



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Geschiedbeoefening en geschiedfilosofie

Ankersmit, F.R.

Citation

Ankersmit, F. R. (1988). Geschiedbeoefening en geschiedfilosofie. *Leidschrift : Over Het Nut En Nadeel Van De Geschiedtheorie Voor De Historicus*, 4(Speciale uitgave), 15-25. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/73208>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/73208>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Geschiedbeoefening en geschiedfilosofie

F.R. Ankersmit

Er is een Russelliaanse en een Derridiaanse manier van filosofie bedrijven. Bertrand Russell (1872-1970) en Jacques Derrida (geb. 1930) personifiëren de beide uitersten waarbinnen de twintigste-eeuwse, westerse filosofie zich bewoog - het is om die reden dat ik hun namen verbind aan deze beide manieren van filosoferen.

De Russelliaanse manier van filosoferen is het meest algemeen en ook het best bekend. Russelliaanse filosofen gaan als volgt te werk. Allereerst stellen zij vast welke filosofische problemen onze aandacht vereisen, vervolgens bestuderen zij die problemen met de grootste zorg en tenslotte pogen zij voor die problemen een zodanig effectieve oplossing te bedenken dat die problemen voorgoed de wereld uit zijn. Zo is althans de theorie. Het is een werkwijze die sterk herinnert aan die van de wetenschapsbeoefenaar. En inderdaad, zulke zeer verschillende Russelliaanse filosofen als Russell zelf en Edmund Husserl waren het er, ondanks alles wat hen scheidde toch over eens dat de filosofie een 'streng wetenschap' zou moeten worden. Russelliaanse filosofen willen zelfs de wetenschap in wetenschappelijkheid nog beschaamd doen staan: zij zien het als de hoogste opgave van de filosofie om de vraag te beantwoorden naar de *grondslagen* van de wetenschap - een vraag, waar wetenschapsbeoefenaren zelf doorgaans aan voorbij gaan. De Russelliaanse filosoof is bijgevolg vooral geïnteresseerd in logica, kentheorie en wetenschapsfilosofie. Hij wil een antwoord op de vraag naar - ik citeer Koningsveld - 'de vooronderstellingen van wetenschap als activiteit', hij wil 'opheldering over de methoden of over de logica achter dat onderzoek'. Hoe is het gesteld met de 'rechtvaardiging' van die 'methoden van onderzoek' en van de 'waarheidsaanspraken van theorieën?'¹

Hoewel Wittgenstein in een aantal opzichten al een Derridiaanse filosoof was, bleef hij uiteindelijk toch de Russelliaanse filosofie trouw, ondanks alle dramatische evoluties in zijn denkbeelden. Voor een goed inzicht in de aard van de Russelliaanse en van de Derridiaanse filosofie is het nuttig een enkele opmerking te wijden aan Wittgensteins middenpositie. Filosofische problemen ontstaan, zo meende zowel de vroege als de late Wittgenstein, wanneer 'language goes on holiday', dat wil zeggen, wanneer taal gebruikt wordt buiten de context waar die oorspronkelijk voor bedoeld was. Alle filosofie is daarom in wezen *taafilosofie*, gericht op het ongedaan maken, het 'deconstrueren' van filosofische posities die opbloeien wanneer de taal met vakantie gaat. De verzwegen vooronderstelling hierbij is, klaarblijkelijk, dat er een paradijselijke, filosofische

natuurtoestand is, en dat wij dat paradijs weer kunnen bereiken zodra we het niet-natuurlijke, artificiële van die onjuiste filosofische posities in leren zien. Russelliaanse filosofie is, zoals Wittgenstein demonstreert, het filosofische pendant van Rousseau's 'retournons à la nature'.

De Derridiaanse filosoof stelt daar tegenover dat zo'n paradijselijke filosofische wereld een illusie is, die nooit bestaan heeft en die ook nooit bestaan zal. Het is niet zo, dat in den beginne alles goed was. De steeds weer terugkerende pointe van Derrida's betoog is namelijk dat wij aan het einde van zo een 'deconstructie'-proces, zoals zojuist bedoeld, altijd een contradictie aan zullen treffen - althans een voorondersteld standpunt dat strijdig is met wat expliciet verdedigd werd. Er ligt geen paradijselijke natuurtoestand aan het einde van onze filosofische inspanningen, een natuurtoestand die zelf in wezen on-filosofisch is omdat de filosofie zich daarin overbodig gemaakt heeft. De Russelliaanse filosofie is Verlicht: evenals de Verlichting heeft zij een absoluut vertrouwen in ons vermogen om exact aan te geven waar we in het verleden de verkeerde weg zijn ingeslagen en hoe wij uit de onderkenning daarvan een betere, filosofische wereld kunnen scheppen.

De Derridiaanse filosoof is daarentegen romantisch. Hij weet dat contradictie en debat zo oud zijn als de wereld en het hart vormen van alle menselijke samenleving en al ons denken. Er zijn voor de Derridiaanse filosoof geen absolute begin- of eindpunten: zijn 'deconstructies' leiden niet tot de resurrectie van een oertoestand waarin alles weer is zoals God het oorspronkelijk bedoeld had. Hier geen Rousseauïstisch 'retournons à la nature', maar het besef dat alles wat wij denken en doen onvermijdelijk artificieel, niet-natuurlijk zijn zal. En omdat er niet een filosofisch paradijs is of was, mogen we ook niet hopen ooit het filosofisch debat af te kunnen sluiten. Anders dan in het geval van Wittgensteins aanklacht tegen de taal die op vakantie is, is voor de Derridiaanse filosoof de taal altijd op vakantie: er is geen gefixeerde context of levensvorm waarin de taal braaf zijn overeengekomen dagelijkse arbeid verricht om zijn salaris aan betekenis te verdienen. Met andere woorden, de zin van het filosofisch debat ligt voor de Derridiaanse filosoof niet zozeer in de bijdrage van dat debat aan het streven om een filosofisch probleem voorgoed de wereld uit te helpen, maar allereerst in dat debat *zelf*. Filosofie bedrijven is niet het oplossen van problemen, maar het schrijven *zèlf* van filosofische betogen en het debatteren *zèlf* over wat andere filosofen gezegd en geschreven hebben. Filosofie bedrijven is niet een thuiskomen, maar een exploratie.

Er zijn ook twee vormen van geschiedbeoefening: een wetenschappelijke en een interpretatieve. Zeker zouden ook hier namen genoemd kunnen worden maar aangezien die wellicht niet door mij bedoelde associaties op zouden kunnen roepen, prefereer ik deze beide termen. Voor de wetenschappelijke historicus is het verleden als een tegenover hem liggend object, dat bestudeerd kan worden zoals de onderzoeksobjecten van de

exacte wetenschap. En evenals in de exacte wetenschappen zijn ook historische problemen in principe identificeerbaar, dat wil zeggen, weten we welk cognitief instrumentarium ons in staat zal stellen die problemen op te lossen en weten we bovenal wat we ons bij een bevredigende oplossing van die problemen voor moeten stellen en wanneer die oplossing daadwerkelijk bereikt wordt. Is die oplossing bereikt, dan heeft het aanvankelijke probleem opgehouden te bestaan en kunnen we onze energie wijden aan andere, nog onopgeloste problemen.

Daar staat een andere opvatting van de geschiedbeoefening tegenover. Verdedigers van de interpretatieve geschiedbeoefening wijzen er op dat het eenvoudigweg niet zo gaat in de geschiedbeoefening (ik zie daarbij af van het vaststellen van historische details). En het is niet zo dat het anders gaat omdat historische problemen nu eenmaal bijzonder complex zijn of omdat we ze steeds weer onder nieuwe formuleringen benaderen - hoewel ook dat waar is - het geval is eerder dat wij ons geen voorstelling kunnen maken van hoe een min of meer definitieve oplossing van een historisch probleem er uit zou moeten zien, een oplossing die alle verder schrijven en denken over dat probleem overbodig zou maken. Want hoe zou een boek over bijvoorbeeld de Franse Revolutie of over de Romantiek er uit moeten zien, dat een einde zou maken aan het debat over die zaken? De interpretatieve historicus weet dat ieder geschiedkundig standpunt voor een belangrijk deel een *commentaar* is op eerdere standpunten en daarmee in principe discutabel blijft: wie becommentarieert, ziet af van de onmiddellijke evidentie die ons in staat stelt problemen definitief op te lossen.

Er zijn dus twee vormen van filosofie en twee vormen van geschiedbeoefening. Het behoeft geen betoog dat de Russelliaanse filosofie en de wetenschappelijke geschiedbeoefening een natuurlijke affiniteit hebben. Beide zoeken naar precieze, afdoende antwoorden op precieze vragen. En dit gegeven is er ook vooral de verklaring van dat hier de geschiedbeoefening en de (geschied)filosofie in wezen vreemd zullen moeten blijven. Een geschiedkundige vraagstelling is nu eenmaal geen (geschied)filosofische vraagstelling. Zeker kunnen zij elkaar raken wanneer de Russelliaanse geschiedfilosofie de vorm aanneemt van een onderzoek naar de grondslagen van de wetenschappelijke geschiedbeoefening. Maar tussen beide zal altijd een niveauverschil blijven bestaan. Zonder enige twijfel hebben zowel de wetenschappelijke geschiedbeoefening als de Russelliaanse geschiedfilosofie belangwekkende en zelfs onmisbare resultaten opgeleverd - daar gaat het mij in dit verband niet om. Waar het mij wel om gaat is dat *deze* geschiedbeoefening en *deze* geschiedfilosofie steeds een Janushoofd zullen moeten blijven. Ontegenzeggelijk horen ze bij elkaar zoals we zojuist zagen, maar hun blik is gericht op verschillende problemen. Ja, zelfs wanneer zij zeggen dat zij zich door de ander laten leiden, wanneer bijvoorbeeld historici zeggen dat hun opvattingen een geschiedfilosofische oorsprong hebben, blijken uiteindelijk die opvattingen toch uitsluitend hun grond te vinden in puur geschiedkundige overwegingen. De theoretische

bespiegelingen van de historici van de Annales-school zijn daarvan een treffende illustratie.

Zo horen ook de Derridaanse (geschied)filosofie en de interpretatieve geschiedbeoefening bij elkaar. Beide weten dat de werkelijk interessante problemen niet de oplosbare problemen zijn, maar de problemen om over te praten en over te schrijven. Een oplosbaar probleem is in wezen een oninteressant probleem, omdat een dergelijk probleem in zijn nog onopgeloste vorm in feite alleen iets zegt over onze gebrekkige kennis van dit moment. Een waarlijk onoplosbaar probleem, dat wil zeggen, het soort van probleem waarover we eindeloos kunnen blijven schrijven en spreken, confronteert ons daarentegen pas werkelijk met iets buiten ons. Paradoxaalwijs is daarom juist de interpretatieve geschiedbeoefening eerst werkelijk geïnteresseerd in het verleden, hoewel zij steeds gevangen blijft binnen haar *eigen* spreken en schrijven over de problemen van het verleden.

Omdat noch de Derridaanse (geschied)filosofie noch de interpretatieve geschiedbeoefening geloven in absolute oorsprongen of eindpunten is voor hen het (geschied)filosofisch of historisch debat in de kern retorisch. Er is niet een verdwijnpunt van spreken en schrijven waar de taal ophoudt te bestaan en de werkelijkheid zich in ongerepte staat 'toont'. Omdat er geen absolute zekerheden zijn buiten het schrijven en spreken, zal ieder die in het filosofisch of geschiedkundig debat overleven wil, het intrinsieke vermogen van de taal om te overtuigen maximaal moeten exploiteren. Anderzijds, zelfs de meest getalenteerde retoricus zal nooit het debat definitief in zijn voordeel kunnen beslissen. Want de interpretatieve geschiedbeoefening beschikt niet over een van de interpretatie onafhankelijk explanandum of interpretandum dat als maat kan dienen ter bepaling van de adequaatheid van de interpretatie.

We hebben dus twee sets van bij elkaar behorende opvattingen over (geschied)filosofie en geschiedbeoefening en dienen ons nu af te vragen aan welke van de beide sets we de voorkeur moeten geven. Ter beantwoording van deze vraag zullen we terug moeten keren naar de oorsprongen van de wetenschappelijke filosofie en het denken over de taal en de werkwijze van de wetenschap - dat wil zeggen, de filosofie van Descartes. Mijn argument zal zijn dat in Descartes' pleidooi voor een wetenschappelijke filosofie en voor een zuiver wetenschappelijk wereldbeeld een dialectiek besloten ligt die, waar het de geschiedbeoefening en de geschiedfilosofie betreft, juist het tegendeel bewerkt van wat in de bedoeling ligt. Anders dan we mochten verwachten, leidt juist een consequente doordinking van Cartesiaanse opvattingen tot een Derridaanse taakstelling voor de filosofie en de geschiedfilosofie.

Mijn uitgangspunt daarbij is het door Richard Bernstein geïntroduceerde begrip van de 'Cartesian anxiety'. Deze 'Cartesian anxiety' is de voor de moderne, westerse, Faustische mens zo karakteristieke angst voor

onzekerheid - onzekerheid, lopend van onzekerheid over de opbouw van de wereld tot onzekerheid ten aanzien van ons leven en onze levensverwachtingen in de meest brede zin van het woord. De 'Cartesian anxiety' ontstond na het ineenstorten van de middeleeuwse kosmologie, waarin aan alles in de 'great chain of being' zijn door God gewilde plaats was toegekend. Wat de oorzaken betreft kunnen we uiteraard denken aan het conflict op leven en dood tussen twee concurrerende religies en aan het ontstaan van de bourgeoisie, die Groethuysen op zo'n overtuigende wijze wist te karakteriseren als de van zichzelf onzekere klasse bij uitstek.² Ongetwijfeld was de 'Cartesian anxiety' één van de belangrijkste determinanten in de psychogenese van de moderne, westerse mens en zou die angst voor onzekerheid in onze eigen tijd zelfs leiden tot een, in de woorden van Johan Strasser, ware 'Explosion von Sicherheitsleistungen'.³ Ironisch genoeg is door dat krampachtige verlangen naar zekerheid, zo vervolgt Strasser, tegenwoordig alles juist *onzeker* geworden. Want alles wat wij zo graag zeker wilden stellen hebben wij daartoe opgeslagen in een grote brandkast, ons daarbij niet realiserend dat wij al onze kostbaarheden daarmee in feite klaargelegd hebben voor de superdief die in één keer de hele brandkast meeneemt met alles wat daarin zit.⁴

De 'Cartesian anxiety', onze 'mythische angst', zoals Adorno en Horkheimer deze angst voor onzekerheid aanduiden, is inderdaad op talloze terreinen aanwijsbaar. Waar het mij hier echter om gaat, is dat de wetenschap het belangrijkste instrument is, waarmee wij de 'Cartesian anxiety' steeds hebben proberen te bezweren. Het op betrouwbare fundamenteën opgetrokken gebouw van de wetenschap zou de beste beschutting bieden tegen de ons bedreigende onzekerheden. De 'Cartesian anxiety' stelde daarmee, voor het eerst, de westerse mens voor een zeer fundamenteel dilemma - een dilemma dat door Bernstein als volgt onder woorden gebracht werd: 'with a chilling clarity, Descartes leads us with an apparent and ineluctable necessity to a grand and seductive Either/Or. *Either* there is some support for our being, a fixed foundation for our knowledge, *or* we cannot escape the forces of darkness that envelop us with madness, with intellectual and moral chaos'.⁵

Het historisch belang van dit door Descartes aan de orde gestelde dilemma is geweest dat het een scheiding en hiërarchisering bewerkte van wetenschap en cultuur. Er is een heldere, transparante, betrouwbare en zekere wereld van wetenschap; daarbuiten is een socio-culturele wereld die niet anders is dan zij is en waarvoor geen betrouwbare fundering gevonden kan worden. Van belang is nu dat men zich realiseert dat eerst de 'Cartesian anxiety' en het daaruit voortkomend dilemma deze scheiding en hiërarchisering bewerkten. Er was al wetenschap in de Oudheid en in de Middeleeuwen, maar eerst met de 'Cartesian anxiety' werd een regime van zekerheden geïntroduceerd waarmee dat onderscheid en die hiërarchie mogelijk werden. En voorts moet men bedenken dat dit Cartesiaanse regime van zekerheden geenszins een onontkoombare logica bezit. Want

heeft niet eigenlijk de anti-Cartesiaan Vico gelijk, wanneer hij juist de wereld van de cultuur, de wereld van onze dagelijkse omgang met elkaar als zekerder ziet dan die schimmige wereld van natuurwetenschappelijke speculaties? Is de onmiddellijke evidentie van onze leefwereld niet veel groter dan die van die zo geheimzinnige natuur? Onze aarzeling om hier met een volmondig 'ja' op te antwoorden is het gevolg van het inslijten van het Cartesiaanse regime van zekerheden in onze denkwereld.

Aldus bewerkte de 'Cartesian anxiety' het ontstaan van de bipolariteit wetenschap en cultuur, waarbij - en dat is de pointe van mijn betoog hier - beide polen evenzeer bij elkaar horen als de begrippen links en rechts, onder en boven of hoog en laag. Hoezeer die bipolariteit een essentiële eigenschap van de Cartesiaanse, wetenschappelijke filosofie is, mag blijken uit het debat over het relativisme. Volgens (wetenschaps)filosofen is er geen ernstiger bedreiging voor de wetenschappelijke zekerheid dan het relativisme. Vandaar ook dat de minst wetenschappelijke van alle disciplines, de geschiedbeoefening, het favoriete slagveld is voor polemieken over het relativisme. Begrijpelijkerwijs zou het relativisme zich daar het fraaist tonen - de geschiedbeoefening is een reïncultuur van de relativistische bacterie. Evenwel, sinds de 25 jaar die verstreken zijn na de publikatie van Kuhns boek over wetenschappelijke revoluties lijkt het mogelijk om ook bij de exacte wetenschappen enkele relativistische symptomen te diagnosticeren. De afgelopen jaren heeft dat geleid tot een stortvloed van boeken en artikelen over relativisme. En dat is wat we hadden mogen verwachten. Want zijn ook de exacte wetenschappen niet vrij van relativistische smetten, dan zouden ook zij, althans gedeeltelijk, de cultuur toebehoren en dat zou betekenen dat de bipolariteit wetenschap en cultuur, waarmee altijd gepoogd werd om de 'Cartesian anxiety' te bezweren, verloren dreigt te gaan. Het huidige relativisme-debat gaat daarom niet, zoals de meeste participanten denken, om de vraag naar de mogelijkheid van betrouwbare en zekere fundamenten van kennis maar om de verdedigbaarheid van een bipolariteit waarvan het geloof in dergelijke betrouwbare fundamenten slechts een afgeleide is. Het is niet zo dat er zekerheden *sec* zijn waarvan aard en karakter ons contextloos gegeven zijn, zodat wij vervolgens na zouden kunnen gaan waar die zekerheden voorhanden zijn. Over zekerheden kunnen wij daarentegen eerst spreken binnen een bepaald regime van zekerheden - zoals bijvoorbeeld dat van de Cartesiaanse bipolariteit.

Wetenschap en cultuur zijn daarom *beide* Cartesiaanse begrippen. En het verrassende resultaat van bovenstaande redentatie is dat, anders dan wij zouden verwachten, een geheel 'verwetenschappelijkt' wereldbeeld in de grond on-Cartesiaans is. Dan zou immers de bipolariteit die voorwaarde is van het Cartesiaans regime van zekerheden opgeheven zijn en daarmee het Cartesianisme zelf. Onbedoeld werkt daarom het Cartesianisme de erkenning van het bestaan van een van de wetenschap onafhankelijke culturele

wereld in de hand. Als dan *zelfs* binnen de Cartesiaanse ideologie van het wetenschappelijke wereldbeeld steeds een culturele pool aanwezig zal zijn, kunnen we ons afvragen bij welke pool wij de geschiedbeoefening en de geschiedfilosofie onder zullen moeten brengen. Het antwoord op die vraag zal ons geen moeite kosten. Voor wat de geschiedbeoefenaar betreft, hoeven we slechts te denken aan die paar laatlunkende opmerkingen die Descartes zelf al aan de geschiedbeoefening wijdde in zijn *Discours de la méthode*. En wat de filosofie betreft, mogen we niet vergeten dat het niet de wetenschap, maar de (Cartesiaanse) filosofie was die de hierboven beschreven bipolariteit schiep. Derhalve, hoezeer de Cartesiaanse filosofie probeert om een zuivere, Russelliaanse wetenschappelijke filosofie te worden, zij doet dat onvermijdelijk steeds binnen een kader dat de aanwezigheid van de *beide* polen veronderstelt. De Cartesiaanse filosofie bevindt zich daarom in de paradoxale situatie dat zij die bipolariteit in stand moet houden, wil zij haar eigen verwetenschappelijking nastreven. Daarom, op een wellicht nog dramatischer wijze dan de geschiedbeoefening, behoort ook de (geschied)filosofie tot de cultuur. Onze keuze *tegen* de wetenschappelijke filosofie en geschiedbeoefening en *ten gunste* van de Derridiaanse filosofie en de interpretatieve geschiedbeoefening is daarmee beslist.

Ik kom daarmee tot een laatste stap in mijn betoog. We zagen hiervoor dat de Russelliaanse filosofie en de geschiedbeoefening een verhouding tussen geschiedfilosofie en geschiedbeoefening bewerken, waarbij beide relatief onafhankelijk van elkaar zullen zijn. Zij werken op van elkaar gescheiden niveaus. Dat is anders in het geval van de Derridiaanse (geschied)filosofie en de interpretatieve geschiedbeoefening, die, zoals we hiervoor zagen, beide aan het spreken en schrijven een eigen zelfstandigheid toekenden boven datgene waar dat spreken en schrijven over gaan. Spreken en schrijven zijn hier niet als een oliefilmpje op het water van de objectiviteit dat uiteindelijk wijkt om ons een blik te gunnen op die objectiviteit zelf. Spreken en schrijven (over het verleden) hebben hier meer het karakter van een *effigie* van het verleden en zijn als zodanig het meest succesvol wanneer die ondoorzichtigheid van spreken en schrijven het grootst is.⁶ Met dit inzicht in de ondoorzichtigheid van ons spreken en schrijven over het verleden verkrijgt de historische representatie van het verleden een extra dimensie. Binnen de traditionele optiek kende de historische representatie geen aspecten of elementen die niet het pendant zijn van daarmee corresponderende aspecten in het gerepresenteerde verleden zelf. Hier verkrijgt echter de historische representatie een dimensie die niet meer tot dergelijke correspondenties te herleiden is. Om het in een beeld uit te drukken: zouden we het verleden vergelijken met een tekst dan is de 'wetenschappelijke' representatie daarvan een vertaling van de tekst, terwijl de 'interpretatieve' er een samenvatting van is die voor de oorspronkelijke tekst *in de plaats* kan komen.

De 'interpretatieve' representatie van het verleden heeft daarmee een *dubbele* dimensie en een *dubbele* taak: niet alleen moet de historicus de tekst van het verleden kunnen begrijpen en althans in principe kunnen vertalen, maar in de tweede plaats behoort hij nagedacht te hebben over de vorm en de aard van zijn samenvattende weergave van die tekst van het verleden. In één woord: het interpreteren van het verleden is allereerst het representeren van het verleden en vervolgens het denken over de vorm van die representatie. Op het gevaar af U met metaforen te overstelpen, wil ik hier een beroep doen op nog een andere vergelijking. Het bekende portret van Karel V, door Titiaan in 1548 te Augsburg geschilderd, toont overduidelijk dat Titiaan niet alleen een goede gelijkenis van Karel V wilde bieden, maar dat hij ook goed nagedacht had over *hoe* hij Karel V af zou beelden. Hierin verschilt Titiaans portret evident van het in diezelfde tijd ontstane, niet minder bekende portret van Hendrik VIII door Holbein. Anders gezegd, Titiaan koos zich een stijl voor zijn portret, waarbij de keuze die hij maakte niet dwingend werd voorgeschreven door de aard van de geportretteerde 'werkelijkheid'. Men kan hier denken aan het Gadameriaanse onderscheid tussen 'richtig' en 'wahr'.

Zo is het ook in de interpretatieve geschiedbeoefening. Ook daar moet de historicus zich naast een correcte weergave van de feiten verplichten tot de keuze voor een bepaalde *stijl* van weergeven. Welnu, dit stijlprobleem is in wezen van theoretische aard: het betreft immers het 'hoe' van de representatie van de verleden werkelijkheid. En dat heeft tot gevolg dat, anders dan in het geval van de wetenschappelijke geschiedbeoefening (en de daarmee corresponderende geschiedfilosofie), in de interpretatieve geschiedbeoefening de theoretische dimensie, het denken over de historische representatie als zodanig, steeds aanwezig is. In het geval van de interpretatieve geschiedbeoefening zijn theorie en praktijk daarom nooit te scheiden.

Het lijkt aannemelijk dat de aandacht voor deze verweving van theorie of geschiedfilosofie en de praktische geschiedbeoefening de laatste tijd is toegenomen. De vele theoretische debatten uit het recente verleden waarvan ogenschijnlijk de inzet was de vraag of de geschiedbeoefening zich wèl of niet zou moeten oriënteren op de sociologie, de economie et cetera, kan men heel goed zien als debatten over de *stijl* of de *vorm* van de historische representatie. Wie bijvoorbeeld Bertels' befaamde proefschrift uit 1973 nog eens herleest met de ogen van nu, kan zich niet aan de indruk onttrekken dat Bertels' verliefdheid op het 'wetenschappelijke tekstboek', 'toegelicht met tabellen, kaarten, berekeningen, modellen, tablo's en diagrammen' meer voortkwam uit een quasi-esthetische voorkeur voor de wetenschappelijk ogende bladspiegel dan uit de wens om oude vragen nu op een 'wetenschappelijk verantwoorde' wijze op te lossen.⁷ Want het wetenschapsfilosofisch argument om dat laatste te ondersteunen, bleef in het boek de grote afwezige. Bertels' anti-esthetisme was in feite

heel esthetisch van aard. Niet minder illustratief is de wijze waarop Foucault in zijn *Archéologie du savoir* de traditionele met de moderne geschiedbeoefening contrasteert: 'de oude vragen van de traditionele analyse (Welk verband moet gelegd worden tussen afzonderlijke gebeurtenissen? Hoe kan een causaal verband tussen hen gelegd worden?) [...] worden nu vervangen door vragen van een ander type: welke lagen moeten van elkaar onderscheiden worden? Welke typen van series moeten worden vastgesteld? Welke periodiseringscriteria moet voor ieder daarvan aanvaard worden?'.⁸ De oude vragen naar de aard van het verleden moeten wijken voor vragen naar de *representatie* van het verleden. Zo ook Esposito in zijn boek met de wel heel tekenende titel *The transcendence of history*: 'While the traditional efforts to produce historical narratives have become curtailed by a crisis of form and purpose, and while there appears to be a decline in academic studies of history, there has been at the same time a flourishing of speculation *about* history'. Deze evolutie omschrijft hij als een 'shift of focus away from historical locations and toward the printed page'.⁹ Het resultaat is een intiëmer band tussen geschiedfilosofie en geschiedbeoefening dan in het wetenschappelijk geschiedbeeld ooit mogelijk was. Aan het einde van zijn recentelijk uitgesproken inaugurele rede beklemtoonde prof. Van Berkel de noodzaak van die intiëme band. Hij verlangde naar een breder erkenning door zowel theoretici als historici van de mate waarin de historische representatie in het geschiedwerk ook *gepresenteerd* wordt. 'Een beschrijving van de eigentijdse cultuurgeschiedenis', aldus besloot Van Berkel zijn rede, 'waarin dat expliciet aan de orde komt, zou dat inzicht wellicht kunnen laten doordringen tot die geschiedwetenschappelijke contreien die voor rechtstreekse geschiedfilosofische benaderingen doorgaans gesloten zijn'.¹⁰ Met andere woorden, de *presentatie* van de historische representatie behoort zodanig te zijn dat de in die *presentatie* besloten geschiedtheoretische les voor ieder waarneembaar en aanvaardbaar is. Een hechtere band tussen de geschiedbeoefening en theorie laat zich niet voorstellen. De theorie heeft zich hier zelf overbodig gemaakt, heeft zichzelf 'a aufgehoben', omdat zij tot een onderdeel van de geschiedbeoefening werd. Het hoogste ideaal van de theoreticus is daarom de *opheffing* van de theorie - en dat niet omdat alle theoretische vragen beantwoord werden, maar omdat historici in hun historische arbeid zelf mede theoreticus geworden zijn.

Een korte recapitulatie tot slot. Binnen de traditionele voorstelling van wat (geschied)filosofie en geschiedbeoefening zijn, heeft de geschiedfilosofie minder waarde voor de praktijk dan binnen een voorstelling die het gegeven aanvaardt dat geschiedenis allereerst een *spreken* en een *schrijven* over het verleden is. Het zijn vooral de illusies van een 'wetenschappelijke geschiedbeoefening' die dit inzicht in de weg staan. Met de meeste nadruk voeg ik hier onmiddellijk aan toe dat ik daarbij niet uitsluitend en zelfs niet in de eerste plaats denk aan een op de sociale wetenschappen georiënteerde geschiedbeoefening. In overeenstemming met het voorgaande

is een 'wetenschappelijke geschiedbeoefening' voor mij vooral een door een pyrronistische angst voor onzekerheid geïnspireerde geschiedbeoefening. Vaak zijn juist sociaal-wetenschappelijke interpretaties van het verleden heel wat 'onzekerder', moediger of speculatiever dan het werk van naar zekerheid en toetsbaarheid strevende historici. Op grond van het bovenstaande valt meer positiefs te zeggen over mensen als Elias, Norman Brown of Barrington Moore dan over de filologisch gerichte historicus - waarmee ik overigens de noodzaak van filologisch detailonderzoek geenszins in twijfel wil trekken. Maar het is toch de culturele taak van de historicus om *onvoorzichtig* te zijn, om risico's te lopen, want eerst in de risico's die hij loopt, krijgt het verleden de kans zich aan ons te openbaren. En juist de onvoorzichtige historicus zal open oog hebben voor de theoretische dimensies van zijn werk. Alles wat in de geschiedbeoefening en de theorie van waarde is, werd door de onvoorzichtigen tot stand gebracht.

Noten

1. H. Koningsveld, *Het verschijnsel wetenschap* (Meppel 1976) 12.
2. B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France* (Parijs 1927); zie bijvoorbeeld p. 170: 'Ainsi, grands et pauvres dans la légende Chrétienne, auront chacun des titres à faire valoir. Par contre, où sont ceux du bourgeois?'.
3. J. Strasser, 'Sicherheit als destruktives Ideal' in: K. Binder ed., *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung* (Darmstadt 1986) 236.
4. Ibidem, 24, 'Sicherheit', 247.
5. R.J. Bernstein, *Beyond objectivism and relativism* (Oxford 1983) 18.
6. Zie het artikel getiteld 'Historical representation' in de binnenkort verschijnende bundel opstellen van mij, *The historian's language is an object*; F.R. Ankersmit, 'The dilemma of contemporary Anglo-Saxon philosophy of history', *History and Theory*, Beiheft 25 (1986) 19; F.R. Ankersmit, 'Tegen de verwetenschappelijking van het verleden' in: F. Besouw e.a. eds., *Balans en perspectief* (Groningen 1987) 7 ff.
7. K. Bertels, *Geschiedenis tussen structuur en evenement* (Amsterdam 1973) 23.

8. M. Foucault, *The archaeology of knowledge* (Londen 1974) 3, 4.
9. J.J. Esposito, *The transcendence of history* (Athene 1984) 37.
10. K. van Berkel, *Over eigentijdse cultuurgeschiedenis*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de cultuurwetenschappen, in het bijzonder de cultuurgeschiedenis aan de Open Universiteit op 27 maart 1987.