Jaap C. den Hollander

Historische identiteit

In dit artikel geeft Jaap den Hollander een historische verdieping van het psychologische begrip 'identiteit'. Tevens bekijkt hij hoe de geschiedwetenschap de problemen die het begrip met zich mee kan brengen, heeft trachten op te lossen.

Inleiding

Het begrip identiteit speelt zowel in de geschiedbeoefening als in de ontwikkelingspsychologie een belangrijke rol, aangezien beide disciplines zich bezig houden met veranderingen die zich in de tijd afspelen. Die veranderingen moeten uiteraard worden toegeschreven aan iets dat aan zichzelf gelijk blijft en daarvoor gebruiken we de term identiteit. Het is een betrekkelijk vaag begrip, omdat het gelijkblijvende vaak moeilijk is vast te stellen. We zijn voor het oog bijvoorbeeld heel andere wezens dan in onze babytijd en toch zien we een duidelijke continuïteit. Dat is logisch, zou men kunnen zeggen, aangezien we nog hetzelfde lichaam hebben. Deze tegenwerping klinkt aannemelijk, maar de tegenvraag zou kunnen zijn: wat betekent hier 'hetzelfde'? Ons DNA blijft inderdaad hetzelfde, maar voor de rest worden we net als de wasmiddelen van de reclame constant vernieuwd. En zelfs dat DNA zou je met Robocop-achtige gedachte-experimenten nog wel weg kunnen denken. Hoe ver kun je bijvoorbeeld gaan met het vervangen van menselijke onderdelen, voordat iemand zijn identiteit verliest? De hersenen lijken een vrij cruciaal onderdeel, maar stel nu dat we de inhoud daarvan zouden kunnen overbrengen naar een futuristische plasma-computer. Wat is dan nog hetzelfde? Het geheugen? Maar dat is, zoals we allemaal weten, een onbetrouwbaar iets. Sommige mensen menen bijvoorbeeld zeker te weten slachtoffer van incest te zijn, terwijl dat aantoonbaar op suggestie berust.

Om de zaak niet te ingewikkeld te maken zouden we kunnen zeggen dat de *individualiteit* van ons organisch systeem verder niet ter discussie staat en dat het begrip *identiteit* moet worden gereserveerd voor ons psychische systeem, waarmee het geheel van waarnemingen, herinneringen,

gevoelens en andere bewustzijnskenmerken wordt bedoeld. De vraag is dan wat psychische identiteit betekent in relatie tot lichamelijke individualiteit. We kunnen nog een stap verder gaan en ons afvragen of het begrip identiteit überhaupt wel verbonden moet zijn met een lichamelijk substraat. In de omgangstaal vinden we het bijvoorbeeld heel normaal om te spreken over de identiteit van groepen, bedrijven, instellingen of andere sociale systemen.

Voor de beantwoording van bovenstaande vragen zouden we kunnen kijken naar de cybernetica en de systeemtheorie. Dit zijn transdisciplinaire wetenschappen die op een vrij hoog abstractieniveau proberen vast te stellen wat systemen zijn en hoe ze werken. Het gaat dan niet alleen om concrete machines of levende organismen, maar ook om minder grijpbare zaken zoals communicatiesystemen en informatienetwerken. Vooral de tweede-orde cybernetica van Heinz von Foerster en zijn medewerkers lijkt hier van belang. Von Foerster behoorde tot de 'inner circle' van de eerste generatie cybernetici, die nogal sterk gericht was op technocratische sturings- en beheersingsmodellen. Hij ontwikkelde zich echter in de richting van de biocybernetica en stelde vandaar uit vast dat cybernetici bij hun observatie van systemen eigenlijk hun eigen rol als waarnemend systeem over het hoofd zien. Daarom pleitte hij voor een cybernetica van de cybernetica, die zich zou moeten bezig houden met het observeren van 'observing systems'.[1]

Mijn betoog bestaat uit twee gedeelten, waarin ik achtereenvolgens het ruimtelijke en het temporele aspect van de identiteit wil bespreken. Met het ruimtelijke aspect doel ik op de afgrenzing van een systeem ten opzichte van zijn omgeving. Als we over identiteit spreken veronderstellen we immers altijd een onderscheid tussen binnen en buiten. Voor organische systemen lijkt dat wel duidelijk, maar voor psychische en sociale systemen, die niet ruimtelijk kunnen worden gedefinieerd, is dat onderscheid toch minder evident. In het tweede gedeelte komt het temporele aspect ter sprake. De discussie over het onderscheid tussen 'binnen en 'buiten' maakt hier plaats voor een discussie over het onderscheid tussen 'voor' en 'na'. Dit temporele aspect is uiteraard van direct belang voor het begrijpen van de historische identiteit.

1 Heinz von Foerster, *Wissen und Gewissen* (Frankfurt am Main 1993), Duitse vertaling van *Observing systems* (Seaside 1982); Humberto R. Maturana en Francisco J. Varela, *De boom der kennis* (Amsterdam 1989). Een sociologische toepassing is o.a. te vinden in het werk van Niklas Luhmann.

Binnen en buiten

Hoewel het onderscheid tussen 'binnen' en 'buiten' in het geval van organismen vrij onproblematisch schijnt, is het dat toch niet. Dat heeft Helmuth Plessner duidelijk gemaakt in zijn *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928). Normaal gesproken vatten we een grens op als een virtuele scheidingslijn *tussen* twee dingen, maar in het geval van organismen is die grens eigenlijk een concreet deel *van* het systeem zelf. Dit betekent dat we paradoxaal genoeg binnen en buiten ons zelf leven. Om het met de Beatles te zeggen: 'Your inside is out, your outside is in'.[2] Aan de ene kant worden we omgeven door onze huid, maar aan de andere kant *zijn* we ook onze eigen huid. De grensfunctie van nagels en haren is bijvoorbeeld heel opvallend en dat is waarschijnlijk ook de reden waarom hieraan vaak zo veel esthetische aandacht wordt besteed en communicatieve betekenis wordt toegekend.

Door zijn zelfbegrenzing onderscheidt een organisch systeem zich van zijn omgeving. Dit is een actief proces dat doorgaat tot het einde. Als een systeem zich niet meer kan onderscheiden van zijn omgeving is het dood en zal het tot stof wederkeren. Dit betekent dus dat de identiteit van een systeem in laatste instantie afhankelijk is van een verschil. Het is belangrijk om hierop te wijzen, aangezien de traditionele ontologie van geheel en delen nog steeds bepalend is voor de wijze waarop een systeem door veel mensen wordt gedefinieerd, namelijk als een gestructureerd geheel van elementen. Deze definitie is niet zo zeer onjuist als wel onvolledig, omdat zij voorbijziet aan het feit dat de begrippen identiteit en differentie elkaar aanvullen.

Separatie en individuatie

Zoals in de inleiding is voorgesteld, kunnen we in verband met organische systemen het beste spreken van individualiteit. Die is bij mensen een feit wanneer de navelstreng wordt doorgeknipt en afgebonden. De pasgeborene staat weliswaar nog niet in letterlijke zin op eigen benen, maar hij functioneert in organisch opzicht wel als een autonoom systeem. De 'psychologische geboorte', waarover Margaret Mahler een mooi boek heeft geschreven, volgt pas later, wanneer de symbiotische relatie met moeder of

2 The Beatles, 'Everybody's got something to hide except me and my monkey' uit: *The White Double Album* (Apple-EMI 1968).

andere verzorg(st)er wordt doorbroken.[3] Psychologen duiden deze ontwikkeling, die in de loop van de eerste twee levensjaren plaats vindt, aan als separatie-individuatie. Ze bedoelen hier in feite mee dat het kind voor het eerst zijn eigen identiteit begint te ontwikkelen.

Het separatie-individuatieproces is in werkelijkheid nogal gecompliceerd, maar het laat zich in systeemtheoretische termen betrekkelijk eenvoudig beschrijven. Wat in wezen gebeurt, is dat het kind een innerlijke representatie vormt van het onderscheid tussen zichzelf en zijn omgeving. De organische zelfbegrenzing wordt als het ware in het systeem zelf symbolisch gereproduceerd. Dit betekent in cognitief opzicht een geweldige sprong voorwaarts, omdat het kind nu niet langer is aangewezen op stimulus-response-reacties en trial-and-error-gedrag. Kon het voorheen alleen direct reageren op de omgeving, omdat het nog geen idee had van zijn eigen positie, nu wordt dat anders. Door de internalisatie van zijn eigen grenzen komt het kind vrijer te staan tegenover zijn omgeving, die nu als iets externs wordt gezien, en kan het hypothetisch gaan redeneren in de trant van 'als ik dit doe, gebeurt er misschien dat'. Dat is in wezen het begin van wetenschappelijk denken.[4]

In emotioneel opzicht is het separatie-individuatieproces ook enorm belangrijk, aangezien het kind nu echt een 'innerlijk' kan gaan ontwikkelen. Belangrijk is vooral de ontdekking dat de omgeving niet alleen bestaat uit dingen maar ook uit autonome personen. Zo ziet het kind zijn moeder niet langer als een verlengstuk van zich zelf maar als een zelfstandig individu en daardoor kan het ook zichzelf als een apart wezen gaan beschouwen. Dit is, zoals gezegd, een gecompliceerd proces, waarin ook heel wat mis kan gaan. Sommige kinderen slagen er bijvoorbeeld niet goed in om andere mensen als autonome individuen te zien en blijven hun medemensen dan ook op latere leeftijd nog behandelen als dingen. Andere kinderen slagen er weer niet in om de ambivalentie tussen 'lieve' en 'stoute' mama en 'lieve' en 'stoute' ik op te lossen. Normaal gesproken krijgen kinderen op den duur wel in de gaten dat mensen soms lief en soms stout kunnen zijn, maar sommigen blijven met de oorspronkelijke dichotomie zitten.

3 Margaret Mahler, *The psychological birth of the human infant: symbiosis and individuation* (New York 1975). Zie verder Jay R. Greenberg en Stephen A. Mitchell, *Object relations in psychoanalytic theory* (Cambridge, Mass. 1983).

4 Zie voor de cognitieve kant het werk van Jean Piaget, dat helder wordt beschreven in: Michael Chapman, *Constructive evolution. Origins and development of Piaget's thought* (Cambridge 1988).

Dat kan dan in milde vorm leiden tot zwart-wit denken, maar in extreme vorm tot een meervoudige persoonlijkheid zoals we die bijvoorbeeld aantreffen in Stevensons bekende roman *The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886).

Het voorbeeld van Jekyll & Hyde laat zien dat identiteit geen vanzelfsprekendheid is, maar door ons zelf moet worden geconstrueerd en onderhouden. Over dat laatste zal in de volgende paragraaf meer worden gezegd. Ik wil hier verder nog enige aandacht schenken aan het probleem van de identiteit van sociale systemen en ik sluit daarvoor aan bij het *Doppelgänger*-motief van Jekyll & Hyde. Een gespleten persoonlijkheid geldt vanzelfsprekend als een pathologisch verschijnsel, maar dat neemt niet weg dat we als moderne mensen in zekere zin allemaal wat gespleten zijn. De oorzaak hiervan ligt niet in een vroege ontwikkelingsstoornis, maar in het rollenprobleem waarvoor de moderne maatschappij ons stelt.



Mr. Hyde. Een tekening van Jeanne Bieruma Oosting uit: Robert Louis Stevenson, *De zonderlinge geschiedenis van Dr Jekyll en Mr Hyde* (vertaald door Simon Vestdijk; Amsterdam 1945) 126.

Sociale systemen

Premoderne samenlevingen waren over het algemeen inclusief, in de zin dat individuen onderdeel waren van een bepaald collectief, zoals de familie, de clan, het dorp, het gilde, enzovoort. Veel van deze samenlevingen waren bovendien hiërarchisch ingedeeld, zoals bijvoorbeeld de Europese standenmaatschappij van het *ancien régime*. Dit bracht met zich mee dat individuen behoorlijk vast zaten aan hun sociale rol. Deze situatie in Europa veranderde in de moderne tijd, doordat de verticale differentiatie van de maatschappij plaats maakte voor een horizontale differentiatie. Door de groeiende arbeidsverdeling begonnen verschillende functiegebieden uit elkaar te groeien en te verzelfstandigen tot maatschappelijke subsystemen. We kunnen hierbij denken aan de opkomst van de moderne staat, de ontwikkeling van de economische markt, de scheiding van kerk en staat, de verzelfstandiging van kunst en wetenschap, enzovoort. De

geschiedwetenschap weerspiegelt dit verschijnsel in een eindeloze proliferatie van specialismen.

De ontwikkeling van een verticaal naar een horizontaal differentiatiemodel stelt ons voor grote conceptuele problemen die bij lange na nog niet zijn doordacht.[5] Goed beschouwd stamt ons maatschappijbeeld nog grotendeels uit het *ancien régime*. Eén van de consequenties van de geschetste ontwikkeling is bijvoorbeeld dat de maatschappij niet meer vanuit een centraal hoogste punt kan worden bekeken. De traditionele aristocratie kon zichzelf nog zien als representant van de gehele maatschappij, maar wie kan dit nu nog volhouden? Progressieve intellectuelen hebben nog heel lang gedacht dat zij de maatschappij als geheel konden overzien en zelfs konden hervormen, maar die illusie heeft in de loop van de twintigste eeuw plaatsgemaakt voor het postmoderne besef van fragmentatie. Dit besef is niet duidelijk gearticuleerd, maar het is een begin van het inzicht dat de maatschappij bestaat uit functionele subsystemen die onze visie op het geheel perspectivisch bepalen. Concreet: we kunnen als politicus, dominee of koopman maatschappelijke uitspraken doen, maar die uitspraken zijn duidelijk gebonden aan één onderdeel van het totale sociale communicatienetwerk.

Een ander punt waarover wij nog 'oud-Europees' denken is de relatie tussen individu en maatschappij. Veel mensen vinden het nog vanzelfsprekend om te zeggen dat sociale systemen uit individuen bestaan. Dat wordt mede in de hand gewerkt door het woord 'individu' dat ondeelbaar betekent, en ondeelbaarheid is, zoals bekend, de eigenschap die we gewoonlijk aan elementen toekennen. Maar zijn we wel zo ondeelbaar? Is dat geen humanistisch vooroordeel, waar we nu eens van af moeten stappen? In werkelijkheid zijn we namelijk al sinds de vroeg-moderne tijd hoogst 'dividueel'. Zo laten de vorstenspiegels sinds Machiavelli een gespleten beeld van regeerders zien, omdat de *raison d'état* soms handelwijzen van een vorst vereiste waar deze als privé-persoon misschien niet achter kon staan. Door de introductie van 'het staatsbelang' werd als het ware een wig gedreven tussen de publieke rol en het private zelf. Was dit aanvankelijk nog alleen een probleem voor koningen en aristocraten, in de moderne democratie hebben we hier allemaal mee te maken gekregen.

De splitsing tussen de publieke rol en het private zelf roept de vraag op

5 Zie Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (2dln., Frankfurt am Main 1997).

of het bestaande beeld van sociale systemen nog juist is. Kunnen we nog wel beweren dat die systemen uit menselijke individuen van vlees en bloed bestaan, zoals het geval was in het *ancien régime*? Moeten we niet vaststellen dat ze uit functionele rollen bestaan? Per slot van rekening kunnen we tegenwoordig vrij kiezen welke rol we willen bekleden. Dit betekent dat we een sociaal collectief, laten we zeggen een groot bedrijf, niet kunnen beschouwen als een optelsom van concrete mensen. Zo blijft een rechtspersoon als Shell of Philips gewoon voortbestaan, ook al worden de functies in het bedrijf steeds bezet door verschillende natuurlijke personen. Maar wat blijft er dan precies voortbestaan? Het enige reële antwoord is: een communicatiesysteem met statuten en een *flow chart* waarop aangegeven is welke mensen op welke plaatsen af en toe een handtekening moeten zetten. Weliswaar kunnen we ons geen bedrijf zonder mensen voorstellen, net zo min als we ons een bewustzijn zonder neuronen kunnen voorstellen, maar dat wil niet zeggen dat het ene simpelweg tot het andere valt te reduceren. Een sociaal systeem is evenals een psychisch systeem een emergent verschijnsel met een eigen autonomie. In materieel opzicht mag het afhankelijk zijn van natuurlijke personen, in operationeel opzicht is het een gesloten communicatienetwerk, waarin mensen slechts als *personae* of rollen kunnen optreden.

Sociaal-culturele identiteit

De definitie van sociale communicatiesystemen levert hetzelfde probleem op als de definitie van psychische systemen en dat is het ontbreken van een ruimtelijke begrenzing. Toch spreken we in beide gevallen over een identiteit die een onderscheid tussen 'binnen' en 'buiten' impliceert. Kunnen we nu zeggen, dat die identiteit van sociale systemen op dezelfde manier tot stand komt als de identiteit van psychische systemen? Dat is een lastige vraag waarop ik niet zo direct een bevredigend antwoord zou kunnen geven, maar het ligt voor de hand om de oplossing te zoeken in de sfeer van de symbolische representatie. Van een internalisatie van een fysieke grens kunnen we in het geval van sociale systemen natuurlijk niet spreken, maar we kunnen ons wel op een wat meer abstracte manier voorstellen dat sociale systemen gaan communiceren over hun eigen communicatie en zodoende de grenzen daarvan gaan bepalen. Het cultuurbegrip dat in de achttiende eeuw opkwam speelt een belangrijke rol hierin, omdat het die verdubbeling mogelijk maakt. Het denken *over* de cultuur maakt immers

ook deel uit *van* de cultuur. Hierbij valt dan onderscheid te maken tussen de ruimtelijke benadering van de culturele antropologie en de temporele benadering van de geschiedbeoefening.

De kennismaking met vreemde volkeren heeft Europeanen in de moderne tijd bewust gemaakt van het eigen karakter van hun cultuur. Deze ontwikkeling vertoont een zekere analogie met het separatie/individuatie-proces dat hierboven is besproken, omdat zij dezelfde dialectiek vertoont. Abstract gezien treedt namelijk een *Entzweiung* op in een ongedeeld geheel. Dit is een circulair proces, waarbij het eigene en het vreemde slechts in termen van elkaar kunnen worden gedefinieerd. Natuurlijk is dat eigene, laten we zeggen de Europese cultuur, in zekere zin al wel aanwezig, maar het kan pas als zodanig worden herkend wanneer er sprake is van culturele vergelijking en reflectie. Pas dan kunnen we spreken van een cultuur *an und für sich*. We hoeven hierbij overigens niet alleen te denken aan grote eenheden zoals de Europese cultuur. De differentiatie van de moderne maatschappij in velerlei subsystemen heeft ertoe geleid dat er even zovele subculturen zijn ontstaan, waarvan de ene misschien een uitgesprokener karakter heeft dan de andere, afhankelijk van de zelfbeschrijving die wordt gegeven. Een zeer formele en expliciete zelfbeschrijving treffen we bijvoorbeeld aan in rechtspersonen, die als actoren dan ook bepaalde eigenschappen delen met natuurlijke personen.

Wanneer we het voorafgaande proberen samen te vatten, kunnen we zeggen dat een systeem zijn eigen identiteit vaststelt door een zelfbeschrijving waarin de grenzen met de omgeving worden aangegeven. In het geval van het psychische systeem of het bewustzijn gaat het om een symbolische representatie van de begrenzing van het eigen organisme. In het geval van sociale systemen gaat het om de zelfbeschrijving van een communicatienetwerk ten opzichte van andere netwerken. De plaatsbepaling tegenover een omgeving is op zichzelf echter niet voldoende, omdat identiteit ook te maken heeft met continuïteit in verandering. De systemen waarover we spreken zijn zeer dynamisch in de zin dat hun elementen voortdurend worden vernieuwd. Dat geldt niet alleen voor de cellen van ons lichaam, maar ook voor onze bewustzijnsinhouden en de *events* van onze sociale communicatie. Goed beschouwd is het een raadsel dat op grond van deze vluchtige inhoudelijke elementen nog zulke betrekkelijk stabiele structuren mogelijk blijken te zijn.

Voor en na

Deze paragraaf handelt over het temporele aspect van de identiteit, dat ons voor de vraag stelt hoe iets gelijk kan blijven wanneer het steeds verandert. Het kernonderscheid is hier niet binnen/buiten maar voor/na, maar we stuiten op dezelfde paradox die we eerder tegenkwamen, namelijk dat beide kanten van het onderscheid elkaar veronderstellen. Viel 'binnen' alleen te definiëren in termen van 'buiten' en vice versa, dezelfde moeilijkheid doet zich voor in het geval van 'voor' en 'na'. Deze paradox staat in de volksmond bekend als het kip-of-ei-probleem. Een treffend voorbeeld dat Francisco Varela heeft beschreven is de celvorming.[6] Een levende cel kenmerkt zich door tenminste twee eigenschappen, een membraam en een intern metabolisme in de vorm van cytoplasma. Wanneer zich nu een hoopje moleculen tot cel vormt, moeten beide eigenschappen gerealiseerd worden. Maar welke komt als eerste? Zonder membraam kan er geen sprake zijn van een metabolisch systeem en zonder dit laatste kan zich geen membraam vormen. Ra ra, hoe zit dat?

Het kip-of-ei-probleem doet zich niet alleen voor bij organische maar ook en vooral bij psychische en sociale systemen. Deze systemen zijn voor hun identiteit afhankelijk van een zelfbeschrijving, die duidelijk aangeeft waar de grenzen van het systeem liggen. Maar wat houdt die zelfbeschrijving in? Hoe kun je een 'zelf' beschrijven dat pas tot stand komt door het te beschrijven? Dit klinkt misschien wat cryptisch en daarom haast ik mij een historisch voorbeeld te geven. Ik wijs dan op Huizinga's bekende definitie van geschiedenis als de geestelijke vorm waarin een cultuur zich rekenschap geeft van haar verleden. Op het eerste gezicht is er weinig aan de hand met deze definitie, al klinkt het misschien wat vreemd om de cultuur uit te roepen tot een soort actor die zich over haar eigen verleden buigt. Bij nader inzien blijkt echter een merkwaardige circulariteit schuil te gaan achter deze omschrijving, omdat Huizinga van mening was dat de geschiedschrijving in hoge mate constituerend is voor een cultuur. Een cultuur wordt met andere woorden pas een cultuur wanneer zij zich rekenschap geeft van haar verleden. Maar hoe 'weet' een cultuur wat haar verleden is, als zij nog niet duidelijk vorm heeft gekregen?

6 Francisco J. Varela, 'The creative circle: sketches on the natural history of circularity' in: Paul Watzlavick ed., *From the invented reality* (New York 1984) 309-323.

Zelfwaarneming

Om het probleem van de zelfbeschrijving tot hanteerbare proporties terug te brengen moeten we ons afvragen op welke waarneming zo'n beschrijving gebaseerd kan zijn. Dat moet logischerwijs een zelfwaarneming zijn, maar wat moeten we ons hierbij voorstellen? We kunnen ons zelf moeilijk waarnemen tijdens het waarnemen, zodat het heden afvalt en we ons alleen maar op het verleden kunnen richten. Maar het verleden is per definitie niet waarneembaar. Wat valt er dan nog waar te nemen? We lijken hier in een impasse terecht te komen, maar wellicht is er een uitweg mogelijk als we het geheugen in de redenering betrekken en de zelfwaarneming opvatten als een innerlijk proces waarbij we herinneringen aan vroegere ervaringen waarnemen. Er zijn immers situaties waarin we verrast vaststellen dat we de wereld vroeger op een heel andere manier bekeken dan nu. Zo stelde mijn vrouw ooit tijdens een bezoek aan het huis waar zij tot haar zesde jaar had gewoond verbaasd vast dat alles zo klein was. In haar herinnering waren de kamers veel groter en was de kapstok veel hoger. Kennelijk kunnen we dus nieuwe ervaringen over oude ervaringen opdoen.

Een ander voorbeeld van interne zelfwaarneming is de nostalgie naar de eigen kindertijd. Mensen verlangen dan vaak terug naar een veilige wereld die verdwenen is, maar die in geïdealiseerde vorm voortleeft in de herinnering. Het merkwaardige hierbij is dat de idealisering wel gebaseerd is op concrete ervaringen. Het is niet zo dat er een verleden gefingeerd wordt of dat men de dingen per se mooier maakt dan zij waren. Het is eerder zo, dat een bepaald aspect van de historische werkelijkheid wordt belicht dat eerder niet was opgevallen. De verklaring die de Amerikaanse socioloog Davis geeft is dat jonge mensen het vaak zo druk hebben met alle nieuwe en verrassende dingen om hen heen, dat zij de bekende en vertrouwde omgeving maar half waarnemen. Als adolescenten volwassen worden kan deze achtergrondherinnering echter ineens naar voren komen, vaak naar aanleiding van hele triviale zaken als een oud gebruiksvoorwerp of een bepaalde geur of melodie. Wat dan gebeurt is het volgende: 'the warmly textured past of memory that was merely backdrop suddenly emerges as *figure* while the harshly etched silhouette of current concerns fades into *ground*'.[7]

Volgens Davis kunnen mensen alleen nostalgische herinneringen hebben aan dingen die ze zelf hebben meegemaakt. Daar valt weinig tegen

7 Fred Davis, *Yearning for Yesterday. A sociology of Nostalgia* (New York 1979) 58.

in te brengen, maar hoe verklaren we dan bijvoorbeeld de romantische nostalgie naar de middeleeuwen? Davis ziet over het hoofd dat vroegere waarnemingen gekleurd kunnen zijn door een bepaalde tijdgeest of door een collectieve mentaliteit die inmiddels verdwenen is. Dat was naar mijn idee het geval met de romantici. Zij verlangden in feite terug naar een mentaal klimaat uit hun kindertijd dat door de verlichtingsfilosofen was gebrandmerkt als 'middeleeuws' en waaraan de revolutionairen vervolgens een einde hadden gemaakt.

Een ander voorbeeld dat dichter bij huis ligt is de nostalgie naar 'grootmoeders tijd', die volgde op de culturele revolutie van de jaren 1960. We moeten dan denken aan de trivia die de matte jaren 1970 kenmerkten: boerderijtjes opknappen, bruine cafés, omafietsen, lange rokken, knevels en bakkebaarden, herdrukken van de wandplaten van Jetses en Isings, melkbussen, heiligenbeelden, enzovoort. Natuurlijk verlangden de juist volwassen geworden babyboomers niet echt terug naar de periode rond 1900, toen Nederland nog op de drempel van de industrialisatie stond. Ze kenden die periode alleen van papier, maar wat ze wel uit eigen ervaring kenden, was 'de lange negentiende eeuw' op cultureel gebied waarin ze zelf nog waren opgevoed en waaraan ze vervolgens in de jaren 1960 zelf een eind hadden gemaakt.

De nostalgie is een aardig voorbeeld, omdat zij laat zien dat zelfwaarneming zich niet beperkt tot de eigen individuele herinneringen maar ook betrekking heeft op het collectieve geheugen. In die zin kan het een belangrijke schakel zijn in de vergelijking van de identiteit van psychische en sociale systemen. Voor die vergelijking zijn echter nog wel wat aanvullende gegevens nodig, want nostalgische ervaringen zijn betrekkelijk zeldzaam. We moeten ons daarom afvragen of we niet vaker worden geconfronteerd met bepaalde zienswijzen en ervaringen waar we ons vroeger niet van bewust waren. Ik zal deze vraag proberen te beantwoorden aan de hand van twee grote psychologen uit de twintigste eeuw, namelijk Freud en Piaget.

Relicten van de geest: Freud en Piaget

Ik gebruik de naam van Freud hier vooral als aanduiding voor een paradigma. De theorie van Freud is door zijn psychoanalytische volgelingen zo sterk gemodificeerd, dat zij op bepaalde punten echt verouderd is. Dat geldt bijvoorbeeld voor het principe van de overdracht, dat volgens veel



De nostalgie van 'Grootmoeders tijd' in een prent van Jetses. Uit: Jan A. Niemeijer, *Toen je nog op straat kon spelen. Prenten van Cornelius Jetses* (Groningen 1978) 39.

psychoanalytici het kernbegrip is van hun dagelijkse praktijk. Met overdracht wordt simpel gezegd bedoeld, dat mensen bepaalde zienswijzen en verwachtingspatronen uit het verleden op hedendaagse situaties toepassen zonder zich hiervan bewust te zijn. Zo kan een patiënt die een strenge en veeleisende vader heeft gehad geneigd zijn dezelfde eigenschappen te projecteren op zijn therapeut, die daar waarschijnlijk helemaal geen aanleiding toe geeft omdat hij heeft geleerd neutraal te zijn. Volgens Freud was het belangrijk om de patiënt duidelijk te maken dat hier sprake was van een realiteitsvertekening. Na deze 'reality testing' diende dan uitgezocht te worden waar de overdracht door was veroorzaakt.

Moderne analytici zijn minder dan Freud geneigd om overdracht te zien als een verstoring van het realiteitsbeeld, omdat zij een minder positivis-tische kijk op 'de realiteit' hebben. Zij zien overdracht niet langer als een neurotische afwijking maar als een algemeen menselijke eigenschap, die ten grondslag ligt aan allerlei leerprocessen. Wij zijn tenslotte allemaal geneigd nieuwe en onbekende situaties te begrijpen in termen van oude en vertrouwde situaties. Dat gebeurt vaak onbewust, bijvoorbeeld wanneer we metaforen gebruiken. De metafoor is immers een verkorte vergelijking waarbij we onze kennis van bestaande standen van zaken overdragen op andere standen van zaken. Het woord betekent zelfs letterlijk overdracht.

In tegenstelling tot Freud erkennen psychoanalytici tegenwoordig ook dat 'tegenoverdracht' een belangrijke rol speelt in de analyse. Zij zien de 'vooroordelen' van de therapeut tegenover de patiënt niet langer als een tekortkoming maar als een belangrijk hermeneutisch instrument. Mensen hebben namelijk nogal eens de neiging om bepaalde gevoelens te ageren in plaats van ze zelf goed te voelen. Ze kunnen dan bijvoorbeeld de kwaadheid die ze van zichzelf niet mogen voelen bij de ander opwekken. Het is in zo'n geval van groot belang dat de therapeut goed nagaat bij zichzelf waarom hij zich ineens op zo'n onverklaarbare manier geïrriteerd voelt.

Zoals gezegd, is de theorie van Freud op bepaalde punten verouderd en daarom zoeken psychoanalytici naarstig naar een nieuw theoretisch kader. De systeemtheorie biedt hiervoor een aantrekkelijk alternatief volgens het bekende handboek van Tyson en Tyson.[8] Met name de biologisch gefundeerde systeemtheorie van Piaget verdient aandacht, ook al is zij nogal eenzijdig gericht op de cognitieve ontwikkeling. Zo heeft Paul Wachtel voorgesteld om het psychoanalytische begrip van de overdracht te koppelen aan Piagets notie van het schema.[9] Ik zal proberen dit in het kort te verduidelijken.

De kentheorie is lange tijd een onderneming geweest van filosofen, maar in de twintigste eeuw zijn biologen zich er ook mee gaan bemoeien omdat zij kennis terecht zagen als een belangrijk aanpassingsmechanisme in de menselijke evolutie. Dat heeft interessante resultaten opgeleverd om tenminste twee redenen. In de eerste plaats is het antropocentrische gezichtspunt losgelaten, waardoor het kennisbegrip veel breder is gedefinieerd. In de tweede plaats is ook afstand genomen van het adultocentrische gezichtspunt. Wanneer filosofen over menselijke kennis schrijven, gebeurt dat vaak op een erg statische manier, alsof er geen ontwikkeling aan vooraf is gegaan. De oorzaak is waarschijnlijk dat wij als volwassenen vergeten zijn hoe wij als kinderen dachten. Hoe komt dat? Kan het zijn dat wij in onze ontwikkeling bepaalde paradigma-wisselingen hebben doorgemaakt die ons zicht op het verleden belemmeren? Dat is één van de kernvragen die Piagets 'genetische epistemologie' probeert te beantwoorden.

8 Phyllis Tyson en Robert L. Tyson, *Psychoanalytic theories of development: an integration* (New Haven 1990).

9 Paul L. Wachtel, 'Transference, Schema, and Assimilation: The Relevance of Piaget to the Psychoanalytic Theory of Transference' *The Annual of Psychoanalysis*, 8 (1981) 59-76. Herdrukt in: Idem, *Action and Insight* (New York 1987).

Piaget was qua opleiding bioloog en daarom bouwde hij zijn theorie over de cognitieve ontwikkeling op vanuit zijn kennis van het menselijke organisme, dat hij opvatte als een zelfregulerend cybernetisch systeem. Een begrip dat centraal staat in de lange ontwikkeling van zijn theorie is equilibratie, dat wil zeggen het evenwicht zoeken tussen systeem en omgeving. Twee mechanismen die hierbij een essentiële rol spelen zijn assimilatie en accommodatie. In het eerste geval wordt de omgeving aangepast aan het systeem, in het tweede geval past het systeem zich zelf aan bij de omgeving. Uit het samenspel van assimilatie en accommodatie ontstaan de zogenaamde schema's, die opgevat kunnen worden als beproefde gewoontes.



Jean Piaget. Uit: Frank B. Murray ed., *The impact of Piagetian theory. On Education, Philosophy, Psychiatry, and Psychology* (Baltimore 1979) ii.

Het voorbeeld van het grijpschema kan dit misschien verduidelijken. Wanneer baby's in staat zijn hun geliefde rammelaar te grijpen en in hun mond te duwen, zullen ze die actie proberen te herhalen met andere objecten, bijvoorbeeld de hanger van mama's halsketting. Dit kunnen we dan assimilatie noemen, omdat een nieuw object in de omgeving wordt gegrepen en misschien zelfs wel begrepen volgens een bekend procédé. Probeert het kind nu vervolgens zijn grijp-beweging toe te passen op een onwillig voorwerp zoals een bal, dan moet het zijn schema aanpassen en verfijnen. In dat geval is sprake van accommodatie.

De ontwikkeling van het grijpschema kan als voorbeeld worden gezien voor de verdere ontwikkeling van de cognitie. Het voortdurende balanceren tussen assimilatie en accommodatie en het steeds verder uitbreiden en verfijnen van schema's blijft kenmerkend voor het leerproces, dat Piaget overigens vaak aanduidt als adaptatie. In dit proces kunnen vier fasen worden onderscheiden: de sensori-motorische fase (0-2), de pre-operationele fase (2-7), de fase van de concrete operaties (7-11) en de fase van de formele operaties (11-). Ik zal geen poging doen om deze fasen hier te typeren en beperk me daarom tot de opmerking dat de overgangen ertussen kunnen worden gezien als een soort paradigmawisselingen, omdat de bestaande kennis ingrijpend wordt geherstructureerd. Dit verklaart waarom wij de gedachtewereld van een klein kind niet goed meer begrijpen.

Waarom denkt een kleuter bijvoorbeeld dat een hoog smal glas meer limonade bevat dan een laag breed glas, terwijl het met eigen ogen heeft gezien dat er evenveel vloeistof in beide glazen werd gegoten? Slechts een logische reconstructie van het hele ontwikkelingsproces, zoals ondernomen door Piaget, kan hierop antwoord geven en zo inzicht bieden in onze eigen prehistorie.

Dialectiek

Piaget beschrijft de overgangen tussen de *structures d'ensemble* van de verschillende fasen op een manier die sterk doet denken aan Hegel.[10] Dat is niet verwonderlijk, want er bestaat een duidelijke overeenkomst tussen de traditie van het wijsgerige idealisme waarmee Hegels naam is verbonden en het kentheoretische constructivisme waarvan Piaget de belangrijkste vertegenwoordiger is. Beide theorieën verwerpen het empirisme op grond van het argument dat de waarnemer zelf de vorm bepaalt van datgene wat hij waarneemt. Piaget spreekt in dit verband over de 'projectie van een schema', een begrip dat analoog is aan de psychoanalytische 'overdracht'. Die projectie geschiedt onbewust en daarom heeft de waarnemer het gevoel dat hij de werkelijkheid rechtstreeks waarneemt, een illusie die Hegel aanduidt als 'Unmittelbarkeit' en 'sinnliche Gewissheit'.

We zouden de assimilatie die optreedt bij de projectie van een schema kunnen opvatten als de eerste fase van een dialectische ontwikkeling. De tweede fase is de accommodatie die optreedt wanneer de waarneming inadequaat blijkt te zijn en een negatie oproept. Het systeem moet als het ware bij zichzelf te rade gaan en zijn schema bijstellen. Hegel noemt dit de 'Umkehrung des Bewusstseins' om aan te geven dat het bewustzijn zijn aandacht verplaatst van het waargenomen object naar zichzelf. Dit gebeurt onbewust. Zo wordt de vorm van de oorspronkelijke waarneming (het hoe) niet als vorm herkend maar als een nieuwe inhoud. Dit is vaak herkenbaar aan de *Entzweiung* van een beeld. Zo viel het beeld van de Koude Oorlog uiteen in de twee tegengestelde beelden van orthodoxen en revisionisten. Deze tegenstelling werd pas *aufgehoben* toen de zogenaamde postrevisionisten lieten zien dat beide richtingen in wezen dezelfde

10 Zie Thomas Kesselring, *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik* (Frankfurt am Main 1981) en idem, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik* (Frankfurt am Main 1984).

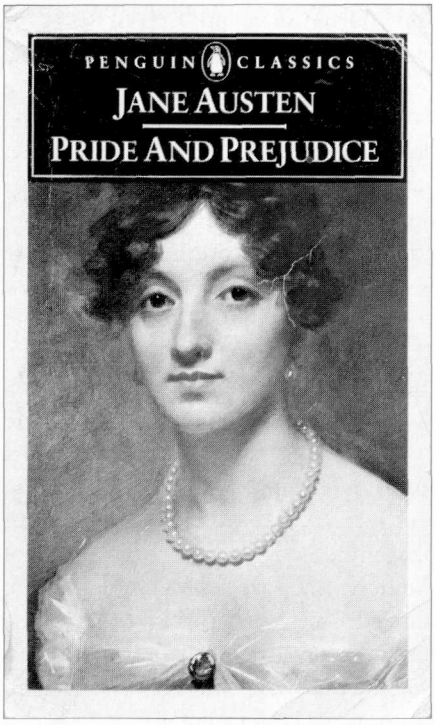
simplistische Amerikaanse visie op de internationale politiek hanteerden. Deze derde fase in de dialectiek wordt door Piaget aangeduid als 'reflexieve abstractie'.

Nu we via Piaget bij Hegel zijn aangeland wordt het tijd om terug te keren naar het onderwerp van de historische identiteit. Ik ben begonnen met te zeggen dat identiteit zelfbeschrijving veronderstelt. Dit leidde ons naar het probleem van de zelfwaarneming, vanwaar we terecht kwamen bij de relicten van onze eigen geest. Zo belandden we tenslotte bij de traditie van het idealisme en constructivisme, omdat deze een actieve rol toekent aan de waarnemer. Alleen een actieve en avontuurlijke geest laat immers sporen na. De spiegelmetafoor van de empiristen biedt weinig materiaal voor een cognitieve geschiedenis, maar vanuit het perspectief van Hegel, Freud en Piaget stuiten we op allerlei verborgen herinneringen en latente structuren die een historisch zelfonderzoek interessant kunnen maken.

Historische Ideeën

De moderne geschiedschrijving begon, zoals bekend, ook in een idealistisch klimaat. Dit blijkt onder meer uit de leer van de Historische Ideeën die door historisten als Ranke en Humboldt naar voren werd gebracht. Het woord 'idee' heeft hier nog de platoonse betekenis van een onzichtbare vorm of structuur. De historisten dachten daarbij dan aan een 'tijdgeest' of 'volksgeest' die onzichtbaar was voor de tijdgenoten. Wij hebben daar tegenwoordig andere uitdrukkingen voor zoals context, ideologie, paradigma of structuur, maar deze termen hebben allemaal gemeen dat ze betrekkelijk vaag zijn omdat ze verwijzen naar een 'reflexieve abstractie'. Deze 'historische ideeën' dienen in het geschiedverhaal als de dragers van de historische identiteit. Om die functie goed te begrijpen moet worden teruggegrepen op de paradox die aan het begin van deze paragraaf is genoemd.

Wanneer we over historische identiteit spreken, willen we de eenheid in een individueel of collectief veranderingsproces aangeven. Uiteraard kan die eenheid slechts achteraf worden vastgesteld, maar zij moet al wel in het begin worden voorondersteld, omdat anders niet duidelijk is waar het verhaal over gaat. Zo laten we een geschiedenis van de Nederlandse natievorming gewoonlijk al in de Middeleeuwen beginnen, al was er toen nog helemaal geen sprake van een Nederlandse natie. Dat is onvermijdelijk, omdat je anders geen ontwikkeling kunt beschrijven. De vraag is echter



Jane Austen, *Pride and Prejudice* (Londen 1972).

hoe er sprake kan zijn van ontwikkeling, als het eindpunt in feite al aan het begin wordt verondersteld. Organische metaforen van kiemen die tot wasdom komen bieden geen soelaas. Hoe lossen we dit probleem dan op?

Moderne geschiedschrijvers hebben goed gekeken naar romanschrijvers of, wat vaker voorkwam, romanschrijfsters, die ook worstelden met dit probleem. Hoe houd je een liefdes- of detectiveroman spannend als je al op de eerste bladzijde weet hoe het verhaal afloopt? De oplossing, die voor het eerst duidelijk zichtbaar was in het werk van Jane Austen, lag in het uit elkaar trekken van het perspectief van de verteller en dat van de hoofdpersoon. De schrijver trekt zich in de moderne roman als alwetende verteller terug uit het verhaal. Hij weet hoe het proces begint en afloopt, maar kan dat niet zo onomwonden zeggen omdat er anders weinig aan het verhaal is. We willen ons als lezers identificeren met een hoofdfiguur, zoals Lizzy uit *Pride and Prejudice* die in het begin nog helemaal niet beseft dat ze verliefd is. We krijgen van de alwetende verteller wel de nodige signalen welke kant het uit zal gaan, maar we moeten eerst nog met Lizzy veel door trots en vooroordeel veroorzaakte verwikkelingen meemaken voordat het heerlijke vermoeden bewaarheid wordt. En helemaal aan het einde ontdekken we tenslotte met de hoofdpersoon dat we 'het' eigenlijk al vanaf het begin wisten. Dat is het moment waarop de alwetende verteller zich even laat zien en zijn werkwijze onthult.

Omdat de roman zo duidelijk fictief is, hebben literatoren er geen enkele moeite mee om hun procédé te verraden. Hetzelfde geldt in zekere zin voor filosofen. Hegels *Phänomenologie des Geistes* is eigenlijk volgens hetzelfde stramien opgezet als *Pride and Prejudice* met een alwetende

verteller (Hegel) en een hoofdpersoon (Geist) die net als Lizzy in het begin ook nog niet weet wat hem te wachten staat.[11] Evenals Austen bouwt Hegel zijn verhaal op in een voortdurende dialectische spanning tussen het hogere perspectief van de verteller die terugkijkt en het 'historisch beperkte' vertelperspectief van de geest die allerlei onbewuste processen doormaakt om tenslotte tot zelfinzicht te geraken. In zijn geschiedfilosofie past Hegel dezelfde werkwijze nogmaals toe onder het motto van 'de list der Rede'. Mensen mogen stuk voor stuk hartstochtelijke en irrationele wezens zijn, maar onbedoeld en zonder het te beseffen dragen zij bij aan de collectieve ontwikkeling van de Rede.

Zoals Hayden White in zijn *Metahistory* (1973) heeft opgemerkt, hielden historici zich verre van filosofen en literatoren, omdat zij 'ware' verhalen wilden schrijven. Het paste dan niet om zo openlijk voor je plot uit te komen en te spreken over een 'in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur am Ende erreicht'.[12] Dat leek te veel op boerenbedrog. Natuurlijk hadden de historici in hun kritiek op de grandioze geschiedfilosofie van Hegel wel gelijk, want ook de alwetende filosoof staat niet buiten de geschiedenis. Maar dat neemt niet weg dat zij in besmuikte vorm hetzelfde patroon volgden. Om hun verhalen sluitend te kunnen maken moesten zij eveneens een peri-odos of kringloop afbakenen en in het begin verstoppen wat er aan het einde uitkwam. Hiervoor diende dan de Historische Idee, die er voor zorgde dat het verhaal ergens over ging en niet verzandde in een eindeloze hoeveelheid *faits divers*.

Tegenwoordig is de leer van de Historische Ideeën niet zo populair meer onder historici, maar het zou de moeite waard zijn om na te gaan of Luhmanns leer van gesloten sociale communicatiesystemen een geschikt eigentijds alternatief vormt.

11 De vergelijking wordt gemaakt in Dietrich Schwanitz, *Systemtheorie und Literatur. Ein neues Paradigma* (Opladen 1990) 181-188.

12 F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* Werke III (Frankfurt am Main 1970) 584.