

Boekbesprekingen

Cor Hermans, *De dwaaltocht van het sociaal-darwinisme. Vroege sociale interpretaties van Charles Darwins theorie van natuurlijke selectie 1859-1918*, Uitgeverij Nieuwezijds, Amsterdam 2003, ISBN 90-5712-176, 626 blz., € 45.

Op 28 september 1838 las de bioloog Charles Darwin het beroemde *Essay on the principle of population* (1798) van Thomas Malthus, die daarin de stelling poneerde dat de bevolking, mits zij niet kunstmatig werd afgeremd, groeide volgens een kwadratische reeks (1,2,4,8,16), terwijl het beschikbare voedsel slechts toenam overeenkomstig een rechte lijn reeks (1,2,3,4,5).

De pessimistische conclusie die Malthus trok, luidde dat er sprake was van een fundamentele ongelijkheid tussen twee natuurkrachten: de capaciteit van de menselijke soort om zich te vermenigvuldigen overtrof verre de capaciteit van de aarde om voedsel te produceren. Uit de aantekeningen die Darwin nog op dezelfde dag maakte, blijkt het *eureka*-gevoel dat hij ervoer toen hij Malthus' formule overhevelde op de dieren- en plantenwereld:

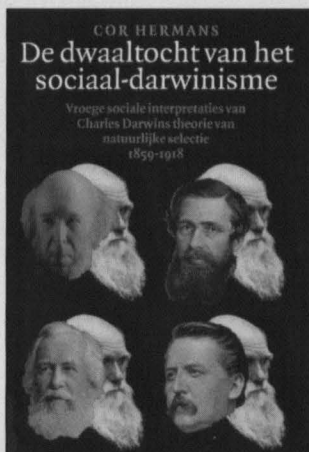
'Omdat ik er, door langdurige observatie van de gewoonten van dieren en planten, goed op voorbereid was om het belang in te zien van de strijd om het bestaan die overal plaatsvindt, kwam het ineens bij me op dat onder deze omstandigheden bevoordeelde variëteiten gewoonlijk in stand zouden blijven en onbevoordeelde zouden worden uitgeroeid. Het resultaat zou de vorming van nieuwe soorten zijn. Hier had ik dan

ten lange leste een theorie om mee verder te werken.' De theoretische constructie waar Darwin op doelde, was de idee van de natuurlijke selectie, die het draagvlak werd van de evolutietheorie zoals opgetekend in *On the origin of species* (1859), een bestseller die de Britse bioloog wereldfaam bezorgde.

1838 is om nog een andere reden een belangrijk jaar in de wetenschapsgeschiedenis. In één van zijn toenmalige notitieblokken, *Notebook C*, stelde Darwin zichzelf de vraag of zijn op de natuurlijke selectie gebaseerde evolutietheorie sociaal-revolutionaire gevolgen zou kunnen hebben voor het tot dan toe dominante creationistische wereldbeeld. Het

antwoord liet weinig aan de verbeelding over: 'het hele bouwwerk wankelt & stort in.' Darwin was zich dus al vroeg bewust van de verregaande gevolgen die zijn theorie zou hebben voor het mens- en wereldbeeld van de toekomst.

Elementen uit de twee bovengenoemde voorbeelden, namelijk de idee van de natuurlijke selectie en de sociale implicaties die deze had, vormen – uiteraard losgemaakt van het jaartal 1838 – belangrijke bouwstenen van Cor Hermans'



dissertatie *De dwaaltocht van het sociaal-darwinisme. Vroege sociale interpretaties van Charles Darwins theorie van natuurlijke selectie 1859-1918*, waarop hij in oktober 2003 aan de Universiteit van Amsterdam promoveerde. In ruime bewoordingen betoogt Hermans dat het omstreden begrip sociaal-darwinisme in de onderhavige periode hecht verbonden was aan het werk en denken van Charles Darwin zelf, dat

het sociaal-darwinisme een internationaal samenhangend verschijnsel was met een eigen vocabulaire en dat het fenomeen zo'n vijftien typische redeneerpatronen kende die telkens terugkeerden, zoals de thans bizar in de oren klinkende frenologische overtuigingen dat raciale kwaliteit valt af te meten aan schedelgrootte en -inhoud en dat de vruchtbaarheid van de mens afneemt naarmate de herseninhoud voortschrijdt.

Interessant is het gedachtegoed van de genen die Hermans 'de vier architecten' van het sociaal-darwinisme noemt: de staatstheoreticus Walter Bagehot, de veelzijdige filosoof William Greg, de bioloog Alfred Russell Wallace en de eugeneticus Francis Galton. Vooral Gregs antithese tussen natuur en cultuur raakte een kernprobleem van het sociaal-darwinisme: culturele invloeden zouden de werking van natuurlijke selectie teniet doen en leiden tot degeneratie in plaats van vooruitgang. Deze gedachte, volgens welke de moderne maatschappij niet ongestraft de natuurlijke selectiemechanismen kon verstoren, was de idee van de 'contraselectie', een probleem waar Darwin zich in zijn eigen onderzoek reeds mee geconfronteerd zag en dat in latere sociaal-darwinistische studies steeds een belangrijke rol is blijven spelen. Van 'contraselectie' was volgens Greg sprake wanneer de natuurlijke ontwikkeling (*nature*) bedolven raakte onder

de culturele ontwikkeling en het kennis- en maakbaarheidsideaal (*nurture*) van de moderne maatschappij. In de context van het *fin de siècle* droeg dit gedachtegoed, gelieerd aan zusterbegrippen als degeneratie en decadentie, bij aan het heersende cultuurpessimisme. Volgens Hermans liet het sociaal-darwinisme vooral hier zijn ware gezicht zien: het was vóór alles een biologisch gefundeerde selectiecultus met een uitgesproken morele dimensie, waarbij de gedegeneerde als zwak gold en eigenlijk geëlimineerd diende te worden.

De dissertatie van Hermans is een dappere kruistocht tegen het vergruisde beeld dat in de loop der tijd van het sociaal-darwinisme ontstaan is. Het is een intelligent en omvangrijk proefschrift en tevens één van de weinige Nederlandstalige boeken die handelt over het sociaal-darwinisme. Het is echter spijtig dat de invloed die het sociaal-darwinisme in Nederland had geheel buiten beschouwing is gebleven. Een internationaal vergelijkende studie met incorporatie van het moederland had het onderzoek mijns inziens een aanzienlijk grotere mate van originaliteit kunnen geven. Toch mag eenieder die dit boek aanschaft zeker niet klagen over een miskoop, in elk geval niet zij die geïnteresseerd zijn in de evolutietheorie en de daarmee samenhangende sociale redeneerpatronen.

Enne Koops

Ernst Breisach, *On the future of history. The postmodernist challenge and its aftermath*, The University of Chicago Press, Chicago 2003, ISBN 0-226-07280-0, 256 blz., \$ 16,00 (Amerikaanse prijs).

Als Flaubert zijn *Dictionnaire des idées reçues* nu zou schrijven zou een van de gemeenplaatsen ongetwijfeld zijn dat het postmodernisme 'over' is. Een ander, maar

verwant lemma zou kunnen zijn, dat postmodernisme staat voor 'anything goes'. Net als bij zoveel gemeenplaatsen bevatten ook deze voorbeelden wel een kern van waarheid, hoewel waarheid nu wel een problematisch begrip is geworden. Tegelijkertijd wijzen deze vooroordelen in zekere zin op weinig begrip voor het fenomeen waar ze betrekking op zouden hebben. Het postmodernisme is niet 'anything goes' en is ook niet

'over'. De invloed van het postmodernisme is nog steeds merkbaar. Wat wel 'over' is, is het postmodernisme als een op Amerikaanse campussen populaire mode. Een mode die, als je sommige berichten mag geloven, ook gevolgen had in de collegezaal. Daar deed de nieuwe theorie nog wel eens het onderzoeks-object uit het zicht verdwijnen. Dat laatste is altijd het belangrijkste verwijt geweest van 'conventionele' historici aan de zogenaamde postmodernen.

Maar deze, vooral Amerikaanse, mode is natuurlijk in veel opzichten een karikatuur van datgene wat we werkelijk onder het postmodernisme moeten verstaan, namelijk de stroming die Lyotard in zijn beroemd geworden *La condition postmoderne* beschrijft. In dat dunne boekje nam hij de term postmodernisme over van de recente Amerikaanse kunstgeschiedenis, waar zij stond voor een pluriforme, radicaal vernieuwende beweging. Pluriform, radicaal en vernieuwend zijn de bekende postmoderne auteurs ook. Iedere poging om hun denkbeelden handzaam samen te vatten is tot mislukken gedoemd – ik zal daar in deze recensie dan verder ook geen pogingen toe doen. In de eerste plaats omdat de postmoderne denkers te veel van elkaar verschillen en in de tweede plaats omdat we nog te zeer onder hun invloed verkeren om de eenheid in hun beweging te ontdekken. Nu wordt die eenheid vooral gezocht in 'de plaatsen waar het gebeurde': eerst Parijs in de jaren vijftig en zestig en daarna op de Amerikaanse campussen. Op die manier komen we echter weer gevaarlijk dicht bij het postmodernisme als niet meer dan een modefenomeen. Wil een historicus van het postmodernisme, en dat is Ernst Breisach, in zijn nieuwe boek *On the future*

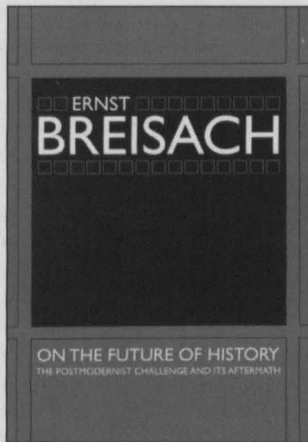
of history voor een deel, recht doen aan zijn onderwerp, dan moet hij dat vermijden.

Er staan hem echter weinig andere wegen open. Ook als sommige postmodernisten ons niet (opnieuw) hadden geleerd dat er geen objectieve geschiedschrijving bestaat, dan nog was het raadzaam geweest om een duidelijk standpunt in te nemen bij het schrijven van zo recente geschiedenis. Breisach doet dat niet en dat maakt *On the future of history* niet is wat het had kunnen zijn. Hij beperkt zich tot het beschrijven van de twee fasen die hij onderkent: *Structural postmodernism* en *poststructural postmodernism*.

Onder *structural postmodernism* verstaat Breisach het denken voorbij het geloof in de vooruitgang. Dat geloof in de vooruitgang was tweeledig. In de eerste plaats zou de natuur steeds verder getemd worden en in de tweede plaats zou het vrije en rationele individu overwinnen. De *structural postmodernists*, als bijvoorbeeld Hendrik de Man (vader van de *poststructural postmodernist* Paul de Man), zagen de tegenstellingen tussen beide doelen en zagen daarom dat de periode

na het modernisme, na de vooruitgang van het individu en het temmen van de natuur, radicaal anders zou zijn dan verwacht en gehoopt werd. De vooruitgang zou eindig blijken en plaats maken voor stilstand en een soort einde van de geschiedenis. Fukuyama is volgens Breisach de laatste belangrijke figuur in deze denkrichting.

Waar het *structural postmodernism* wel consequenties had voor het denken over structuren in de geschiedenis, had zij geen consequenties voor de epistemologische kant van geschiedbeoefening. *Poststructural postmodernism* heeft dat wel en heeft daarom



ook een veel dieper spoor achter gelaten aan de universiteiten. Deze stroming wekte de meeste weerstand op bij 'conventionele' historici.

Kern van het *poststructural postmodernism*, wat betreft zijn invloed op de geschiedschrijving, is de problematisering van de driehoek taal-geschiedenis-literatuur. De belangrijkste gevolgen daarvan zijn de narratieve benadering van geschiedschrijving, de problematisering van het idee van historische waarheid en het verwerpen van het idee van een 'metanarrative'. De gevolgen van het *poststructural postmodernism* bleven niet beperkt tot het métier van de historicus en zeer terecht bespreekt Breisach dan ook de problematische relatie met het marxisme en de pogingen tot bijvoorbeeld een feministische geschiedschrijving. Het is echter jammer dat deze maatschappelijke, ideologische kant van het postmodernisme door Breisach behandeld wordt als een soort aanhangsel. Ongeacht hoe we de successen of mislukkingen van deze nieuwe geschiedschrijvingen beoordelen, zij hebben wel een aantal belangrijke nieuwe gezichtspunten opgeleverd. Naar mijn idee leiden zij ook tot een herwaardering van het structurele postmodernisme. Onder invloed van het neoconservatisme is er al een herwaardering gekomen voor denkers als Hendrik de Man, maar ik denk dat we voorzichtig kunnen constateren dat ook in de bredere historische

kring de sterren van de *structural postmodernists* en hun voorlopers rijzende zijn. Nu kan Breisach natuurlijk op dit punt een andere mening zijn toegedaan. Een groter bezwaar is dat Breisach geen aandacht schenkt aan de wending naar de ervaring. Wat betreft de geschiedtheorie is deze wending misschien nog beperkt – Ankersmit en Martin Jay zijn op dit vlak de belangrijkste namen – maar in de geesteswetenschappen als geheel is deze wending zeer zeker aanwezig. Het niet behandelen van deze nieuwe ontwikkelingen wijst ook op een groter probleem, namelijk dat Breisach geen duidelijke opvatting heeft waar de geschiedschrijving en geschiedtheorie nu staan, laat staan welke wegen nu zijn ingeslagen. Breisach is wel aan een verhaal begonnen, maar lijkt geen idee te hebben hoe het afloopt. Als hij vindt dat het verhaal van de invloed op de geschiedschrijving en geschiedtheorie nu 'over' is, dan had hij dat beter moeten verwoorden. Als Breisach vindt dat het verhaal van die invloed nog niet 'over' is, dan had hij er beter aan gedaan nog even te wachten met het schrijven van zijn boek. Sinds het postmodernisme is de 'courage des opinions' des te belangrijker voor een auteur. Helaas ontbreekt het Breisach daaraan, met als curieus resultaat dat de lezer de indruk krijgt dat het postmodernisme volledig voorbij is gegaan aan haar geschiedschrijver, waardoor zijn product meer weg heeft van een kroniek dan van een geschiedenis.

Hein Braaksmā

Eviatar Zerubavel, *Time maps. Collective memory and the social shape of the past*, The University of Chicago Press, Chicago en Londen 2003, ISBN 0-226-98152-5, 180 blz., \$ 25.00.

Met *Time maps* heeft Eviatar Zerubavel een prachtig, handzaam boek toegevoegd aan zijn oeuvre. Net als in veel van zijn vorige

boeken kiest hij voor een interdisciplinaire aanpak die inzichten uit de psychologie, de geschiedtheorie, de literatuurwetenschap en de sociologie met elkaar verenigt. Zo doet *Time maps* zowel denken aan het narrativisme van bijvoorbeeld Hayden White en Frank Ankersmit als aan sociologische theorieën over tijd van wetenschappers als Maurice Halbwachs.

Zerubavel verkent in zijn boek de totstandkoming van collectieve geheugens. Daarbij legt hij de nadruk op de manier waarop deze door verschillende collectieven gestructureerd worden en welke netwerken van betekenisgeving dat voortbrengt. Terwijl veel literatuur over bijvoorbeeld het ontstaan van nationale geheugens vaak is toegespitst op een concreet voorbeeld, kiest Zerubavel er voor om op zoek te gaan naar algemene patronen (*mnemonic patterns*) die te ontwaren zijn in collectieve geheugens. In een aantal bijzonder helder geschreven essays onderscheidt hij verscheidene patronen. Aan de hand van zeer uiteenlopende voorbeelden weet hij de abstracte materie die hij behandelt aanschouwelijk te maken voor een veel breder publiek dan alleen het beperkte kringetje van deskundigen.

Zerubavel spreekt onder andere van *mnemonic patterns* van continuïteit en discontinuïteit en hun relatie tot het concept identiteit. Waar een gevoel van continuïteit identificatie - en dus een gevoel van stabiele identiteit - bewerkstelligt, doet een gevoel van discontinuïteit het tegenovergestelde: het veroorzaakt een regelrechte identiteitscrisis. Er zijn verscheidene 'trucs' om een van deze patronen te laten prevaleren boven de andere. Een gevoel van continuïteit kan bijvoorbeeld tot stand komen door steeds hetzelfde *discours* te blijven hanteren, door rituelen, bijvoorbeeld feestdagen, in stand te houden en door historische gebeurtenissen die incongruent zijn met het heden te bagatelliseren.

Discontinuïteit komt vooral tot stand dankzij *intraperiodic lumping* en *interperiodic splitting*. Anders gezegd: binnen een bepaalde periode wordt al het gebeurde met elkaar in overeenstemming gebracht, terwijl

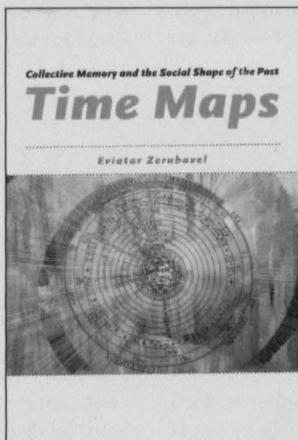
er tussen periodes grote verschillen worden aangebracht. Er zijn allerlei subtiële middelen om deze scheidslijnen vorm te geven. Bij het schrijven van teksten wordt bijvoorbeeld gebruik gemaakt van duidelijk van elkaar gescheiden en afgebakende hoofdstukken. Een ander belangrijk hulpmiddel is de notie van het keerpunt, een al dan niet symbolische gebeurtenis die de schakel vormt tussen twee verschillende periodes.

In een aantal mooie voorbeelden geeft Zerubavel aan dat onze verhaalstructuren en categorisering eigenlijk helemaal niet zo vanzelfsprekend zijn als we soms denken. De structuren die wij menen te zien, brengen

we namelijk *zelfs* aan; ze zijn niet *inherent* aan het verleden. Terwijl de mens en de chimpansee voor 98,4 procent hetzelfde DNA hebben, rekenen wij ze toch niet tot dezelfde soort. Hoewel Darwin deze gegevens over het DNA natuurlijk nog niet tot zijn beschikking had, voelde hij al wel aan dat onze categorisering nogal kunstmatig was. Hij schreef dat 'if man had not been its own classifier, he would never have thought of founding a separate order for his own

reception.'

Het voorbeeld van Darwin is nog betrekkelijk onschuldig. In sommige gevallen kunnen verschillen in *employment* veel grotere gevolgen hebben. *Mnemonic battles* zijn vaak het begin van daadwerkelijke oorlogen. Als twee verschillende collectieven aanspraak willen maken op een bepaald territorium, structureren beide partijen hun verhaal zodanig, dat de eigen aanspraak het rechtvaardigst lijkt te zijn. In dit licht spelen noties als oorsprong een belangrijke rol: wanneer begon de geschiedenis van een groep, welke groep was er het eerst? Ook speelt de notie van continuïteit hier een rol: de groep die



het betreffende territorium het beste als een rode draad, als een continuüm, in zijn verhaal heeft verweven, meent het gebied waarover getwist wordt te kunnen claimen.

Juist bij dergelijke *mnemonic battles* wordt het constructie-element van de collectieve geheugens duidelijk zichtbaar. Twee of meer verschillende groepen komen met verhalen die soms allemaal even aannemelijk lijken. Door hun verhaal zodanig te structureren dat hun aanspraak rechtvaardiger zal lijken, hopen ze hun doel te kunnen bereiken. In zijn boek benadrukt Zerubavel dan ook keer op keer dat *mnemonic patterns* niet zozeer gegeven, maar gevormd zijn.

Zijn conclusie valt daarom nogal tegen. In plaats van ruiterlijk toe te geven dat *het*

verhaal niet bestaat, dat we de realiteit niet volledig kunnen kennen, hoe graag we dat ook zouden willen, pleit Zerubavel via een omweg uiteindelijk toch voor een min of meer 'objectieve' zienswijze. Hij meent dat deze te bereiken is door te kiezen voor een pluralistische zienswijze, waarbij verschillende verhalen naast elkaar gelegd worden en op waarde worden geschat. Zo kunnen we, aldus Zerubavel, toch nog een 'complete picture' krijgen van de 'inevitably multilayered, multifaceted social topography of the past.'

Ondanks deze conclusie, waarin Zerubavel zich mijns inziens in zijn eigen staart bijt, is *Time maps* een zeer lezenswaardig boek voor een ieder die geïnteresseerd is in de structuur van collectieve geheugens.

Rolf Harbers

Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Les éditions de minuit 2003, ISBN 2-7073-1858-2 (paperback), 235 blz., € 22,50 (Franse prijs).

Het is de laatste jaren in Nederland mode geworden – zoals Hans Achterhuis elders in dit nummer schrijft, mede onder invloed van het neo-conservatisme – om nogal af te geven op Franse denkers. Hen wordt een gebrek aan realiteitszin en accuratesse verweten. In die verwijten zit misschien een kern van waarheid, maar ik vrees dat hier vooral geldt: Ongelezen – of slecht gelezen – maakt onbemind. Achterhuis wijst daar overigens ook op in zijn artikel. Doordat er nu in Nederland weinig aandacht is voor eigentijdse Franse filosofen en met name voor hen die hun bewondering voor Duitse romantici niet verbergen, worden in Nederland belangrijke ontwikkelingen en zelfs oeuvres 'gemist'. In de laatste categorie valt ook het werk van de filosoof en kunst-historicus Georges Didi-Huberman. Met de voor Franse filosofen gebruikelijke doch nog

steeds onvoorstelbare eruditie schrijft Didi-Huberman aan de lopende band boeken en artikelen waarin hij probeert, en naar mijn mening gedeeltelijk ook slaagt, de kunstgeschiedenis te hervormen.

Die pogingen van hem zijn belangrijk, ook voor Nederlandse historici, omdat zijn benadering van kunstwerken veel dichter komt bij de historische benadering van een geschreven bron. En Didi-Huberman gaat daarbij verder en is daarbij preciezer dan veel eerdere pogingen hiertoe, van bijvoorbeeld neokantiaan Cassirer.

Het belang van het werk van Didi-Huberman blijkt ook uit de reacties die hij recent opriep bij medewerkers van het nog door Sartre en De Beauvoir opgerichte tijdschrift *Les temps modernes*. Dit tijdschrift heeft in haar roemruchte geschiedenis nogal wat slechte recensies gepubliceerd, maar nu was er toch iets bijzonders aan de hand. Didi-Huberman had zich niet beperkt tot Renaissance-kunst en eind negentiende-eeuwse en vroeg-twintigste eeuwse kunsthistorici, maar had een essay geschreven over vier foto's uit

Birkenau: de enige vier foto's waarop de werkzaamheden van de *Sonderkommando's* te zien zijn. Deze groep joodse gevangenen werd gedwongen de SS helpen bij de moord op hun geloofsgenoten.

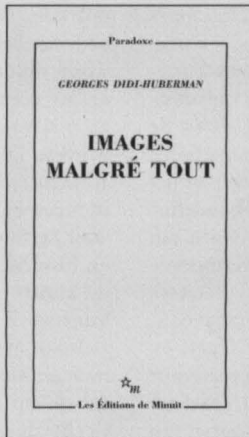
Didi-Hubermans aanpak in zijn analyse van deze pijnlijke foto's in *Images malgré tout* – oorspronkelijk geschreven voor een tentoonstellingscatalogus en nu uitgebreid en aangevuld met een reactie op de kritiek – past in de weg die hij al eerder was ingeslagen. Met name in zijn *Devant l'image. Question posée aux fins d'une histoire de l'art* (Paris 1990) en *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images* (Paris 2000) worden zijn ideeën goed duidelijk. In het eerste boek constateert hij dat in de kunstgeschiedenis sinds de zestiende eeuw de problemen van het beeld (*le visuel*) en haar betekenis (*le figurable*) verdrongen zijn. Het probleem van het beeld is uit zicht verdwenen door de nadruk op het zichtbare (*visible*) en imitatie. Het probleem van de betekenis van het beeld werd sinds de zestiende eeuw overheerst door een nadruk op het 'leesbare' (*lisible*) en door de iconologie. Het effect hiervan is dat het beeld een gesloten eenheid wordt. Dat werkt contraproductief bij een onderzoek naar betekenis. Het wit van Fra Angelico heeft niet een betekenis, maar opent juist de mogelijkheid van betekenis en hier is die betekenis juist het mysterie.

In *Devant le temps* gaat Didi-Huberman verder op deze weg op zoek naar de betekenis. Aan de hand van het werk van Aby Warburg, Walter Benjamin en de vrij onbekende Duitse kunsthistoricus, schrijver en antropoloog Carl Einstein, laat hij zien dat sinds Panofsky veel kunsthistorici zijn blijven steken in hun zoektocht naar betekenis. Zij bleven steken op het niveau van de ico-

nografie, door Panofsky nog bedoeld als tussenschap, op het inventariseren van elementen van betekenis, zonder werkelijk een beeld te interpreteren. Het is onmogelijk om in een kort bestek aan alle nuances en aspecten van Didi-Hubermans werk recht te doen – hij richt zich ook sterk op de antropologische belangstelling van Warburg en Einstein, waarbij Didi-Huberman aansluit bij veel andere moderne Franse auteurs wier belangstelling voor antropologie groot is – maar de hierboven geschetste achtergrond is van belang voor Didi-Hubermans interpretatie van die vier foto's uit Birkenau.

Voor die vier foto's, afkomstig van het Poolse verzet, is niet altijd veel aandacht geweest, constateert Didi-Huberman, omdat de shoah wordt gezien als onrepresenteerbaar. Hij vraagt zich af of daarmee recht wordt gedaan aan de gebeurtenis. Zoals Hannah Arendt schreef, juist omdat Auschwitz haast 'niet te denken' is, moeten we proberen verder te denken. Als Auschwitz niet te denken valt binnen de menswetenschappen, dan moeten we menswetenschappen veranderen. Hetzelfde geldt wat Didi-Huberman betreft voor de esthetica; als we beelden van Auschwitz niet als beelden willen aanvaarden – en dat doen we als we Auschwitz als onrepresenteerbaar beschouwen – dan is die esthetica onvolledig. Zijn verwijten gelden echter niet alleen de esthetica.

We moeten ons Auschwitz ondanks alles voorstellen (*imaginer malgré tout*) en we moeten daarom komen tot een uiterst moeilijke maar noodzakelijke ethiek van het beeld. Als we de beelden van Auschwitz als 'ondenkbaar' beschouwen, dan duidt dat op de luiheid van de estheticus. Als we Auschwitz beschouwen als het icoon van de verschrikkingen waartoe een mens in



staat is, dan duidt dat op de luiheid van de gelovige. Tegelijkertijd mogen we de beelden ook niet beschouwen als een simpel document, als een willekeurige bron, dat is de luiheid van de geleerde. De vier foto's van de verschrikkingen van Auschwitz zijn tegelijkertijd inadequaar maar noodzakelijk, en onnauwkeurig maar waar. 'Het beeld is hier het oog van de geschiedenis dat zichtbaar wil maken. Maar het beeld is ook in het oog van de geschiedenis (...) als het oog van een cycloon.' (p. 56) In het verlengde hiervan, stelt Didi-Huberman, moeten we de foto's hun werk laten doen. Zij moeten een deel van het verleden zichtbaar maken en verwijzen naar iets als een historische werkelijkheid. Het beeld is geen gesloten geheel en moet ook niet zo gezien worden. Het beeld biedt juist een uitzonderlijke opening. Deze foto's bieden ons de mogelijkheid gruwelen in al hun naaktheid waar te nemen. Het waarnemen van deze gruwelen laat ons ontroostbaarder en bewuster achter dan als we de foto's zouden begraven onder hyperbolen als het onvoorstelbare, het sublieme of het onmenselijke. 'Bijvoorbeeld de handelingen van een paar mensen gedwongen om de lijken van de voor hun ogen vermoorde geloofsgenoten te verplaatsen: het is het werk en daarom is het verschrikkelijk.' (p. 106)

Didi-Hubermans verweer tegen en verwijt aan zijn critici bouwt hierop voort en is daarom sterk en overtuigend. Elisabeth Pagnoux en Gérard Wajcman verwijten Didi-Huberman in *Les temps modernes* 613 (2001) 47-108, dat hij te veel waarde hecht aan het beeld, waardoor het een fetisj wordt in plaats van een bron. Hij stelt daar tegenover dat zij het beeld niet serieus nemen en

daardoor niet alleen geen recht doen aan die vier foto's, maar zich uiteindelijk ook blind tonen voor de daarop vastgelegde verschrikkingen. Als wij ons niet blind willen tonen voor de verschrikkingen van Auschwitz, dan zullen we ons er niet toe moeten laten verleiden Auschwitz als 'het onvoorstelbare' te beschouwen. Immers, daarin komen drie foutieve veronderstellingen samen. In de eerste plaats dat als we iets willen weten over de shoah dat we dan de beelden moeten vernietigen. Ten tweede dat als we de herinnering aan de shoah levend willen houden, dat we dan ieder beeld moeten wegnemen en ten slotte dat daar waar beelden verschijnen de ethiek verdwijnt. Het is in deze conclusie dat het grote belang van het werk van Didi-Huberman voor de kunsthistoricus, maar ook voor de historicus duidelijk wordt. In de behandeling van vier foto's uit Birkenau wordt duidelijk dat het beeld niet als bron en als getuige, niet voor de wetenschap en niet voor het publiek, verworpen mag worden. Die conclusie is hier vanwege de ethische kant extra beladen, maar geldt ook in algemenere zin. Er is geen legitimatie voor het niet serieus nemen van het beeld als historische bron. Dat is een verwijt dat de kunsthistorici in wier onderzoek het kunstwerk het begin en het eindpunt is zich aan moeten trekken. Hetzelfde verwijt moeten historici zich ook aantrekken. Zij gebruiken het (niet-literaire) kunstwerk slechts zeer zelden als opening naar een historische werkelijkheid. Voor beide groepen zijn er daarom des te meer redenen om het werk van Georges Didi-Huberman met interesse te volgen.

Hein Braaksma

Jaap Hagen, *Nietzsches weerklink in nazi-Duitsland*, Aspekt, Soesterberg 2003, ISBN 90-5911-337-3, 286 blz., € 26,98.

Nog altijd lijkt het gedachtegoed van Friedrich Nietzsche bevestigd te zijn met de associatie die het oproept met nazi-Duitsland. Voor veel historici en filosofen is zijn gedachtegoed, bang dat ze zijn voor een *reductio ad Hitlerum*, dan ook 'gevaarlijk'. Jaap Hagen durft het echter aan om de rechtvaardiging van deze *reductio* ter discussie te stellen. Alleen al daarom verdient hij lof.

Hoewel het boek van Hagen wat schools en housterig begint, is het een verhelderende uiteenzetting over de relatie tussen het gedachtegoed van Nietzsche en de ideologie van het nationaal-socialisme. In de inleidende hoofdstukken positioneert hij zich duidelijk, zowel op filosofisch als op geschiedkundig terrein. Dat is bij dit onderwerp weliswaar noodzakelijk, maar niet vanzelfsprekend: vaak zijn filosofen geneigd het tijdsaspect uit het oog te verliezen, terwijl historici soms de neiging hebben zaken tot vervelens toe 'in hun context te plaatsen', waardoor alles gereduceerd wordt tot 'tijdgebonden'. Hagen vindt daarin een mooi evenwicht. In zijn doelstelling zegt hij de logica van de toe-eigening van Nietzsches filosofie door nazi-interpreten te willen toetsen. Daarbij dient niet uit het oog verloren te worden (en hier komt de historische dimensie naar voren) dat een eventuele logisch te leggen link tussen het gedachtegoed van de filosoof en de ideologie van het nationaal-socialisme zou betekenen dat Nietzsches gedachtegoed onvermijdelijk leidde tot Hitler. Een link tussen A en B betekent dus niet dat A tot niets anders dan B kan leiden. Ook op een ander punt brengt Hagen zijn boek goed in balans: om een tegenwicht te bieden tegen nazi-in-



terpretaties van Nietzsches gedachtegoed, behandelt hij ook de opvattingen en de logica van de 'zachte' nietzscheanen, interpreten die proberen Nietzsche van de smet van het nationaal-socialisme te ontdoen.

Tot in de jaren zestig werd door historici niet erkend dat het nationaal-socialisme een ideologische fundering had. In plaats daarvan werd het bestempeld als het politieke equivalent van een nihilistische levensfilosofie die gebaseerd is op totale willekeur. Na verloop van tijd zagen historici echter in dat er wel degelijk een nationaal-socialistische ideologie bestond. Adolf Hitlers *Mein Kampf* en Alfred Rosenbergs *Der Mythos des*

20. Jahrhunderts namen daarin de meest prominente plaats in. Op het eerste gezicht lijkt Nietzsches filosofie voor de auteurs van deze boeken niet belangrijk te zijn geweest. In het eerstgenoemde boek wordt hij bijvoorbeeld niet eens genoemd. Hagen lost dat probleem deels op door er via andere wegen achter proberen te komen in hoeverre de *Führer* zich met Nietzsche verwant voelde. Verscheidene zaken wijzen er op dat Hitler op zijn minst een zekere af-

finiteit voelde met de filosoof. Hij heeft bijvoorbeeld zijn bondgenoot Mussolini de volledige werken van Nietzsche geschonken en het Duitse Nietzsche-archief gesponsord. Daarnaast huldigde hij de van de filosoof afkomstige uitspraak 'Nur wer gefährlich lebt, lebt ganz.' Tenslotte gaf hij de officiële nazi-ideoloog Rosenberg de opdracht Nietzsches werk in te passen in de ideologie van het *Reich*. Toch zijn deze zaken niet overtuigend genoeg om aan te nemen, dat het werk van Nietzsche een grote aantrekkingskracht op Hitler uitoefende. De vraag waarom de *Führer* hem geen enkele maal in *Mein Kampf* naar voren heeft laten komen, blijft prangend.

Hagen haalt in zijn boek verder tal van nationaal-socialistische werken aan waarin Nietzsches gedachtegoed wordt 'genazificeerd'. Daarbij komt hij tot de conclusie dat een aantal elementen in Nietzsches werk zich uitstekend leent om ingezet te worden bij de ideologische onderbouwing van het nationaal-socialisme. Hagen merkt daarbij overigens op, dat de filosofie van Nietzsche lang niet altijd eenduidig is, waardoor een veelheid aan interpretaties mogelijk is. Bovendien constateert hij terecht dat Nietzsche in de eerste instantie gezien moet worden als een cultuurfilosoof wiens theorieën politieke implicaties kunnen hebben en niet als een politiek theoreticus. Om terug te komen op de parallellen die gelegd kunnen worden tussen Nietzsches filosofie en de nazi-ideologie: Nietzsches verheerlijking van het mythische – en daarmee de verheffing van het instinct en het sentiment boven de ratio – sluit bijvoorbeeld bijzonder goed aan bij de nationaal-socialistische afkeer van intellectualisme en het bijbehorende beroep op emotie. Deze emoties hebben zowel bij Nietzsche als bij de nazi's veelal van doen met idealen van kracht, strijd en heroïek. In de verheerlijking van deze idealen ligt de sociaal-darwinistische notie van het recht der sterksten en de daarmee gepaard gaande radicale afwijzing van gelijkheid en democratie besloten. Deze afwijzing uit zich onder andere in de bestrijding van 'ontaardend leven' die Nietzsche bepleitte.

Betekent dit dat er een regelrechte lijn van Nietzsche naar Auschwitz loopt? Nee, de zaken liggen gecompliceerder. Hagen wijst er bijvoorbeeld terecht op dat Nietzsche zijn uitspraken over ontaardend leven deed in een historische context die niet te vergelijken is met die van nazi-Duitsland. Er was geen enkele sprake van een eventuele praktische uitvoering van deze bestrijding en Nietzsche maakte zich er dan ook geen concrete voorstelling van. Meerdere begrippen als *Zucht und Zuchtung* moeten eveneens zorgvuldig in hun historische context geplaatst worden.

Het is verleidelijk deze term te vertalen als 'tucht en teling' en daarmee Nietzsche te verdenken van 'foute' sympathieën. Hierbij doen zich echter twee problemen voor. In de eerste plaats is er van begrippen als deze niet één correcte vertaling. In de tweede plaats moet je in je achterhoofd houden dat dergelijke terminologie, ook al zou de zojuist genoemde vertaling correct zijn, pas jaren na de dood van Nietzsche de nare bij-smaak heeft gekregen zoals wij die kennen. Het terugprojecteren van bepaalde besmette begrippen op de filosofie van Nietzsche is een historische en methodologische val die vermeden dient te worden.

In het werk van 'zachte' nietzscheanen als Walter Kaufmann wordt Nietzsche bovendien neergezet als een apolitieke cultuurfilosoof. Dat gebeurt door de accentuering van elementen uit zijn gedachtegoed die niet te rijmen vallen met het nationaal-socialisme enerzijds en de esthetisering van begrippen die wel binnen de ideologie van het Derde Rijk zouden kunnen passen anderzijds. Kaufmann *cum suis* wijzen onder andere op Nietzsches afkeer van antisemitisme, zijn pleidooi voor het creëren van mengrassen, zijn reserves ten opzichte van het Duitse Rijk en zijn sterke individualisme. Dat individualisme zou haaks staan op het nationaal-socialistische organicisme, waarbij de nadruk ligt op de functie van het individu binnen het collectief in plaats van op het individu *an sich*. Waar nazi-interpreten als J.P. Stern Hitler zien als de ultieme belichaming van Nietzsches 'wil tot macht', wordt diezelfde 'wil' door Kaufmann geësthetiseerd. Het zou om een puur geestelijke aangelegenheid gaan en *Übermensen* zouden geen machtswellustige nationaal-socialisten zijn, maar kunstenaars en filosofen. Met deze interpretatie van Nietzsche heeft Kaufmann de filosoof ontdaan van zijn nare bij-smaak en misschien is het wel om die reden, aldus Hagen, dat zijn interpretatie zo dominant is in de Angelsaksische wereld.

Dat neemt volgens Hagen niet weg dat

de logica van Kaufmanns redenering niet altijd even consistent is. Hij eindigt zijn boek dan ook met de conclusie dat er op grond van logische argumentatie wel degelijk een verband is te leggen tussen het gedachtegoed van Nietzsche en de nazi's, maar benadrukt

daarbij terecht dat dat niet de enige manier is waarop Nietzsches werk te interpreteren valt. Zijn werk is voor velerlei duiding vatbaar. Het laatste woord over Nietzsche is nog niet gesproken.

Rolf Harbers

Jean Lacouture, Stendhal. Le bonheur vagabond, Seuil, Parijs 2004, ISBN 2,02.062650.0, 241 blz., € 22,00 (Franse prijs).

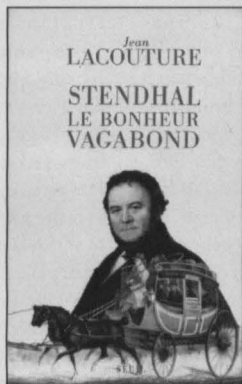
In het laatste gepubliceerde essay van Roland Barthes, 'On échoue toujours à parler de ce qu'on aime' in *Tel Quel* 85 (1980), schrijft hij met het voor hem kenmerkende inzicht en in een schitterend, het onderwerp waardig, Frans, hoe Stendhal gevormd werd door Italië. Daar heeft Barthes veel goede argumenten voor. Stendhal haatte zijn vader en hield van zijn moeder, die van Italiaanse afkomst zou zijn. Als officier in het Napoleontische leger trok hij naar Milaan en daar begon pas echt zijn lange en ongelukkige reeks verliefdheden. En ondanks de ongelukkige liefdesgeschiedenissen bleef Stendhal terugkomen naar Italië, schreef (of eigenlijk herschreef) hij boeken over Rossini, Cimarosa en de Italiaanse schilderkunst. Zijn tweede belangrijke roman, *La chartreuse de Parme*, speelt in Italië, evenals veel van zijn verhalen. En in zijn twee autobiografieën, *Souvenirs d'egotisme* en *Vie de Henri Brulard*, blijkt ook telkens hoe Italië een droom voor Stendhal is: Italië is het andere, het gewenste Frankrijk. Dat bleef Italië ook toen Stendhal aan het einde van zijn leven consul was in de havenplaats Citavecchia (in de buurt van Rome) en zich daar praktisch dood verveelde.

Bijna even goed als het essay van Barthes

is Jean Starobinski's artikel in *L'oeil vivant* (Paris 1961), 'Stendhal pseudonyme', waarin hij Stendhals gebruik van pseudoniemen – 179 in totaal – analyseert. Henri Beyle was Stendhals eigenlijke naam; zijn pseudoniem komt van de Franse transcriptie van een Duits plaatsje, Stendal, waar hij korte tijd gelegerd was gedurende de Duitse campagnes van Napoleon. Dit alles in ogenschouw nemend lijkt er geen mooiere ingang voor een biografie van Stendhal dan zijn reizen en zijn reislust.

De bekende Franse biograaf Jean Lacouture heeft geprobeerd die biografie nu te schrijven. Die biografie is het niet helemaal geworden, maar het boek dat nu verschenen is heeft een aantal goede kanten. Stendhals eerste tocht door de Alpen, met het Napoleontische leger, naar Italië is het beginpunt van het boek. En dat begin is veelbelovend voor Stendhal, voor de biograaf en voor de lezer. Lacouture weet nog wel iets van de magie van Stendhal op te roepen in zijn beschrijvingen – een analyse kunnen we het niet noemen – van de eerste ervaringen van de bergen, van de opera en van de Italiaanse vrouwen.

In het leven van Stendhal zijn de laatste twee constanten. Zoals gezegd begint in Italië een lange reeks, uiteindelijk ongelukkige liefdesgeschiedenissen. Op basis van zijn grote kennis van het onderwerp schreef Stendhal een 'studie' van de liefde, *De l'amour*, waarin



hij laat zien hoe we, terwijl we denken dat we van iemand gaan houden, vooral van een beeld van diegene gaan houden. De merkwaardige en vooral pijnlijke consequentie daarvan is dat twee geliefden eerder verder van elkaar verwijderd raken in plaats van nader tot elkaar komen. De band hangt af van de mogelijkheden voor de verliefde om zijn beeld van de geliefde op te hangen aan een uiterlijk aspect van die geliefde. Een, in de ogen van anderen, lelijk pukeltje kan het punt zijn waaraan het beeld dat de verliefde heeft van zijn geliefde hangt. In dat licht was er voor de nogal corpulente en ook anderszins weinig aantrekkelijke Stendhal nog hoop.

Met psychologie heeft het misschien niet veel te maken, maar Stendhals boek over de liefde is, naar mijn idee, meer dan een literair curiosum. Hetzelfde geldt voor zijn biografie van Rossini. Stendhals liefde voor de opera begon in Italië en ontwikkelde zich verder in de Duitse landen waar hij Mozart leerde kennen en in Frankrijk waar hij Italiaanse zangeressen opzocht om Italiaans te kunnen spreken. Eén van hen, Giuditta Pasta, wordt ook behandeld in het boek over Rossini. Pasta geldt nog steeds, op basis van wat tijdgenoten over haar schreven, als een van de grootste zangeressen ooit. Wat nu over Maria Callas wordt geschreven, dat zei men toen over haar. Volgens Stendhal kon Pasta een recitatief van Rossini werkelijk dramatisch maken en daarmee de hele opera veranderen van heerlijke muziek in een grootse tragedie.

Min of meer hetzelfde kan gezegd worden van Stendhal, hij slaagde erin een relatief simpel plot, dat hij vond in oude Italiaanse

verhalen, zo te bewerken dat de uiteindelijke roman niet onder behoefde te doen voor een goed gezongen opera van Rossini en dus niet alleen fantastisch geschreven is, maar ook een tragisch gevoel weet op te wekken bij de lezer. En datzelfde meesterschap wendde Stendhal ook aan om over zichzelf te schrijven. Met de autobiografieën waar dat in resulteerde moet de biograaf concurreren en Lacouture verliest die slag. Om het in muzikale termen te zeggen, Stendhal heeft een meesterlijke beheersing van het legato, alle alinea's worden door hem samengebonden tot één dramatisch geheel. Lacouture kan daar alleen een nerveus staccato tegenover stellen. Dat geeft minder als het gaat om een wetenschappelijke biografie, die als enige doel heeft een accurate beschrijving van Stendhals leven te bieden. Lacouture wil echter meer: hij wil Stendhals stijl evenaren. Dat is mislukt. Daarmee is de biografie vooral interessant op de punten waar Stendhal zelf amper over schrijft. Het belangrijkste punt waar Stendhal later over zwijgt is de Russische veldtocht. Hier is Lacouture op zijn best. Hij laat zien hoe moeilijk die periode geweest moet zijn. Het welslagen is tegelijkertijd de mislukking van die analyse. Lacouture slaagt er niet in te verklaren waarom de tocht naar Moskou geen plaats heeft in het oeuvre van Stendhal; misschien was die ervaring dan toch minder belangrijk. Voor een inleiding op het leven en werk van Stendhal kunnen we ons dus nog het best wenden tot Roland Barthes en Jean Starobinski. Voor het leven zelf blijven natuurlijk *Souvenirs d'egotisme* en *Vie de Henri Brulard* de best geschreven bronnen.

Hein Braaksmma

‘EEN WOEDEND GEDICHT VAN TUSSEN DE ZWAARDEN’

De foto van een ex-leider in een Albanese stadsgids afdrukken. Als studentenvoorman oproepen tot meer democratie in China. Als lid van een Rwandese culturele vereniging gunstig verwijzen naar een voormalig regime. De geschiedenis van een Burmese studentenbeweging schrijven. Tot een fundamentalistische Palestijnse groep gerekend worden. Archieven bijhouden over Mexicaanse indianen. Schrijven over Oromogeschiedenis in Ethiopië. Een Guatemalteekse waarheidscommissie voorzitten. Een Palestijnse petitie tegen corruptie ondertekenen. Gedrukt materiaal verzamelen over de Culturele Revolutie. Als geschiedenislerares de vrouw zijn van een ongrijpbare Burmese pro-democratie-activist. De redactie voeren over een seculiere serie over de Indiase onafhankelijkheid. Als geschiedenisstudent opgepakt worden na een etnische rel in Ethiopië. Als archeologiestudent lid zijn van een legale pro-Koerdische partij in Turkije. Onderzoek doen naar Oeigoer geschiedenis in China. De rol van het leger in de lokale Guatemalteekse politiek doorgronden. Redenen waarom historici, geschiedenisstudenten en anderen moeilijkheden kregen met de overheid. Hun namen: *Elvira Shaplo en Vladimir Qiriaqi. Wang Dan. Philomène Mukabarali. Ko Aung Tun en U Myo Htun. Wael Ali Farraj. Andres Aubry en Angélica Inda. Moti Biyya, Garuma Bekele en Tesfaye Deressa. Juan Gerardi. Abdulsittar Qassem. Yongyi Song. Ma Khin Khin Leh. Basudev Chatterji. Badada Bayene. Emrullah Karagoz. Tohti Tunyaz. Matilde Leonor González Izas.*

Sinds oktober 1995 heeft het **Network of Concerned Historians** (NCH) actie gevoerd voor deze mensen. NCH doet mee aan alle campagnes van internationale mensenrechtenorganisaties voor historici. Daarnaast publiceert het jaarlijks een elektronische nieuwsbrief met informatie over het lot van vervolgde historici in tientallen landen.

Toen hij hoorde over de executie van vijf jonge schrijvers, noteerde de Chinese auteur Lu Xun in 1931: ‘Ik sta hier en kan slechts toekijken hoe mijn vrienden nieuwe geesten zijn geworden. Ik zoek een woedend gedicht van tussen de zwaarden.’ Doe mee. Laat je stem horen. Lidmaatschap kost niets.

Contacteer a.h.m.de.baets@let.rug.nl of bekijk de websites <<http://www.let.rug.nl/nch/>> en <<http://dit.is/nch/>>.