

Ed Jonker

Ordentelijke geschiedenis

Herinnering, ethiek en
geschiedwetenschap

Universiteit Utrecht
Faculteit Geesteswetenschappen



Oratie 26 mei 2008

Ed Jonker

Ordentelijke
geschiedenis

Herinnering, ethiek en
geschiedwetenschap



Universiteit Utrecht
Faculteit Geesteswetenschappen

Oratie

Uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de *Grondslagen en Geschiedenis van de Geschiedbeoefening* aan de Universiteit Utrecht op maandag 26 mei 2008.

In 2005 heeft NWO, de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek, een programma aanbesteed onder de titel *Culturele Vernieuwing en de Grondslagen van de Geesteswetenschappen*. Op één van de voorbereidende beraadslagingen daarover heeft de toenmalige vice-decaan van de Faculteit der Letteren van deze universiteit zich tegen de ontwikkeling van een dergelijk programma gekeerd. Zijn argumentatie hield in, dat geesteswetenschappen geen grondslagen hebben en dat dus onderzoek daarnaar verspilde moeite zou zijn. De toenmalige decaan en diens opvolger keken daar anders tegen aan. En onder meer door hun stellingname is het genoemde NWO-programma er toch gekomen.¹

Of het onderzoeksprogramma als geheel een succes is geworden, valt te betwijfelen. Maar dat bewijst achteraf geenszins het gelijk van de geciteerde vice-decaan. Hij had het mijns inziens niet bij het rechte eind: het probleem van de geesteswetenschappen is niet zozeer dat ze te weinig grondslagen hebben, maar eerder dat het er teveel zijn. Ik kom daar nog op terug.

Grondslagenrijkdom

Deze academische anekdote biedt intussen zicht op een dieper liggend probleem. Hoe kan het, zo zal men zich afvragen, dat gereputeerde vakgenoten, binnen één faculteit, zelfs binnen één bestuur, zulke uiteenlopende opvattingen hebben over de fundamenteën van hun gezamenlijke wetenschappelijke werkveld?

Dat wordt begrijpelijk als we ons realiseren dat de genoemde vice-decaan uit een sector van de geesteswetenschappen komt die zichzelf definieert als exact en sciëntistisch: de formele, structuralistische taalwetenschap. Terwijl de in het verhaal opgevoerde decanen in de literatuurwetenschap wortelen, waar andere, meer gevarieerde grondslagen erkend worden. Met andere woorden, wat we hier zien is een manifestatie van het aloude conflict tussen bèta en alfa, tussen exacte wetenschap en literaire interpretatie. Dat conflict is in de wetenschapsfilosofie een bekend, ja zelfs een wat sleets geworden terrein. Laat ik er, voor wie er minder mee vertrouwd is, toch in het kort iets over zeggen.²

De bètapositie is die van het zogenaamde methodische monisme. Er is in deze opvatting slechts één grondslag voor wetenschap. Kennisverwerving vindt plaats langs rationale lijnen, waarbij de

argumentatie op z'n minst op onderdelen getoetst wordt aan gecontroleerde empirische waarnemingen. Meestal wordt bij de verdediging van dit standpunt gerefereerd aan de inzichten die de beroemde wetenschapsfilosoof Karl Popper heeft geformuleerd op het punt van hypothesevorming, rationele deductie, falsifieerbaarheid en cruciale tests. Slechts binnen die zogenaamde kritisch-rationalistische procedure kan sprake zijn van wetenschappelijke vermeerdering van kennis.

Binnen dat paradigma, die zienswijze op wat wetenschap hoort te zijn, wordt het standpunt van de vice-decaan begrijpelijk en consequent. Immers, er bestaat dan al een grondslag voor de wetenschap als zodanig. Apart onderzoek naar nog weer eens afzonderlijke grondslagen van geesteswetenschappen is dan niet nodig. Sterker nog, het is onwenselijk, omdat het twijfel kan zaaien aan de algemene geldigheid van de sciëntistische voorschriften. Dit klip en klare standpunt is inmiddels ook binnen de theoretische natuurwetenschap omstreken geraakt. Maar in praktische zin, bijvoorbeeld op het niveau van de beoordeling van onderzoeksvoorstellen, is dit paradigma nog steeds zeer invloedrijk en vaak zelfs dwingend.

Die invloed beperkt zich dus niet tot de exacte wetenschappen, zoals we zagen. Sterker nog dan binnen de geesteswetenschappen is ze ook waarneembaar binnen de sociale wetenschappen. Men hoeft voor Nederland alleen maar te denken aan de strijd tussen de Utrechtse en de Amsterdamse school in de sociologie. De Utrechtse school heeft zichzelf de afgelopen decennia op de kaart gezet als systematisch en empirisch, terwijl de Amsterdamse sociologie van Johan Goudsblom zich in de traditie van Norbert Elias als historisch opvat. Over dat laatste mogen sommige historici dan hun wenkbrauwen fronsen, feit is dat de Utrechtse erin geslaagd zijn om de Amsterdammers in de literaire hoek te plaatsen. Met het gevolg dat 'Utrecht' meer onderzoeksgeld heeft weten binnen te halen dan 'Amsterdam'. Illustratief voor die beeldvorming is dat één van de Amsterdamse sociologen, Abram de Swaan, onlangs de P.C. Hooftprijs heeft gekregen. Daar zullen de Utrechtse empirici weer niet zo snel voor in aanmerking komen.³

Het Popperiaanse standpunt over wetenschapsnormering is dus invloedrijk, maar niet algemeen geaccepteerd. Niet in de sociale wetenschappen, zelfs niet in de natuurwetenschappen en al zeker

niet binnen de geesteswetenschappen. Literatuurtheoretici en geschiedtheoretici hebben geconstateerd dat men met Popper in de hand allerlei interessante vragen niet zou mogen stellen, omdat ze niet wetenschappelijk te beantwoorden zouden zijn. Voor historici spitsen de problemen zich toe op de streng-logische vorm van hypothesen en op de eis van falsifieerbaarheid. Dat laatste komt neer op de principiële weerlegbaarheid van uitspraken door deze te onderwerpen aan herhaalbare cruciale tests. Dat gaat met beweringen over het verleden nu eenmaal wat moeilijk. ⁴

Vandaar dat gezocht is en wordt naar alternatieve definities en procedures voor wetenschap. Door sommigen wordt wel gepleit voor het toelaten van variabele vormen van logica en van voorstellen om de band tussen theorie en toetsing wat losser te maken. Een soort *Popper light* eigenlijk. ⁵ Die voorstellen proberen het onverenigbare te verenigen: wie het scheermes van Ockham bot maakt of van frivole kartels voorziet, zal zich bij gebruik ervan in eigen vlees snijden. Deze pogingen om een minimum aan rationele discipline te combineren met lossere argumentatieve omgangsvormen zijn in systematisch-theoretische zin tot mislukken gedoemd. In praktisch opzicht kunnen ze echter wel degelijk waardevol zijn. Ik zal dat nog proberen uit te leggen.

Een militanter antwoord op het kritisch rationalistische keurslijf is de keuze voor een geheel ander paradigma. Daarin wordt gesteld dat geesteswetenschappen of cultuurwetenschappen, waar dan ook de sociale wetenschappen onder vallen, een ander onderzoeksobject hebben dan de natuurwetenschappen. Het bestuderen van menselijke cultuurproducten vraagt om een op die cultuuruitingen toegesneden methode. Trefwoorden binnen dat cultuurwetenschappelijke paradigma zijn: hermeneutiek, *thick description*, symbolisch interactionisme, semiotiek. En niet te vergeten, zeker als we het over geschiedbeoefening hebben, historisme. Ook het kennisdoel wordt anders geformuleerd. Het zou in de geesteswetenschappen niet gaan om het geven van rationele verklaringen van natuurlijke verschijnselen, maar om het invoelend begrijpen van menselijke motieven en handelingen.

Vanaf het eind van de negentiende eeuw tot op heden heeft die tegenstelling tussen het *Erklären* van de buitenwereld en het *Verstehen* van de binnenwereld veel gekrakeel opgeleverd. Neo-Kantianen, logisch empiristen, existentialisten, neo-marxisten, kritisch

rationalisten, poststructuralisten, narrativisten, postmodernisten, zelfs post-postmodernisten buitelen over elkaar heen. En het einde is nog niet in zicht.⁶

Epistemologisch onbehagen

Dat is wat ik wilde zeggen met de opmerking dat de geesteswetenschappen eerder teveel dan te weinig grondslagen hebben. Grondslagen vormen in de geesteswetenschappen geen vaste bodem; integendeel, het zijn betwiste begrippen, zogenaamde *essentially contested concepts*.⁷ Dat zullen ze ook wel blijven, omdat ze nu eenmaal niet louter epistemologisch zijn. Behalve over de aard van menselijke kennis, van rationaliteit, van waarneming en van kenvermogen gaat het debat ook over de kenmerken van de menselijke geest in het algemeen en uiteindelijk over de aard van de mens zelf en dus ook over communicatie en samenlevingsvormen. Aan de epistemologische grondslagenrijkdom moeten dus filosofische, emotionele, culturele, sociale en politieke dimensies toegevoegd worden. Die staan niet toevallig voor evenzovele geesteswetenschappelijke vakgebieden waarin deze grondslagen tegelijkertijd bestudeerd en betwist worden: de filosofie, de psychologie, de antropologie, de sociologie en de politicologie. Anders gezegd: we hebben het over onszelf en trachten aan autoanalyse te doen. Dat wordt ook wel dubbele hermeneutiek genoemd.

Deze rijkdom aan grondslagen kan verschillend gewaardeerd worden. Ze kan als een bevrijding gezien worden uit de kluisters van een te enge wetenschapsopvatting. Hier wordt Friedrich Nietzsche vaak als rolmodel genomen. Volgens diens hedendaagse volgelingen maakt deconstructie van paradigma's en ideologieën culturele, sociale en politieke creativiteit vrij. Het geeft intellectuelen, want wetenschappers zijn in deze opvatting nooit alleen maar studeerkamergeleerden, conceptuele en maatschappelijke macht.⁸ Zij ordenen immers zelf de werkelijkheid in verhalen. Dat anderen zich in het discours mengen met hun eigen opvattingen, is alleen maar mooi. In de opvatting van Richard Rorty, op dit punt te beschouwen als een soort gehumaniseerde Nietzsche, kan de veelheid aan interpretaties leiden tot een *edifying conversation*, een begripvolle dialoog. Dergelijke deliberaties kweken tolerantie en solidariteit. De uitwisseling van meningen zelf is het doel en, niet onbelangrijk, het is leuk om zulke gesprekken te voeren.⁹

De grondslagenrijkdom kan echter ook als een overvloed gezien worden, die een epistemologisch onbehagen veroorzaakt. Als alle wetenschappelijk gestaafde opvattingen slechts interpretaties blijken te zijn, kunnen we dan wel tot een goed gesprek komen? Of belanden we dan in een welwillende, maar autistische dialoog van doven? Moet het doel van gesprekken niet toch zijn om, al is het maar voorlopig, enig uitsluitsel te geven?¹⁰

De dubbele hermeneutiek die tot diepgaande introspectie leidt en de deconstructie die steeds nieuwe vooroordelen ontdekt, worden niet voor niets ook wel aangeduid als het Droste-cacao-effect. Zit er achter de blootgelegde aannames niet nóg een vooraannname? De officiële filosofische benaming hiervoor is *regressio ad infinitum* en de wat minder officiële die van *regressio ad absurdum*. Teveel betwisting van grondslagen maakt dat er geen onderscheid gemaakt kan worden tussen meninkjes en diepgevoelde overtuigingen, tussen gefundeerde opinies en kletspraat.

Er bestaat dan toch behoefte aan een zekere *rigueur de méthode*. Daarom denk ik dat de eerder genoemde pogingen van sommige geschiedtheoretici om aansluiting te zoeken bij de voorschriften van de formele causaliteit niet zomaar afgedaan kunnen worden als theoretische inconsistentie.¹¹ Het is gerechtvaardigd de vraag te stellen of ethische overtuigingen en politieke overwegingen wel één pot nat zijn met epistemologische grondslagen. Valt er niet toch een afzonderlijk gebied af te bakenen waarin procedures gelden ter toetsing van emotie, opinie en intuïtie? Als er dan geen algemeen geaccepteerde standaard is voor wetenschappelijkheid, zijn er dan op z'n minst geen normen te formuleren voor ambachtelijkheid, betrouwbaarheid of eerlijkheid?¹²

Goede geschiedenis en slechte herinneringen

Ik zal proberen de merites van beide standpunten, enerzijds het vasthouden aan strenge ambachtelijke regels van geschiedschrijving en anderzijds openheid voor veelzijdige uitings- en verwerkingsvormen van het verleden, te verhelderen aan de hand van het debat rond geschiedenis en herinnering.

'Geschiedenis' staat hier voor professionele geschiedwetenschap en 'herinnering' voor een ruimer veld van persoonlijk en collectief geheugen. Vanouds wordt in dit debat een intellectuele en epistemologische hiërarchie aangebracht. Professionele historici

claimen dat zij een beter, juistere zicht op het verleden hebben dan amateurs. Zij onderscheiden graag twee soorten van benaderingen van het verleden. Er is hun eigen benadering, de historisch-professionele. Die is onbaatzuchtig, gericht op waarheidsvinding en historisch begrip, gesteund door een kritische methode en rationeel debat. Daartegenover staat de publieksgeschiedenis, die instrumenteel is, gericht op politieke doelen, onkritisch en irrationeel.

Die laatste vorm van herinnering komt in de samenleving helaas veel voor, omdat het publiek er behoefte aan heeft en omdat populistische politici er graag misbruik van maken. Het verheerlijken van erfgoed is een verschijningsvorm van publieksgeschiedenis, evenals de neiging om culturele en historische canons vast te leggen. Deze zogenaamde liturgische herinnering wordt gebruikt voor duistere politieke rituelen en voedt politieke herinneringen, die in ogenschijnlijk historisch beargumenteerde ideologieën worden vastgelegd. Deze ongerefecteerde herinnering geeft ruim baan aan sociale en politieke emoties, die meestal weggezet worden als verwerpelijke historische onderbuikgevoelens. Het verwijt luidt, dat het verleden op deze wijze wordt gedegradeerd tot een *practical past*, gesneden op de maat van volksmenners.

Gelukkig, zo is het vervolg van deze redenering, zijn er verstandige, professionele historici die paal en perk stellen aan deze onnadenkende en gevaarlijke instrumentalisering van het verleden. Zij stellen tegenover de *practical past* een *historical past*, een voorstelling van het verleden die gebaseerd is op kritische kennis. Deze kritische geschiedwetenschap wordt beoefend door gediplomeerde, ja zelfs academisch gecertificeerde, historici die tegenwicht bieden aan de politieke en morele dwaasheden van de *histoire sauvage*, zoals de Franse term voor ongedisciplineerde geschiedenis luidt.¹³

Goede herinneringen en foute geschiedenis

De professionele historici zaten in dit debat dus hoog te paard. Zij zagen *public history* op zijn best als iets dat gewone stervelingen nodig hebben voor de bevestiging van hun identiteit, voor de verwerking van emoties en voor hechting aan politieke idealen. Dat hield geen erkenning in van deze benaderingen van het verleden. Hoogstens waren herinnering en erfgoed interessant onderzoeksmateriaal voor cultuurhistorici. Het werd niet beschouwd als iets waar zij zelf deel

van uitmaakten.

Deze wat zelfgenoegzame voorstelling van zaken heeft geen stand kunnen houden. Het erin uitgedragen zelfbeeld van de professie is dan ook weinig overtuigend. Historici zijn niet afstandelijker dan anderen, zij zijn wel degelijk maatschappelijk geëngageerd en ze zijn niet resistent gebleken tegen politieke hartstochten. Zij hebben in groten getale het nationalisme ondersteund, maar ook het communisme en het liberalisme. Zij zijn de producenten van *grand narratives*, die zij vast hebben gelegd in *official histories*.

Juist deze officiële geschiedschrijving was volgens neomarxistische en later postmodernistische critici een manipulatief instrument in de handen van de machthebbers. Het waren de historici die publieke geschiedenis dicteerden op scholen, in musea en bij herdenkingen. Zij schreven de liturgieën die het gewone volk misleidden. Zij probeerden met hun kruistocht tegen de herinnering het gewone volk het zwijgen op te leggen. Pleidooien voor een democratisering van historisch bewustzijn waren in de jaren 1960 en 1970 legio. Ze werden in de Verenigde Staten gestimuleerd door het wantrouwen in de Vietnam-geschiedschrijving, in Europa door vormen van *marxisante* sociale geschiedenis als *labour history* en *Alltagsgeschichte*. Een geliefd genre was dat van de *oral history*, mondelinge overlevering uit de mond en door de ogen van de betrokkenen zelf. Kon het directer, authentieker en eerlijker? Het doel was een alternatieve geschiedschrijving als correctie op de eenzijdige officiële voorstelling van het verleden.¹⁴

De tweedeling tussen geschiedenis en herinnering bleef zo gehandhaafd, maar de rollen werden omgedraaid. Want nu werden persoonlijke herinneringen als democratisch en emanciperend bejubeld. Herinnering was juist authentiek en betrouwbaar. Zij was eerlijker dan de afstandelijke geschiedschrijving, kwam recht uit het hart, liet meer emotie en ethiek toe. De warme, positieve herinnering werd nu tegenover de koude, afstandelijke geschiedenis geplaatst.

Dit beeld van een binaire tegenstelling tussen enerzijds elitaire geschiedenis en anderzijds democratische herinnering is in nieuw-linkse kring gemeengoed geworden. Ook binnen het gilde van historici zelf is deze betoogtrant door critici van de geaccepteerde geschiedschrijving veel gevolgd. De publieke herinnering wordt in deze opvatting gezien als een gevechtsterrein. De historische cultuur wordt beschouwd als het resultaat van een conflict tussen de officiële

geschiedenis en de uitdrukking van gevoelens van gewone mensen. De officiële geschiedschrijving is dan dwingend en uniformerend en ze wordt gemaakt door krachten die er op uit zijn iedereen in het gareel te houden. De historische cultuur van onderop wordt gewaardeerd als open en veelzijdig en als toegesneden op de noden van kleine bedreigde groepen in de samenleving.

Woorden en daden

Het idee dat gewone mensen houden van hun eigen verleden, maar niets te zoeken hebben bij de geschiedenis van bovenaf, radicaliseert in de jaren 1980 en 1990. Het postmodernisme komt tot een afwijzing van alle geïnstitutionaliseerde geschiedbeoefening en georganiseerde herinnering. Het staat vijandig tegenover het idee van professionele geschiedenis als zodanig. Alle geschiedschrijving wordt nu gebrandmerkt als toe-eigening, beheersing.¹⁵

Er schuilt in deze redenering wel een paradox, of onvriendelijker uitgedrukt, enig opportunisme. De toe-eigening van het verleden is slecht als deze van bovenaf gebeurt, maar het is juist goed als het tegendraads gebeurt. Niet voor niets is Nietzsche een soort rolmodel geworden voor veel postmodernisten. Grijp de geschiedenis en vorm deze om naar eigen behoefte, dat is het parool. Heb geen eerbied voor gevestigde officiële voorstellingen. Vernietig, deconstrueer de bestaande canons in naam van de emancipatie van achtergestelde groepen. Beken je openlijk tot egoïstische geschiedenis, die instrumenteel ingezet wordt voor presentistische doelen.¹⁶

Daarbij is Nietzsche natuurlijk niet de enige bron voor het ideaal van de in dienst van het leven staande intellectueel. Het archetype komt uit de linkse traditie van het Frankrijk van de Jacobijnen en de Dreyfusards, voortgezet in het anarchisme, socialisme en communisme. Of we nu ethisch veel zijn opgeschoten met het afdanken van het objectivisme van Ranke en Renan en het in de plaats daarvan omarmen van het engagement van de Nietzsches en de Sartres, valt toch te betwijfelen. In ieder geval is intellectueel activisme, van welke soort dan ook, meestal niet erg bevorderlijk voor heldere argumentatie.

Wel voorziet dit activisme kennelijk in een existentiële behoefte. Men wil deel hebben aan het leven en het idee is, dat dat dynamische leven niet in de studeerkamer gevonden kan worden. Men wil de pennenstrijd verplaatsen naar de barricades. Dit romantische verlangen

naar een intellectualisme van de daad maakt zich periodiek meester van op zich brave geleerden. Het heeft soms veel ellende aangericht, of die op z'n minst gelegitimeerd.¹⁷ Na de kater van het jaren-zestig-activisme vond het engagement vooral een verbale vorm, voor onder elkaar, binnen de academie. In bewoordingen die ook nauwelijks voor buitenstaanders toegankelijk waren.

Het laatste decennium is er weer een trend zichtbaar naar deelname aan het 'werkelijke leven'. Een paar titels van vorig jaar in Nederland georganiseerde historische congressen en onderzoeksthema's kunnen dit illustreren: *Moved by the Past, Making the Past, Comitting History, Performing the Past*.¹⁸ Eén van de nieuwste loten aan de geschiedfilosofische stam is het theorema van de zogenaamde *Presence*, de tegenwoordigstelling van het verleden. In deze visie is het verleden niet iets om over na te denken of over te schrijven, maar dringt het zich op aan de werkelijkheid.¹⁹ Het verleden komt naar je toe, zoals deze gedachte op wat basaler niveau uitgedragen wordt door historische musea en het Centrum voor Nederlandse Volkscultuur.

Geschiedenis, herinnering en ethiek

Dat brengt ons terug naar het veld van de herinnering. Want zoals engagement en activisme een aanklacht zijn tegen steriele boekenwijsheid, zo wordt ook het echte verleden niet in geschiedenisboeken gezocht, maar in levende, warme herinneringen. *Levend verleden* is niet alleen de misleidende titel van een schoolgeschiedenismethode, het is ook een veel misbruikte leus om historisch erfgoed aan te prijzen. Natuurlijk is het verleden niet levend, het is voorbij en de dragers ervan zijn dood. Daarom halen we er herinneringen aan op en schrijven we er boeken over. Het verleden is niet aanwezig in de boeken van geleerden, maar evenmin in overgeleverde herinneringen.

Want ook herinneringen zijn achteraf gevormd en staan in de tijd waarin ze gearticuleerd worden. Het strijdpunt is niet levend versus dood of echt versus onecht. Het gaat om de vraag welk genre van geschiedschrijving, welke wijze van historische voorstelling geëigend is voor wat soort doeleinden.²⁰ Dat stelt vervolgens vragen naar de intenties van geschiedbeoefening en naar de methodes die voor die doelen passend zijn. Zijn er uiteenlopende grondslagen voor uiteenlopende situaties, of is er maar één grondslag voor 'geldige geschiedenis'?

De verdedigers van herinneringsgeschiedenis pleiten vaak voor het loslaten van strenge voorschriften. Zij zien de officiële methode veelal als een keurslijf, gericht op het bevoordelen van een bepaald soort geschiedenis bij achterstelling van andere geschiedenissen. Het gaat, zo luidt de beschuldiging, de gevestigde geschiedschrijving om de geschiedenis van de *insiders*, met veronachtzaming van die van de buitenstaanders. De geschiedenis van de Ander wordt niet gehoord en veel herinneringshistorici willen een stem geven aan de stemlozen, aan groepen en generaties die cultureel of politiek monddood zijn gemaakt of gehouden. Daartoe wordt het traditionele instrumentarium van de geschiedbeoefening, in onze terminologie de grondslagen, niet toereikend geacht. Dat moet verruimd worden. Empathie, medeleven en mededogen moeten voorrang krijgen boven methodische kritiek en analytische scherpte. Anders gezegd: ethiek gaat boven wetenschap.

Een speciaal geval van herinnering is die aan de Shoah of de Holocaust. Het is dan ook niet vreemd, dat het dilemma van wetenschap en ethiek rond deze kwestie op scherp is gesteld. Is de Holocaust wel een historische herinnering of is het een eeuwige ethische schandvlek? Als het eerste het geval is, dan moet de vernietiging van de Joden in de jaren veertig in historische termen begrepen worden, uit de situatie van toen. Dat maakt vergelijkingen met andere genociden mogelijk, die gepleegd zijn in historische omstandigheden die zowel overeenkomsten als verschillen vertonen met de massamoord in Europa tussen 1942 en 1945. Dat levert geschiedschrijving op waarvoor fatsoensnormen bestaan, of men die nu wetenschappelijk, ambachtelijk of eerlijk wil noemen.

Als daarentegen de Holocaust zo uitzonderlijk is, dat deze niet in historische categorieën te vangen is, bieden deze voorschriften onvoldoende houvast. Het paradigma van de normale geschiedschrijving biedt dan te weinig ruimte om het kwaad en het leed van zulke onmenselijke proporties te vatten. Geëigende historische voorstellingen schieten tekort. Het genre van de geschiedschrijving is ontoereikend, historische vergelijking met andere schand- en gruweldaden is niet aan de orde. Dat kan alleen maar afbreuk doen aan de immensiteit van het leed. Vergelijking van de Shoah met andere genociden wordt onkies en verhullend gevonden. Het is oneerbiedig tegenover de slachtoffers. Een variant op deze gedachtegang is dat genociden wél iets met

elkaar gemeen hebben. En wel dit: dat ze geen van alle als normale historische verschijnselen beschouwd mogen worden en dus ook niet met de beproefde middelen van de historische wetenschap beschreven kunnen of mogen worden. Over deze tegenstelling tussen historisering en ethificering is in de jaren tachtig in Duitsland de *Historikerstreit* uitgevochten, waar alle dimensies van de grondslagen in het geding werden gebracht. Methodische, politieke en ethische motieven zijn daar met elkaar verknoopt geraakt.²¹

En daarmee is het niet afgelopen. In de debatten rond het werk van Daniel Goldhagen en de pas recent opgeëiste aandacht voor het Duitse leed van de *Bombenkrieg* en de etnische zuiveringen na 1945 spelen dezelfde problemen. Daar kunnen nog de verwerking van de Goelag in de voormalige Sovjetunie en die van de Spaanse burgeroorlog aan toegevoegd worden. In het eerste geval levert de particuliere vereniging Memoriaal een moeizame strijd voor het recht op herinnering; de tweede, Spaanse, kwestie heeft inmiddels geleid tot wetgeving over de historische herinnering. Dan zie ik nog af van de Balkan met zijn huiveringwekkende herinneringsculturen en heb ik me beperkt tot Europa, waardoor koloniale en postkoloniale en trouwens ook de nodige prekoloniale trauma's buiten beschouwing zijn gelaten. Te denken valt aan het zich sterk ontwikkelende discours over het slavernijverleden.²²

Waarom zijn deze trauma's nu zo ongrijpbaar gebleken voor de gewone geschiedschrijving? De Duitse geschiedfilosofe en literatuurtheoretica Aleida Assmann heeft deze vraag benaderd door een onderscheid te maken tussen twee typen van slachtoffers. In Latijnse termen tussen *sacrificium* en *victima*.²³ In *sacrificium* herkennen we het offer dat willens en wetens gebracht wordt voor de goede zaak. Het gaat om actieve verliezers in de strijd. Slachtoffers vallen voor het vaderland, voor de vooruitgang of voor de mensenrechten. Hun dood is niet tevergeefs geweest. Hun opoffering, *sacrifice*, kan heel goed ingekaderd worden in de traditionele historische herinnering en in de officiële geschiedschrijving. Die zijn heel goed in staat om deze slachtoffers emotioneel op te nemen en om ze wetenschappelijk bij te zetten. Dat gebeurt in zingevende verhalen over overwinning en verlies. We kennen de bijbehorende retoriek maar al te goed, gericht op erkenning, hoe vals soms ook, van de gevallenen.

Voor passieve slachtoffers is die verhaalstructuur ontoereikend.

Victima is niet voor niets een vrouwelijk woord voor een slachtoffer zonder doel. *Victims* zijn het slachtoffer van zinloos geweld, wat op zich ook al een ongemakkelijk begrip is. Passieve slachtoffers vallen niet in te passen in de heroïsche herinnering, zij maken deel uit van een ander discours, dat van de traumatische herinnering. Om erkenning te krijgen voor het lijden van deze slachtoffers kan geen aansluiting gevonden worden bij bestaande geschiedkundige verhalen van overwinning en verlies. Niemand wil deze slachtoffers eigenlijk hebben. Daar zijn tal van pijnlijke voorbeelden van.²⁴

Er is voor dit soort slachtofferschap maar één soort erkenning mogelijk: geen culturele of politieke, maar uitsluitend een ethische. En die kan eigenlijk alleen verleend worden door buitenstaanders, niet door de eigen vaak vernietigde gemeenschap en evenmin door de daders of de harteloze omstanders. Dan blijft de wereldgemeenschap over, het wereldgeweten. Dat laatste heeft in de vorm van mensenrechten, internationale tribunalen en publieke opinie de afgelopen decennia enige handen en voeten gekregen.

Deze vaak zo moeizaam verworven erkenning blijft een fragiele en een asymmetrische. De herinnering aan groot onrecht en lijden kan niet evenwichtig worden omdat ze afhankelijk blijft van – vaak noodgedwongen plaatsvervangende – compassie. Daardoor blijft ze kwetsbaar en moet ze als het ware voortdurend opnieuw op de agenda gezet worden. De erkenning is niet vanzelfsprekend; ze moet telkens weer afgedwongen worden. Daardoor kan de herinnering aan de slachtoffers ook niet afgesloten worden door opname in de collectieve zingeving van een zich verder ontwikkelende gemeenschap. Heilzaam vergeten of het schenken van vergiffenis zijn niet mogelijk; de asymmetrie vraagt om voortdurende herinnering. De tijd heelt hier geen wonden. Verering en piëteit kunnen verwerking in de weg staan en op den duur zelfs leiden tot victimisatie. Dat is één van de problemen waar de *Historikerstreit* op een ongelukkige, verpolitiekte wijze over ging.

De traumatische herinnering wordt door haar ethische karakter onaantastbaar voor kritiek. Ze verwerft een postchristelijke, absolute morele autoriteit. Dat valt ook te zien aan de rangen en standen binnen getuigenland. Wie heeft recht van spreken over historische trauma's? Dat is de moreel bevoegde getuige, de *moral witness*. Zo heeft de Israëlische filosoof en politicoloog Avishai Margalit binnen het

proces van herinneren en gedenken een duidelijke ethische rangorde aangebracht. De morele getuige is eigenlijk de enige die met gezag kan spreken, want hij of zij belichaamt de ervaring van het lijden en het onrecht. De morele getuige heeft zelf gevaar gelopen en werkt vanuit een morele opdracht. Waarheid staat gelijk aan authenticiteit en aan morele subjectiviteit, waarheid is dan allereerst een wapen tegenover verdoezeling en onverschilligheid.²⁵

Respect en kritiek

De morele onaantastbaarheid van de traumatische herinnering heeft geleid tot, ik gebruik de term nog maar eens, epistemologisch onbehagen. De ethische *standing* van de herinnering kan gebruikt worden om de regels voor betrouwbaarheid van beweringen te omzeilen. Er wordt een hogere waarde in het geding gebracht dan die van de epistemologische helderheid. Waarheid wordt ethisch gedefinieerd; authenticiteit gaat boven kritische bronnenkritiek. Zelfs het in twijfel trekken van authenticiteit wordt al als heiligschennis beschouwd. Het is pijnlijk om traumatische herinneringen te onderwerpen aan de eisen van kritische bewijslast.²⁶

Dat probleem doet zich voor bij juridische procedures. In de rechtszaal is een beroep op authenticiteit niet voldoende, zeker niet als er oordelen moeten worden geveld. Beweringen moeten ook binnen rechtswetenschappelijke normen kloppen. Was de Oekraïense kampbeul Demjanjuk wel echt Demjanjuk? Kon hij de dingen gedaan hebben waar hij door morele getuigen van beschuldigd was? Waren hun herinneringen dan niet authentiek? Zeker wel, maar 'authentiek' betekent nog niet 'juridisch waar' of 'epistemologisch geklaard'. Er bestaat nu eenmaal geen onbemiddelde herinnering. Alle herinneringen, en zeker alle uitingen daarvan, zijn cultureel en sociaal beïnvloed. Er veranderen in de loop van de tijd dingen aan onze memorie door nieuwe informatie en door communicatie met anderen.

Ook zijn niet alle herinneringen moreel hoogstaand of qualitate qua te verkiezen boven geschiedkundige voorstellingen. Dat is de conclusie waar de postmoderne cultuurfilosoof Andreas Huyssen toe is gekomen. Na een aanvankelijke afkeer van traditionele geschiedschrijving, die zich vertaalde in een kritiekloze bewondering van historische herinnering als echt, democratisch en ethisch verantwoord tegelijk

(allemaal dingen die de vermaledijde geschiedschrijving dus kennelijk niet in huis had), is hij daarvan teruggeschrokken. Huyssen vindt nu dat er teveel herinnering is, hij spreekt zelfs van een ‘herinneringskoorts’. En er zijn onder die golf aan herinneringen ook moreel onaangename opvattingen. Sommige herinneringen leiden tot slecht gedrag. Wat we moeten doen, zegt Huyssen, is keuzes maken tussen aanvaardbare en onaanvaardbare herinneringen.²⁷ Het probleem blijft dan natuurlijk hoe goede van slechte herinneringen te onderscheiden. Wie bepaalt dat en op welke gronden? Gaat het om ethische criteria of om epistemologische regels?

Die vraag is relevant omdat het ethische discours en het epistemologische betoog elkaar wel degelijk raken. Een voorbeeld is het recente geval Benjamin Wilkomirski. Diens geboekstaafde herinneringen aan zijn traumatische holocaustverleden maakten in 1995 een enorme indruk. Zijn boek werd in twaalf talen vertaald en hij werd al de tweede Anne Frank genoemd. Tot bleek dat het niet klopte, dat het niet waar was. Benjamin Wilkomirski bestond niet; hij bleek anders te heten en een beschermde jeugd in Zwitserland genoten te hebben. De door hem opgetekende herinneringen pasten weliswaar precies in het inmiddels gevestigde verwachtingspatroon van de holocaustherinnering en daarom werden ze aanvankelijk ook aanvaard. Maar ze waren niet authentiek. Wilkomirski had in twee opzichten gezondigd. Hij was geen morele getuige in de zin van Margalit. En hij bleek geschiedkundig onbetrouwbaar.²⁸

Moreel oordeel en kritische geschiedbeoefening gaan niet altijd zo mooi samen. Dat bewijst het geval Jenninger, de arme Bondsdagpresident die op 10 november 1988 een rede hield ter herdenking van de pogrom in de *Reichskristallnacht*, toen vijftig jaar geleden. Jenninger hield een geschiedkundig volkomen verantwoord betoog, waarin hij de ontvankelijkheid voor de verleidingen van het nationaal-socialisme hermeneutisch begrijpelijk probeerde te maken. Zijn rede werd, oprecht of met politieke bijbedoelingen, opgevat als een vergoelijking van het racisme. Er kwam een politieke rel van. Uitleg van zijn goede bedoelingen mocht niet baten, de brave Jenninger moest aftreden. Hij had twee onverenigbare genres vermengd. Hij sprak op een liturgische ceremonie en daar paste kritische geschiedkunde niet in.²⁹

Iets dergelijks is op Nederlandse minischaal prinses Maxima overkomen, toen zij bij het in ontvangst nemen van het WRR-

rapport *Identificatie met Nederland* aangaf, dat de Nederlandse identiteit geen essentialistische entiteit was.³⁰ Zij zei dat in iets charmantere bewoordingen dan in de hier gebruikte vaktermen. Net als bij Jenninger viel er op haar betoog wetenschappelijk niets aan te merken. Toch kwam er gedoe, omdat ze in het verkeerde discours was beland. Van Maxima werd bij die gelegenheid liturgie verlangd, geen antropologie. Dit misverstand valt ook de WRR aan te rekenen. Waarom de eigen analytische inzichten laten uitdragen met behulp van politiek onaantastbare symboliek?

Herinneringscultuur en geschiedenispolitiek

Er bestaan dus kennelijk verschillende vormen van historische voorstellingen, elk met hun eigen karakter, doel en functie. Er is de academische, als het goed is kritische en - waar nodig - zelfs oneerbiedige analyse. Er is de invoelende, identificerende beschrijving. Er is het respectvolle aanhoren van andermans diepgevoelde ervaringen. Er is de officiële herdenking. Elk genre vraagt van de beoefenaren en van het publiek een specifieke houding, een passend vocabulaire en passend gedrag. Anders werkt de voorstelling niet en mislukt de uitvoering ervan, de *performance*.

Aleida Assmann heeft onlangs voorgesteld om al deze genres te beschouwen als vormen van rekenschap geven. Historici en herinneringdraggers en allerlei vertellers en onderzoekers daar omheen geven zich zelf en anderen op velerlei manieren rekenschap van het verleden. De term rekenschap verwijst naar de beroemde definitie van Johan Huizinga over geschiedenis als de vorm waarin een cultuur zich rekenschap geeft van haar verleden.³¹ Assmann verwijst daar ook beleefd naar, maar het lijkt mij voor Huizinga wat te veel eer. Zijn definitie is toch wel erg vooroorlogs, zeker in aanmerking genomen dat de eerste grote Europese slachting, die tussen 1914 en 1918, aan het Nederland van Huizinga voorbij was gegaan. Huizinga lijkt toch te doelen op een rustige overdenking onder het genot van een goed glas wijn. Een beschaafd gesprek op niveau, dat leidt tot een homogene en harmonieuze reminiscentie. Het is de vraag of dat toereikend is voor de rauwheid van genocidale herinneringen en of het recht doet aan alle participanten in het proces van herinneren en vergeten.

Daarom is het goed dat Assmann heeft geprobeerd om de verschillende vormen van historische rekenschap wat nader te

benoemen. De persoonlijke herinnering is ongedwongen en wordt meestal niet publiekelijk gearticuleerd. Helemaal vrij van controle is ze niet, want persoonlijke herinneringen worden natuurlijk altijd in een sociale context ontwikkeld. Sociale of groepsherinnering geeft al wat meer dwang. Deze twee vaak informele vormen van herinnering zijn beperkt in hun sociale en temporele reikwijdte, want ze sterven af met de dragers ervan. Dat ligt anders bij gearticuleerde herinneringen, die vastgelegd worden in cultuurproducten. De culturele herinnering is duurzamer dan de persoonlijke of de sociale, maar ook beperkter. Ze berust op keuzes van herinneren en vergeten, van bewaren en weggooien. Het culturele historische archief is minder beperkt dan de selectie daaruit, die we kennen als de culturele canon. Nog beperkter en dwingender is de politieke herinnering. Die is zeer duurzaam en taai, gericht op eenheid van historische interpretatie en zingeving.³²

Het model dat hier geschetst wordt is dat van een afnemende graad van rijkdom en veelzijdigheid en een oplopende curve van beperking en dwang. Anders geformuleerd: de politieke herinnering is autoritair en wordt van bovenaf opgelegd, waar de sociale en culturele herinnering van onderaf democratisch gevoed worden. De sympathie ligt duidelijk bij de laatste vormen, bij de herinneringscultuur en niet bij de geschiedenispolitiek. Terzijde zij opgemerkt, dat onze, of liever Van Oostroms, canon in dit schema zo'n beetje tussen het creatieve culturele archief en de dwangmatige politieke herinnering zweeft.³³

De technische verdienste van Assmanns verfijning van het begrip collectieve herinnering is dat het de beoordeling van historische herinneringspraktijken nuanceert. Het wordt iets gemakkelijker om te begrijpen wat er bij de toespraken van Jenninger en Maxima mis ging. Ook Assmanns inhoudelijke voorkeur voor democratische herinneringscultuur boven autoritaire geschiedenispolitiek valt te billijken. Zeker in het proces van verwerking van het traumatische verleden is de herinnering terecht opgewaardeerd ten koste van de traditionele geschiedschrijving. Die had aanvankelijk grote gebieden van het verleden verwaarloosd. De akelige vragen werden door overlevenden gesteld en door amateurs, die andere middelen en genres inzetten dan de geijkte om deze ervaringen boven tafel te krijgen. Een onderdeel van deze *ethical turn*, deze ethische wende, is het zoeken naar nieuwe genres van historische herinnering en vertelling.

Genres en functies

Dit lijkt op het eerste gezicht een mooie oplossing. Het accepteren van allerlei uitingsvormen van herinnering is immers tolerant, respectvol en wellicht zelfs therapeutisch zinvol. Tot op het moment dat de zo dierbaar gekoesterde herinneringen elkaar in de weg gaan zitten. Want de meeste van deze emotionele herinneringen zijn eenzijdig en exclusief. Niet iedereen kan er deel aan hebben, ze zijn van 'ons' en niet van 'hen'. Vincent van Gogh kan door de Nederlanders rustig Nederlands gevonden worden en door de Fransen als Frans beschouwd worden. Daar vloeit geen bloed uit. De vraag of de Elzas bij het Duitse of het Franse erfgoed hoort, heeft meer onheil veroorzaakt.

Hier ligt een analogie met het debat over pluriforme en multiculturele identiteit. Historische herinneringen zijn tegelijk oorzaak en gevolg van het proces van identiteitsvorming. Hebben nu alle identiteiten evenveel recht van spreken? Op het eerste gezicht wel: tolerantie en respect vereisen dat eenieders identiteit ernstig genomen wordt. Maar wat, als ze elkaar in de weg zitten? Als de identiteit van de éne groep zo gedefinieerd wordt dat de identiteit van een andere groep daarmee ontkend wordt? Daarvan zijn voorbeelden te over, net als van de conflicterende materiële en geestelijke aanspraken die daarmee gepaard gaan. Dat loopt van rechten op landbezit en visgronden, via politieke zeggenschap en taalpolitiek naar culturele subsidies en individuele uitkeringen. In dit proces spelen niet alleen hooggestemde motieven maar ook opportunisme en platte belangen een rol.

Dan moeten toch brutale vragen gesteld worden. Wie bepaalt welke identiteit of herinnering de overhand krijgt? Die van de grootste groep? Staat God aan de zijde van de grootste herinneringsbataljons? Of gaat het om de herinnering die het diepst doorvoeld is? De identiteit die het langst en het sterkst onderdrukt is? We kennen hiervoor de wrange term van de hiërarchie van het leed. Wie zal haar vaststellen, op welke gronden? Dan is het niet genoeg dat herinneringen diep doorvoeld worden, dat ze door de dragers ervan als echt beleefd worden. Dan zullen ze ook op de geschiedwetenschappelijke onderzoekstafel belanden. Dan wordt *memoria* toch onderworpen aan *curiositas*. Wat klopt er van de beweringen van de getuigen? Wat valt er voor of tegen eeuwenoude identiteitsclaims te zeggen?

Vervolgens zal men niet ontkomen aan het stellen van kritische vragen naar de aard van herinnering en identiteit zelf. Wat zijn dat

eigenlijk voor dingen? Wie heeft ze in het leven geroepen? Met welke motieven en middelen? Ging dat er wel respectvol, tolerant en democratisch aan toe? Zijn het niet allemaal constructies, hersenspinsels, die we beter op het strand kunnen laten liggen, zoals de kwal van Kossmann? Ik refereer aan diens inmiddels befaamde advies aan historici over hoe om te gaan met het fenomeen van de nationale identiteit. Loop er voorzichtig omheen, kijk er eens naar, geef het een voorzichtige por, maar ga er vooral niet midden in staan.³⁴

Dat advies lijkt verstandig, maar het is onuitvoerbaar. Het miskent dat historici er al midden in staan. Die kwal, zij het een nationale, regionale, transnationale of postkoloniale, dat zijn wij zelf. De gepostuleerde scheiding tussen ethische, politieke en epistemologische grondslagen valt namelijk niet altijd zo eenvoudig te maken. Ook de tegenstelling tussen geschiedenis en herinnering is natuurlijk een valse. Zowel de officiële geschiedschrijving als de officieuze herinnering, zowel de koele geschiedwetenschap als de warme nagedachtenis is gebaseerd op een samenstel van emotie, analyse, ethiek en politiek.³⁵

Grondslagen

Grondslagen kunnen zich dan ook niet beperken tot de techniek van historische waarheidsvinding. Ze geven evenmin een gedistantieerd en eenduidig recept voor zorgvuldig historisch redeneren. Daarvoor staan ze teveel in het leven, zijn ze te sterk verbonden met culturele, politieke en ethische opvattingen. Dat is geen nieuw inzicht. Max Weber en Heinrich Rickert spraken al van de onontkoombare waardebetrokkenheid van de geesteswetenschappen. Die *Wertbeziehung* zagen zij, terecht, zelfs als een voorwaarde voor het formuleren van zinvolle vraagstellingen. Toch wilden zij in de wetenschap *Wertung*, het nadrukkelijk inbrengen van waardeoordelen, op een afstand houden door middel van strenge methodische procedures. Wij achten die door hen voorgestelde methodiek nu niet meer afdoende. Toch willen we nog steeds, of weer, een onderscheid maken tussen het uitventen van opinies en het bieden van informatie, tussen voorlichten en inlichten, tussen *historical belief* en *historical enquiry*.³⁶

Voor dat laatste, voor kritisch geschiedkundig onderzoek, bestaan ambachtelijke normen, een set van gereedschappen als kritische bronnentechniek, argumentatieleer en vormvoorschriften. De discipline, niet voor niets de aanduiding voor academische vakken,

wordt gehandhaafd door openbaarheid van gegevens en kritiek onder vakgenoten. We hebben het dan over een conventie, vastgesteld en gedragen door een *community of scholars*.³⁷ Aangezien die geleerden, zoals ik net heb vastgesteld, kwaadaardige kwallen zijn, is die conventie niet heilig of verheven boven alle kritiek. Integendeel, ze is vaak te conventioneel en conformistisch. Wetenschappelijke grondslagen zijn nu eenmaal betwiste begrippen. Maar we hebben dergelijke onvolmaakte maatstaven wel nodig, al is het maar als slijpsteen in het debat over grondslagen voor fatsoenlijke, eerlijke geschiedschrijving.

Het is onverstandig gebleken om cultureel vertoog en redelijk betoog geheel aan elkaar gelijk te stellen. Cultuur, politiek en wetenschap zijn met elkaar verbonden, maar ze hebben onderscheiden functies. Herinneringen zijn de grondstof voor geschiedbeleving. Ze vormen echter niet de grondslag van geschiedwetenschap. Die ligt in het historisch atelier.³⁸

Noten

1. *Rumor est* dat deze uitspraak destijds gedaan is door vice-decaan S.G. Nootboom. Ik moet toegeven dat ik dit verhaal niet 'doodgecheckt' heb, zoals dat in de journalistiek heet; daarvoor kon ik het te goed gebruiken. De belangstelling van de beide decanen, J.W. Bertens en W.J. van den Akker, is wel gedocumenteerd. Bertens maakte deel uit van de stuurgroep van het programma, terwijl Van den Akker eerder in Utrecht een dergelijk programma had opgezet onder de noemer *Scenario's voor de geesteswetenschappen*.
2. Hieronder volgt geen originele uiteenzetting. Er bestaat over deze kwesties een grote hoeveelheid literatuur. Misschien is het aardig enkele titels te noemen van handboeken, die alleen al in Nederland vanaf de jaren tachtig zijn verschenen en die ik in het onderwijs aan studenten heb gebruikt. H.W. van der Dunk, *De organisatie van het verleden. Over grenzen en mogelijkheden van historische kennis* (Bussum 1982); F.R. Ankersmit, *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen* (Groningen 1984); W.J. van der Dussen, *Filosofie van de geschiedenis. Een inleiding* (Muiderberg 1986); Chr. Lorenz, *De constructie van het verleden: inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Amsterdam 1987); Michiel Leezenberg en Gerard de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen* (Amsterdam 2001).
3. Vgl. E. Jonker, 'Historische sociologie contra naïef historisme', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 104 (1991), 347-355.
4. Een proeve van de toepassing van deze strenge methodische eisen op de geschiedwetenschap heeft Peer Vries geleverd in: P.H.H. Vries, *Verhaal en betoog. Geschiedbeoefening tussen postmoderne vertelling en sociaal-wetenschappelijke analyse* (Leiden 1995). Zijn optreden is wel gekarakteriseerd als dat van de scheidsrechter, die de wedstrijd dood fluit, omdat geen enkele historische studie aan de norm van falsifieerbaarheid blijkt te kunnen voldoen. Vergelijkbaar is de staalkaart van historische redeneerfouten in David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies. Toward a logic of historical thought* (New York, Cambridge 1970). Wie de daar genoemde drogredenen allemaal wil vermijden, kan geen geschiedkundige verhandeling meer schrijven.
5. Dat is de positie waar Chris Lorenz in diens *Constructie van het verleden* min of meer op uitkomt.
6. Vgl. hiervoor Leezenberg en De Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*. Ik heb zelf geprobeerd een gedeelte van het debat in kaart te brengen in Ed Jonker, *De geesteswetenschappelijke carrousel. Een nieuwe ronde in het debat over wetenschap, cultuur en politiek* (Amsterdam 2006). Van tijd tot tijd is ook geprobeerd om het verklarende model en de begrijpende benadering met elkaar te combineren. De bekendste poging om formele causaliteit en hermeneutiek in een uiteindelijk rationeel raamwerk samen te brengen, is wel die van de Duitse socioloog en historicus Max Weber. Diens *verstehende Soziologie* lost het probleem niet op, maar illustreert wel de beperkingen van elk van beide benaderingen. De formele verklaring blijft vaak inhoudelijk nietszeggend en de begrijpende methode heeft nogal eens een

- tekort aan logische coherentie. Voor een positieve beoordeling van Webers methode zie Georg G. Iggers, *Historiography in the twentieth century. From scientific objectivity to the postmodern challenge* (Hanover, London 1997).
7. W. Gallie, 'Essentially contested concepts', in: *Proceedings of the Aristotelian Society 1955-1956*, 167-198.
 8. Friedrich Nietzsche, 'Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben', in: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, (Stuttgart 1976), 95-197. Navolging o.a. bij Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris 1966). Over de vitalistische neigingen van studeerkamergeleerden vgl. Ed Jonker, 'Responsibilities: two cheers for liberalism', in: Joep Leerssen, Ann Rigney eds., *Historians and social values* (Amsterdam 2000), 77-92.
 9. Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity* (Cambridge 1989). Als echte sociaal-democraat vindt Rorty dat het doel niets is en de beweging alles.
 10. Vgl. de irritatie over de fluide *Wirkungsgeschichte* van Hans Georg Gadamer bij de historicus Ernst Breisach in diens veelgebruikte handboek. E. Breisach, *Historiography. Ancient, medieval, and modern* (Chicago, London 1983).
 11. Vroeg al bij Ankersmit, *Denken over geschiedenis*. Recent o.a. bij Keith Jenkins, *Why history? Ethics and postmodernity* (London, New York 1999).
 12. Dat is de oplossing van Iggers in diens *Historiography*. Het concept van *intellectual honesty* bij Wolfgang J. Mommsen, 'Moral commitment and scholarly detachment: the social function of the historian', in: Leerssen, Rigney, *Social values*, 45-56.
 13. Deze dichotomie o.a. bij Michael Oakshott, *On history and other essays* (Oxford 1983); Pierre Nora, *Les lieux de mémoire* (Paris 1984); David Lowenthal, *The heritage crusade and the spoils of history* (Cambridge 1998); John Tosh, *The pursuit of history* (3rd ed., Harlow 1999).
 14. John Bodnar, *Remaking America. Public memory, commemoration and patriotism in the twentieth century* (Princeton 1992); Roy Rosenzweig, David Thelen, *Presence of the past: popular uses of history in American life* (New York 1998); Raphael Samuel, *Theatres of memory* (London, New York 1994); Lutz Niethammer ed., *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis* (Frankfurt am Main 1980).
 15. Jenkins, *Why history?*; J. Tollebeek en T. Verschaffel, *De vreugden van Houssaye. Apologie van de historische interesse* (Amsterdam 1992); E.L. Jurist, 'Recognizing the past', in: *History and Theory* 31 (1992), 163-181; F.R. Ankersmit, 'Postmodernisme en geschiedbeoefening', in: *Mededelingen van de KNAW*, afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks deel 56, no. 1 (Amsterdam 1993), 59-63.
 16. Jenkins, *Why history?*; David Harlan, *The degradation of American history* (Chicago 1997).
 17. Dit is natuurlijk het klassieke verwijt van Karl Popper, *The open society and its enemies* (London 1947). Recenter Mark Lilla, *The reckless mind. Intellectuals in politics* (New York 2001). Vgl. ook Jonker, 'Responsibilities'.
 18. *Moved by the Past*, Centre for Metahistory, Groningen, september 2007; *Making the past*, KNAW, Amsterdam, december 2007; *Committing history*, NWO, lopend project; *Performing the past*, Huizinga Instituut, lopend project.

19. De voorman van deze stroming is Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of presence. What meaning cannot convey* (Stanford 2004). In Nederland bij Frank Ankersmit, *Sublime historical experience* (Stanford 2005) en eerder al in Frank Ankersmit, *De historische ervaring* (Groningen 1993); Eelco Runia, 'Presence' in: *History and Theory* 45 (2006), 1-29. Mijn reserves heb ik verwoord in Ed Jonker, 'Presence: de stijlfiguur van het déjà vu', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 119 (2006), 249-254.
20. Klassiek is inmiddels het onderscheid dat Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachteil* heeft gemaakt tussen monumentale, antiquarische en kritische geschiedschrijving. Vgl. Oakeshott voor het verschil tussen *recorded past*, *practical past* en *historical past*. Een recente bijdrage bij Ann Rigney, *Imperfect histories. The elusive past and the legacy of romantic historicism* (Ithaca, London 2001). Het genre-besef heeft inmiddels ook de handboeken bereikt, vgl. Jo Tollebeek e.a., 'Historiografie in vormen en genres' en Jo Tollebeek, 'Het essay. Geschiedschrijving zonder vanzelfsprekendheid', beide in Jo Tollebeek e.a. red, *De Palimpsest. Geschiedschrijving in de Nederlanden 1500-2000* (Hilversum 2002), 7-10 en 259-281.
21. De literatuur over de *Historikerstreit* is immens. Ik volsta met enkele titels. In de *Serie Piper* is het publieke debat in kranten en tijdschriften gevolgd: *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung* (München, Zürich 1987). Een handzaam overzicht van het professionele historische debat in Richard J. Evans, *In Hitler's shadow. West German historians and the attempt to escape from the nazi past* (London 1989). Diepgravender Charles S. Maier, *The unmasterable past. History, Holocaust, and German National Identity* (Cambridge, MA, London 1988). Specifieker over de herinnering: Saul Friedländer, *When memory comes* (New York 1979) en *Memory, history, and the extermination of the Jews in Europe* (Bloomington 1993).
22. Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's willing executioners. Ordinary Germans and the Holocaust* (New York 1996), vgl. Frits Boterman 'Het Goldhagen-debat: geen Duitsers, geen holocaust?', in: *Theoretische Geschiedenis* 23 (1996), 269-278; Jörg Friedrich, *Der Brand. Deutschland in der Bombenkrieg 1940-1945* (Berlin 2002). Voor de diversiteit van de historische (herinnerings)cultuur in Nederland zie Kees Ribbens, 'Ruimte voor multiculturaliteit. De vaderlandse canon en de veranderende historische cultuur', in: Maria Grever e.a., *Controverses rond de canon* (Assen 2006) en Gert Oostindie, 'Slavernij, canon en trauma: debatten en dilemma's', in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 121 (2008), 4-21.
23. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (München 2006), 73-74.
24. Voor de late erkenning van joodse en andere slachtoffers van genocide in Europa zie de piloot 'From the house of the dead: an essay on modern European memory' in Tony Judt, *Postwar. A history of Europe since 1945* (London 2005), 803-834. Voor Nederland zie Conny Kristel, *Geschiedschrijving als opdracht. Abel Herzberg, Jacques Presser en Loe de Jong over de jodenvervolgung* (Amsterdam 1998). Voor Israël vgl. Tom Segev, *The seventh million. The Israelis and the Holocaust* (New York 1993).
25. Assmann, 90-92. Vgl. Avishai Margalit, *The ethics of memory* (Cambridge, MA. 2002)

- en Jay Winter, *Remembering War. The Great War between memory and history in the twentieth century* (New Haven, London 2006).
26. Michael S. Roth, Charles G. Salas, *Disturbing remains. Memory, history, and crisis in the twentieth century* (Los Angeles 2001).
 27. Andreas Huyssen, *Twilight memories. Marking time in a culture of amnesia*, (New York, London 1995); Andreas Huyssen, *Present Pasts. Urban palimpsests and the politics of memory* (Stanford 2003). Vgl. Charles S. Maier, 'A surfeit of memory? Reflections on history, melancholy, and denial', in: *History and Memory* 5 (1992), 136-151.
 28. Benjamin Wilkomirski, *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939-1948* (Frankfurt 1995). Wilkomirski bleek in werkelijkheid als Bruno Grosjean ter wereld gekomen en onder de naam Bruno Dössecker geadopteerd te zijn. De ontmaskering bij Daniel Ganzfried, ... *alias Wilkomirski. Die Holocaust-Travestie. Enthüllung und Dokumentation eines literarischen Skandals* (Berlin 2002).
 29. Jenninger had zich waarschijnlijk laten inspireren door de historicus Christian Meier, *Vierzig Jahre nach Auschwitz. Deutsche Geschichtserinnerungen heute* (München 1987). Halverwege de jaren '90 heeft Ignatz Bubis, toen voorzitter van de *Zentralrat der Juden*, de rede van Jenninger letterlijk voorgedragen in Hamburg, zonder vooraf de bron te vermelden. Hij oogste een daverend applaus. Vgl. Assmann, 166.
 30. Rapport WRR, *Identificatie met Nederland* (Den Haag 2007). Vgl. ook het in dat kader verschenen Maria Grever, Kees Ribbens, *Nationale identiteit en meervoudig verleden* (Amsterdam 2007).
 31. Assmann, 50. Zie over Huizinga's definitie W.E. Krul, 'Huizinga's definitie van de geschiedenis', nawoord in de door Krul bezorgde bundel: Johan Huizinga, *De taak der cultuureschiedenis* (Groningen 1995), 241-339.
 32. Assmann onderscheidt dus vier soorten van historische herinnering. De individuele, de sociale, de culturele en de politieke. De eerste twee zijn vaak informeel en sterven af na zo'n drie generaties. Tenzij ze opgenomen worden in de culturele herinnering, die is duurzamer. Daar maakt Assmann een onderscheid tussen *Speichergedächtnis* en *Funktionsgedächtnis*. Het eerste is een soort cultureel archief, waar dus al een selectie van historische herinneringen en voorstellingen heeft plaatsgevonden. De collectie is, net als bij musea, echter ruimer dan wat er van tentoongesteld wordt, wat in de canon terecht komt. De canon verwoordt het functionele geheugen, vergelijkbaar met wat Oakeshott aanduidt als *practical past*. De canon is niet statisch; onderdelen ervan kunnen verdwijnen; ze vallen dan als het ware terug in het opbergsysteem en ze kunnen eventueel in een andere context hergebruikt worden. Andersom kunnen tot nu toe verborgen gebleven archiefstukken opeens naar de voorgrond komen. Dwingender en autoritairder dan de (canonieke) culturele herinnering is de politieke herinnering. Dat heeft te maken met de pregnante rituele en liturgische functies daarvan. Assmann, 21-60.
 33. Rapport van de commissie ontwikkeling Nederlandse canon, *entoen.nu De Canon van Nederland*, deel A en deel B (Den Haag 2006). Mijn beoordeling in: Ed Jonker, 'Sotto voce. Identiteit, burgerschap en de nationale canon' en in: Maria Grever, Ed Jonker, Kees Ribbens, Siep Stuurman, 'Het behouden huis. Een commentaar op

- De canon van Nederland', beide in: Maria Grever e.a., *Controverses rond de canon* (Assen 2006), 4-28 en 106-116.
34. Deze gereserveerdheid t.o.v. de natie uitgewerkt in Ernst H. Kossmann, *Een tuchteloos probleem. De natie in de Nederlanden* (Leuven 1994). De referentie naar de 'enorme kwal op het strand' in: E.H. Kossmann, 'Verdwijnt de Nederlandse identiteit? Beschouwingen over natie en cultuur', in: Koen Koch, Paul Scheffer red., *Het nut van Nederland. Opstellen over soevereiniteit en identiteit* (Amsterdam 1996), 56-68, hier 68.
 35. Een voorbeeld van die vermenging van genres en functies biedt de holocaustherinnering. De traumatische herinnering, bevochten op de koele *official memory* van vlak na 1945, is uiteindelijk in het officiële bestand opgenomen. Dat heeft positieve kanten: de erkenning en herinnering lijken dan min of meer verzekerd en vanzelfsprekend. Minder sympathieke, al te heroïsche herinneringen worden daarmee op de achtergrond geplaatst. Maar het heeft ook een negatief effect. De vanzelfsprekendheid leidt tot routinisering van de herdenking en dus tot verlies aan zeggingskracht. Tony Judt heeft dat in de genoemde epiloog van zijn geschiedenis van het naoorlogse Europa mooi laten zien. Eerst wordt de erfenis van de Holocaust genegeerd, dan wordt de herinnering eraan bevochten, ten slotte wordt ze tot onderdeel gemaakt van de Europese identiteit. 'Holocaustbewustzijn' wordt tot een morele toetssteen gemaakt. Wie lid wil worden van de Europese Unie, moet de genocide in zijn verleden onder ogen zien en afzweren. Het meest recente voorbeeld is natuurlijk de eis van erkenning van de verantwoordelijkheid voor de Armeense genocide. Dit is een voorwaarde voor toetreding van Turkije tot de Europese Unie. Men kan zich afvragen of het nog een ethische voorwaarde is. Is het geen formeel ritueel geworden? Dat is het risico van de opname in de liturgische herdenking. Dan dreigt, zoals Judt het uitdrukt, letterlijke verstening van de herinnering, vastgelegd in keurige monumenten, gedenkstenen en musea. Judt, *Postwar*, 803-834.
 36. Onder meer bij Lorenz, *Constructie*, 234-280 en Tosh, *Pursuit*, 1-17. Vgl. ook Peter Lee, 'From national canon to historical literacy', in: Maria Grever, Siep Stuurman eds., *Beyond the canon. History for the twenty-first century*, 48-63. Lee plaatst *historical thinking* als kritisch tegenwicht tegenover *historical consciousness*.
 37. De term historisch ambacht bij Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris 1949), vertaald als *Pleidooi voor de geschiedenis of geschiedenis als ambacht* (Nijmegen 1989). Vijftig jaar later is het instrumentarium uitgebreid, maar de principiële positie dezelfde gebleven bij Iggers, *Historiography*.
 38. De term atelier is natuurlijk schatplichtig aan Bloch. Historici zijn dol op deze metafoer, vgl. Ch. Lorenz e.a., *Het historisch atelier. Controversen over causaliteit en contingentie in de geschiedenis* (Meppeel, Amsterdam 1990).

Curriculum Vitae

Ed Jonker (1950) studeerde geschiedenis aan de Rijksuniversiteit te Utrecht. Na zijn doctoraalexamen in 1975 werd hij aangesteld bij de afdeling contemporaine geschiedenis van diezelfde universiteit. In 1988 is hij gepromoveerd op *De Sociologische Verleiding. Sociologie, sociaal-democratie en de welvaartsstaat* (Groningen 1988). In dat jaar werd hij tevens benoemd tot hoofddocent met als vakgebied de 'Historiografie en Theorie van de Geschiedenis'. Vanaf 1 november 2007 bespeelt hij dat terrein ook als bijzonder hoogleraar in de 'Grondslagen en Geschiedenis van de Geschiedbeoefening'.

De belangstelling voor het snijvlak van politiek, wetenschap en cultuur, die blijkt uit de dissertatie heeft een vervolg gekregen in diverse publicaties, waaronder *Historie. Over de blijvende behoefte aan geschiedenis* (Assen 2001, 2007) en *De geesteswetenschappelijke carrousel. Een nieuwe ronde in het debat over wetenschap, cultuur en politiek* (Amsterdam 2006). Verder in bijdragen aan *Historians and social values* (Amsterdam 2000) en aan tijdschriften als *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, *BMGN, Mediageschiedenis*, *Theoretische Geschiedenis* en *Tijdschrift voor Geschiedenis*. Van de laatste twee tijdschriften is hij lid van de redactie (geweest).

De relatie tussen historische cultuur en politieke identiteit vormt een belangrijk onderdeel van het genoemde probleemveld. Daarover is in samenwerking met anderen geschreven in *Het Zoet en het Zuur. Geschiedenis in Nederland* (Amsterdam 2000), *Controverses rond de canon* (Assen 2006), *Beyond the canon. History for the twenty-first century* (Basingstoke, New York 2007) en *Inburgering. Identiteit, loyaliteit en burgerschap* (Assen 2007).

Nieuw onderzoek zal zich richten op nut en noodzaak van vergelijkende wetenschapsstudies en op de politiek geladen relatie tussen geesteswetenschappen, cultuur en identiteit.

De laatste uitgaven in deze reeks zijn:

- Sonja de Leeuw, *Hoe komen wij in beeld? Cultuurhistorische aspecten van de Nederlandse televisie* (2003)
- Johannes J.G. Jansen, *De radicaal-islamitische ideologie: van Ibn Taymiyya tot Osama ben Laden* (2004)
- Hermine Joldersma, *The International Dimension of Middle-Netherlandic Song* (2004)
- Ido de Haan, *Politieke reconstructie. Een nieuw begin in de politieke geschiedenis* (2004)
- Pieta van Beek, *'Poeta laureata': Anna Maria van Schurman, de eerste studente in 1636* (2004)
- Sieb Nooteboom, *Waar komen de letters van het alfabet vandaan?* (2004)
- Jan Luiten van Zanden, *De timmerman, de boekdrukker en het ontstaan van de Europese kenniseconomie. Over de prijs en het aanbod van de Industriële Revolutie* (2004)
- Thijs Pollmann, *Aftellen* (2004)
- Ted Sanders, *Tekst doordenken. Taalbeheersing als de studie van taalgebruik en tekstkwaliteit* (2004)
- Keetie E. Sluyterman, *Gedeelde zorg. Maatschappelijke verantwoordelijkheid van ondernemingen in historisch perspectief* (2004)
- Joost Kloek, *Een scheiding van tafel en bed (met verweesde kinderen)* (2004)
- Monique Moser-Verrey, *Isabelle de Charrière and the Novel in the 18th Century* (2005)
- Paul Op de Coul, *De opmars van de operaregisseur. Een encensering van Mozarts Zauberflöte uit 1909* (2005)
- Peter de Voogd, *Laurence Sterne's Maria uitgebeeld: boekillustratie en receptiegeschiedenis* (2005)
- Nicole Pellegrin, *Entre inutilité et agrément. Remarques sur les femmes et l'écriture de l'Histoire à l'époque d'Isabelle de Charrière (1740-1806)* (2005)
- Berteke Waaldijk, *Talen naar cultuur. Burgerschap en de letterenstudies* (2005)
- Orlanda Soei Han Lie, *Wat bezielt een mediëvist? Mastering the Middle Ages* (2005)
- Sjef Barbiers, *Er zijn grenzen aan wat je kunt zeggen* (2006)
- Mayke de Jong, *Over religie, vroege middeleeuwen en hedendaagse vragen* (2006)
- Huib van den Bergh, *Zeker weten door zuiver meten?* (2006)
- Johann-Christian Klamt, *Over kunstenaars signature en zelfportretten* (2006)
- Rosemarie L. Buikema, *Kunst en vliegwerk. Coalities in de Cultuurwetenschappen* (2006)
- Karl Kügle, *Over het componeren* (2006)
- René Kager, *Zoeken naar woorden* (2007)
- Peter Schrijver, *Keltisch en de burens: 9000 jaar taalcontact* (2007)
- Peter Koolmees, *De erfenis van Dr. Vlimmen. Over de geschiedenis van de diergeneeskunde* (2007)
- Joost Vijselaar, *Psyche en elektriciteit* (2007)
- H.F. Cohen, *Krasse taal in Utrechts aula: Christendom en Islambeschaving in hun verhouding tot het ontstaan van de moderne natuurwetenschap* (2007)
- Marlene van Niekerk, *The Fellow Traveller (A True Story)* (2008)
- Bas van Bavel, *Markt, mensen, groei en duurzaam welzijn? Economie en samenleving van de Middeleeuwen als laboratorium* (2008)

Colofon

Copyright: Ed Jonker

Vormgeving en druk: Labor Grafimedia BV, Utrecht

Deze oplage is gedrukt in een oplage van 300
genummerde exemplaren, waarvan dit nummer is.

Gezet in de PBembo en gedrukt op 120 grams papier Biotop.

ISBN 978-90-76912-88-2

Uitgave: Faculteit Geesteswetenschappen, Universiteit Utrecht, 2008.

Het ontwerp van de reeks waarin deze uitgave verschijnt is
beschermd.