

CULTUURGESCHIEDENIS: WHAT'S IN A NAME?

m.a. wes

Mijn houding t.o.v. de cultuurgeschiedenis is een ambivalente: enerzijds ben ik geneigd zachtjes te gaan schreien over het gebrek aan menselijke vooruitgang als iemand mij op gevoelige toon onderhoudt over 'culturele' waarden en 'de opdracht aan de cultuurgeschiedenis', anderzijds is niets uit alles wat ik het afgelopen jaar bij de evaluatie van het Oude Geschiedenis-onderwijs van studentenzijde heb gehoord, mij zo bijgebleven als de hoopgevende hoewel verwijtende vraag van een paar studenten: "jullie zitten altijd zo te zeuren over die economische en politieke geschiedenis, maar waarom doen jullie niet wat meer aan cultuurgeschiedenis"? Daarom schouw ik mij als door ik weet niet wie of wat geroepen die hernieuwde vraag naar en belangstelling voor cultuurgeschiedenis tegelijk te voeden en te bekritisieren. Om maar met het bekritisieren te beginnen: laten we alsjeblieft niet terugkeren tot een benadering van de antieke wereld waarbij, om een voorbeeld te noemen, we het voor zoete koek slikken dat aan de hand van een portretbuste van Pericles (waarbij het nog maar de vraag is in hoeverre die buste werkelijk een portretbuste is) wordt geconcludeerd dat 'hij voor ons het toonbeeld is van de volmaakte Helleen' of plompverloren in een hoofdstukje over de val van het Romeinse Rijk dit gebeuren wordt toegeschreven aan 'verslapping van de geest'. Hopelijk vindt iedereen dit tegenwoordig nonsens en ik hoop dat iedereen er zo over zal blijven denken in saecula saeculorum (amen), maar feit is wel dat dergelijke merkwuurige uitspraken vaak niet alleen te vinden zijn in onnozele schoolboekjes, maar ook in het werk van historici die nog steeds door velen, speciaal cultuurdragers, beschouwd worden als Reuzen op het gebied van de Cultuurgeschiedenis. Neem Jacob Burckhardt: zijn Griechische Kulturgeschichte, tussen 1872 en 1885 regelmatig aan honderden als college voorgeschoteld en na zijn dood in boekvorm uitgegeven en sindsdien door ettelijke duizenden gelezen, was in bepaalde opzichten een baanbrekend werk. Maar het heeft in allerlei opzichten zijn tijd gehad; de door Burckhardt uitgezette baan kan maar het beste grondig afgebroken worden. Een voorbeeld: in de inleiding van het derde deel wordt de lezer verteld dat de Grieken zo'n gezond volk waren. Het belangrijkste argument dat ten bewijze wordt aangevoerd is dat "eine Menge berühmter Dichter und Philosophen sehr alt wurde". Niets over kindersterfte, sterftcijfers, leeftijdsopbouw. Op grond van twee regels uit de Ilias meent Burckhardt zelfs het

vermoeden te mogen afleiden dat de Grieken immuun waren voor tocht en kou vatten! Bij wijze van methodologische verantwoording veroorloofde hij zich (in de inleiding van het eerste deel) de hooghartige opmerking: "Wir sind unwissenschaftlich, und haben gar keine Methode".

Dat is dan ook wel te merken. Nochtans genoot het werk speciaal in Duitsland in de gehele eerste helft van deze eeuw een steeds groeiend aanzien, zijn postulaat van 'de griekse geest' bleef lang onaangevochten, te lang moet ik misschien zeggen, gezien de weerzin die het op den duur wekte, wat de positie van de bestudering van de oudheid bepaald niet ten goede kwam.

De oudheid stond in de 19e eeuw zeer hoog aangeschreven, niet alleen in Duitsland onder invloed van het tweede Humanisme van Winckelmann c.s. (voor de liefhebbers: er verschijnen de laatste tijd achter elkaar artikelen over "Marx und die Antike"), maar ook in Engeland, Frankrijk, Nederland en Italië. Gladstone was de auteur van een boek over Homerus en ik voeg daar uit de veelheid van namen enkel vader en zoon (Thomas en Matthew) Arnold aan toe: de eerste ging in 1841 naar Rugby, dat hij groot maakte, als professor voor "Modern (!) History" naar Oxford, terwijl hij volop bezig was met zijn onvoltooid gebleven 'History of Rome'; de tweede, een filhelleen van het zuiverste water, was al even invloedrijk als vernieuwer, van het Engelse schoolsysteem. In Frankrijk was Rousseau helemaal weg van Plutarchus, schreef Napoleon III een veeldelig en onvoltooid gebleven werk over Caesar, Clemenceau over Demosthenes. In Nederland promoveerde Thorbecke op een proefschrift over de laat-republikeinse staatsman en historicus Asinius Pollio; over Groen van Prinsterer en de oudheid is een paar jaar geleden een lijvige dissertatie verschenen. In Italië droomde nog niet zo lang geleden Mussolini zijn droom van een nieuw Imperium Romanum en tooide hij zich als de nieuwe Augustus.

Op het gebied van de doorwerking van de antieke cultuur en de voorstellingen die men zich daarvan maakte, is overigens nog aardig wat vruchtbaar en stimulerend werk te doen in het voetspoor van de oude Momigliano. Om hem te volgen zal men zich zowel in de oude als in de nieuwe geschiedenis, de sociale, politieke en culturele, geverseerd moeten weten. Het getij voor dit soort onderzoek lijkt mij met de minder geëxalteerde en verheerlijkende houding t.o.v. de oudheid van de laatste decennia niet ongunstig. Elitair was het natuurlijk wel, deze verering voor de Mysterie-godin Cultuur, want

haar ingewijdenen geraakten in dezelfde verheven positie als hun aanbode en kwamen daardoor wat los van het platvloerse aardse bestaan. Ergernis over deze elitaire voorstelling van zaken en over dit hanteren van een humanistisch cultuurbegrip is stellig één van de oorzaken -er zitten echter veel meer haken en ogen aan dit verschijnsel- voor het feit dat de term 'cultuurgeschiedenis' de laatste jaren opvallend gemeden wordt. Die ergernis heeft zich vooral baan gebroken tijdens de zgn. democratiseringsgolf van de jaren zestig. Een nieuwe generatie weigerde opeens zich door de hogepriesters van de geest te laten inwijden in 'de cultuur', zich te laten voorschrijven welke vormen van (vrije)tijdsbesteding en kunst 'hogere' waren en dus aanspraak konden maken op het predicaat 'cultuur'. Is wat Elly Ameling doet een hogere vorm van kunst dan wat de Zangeres zonder Naam doet? Wie maakt dat uit? Er is geen enkele reden om de zoetgevooidse zangen van laatstgenoemde dame niet ook als uiting van cultuur te beschouwen. "Maar dan wel van een andere cultuur" zal iemand tegenwerpen. Laten we daar eens ja op zeggen. Dat zou dan wel betekenen dat er eigenlijk niet van 'de Nederlandse cultuur' in de tweede helft van de 20e eeuw' gesproken kan worden. Dus ook niet van - bij voorbeeld- 'Die Kultur der Renaissance in Italien'? Men kan dan hooguit spreken van de cultuur van een bepaalde sociale groep in een bepaalde periode. Men zou nog een stap verder kunnen gaan: wie bij cultuur eerder denkt aan het geheel van voor de puur biologische instandhouding van de menselijke soort overbodige activiteiten en opvattingen, anders gezegd, wie een meer anthropologisch cultuurbegrip hanteert, kan -korthedshalve sla ik een aantal stappen in de redenering over - tot de conclusie komen dat ieder individu zijn eigen cultuur heeft en dat geen van deze twee individuele culturen dezelfde zijn. Wel zijn, als het om tijdgenoten gaat uit een zelfde milieu, deze individuele culturen ingebed in het gemeenschappelijk fonds van een groeps cultuur. De cultuur van Cicero was een andere dan die van Caesar; nochtans zou men elk van beide culturen heel wel kunnen beschrijven als individuele varianten in de groeps cultuur van laat-republikeinse Romeinse grootgrondbezitters. En er zijn ook nog wel allerlei gemeenschappelijke elementen aan te wijzen in de cultuur van een Cicero en van een standgenoot als Boethius van ruim 500 jaar later. Maar hoe groter de cirkel getrokken wordt, hoe vager de inhoud van de termen cultuur en cultuurgeschiedenis en hoe moeilijker de beschrijving. Daar komt nog bij dat er nu alleen nog maar sprake is geweest van standgenoten, in casu Romeinse grootgrondbezitters.

Hoe zit het met de cultuur van Romeinse herders in de Abruzzzen, dagloners in Etrurië, bedelaars in Rome? Of hadden die geen cultuur? In een oude en op zichzelf heel verdienstelijke studie als Wilhelm Kroll's tweedelige werk over "Die Kultur der ciceronischen Zeit" (1933, deel I over de politieke en economische componenten; deel II -uitvoeriger- over godsdienst maatschappij, 'Bildung' en kunst) werd de laatste vraag in de praktijk inderdaad stilzwijgend ontkennend beantwoord en dat stempelt deze proeve van cultuurbeschrijving (dat is nog maar een voorstadium van cultuurgeschiedenis) tot een pars pro toto. Dat is natuurlijk hoogst twijfelachtig voor wie in navolging van de anthropologen het begrip cultuur wil omschrijven als 'het systeem van niet-erfelijke levensuitingen van een stam of volk'. Immers, die omschrijving impliceert dat er overal waar mensen zijn, ook cultuur is. Met een variant op Lucien Febvre's fameuze 'L'histoire, c'est l'homme', zou men kunnen zeggen: 'La culture, c'est l'homme'. Vele historici zijn al jarenlang bezig op dergelijke wijze de geschiedenis te bedrijven. Wat de nieuwe tijd betreft verwijs ik slechts naar het werk van historici als Febvre (speciaal diens boek over Rabelais), Duby, Ariès. Wat de oudheid betreft zijn er figuren te noemen als Paul Veyne met zijn recente omvangrijke studie over de weldoenersactiviteiten in de Romeinse keizertijd en de daaraan ten grondslag liggende mentaliteit van het 'bezit is macht' (*Le Pain et le Cirque*, Paris, 1976; of. de voortreffelijke beschouwing van H.W.Plekiet in NRC-Handelsblad, cult. suppl. p.4, 29 juli 1977), Pierre Vidal Naquet, samen met de meer 'traditionele' Pierre Lévêque, auteur van een onorthodox en nogal speculatief werk over Cleisthenes (1964) en co-équipier van 'marxisans' als Jean-Pierre Vernant (*Les origines de la pensée grecque*, 1962, 1975³), waarin een vernunftig verband verband gelegd wordt tussen de kosmologie van Anaximander en het ontstaan van de polis, verder *Mythe et Société en Grèce ancienne*, 1974), en Marcel Detienne (*Les ruses de l'intelligence*, 1974). Speciale vermelding verdient ook Edouard Will uit Nancy vanwege zijn meesterlijke tweedelige synthese 'Le monde grec et l'Orient' (1972, 1975). Om niet de indruk te wekken dat ook op het gebied van de oude geschiedenis het alleen de Fransen zijn die de toon aangeven, wil ik, zonder in een opsomming te vervallen, nog even verwijzen naar het werk van Engelse historici en filologen als Dodds, Adkins, Lloyd-Jones, Dover. Opvallend is dat al deze figuren zich bezighouden met aspecten van de Griekse cultuur. Rome, vooral de republiek, komt er veel bekaaider af, moderne socioculturele studies zijn hier veel dunner gezaaid en voorzover ik het vele dat er verschijnt kan overzien, vooral beperkt tot de late keizertijd (Veyne, MacMullen, Millar, Friend, Cameron, Peter Brown).

In geen van de genoemde studies wordt expliciet veel aandacht besteed aan het definiëren van het begrip cultuur. Het lijkt er eerder op dat al deze onderzoekers zich wat dit betreft onuitgesproken op het standpunt stellen van hun collega's uit de hoek van de culturele anthropologie, waar de eindeloos geciteerde definitie van E.B.Tylor uit 1871 eigenlijk nog best bruikbaar is: "Culture, or civilization....is that complex whole which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society". Wie wel eens een handboek over culturele anthropologie heeft ingekeken, weet dat in deze wetenschap onder cultuur zaken worden verstaan, die in kringen van historici deels eerder b.v. onder het hoofd 'sociale geschiedenis' gerangschikt worden: sociale structuur, politieke organisatie, techniek, economie, godsdienst etc. Doel van de anthropologen is inzicht te verwerven en over te dragen in de onderlinge samenhang tussen al deze cultuurverschijnselen en in de daarin plaats gevonden hebbende of plaatsvindende verschuivingen. Welnu, is dat niet precies hetzelfde wat historici zeggen na te streven? Kortom: er is geen enkel verschil tussen geschiedenis en cultuurgeschiedenis zodra de historicus een anthropologisch cultuurbegrip hanteert. In deze zin komt cultuurgeschiedenis ook aardig dicht in de buurt van wat Jan Romein 'integrale geschiedschrijving' noemde. De Amerikaanse historiografie heeft en had veel minder moeite met het begrip 'cultuurgeschiedenis', zo blijkt uit R.F.Berkhofer's bijdrage in de bundel "The idea of culture in the social sciences". Zij is redelijk verschoond gebleven van de Duitse humanistisch-idealistische 'Kulturschwärmerei' en stond meer en meer onder invloed van de ontwikkelingen in de culturele anthropologie; geschiedenis kon hier dan ook gedefinieerd worden als 'retrospective cultural anthropology'.

Wat moeten we nu uiteindelijk met de goede oude humanistische cultuurgeschiedenis, de geschiedenis van de kunst en schone letteren e.d. ? De eerder genoemde eerstejaars-kritiek bedoelde vooral te zeggen dat hieraan te weinig aandacht geschonken werd. Welnu, er is niets tegen dit soort cultuurgeschiedenis, en er is zelfs alles voor, mits maar aan een paar voorwaarden wordt voldaan. De eerste voorwaarde is, dat men het vulgair-Hegeliansche uitgangspunt van Cultuur als de expressie van een of andere vrij en min of meer hoog boven de platvloerse wereld van politici en proletarieërs, hongerlijders en handelaars zwervende Geest laat varen.

Het daaraan tegengestelde vulgair-Marxisme levert al weinig meer vrucht op. Het is een dooddooener te beweren dat er een wisselwerking bestaat tussen onderbouw en bovenbouw, tussen materie en geest, tussen maatschappij en cultuur. De tweede voorwaarde is intussen wel dat we niet moeten vergeten dat toch cultuur in veel méér opzichten dan vroeger werd vermoed een maatschappelijk product is. De Politeia van Plato is een typisch product van de politieke en sociale verhoudingen in het Athene van de 4e eeuw voor Christus. Popper's kritiek op Plato is een typisch product van bepaalde toestanden in de jaren dertig en veertig van de 20e eeuw na Christus. Dat te zeggen komt neer op het intrappen van een open deur. Maar het betekent wel - en dat is ook mijn antwoord aan de eerstejaars - dat het weinig zin heeft je in de geschiedenis van een bepaalde cultuur te storten als je niet eerst min of meer op de hoogte bent van de politieke en maatschappelijke context van die cultuur. Doe je dat niet, dan wordt cultuurgeschiedenis al gauw weer identiek met de opsomming van een handvol grote namen en een handvol -ismen.

Een bepaalde 'outillage mental' kan vaak beschreven worden als het resultaat van een bepaalde maatschappelijke verhouding, sociale structuur. Het competitieve waardensysteem van de Griekse polis, het verlangen naar volstreekte 'autarkeia', de verheerlijking van het boerenbestaan, dat zijn allemaal componenten in een mentaliteit die, of een cultuurpatroon dat, heel goed afgeleid kan worden uit bepaalde materiële en maatschappelijke givenheden. Maar je kunt ook constateren dat die 'outillage mental' niet automatisch en op stel en sprong mee verandert als die materiële en maatschappelijke zaken veranderen. De Atheense democratie was een democratie met een naar onze democratische maatstaven in hoge mate aristocratisch waardensysteem.

Hoe weet je dat? Hoe reconstrueer je een 'outillage mental', een waardensysteem ? Zodra het om 'value-orientations' gaat, komt het probleem van de taal om de hoek kijken en zodra zich ergens taalkundige problemen voor doen, dient de (cultuur)historicus zich te bedienen van de filologische methode. Er is in dit verband een fraaie ironie van de geschiedenis te melden: waar reeds de oude cultuurhistorici niet zelden hun neus ophaalden voor de filologie, daar heeft de filologie aardig wraak genomen: "Die Philologie beweist ihren geistigen Bankrott immer mehr dadurch", schreef Burckhardt in een brief van 1843, "dass Sie noch nicht eine gute Darstellung des Altertums hervorgebracht hat..... Man wird noch den Triumph erleben, dass die erste

lerbare alte Geschichte ohne Zutun der Philologen ans Tageslicht treten wird ... Die Philologie ist jetzt nur noch eine Wissenschaft zweiten Ranges, so grosse Airs sie sich auch gibt ...". Ruim 100 jaar later zou E.R. Dodds met het gecombineerde instrumentarium van ouderwetse 'Althilologie' en sociaal-psychologische en anthropologische begrippen en modellen zorgen voor een 'nouvelle vague' op het gebied van de bestudering van de Griekse oudheid, waarvoor Burckhardt's Griechische Kulturgeschichte eenvoudig werd weggevaagd. Zijn leerling A.W.H. Adkins schrijft momenteel de ene woordstudie na de andere, steeds over value terms, outillage mental, en zijn meest toegankelijke boek "Moral values and Political Behaviour in Ancient Greece" (Londen 1972) leent zich uitstekend om het belang van de filologische methode te illustreren. (Zie ook Times Literary Supplement 15 juni, p.691). Het boek van Adkins moest het afgelopen jaar in de sprake komen op een Gronings kandidatencollege in de Oude Geschiedenis over leiderschap en democratie in Athene: ervan uitgaande dat elke groep, die op zoek is naar leiders en voor de keuze gesteld wordt om dat leiderschap aan A dan wel aan B toe te vertrouwen, de voorkeur geeft aan de beste, kwamen we voor de de vraag te staan op grond van welke criteria iemand in Athene als 'de beste' of als 'goed' aangemerkt werd. Nu is vrij duidelijk dat een 'agathos' meer kans maakte op een leidende positie dan een 'kakos'. 'Agathos' moet volgens het woordenboek vertaald worden met 'goed', 'kakos' met 'slecht'. Maar met die wijsheid zijn we nog geen stap verder. Wat Adkins nu doet is dat hij simpelweg in een veelheid van literatuur uit een bepaalde periode alle plaatsen, waar 'value-terms' als 'agathos' en 'kakos' vallen (die 'value-terms' - dit tussen haakjes - laat hij steeds onvertaald, omdat ze door vertaling overgeheveld zouden worden van ene waardensysteem naar het andere: 'goed' heeft in het Nederlands van de 20e eeuw A.D. een andere scala van betekenissen dan 'agathos' in het Grieks van de 5e eeuw v. Chr.), nauwkeurig in hun context bekijkt en zo komt tot een beschrijvende opsomming van de karakteristieken van de (a, b, c, ...n) van die diverse 'value-terms'. Naast deze 'descriptive meaning' is er echter ook nog de 'evaluative meaning'. Daaronder verstaat hij de manier waarop en de intensiteit waarmee de eerder gevonden karakteristieken van de 'descriptive meaning' worden aanbevolen of afgekeurd. Vervolgens past hij een brede classificatie toe van alle 'value-terms' in twee groepen, die hij aanduidt als 'competitive excellences' en 'cooperative excellences'. In de eerste groep vallen acti-

viteiten bij het evalueren waarvan succes en mislukking de belangrijkste criteria zijn; in de tweede groep vallen activiteiten waarbij de mensen samenwerken voor een gemeenschappelijk doel. Als die inventarisering en rubricering klaar zijn, is het vrij eenvoudig vast te stellen hoe de verhouding is tussen de competitieve en de coöperatieve waarden. Vergelijking van tekstmateriaal uit verschillende perioden maakt het bovendien mogelijk eventuele verschuivingen in die verhoudingen op te sporen. Een simpel voorbeeld, aan Adkins zelf ontleend: een groep, die iemand goedkeurt door te zeggen "he was unsuccessful but honest", verschilt van een groep, die iemand goedkeurt door te zeggen "he was honest but unsuccessful", doordat de eerste groep meer waarde hecht aan 'cooperative excellences' en de tweede groep meer waarde hecht aan 'competitive excellences'. Om inzicht te krijgen in de aard van de Atheense democratie en daarmee in de aard van haar leiders is het van belang te weten hoe in Athene de verhouding was tussen beide groepen 'excellences' en die wetenschap leidt tot de meest verrassende ontdekkingen. Het spreekt vanzelf dat daarbij ook gezocht moet worden naar een antwoord op de vraag waarom in een bepaalde periode sommige waarden hoger genoteerd stonden dan andere en onder invloed van welke factoren hierin verschuivingen optraden: er kan vaak heel goed een relatie gelegd worden tussen woordgebruik en maatschappelijke ontwikkeling.

Hoe moet je dat soort geschiedbeoefening nu noemen? Ideëngeschiedenis? Mentaliteitsgeschiedenis? Cultuurgeschiedenis? Het doet er niet toe. Het is in ieder geval klasserwerk, gebaseerd op doorgewoond goed lezen, en dat doorgewoond goed lezen heet dan deftig 'filologische methode'.

