

BOEKBESPREKINGEN

Ankersmit, F., M. Doeser & A. Kibédi Varga, red., *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*. Kampen: Kok Agora 1990, ISBN 90 242 7657 8; f. 42,50.

Niet minder dan negen auteurs werkten mee aan de bundel *Op verhaal komen*. Hun bijdragen bestrijken verschillende vakgebieden binnen de mens- en cultuurwetenschappen: de literatuurwetenschap (Varga), de pedagogie (De Haas), de geschiedenis (Verschaffel), de theologie (Noorda), de filosofie (Ankersmit), de ethiek (Doeser), de rechtswetenschap (Witteveen) en de economie (Klamer). Grote afwezige in dit boek is op het eerste gezicht de theorie van vertellen en verhalen zelf, de narratologie. Het is echter niet de bedoeling geweest van de redacteurs een theorie van het verhaal te presenteren. De aandacht gaat uit naar, in algemene termen, de plaats van het verhaal in de verschillende vakgebieden. Blijkens de inleiding is het de opzet van de redacteurs geweest enerzijds "een zo representatief mogelijk beeld te geven van het tegenwoordige theoretiseren over de plaats van het verhaal" in de verschillende disciplines (Inleiding, p. 15). Tegelijk is de bundel ook bedoeld als een proeve van "toegepaste narratologie", waarbij het in eerste instantie gaat om de vraag naar "de betekenis van het verhaal als linguïstisch instrument voor verschillende disciplines" (idem, p. 16). In het merendeel van de bijdragen is het accent op de theoretische beschouwing komen te liggen, in een enkel geval aangevuld met een min of meer uitgebreide narratieve analyse. Ik geloof wel dat de redacteurs in hun opzet zijn geslaagd. Hun boek geeft waarschijnlijk een vrij representatief beeld van het theoretiseren over narrativiteit in een aantal mens- en cultuurwetenschappen. Wat echter ook direct opvalt is dat enig gemeenschappelijk kader volstrekt ontbreekt, waardoor de lezer zich in iedere bijdrage opnieuw moet oriënteren. De narrativiteit blijkt een vlag te zijn die vele ladingen dekt. En de lezer die met dit onderzoeksterrein niet vertrouwd is zal het zeker de nodige moeite kosten de afzonderlijke bijdragen met elkaar te vergelijken.

Wie de bundel doorleest ontdekt dat men het verhaal in de mens- en cultuurwetenschappen op een aantal uiteenlopende plaatsen tegen kan komen. Verhalen maken deel uit van de bestudeerde werkelijkheid: niet alleen in de literatuurwetenschap, maar onder andere ook in de theologie, de rechtswetenschap, de antropologie en de sociologie worden verhalen (en het vertellen van verhalen) onderzocht. Ook vraagt men zich in een aantal disciplines af wat de waarde van het verhaal als wetenschappelijk instrument is: is het verhaal in staat kennis weer te geven die men met andere middelen niet of moeilijk kan

beschrijven? En als dat zo is, om wat voor kennis gaat het in dat geval? En heeft het verhaal in de wetenschap wellicht ook nog andere dan cognitieve functies? Vragen als deze spelen onder andere in geschiedschrijving, in de psychologie en in de filosofie. Een derde terrein waarop verhalen opduiken is dat van de toegepaste wetenschap: het vertellen van verhalen blijkt deel uit te maken van wat men de "technologie van de menswetenschappen" zou kunnen noemen: in de opvoeding en in het onderwijs bijvoorbeeld, kan het vertellen als een pedagogisch, c.q. didactisch hulpmiddel worden gebruikt. En er is minstens nog een vierde rol voor het verhaal weggelegd: verhalen blijken een *Fundgrube* te zijn waaruit wie de logica van het menselijk handelen bestudeert naar hartelust kan putten. Mensen structureren met behulp van verhalen hun handelen, en er blijkt slechts een relatief klein aantal basisstructuren mogelijk te zijn. Voor wie zich bezighoudt met de logica van het menselijk handelen zijn verhalen een goudmijn, en veel narratologisch onderzoek dat in de afgelopen decennia is verricht was in feite onderzoek naar de structuur van het menselijk handelen.

Niet alleen duiken verhalen op verschillende plaatsen in de mens- en cultuurwetenschappen op, ze kunnen ook uiteenlopende functies hebben. Een verhaal is *cognitief* voorzover het een al dan niet correcte weergave is van een gebeurtenis. Deze cognitieve functie treedt in de geschiedschrijving op de voorgrond, en in het recht: in beide gevallen dient het verhaal de beschrijving van wat zich heeft afgespeeld. Men kan echter met een verhaal ook een *retorisch* doel beogen. Dan staan niet de weergegeven gebeurtenissen centraal, maar een opvatting, of een overtuiging die aannemelijk moet worden gemaakt. In het verhaal dat de dominee of priester vertelt draait het niet in de eerste plaats om een weergave van feiten, maar om de boodschap die in de vorm van een verhaal aan de gemeente wordt meegegeven. Een verhaal is tenslotte wat ik *mimetisch* zou willen noemen, wanneer het de weergave is van een ervaring. Deze functie overheerst in literaire verhalen: het gaat niet zozeer om de waarheid van de vertelde feiten of om de moraal van het verhaal, als wel om de ervaring die de tekst weergeeft en, als het goed is, bij het publiek oproept. Het verhaal herhaalt, het bootst de ervaring na. Deze functie deelt het verhaal met andere artistieke vormen van tekengebruik. Behalve in kunst en literatuur vinden we deze functie ook in de theologie (het verhaal als weergave van de geloofservaring), in de pedagogie (het verhaal als bron van levenservaring), de ethiek (het verhaal als weergave van praktische of ervaringskennis), en in de (postmoderne) filosofie.

In de afzonderlijke bijdragen komt nu eens het ene, dan weer het andere aspect van het verhaal aan de orde. In een beroemd essay over het verhaal uit 1936, waar door een aantal auteurs in de bundel naar wordt verwezen, vertelt de Duitse criticus Walter Benjamin een verhaal dat we bij Herodotus vinden. Het verhaal gaat over Psammenites. Deze Egyptische koning werd verslagen en gevangen genomen door de Perzische koning Kambyzes, die besloot hem te vernederen. Hij beval Psammenites langs de weg te plaatsen waarover de Perzische triomftocht voorbij zou trekken. Hij regelde het zo, dat Psammenites zijn dochter als dienstmeid, met een kruik op weg naar een bron, voorbij zag komen. Terwijl alle Egyptenaren bij het zien hiervan in jammerklachten uitbarstten, bleef Psammenites zonder te spreken of te bewegen staan. En toen hij vervolgens zijn zoon zag, die terechtgesteld zou wor-

den, bleef hij eveneens onbewogen. Toen hij echter een van zijn dienaren, een oude, arme man, tussen de gevangenen herkende, sloeg hij zich met de vuisten tegen het hoofd en toonde alle tekenen van groot verdriet. In tegenstelling tot de onderzoekende en beschrijvende moderne roman is het oorspronkelijke verhaal volgens Benjamin in zijn diepste wezen voorschrijvend. Het helpt en troost, het geeft aan wat men in een bepaalde situatie zou kunnen of zou behoren te doen. De rasverteller brengt zijn toehoorders iets bij, hij leert ze iets. Dat wil echter niet zeggen dat hij zijn kennis in algemene termen kan of zou moeten kunnen formuleren. Het gaat in verhalen om kennis die Doeser in zijn bijdrage over 'Vindplaatsen van verhalen in de ethiek' (156-178) praktische of ervaringskennis noemt: kennis omtrent het handelen die zich niet in algemene termen laat uitdrukken. De lezer of de toehoorder blijft zitten met een open ervaring, die hij zelf naar believen kan interpreteren, en die het verhaal onvergetelijk maakt. De kracht van het verhaal ligt in het ontbreken van een uitleg.

Dit vermogen van verhalen om een ervaring in al zijn directheid en onbepaaldheid weer te geven (een vermogen dat ik hierboven mimetisch heb genoemd), komt in meerdere bijdragen aan de orde. Het meest nadrukkelijk in die van De Haas, over 'Het vertellen van verhalen aan kinderen' (63-82). Het verhaal blijkt een belangrijk onderdeel van de pedagogische technologie te zijn. In een helder betoog legt De Haas uit dat de moderne opvatting dat het verhaal kinderen in staat stelt emoties te beleven, bepaalde gevoelens te hebben, en in het verlengde daarvan zelfstandig te leren leven, uit de 18e eeuw stamt, en aansluit bij een kinderbeeld dat sterk beïnvloed is door de opvoedingsfilosofie van Rousseau. De Haas sluit ook expliciet aan bij Benjamin. Hij wijst erop dat het verhaal vóór de Verlichting niet alleen voor kinderen was bedoeld, maar diende om levenservaring door te geven. Verhalen bewaarden de traditie, ze boden een handelingsoriëntatie. Het was juist dit gebruik van het verhaal als plaatje bij een praatje dat de Verlichtingsfilosofen verwierpen. Om deze reden was Rousseau van mening dat men kinderen niet moest lastigvallen met de fabels van La Fontaine - al was het maar omdat kinderen de boodschap toch niet begrepen: als ze de fabel van de raaf en de vos hoorden bleken ze nota bene op de hand van de vos te zijn! De opvoeder kan het verhaal op twee manieren gebruiken: hij kan opvoeden door te vertellen (dan ligt de nadruk op de ervaring), of hij kan opvoeden tot verteller (en dan ligt de nadruk op de in de verhalen overgeleverde traditie). Het verschil tussen de mimetische en de retorische functies van het verhaal is soms echter nauwelijks merkbaar, wanneer de overgedragen kennis alleen in de vorm van een ervaring kan worden overgedragen. De twee functies kunnen elkaar natuurlijk aanvullen, maar zijn toch wezenlijk verschillend: het mimetische verhaal troost niet, en verschaft ook geen lering. Het retorische verhaal doet dat wel.

Dezelfde problematiek komt naar voren in de al genoemde bijdrage van Doeser. Hij bespreekt het verhaal in het kader van de toegenomen belangstelling, binnen de filosofie, voor de deugd-ethiek. In de deugd-ethiek houdt men zich bezig met vragen die betrekking hebben op het goede leven, en tracht men de ethiek ruimer te interpreteren dan als een onderzoek naar het moreel juiste handelen. In deze deugd-ethiek blijkt het verhaal een grote rol te spelen, omdat de vraag naar de deugdzaamheid van een handeling dikwijls alleen met behulp van een verhaal beantwoord kan worden. Wat deugdzaam

is blijkt heel erg af te hangen van de concrete situatie, en die situatie laat zich alleen met een verhaal verwoorden (dit is de wijsheid die Benjamin ook voor ogen stond). Het gaat dus niet om algemene leefregels, of om de waarden van een traditie (de moraal van het verhaal), maar om de wijsheid die voortvloeit uit de kennis van concrete situaties en ervaringen. Er bestaat natuurlijk een spanning tussen enerzijds het open karakter van de ervaring, en anderzijds de geslotenheid van de boodschap, van de moraal. De praktische of ervaringskennis vult het vage grensgebied tussen beide. Nog duidelijker voelbaar wordt deze spanning in de theologie. Ook hier is de vraag: is de functie van het verhaal het weergeven van een geloofservaring, of moet een verhaal middels de ervaring een boodschap overdragen? Noorda, in 'Narratieve theologie' (107-129) bespreekt deze twee aspecten van het verhaal in de theologie.

Het vermogen van het verhaal om de ervaring in al zijn ambiguïteit en openheid weer te geven, en opnieuw te laten beleven, blijkt ook de filosofie te fascineren. In 'het verhaal in de filosofie' (130-155) betoogt Ankersmit dat het verhaal in de filosofie meestal tweeslachtige gevoelens heeft opgewekt: enerzijds keek men er op neer omdat het verhaal geen algemene waarheden verkondigde, maar gebonden bleef aan het toevallige. Anderzijds wekte het verhaal, juist vanwege zijn vermogen de contingentie weer te geven, bewondering en zelfs een zekere afgunst op. Of het beeld dat Ankersmit schetst van de verhouding tussen filosofie en verhaal juist is, kan ik niet beoordelen. Ik krijg de indruk dat hij vooral de afwijzende houding die de filosofie zou hebben aangenomen ten opzichte van het verhaal enigszins chargeert. De korte besprekingen van Descartes, Hegel en het postmodernisme zijn voor mij als niet-filosoof moeilijk te volgen. Wel lijkt mij dat de problematiek die bij Descartes speelt (in hoeverre is het verhaal een betrouwbare methode om tot waarheid te komen?) een heel andere is dan die van Hegel (die een (chronologisch) logica van het menselijk handelen ontwierp). En naar mijn mening is er ook in de discussie over het postmodernisme sprake van een aantal verschillende verhaalbegrippen: er is het verhaal als synoniem van 'opvatting over het menselijk handelen', of 'meta-verhaal'. Hier gaat het helemaal niet meer om het verhaal als weergave van een concrete ervaring of gebeurtenis, maar om het verhaal als theorie van de handelende mens. Voor het postmodernisme hebben de meta-verhalen van de Verlichting afgedaan. Ten tweede is er het verhaal als weergave van de ervaring. Het mimetische verhaal is beter dan de gangbare abstracte theoriën of dogma's in staat de openheid, ambiguïteit die de ervaring kenmerken, weer te geven. Deze eigenschap deelt het verhaal echter met andere kunstvormen, en de belangstelling van de postmoderne filosofie voor het verhaal lijkt dan ook eerder een belangstelling te zijn voor het esthetische karakter ervan. Het verband tussen het postmoderne meta-verhaal en de poging van de postmoderne filosofie om 'open' en esthetisch te zijn, is gelegen in het feit dat in het postmoderne meta-verhaal stelt de handeling niet noodzakelijk logisch of éénduidig is, niet noodzakelijk een vaste structuur kent, en dat een beschrijving van die handeling dan ook niet moet proberen die handeling in een abstract keurslijf te persen.

Behalve de weergave van de ervaring en de overdracht van een bepaalde wijsheid of moraal kan het verhaal ook een cognitieve functie hebben. Het verhaal als min of meer nauwkeurig, betrouwbaar verslag van één of meer gebeurtenissen is het onderwerp van een aantal bijdragen. Enigszins terzijde

wordt deze functie genoemd in het artikel van Noorda, wanneer hij opmerkt dat er nog maar weinig mensen zijn die het bijbelverhaal opvatten als een verslag van waar gebeurde feiten. Een centrale plaats krijgt de cognitieve functie in de artikelen over 'Het narratieve paradigma in de psychoanalyse' (36-62) van Van der Zwaal, over 'Het verhaal in het recht' (179-203) van Witteveen en over 'Geschiedschrijving - een waar verhaal, of de waarheid over verhalen?' (83-106) van Verschaffel.

In de psychoanalyse komt het verhaal op verschillende plaatsen voor. Het is net als in de pedagogie en in de theologie een techniek. Door verhalen te vertellen tracht de analysant, daarbij geholpen door de analyticus, inzicht te krijgen in het eigen handelen. Het verhaal blijkt echter behalve een cognitieve, ook een retorische functie te hebben. Wanneer ook de analyticus zijn verhaal vertelt, en gebruik maakt van zijn psychoanalytische kennis, wordt duidelijk dat het verhaal dat de analysant over zichzelf vertelt een verhullende vervorming is van dat andere verhaal dat de analyticus vertelt. De psychoanalyse verschaft de psychoanalyticus een aantal abstracte verhalen of handelingspatronen, waarmee hij een specifiek geval kan herkennen (als histerie bijvoorbeeld, of als perversie). Deze basispatronen verbinden de psychoanalyse met andere terreinen waarop men de handelingslogica bestudeert, zoals de geschiedfilosofie, of de narratologie. Tenslotte is er in de psychoanalyse het verhaal over de behandeling zelf, dat door overdracht en tegenoverdracht één van de variaties wordt van het verhaal dat de analysant en de analyticus over zichzelf en over elkaar vertellen: beiden interpreteren de analytische praktijk vanuit hun eigen verhaal. Dit is iets waar de analyticus op bedacht moet zijn, maar dat hij tegelijkertijd kan gebruiken om inzicht te krijgen in het 'ware' verhaal van de analysant.

Aan het verhaal van de analysant zit dus zowel een cognitieve (hoe was het?) als een retorische (hoe wil ik dat het was?) kant. Deze zelfde dubbelzinnigheid vinden we in het verhaal zoals dat verteld wordt in het recht. In een helder en bijzonder leesbaar artikel gaat Witteveen in op een aantal aspecten van narrativiteit in het recht. Net als in de geschiedschrijving gaat het in het recht aan de ene kant om de waarheid: wat is er feitelijk gebeurd?, en aan de andere kant om de betekenis: in welke algemene categorie kan de handeling worden ondergebracht? Omdat het in het recht om het handelen van individuen gaat is het verhaal niet uit te sluiten: "Zonder narrativiteit is een rechtssysteem ondenkbaar" (179). Bovendien hangt er veel, zo niet alles, af van het verhaal dat verteld wordt: het verhaal wordt beoordeeld en de beoordeling heeft ingrijpende gevolgen. Achtereenvolgens behandelt Witteveen het verhaal in de klassieke juridische retorica, aan de hand van een tekst van Quintilianus over Cicero's verdediging van Milo (*Pro Milone*) en het verhaal in het moderne strafrecht waarbij de rechtspraak minder een theater en meer een machine is, met een input en een output. We vinden hier een gedachte terug die we ook bij Klammer tegenkomen: het verhaal is niet langer een onderdeel van een publiek debat of gesprek, maar de verpakking van een aantal gegevens die door een machine min of meer mechanisch verwerkt worden. De strafrechtelijke machine bestaat in feite uit drie aan elkaar gekoppelde machines: vooronderzoek, eindonderzoek en executie. Al bij het vooronderzoek wordt het 'gewone' verhaal vertaald in de strafrechtelijke kunsttaal. De keuze voor bepaalde termen kan op den duur bepalend zijn voor de regel

waaronder een handeling wordt gebracht. Ook tijdens het eindonderzoek in de rechtszaal blijkt het verhaal dat verteld wordt gestuurd te kunnen worden door de vragen die de rechter stelt. Deze beschikt over een aantal standaardverhalen (in dat opzicht lijkt hij weer op de psychoanalyticus!) waaruit hij of zij kiest. Rechters blijken dezelfde gebeurtenis in zeer verschillende verhalen te kunnen vertellen, wat het vonnis beïnvloedt. Witteveen illustreert ook hier zijn betoog met een aansprekend voorbeeld, waaruit blijkt hoe radicaal verschillende twee rechters een zelfde gebeurtenis in verhaalvorm gieten. Wel moet worden opgemerkt dat dit niet een specifiek narratologisch, maar meer een algemeen semiotisch probleem is: de keuze van de tekens waarmee de werkelijkheid vorm wordt gegeven ligt niet vast en kan ingrijpende gevolgen hebben. In dit opzicht is de narratologie een deelgebied van de semiotiek. Het specifiek narratieve vinden we aan de ene kant in de handelingspatronen die aan ieder verhaal ten grondslag liggen, en aan de andere kant in de vertelstrategieën waar de vertellers gebruik van maken: bij wie wordt het perspectief gelegd, hoe worden de gebeurtenissen geordend, enzovoort. Witteveens betoog is overtuigend. Hij doet precies wat de samenstellers van de bundel voor ogen moet hebben gestaan: hij geeft aan welke rol het verhaal speelt in het recht. Ieder aspect wordt besproken aan de hand van voorbeelden die tot de verbeelding spreken. De verschillende narratologische aspecten komen aan de orde: zowel de orde van het verhaal als de vertelstrategieën en meer algemene semiotische problemen.

Ook in de geschiedschrijving staat de cognitieve functie van verhalen op de voorgrond. Anders dan in de rechtswetenschap is het verhaal hier niet object maar methode. De geschiedfilosoof of -theoreticus kan men dan ook vergelijken met de rechtswetenschapper, terwijl de historicus op één lijn staat met de deelnemers aan de rechtsgang: zij zijn immers degenen voor wie het verhaal het middel is om achter de waarheid te komen. In zijn bijdrage legt Verschaffel uit waarom de Nieuwe Geschiedschrijving het verhaal verwerpt als wetenschappelijke methode. Zijn stuk is vooral waardevol omdat het de beperkingen van het verhaal ten opzichte van andere tekstvormen behandelt, en in die zin de algemene euforie over het verhaal wat tempert. Verhalen, merkt Verschaffel op, veronderstellen een specifiek perspectief: dat van het individu. Een verhaal gaat altijd over iemand, over bedoelingen, motieven en verlangens van individuen. Nu is een individueel perspectief per definitie niet intersubjectief te bepalen. Wat daarentegen wel intersubjectief vastgesteld kan worden, is wat historische gebeurtenissen gemeenschappelijk hebben, dat wil zeggen: hun (sociale) betekenis. Een discussie over de historische betekenis van een verschijnsel zou daarom in de geschiedwetenschap een discussie over algemene regels, conventies, gebruiken e.d. moeten zijn, en niet over handelingen, ervaringen en intenties van individuele personen. Dat is eerder het terrein van het literaire verhaal. Een discussie over de handelingen van individuen kan nooit een open discussie zijn, hoogstens een tegenover elkaar plaatsen van verhalen. Een open debat over sociale betekenissen is wel mogelijk: hier kan men door discussie trachten te achterhalen wat de betekenis van gebruiken, taal, bouwstijlen, en dergelijke was, zonder dat men een beroep hoeft te doen op verhalen. En als men er al een beroep op doet, dan alleen als illustratie van een algemeen verschijnsel. Het verhaal als weergave van een individuele handeling vervult op dat moment weer een retorische functie; niet

als verhaal bij een moraal, maar als illustratie van kennis omtrent het verleden. Verschaffels stelling is duidelijk: een argumentatief betoog zit anders in elkaar dan een verhaal, en biedt de historicus andere mogelijkheden. Het verhaal is een weergave van iets eenmaligs, en als zodanig enerzijds open voor interpretaties, maar gesloten voor een wetenschappelijke discussie. Het betoog over algemene conventies, aan de andere kant, is veel éénduidiger, maar laat juist daardoor een wetenschappelijke discussie toe. Aan het verhaal als geschiedwetenschappelijke methode kleven dus grote bezwaren, die men kan vermijden door voor een niet-narratief perspectief te kiezen. Wat niet wil zeggen dat het verhaal niet heel waardevol is wanneer niet de historische werkelijkheid, maar bijvoorbeeld de praktische kennis of de ervaring voor het voetlicht gebracht moeten worden.

Er is een aspect van het verhaal dat Verschaffel niet noemt en dat toch voor de historicus van belang is. Verhalen zijn niet alleen representaties van individuele handelingen, ze brengen ook structuur aan in die handelingen. Narratologisch onderzoek heeft uitgewezen dat er slechts een beperkt aantal van dergelijke structuren mogelijk zijn, op grond waarvan een algemene handelingslogica geconstrueerd kan worden. Een dergelijke logica kan de historicus weer goed gebruiken wanneer hij probeert te verklaren waarom mensen in een bepaalde sociaal-historische context handelden zoals ze deden. Culturen kunnen getypeerd worden aan de hand van de handelingsstructuur die eraan ten grondslag ligt. Iets van deze algemene modellen vinden we terug in de bijdrage van Varga, die van alle auteurs ongetwijfeld de moeilijkste opdracht had, omdat over het verhaal in de literatuurwetenschap natuurlijk eindeloos veel geschreven is. Hij gaat in op de manier waarop verhalen de onbekende werkelijkheid van het handelen structuur en betekenis geven.

In de bijdrage van Klamer, tenslotte, over 'Verhalen in de economie' (204-216), komen verschillende van de hiervoor genoemde aspecten van het verhaal ter sprake, zoals de retorische functie van het verhaal, het verhaal als weergave van een theorie van het handelen, en het verhaal als bron van in traditie vastgelegde wijsheid. Het stuk is exemplarisch voor de hele bundel. De verwarring die ontstaat doordat de afzonderlijke aspecten niet uit elkaar worden gehouden doet afbreuk aan de helderheid van het betoog. De problemen die aangesneden worden zijn interessant, en verdienen een uitgebreide bespreking. Ik krijg de indruk dat Klamer vooral bezwaar maakt tegen het feit dat de economie, in haar streven het tot echte wetenschap te brengen, van de natuurkunde een opvatting over het handelen heeft overgenomen die dat handelen reduceert tot een mechanisch verschijnsel. Dat was wel zo makkelijk, want dan hoefde men aan de basisstellingen niet zo veel aandacht te besteden en konden de methodes en modellen uit de natuurkunde makkelijker worden overgenomen. De vraag is alleen of deze theorie van het menselijk handelen wel klopt. En uit onderzoek, onder andere in de narratologie, blijkt dat dat nu juist niet het geval is, en dat men in de moderne economie de eigenaardigheden van het menselijk handelen over het hoofd heeft gezien. Eigenaardigheden die wellicht tot een ingrijpende herziening van methodes en modellen zouden kunnen leiden. Klamer is niet gelukkig met het verhaal, met de geschiedenis, en met de theorie van de neo-klassieke economen. Hij geeft de voorkeur aan een economie die gestoeld is op een theorie van de mens als sociaal, communicerend, strijdend, liefhebbend en vooral kiezend wezen; aan

een, met andere woorden, *ethische* mens. In zo'n economische theorie zou voor het gesprek, en voor het verhaal als onderdeel van dat gesprek, meer ruimte moeten worden gereserveerd.

De bundel schetst een beeld van het verhaal als één van de mogelijke manieren waarop wij over de werkelijkheid van het menselijk handelen kunnen spreken. In het verhaal ligt de nadruk op het individuele perspectief, en op de weergave van de ervaring die samenhangt met dat perspectief. Een verhaal is een beschrijving van (en geen voorschrift voor) een handeling in termen van een concrete plaats, tijd en personen. Een verhaal is dus geen theorie of geschiedschrijving (geschiedschrijving opgevat, zoals Verschaffel doet, als beschrijving in algemene termen). Dit neemt niet weg dat ook aan een verhaal, net als aan een theorie of een geschiedkundig betoog, een opvatting omtrent de aard van het menselijk handelen ten grondslag ligt. Verhalen stellen ons in staat dergelijke structuren als het ware *in vitro* te bestuderen. De bijdragen aan *Op verhaal komen* geven een indruk van de problemen die onder de paraplu van de narrativiteit aan de orde kunnen komen. Helaas wreekt zich de afwezigheid van een kader, hetgeen een vruchtbare kruisbestuiving belemmert. Maar het is natuurlijk ook weer niet ondenkbaar dat het ontwerpen van zo'n kader mede mogelijk wordt dankzij inventariserende bundels als deze.

Barend van Heusden

Grietje Dresen, *Onschuldphantasiën. Offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek*. SUN, Nijmegen 1990 (proefschrift) f 34,50 ISBN 90 6188 325 4

Paradijselijke visioenen maken al heel lang deel uit van de menselijke belewingswereld. In vele culturen treden zij op, in steeds weer verschillende gedaantes. Het verlangen van het volk Israël naar zijn Verlosser is er bijvoorbeeld een uiting van, maar ook het streven van de Middeleeuwse mysticus naar eenwording met zijn God kan er toe worden gerekend. Ook onze eigen gesecculariseerde tijd kent nog zijn paradijsmythes. De activiteiten van vredesactivisten, handelend onder namen als *Van zwaarden naar ploegscharen*, worden er voor een belangrijk deel door gedragen.

In de feministische beweging van deze en de vorige eeuw traden en treden ook veelvuldig vrouwen op, die een verlangen naar het heil ten toon spreidden, dat boven hun persoonlijke belang uitsteeg. Bij haar werk in de vrouwenbeweging kwam Grietje Dresen met vrouwen in aanraking, die zich desnoods helemaal op wilden offeren voor de goede zaak, iets wat zij zelf niet kon of wilde. Misschien vanwege een zeker schuldgevoel besloot zij te gaan onderzoeken hoe het kwam dat het juist vrouwen waren die bereid waren tot het uiterste te gaan voor het bereiken van een ideaal. Haar uitgangspunt daarbij is, dat vrouwen een sterkere morele inslag hebben dan mannen.

In haar proefschrift *Onschuldphantasiën. Offerzin en heilsverlangen in feminisme en mystiek* verricht Dresen studie naar de diepere achtergronden achter het letterkundig werk van twee vrouwelijke auteurs uit geheel verschil-

lende tijdperken. Alijt Bake (1415-1455) was afkomstig uit de sfeer van de Moderne Devotie. Zij bracht het grootste deel van haar leven door in het klooster Galilea te Gent, waarvan zij ook een tiental jaren priorin was. Gertrud Bäumer (1873-1954) daarentegen stond in het volle leven van haar tijd. Zij was zeer actief in de toenmalige Duitse vrouwenbeweging en speelde ook politiek een prominente rol. Volgens Dresen streefden beide vrouwen ernaar met uiterste inzet een bijna bovenmenselijk ideaal te verwezenlijken. Daarbij veronderstelt zij, dat beide werden gedreven door min of meer onbewuste fantasieën van onschuld.

Van Alijt Bake zijn maar weinig historische feiten bekend. Uit een levensbeschrijving, vermoedelijk door haarzelf opgetekend, blijkt dat zij in 1430 intrad in het Windesheimer klooster Galilea te Gent. Haar eigengereide optreden, voortkomend uit een persoonlijke band met Christus zelf, paste allerm minst in het kloosterideaal van gehoorzaamheid en nederigheid. Bake komt dan ook in conflict met de kloosterleiding, maar na vele strubbelingen weet zij uiteindelijk het vertrouwen van haar medezusters te winnen, wat resulteert in haar uitverkiezing tot priorin in 1445. Bake ontwikkelde een eigen geestelijke leer, die is gebaseerd op 'laten en liden', dat wil zeggen een leven van ascese en onthechting. In alles tracht zij het lijden van Christus na te bootsen, zover dat zij naar eigen zeggen uiteindelijk een wordt met Hem. Uit een brief uit 1455 blijkt Alijt Bake uit haar klooster te zijn verdreven door de leiders van de Windesheimer Congregatie. Kennelijk strookte haar leer niet met de orthodoxe opvattingen van het Kapittel.

Gertrud Bäumer was buitengewoon actief in de vrouwenbeweging van haar tijd, die vooral erkenning van de specifiek vrouwelijke eigenschappen, voortkomend uit het moederschap, nastreefde. Bäumer trachtte dit ideaal in te passen in een christelijk-sociale context. In de jaren voor de Eerste Wereldoorlog leggen haar artikelen een steeds sterkere nadruk op het Duits-eigene. De oorlog zelf is voor haar bijna een uitkomst. Eindelijk heeft het volk een gemeenschappelijk doel, en bovendien worden daarin de vrouwen ook volledig betrokken. De Vrede van Versailles wordt door Gertrud Bäumer, en vele anderen, als een vernedering beschouwd, die moet worden rechtgezet. In het Interbellum maakt Bäumer een politieke carrière in de Deutsche Demokratische Partei, maar deze wordt afgebroken met de komst van Adolf Hitler. Bäumers houding tegenover het nazisme heeft een dubbelzinnig karakter. Enerzijds gelooft ze met de nazi's in de eenheid van het volk, anderzijds verwerpt ze het 'mannelijk reactionaire' karakter ervan. Dat de nazi's haar niet als een echte tegenstander zagen, blijkt wel hieruit, dat zij steeds over ruime papierrantsoenen kon beschikken om haar ideeën over de positie van de vrouw in de Duitse staat naar buiten te brengen.

Door middel van een intensieve lezing van de teksten van beide auteurs, en vooral ook door goed tussen de regels door te lezen, analyseert Dresen de beweegredenen van Bake en Bäumer. Zij slaagt er voortreffelijk in onder woorden te brengen wat deze vrouwen onbewust dreef: een sterk gevoel als vrouw zijnde niet te kunnen doen wat eigenlijk noodzakelijk is, teneinde het gestelde ideaal te verwezenlijken. Dresens conclusie luidt, dat Bake en Bäumer op uiteenlopende wijze uitdrukking geven aan wat zij de dynamiek van de onschuldfantasie noemt. Ik kan echter niet aan de indruk ontkomen dat,

wanneer men zo duidelijk van een premisse uitgaat als Dresen doet, ook vindt wat men zoekt.

De methode die Dresen hanteert, waarbij zij verklaringsmodellen uit de psycho-analyse gebruikt om historische teksten te duiden, is nogal omstreden. Dresen beseft dat ook, maar verdedigt zich door te stellen dat er geen andere methode beschikbaar is voor haar object van studie. Waar het de studie van het werk van Bäumer betreft, veroorzaakt genoemde methode ook geen grote problemen. Anders is dat bij het werk van Bake. Zoals zo vaak bij Middeleeuwse auteurs staat de authenticiteit van de aan haar toegeschreven werken niet in alle gevallen even vast. De door Dresen zo veel geciteerde 'autobiografie' bijvoorbeeld, overigens een kopie van een kopie uit 1705, zou ook door een bewerker kunnen zijn vervaardigd, waardoor een psycho-analytische benadering een uiterst hachelijke onderneming wordt. Van het door Dresen als een werk van Alijt Bake beschouwde *Boexken vander passien ons Heren* is in de jaren zestig al aangetoond dat Bake een ouder werk kopieerde. Een dergelijke, aan een ander ontleende, tekst lezen met psycho-analytische oogmerken is uiteraard niet toegestaan. Dresen heeft zich naar mijn idee te weinig rekenschap gegeven van het feit dat de authenticiteit van het historische materiaal, dat het uitgangspunt voor haar studie vormt, moeilijk is vast te stellen. Toch lijkt dat nauwelijks invloed te hebben op de uitkomsten van haar onderzoek.

Wybren F. Scheepstra

R.G. Fuks-Mansfeld, *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollandse stad*. 224 pag., geïll. Hollandse Studiën 23 Uitgeverij Verloren 1989 f 30,- ISBN 90 70403 24 2.

De Hebreeuwse eretitel voor een belangrijke joodse gemeente is: 'stad en in moeder Israël'. Deze woorden komen voor in 2 Samuël 20:19. Mevrouw Fuks-Mansfeld geeft deze tekst mee aan het laatste hoofdstuk van haar proefschrift: *De Sefardim in Amsterdam tot 1795. Aspecten van een joodse minderheid in een Hollandse stad*. Het is een studie die een samenvatting geeft van de huidige stand van de kennis over dit onderwerp, de vele detailstudies die er al waren en eigen bronnenonderzoek, zo zegt mevrouw Fuks in haar verantwoording. Ze wil aspecten van de Sefardim, die nog onvoldoende belicht zijn aan een nader onderzoek onderwerpen. Daarom heeft ze zich willen richten op de gehele groep van de Sefardim en niet alleen op de bovenlaag zoals dat tot nu toe gebruikelijk was, o.a. bij Jonathan Israel, tegen wiens doelstelling zij zich dan ook duidelijk afzet.

Helaas blijven er nog hiaten omdat de in zo vlekkeloze staat bewaard gebleven Resolutieboeken van de Sefardische gemeente van Amsterdam niet vermelden wat de twintigste-eeuwse mens zo belangrijk vindt. Van in de zeventiende eeuw zo geruchtmakende zaken als de openbare boetedoening van Uriël da Costa wordt niets vermeld en van de affaire-Spinoza slechts de tekst van de ban. Ook belangrijke maatregelen van de Amsterdamse stadsregering blijven onvermeld. Het lijkt wel, aldus mevrouw Fuks, alsof de secretarissen

van de Sefardische gemeente een zo irenisch en harmonisch mogelijk beeld hebben willen nalaten aan het nageslacht.

In acht hoofdstukken schetst de schrijfster de achtergronden van de Sefardim, de problematiek van de nieuw-christenen, de motieven waarom de Portugezen zich in Amsterdam vestigden, hoe ze wendden aan hun nieuwe wereld en er thuisraakten, hoe de tijden veranderden en tenslotte hoe en waarom Amsterdam een stad en moeder in Israël werd.

Opvallend in de beschrijving is het gebruik van de term Hervormde Kerk voor de zeventiende-eeuwse gelovigen van protestantse signatuur. Kenmerkend is ook het consequente gebruik van het begrip Nieuw-christenen voor conversos en het gebruik van de term Iberiërs. Ook de naam Nieuw-joden wordt een enkele keer gebruikt. Bij het lezen van dit boek blijkt hoe belangrijk het gebruik van deze termen is, omdat ze getuigen van een duidelijke visie. Nieuw-christenen zijn dan afstammelingen van Spaanse en Portugese joden, die al sinds 1391 overgegaan waren naar het Katholicisme. Bij hen waren geen sporen van de joodse traditie meer aanwezig. Dat was nog wel het geval bij de joden die pas na 1497 gedwongen waren het Iberisch schiereiland te verlaten. De bekeerde joden werden echter nooit als mede-christenen gezien. Ze werden er steeds van verdacht in het geheim joods te zijn gebleven. Op de vraag wat de godsdienst van de Nieuw-christenen nu eigenlijk precies inhield wordt door historici geen eensluidend antwoord gegeven. Volgens mevrouw Fuks is het ook niet mogelijk nauwkeurig na te gaan wat de Nieuw-christenen echt geloofden. Daarvoor is volgens haar de menselijke psyche te gecompliceerd. Dat de Nieuw-christen in het geheim het joodse geloof bleven aanhangen wordt, zo toont zij aan, zowel door Iberische als door joodse historici onderstreept. Ondanks de vervolgingen door de Inquisitie zag een deel van de Nieuw-christelijke kooplieden kans een groot aandeel te behouden in de internationale Spaanse en Portugese handel met Amerika en Azië. Aan het eind van de zeventiende eeuw vestigden Iberische kooplieden zich in verscheidene belangrijke handelscentra in West-Europa. Het is niet duidelijk waarom ze zich in Amsterdam vestigden; vanwege de belangrijke faciliteiten op het gebied van de handel of doordat er in de Republiek sinds de Unie van Utrecht godsdienstvrijheid heerste.

Mevrouw Fuks onderscheidt in de gecompliceerde ontwikkelingsgang van de Iberische immigranten in het gewest Holland en in de stad Amsterdam vier perioden. De eerste periode van omstreeks 1600 tot 1622 was een tijd van verkenning en aftasting van de religieuze en economische mogelijkheden. In deze periode bleef de Iberische invloed nog groot door zakenreizen en zakenrelaties. De persoonlijke contacten met Amsterdamse zakenlieden leidden tot discussies over de godsdienst en tot huwelijken tussen joden en christenen. De tweede periode liep van 1622 tot 1675. Deze periode werd gekenmerkt door grote interne spanningen. De moeizame gewinning aan het jodendom van de Iberische katholieken was daarvan mede de oorzaak. Het was moeilijk volwassen katholieken in te wijden in de joodse leer en praktijk. De derde periode, die duurde van 1675 tot 1763, was er een van grote culturele bloei. De Sefardische joden beoefenden de Spaanse dichtkunst in kunstzinnige verenigingen. In deze periode groeide de Sefardische gemeente tot een voorbeeldgemeente in de Diaspora. Ook de contacten met de Franse protestantse vluchtelingen ontstonden in deze jaren. In het dagelijks leven werden het

Portugees en het Spaans, dat nog steeds door de Sefardische joden gesproken werd, vervangen door het Nederlands. De vierde periode duurde van 1763 tot 1795. In deze jaren werd de neergang van de Sefardische gemeente duidelijk zichtbaar. De gemeente kon zich slechts ten koste van grote inspanningen staande houden.

Dit heldere overzichtelijke boekwerk is gebaseerd op een groot aantal Spaanse, Portugese en Nederlandse bronnen in gedrukte en handgeschreven vorm. De niet-Nederlandse bronnen zijn allen in de oorspronkelijke taal bestudeerd. Het boek bevat een indrukwekkende bibliografie, een groot aantal belangwekkende voetnoten en een aantal met zorg gekozen illustraties. Heel overtuigend laat de schrijfster zien hoe moeizaam het proces van gewinning in Amsterdam verliep. Enerzijds voelden de Iberiërs zich Nieuw-christenen, maar anderzijds werden zij Nieuw-joden. Dit leidde tot een gevoel van ontheemd-zijn. Dat dat een voedingsbodem werd voor interne spanningen en grote tegenstellingen laat zich verstaan en wordt door de schrijfster regelmatig onderstreept. Jammer dat het boek zo abrupt eindigt. Het was mij liever geweest als de schrijfster het laatste hoofdstuk, dat de titel 'Amsterdam, stad en moeder in Israël' draagt met een specifieke passage over de Sefardische gemeente van Amsterdam afgesloten had. Dat neemt niet weg dat het een uitermate boeiend boek geworden is, dat zich met plezier laat lezen. En dat is voor een proefschrift voorwaar geen gering compliment.

Maria A. Huyser-Verhoef

K. van Berkel, red., *Amerika in Europese ogen. Facetten van de Europese beeldvorming van het moderne Amerika* (Den Haag, SDU 1990) ISBN 90-12-06855-X, 232 bladzijden, f 34,50.

K. van Berkel, *Denken over cultuur. Een beschouwing over de samenhang in de geschiedenis van idee en mentaliteit* (oratie Groningen, Historische Uitgeverij 1990) ISBN 90-6554-051-Z, 34 bladzijden, f 18,50.

De Amerikaanse deelname aan de Eerste Wereldoorlog in 1917, betekende voor de Europeanen het eerste directe contact met deze nieuwe mogendheid. In 1898 had Amerika - bedoeld wordt in dit verband steeds de Verenigde Staten - in een opwarmertje Spanje al van zijn laatste koloniën op het Amerikaanse continent afgeholpen. Maar veel weerklank had deze Spaans-Amerikaanse oorlog niet gehad. In 1917 echter betrad het land op nadrukkelijke wijze het internationale toneel en vooral Wilsons strijdkreet, dat hij de oorlog in ging 'to make the world safe for democracy', vond veel weerklank in Europa. Zozeer zelfs dat Johan Huizinga, een specialist in Middeleeuwse geschiedenis van Europa, zich in het neutrale Nederland genoodzaakt zag de recente geschiedenis van dat land aan de overkant van de oceaan te bestuderen en er een serie colleges aan te wijden.

In een zeer goed leesbaar artikel in de bundel *Amerika in Europese ogen*, behandelt W.E. Krul Huizinga's ambivalente houding tegenover de Verenigde Staten: hoewel de Amerikaanse oppervlakkige en materialistische cultuur Huizinga onmiskenbaar tegenstond, had hij toch ook veel waardering voor het

optimisme en de veerkracht van het land. De hem dierbare Europese cultuur, waarin een intellectuele elite het voor het zeggen zou hebben gehad, was gedoemd te verdwijnen en de Noordamerikaanse maatschappij was nog wel het minst slechte alternatief, aldus een pessimistisch gestemde Huizinga.

Een andere reactie uit diezelfde tijd op de aan invloed winnende Amerikaanse cultuur, was die van Menno ter Braak. Hij zette zich af tegen de opmars van een platvloerse (Amerikaanse) volkscultuur ten koste van de hem dierbare 'hogere' (Europese) cultuur, die het duidelijkst tot uitdrukking kwam in het nieuwe medium film. De door hem opgehemelde Europese kunstfilms moesten het in de bioscoop tot zijn spijt afleggen tegen de oppervlakkige Hollywood-producten. Tenslotte was er ook nog, om het landschap te completeren, de positieve en pro-Amerikaanse reactie van bijvoorbeeld Frederik van Eeden. Deze hemelde een industrieel als Henry Ford op, omdat deze Van Eedens sociale idealen al min of meer in de praktijk gebracht zou hebben in zijn fabrieken, terwijl het Van Eeden zelf in zijn woongemeenschap Walden niet gelukt was zijn idealen te verwezenlijken. Bovendien leken de praktisch ingestelde Amerikanen hem ook de meest geschikte mensen om zijn ideeën uit te voeren. Amerika zou bij uitstek geschikt zijn om de fundamenteën te leggen voor de maatschappij van de toekomst en dat land was eigenlijk al het verst daar naar toe op weg.

In het artikel dat de bundel over het Europese Amerikabeeld opent, legt K. van Berkel uit dat het beeld van Amerika als land van de toekomst, of zoals Ter Braak vond, een land met een primitieve laagstaande cultuur, uiteindelijk afhangt van de waardering die de auteur heeft voor de eigen Europese cultuur. Zo was Van Eeden door het mislukken van zijn experiment in Nederland hevig teleurgesteld en zag hij nieuwe mogelijkheden in Amerika, terwijl Ter Braak in de Amerikaanse maatschappij juist een gevaar zag voor de Europese 'hogere' cultuur. Huizinga nam in deze kwestie een tussenpositie in. Hij vond dat de oude Europese cultuur op sterven lag, vond de Amerikaanse cultuur in wezen maar primitief, maar hij zag in de Verenigde Staten wel het land van de toekomst.

Zoals ook in het voorwoord staat is het onderwerp van de bundel ook niet zozeer de Verenigde Staten, als wel de Europese cultuurgeschiedenis. Het gaat niet zozeer om de reconstructie van het Amerikaanse verleden met Europese tijdgenoten als bronnen, als om de Europese cultuur zoals deze naar voren komt in de geschriften van Europeanen over de Verenigde Staten. In zijn oratie uit 1989 beweert Van Berkel dat deze benadering grote voordelen heeft. (Van Berkels inaugurale rede als hoogleraar in de Geschiedenis na de Middeleeuwen is overigens onlangs onder de titel *Denken over cultuur* uitgekomen.) Zoals al blijkt uit de bundel, waarin zowel filosofen en schrijvers als historici en sociologen behandeld worden, is het mogelijk om via het thema beeldvorming allerlei aspecten van de Europese cultuur in een samenhangend verband te brengen. Op deze manier hoopt Van Berkel weer eenheid aan te kunnen brengen in de cultuurgeschiedenis en de vergaande ver-

snippering van dit vakgebied in vele deel-disciplines tegen te gaan.¹ In zijn inspirerende rede noemde de nieuwe hoogleraar nog twee bijkomende voordelen. Ten eerste kunnen allerlei fundamentele vragen met betrekking tot de cultuur, die in een bepaalde tijd speelden aan de orde komen en tenslotte stipt hij nog kort de mogelijkheid aan om op deze wijze een kentheoretisch probleem te omzeilen. In het concrete geval van de Amerikaanse beelden betekent dit dat de Europese denkbeelden met betrekking tot de Verenigde Staten niet meer op hun waarheidsgehalte getoetst hoeven te worden. Het gaat nog slechts om de ideeën, de Amerikaanse realiteit is nog slechts van secundair belang. Of dat wat er over Amerika gezegd werd klopt, is niet meer van belang, het gaat er slechts om dat het gedacht werd en dus voor die mensen een realiteit was.

Dat deze theorie in de praktijk goed uit kan werken blijkt wel uit de bundel over het Amerikaanse beeld. De vijftien artikelen van diverse auteurs geven de lezer een divers beeld van de Europese cultuur in de laatste 150 jaar, met als bindende factor de Europese ideeën over de Amerikaanse maatschappij. Een mogelijk kritiekpunt is dat een aantal auteurs slechts één of twee Europese schrijvers behandelen en deze nauwelijks in de culturele context van hun tijd plaatsen. Soms ontbreekt de lef om de individuen in een groter verband te plaatsen en blijft het bij een geïsoleerde beschrijving. Desondanks is het een interessant boek geworden over Nederlandse en algemeen Westeuropese visies op het mysterieuze land aan de andere kant van de Oceaan, van Europese afkomst, maar toch anders.

Eric Storm

1 Zo'n veertien jaar geleden wijdde *Groniek* in haar dubbelnummer 53-54 al eens een volledige aflevering aan dit thema. Dit nummer, onder de titel *Aspecten van de cultuurgeschiedenis* is overigens nog steeds verkrijgbaar.