie – via 'Standpunktre-

flexion', zoals Rüsen dat noemt – worden vastgesteld; het perspectief, dat het meeste 'laat zien', kan dan het meest objectief genoemd worden. Het streven naar objectiviteit betekent volgens Rüsen derhalve au fond het ontameren van deze discussie; mijdt men de confrontatie in discussies, dan spreekt hij niet van een reëel, maar van een 'lui pluralisme'.⁹⁰

Conclusie

Wanneer we Rüsens visie met betrekking tot de waardeproblematiek vergelijken met het historicistische en postmoderne gedachtengoed, valt een aantal kenmerken op.

In vergelijking met het historisme, zoals dat verwoord is door Blaas, is opmerkelijk dat Rüsen zich heeft losgemaakt van de 'antiquarische' visie op geschiedbeoefening en historische kennis. Omdat Rüsen in navolging van Nietzsche geschiedenis opvat als een 'praktische' verwerking van het verleden in het heden, erkent hij van meet af aan het normatieve en pluralistische karakter van de geschiedbeoefening. Dit historische en normatieve pluralisme verschijnt bij hem niet als het 'afvalprodukt' van één oorspronkelijke traditie, die in de 'moderne tijd' haar 'bindende' kracht verloren heeft, maar wordt van meet af aan geconceptualiseerd als de wetenschappelijke pendant van maatschappelijke pluriformiteit. Pluralisme wordt daarom niet als probleem gezien, maar als constitutief voor de geschiedbeoefening en het 'historisch besef' (vgl. Pocock).

Consequent doorgedacht impliceert dit een koppeling van geschiedbeoefening aan sociale groepen, waar historici zich in de eerste plaats op richten en waar zij zich vaak mee identificeren ('adressaten'). W. Mommsen heeft dit voor de historiografie over het Derde Rijk al aannemelijk gemaakt.⁹¹ We hebben gezien dat Rüsen deze conclusie daadwerkelijk op het niveau van de grondslagen trekt en in dat verband de noties van normatieve en narratieve geldigheid introduceert naast de gebruikelijke empirische geldigheid. Het begrip 'objectiviteit' wordt door hem dan ook in deze drie dimensies opgesplitst.⁹² Op het vlak der waarden bestaat volgens Rüsen dus in de wetenschap net zomin als in de maatschappij een neutraal 'archimedisches punt', waarop de historicus zich kan terugtrekken.

In vergelijking met Ankersmits postmoderne denken over geschiedenis maakt Rüsens koppeling van identiteitsvoorstellingen aan sociale groepen inzichtelijk waarom het pluralisme in de geschiedwetenschap doorgaans niet tot de door het postmodernisme gepropageerde onbeperkte productie van verwisselbare historische 'maskers' leidt. Ook in dit opzicht lijkt het postmodernisme 'doorgeschooten', want zelfs historici raken in hun 'spel' met het verleden op een gegeven moment 'uitgespeeld'.

Een tweede belangrijk verschil tussen de conceptie van Rüsen en het historisme is dat niet alleen het 'bevestigen', maar ook het *bekritisieren* van tradities als 'historische' mogelijkheid verschijnt: het gaat in de geschiedenis niet om het 'onbevraagd' accepteren van wat Het Verleden 'aanreikt' – zoals Gadamer suggereert – maar om de 'reflexive Aneignung der Traditionen, denen man sich *zurechnet*' – zoals Habermas het formuleert.⁹³ Daardoor wordt het begrip 'historisch' van haar conservatieve normatieve inhoud bevrijd, die het in de historistische traditie had meegekregen. Bovendien krijgt de normatieve discussie bij Rüsen terecht *binnen* de geschiedwetenschap een systematische plaats.

In tegenstelling tot het postmodernisme houdt Rüsen terecht tegelijkertijd vast aan de these dat we via tradities aan het verleden gebonden blijven. De omstandigheid dat er meerdere en bekritiseerbare tradities naast elkaar bestaan, betekent geenszins dat deze elke greep op het heden verloren hebben, zoals Ankersmit en andere 'discontinuïteits-denkers' beweren. Vaak blijft zelfs het *verzet* tegen tradities – in de negatieve vorm van de 'omkering' of 'ontkenning' – nog aan deze zelfde tradities gebonden.⁹⁴ Het postmodernisme zelf lijkt daar een goed voorbeeld van.⁹⁵

De kritiek op 'traditionele' historische identiteiten leidt dus niet tot het verdwijnen van *elke* historische identiteit, zoals zowel het historisme als het postmodernisme poneert (de extremen raken elkaar weer eens), maar tot het ontstaan van 'post-traditionele' historische identiteiten, waarin het normatieve gehalte van tradities bereflecteerbaar en bekritiseerbaar is geworden. De recente 'Historikerstreit' in de Bondsrepubliek biedt een eminent voorbeeld van de moeizame strijd om zo'n 'post-traditionele' historische identiteit.⁹⁶

In dit licht is Ankersmits voorstelling van een volstrekt vrijblijvende, 'speelse' houding, die de (postmoderne) historicus ten aanzien van het verleden zou moeten aannemen, niet adequaat: met loden ballen is het immers moeilijk jongleren. Als produkten van het verleden zijn we er per definitie mee 'geëngageerd'. Het gewicht van de geschiedenis blijft daarom op ons drukken, ook al kunnen we deze reflexief 'verlichten'. In *dat* opzicht is de vergelijking tussen de geschiedbeoefening en de psychoanalyse inderdaad op zijn plaats.

Met de verankering van het pluralisme op het niveau van de grondslagen wordt tegelijkertijd de uit het historisme stammende illusie geëlimineerd, dat de herinnering aan een gemeenschappelijk verleden *één* 'richtsnoer' voor het heden en *één* historische identiteit op zou leveren. Jürgen Kocka heeft dit onlangs naar aanleiding van de 'Historikerstreit' in alle duidelijkheid naar voren gebracht: '[Ich halte es] für eine merkwürdige Illusion zu glauben, dass die Erinnerung der gemeinsamen Vergangenheit automatisch

zu mehr Konsens und Gemeinschaftlichkeit in der Gegenwart führt. Blickt man nüchtern, unvoreingenommen und um Wahrheit bemüht in die Vergangenheit, dann entdeckt man auch vieles, was schmerzt, und vieles was trennt. Streit ist die Folge, zumindest erfährt man aber Pluralismus, Ambivalenz, Relativierung und Zweifel. Nietzsche hat das übrigens beschrieben und von 'Begriffsbeben' gesprochen, das von der Geschichtswissenschaft erregt werde und das den Menschen das Fundament ihrer Sicherheit und Ruhe, ihren Glauben nehme'.⁹⁷

In vergelijking met het historisme en postmodernisme heeft Rüsen mijns inziens een filosofie van de geschiedwetenschap ontwikkeld, die het best in staat is de normatieve dimensies van de geschiedbeoefening te expliciteren en te thematiseren. Dat betekent geenszins dat zijn 'Historik' geen problemen bevat.⁹⁸ Ik denk daarbij bij voorbeeld aan de onderlinge verhoudingen tussen de drie objectiviteitsdimensies, die hij onderscheidt: zo kan men zich afvragen hoe causale verklaringen in historische verhalen zich tot hun 'normatieve geldigheid' verhouden. Ook het probleem van de 'Standpunktreflexion' bevat aanzienlijk meer voetangels en klemmen dan Rüsen zichtbaar heeft gemaakt. Deze onderdelen vereisen zeker meer uitwerking dan zij tot nu toe hebben gekregen en zullen op verdere filosofische analyse van historische discussies gebaseerd moeten zijn. Ook als dit tot serieuze modificaties leidt, komt Rüsen de verdienste toe dat een terugval van de theorie van de geschiedenis op 'crypto-normatieve' posities minder eenvoudig is geworden dan voorheen. Wat dat betreft is er sinds Weber zijn waardevrijheidspostulaat formuleerde gelukkig toch wel iets in het geschiedfilosofische landschap veranderd.

Noten

1. Zie voor de discussies van de jaren zeventig bij voorbeeld E.E.G. Vermeulen, *Waarden en geschiedwetenschap. Een vergelijking van de standpunten ingenomen door H.W. von der Dunk, A.G. Weiler, M.C. Brands met notities over die van J.M. Romein, G. Harmsen en J.H.J. van der Pot*, Assen 1978 en de daar vermelde literatuur. Zie tevens de bundel L. Brug e.a., *Geschiedenis en bevrijding. De bestudering van het verleden in de emancipatiestrijd van nu*, Nijmegen 1980. Zie voor de achtergronden van het idee van een 'kritische' geschiedwetenschap mijn bijdrage aan deze bundel 'Kritische geschiedwetenschap: een andere geschiedenis?', 170-187 en mijn boek *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Amsterdam/Meppel 1987, 234-289.

2. Voor een nadere omschrijving van 'het waardeprobleem' in de geschiedenis zie mijn boek *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis*, Meppel/Amsterdam 1987, 234-242.

3. Zie voor de ontwikkeling van de theorie van de geschiedenis in Nederland met name J. Tollebeek, *De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland (1869-*

1960), Leuven 1988 (inclusief een epiloog over de periode na 1960). Zie verder: L. Dorsman, 'Geschiedfilosofie in Nederland na 1945' en C. Trompetter, Nederlandse geschiedfilosofie anno 1987, in: F.R. Ankersmit e.a., *Over nut en nadeel van geschiedtheorie voor de historicus*, Leiden 1988, 99-117 en 117-133.

4. Zie voor M.C. Brands, *Het verkeerde verleden*, (oorspr. 1974) weer afgedrukt in: P. Blaas (red.), *Geschiedenis als wetenschap*, Den Haag 1979, 326-346. Het standpunt van P. Blaas leid ik af uit zijn selectie van artikelen aan de bovengenoemde door hem geredigeerde bundel; hierin komen namelijk uitsluitend *verdedigers* van het waardevrijheidspostulaat aan het woord (Nipperdey, Brands, Gaus). Zie voor P. Vries' standpunt zijn 'Unzeitgemässe Betrachtung. Een pleidooi voor een historische sociale wetenschap', in: *Bijdragen en Mededelingen tot de Geschiedenis der Nederlanden* 103 (1988), met name 404-407. Zie voor Van der Dussens visie bij voorbeeld zijn *Filosofie van de geschiedwetenschappen*, Leiden 1988, 97-119. Voor Ankersmit zie zijn *Narrative Logic. A semantic analysis of the historians language*, Meppel 1981, 255 en *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*, Groningen 1984, 273-293 en 299-309. Voor Van den Braembussche zijn *Theorie van de maatschappijgeschiedenis*, Baarn 1985, met name 118-119.

5. H.W. von der Dunk, *De organisatie van het verleden. Over grenzen en mogelijkheden van historische kennis*, Bussum 1982, 344-387.

6. F.R. Ankersmit, Het narratieve element in de geschiedschrijving, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 91 (1978), 2, 212-213.

7. Zie zijn *The reality effect in the writing of history; the dynamics of historiographical topology*, Amsterdam/New York 1989, 29-30: 'One therefore agrees with Mink, if for different reasons, when he writes that the problem of the ethical and political subjectivity of the historian is an outdated one'.

8. Ik doel hier op Whites these dat de verschillende historiografische stijlen en verklaringswijzen corresponderen met verschillende ideologieën. Zie hiervoor H. White, *Metahistory*, Baltimore 1973 en zijn *Tropics of discourse*, Baltimore 1978, met name 51-81. Wat Dray betreft doel ik op zijn these dat causale verklaringen in de geschiedenis op normatieve oordelen stoelen. Zie W. Dray, *Perspectives on history*, Londen 1980. Zie voor een oriëntatie op de Duitse discussies bij voorbeeld R. Koselleck e.a. (red.), *Objektivität und Parteilichkeit*, München 1977. Wat Ginzburg betreft doel ik op zijn nadruk op het verband tussen macht en historische 'beeldvorming'. Dit probleem wordt zowel in *De kaas en de wormen* als in *De Benandanti* gethematiseerd. Voor Blom zie: J.C. Blom, *In de ban van goed en fout? Wetenschappelijke geschiedschrijving over de bezettingstijd in Nederland*, Amsterdam 1983.

9. P.B.M. Blaas, *Anachronisme en historisch besef. Momenten uit de ontwikkeling van het Europees Historisch Bewustzijn*, Den Haag 1988. Dit is een bundeling van eerder verschenen artikelen.

10. Blaas, *Anachronisme*, 1.

11. Blaas, *Anachronisme*, 3.

12. Zie J.G.A. Pocock, 'The origins of study of the past: a comparative approach', in: Blaas (red.), *Geschiedenis als wetenschap*, 53-95.

13. Zie R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979.

14. Vgl. Blaas, *Anachronisme*, 81.

15. Blaas, *Anachronisme*, 91.

16. Blaas, *Anachronisme*, 92.

17. Blaas, *Anachronisme*, 99.

18. Blaas, *Anachronisme*, 99-100: 'Jacht op het verkeerde verleden, in vele variaties en intensiteit, als eerste algemeen kenmerk van hedendaags historisch besef' (100).
19. Blaas, *Anachronisme*, 101-102. In *Denken over geschiedenis*, Groningen 1984, van F.R. Ankersmit vindt men vergelijkbare overpeinzingen. Zie hiervoor p. 297-298.
20. Dit wordt ook door Dennis Hay benadrukt in zijn *Analysts and historians*, Londen 1977.
21. Pocock, *Origins*, 57.
22. Blaas, *Anachronisme*, 9.
23. Blaas, *Anachronisme*, 101-102.
24. Blaas, *Anachronisme*, 99. Blaas erkent overigens dat een kritische houding ten opzichte van het verleden vanwege het 'vervreemdingseffect' tijdelijk heilzaam kan zijn, als er maar een 'historische reactie' op volgt.
25. Ondanks het feit dat de grondleggers van het historisme zich tegen Hegels denken afzetten, is ook op dit punt de gelijkenis (met Hegels 'List der Vernunft') frappant.
26. Zie voor dit voorbeeld D. Diner, *Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz*, in: D. Diner (red.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zur Historisierung und Historikerstreit*, Frankfurt am Main 1987, 185-198.
27. Zie voor de argumentatiewijzen van Th. Nipperdey en H. Lübke – die meestal als de theoretische voormannen van het historisme fungeren – mijn boek *De constructie*, 255-281. Zie voor de argumentatiewijze van (de 'jonge') Ankersmit, die vrijwel identiek is aan die van Blaas, mijn besprekingsartikel *De filosofie van de achteruitkijkspiegel*, in: *Theoretische Geschiedenis* 12 (1985), 18-20.
28. Blaas, *Anachronisme*, 74.
29. Blaas, *Anachronisme*, 76.
30. Blaas, *Anachronisme*, 83, 85.
31. Blaas, *Anachronisme*, 87.
32. De conservatieve angst voor pluralisme is recent ook weer in de V.S. en in de B.R.D. naar voren gekomen. Voor de V.S. zie: J.W. Scott, *The Others' Side of the Story*, *American Historical Review* 94 (1989), 680-593. Voor de B.R.D. zie bij voorbeeld de these van M. Stürmer dat de afwezigheid van één 'geschiedbeeld' onder de Duitsers tot 'verlies aan oriëntatie' en zelfs tot 'sociale burgeroorlog' leidt. Zie zijn bijdragen aan de bundel '*Historikerstreit*'. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987, 36-39, 98-100, 391-393.
33. Zie de vermelde studies van Iggers en Brands. Zie tevens *De constructie*, 255-282.
34. Zie voor de problematische aspecten van Gadamer's opvattingen met name H. Nagl-Docekal, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*, München/Wenen 1982, 162-197.
35. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Frankfurt 1981, 114.
36. Nietzsche, *Betrachtungen*, 118.
37. Nietzsche, *Betrachtungen*, 119.
38. Nietzsche, *Betrachtungen*, 111.
39. Nietzsche, *Betrachtungen*, 117.
40. Vgl. L. Mink, *Historical understanding*, Ithaca 1987, 97.
41. F. Nietzsche, *Over nut en nadeel van geschiedenis voor het leven* (met nawoord van F.R. Ankersmit), Groningen 1983. Vermoedelijk dateert dit 'Nawoord' (p. 141-165) van een later tijdstip dan de tekst van *Denken over geschiedenis*, ondanks het feit dat dit boek later verscheen (1984).

42. F.R. Ankersmit, Tegen de verwetenschappelijking van de geschiedenis, in: F. Besouw e.a (red.), *Balans en perspectief. Visies op de geschiedwetenschap in Nederland*, Groningen 1987, 55-73. Vertaald verscheen dit artikel onlangs als Historiography and postmodernism, in: *History and theory* 28 (1989), 137-153. Zie voor mijn kritiek op het oudere werk van Ankersmit mijn volgende bijdragen: Het masker zonder gezicht. F.R. Ankersmits filosofie van de geschiedschrijving, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984), 169-194; Er bestaat geen masker zonder gezicht. Een antwoord aan F.R. Ankersmit, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 98 (1985), 56-91; De filosofie van de achteruitkijkspiegel, in: *Theoretische Geschiedenis* 12 (1985), 9-27.
43. Ankersmit, 'Nawoord', 150-152.
44. Dit door hem als 'narratief idealisme' gekarakteriseerde gezichtspunt verdedigde hij al in zijn dissertatie *Narrative Logic*, Groningen 1981. Op dit punt bestaat dus continuïteit in zijn denken.
45. Ankersmit, 'Nawoord', 155. Ankersmit herleidt merkwaardig genoeg vrijwel alle onheil van de twintigste eeuw op – verkeerde – historische interpretaties.
46. Ankersmit, 'Nawoord', 159-160.
47. Ankersmit, 'Nawoord', 157. Vgl. Blaas, *Anachronisme*, 78 en 82, die in navolging van onder andere Fustel de Coulanges spreekt over 'een drukkende last van het verleden', waar het heden door historici van 'bevrijd' wordt, maar verder niet duidelijk maakt wat men zich hierbij moet voorstellen.
48. Ankersmit, 'Nawoord', 163-164.
49. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 55. Zie ook p. 56 waar hij verwijst naar de 'op alle terreinen voortwoekerende overproductie van historische literatuur'. Dit soort uitlatingen is hem in het huidige klimaat van universitaire bezuinigingen niet door alle vakgenoten in dank afgenomen.
50. In zijn *The reality effect* duidt hij deze avantgarde aan als de vertegenwoordigers van 'the new historiography'.
51. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 57.
52. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 55-56. Over de al dan niet tekstuele status van het verleden zelf doet Ankersmit verschillende uitspraken, die moeilijk met elkaar te combineren zijn. De moeilijkheid is het gevolg van het feit dat 1) niet altijd duidelijk is of een uitspraak zijn eigen mening weergeeft of alleen de weergave vormt van de visie van anderen; 2) dat bij de notie 'historische werkelijkheid' soms onduidelijk is of dit begrip betrekking heeft op de realiteit zoals deze door de historicus gekend is of het historische gebeuren *an sich*. Zie bij voorbeeld *The reality effect*, 9, waar hij stelt dat de 'new historiography' – waar hij zich mee pleegt te identificeren – naar Derrida's visie ('Il n'y a pas de hors texte') 'tendeert'. Daarop volgt zonder enig commentaar: 'In this way the limits of the text become the limits of the historical world'.
53. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 63.
54. Geciteerd in: R. Visker, Het statuut van de genealogie. Kanttekeningen bij Nietzsche en Foucault, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 81 (1989), 3, 178-187, hier: 184. Fundamenteel in dit verband is: M. Foucault, Nietzsche, Genealogy, History, in: *Language, Counter-memory, practice*, Oxford 1978, 139-164. Zie bij voorbeeld 152: '[...] the development of humanity is a series of interpretations. The role of genealogy is to record its history'.
55. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 63. Het kenmerkende van het genealogische project is het verzet tegen het oorsprongsdenken en het denken in termen van continuïteit. Zie Foucault, 'Nietzsche'.

56. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 68.
57. Ankersmit meent ten onrechte Rüsens uiteenzettingen over de 'paradigmawisseling' in de historiografie als ondersteuning voor deze these te kunnen gebruiken. Rüsens doelt hiermee op de hernieuwde nadruk op de subjectieve ervaringsdimensie in de geschiedenis, zoals deze onder andere in de 'peoples history' in Engeland en in de 'Alltagsgeschichte' in de B.R.D. aangetoefd wordt. Deze contrasteert met de nadruk op objectieve structuren in de maatschappijgeschiedenis. Wat dit allemaal met 'essentialisme' en 'anti-essentialisme' te maken heeft is voor mij raadselachtig.
58. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 64. Ankersmits nominalistische interpretatie van de psychoanalyse lijkt mij overigens volstrekt onhoudbaar, omdat verdringing, verschuiving, etcetera, toch iets reëls veronderstelt dat verdrongen wordt.
59. Zie ook C. Ginzburg, Sporen. De wortels van een indicie-paradigma, in: *Omweg als methode. Essays over verborgen geschiedenis, kunst en maatschappelijke herinnering*, Nijmegen 1988, 206-262. Foucaults invloed is ook herkenbaar achter Ankersmits these dat de taal geen 'transparant medium' is, maar een eigen 'opaciteit' bezit.
60. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 57.
61. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 69.
62. Ook deze anti-genetische wending stamt zoals bekend uit het genealogische project van Nietzsche en Foucault.
63. Raphael Samuel wijst er overigens terecht op dat de meeste historici ander bronnenmateriaal gebruiken dan wat linguïsten 'teksten' noemen. Zie zijn *History and theory*, in: R. Samuel (red.), *Peoples history and socialist theory*, Londen/Amsterdam 1981, xivi.
64. Zie voor dit punt: K. van Berkel, *Renaissance der cultuurwetenschap*, Leiden 1985, 101-121 en mijn artikel Het masker zonder gezicht. F.R. Ankersmits filosofie van de geschiedschrijving, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984), 169-195. De onmogelijkheid om de geschiedenis in interpretaties 'op te lossen' is ook bij het genealogisch project van Nietzsche en Foucault gebleken. Zie Visker, *Statuut van de genealogie*, 184.
65. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 69.
66. Ankersmit, 'Verwetenschappelijk', 67.
67. Ankersmit, 'Verwetenschappelijking', 68. Deze visie leidt bij Ankersmit net als bij Foucault tot *presentisme* en *relativisme* met betrekking tot de geschiedschrijving. Zie voor Foucault: J. Habermas, Aporien einer Machtstheorie, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, 325.
68. Foucault, 'Nietzsche', 162.
69. J. Habermas, Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault, en Aporien einer Machtstheorie, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, 279-313 en 314-344.
70. Habermas, Aporien, 325.
71. Zie hiervoor Habermas, Aporien, 331-336.
72. Zie hiervoor de verzamelbundel 'Historiker-Streit'. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München 1987. Zie tevens mijn artikel Mit den Toten leben. Einige Anmerkungen zum 'Historikerstreit' aus den Niederlanden, in: *Zeichen* 17 (1989), 2, 8-12.
73. Rüsens heeft zijn ideeën over dit onderwerp op talloze plaatsen verwoord. Het meest systematisch gebeurt dat in: J. Rüsens, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983. Ik verwijs daarom alleen naar dit boek. Zie tevens de besprekingartikelen van K. Acham in *Ge-*

schichte und Gesellschaft 13 (1987), 117-127, en van Ankersmit in *History and theory* 27 (1988), 81-94.

74. Rüsen, *Historische Vernunft*, 50.

75. Rüsen, *Historische Vernunft*, 68: 'Tradition ist also die Weise, in der die menschliche Vergangenheit schon vor der besonderen Deutungsleistung des Geschichtsbewusstseins im Orientierungsrahmen der menschlichen Lebenspraxis wirksam ist. Ihr vor-geschichtlicher Charakter besteht darin, dass in ihr die Vergangenheit als Vergangenheit gar nicht bewusst ist: sie ist als schlechthinnige Gegenwart da, in der Zeitlosigkeit des Selbstverständlichen. Zie verder 72-75 ('Geschichte als kritisierte Tradition').

76. Rüsen, *Historische Vernunft*, 75.

77. 'Spreken kann nâhmlich die Vergangenheit nur, wenn sie infrage steht; und die Frage, die zum Spreken bringt, entspringt dem Orientierungsbedürfnis der aktuellen Lebenspraxis in Hinblick auf dort virulente Zeiterfahrungen.' Rüsen, *Historische Vernunft*, 54.

78. Zie voor dit thema ook: T. Ashplant en A. Wilson, Whig history and present-centred history, in: *The Historical Journal* 31 (1988), 1, 1-16, en: idem, Present-centred history and the problem of historical knowledge, in: *The Historical Journal* 31 (1988), 2, 253-274.

79. Rüsen, *Historische Vernunft*, 55.

80. Zie voor de normatieve aspecten van het probleem van geschiedenis en identiteit tevens mijn *De constructie*, 255-282.

81. Rüsen, *Historische Vernunft*, 78.

82. C. Ginzburg, *De Benandanti. Hekserijen vruchtbaarheidsriten in de 16e en 17e eeuw*, Amsterdam 1986; P. Gay, *The education of the senses. (The bourgeois experience. Victoria to Freud, deel 2)*, Oxford 1984; M. Foucault, *Discipline and punish. The birth of the prison*, Harmondsworth 1977.

83. Rüsen, *Historische Vernunft*, 78.

84. Rüsen, *Historische Vernunft*, 79: 'Was macht Geschichten bedeutend? Bedeutend sind sie in dem Ausmass, in dem es gelingt Zeiterfahrungen der Vergangenheit auf die projektiven Absichten ihrer Adressaten zu beziehen'.

85. Rüsen, *Historische Vernunft*, 98-99.

85. Rüsen, *Historische Vernunft*, 80.

87. Vergelijk de argumentatie van Hertha Nagl-Docekal, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft*, München/Wenen 1982.

88. Rüsen, *Historische Vernunft*, 121.

89. Rüsens opvattingen over de relatie tussen 'objectiviteit' en 'partijdigheid' komen overeen met die van Kocka en Wehler. Zie bij voorbeeld: J. Kocka, Legende, Aufklärung und Objektivität. Zu einer Streitschrift von Thomas Nipperdey, in: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (1980), 449-455, en: H.-U. Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit!. Ein polemischer Essay zum 'Historikerstreit'*, München 1988, 140.

90. Rüsen, *Historische Vernunft*, 123-125. De problemen, die vastzitten aan het pPopperiaanse criterium voor het meten van 'relatieve objectiviteit' heb ik in mijn discussie met Ankersmit uiteengezet.

91. W. Mommsen, Gesellschaftliche Bedingtheit und gesellschaftlicher Relevanz historischer Aussagen, in: E. Jäckel en E. Weymar (red.), *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit*, Stuttgart 1975, 219-221.

92. De empirische geldigheid correspondeert bij Rüsen met 'Begründungsobjektivi-

tät', de normatieve geldigheid met 'Konsensobjektivität' en de narratieve geldigheid met 'Konstruktionsobjektivität'. Zie *Historische Vernunft*, 128-136.

93. J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt 1987, 173.

94. Rüsen, *Historische Vernunft*, 67-68, spreekt in dit verband over 'die "stumme" Gegenwärtigkeit der Vergangenheit' in de vorm van de institutionele complexen, die uit het verleden stammen en ons huidige handelen bepalen.

95. Zo leidt de 'ontdekking' dat de taal de werkelijkheid niet *direct* representeert tot de these dat de taal de werkelijkheid *überhaupt* niet representeert, de 'ontdekking' dat er niet *één* lijn in de geschiedenis zit (totale continuïteit) tot de these dat er *überhaupt* geen lijn inzit (totale discontinuïteit), de ontdekking dat de oorsprong niet alles verklaart tot de these dat oorsprongen *überhaupt* niet verklaren (functie in plaats van genese), etcetera. Vgl. Viskers suggestie, 'Genealogie', 182, dat de genealogie qua grond-concept niet meer is dan een *omkering* van 'de hang naar de oorsprong'.

96. Zie met name J. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, en *Geschichtsbe-wusstsein und post-traditionelle Identität*, in: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frank-furt am Main 1987, 115-158 en 159-180.

97. Kocka, *Geschichte und Aufklärung*, 153.

98. Zie hiervoor tevens de besprekingen van Acham en Ankersmit.

Over de auteurs

Dick Pels is verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Groningen, en aan de Faculteit der Politieke en Sociaal-Culturele Wetenschappen van de Universiteit van Amsterdam. Adres: Oude Hoogstraat 24, 1012 CE Amsterdam.

Gerard de Vries is hoogleraar Wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit Limburg. Adres: Vakgroep Wijsbegeerte, Faculteit der Algemene Wetenschappen, Postbus 616, 6200 MD Maastricht.

Olga Amsterdamska en *Rob Hagendijk* zijn als medewerker verbonden aan de vakgroep Wetenschapsdynamica. Adres: Vakgroep Wetenschapsdynamica, Nieuwe Achtergracht 166, 1018 WV Amsterdam, telefoon 020-5256595.

Klasien Horstman is als universitair docente verbonden aan de vakgroep Gezondheidsethiek & Wijsbegeerte van de Rijksuniversiteit Limburg. Adres: Faculteit der Gezondheidswetenschappen, Postbus 616, 6200 MD Maastricht.

Paul ten Have is universitair hoofddocent voor Medische Sociologie bij de Vakgroep Sociologie van de Universiteit van Amsterdam. Hij publiceerde een vijftientigtal artikelen en twee boeken, *Sociologische veldonderzoek* (Boom, Meppel/Amsterdam 1977) en *Sequenties en formuleringen; aspecten van de interactionele organisatie van huisarts-sprekuurgesprekken* (Foris, Dordrecht 1987).

Chris Lorenz is bijzonder hoogleraar in de Filosofie en Methodologie van de geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Leiden en universitair docent Theorie van de Geschiedenis aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Meest recente publikatie (met anderen): *Het historisch atelier. Controversen over causaliteit en contingentie in de geschiedenis* (Meppel/Amsterdam 1990). Adres: Vakgroep Geschiedenis, Faculteit der Letteren, Vrije Universiteit, Postbus 7161, 1007 MC Amsterdam.

