

# Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

---

RENÉ GABRIËLS & EVA DE VALK

GESCHIEDENIS EN ERVARING

INLEIDING BIJ HET THEMANUMMER

Krisis, 2010, Issue 1

[www.krisis.eu](http://www.krisis.eu)

‘Wanneer ik nu doe, wat ik behoor te doen, waar mag ik dan op hopen?’<sup>1</sup> Met deze vraag vestigt Immanuel Kant de aandacht op verwachtingen die verbonden zijn met wat nog niet het geval is, maar wel het geval zou moeten zijn. Zodoende opent hij het venster op de geschiedenis, en in het bijzonder de toekomst. Wat in moreel opzicht geboden is, valt samen met een wenselijk geachte toekomst. Of wat zou moeten gebeuren ook daadwerkelijk gebeurt, hangt af van wat in de werkelijkheid mogelijk is. Kennis over wat kan, is daarom wenselijk. Dit betekent dat Kant met zijn vraag waarop mag worden gehoopt een brug probeert te slaan tussen de kennis over wat in de werkelijkheid mogelijk is en zijn morele overtuigingen. De praktische filosofie kan het niet stellen zonder de grenzen die door de theoretische filosofie worden aangegeven.

Kant werkt zijn reflecties over de toekomst verder uit in zijn filosofie van de geschiedenis en zijn filosofie van de religie. Terwijl de eerstgenoemde filosofische subdiscipline de aandacht vestigt op de via het recht te regelen uiterlijke vrijheid, vestigt de laatstgenoemde de aandacht op de innerlijke vrijheid die zijn uitdrukking vindt in de moraal.

Ook al heeft Kant niet zoveel aandacht geschonken aan de filosofie van de geschiedenis als Hegel en Marx, hij heeft hierover toch enkele belangrijke filosofische noten gekraakt.<sup>2</sup> In tegenstelling tot neokantianen (onder andere Heinrich Rickert) is Kant niet zozeer geïnteresseerd in de methodologische grondslagen van de geschiedschrijving als in de betekenis van de geschiedenis voor een met rede begiftigd mens die worstelt met allerlei vragen uit de praktische filosofie. Biedt het verloop van de geschiedenis mogelijkheden voor een betere toekomst? Is er sprake van morele vooruitgang? Terwijl historici empirisch onderzoek verrichten, moeten filosofen zich volgens Kant afvragen onder welke ervaringsafhankelijke voorwaarden historische ontwikkelingen redelijk zijn. Met het oog daarop formuleert Kant een regulatief idee dat betekenis aan de geschiedenis geeft en ertoe kan bijdragen dat er op den duur een einde komt aan despotisme en oorlogen. Zo zet Kants relatief optimistische filosofie van de geschiedenis de kaarten niet op een blind vooruitgangsgeloof of een naïef vertrouwen in de goedheid van de mensen, maar op de gestage ontwikkeling van een wereldwijde rechtsorde die voor vrede moet zorgen. Volgens hem vormen de verschrikkelijke ervaringen die mensen tijdens oorlogen hebben opgedaan en de handelsgeest de drijvende krachten achter deze ontwikkeling.

Terwijl Kants hoop in de filosofie van de geschiedenis gevestigd is op een wereldwijde rechtsgemeenschap die de wereldvrede garandeert, is zijn hoop in de godsdienstfilosofie gericht op de correspondentie tussen gelukzaligheid en moraliteit. Gelukzaligheid (*eudaimonia*) is een toestand waarbij een individu tevreden is over zijn leven, omdat al zijn behoeften bevredigd zijn. Moraliteit heeft betrekking op het deugdzaam leven dat een individu zou moeten leiden om gelukzaligheid waardig te worden. Het is mogelijk dat een individu op grond van een deugdzaam leven de gelukzaligheid verdient, maar deze toestand toch niet bereikt. Het hoogste goed waarop een individu mag hopen, is de correspondentie tussen moraliteit en gelukzaligheid. Religie geeft uitdrukking aan de hoop dat in de toekomst een deugdzaam leven hand in hand gaat met gelukzaligheid. Een noodzakelijke voorwaarde daarvoor is dat het individu zich in vrijheid committeert aan morele plichten. Bij Kant vormen morele plichten de basis voor de religie en niet andersom. Religie omschrijft hij als de erkenning van morele plichten als goddelijke geboden. Omdat niet

blindelings erop kan worden vertrouwd dat het individu erin slaagt om het kwaad dat in hem schuilt in overeenstemming met zijn morele plichten onder de knie te krijgen, is het goed wanneer het recht hem ertoe kan dwingen. De hoop op het hoogste goed en de hoop op een kosmopolitische rechtsorde veronderstellen elkaar. Ziehier het convergentiepunt tussen Kants godsdienstfilosofie en zijn filosofie van de geschiedenis.

Kants antwoord op de vraag waarop mag worden gehoopt, is hoogst actueel omdat tegenwoordig in de filosofie van de geschiedenis weer allerlei normatieve vragen worden gesteld die politiek relevant zijn, zij het dat ze niet meer verbonden wordt met een godsdienstfilosofie. Zo wordt ook nu de vraag naar de betekenis van de ontwikkeling van een rechtorde voor de wereldvrede gesteld en beantwoord. Dat de ideeën van Kant hierover niet berusten op luchtfietserij blijkt uit het werk van bijvoorbeeld Hauke Brunkhorst en Martti Koskeniemi.<sup>3</sup>

Het venster dat Kant opent op de toekomst is echter nogal gekleurd door de metafysische drang om kennis over het eeuwige (God en het hierna maals) te vergaren. Wie zich primair richt op de mogelijksvoorwaarden van ware kennis en geldige morele principes, heeft minder oog voor de feitelijke ontwikkeling van de kennis en moraal. Richard Rorty heeft er terecht op gewezen dat de blik op de toekomst radicaal wijzigt op het moment dat filosofen de hoop om kennis over het eeuwige te vergaren inruilen voor de hoop om met hun kennis de toekomst anders vorm te geven dan het verleden.<sup>4</sup> Sterker nog, hun belangstelling voor de toekomst wordt groter naarmate ze die voor het eeuwige verliezen.

In de negentiende eeuw hebben Hegel, Marx en Darwin definitief korte metten gemaakt met platoonse pogingen om via een ideeënwereld te ontkomen aan de flux van de tijd of, zoals Kant, ahistorische mogelijksvoorwaarden voor de alsmatig veranderende kennis en moraal te achterhalen.<sup>5</sup> Het gros van de denkers dat zich in deze eeuw over de geschiedenis buigt, speculeert over een vast patroon dat aan diverse historische ontwikkelingen ten grondslag zou liggen. Het vaste patroon dat volgens Hegel schuilgaat achter de geschiedenis noemt hij dialectiek. Dit begrip verwijst naar de idee dat de geschiedenis zich ontwikkelt via tegen gestelde krachten. Ook is in de negentiende eeuw gespeculeerd over het

doel van de geschiedenis. Zo zou de geschiedenis zich volgens Hegel ontwikkelen in de richting van meer vrijheid en volgens de door hem geïnspireerde Marx in de richting van een klassenloze maatschappij.

In de twintigste eeuw vormt de speculatieve geschiedfilosofie uit de negentiende eeuw het object van kritiek. Er wordt op gewezen dat Hegel de historische feiten geweld aandoet door ze op het procrustesbed van de dialectiek te leggen. Bovendien zijn Marx' voorspellingen over het verloop van de geschiedenis niet uitgekomen. De revolutie die een einde zou maken aan alle klassenverhoudingen laat nog steeds op zich wachten. Karl Popper heeft zijn pijlen gericht op deze en andere vormen van historicisme: de gevaarlijke illusie om op grond van wetten die ten grondslag zouden liggen aan de geschiedenis voorspellingen te doen over haar verloop.<sup>6</sup> Het historicisme leidt volgens hem in de praktijk ertoe dat degenen die niet het historisch besef hebben dat past bij de historische wetten worden onderdrukt.

Kritiek op de speculatieve filosofie van de geschiedenis vormt ook de opmaat om tussen pakweg 1945 en 1970 versterkt aandacht te schenken aan de methoden en grondslagen van de geschiedwetenschap. De vooronderstelling van degenen die zich met dit soort wetenschapsfilosofische kwesties hebben beziggehouden is dat het mogelijk is om op grond van goede wetenschappelijke methoden een zo objectief mogelijke beschouwing over het verleden te presenteren. Zodoende zal men dichter bij de historische waarheid komen.

Deze positivistische opvatting is in de jaren zeventig van de vorige eeuw het mikpunt van kritiek. Het is met name Hayden White die erop wijst dat het een illusie is om de historische waarheid via wetenschappelijke methoden steeds dichter te benaderen. Wat als historische waarheid wordt beschouwd is afhankelijk van de narratieve structuur die historici aan het verleden opleggen. Door het taalgebruik van historici te analyseren komt hij tot de ontdekking dat zij historische gebeurtenissen in hun verhalen op zeer uiteenlopende wijzen presenteren.<sup>7</sup> In *Metahistory* (1973) onderscheidt White bijvoorbeeld vier verschillende manieren waarop historici de negentiende eeuw in hun verhalen aan hun lezer presenteren. Deze

verhalen blijken in normatief en politiek opzicht geenszins neutraal te zijn.

Ook al vormt het narrativisme van White en anderen een kritiek op de wetenschapsfilosofische bemoeienis met de geschiedschrijving à la Popper, ze hebben gemeen dat ze belangrijke vraagstukken buiten beschouwing laten. Zo staan zij niet of nauwelijks stil bij het feit dat de relatie tussen de historicus en de historische tekst enerzijds en het verleden anderzijds niet alleen een kennistheoretische dimensie heeft, maar ook een normatieve en politieke dimensie.<sup>8</sup> Naast de vraag of de kennis over het verleden betrouwbaar en objectief is, wordt tegenwoordig ook de vraag gesteld of deze kennis bijdraagt tot het creëren van een rechtvaardige wereld of een bepaald politiek belang dient. Meer in het algemeen gaat het weer over de betekenis van de geschiedschrijving voor wat in het heden speelt, dus om een vraag die door Kant, Hegel en Marx al aan de orde is gesteld. Filosofen en historici die deze oude vraag opnieuw oppikken proberen ze te ontdoen van de metafysische resten die ze bij deze denkers nog kunnen traceren. Hierbij wordt bewust aansluiting gezocht bij filosofen als Walter Benjamin en Paul Ricoeur. Aan de hand van een drietal sleutelbegrippen kan de recente ontwikkeling in de filosofie van de geschiedenis worden gereconstrueerd: herinnering, historische ervaring en *presence*.

Historici en filosofen die zich voor de geschiedenis interesseren hebben sinds de jaren negentig van de vorige eeuw steeds meer aandacht geschonken aan de herinnering. Zo heeft bijvoorbeeld de historicus Pierre Nora in Frankrijk allerlei plaatsen van herinneringen (*lieux de mémoires*) geïnventariseerd en wordt in Nederland de poging ondernomen om bij een breed publiek via canons het culturele erfgoed in herinnering te roepen.<sup>9</sup> Filosoof en socioloog Maurice Halbwachs heeft reeds een tijd geleden gewezen op de betekenis van de herinnering voor de constructie van een collectieve identiteit.<sup>10</sup> Monumenten en herdenkingen spelen hierbij een belangrijke rol. De publieke debatten die dikwijls worden gevoerd over de vraag of er een monument moet komen, en zo ja, hoe dat eruit dient te zien of op welke wijze iets herinnerd moet worden, laten in elk geval zien dat het verleden bij mensen leeft en verbonden is met allerlei normatieve en politieke kwesties.<sup>11</sup> Paul Ricoeur bespreekt deze met de herinnering verbonden kwesties in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*

(2000). Met dit boek houdt hij een pleidooi voor een rechtvaardige herinnering (*juste mémoire*).

Herinneringen maken iets uit het verleden erfahrbaar. Dat gebeurt ook bij wat Johan Huizinga een historische sensatie noemt. Daaronder verstaat hij een contact met het verleden dat geëvoceerd wordt door bijvoorbeeld 'een regel uit een oorkonde of een kroniek, door een prent, een paar klanken uit een oud lied'.<sup>12</sup> Door dit bijzondere contact met het verleden wordt een deel van haar waarheid onthuld. Details uit het dagelijks leven van weleer zorgen voor een ervaring die een verloren geachte wereld ontsluit. Geïnspireerd door onder anderen Huizinga vraagt filosoof en historicus Frank Ankersmit aandacht voor het belang van het begrip ervaring. Volgens hem hebben historici tot voor kort nauwelijks aandacht geschonken aan de ervaring omdat ze geassocieerd wordt met subjectiviteit. Deze naar objectiviteit strevende historici richten zich in hun geschiedschrijving vooral op de sociale wetenschappen en veronachtzamen de ervaring. Daarentegen vraagt Ankersmit aandacht voor de sublieme historische ervaring: een ervaring van een individu of collectief 'die de wisseling van de ene historische identiteit naar een andere teweegbrengt, en ons dwingt een terrein te betreden waarin identiteit [...] tijdelijk wordt opgeschort'.<sup>13</sup> Een individu of collectief is voor even niet op zijn plaats en weet ook niet wat die zou moeten zijn. Opmerkelijk is dat Ankersmit met zijn pleidooi voor meer aandacht voor het begrip ervaring deels in de voetsporen van Walter Benjamin treedt. Het onderscheid dat Benjamin tussen ervaring (*Erfahrung*) en belevenis (*Erlebnis*) maakt is nog steeds vruchtbaar. Terwijl de ervaring is ingebed in een verhaal dat er betekenis aan geeft, wordt de belevenis ervaren als contextloos en gefragmenteerd. Benjamin wijst erop dat de ervaring het veld heeft geruimd voor de belevenis. Deze gedachte over de teloorgang van de ervaring staat niet los van zijn filosofie van de geschiedenis. Hij kritiseert zowel het vooruitgangsgeloof van marxisten als het historisme van positivistisch *angehauchte* historici, omdat ze de discontinuïteiten (zoals het verval van de ervaring) in de geschiedenis miskennen en geen recht doen aan wat geknechte en verachte wezens wedervaren is.

Zoals Ankersmit probeert om met het begrip ervaring aan de geschiedwetenschap en de filosofie van de geschiedenis een nieuwe impuls te

geven, zo probeert de historicus en psycholoog Eelco Runia dat met het begrip *presence* te doen.<sup>14</sup> Daaronder verstaat hij de direct ervaren aanwezigheid van het verleden in het heden. Herinnering, herdenking en nostalgie zijn voor Runia indicatoren dat er een verlangen naar *presence* is. De heersende geschiedschrijving veronachtzaamt dit verlangen en gaat zodoende de vraag naar de betekenis van de geschiedenis uit de weg. Pas wanneer de historicus aandacht besteedt aan de *presence* kan hij volgens Runia recht doen aan zijn maatschappelijke taak: de historische werkelijkheid zo draaglijk mogelijk maken. Zijns inziens gedijt de geschiedschrijving ‘niet zozeer op puinhopen, als wel in het zog van “anomalieën” – van gebeurtenissen waarin de werkelijkheid de perken van het normale bestaan schromelijk te buiten gaat’.<sup>15</sup> De historicus heeft dan twee opties: assimilatie of expositie. Wanneer de historicus erin slaagt om de anomalieën een plek te geven in een afgerond verhaal dat er betekenis aan geeft, dan is er sprake van assimilatie. Expositie betekent het buiten de geschiedenis plaatsen van anomalieën.

Aan de hand van de begrippen herinnering, ervaring en *presence* hebben Ankersmit, Nora, Ricoeur, Runia en anderen de laatste jaren de horizon van de filosofie van de geschiedenis en de geschiedschrijving verlegd. Zij hebben laten zien dat de wijze waarop het verleden zich via de ervaring voordoet naast een kentheoretische, ook een normatieve en politieke dimensie heeft. Net als Kant overbruggen zij daarmee de kloof tussen de theoretische en praktische filosofie. Vragen over de methoden en grondslagen van de geschiedwetenschap staan immers niet los van vragen over de moraal van het historische verhaal en haar politieke impact. Ankersmit is zelfs van mening dat de politieke dimensie allesoverheersend is. De laatste woorden van zijn *De sublieme historische ervaring* luiden: ‘Politiek is de alfa en de omega van alle geschiedenis.’<sup>16</sup>

De afstand die Ankersmit, Nora, Ricoeur en Runia hebben genomen van de doorgaans apolitieke mainstream geschiedschrijving, brengt hen niet alleen dicht bij Benjamin en Halbwachs, maar ook bij Michel Foucault. Het is niet toevallig dat het begrip ervaring in de eigenwillige geschiedschrijving van Foucault een belangrijke plaats inneemt. Hij omschrijft een ervaring als ‘iets waaruit men veranderd tevoorschijn komt’.<sup>17</sup> In feite doelt hij op een grenservaring die de identiteit van het subject op het spel

zet. Foucault is vooral geïnteresseerd in de wijze waarop een ervaring wordt geconstitueerd. Wat maakt een ervaring (on)mogelijk? Welke machtsverhoudingen zijn daarbij in het geding? Volgens Foucault kunnen deze vragen het beste via historisch onderzoek worden beantwoord. De boeken waarin hij verslag doet van zijn historisch onderzoek bieden de lezer idealiter de mogelijkheid tot het opdoen van nieuwe ervaringen.<sup>18</sup> Zodoende kunnen ze volgens Foucault een kritische functie vervullen. Naar eigen zeggen is wat hij onder kritiek verstaat hetzelfde als wat Kant omschrijft als verlichting.<sup>19</sup>

Foucault heeft een van zijn laatste colleges aan het Collège de France aan Kants beroemde essay *Was ist Aufklärung?* gewijd. Volgens Foucault breekt Kant in dit essay met de filosofische traditie omdat voor het eerst met grote nadruk de actualiteit op de filosofische agenda is geplaatst. Kant situeert het denken in het hier en nu. In deze geest beschouwt Foucault zijn eigen geschiedschrijving als ‘een ontologie van het heden’. Het historisch onderzoek is dan niet zozeer gericht op het zo objectief mogelijk op een rijtje zetten van wat ooit is gebeurd, maar op het beantwoorden van de vraag hoe mensen zijn geworden wie ze nu zijn. Een ontologie van het heden impliceert dat een historicus of filosoof kritische vragen stelt over zijn eigen tijdsgewricht en nadenkt over zijn verantwoordelijkheid als intellectueel. Het ethos van Foucaults geschiedschrijving is ‘een filosofisch leven waarin de kritiek van wat wij zijn tegelijkertijd zowel de historische analyse is van de grenzen die ons gesteld zijn, als het experimenteren met de mogelijkheid ze achter ons te laten’.<sup>20</sup>

Terwijl Foucaults ethos van de geschiedschrijving is geïnspireerd door Kants essay over de verlichting, is Friedrich Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* de inspiratiebron voor zijn methode van geschiedschrijving.<sup>21</sup> Net als Nietzsche beschouwt Foucault zijn ondernemen als een genealogie, dat wil zeggen een specifieke wijze van geschiedschrijving. Beiden zetten allerlei stilistische middelen (vooral hyperbolen) in om bij de lezer een kritische kijk te genereren op datgene waarvan zij in feite de voorgeschiedenis presenteren. Door allerlei historische gebeurtenissen dramatisch in scene te zetten en door bewuste overdrijvingen zorgt Foucault ervoor dat de lezer van bijvoorbeeld *Surveiller et punir* niet alleen vraagtekens plaatst bij het vermeend humane karakter van de moderne

gevangenis, maar ook bij allerlei andere instellingen waar het bewaken van mensen hand over hand toeneemt. Genealogische studies van de gevangenis, het ziekenhuis, de school en de psychiatrische inrichting tonen dat iets niet per se hoeft te zijn zoals het is. Ze kunnen ervoor zorgen dat de wereld anders wordt ervaren.

Historici en filosofen die – zoals Ankersmit, Benjamin, Foucault, Halbwachs, Nora, Ricoeur en Runia – op uiteenlopende wijzen aandacht vragen voor de ervaring, staan in dit themanummer van *Krisis* centraal. Diverse auteurs brengen hun ideeën omtrent de relatie tussen geschiedenis en ervaring voor het voetlicht. Impliciet of expliciet gaan ze in op Nietzsches vraag naar het nut en nadeel van geschiedenis voor het leven.<sup>22</sup> Bij hun eigentijdse antwoorden brengen ze allerlei kentheoretische, normatieve en politieke kwesties ter sprake die door de mainstream geschiedschrijving worden veronachtzaamd. Daarmee effenen ze ook de weg voor een antwoord op Kants vraag waarop mag worden gehoopt.

Jacques Bos staat in zijn bijdrage voor dit themanummer stil bij het door Runia geïntroduceerde begrip *presence*. Zoals gezegd vraagt Runia met dit begrip aandacht voor het individu dat ervaart dat het verleden zich in het heden onmiddellijk aan hem presenteert. Het begrip *presence* roept diverse vragen op. Is een direct contact met het verleden überhaupt mogelijk? Wordt de verhouding met het verleden niet bemiddeld door de taal? Kan het begrip *presence* dienst doen als een radicale heroriëntering in de geschiedschrijving? Is hier sprake van een nieuw paradigma? Aan de hand van een kritische reconstructie van het debat dat vooral historici hebben gevoerd over de heuristische waarde van het begrip *presence* geeft Bos een antwoord op deze vragen.

De bijdrage van Abele Kamminga sluit hierop aan. Hij introduceert het begrip *presence* in het onderzoek naar genociden. Daarbij stelt hij zich de vraag welke rol de aanwezigheid van het verleden in het heden speelt bij gewelddadigheden tussen mensen die kort daarvoor nog vrienden zijn geweest. Het conflict in Bosnië dient daarbij als casestudy. Kamminga toont dat het verleden niet zozeer een actor is, maar een katalysator. In een conflictsituatie kan het verleden de rol van katalysator vervullen als er reeds sprake is van vergaande sociale desintegratie. Onder zulke

omstandigheden kunnen collectieve herinneringen het verleden zodanig present maken dat ze individuen en groepen aanzetten tot gruweldaden waartoe ze eerder niet in staat zouden zijn geweest. Kamminga werpt met zijn analyse van de impact van collectieve herinneringen een nieuw licht op allerlei normatieve vragen rondom genociden.

Herinneringen staan ook centraal in de bijdrage van Janneke Adema en Marije Hristova. Zij zijn van mening dat het begrip plaats voor het onderzoek naar herinneringen en historische ervaringen van groot belang is. Om de rol van plaats te analyseren, hebben zij op grond van ideeën van Ankersmit over historische ervaringen en ideeën van Halbwachs over herinneringen een theoretisch kader ontworpen. Met dat kader analyseren zij de rol van plaats in de roman *Sefarad* van Antonio Muñoz Molina. Dit levert een verrassende kijk op over de betekenis van diverse vormen van verplaatsing (diaspora en balling) voor de ervaringen, herinneringen en identiteitsvorming van mensen.

Het is opmerkelijk dat veel filosofen en historici zich beroepen op Benjamins ervaringsbegrip, maar daarbij zijn filosofie van de geschiedenis onbesproken laten. Thijs Lijster betoogt in zijn bijdrage dat beide niet van elkaar ontkoppeld mogen worden. Wie, zoals Ankersmit, Benjamins begrip van historische ervaring los ziet van zijn opvattingen over de geschiedenis, krijgt zijn filosofie niet goed in de vingers. Bovendien gaat daardoor de politieke dimensie van Benjamins filosofie verloren. Door te focussen op de driehoeksverhouding tussen de begrippen ervaring, geschiedenis en politiek, brengt Lijster enkele centrale gedachten van Benjamin op een verrassende wijze voor het voetlicht. Zo toont hij dat Jürgen Habermas ongelijk heeft wanneer hij beweert dat alleen Benjamins bewustmakende kritiek politiek relevant is. Ook Benjamins reddende kritiek is dat, aldus Lijster.

Eva de Valk laat zien dat het vruchtbaar is om de opvattingen van Walter Benjamin en Hannah Arendt over geschiedenis en geschiedschrijving op elkaar te betrekken. Beiden hebben geschreven over de veranderde status van verleden en traditie in de moderne tijd en de consequenties die dit heeft voor de geschiedschrijving. De Valk plaatst de metafoer van het parelduiken centraal in haar onderzoek naar Benjamins en Arendts

omgang met het verleden in tijden waarin traditionele vormen van geschiedschrijving niet langer adequaat lijken.

Voor Benjamin en Arendt zijn herinneringen aan historische gebeurtenissen van moreel en politiek belang. Ze getuigen van respect voor het geleden leed en de verantwoordelijkheid om toekomstig leed te vermijden. In het werk van Paul Ricoeur nemen herinneringen ook een belangrijke plaats in. Zo ontwikkelt hij bijvoorbeeld een eigen ethiek van de herinnering. Tegen die achtergrond houdt Ad Knotter in zijn bijdrage Ricoeurs opvattingen over herinnering en geschiedschrijving tegen het licht. Knotter kritiseert de wijze waarop Ricoeur via de constructie van narratieve identiteiten een brug probeert te slaan tussen herinneringen en geschiedschrijving. Omdat herinneringen niet gebaseerd zijn op theorievorming en wetenschappelijke methoden onderscheiden ze zich principieel van de geschiedschrijving. Daarom zakt de brug die Ricoeur wil bouwen volgens Knotter in.

Historicus en filosoof Martin Jay heeft een belangwekkend boek over ervaring geschreven: *Songs of experience. Modern American and European variations on a universal theme* (2006). Thijs Lijster heeft hem voor *Krisis* geïnterviewd. De vragen gaan vooral over een drietal thema's: geschiedenis, ervaring en politiek. Waarin onderscheidt zich een historische ervaring van andere ervaringen? Moeten historici bij de lezers van hun boeken en artikelen historische ervaringen evoceren? Is het begrip gebeurtenis vruchtbaar voor de geschiedschrijving? Heeft de historicus een morele of politieke verantwoordelijkheid?

Ter ere van het afscheid van Ankersmit van de Rijksuniversiteit Groningen is een congres georganiseerd met als thema *Reflections on historical distance*. Op donderdag 28 en vrijdag 29 januari 2010 hebben vooraanstaande historici uit binnen- en buitenland zich gebogen over de betekenis van afstand voor de geschiedschrijving. Jonne Harmsma doet in dit themanummer verslag van dit congres. Zij bespreekt de vaak tegengestelde standpunten van onder anderen Mark Bevir, Ewa Domanska, Mark Salber Phillips, Jörn Rüsen, Aviezer Tucker en John Zammito.

Naast dit themagedeelte bevat deze *Krisis* ook nog een dossier waarin aandacht wordt besteed aan de crises. Meervoud inderdaad, want niet alleen de financiële en economische crisis krijgt aandacht, maar ook de zorgwekkende situatie rond klimaat, voedsel en energie. Centraal in de bijdragen staat de technologische globalisering en de vraag naar verantwoordelijkheid, bijvoorbeeld als het gaat om de verzekeraarbaarheid tegen risico's, de aanpak van de gevolgen van klimaatverandering en de opkomst in de financiële sector van de vermaledijde *collateralized debt obligations* (CDO's). Welke klasse van experts kan als betrouwbare woordvoerder worden gezien om de risico's van nieuwe producten in te schatten? Hoe moeten risico's worden doorberekend, op de markt, aan burgers, politiek? Hoe kan er toezicht worden gehouden op de technologische globalisering? En hoe kan dat op een democratische manier?

Huub Dijstelbloem duikt in het denken van Bruno Latour en Peter Sloterdijk en onderzoekt vanuit hun ontologische positie de politieke theorie die bij beiden *under construction* is om de technologische globalisering op democratische wijze levensvatbaar te houden. Gerard de Vries bespreekt de vergezichten van de wereldrisicomaatschappij die Ulrich Beck schetst en gaat in op de opbrengsten en de tekortkomingen van diens analyse van de klimaatproblematiek, het terrorisme en de financiële crisis. Ewald Engelen weegt de diagnoses en de voorstellen tot hervorming die nodig zijn om uit de economische crisis te komen van vermaarde denkers als Suzanne Berger, Mark Elchardus, Anthony Giddens, Peter Hall, Charles Maier, Dominique Moisi, Fritz Scharpf en Richard Sennet, die door de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) in de bundel *Aftershocks* bijeen zijn gebracht. Pim Klaassen gaat in op de financiële sociologie van Donald MacKenzie en diens positie binnen de *Science & Technology Studies* in een bespreking van diens boek *Material markets. How economic agents are constructed*.

Daarnaast bevat dit nummer een drietal recensies. Wim de Jong bespreekt het onlangs met de Socrates-wisselbeker bekroonde *De passage naar Europa* van Luuk van Middelaar; Christophe Andrades recenseert Amartya Sen's laatste werk, *The idea of justice*, en bespreekt Christian Bröer *Mechanical sounds* van Karin Bijsterveld.

## Literatuur

- Ankersmit, F. (2007) *De sublieme historische ervaring*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Brunkhorst, H. (2002) *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Foucault, Michel (1981) 'Nietzsche, de genealogie, de geschiedschrijving', In: M. Foucault; G. Deleuze, *Nietzsche als genealoog en als nomade*, Nijmegen, SUN.
- Foucault, M. (1985) 'Schrijven vanuit een ervaring'. In: idem *Ervaring en waarheid. Duccio Trombadori in gesprek met Michel Foucault*. Nijmegen: SUN.
- Foucault, M. (1992) *Was ist Kritik?* Berlijn: Merve Verlag.
- Jay, M. (2006) *Songs of experience. Modern American and European variations on a universal theme*. Berkeley: University of California Press.
- Kant, I. (1968 [1781]) *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe Band IV. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kate, L. ten en H. Manschot (1995) 'Kan ik "mijzelf" scheppen? Naar een ethiek van de vrijheid. De wending in het late werk van Michel Foucault'. In: *Michel Foucault, breekbare vrijheid. De politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*. Amsterdam: Krisis/Parrèsia.
- Kosellek, R. (2006) *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Halbwachs, M. (1950 [1939]) *La mémoire collective*. Parijs: Presses Universitaires de France.
- Gabriëls & De Valk – Geschiedenis en ervaring
- Koskenniemi, M. (2002) *The gentle civilizer of nations. The rise and fall of international law 1870-1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kreide, R. en A. Niederberger (red.) (2008) *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Nauta, L. (2000) 'Schaduwen van de moderniteit'. In: idem *Onbehagen in de filosofie*. Amsterdam: Van Gennep.
- Nietzsche, F. (1988 [1873-1876]) 'Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben'. In: idem *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Berlijn: DTV/de Gruyter, 243-334.
- Nietzsche, Friedrich (1988b [1887]) *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Berlin, DTV/de Gruyter, pp. 245-412.
- Nora, P. (1997 [1984-1992]) *Les lieux de mémoire*. Parijs: Gallimard.
- Popper, K. (2002 [1961]) *The poverty of historicism*. Londen: Routledge.
- Ricoeur, P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Parijs: Editions du Seuil.
- Rorty, R. (1995) 'Philosophy and the future'. In: H.J. Saatkamp jr. (red.) *Rorty and pragmatism*. Nashville: Vanderbilt University Press, 197-206.
- Runia, E. (1999) *Waterloo, Verdun, Auschwitz. De liquidatie van het verleden*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Runia, E. (2006) 'Presence'. *History and Theory* 45, 1-29.
- Schaeffler, R. (2004) 'Geschichtsphilosophie'. In: A. Pieper (red.) *Philosophische Disziplinen*. Leipzig: Reclam Verlag, 139-164.
- White, Hayden (1973) *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

---

<sup>1</sup> Kant 1968, B 833, 677.

<sup>2</sup> In *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) en *Streit der Fakultäten* (1798).

<sup>3</sup> Vgl. Brunkhorst 2002; Koskeniemi 2002; Kreide en Niederberger 2008.

<sup>4</sup> Rorty 1995, 198.

<sup>5</sup> Ook al hebben filosofen voordien aandacht geschonken aan de geschiedenis, ze neemt in hun denken geen centrale plaats in. Als filosofische subdiscipline is de filosofie van de geschiedenis in vergelijking met de logica, natuurfilosofie en ethiek relatief laat zelfstandig geworden. Eeuwenlang zijn historische ontwikkelingen alleen binnen de rechts- of staatsfilosofie of de theologie aan de orde gesteld. Vgl. Schaeffler, 139.

<sup>6</sup> Vgl. Popper 2002.

<sup>7</sup> Het taalgebruik kan bepaalde ervaringen evoceren. Zo wijst Reinhart Koselleck erop dat een begrip niet alleen dienst doet om ervaringen te registreren, maar ook om ze in het leven te roepen. In het eerste geval spreekt hij van een *Erfahrungsregistraturbegriffen* in het tweede geval van een *Erfahrungsstiftungsbegriff*. Vgl. Koselleck 2006, 337-338.

<sup>8</sup> Het narrativisme heeft weliswaar oog voor de normatieve en politieke lading van de verhalen die het bestudeert, maar niet voor de normatieve en politieke lading van de eigen activiteiten (het schrijven van een verhaal over historische verhalen etc.).

<sup>9</sup> Vgl. Nora 1997.

<sup>10</sup> Vgl. Halbwachs 1950.

<sup>11</sup> Vgl. Nauta 2000.

<sup>12</sup> Geciteerd naar Ankersmit 2007, 115.

<sup>13</sup> Ankersmit 2007, 118.

<sup>14</sup> Vgl. Runia 2006.

<sup>15</sup> Runia 1999, 8.

<sup>16</sup> Ankersmit 2007, 421.

<sup>17</sup> Foucault 1985, 7.

<sup>18</sup> Idem, 13.

<sup>19</sup> Foucault 1992, 16.

<sup>20</sup> Geciteerd naar Ten Kate en Manschot 1995, 25.

<sup>21</sup> Er is geen sprake van een methode in de positivistische zin van het woord. Vgl. Foucault 1981; Nietzsche 1988b.

<sup>22</sup> Vgl. Nietzsche 1988.