

UITGANGSPUNTEN VAN DE CULTUURGESCHIEDENIS

w.e. krul

Bestaat er zo iets als cultuurgeschiedenis? Huizinga twijfelde er niet aan, toen hij De Taak der Cultuurgeschiedenis beschreef. Veertig jaar later was E.H. Gombrich ernaar op zoek, zonder zeker te weten of hij iets bruikbaar zou aantreffen (1). Veel historici, wier werk Huizinga tot de cultuurgeschiedenis zou hebben gerekend, gaven de voorkeur aan andere namen. Is dit alleen een verandering van terminologie, of zijn daarmee ook het terrein en de methode van onderzoek gewijzigd? En als dat zo is, kunnen dan deze verschillende richtingen worden beschouwd als onderdelen van een tak van de geschiedenis, die men toch cultuurgeschiedenis zou kunnen noemen?

De geschiedschrijving van kunstvoorwerpen, literaire en wijsgerige werken, zeden en gewoonten, rituelen en denkbelden en alle overige zaken die tot de cultuur gerekend worden, kent een lange traditie. Maar om van cultuurgeschiedenis te spreken en niet van kunst-, literatuur-, kerk- en filosofische geschiedenis, folklore en volkenkunde, is het nodig om deze zaken met elkaar en met de andere gebeurtenissen in de tijd waarin zij zich voordoen in verband te brengen. Het beschrijven van een dergelijke samenhang, die wij nu herkennen als de kracht en de zwakte van de cultuurgeschiedenis, werd door enkelingen als Bacon en Vico, Herder en Voltaire wel als noodzakelijk gezien; een rol van betekenis kreeg dit programma pas in de tijd dat de geschiedschrijving een geïstitutionaliseerd wetenschappelijk bedrijf werd, in de negentiende eeuw.

De romantici trachtten de geschiedenis voor te stellen als een proces van organische groei, waarbij zij alle gebeurtenissen en cultuuruitingen van een bepaalde periode zagen als kenmerken van het stadium waarin de geschiedenis zich op dat moment bevond. Het is vooral Hegel geweest, die deze gedachte in al haar consequenties heeft uitgewerkt. Hij zag de geschiedenis als de ontwikkeling van een hoger beginsel, de 'Geist', die zich in elk opeenvolgend tijdvak in volmaakter vorm manifesteert. Alle verschijnselen van een tijd lieten zich zo in hun samenhang beschrijven door ze te beschouwen als uitingen van de geest des tijds: de 'Zeitgeist'. Met dit begrip gaf Hegel de historici een belangrijk hulpmiddel in handen. Ook al was de fundamentele eenheid van een tijdvak nooit nauwkeurig te omschrijven, de zekerheid dat hij bestond maakte het mogelijk om de geschiedenis als meer dan een reeks incidentele voorvallen te zien; zowel de politieke als de artistieke evenementen konden als verschillende aspecten van eenzelfde proces worden gepresenteerd.

Maar tegelijk leidde Hegel - en daarin was hij stellig een man van zijn tijd - door de staat als culminatie van het schrijden van de Geest te poneren, de aandacht af van de culturele problematiek.

De reactie op Hegel's metafysische speculaties nam in de eerste plaats de gedaante aan van het positivisme. Het positivisme tastte echter het primaat van de politieke geschiedenis niet aan; het beperkte het werkterrein van de historici tot een nauwgezette studie van de bronnen, en het beperkte de vraagstelling dikwijls tot de vraag naar de directe causaliteit: via bronnenstudie diende men de oorzaken van de historische gebeurtenissen op het spoor te komen. Aan de universiteiten, die - niet alleen in Duitsland - sterk door de nationale politiek beheerst werden, was geen ruimte voor culturele vraagstukken als onderwerp van studie. De geschiedenis van de cultuur hoorde tot het terrein van de letterkunde, en deze vond zijn beste beoefenaars slechts zelden direct in academische kringen.

Drie factoren hebben de bestudering van de cultuurverschijnselen een plaats onder de wetenschappen gegeven: de cultuurgeschiedenis van Burckhardt, die een grote invloed zou uitoefenen toen men zich aan het einde van de negentiende eeuw tegen het academische positivisme ging verzetten; de opkomst van de maatschappijwetenschappen uit de politieke economie, met natuurlijk Marx als meest invloedrijke vertegenwoordiger; en de ontwikkeling van de volkenkunde tot een cultuurwetenschap: de culturele antropologie.

Burckhardt had grote bezwaren tegen Hegel, maar ongemerkt nam hij toch veel van diens systeem over. In de eerste plaats was hij evenzeer overtuigd van de fundamentele eenheid van elk tijdvak. Zijn Kultur der Renaissance in Italien van 1860 is een grootse poging om het geheel van de Italiaanse renaissance tot één grondbeginsel terug te brengen: de herontdekking van het individualisme. Bovendien zag ook hij de historische perioden als realisaties van een absoluut principe. Hij beschreef niet de Italiaanse renaissance, maar de cultuur der renaissance op de plaats waar deze zich in haar volmaaktste vorm manifesteerde, namelijk in Italië. Niet de staat, maar de cultuur vormde voor Burckhardt het hoogtepunt van de historische ontwikkeling; ook de staat trachtte hij als cultuurverschijnsel te begrijpen: "der Staat als Kunstwerk" (2). In zijn afkeer van het positivisme, dat volgens hem de geschiedschrijving degradeerde

tot een pedant verzamelen van feiten zonder betekenis voor het heden, kwam hij tot uitspraken als "Wir haben gar keine Methode". Betekenis voor het heden kreeg de geschiedschrijving door zich bezig te houden met de essentiële vraagstukken, die hij in zijn Weltgeschichtliche Betrachtungen omschreef als de verhouding staat-kerk-cultuur. De cultuur is van deze drie het creatieve element in de geschiedenis, dat staat en kerk dwingt zich steeds te vernieuwen en zo verstar- ring van de samenleving tegengaat. De taak van de historicus bestond niet al- leen uit het bestuderen van deze kritische functie van de cultuur, zijn werk was ook een uitoefenen daarvan. Deze opvattingen van Burckhardt gaven de cultuurgeschie- denis een geheel eigen statuut, maar zij belasten haar ook met een aantal assump- ties die op den duur niet altijd even heilzaam zouden zijn. De cultuur, de hoogste verworvenheid van de menselijke geest, kwam bij mindere denkers dan Burckhardt gemakkelijk te staan voor uitsluitend de traditionele verheven geestelijke producten als de letteren en de schone kunsten.

Ook Marx zette Hegel op zijn kop; hij wees echter niet zoals Burck- hardt de cultuur, maar de productie- verhoudingen aan als drijvende kracht in de geschiedenis. De plaats van de cultuur gaf hij aan in het bekende voorwoord bij zijn Zur Kritik der poli- tischen Ökonomie van 1859: "Die Gesamt- heit (der) Produktionsverhältnisse bil- det die ökonomische Struktur der Gesell- schaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau er- hebt, und welcher bestimmte gesellschaft- liche Bewusstseinsformen entsprechen" (3). Deze uitspraak over de relatie tussen wat Marx bovenbouw en onderbouw wilde noemen is in zijn beknoptheid vaak tot een dogma gemaakt. Denkers van het stalinistische type, maar ook anderen, hebben gemeend dat op grond hiervan een eenvoudige, rechtlijnige relatie tussen de economische situatie en het intellectuele leven kon worden aangenomen: de cultuur als directe afspiegeling van de klassenstrijd. Waarbij een groot deel van de artistieke en lite- raire productie dan natuurlijk het stand- punt van de klassevijand bleek te vertegen- woordigen. Men vergat dat Marx hier niet bezig was dogma's op te stellen, maar een onderzoeksprogramma. Hij maakt onmiddel- lijk de restrictie: "Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlagen wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissen- schaftlich treu zu konstatierenden Um- wälzung in den ökonomischen Produktions-

bedingungen und dem juristischen, politi- schen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich Menschen dieses Konflikts be- wusst worden und ihn ausfechten" (4). Los van alle onvermijdelijke menigverscheiden over de interpretatie, is het belang van deze tekst ten eerste dat Marx hier als voornaamste onderwerp van de studie van de cultuur de relatie tussen cultuur en econo- mie aanwees; en ten tweede dat hij het begrip cultuur aanzienlijk uitbreidde door daar het totaal van de ideeën en instituties onder te verstaan.

De omschrijving van het begrip cultuur werd het ruimst genomen door de antropologen. Bij het bestuderen van de zgn. 'natuurvolken' ging het erom het functioneren van een samen- leving, dikwijls gering van omvang en minder gecompliceerd dan de westerse maatschappij, in haar geheel te beschrijven. Nergens was de directe samenhang tussen het economische leven en de cultuuruitingen directer aan te wijzen, dan in deze primitieve maatschappij- en; maar tegelijkertijd trof men een enorme verscheidenheid van cultuurvormen aan bij volkeren, die in economisch opzicht vrijwel allen op hetzelfde niveau stonden. De eerste taak van de etnologie werd nu het inventari- sieren van de talloze manieren waarop mensen door riten en taboes, mythen en religies vorm aan hun bestaan konden geven. Het begrip cultuur, als samenvattende term voor het eigen karakter van elke samenleving, was hierbij een onmisbaar instrument. Niet toe- vallig verscheen het meest uitgebreide over- zicht van de definities van 'cultuur' in de reeks Papers of the Peabody Museum of Ameri- can Archaeology and Ethnology (5). De auteurs, Kroeber en Kluckhohn, twee eminente Amerikaan- se etnologen, komen tot de conclusie dat de definitie van E.B. Tylor uit diens Primitive Culture van 1871, ook nu nog best dienst kan doen: "Culture, or civilization ... is that complex which includes knowledge, belief, art, law, morals, custom, and any other ca- pabilities and habits acquired by man as a member of society" (6). De voornaamste Euro- pese antropologen lijken zich bij hun oor- deel aan te sluiten (7). Van alle omschrij- vingen van cultuur is het antropologische cultuurbegrip het meest veelomvattend en het meest neutraal: het is relatief vrij van waardeoordelen, het benadrukt het collectie- ve boven het individuele, en het veronder- stelt de grootste distantie bij de beschou- wer. Bij de studie van meer complexe samen- levingen is het in zijn uitgebreidheid ech- ter nauwelijks meer te hanteren.

Vóór 1871 had Tylor nog de voorkeur gegeven aan 'civilization' boven 'culture'; hij ontleende de term aan het Duits, juist omdat hij er de meest uitgebreide formule in zag. In het dagelijkse Engelse spraak- gebruik bleef 'culture' nog lang dezelfde

betekenis hebben als het Duitse 'Bildung': niet een gegeven samenstel van kennis en gewoonten, maar een geheel van kennis en gedragingen dat men zich dient eigen te maken om tot de beschaafde wereld te behoren (8). De cultuur bleef hier gelden als een sociale waarde.

De crises in de geschiedwetenschap, die in de afgelopen driekwart eeuw met een zekere regelmaat zijn aangekondigd, hebben meestal bijgedragen tot een grotere verscheidenheid en een grotere zorgvuldigheid in het vak, al maakten zij de geschiedenis nooit tot een wetenschap van objectief controleerbare uitspraken. Er is echter één geval, waarin zich eerder een tegengesteld effect voordeed. De 'methodenstrijd' in Duitsland in de jaren 1890 leidde juist tot een overdreven scherp aangezet onderscheid tussen de geschiedschrijving en de exacte of zelfs maar exactere wetenschappen. Natuurlijk berustte Lamprecht's zoeken naar sociaal-psychologische wetmatigheden in de geschiedenis op onhoudbare premissen, maar de reactie op zijn stellingen bracht een nog veel onaannemelijker literatuur voort. De cultuurgeschiedenis, die Lamprecht 'natuurwetenschappelijk' had willen bestuderen, werd door zijn tegenstanders voorgesteld als 'Geisteswissenschaft'; en deze vond haast onvermijdelijk een hoogtepunt in de 'Geistesgeschichte'. In veel Duitse geschiedwerken uit het begin van deze eeuw treedt de 'Zeitgeist', het principe dat de verschillende 'Weltanschauungen' die in een cultuur optreden omvat en transcendeert, op als een historische fataliteit, als een noodlot waaraan de gang der geschiedenis is onderworpen. Als alleen de cultuur, de normen en waarden zoals die in de grote kunstwerken tot uitdrukking komen, de geschiedenis zin geeft, is dan met het verdwijnen of veranderen van die waarden niet ook het einde van de geschiedenis als zinvol gebeuren in zicht? Een dergelijk gekweld expressionisme kon des te gemakkelijker post vatten, waar veel auteurs een onderscheid maakten tussen een geestelijke cultuur en een materiële beschaving. Het eerste werd maar al te snel voor een specifiek Duitse verworvenheid aangezien. De cultuurgeschiedenis raakte overwoekerd door de metafysica. Naast Spengler kwamen juist ook allerlei auteurs die hun werk niet uitdrukkelijk als cultuurfilosofie aankondigden, tot dergelijke gedachten. De samenvatting van de diverse cultuurvormen tot 'Zeitgeist' werd bereikt door een onoplosbare verwarring van volkenkunde, psychologie, ideologie en kunstgeschiedenis (9).

Terwijl de Duitse 'Geistesgeschichte' zich allengs aan een rationeel oordeel onttrok, wierp de ontmoeting tussen de

geschiedenis en de sociologie elders meer vrucht af. De grenzen tussen sociologie, etnologie en geschiedenis hebben nooit volstrekt vast gelegen. Sommige sociologen trachtten hun hypothesen ook op historisch terrein te toetsen. Al werd hun werk door de historici meestal met het nodige wantrouwen bekeken, het bleek de problemen vaak toch op een belangrijke manier te verduidelijken. Het onderzoek van Durkheim en Weber, Mauss en Malinowski, droeg bij tot het inzicht dat een cultuurwetenschap zich met niets anders kan bezig houden dan met het bestuderen van concrete relaties. Er bestaat in een gegeven maatschappelijke en culturele situatie niet een historisch element dat met wetenschappelijke nauwkeurigheid kan worden vastgesteld, en van waaruit alle andere aspecten van deze situatie kunnen worden afgeleid. Evenmin als de tijdgeest kunnen de produktieverhoudingen als een dergelijke historische absolute worden beschouwd: waardenstelsel en economie ontwikkelen zich in de maatschappij alleen in relatie tot elkaar. Waar zij zich expliciet met de problemen van de artistieke en literaire cultuur bezig hielden (Mannheim, Adorno, Elias), hebben de sociologen misschien minder resultaten geboekt die voor de historici vernieuwend konden werken. Maar door de nadruk van de sociologie op het belang van relatiesystemen kon zij een deel van het probleem van de historische wetmatigheden te boven komen, zonder een beroep te doen op het 'mysterie van de geschiedenis'. Ook op het smallere gebied van de kunst- en literatuurgeschiedenis zelf deed zich een vergelijkbare ontwikkeling voor.

Een kunsthistoricus als Warburg zocht een tijdlang toenadering tot de sociologie, voor hij zich concentreerde op de overlevering van de klassieke traditie (10). Warburg beschouwde de klassieke cultuur eerder als toetssteen, dan als fundament van de Europese beschaving. Het was een gegeven waartoe men zich steeds opnieuw wendde, en dat tot steeds nieuwe interpretaties aanleiding gaf. Hij herkende het ambivalente van deze traditie: soms had de terugkeer tot de klassieke code een remmende, soms een bevrijdende werking; soms stimuleerde zij het rationele denken, soms gaf zij aanleiding tot bizarre irrationalismen. Het werk van Warburg en zijn opvolgers aan het door hem gestichte instituut is een cultuurgeschiedenis met één speciaal uitgangspunt. Maar dit uitgangspunt, de klassieke traditie, kan slechts nader worden bepaald in verhouding tot de overige aspecten van de periode waarin men haar werking onderzoekt. In plaats van een permanent waardenstelsel, bleek de klassieke traditie een steeds wisselende code te zijn geweest. Deze opvatting maakte het bovendien onvermijdelijk om te werk te gaan zonder kwaliteitsoordelen voorop te

stellen. Een primitieve houtsnede of een obscuur leerboek kon evenveel gegevens verschaffen als het werk van de grote meesters.

In sommige opzichten vergelijkbaar, want ook uitgaand van de studie van één gekozen thema door de eeuwen heen, was de werkwijze van A.O. Lovejoy en zijn geestverwanten rond het Journal of the History of Ideas, dat in 1940 werd opgericht. Lovejoy gaf de naam ideeëngeschiedenis aan een geschiedenis van de wijsbegeerte die zich niet met de ontwikkeling van filosofische systemen, maar met de traditie van enkele steeds terugkerende basisideeën zou bezig houden. Door een overgrote nadruk te leggen op de logische relaties tussen deze ideeën, verzette hij zich tegen pogingen om de kleur die een idee in een bepaald tijdvak kreeg te verklaren met behulp van psychologische en sociologische argumenten. Maar hij wilde de geschiedenis uitdrukkelijk ook niet zien als een volgens logisch of deterministisch plan verloopende evolutie (11). In zijn The Great Chain of Being van 1936 beschreef hij de geschiedenis van de gedachte dat de levende wezens in de natuur hiërarchisch geordend kunnen worden van het allerlaagste tot het meest volmaakte stadium van ontwikkeling; dit idee, dat een zeer bepaalde visie op de wereld met zich mee brengt, is zowel in de geschiedenis van de literatuur en filosofie van belang, als in die van de natuurwetenschappen. Ideeën als het 'gouden tijdperk', de vooruitgangsgedachte, de natuur, het geluk, lenen zich voor soortgelijk onderzoek. Ook het overzicht van Kroeber en Kluckhohn van de evolutie van het begrip 'cultuur' komt dicht bij deze opvatting van ideeëngeschiedenis. Dergelijke vragen kunnen echter altijd het best beantwoord worden voor de periode waarin zij ook door de tijdgenoten als probleem werden gesteld. De ideeëngeschiedenis heeft steeds de achttiende eeuw als terrein van voorkeur gehad, op dezelfde manier als de studie van de klassieke traditie lange tijd een uitwerking bleef van het probleem van de renaissance.

Misschien is dit het bezwaar van elke cultuurgeschiedenis die een onderwerp op diachrone wijze wil behandelen. Een aantal Franse literatuurhistorici en filosofen, van wie Paul Hazard misschien de bekendste is geworden, stond in de jaren 1930 niet ver van Lovejoy's opvattingen af. Ook zij gebruikten de term 'histoire des idées' voor een samenvatten van de studie van de literaire cultuur aan de hand van een aantal basisbegrippen, maar zij kwamen tot een nauwkeuriger aanduiding van de betekenis van deze ideeën in hun tijd, door niet één idee door de eeuwen heen te volgen, maar een complex

van ideeën op een moment van verandering te beschrijven (12).

Natuurlijk is het sinds lang een gemeenplaats om te zeggen dat ideeën niet los te maken zijn van de maatschappelijke verhoudingen. Het was een kwestie van eenvoudige zorgvuldigheid dat de beoefenaars van de 'history of ideas' zich allereerst afvroegen hoe de relatie tussen de ideeën zelf vastgesteld kon worden. Toch was het onvermijdelijk dat de relatie tussen cultuur en maatschappij, tussen cultuur en economie zich steeds meer als historisch probleem op de voorgrond zou dringen. De Franse historici rond het "Centre de Synthèse" van Henri Berr, die in een reeks "Evolution de l'humanité" tot een integratie van politieke, economische en culturele geschiedenis trachtten te komen, meenden dat onnauwkeurig woordgebruik het helder stellen van de problemen in de weg stond. Een van de woorden die zij voor historisch gebruik trachtten te definiëren, was 'civilisation'. In het opstel dat hij aan dit onderzoek bijdroeg, constateerde Lucien Febvre het verschil tussen de 'etnografische' definitie van beschaving ("l'ensemble des caractères que présente aux regards d'un observateur la vie collective d'un groupement humain") en de beschaving als norm, als waarde, als ideaal. Hij stelde dat "le parti pratique, radical, et en soi inattaquable, qui consiste à affirmer: chaque peuple, chaque civilisation, n'empêche pas de demeurer vivante dans les esprits la vieille notion d'une civilisation humaine" (13). Febvre, als gewoonlijk optimistisch, dacht hier in de eerste plaats aan gemeenschappelijke menselijke waarden. Maar zijn visie op de cultuurgeschiedenis kan ook worden opgevat als een pleidooi voor het bestuderen van de gemeenschappelijke problemen, die aan elke cultuur ten grondslag liggen.

Deze gemeenschappelijke basis van de historische ontwikkeling vonden Febvre en zijn geestverwanten rond het tijdschrift Annales in de aardrijkskunde, de demografie en de economische geschiedenis. Voor de studie van de artistieke cultuur en het intellectuele leven ontwierp Febvre een los schema met enkele gradaties van het individuele naar het collectieve: "Il y a toute une histoire intellectuelle à constituer. L'histoire des philosophes, non. Ni celle des savants. Ni celle des historiens. Celle de leur influence, ou bien de leur action, de leurs prises sur les différentes couches de la société; par là, l'histoire des idées, des pensées, des préjugés même et des modes que subit et dont vit cette société: une société dont il convient de discerner et de définir les groupes, soigneusement et judicieusement; et nous retombons ainsi dans l'histoire sociale. Voilà le bâtiment

à construire" (14).

In Nederland had Huizinga intussen een programma opgesteld dat, aarzeland tussen een sociologisch-antropologisch cultuurbegrip en een meer Duits geïnspireerde normatieve cultuuropvatting, soms op Febvre's stellingen vooruitliep, maar dat tenslotte toch heel persoonlijk van karakter bleef door zijn vasthouden aan de volstrekte autonomie van de beschouwer. "Het is de beschavingsgeschiedenis niet te doen om hetgeen den mensch in zich zelve bijeenhoudt, maar om hetgeen hen onderling verbindt. Om de vormen van het leven, de kunst, de gedachte is het te doen, om de structuur van de samenleving. ... De beschavingsgeschiedenis .. houde zich bezig met vormen en functies in het cultuurleven: thema's, figuren, motieven, symbolen, stijlen, denkeelden en sentimenten", schreef hij in 1926 (15). Later verving hij de term 'beschaving' door 'cultuur': "De beide termen zijn, voor mijn gevoel, niet verwisselbaar. Beschaving zit te veel vast aan 'beschaven, polijsten', klinkt teveel naar humanisme en rationalisme, terwijl Cultuur juist door zijn verband met 'cultus' en 'colere' zeer praegnant van betekenis is. Wij doen beter, ons hier het Duitsche spraakgebruik, dat aan den term zijn vollen zin gaf, te benutten" (16). Dit Duitse spraakgebruik had via Tylor gestalte gegeven aan de antropologische definitie, maar het bleef tegelijkertijd gehecht aan de hegeliaanse, 'geistesgeschichtliche' opvatting van cultuur. Huizinga's omschrijving van de cultuurgeschiedenis heeft echter niets aan betekenis verloren, wanneer hij zegt: "Haar ware vragen zijn altijd problemen van vorm, structuur en functie der maatschappelijke verschijnselen" (17).

Deze begripsbepaling zou na de Tweede Wereldoorlog welhaast algemeen aangenomen worden. Het lijkt erop, dat de verschillende stromingen in Frankrijk, Duitsland en de Verenigde Staten ondanks een grote verscheidenheid aan namen langzamerhand in hun doelstellingen naar elkaar toe groeien (18). De Amerikaanse 'history of ideas' werd, ook in het zo'genoemde tijdschrift, al snel uitgebreid tot een algemene 'intellectual history'; en deze term wordt inmiddels zo ruim genomen, dat het niet veel anders kan zijn dan een cultuurgeschiedenis in de breedste zin. John Higham wees in 1953 op het bestaan van twee benaderingswijzen in de ideeëngeschiedenis, een 'interne' waarbij de ideeën in hun relatie tot elkaar besproken worden, en een 'externe' waarbij gezocht wordt naar de relatie tussen ideeën en politieke en economische omstandigheden (19). Het is een kwestie van het kiezen van een uit-

gangspunt. Beide werkwijzen trachten ieder een ander aspect van hetzelfde probleem te verhelderen.

De invloed van sociologie en antropologie deed zich in de jaren 1960 misschien het sterkst gelden. Een bloemlezing uit de eerste twintig jaargangen van het Journal of the History of Ideas kreeg de titel Ideas in Cultural Perspective (20). In 1960 stelde Felix Gilbert dat het begrip cultuur de plaats had ingenomen van de staat als basiseenheid van de historiografie. De cultuurgeschiedenis, als vergelijkende studie van de diverse culturen, was de meest overkoepelende vorm van geschiedenis geworden; Gilbert doelde hiermee niet alleen op ondernemingen als het werk van Toynbee, maar ook op de grote historische reeksen die onder de noemer 'history of civilizations' begonnen te verschijnen. Daarnaast zag hij een taak voor een cultuurgeschiedenis die zich concentreert op het beschrijven van de verschillende culturele groepen en vormen binnen één samenleving: een ideeëngeschiedenis met een grotere nadruk op het collectieve (21). Ruim tien jaar later noemde hij een dergelijke cultuurgeschiedenis 'intellectual history'. Het verschil met sommige richtingen binnen de sociale geschiedenis was nu nog geringer geworden; Gilbert wees aan deze intellectuele geschiedenis alle historische onderwerpen toe tussen enerzijds de economische geschiedenis en anderzijds de politieke geschiedenis: "It is human consciousness which connects the long-range factors and the individual event and it is at this crucial point of the historical process that the intellectual historian does his work" (22).

In deze omschrijving is Gilbert kennelijk beïnvloed door de Franse opvatting, zoals die zich na de oorlog ontwikkeld had. Van de integratie van de verschillende historische vakgebieden die Febvre nastreefde, is in de jaargangen van de Annales niet altijd even veel te merken. Terecht of ten onrechte kreeg in Frankrijk de sociale geschiedenis lange tijd de status van de 'ware geschiedenis'. Typerend voor deze nadruk op de sociologisch-statistische benadering is de term 'histoire des mentalités', die vooral door Duby werd ingevoerd in plaats van Febvre's 'histoire des sentiments'. Het is een niet helemaal gelukkige uitdrukking; 'mentaliteit' suggereert wel heel sterk een passieve geesteshouding die door de overlevering of de omstandigheden wordt opgelegd. Bovendien heeft het woord oorspronkelijk een ongunstige bijklank, die het nooit helemaal is kwijt geraakt (23). De moderne Franse historiografie heeft overigens op alle terreinen van het statische of langzaam veranderende haar specialisme gemaakt. Opmerkelijker is dat deze mentaliteitsgeschiedenis, die zich pas de

laatste tien of vijftien jaar ten volle heeft ontwikkeld, bij de studie van de cultuuruitingen tussen de sociale bewegingen en instellingen en min of meer logisch gearticuleerde kunst- en denkvormen, gebruik kan maken van psychologische verklaringen. De psychologie is hier het uitgangspunt dat het mogelijk maakt om allerlei onbewuste, overgeleverde en traditiegebonden cultuurvormen, die tot voor kort tot de folklore werden gerekend, in een zinvol verband te brengen. Er is evenveel aanleiding, in de meeste gevallen, om van psychologische geschiedenis te spreken.

In Engeland, waar de cultuurgeschiedenis als afzonderlijk vakgebied nog van recente datum is, heerst een even grote terminologische verwarring. Het werk van Keith Thomas wordt aangekondigd als 'social and intellectual history'; Peter Burke heeft 'intellectual history' als leeropdracht, maar spreekt zelf van 'cultural history' en 'social history of art' (24). De cultuurgeschiedenis, die historiografische erfenis van de romantici, heeft ons dus een veelheid van namen nagelaten, die telkens opnieuw ingedeeld en verschoven kunnen worden. Veel minder dan bij economische of politieke geschiedenis liggen de onderwerpen al bij voorbaat vast; evenmin bestaat er een cultuurhistorische discipline in de zin van een algemeen erkende techniek. Wel bestaan er verschillende mogelijkheden om een uitgangspunt te kiezen. "Laat ons vóór alles pluralist zijn", riep Huizinga, afgeschrikt door alle mislukte pogingen om de cultuur als beheerst door één dominerend principe te zien (25). Sommige Duitse geleerden, die vasthielden aan de gedachte van de eenheid van de westerse cultuur, trachten het probleem op te lossen door hun aandacht te richten op 'karakteristieke trekken', op 'sleutelproblemen'. "Wenn es unmöglich ist, alles einzelne zur Synthese zu sammeln, so ist es vielleicht möglich, vom charakteristisch einzelnen durch Entfaltung zur Synthese zu gelangen. Diese Methode besteht darin, Ansätze oder Schlüsselprobleme zu finden, auf die sich zu spezialisieren lohnend ist; weil aus ihnen ein Weg führt zur Erkenntnis von zusammenhängen, so dass das von ihnen ausstrahlenden Licht gleichsam eine ganze historische Landschaft beleuchtet" (26). Zo koos Auerbach als 'sleutelprobleem' het literaire realisme, E.R. Curtius de retorische traditie; soortgelijke problemen, maar misschien van een wijdere strekking dan de klassieke mythologische traditie van Warburg en zijn school. Zij ontkwamen echter evenmin aan het opbreken van de cultuurgeschiedenis in een aantal onderscheiden specialismen.

We blijven zitten met de situatie dat een synthese in de cultuurgeschiedenis onmogelijk is, terwijl iedereen weet dat de diverse cultuuruitingen nooit los staan van elkaar of van de maatschappij waarin zij optreden. Een zeker structuralisme kan hier misschien van nut zijn. Daarmee bedoel ik niet noodzakelijk het jargon dat voor structuralistisch doorgaat. Ook het opstellen van hypothetische dieptestructuren, in de zin van elementaire modellen die de verscheidenheid van cultuuruitingen in een bepaald tijdvak zouden voortbrengen, is waarschijnlijk niet de meest vruchtbare taak van de cultuurgeschiedenis (27). Men kan zich afvragen of sommige resultaten van het Franse structuralisme als het werk van Foucault niet slechts de oude Duitse leer van de 'Weltanschauungen' opnieuw tot leven hebben gewekt (28). Structuralisme redt ons niet uit de moeilijkheden van het historisme, merkt Momigliano terecht op (29). Maar het zou kunnen dat het een aantal van de gebreken daarvan mist, terwijl het enkele voordelen behoudt.

Het structuurbegrip kent in de sociale wetenschappen al een lange traditie. We ontmoetten het hier bij uiteenlopende figuren als Marx en Huizinga, die het overigens beiden in nauwelijks gedefinieerde zin gebruikten. Zijn huidige populariteit kreeg het vooral door Lévi-Strauss - een laatste voorbeeld van de invloed van de antropologie op de geschiedwetenschap -; terugredenerend is men het ook op het werk van historici als Braudel gaan toepassen. In hoeverre de cultuurgeschiedenis baat heeft gevonden bij het linguïstisch model van de eerste, of de 'lange termijn' van de tweede, wil ik in het midden laten. Waar het hier om gaat, is dat cultuur, maatschappij en economie opgevat kunnen worden als een systeem van relaties dat zichzelf voortdurend transformeert door de inwerking van de verschillende elementen van dat systeem op elkaar (30). Een dergelijke omschrijving ziet af van het zoeken naar een 'motor' in de geschiedenis, of dat nu de wereldgeest, de groei der beschaving of de ontwikkeling van de produktieverhoudingen is. De Europese geschiedenis is, tenminste tot voor kort, een samenhangend systeem geweest waarin economie, politieke instellingen en gebeurtenissen, en geestelijk leven elkaar in een dynamisch evenwicht hielden. De taak van de cultuurgeschiedenis is dan vooral het nagaan en beschrijven van de relatie waarin deze elementen op een gegeven historisch moment tot elkaar stonden. De keuze van het uitgangspunt zal voor ieder verschillend zijn, en dat ook kunnen zijn, zolang men zich realiseert dat het slechts een middel is om tot een grotere samenhang toegang te krijgen.

NOTEN.

1. J. Huizinga, "De Taak der Cultuurschiedenis" (1929), Verzamelde Werken VII, Haarlem 1950, 35-94; E.H. Gombrich, In Search of Cultural History, Oxford 1967.
2. Eerste deel van Die Kultur der Renaissance in Italien.
3. K. Marx, "Zur Kritik der politischen Ökonomie" (1859), Marx-Engels Werke XIII, Berlijn 1964, 8.
4. Ibidem, 9.
5. A.L. Kroeber & C. Kluckhohn, Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, XLVII, 1, Cambridge Mass. 1952.
6. Genoteerd Ibidem, 43.
7. Bijv. G. Charbonnier, Entretiens avec Claude Lévi-Strauss (1961), Parijs 1969, 180.
8. De lotgevallen van deze definitie in het Engelse sociale denken worden nagegaan door Raymond Williams, Culture and Society 1780-1950 (1958), Harmondsworth 1963.
9. Omschrijving van René Wellek & Austin Warren, Theory of Literature (1949), Harmondsworth 1963, 120.
10. E.H. Gombrich, Aby Warburg, an Intellectual Biography, Londen 1970.
11. A.O. Lovejoy, "Reflections on the History of Ideas", Journal of the History of Ideas, I, 1940, 3-23.
12. Paul Hazard, La crise de la conscience européenne, Parijs 1935.
13. Lucien Febvre, "Civilisation: évolution d'un mot et d'un groupe d'idées" (1930), Pour une histoire à part entière, Parijs 1962, 481-528.
14. Lucien Febvre, "Histoire sociale ou histoire littéraire?" (1932), Pour une histoire à part entière, 475.
15. J. Huizinga, Verzamelde Werken VII, 33.
16. Ibidem, 100, n.1.
17. Ibidem, 76.
18. Engeland ontbreekt. Misschien zijn zowel de sterke traditie van de Engelse politieke geschiedenis als de geringe belangstelling voor een speculatieve geschiedfilosofie daar oorzaken van. Zie bijv. A. Momigliano, "Historicism in Contemporary Thought", Studies in Historiography, Londen 1966, 227-229.
19. John Higham, "Intellectual History and its Neighbors", Journal of the History of Ideas, XV, 1954, 339-347.
20. Philip P. Wiener & Aaron Noland (Eds.), Ideas in Cultural Perspective, New Brunswick 1962. Deze bundel bevat bovengenoemde stukken van Lovejoy en Higham.
21. Felix Gilbert, "Cultural History and its Problems", XIe Congrès International des Sciences Historiques, Stockholm 1960, Rapports I, 40-58.
22. Felix Gilbert, "Intellectual History: its Aims and Methods", in: F. Gilbert & Stephen R. Graubard (Eds), Historical Studies Today, New York 1972, 141-158.
23. 'Mentaliteit' is een recent woord. Proust plaatst het ontstaan ten tijde van de Dreyfus-affaire, waar het diende om de (misdadige, joodse) instelling van Dreyfus en zijn verdedigers mee aan te geven: "Il y a un mot nouveau pour exprimer un tel genre d'esprit, dit l'archiviste ... On dit 'mentalité'. Cela signifie exactement la même chose, mais au moins personne ne sait ce qu'on veut dire. C'est le fin du fin, et, comme on dit, le 'dernier cri'. ... Ah! Mentalité, j'en prends note, je le resservirai, dit le duc." Marcel Proust, "Le côté de Guermantes", A la recherche du temps perdu, ed. Pléiade, vol.II, Parijs 1956, 237.
24. Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic, Londen 1971; Peter Burke, Tradition and Innovation in Renaissance Italy, Londen 1974 (1e druk Culture and Society in Renaissance Italy, 1972).
25. J. Huizinga, Verzamelde Werken VII, 81.
26. Erich Auerbach, Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter, Bern 1958, 19.
27. Zoals de reeksen binaire tegenstellingen die Lévi-Strauss kenmerkend achtte voor de grondpatronen van het menselijk denken. Lévi-Strauss bezorgde het structuralisme een ongekennde populariteit, maar zijn eigen versie daarvan is misschien toch meer kunst dan wetenschap. Over Lévi-Strauss' gespannen verhouding tot de geschiedwetenschap, bijv. G.W. Locher, "De antropoloog Lévi-Strauss en het probleem van de geschiedenis", Forum der Letteren, II, 1961, 201-216, nog voor Lévi-Strauss' uitbarsting in het laatste hoofdstuk, over geschiedenis en dialectiek, van La pensée sauvage (1962).
28. Dit wordt met tevredenheid opgemerkt door Grete Klingenstein, "Kultur- und universalgeschichtliche Aspekte in strukturaler Sicht", Archiv für Kulturgeschichte, 52, 1970, 284.
29. Arnaldo Momigliano, Historicism Revisited, Med.Kon.Ned.Ak.v.Wet.afd.Lett.Nwe Reeks, dl.37,nr.3, Amsterdam-Londen 1974, 66-67.
30. Fundamenteel is nog steeds het boekje van J.Piaget, Le structuralisme, Parijs 1968; Ned. vert. Meppel 1969.





