

DEBAT OVER *DE HISTORISCHE ERVARING*



F.R. Ankersmit, *De historische ervaring*, Historische Uitgeverij Groningen 1993, ISBN 90-6554-112-8, 50 blz., f 22,50

1. De historische ervaring als bijverschijnsel

W.J. van der Dussen

Het verleden is er niet meer, maar is desondanks geenszins dood en maakt zelfs een essentieel onderdeel uit van het heden. In de eerste plaats is het verleden levend in het heden aanwezig in de vorm van persoonlijke en collectieve herinneringen en in de tweede plaats in de vorm van studies omtrent het verleden. Een in het heden 'ervaren' van het verleden is per definitie niet mogelijk, omdat ervaringen zich nu eenmaal in het heden afspelen om vervolgens op reflectief niveau tot herinneringen te worden getransformeerd. Met name bij verleden ervaringen van traumatische aard is het echter wel mogelijk dat zij op een bijzondere wijze in het heden voortleven. Het betreft hier bepaalde 'onverwerkte' aspecten van verleden ervaringen, die een dermate grote invloed kunnen uitoefenen - bijvoorbeeld in een kampsyndroom - dat het heden hierdoor kan worden overwoekerd. Dit is evenwel een verre van normale situatie, zij het dat het er voorsnog niet naar uitziet dat psychoanalytici massaal werkloos zullen worden.

Gezien het bovenstaande wekt het pleidooi van Ankersmit voor het belang van de historische ervaring misschien in eerste instantie de nodige verbazing. Er valt in ieder geval het nodige uit te leggen. Het gaat bovendien over een aspect van het omgaan met het verleden, waarmee maar weinig historici vertrouwd zullen zijn. Ankersmit baseert zich onder meer op de enkele bladzijden die Huizinga aan het thema heeft gewijd. Vervolgens wordt de idee van een historische ervaring geïllustreerd aan de hand van het schilderij *Arcade met lantaarn* van Francesco Guardi, om verder theoretisch te worden uitgewerkt aan de hand van Kants analyse van het sublieme en Aristoteles' theorie van de zintuiglijke ervaring. Ondanks het feit dat de spanningen binnen ieder van deze elementen van zijn betoog onverbloemd worden weergegeven, eindigt Ankersmit met een synthese, die een ware *coincidentia oppositorum* genoemd kan worden. Ik moet toegeven dat ik, ondanks menig belangwekkend element in Ankersmits argumentatie, geenszins overtuigd ben geworden van het belang van het aspect van de historische ervaring, laat staan dat dit het primaat zou hebben boven dat van de historische beeldvorming en het debat, zoals Ankersmit in de slotzin van zijn oratie stelt.

In de eerste plaats moet worden opgemerkt dat uit Ankersmits betoog niet duidelijk wordt waaruit de historische ervaring nu precies bestaat. Ook Huizinga, waarop hij zich in het bijzonder beroept - zij het met de constatering dat hij "er de man niet naar (was) om de aard van de historische ervaring diepgaand te analyseren" - verschaft bij nader inzien weinig helderheid in deze. Huizinga is bij twee gelegenheden nader ingegaan op de idee van de historische ervaring: in een oorspronkelijk in 1920 verschenen artikel 'Het historisch museum' (*Verzamelde Werken* II, p. 566-73) en in zijn *De taak der cultuurgeschiedenis*, onder het hoofd 'De historische sensatie' (*VW* VII, p. 69-73). In het laatste wordt uitgegaan van Lamprechts visie op de geschiedbeoefening en worden Ranke, Rickert en Windelband opgevoerd als tegenstanders, die een beeld hebben ontworpen van de historische geesteswerkzaamheid "zoals zij werkelijk was, en zoals zij

haar beste producten had opgeleverd" (p. 69-70). Huizinga werpt in dit verband de vraag op of het door hen voorgestane "herbeleven van een stuk werkelijkheid, een zien van beelden van mensen en mensenlevens" inderdaad de functie is van de geschiedschrijving (p. 70-71). Ondanks een aanvankelijke aarzeling, merkt Huizinga vervolgens op dat bijvoorbeeld Pirenne's *Geschiedenis van België* wel degelijk laat herbeleven: "Bij het lezen van een werk als dit heeft men inderdaad, al is het louter wetenschappelijk, het herhaald besef van een directe gemeenschap met het verleden" (p. 71). Vervolgens gaat hij nader in op het "zeer gewichtig element" dat in het "historisch beseffen" aanwezig zou zijn en dat hij aanduidt met de woorden "historische sensatie". In dit verband worden bepaalde elementen genoemd waaraan Ankersmit refereert, zoals "een volstreckte overtuiging van echtheid". Huizinga stelt evenwel dat het hier "maar een deel van het historisch verstaan" betreft: "Historisch begrijpen en historisch uiteenzetten is nog iets meer dan enkel het ondergaan en het wekken van deze historische suggestie" (p. 72). Bij belangrijke historici, zo vervolgt Huizinga, "springt in het oog, dat het hoofdbestanddeel van hun werking niet is het doen ondergaan van stemmingen, maar het doen begrijpen van samenhangen [...] de toelag om te doen herbeleven (viel) slechts zelden [...] aan te tonen" (p. 73).

Het is duidelijk dat Huizinga zijn paragraaf over de historische sensatie eindigt met een duidelijke relativering van het belang ervan ("De eigenlijke aanschouwelijkheid neemt volstrekt niet die plaats in, die men haar in tegenkantsing tegen de begrippelijkheid soms heeft willen toekennen"). Het is dan ook enigszins problematisch als Ankersmit zich in zijn pleidooi voor het belang van de historische ervaring op Huizinga beroept.¹ Dit geldt ook voor de passages uit diens 'Het historisch museum', die bij nader inzien weinig verhelderend zijn. Hier is het immers niet de geschiedschrijving, die Huizinga aan de orde stelt, als wel de aard van een historisch museum, die hij niet gescheiden wil zien van die van een kunstmuseum. Inderdaad spreekt Huizinga hier in verband met historische (kunst)objecten van een historische "sensatie" en "suggestie": "een onmiddellijke contact met het verleden, een sensatie even diep als het zuiverste kunstgenot" (*VW* II, p. 566). Het is opvallend dat deze door Huizinga naar voren gebrachte analogie tussen een historische sensatie en kunstgenot in strijd is met de door Ankersmit naar voren gebrachte analogie tussen de historische ervaring en Kants begrip van het sublieme. Kant maakt immers een duidelijk onderscheid tussen enerzijds het schone en anderzijds het sublieme: het eerste is begrensd, betrokken op het verstand en verbonden met de voorstelling van

1 Gezien zijn vroegere geschriften wekt het natuurlijk ook de nodige verbazing dat Ankersmit onder meer het narrativisme plaatst tegenover de historische ervaring en de toekomst voor de laatste positiever inschat dan voor de eerste. Zo besluit hij 'The dilemma of contemporary Anglo-Saxon philosophy of history' (*History and Theory* 25 (1986), *Beiheft* 25, 1-27) met de opmerking dat indien geschiedfilosofen een bijdrage willen leveren aan een beter begrip van de historiografie, zij "cannot avoid becoming narrativist".

kwaliteit, terwijl het sublieme onbegrensd is, betrokken op de rede en verbonden met de voorstelling van kwantiteit.³

Is er dan niet zoiets als een historische ervaring? Die is er wel degelijk, hoewel ik niet weet hoe algemeen zij is, zelfs bij historici. Het gaat inderdaad om ervaringen van een strikt subjectief karakter, die niet alleen momentaan zijn, maar je ook overvallen en een zekere authenticiteit bezitten. Zo ben ik zelf eens bijzonder getroffen door een centimeters-diepe uitslijting van een drempel van een ruïne van een Romeins badhuis in Noord-Engeland. Juist door zijn alledaagsheid trof mij dit bijzonder: een stille, maar veelzeggende getuigenis van de ontelbaren, die deze drempel in de loop der eeuwen moeten hebben betreden. Maar wat moet je er verder mee? Een ander valt een dergelijk detail misschien helemaal niet op, maar dat is hem of haar moeilijk te verwijten. Het gaat immers om een persoonlijke ervaring, die als zodanig in een historische argumentatie ook geen rol kan spelen. Dat een dergelijke ervaring authentiek is kan ook niet worden ontkend. Maar geldt dat ook niet voor menige religieuze ervaring? En wat te denken van het fenomeen van relikwieën, dat wil zeggen objecten, die bij uitstek tot historische ervaring zijn gecanoniseerd?

Dit brengt mij tot een ander aspect van historische ervaringen. Ankersmit benadrukt weliswaar terecht dat men hierdoor "overvallen" wordt, maar hierbij dient wel een niet onbelangrijke kanttekening te worden gemaakt. In de kentheorie wordt immers de laatste decennia niet zonder reden in alle toonaarden benadrukt dat iedere ervaring 'theorie-geladen' is. Dit geldt niet minder voor historische ervaringen. Ankersmit erkent dit ook, als hij stelt dat "de herkenning van Guardi's schilderij als een verbeelding van de verveling [...] enige geschiedkundige en psychologische voorkennis (vereist)" (p. 21). Even verder stelt hij evenwel dat het contrast tussen de lichtstreep op de arcade en de drukte van de Pulcinella's op de voorgrond invoelbaar is zonder historische kennis en mogelijk wordt gemaakt door "enkel de herinnering aan een ervaring uit bijvoorbeeld onze kindertijd". Op de volgende bladzijde wordt echter weer beweerd dat Guardi "ons inderdaad in een direct contact (brengt) met het achttiende-eeuwse levensgevoel". Hoe is zo'n contact mogelijk zonder historische kennis? Op pagina 31 wordt nog eens ontkend dat kennis van het verleden wordt vereist om getroffen te worden door de gemoedsbeweging van verveling bij het aanschouwen van Guardi's schilderij. Wat is er dan echter nog historisch aan een dergelijke ervaring, zo kan men zich afvragen. Bovendien is het niet duidelijk hoe dit standpunt is te rijmen met de erop volgende bewering dat "de historische ervaring steeds gepaard gaat met de overtuiging van een direct contact met het verleden, waarin het moment van zelfervaring de spiegel is voor een aspect van de verleden realiteit".

Van een zelfervaring als spiegel van een verleden realiteit kan natuurlijk alleen zinvol worden gesproken als men enig besef heeft van deze verleden realiteit, dat wil zeggen over enige historische kennis, inzicht en gevoel beschikt.

3 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg 1963) 87-88.

Zo zal iemand die gespeend is van ieder historisch besef en geen enkele kennis heeft van de geschiedenis van het Romeinse Rijk - het huidige onderwijs staat er garant voor dat het hier geen louter denkexperiment betreft - zeker geen historische ervaring opdoen bij het aanschouwen van een uitgesleten drempel van een Romeins badhuis en zal zelfs door geen enkel object uit het verleden worden getroffen. Historische ervaringen blijken dus aan zeer bepaalde voorwaarden te zijn gebonden. Het is aan de geschiedbeoefening deze voorwaarden - dat wil zeggen historische kennis, inzicht en gevoel - gestalte te geven, echter niet met als doel historische ervaringen mogelijk te maken. Voor een historicus zijn de laatste niet meer dan ervaringen van een persoonlijke aard, die als zodanig geen bijdrage kunnen leveren aan onze kennis van het verleden, die immers niet persoonlijk is en inter-subjectief moet worden gerechtvaardigd.

Dat het hierbij om interessante ervaringen kan gaan is ongetwijfeld waar. Terecht wijst Ankersmit erop dat het aspect van het "wegvallen van de tijdsdimensie" hierbij centraal staat. In Kantiaanse termen bestaat het paradoxale hiervan daaruit, dat bij de aanschouwing van een historisch object de aanschouwingsvorm van de tijd als het ware wegvalt en het object zo in de sfeer van het noumenale wordt getrokken. In plaats van te verwijzen naar enkele minder duidelijke passages bij Huizinga had Ankersmit zich wat dit betreft beter kunnen baseren op Toynbee, waar deze expliciet op dit verschijnsel ingaat. In deel 10 van zijn *A Study of History* zegt hij er het volgende over:

A tenuous long-distance commerce exclusively on the intellectual plane is an historian's normal relation to the objects of his study; yet there are moments in his mental life - moments as memorable as they are rare - in which temporal and spatial barriers fall and psychic distance is annihilated; and in such moments of inspiration the historian finds himself transformed in a flash from a remote spectator into an immediate participant, as the dry bones take flesh and quicken into life (p. 130).

Toynbee geeft enkele bladzijden verder een beschrijving van zes historische ervaringen, waarin hij, naar zijn eigen woorden "had been rapt into a momentary communion with the actors in a particular historic event through the effect upon his imagination of a sudden arresting view of the scene in which this long-past action had taken place" (p. 139). Het gaat hierbij om het slagveld van Cynoscephalae, een ruïne van een Venetiaanse villa op Creta, de citadel van Monemvasia, de haven van Port Arthur, het slagveld van Gettysburg en het oude Ephesus.

Hoewel Toynbee ook twee voorbeelden geeft van historische documenten, die tot een 'historische sensatie' hebben geleid (p. 130-134), wordt het aspect van het wegvallen van de tijdsdimensie door hem op meer aansprekende wijze geïllustreerd aan de hand van zijn historische ontmoetingen 'ter plaatse'. Eén ding maken deze ervaringen van Toynbee duidelijk: zij zijn niet mogelijk zonder een grondige historische kennis en deze wordt door Toynbee dan ook telkens geëtaleerd. Om alle misverstand te voorkomen: het gaat hier om een noodzakelijke en niet een voldoende voorwaarde. Het is dus niet zo dat iemand

met dezelfde historische kennis als Toynbee ook noodzakelijkerwijs ter plekke tot dezelfde ervaringen zou moeten komen.

Toynbee heeft het hier echter niet bij gelaten. Even na het einde van de Eerste Wereldoorlog, zo laat hij ons weten, had hij "a larger and a stranger experience" (dus nog subliemer in de zin van Kant): "the writer [...] had found himself in communion, not just with this or that episode in History, but with all that had been, and was, and was to come. In that instant he was directly aware of the passage of History gently flowing through him in a mighty current, and of his own life welling like a wave in the flow of this vast tide" (p. 139). Hij geeft toe dat een dergelijk gevoel "of personal communion with all men and women at all times and places [...] outranges the gamut of an historian's prose" (p. 140) en eindigt dan ook met een zelf gecomposeerde litanie, waarin een aantal heiligen en grootheden uit verschillende culturen worden aangeroept (p. 143-44).

Waar een historische ervaring al niet toe kan leiden. Met de geschiedbeoefening heeft het echter niets meer te maken. Ankersmit zal ongetwijfeld weinig gelukkig zijn met de laatstgenoemde mystieke ervaring van Toynbee. De hierin vervatte authenticiteit, het gevoel van overvallen worden en de strikt persoonlijke aard van de ervaring zijn echter ook inherent aan de meer 'simpele' en alledaagse historische ervaringen. Toynbee geeft een treffende karakterisering van deze door ze aan te duiden als "the historian's human reward for his professional labours" (p. 130). Het komt inderdaad op de laatste aan en hierbij staan het onderzoek, de beeldvorming en het debat centraal. De 'beloning' van de historische ervaring speelt hierbij geen enkele rol en kan dan ook moeilijk als een belangrijk element van de geschiedbeoefening worden beschouwd.

2. Ervaring, *Erlebnis* of sensatie? Ankersmits romantisch manifest

Bunna Ebels

De historische ervaring is een schitterend bouwwerk. Het heeft een mooi voorportaal (Guardi's *Arcade met lantaarn*) en twee indrukwekkende pijlers: Kants notie van het sublieme en Aristoteles' theorie van de zintuiglijke ervaring. Ankersmit zet dit geheel niet zomaar voor ons neer: we mogen de bouw stap voor stap meemaken, we worden binnengeleid en ingewijd. Overheersende indrukken daarbij zijn: schoonheid en harmonie. Maar gaandeweg groeit ook een zekere vrees: het zal met dit gebouw toch niet gaan zoals het ooit ging met het koor van de kathedraal van Beauvais, dat hoogtepunt van de gotiek dat bezweek onder zijn eigen gewicht?

In het voorportaal, Guardi's *Arcade*, zijn we gelukkig nog veilig. Dit is te danken aan twee omstandigheden. De eerste is dat we hier met een vervangbare introductie te maken hebben, en niet met de dragende pijlers van het betoog. De tweede is dat niemand hier stenen los kan wrikken, ook al zouden destructieve neigingen hem daartoe aanzetten, want dit gebouw onttrekt zich krachtens

zijn aard aan afbraakpogingen. Ankersmits tekstualisering van Guardi's schilderij is namelijk een allerindividueelst bedrijf dat zich niet laat falsifiëren. Er bestaan nu eenmaal geen vaste methoden en technieken waarmee men afbeeldingen kan 'lezen'; er bestaat wel een bepaald soort vaardigheid die een enkeling daartoe in staat stelt, maar dat is een natuurlijke, samengesteld uit een gelukkige combinatie van esthetische gevoeligheid, verbeeldingskracht en verworven kennis. Deze vaardigheid nu is bij historici bepaald zeldzaam: mijns inziens heeft, behalve Ankersmit, alleen Simon Schama er duidelijk blijk van gegeven (zie mijn stuk in *Groniek* 115, p. 87-100). Dat beiden zo bijzonder te werk gaan valt niet direct op, omdat het ogenschijnlijk zo is dat veel historici afbeeldingen 'gebruiken'; bij nader inzien wordt echter altijd duidelijk dat ze dat alleen doen als illustratie, verheldering van al op andere wijze, namelijk op grond van teksten, verworven kennis. Het beeld functioneert dus bijna nooit als instigator van een historisch vertoog. Als dat, zoals hier, nu eens wel gebeurt, is er dus iets bijzonders aan de hand dat alleen als poging al de belangstelling waard is. Maar Ankersmits 'vervelings-lezing' van Guardi blijkt meer dan een poging: het is een prachtig stuk. Dus is het totaal niet interessant dat iemand anders in dit schilderij ook wel iets anders kan lezen, bijvoorbeeld 'verwachting' in plaats van 'verveling'. De vervelings-lezing heeft iets diep bevredigends. Maar de auteur is echt te bescheiden als hij zegt dat "herkenning van Guardi's schilderij als een verbeelding van de verveling enige (cursivering B.E.) geschiedkundige en psychologische voorkennis vereist" (p. 21). De voorkennis die hij inbrengt is aanzienlijk. En heel specifiek. Samen met de esthetische gevoeligheid en de verbeeldingskracht die ik al noemde voorwaarde genoeg om van de *Arcade*-tekst een secundair kunstwerk te maken.

Toch gaat het daar niet om. Want Ankersmit heeft Guardi's schilderij niet opgevoerd als gangmaker van een historische sensatie, die hij dan vervolgens via zijn specifieke kennis 'beredeneert' - nee, schilderij en vertoog vormen een onontwarbare 'historische ervaring'. Het is Ankersmit zelf die met dit woord 'ervaring' komt, en die dat begrip beslist wil afzetten tegen verwante noties als sensatie en *Erlebnis*. Wat moeten we er dan precies onder verstaan? Aan de ene kant zitten er elementen in van de 'historische sensatie', waarover ooit Huizinga het had en die kort geleden weer door Tollebeek en Verschaffel voor het voetlicht is gehaald: Ankersmit noemt als kenmerken een pre-narratief (p. 6-7), momentaan (p. 24) en overrompelend (p. 30) karakter. Maar om tot 'ervaring' te worden moet er een bepaalde vorm van fixatie volgen (p. 24). Bij die fixatie mogen we van Ankersmit evenwel niet gaan denken aan de Diltheyaanse *Erlebnis*, want deze is naar zijn smaak te weinig direct; het onderscheiden van samenhangen, een onderdeel van dat *Erlebnis*-proces, is een langzaam gebeuren dat qua karakter niet kan samenvallen met de 'historische ervaring' (p. 11). Die ervaring moet in de eerste plaats flitsend zijn (en authentiek zijn, maar dat aspect laat ik hier rusten, daarover hebben anderen het). De flits ontstaat uit een paradox: het gevoel van de onwaarschijnlijke waarschijnlijkheid. Ik vind het niet moeilijk om te geloven in de vruchtbare werking die het 'zien' van een ongerijmdheid kan hebben (Kant en het sublieme neem ik dan wel op

de koop toe). Maar de paradox levert alleen de flits, en dan pas gaat er iets gebeuren: dan komt er, als we Ankersmit blijven volgen, een zelfervaring op gang, in dialoog met het historisch gegeven (of: object). Ook in die gedachte steken geen bijzondere moeilijkheden. Maar die zijn er wel in de *combinatie* van het overrompelende en het fixerende. Horen die nu bij elkaar en vormen ze samen de historische ervaring? Was het dan toch de bedoeling van de *Arcade*-vertelling om dat aan te tonen? Net als de lezer denkt van wel blijkt dat hij er zich toch niet zo eenvoudig van af mag maken.

Want we moeten het verleden tenslotte *grijpen*, en grijpbaar is Ankersmits 'ervaring' pas via Aristoteles' theorie van de *zintuigelijke* ervaring. Als ik het goed zie gaat het hier vooral om twee zaken: het primaat van het tastzintuig, dat Ankersmit bij Aristoteles wil veronderstellen (p. 33-40) en om de inwerking van het 'tastend zien' (wel iets anders natuurlijk!) op het kensubject (p. 45-48). Dat laatste (in de gewone praktijk: de historicus-aan-het-werk) *ondergaat* een *proces* van *vorming* (alle cursiveringen van Ankersmit, p. 46), en kan dat doen door zijn gevoeligheid voor de talloze kleine veranderingen die zijn 'historisch tastzintuig' waarneemt. Maar het proces is van korte duur, zoals Ankersmit tussen haakjes toevoegt. En wel *moet* toevoegen, wil hij toch genoeg van de notie van ontwrichting, van de onwaarschijnlijke waarschijnlijkheid die het geheel aan de gang zet maar er ook een wezenskenmerk van blijft, behouden.

Is het nu muggezifterij of juist *to the point* om te vallen over die toevoeging tussen haakjes? Het lijkt me in elk geval wel in Ankersmits geest om dit te doen (en in die van bijvoorbeeld Ginzburg!). Want juist schijnbaar achteloze toevoegingen als zulke haakjes verraden toch dat er iets los zit in de constructie? Vertaald naar het onderhavige geval zou dat het volgende betekenen: als die historische ervaring in de door Ankersmit gewilde vorm bestaat, en dus een tastend zien is waarin de historicus zich vormt, en dat ergens in de tijd met een flits begonnen is (toen de onwaarschijnlijkheid van het waarschijnlijke werd 'gevoeld') - als die ervaring bestaat is die juist *niet*, zoals die tussen haakjes verstopt staat, van 'korte duur', maar juist iets dat uitbreiding heeft in de tijd. Hoeveel, dat ligt eraan, maar de *duur* is een wezenlijk element. En met die duur hangt ook de aard van de activiteit samen die het 'kensubject' (dit is: de historicus) intussen ontplooit. Is hij zich al die tijd inderdaad aan het *onderwerpen* aan zijn historische ervaring, zoals Ankersmit dat wil (p. 12)? Dat kan ik moeilijk geloven; ik denk eerder dat hij in een soort dialectisch proces verkeert, waarin hij het ene ogenblik het gevoel heeft dat hem inderdaad dingen 'overkomen', maar direct daarop die dingen 'betrapt' en worstelt om het aloude inzicht. Dat hele proces, zou ik zeggen, is de historische ervaring. Maar dan wordt het onmogelijk om te beweren, zoals Ankersmit doet (p. 12), dat ervaring en inzicht elkaars tegenpolen zijn. Dat extremisme lijkt me gevaarlijk.

De historische ervaring overkomt ons niet, maar is het eindprodukt van een gift, de flits, en een hoogstpersoonlijk verwerkingsproces, dat voornamelijk actief en beheersend is. Anders gezegd: die ervaring bestaat uit de historische sensatie (soms) plus vakbeheersing. Zo gebruiken we 'ervaring' in de zin van het gewone spraakgebruik, wat voordelen heeft. In die zin opgevat is er geen enkel bezwaar

tegen Ankersmits mooie besluit: "zo blijven dan beeldvorming, debat en historische ervaring...". Als we echter onder die 'ervaring' alleen maar Ankersmits eigen, naar mijn gevoel intens romantische vorm van onderwerping mogen verstaan dan houd ik het maar liever bij de aloude trits *beeldvorming-debat-inzicht*. Dat betekent echter niet dat ik mijn historische ervaring van zijn indrukwekkende constructie, die zoveel meer biedt dan er hier aan de orde kon komen, had willen missen.

3. Ankersmit in tegenspraak

Pieter Sjoerd Hasper

De paradox ten top! Zo mag men de oratie die Frank Ankersmit bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de geschiedtheorie aan de RUG hield, wel samenvatten. De verdediger van het narrativisme heeft het namelijk over de historische ervaring, waarbij de rode draad van zijn betoog is dat zij voorafgaat aan elke zingeving, beheersing in de vorm van concepten of een historisch verhaal en als zodanig een onmiddellijk, authentiek contact biedt met het verleden. Hoewel het aanvankelijk anders lijkt - Ankersmit noemt de historische ervaring episodisch, niet herhaalbaar en stelt haar tegenover historisch inzicht - wil hij haar een epistemologische status toekennen. Zij is "de hoogste vorm van inzicht in en contact met de wereld waartoe wij in staat zijn." (p. 24; vergelijk p. 48: naast de historische ervaring zijn er nog twee "elementen van de historische kennisvorming".) Wil hij de interesse wekken van historici, die naast een persoonlijke fascinatie voor het verleden de pretentie hebben daar op basis van argumenten verdedigbare uitspraken over te kunnen doen, dan moet Ankersmit zo'n epistemologische status ook wel toekennen. Deze komt naar voren in zijn authenticiteitsstelling: de authenticiteit van de historische ervaring sluit uit dat deze achteraf een illusie blijkt, bijvoorbeeld als haar object een vervalsing blijkt te zijn; de historische ervaring is onfeilbaar, en lijkt daarmee een fundament te bieden voor een volledig en betrouwbaar kennen van het verleden (p. 49-50).

De historische ervaring moet dus voldoen aan de volgende twee eisen:

- (1) Naar aanleiding van een object alleen (en niets meer) ontstaat een ervaring die geheel en al van het subject is; dit ziet haar als "zelfervaring" en heeft daarom niet de behoefte uitspraken te doen of allerlei voorstellingen te hebben over het verleden. Slechts zo wordt de autonomie van het verleden niet aangetaast. Ankersmit vergelijkt dit aspect met een aanschouwing van een alledaags voorwerp waarbij dat voorwerp "een dramatische, van ons onafhankelijke, eigen presentie kan krijgen (p. 21, vergelijk p. 45: "tegenover ons"); wij voelen ons dan buitengesloten, machteloos en nietig tegenover de grote wereld.
- (2) Deze ervaring constitueert een direct contact met de realiteit waaruit het object afkomstig is. "Het moment van zelfervaring is de spiegel voor een aspect van de verleden realiteit" (p. 31).

De combinatie van deze twee eisen levert de nodige problemen op: waar (1) een totaal gebrek aan vertrouwdheid met de wereld, een grote afstand daartoe impliceert, suggereert (2) een optimale vertrouwdheid, "een maximale nabijheid".

Een belangrijke schakel in Ankersmits betoog vormt een poging aan de hand van een schilderij een historische ervaring op te roepen. Het zojuist aangegeven probleem treedt hier duidelijk naar voren. Om in elk geval te verzekeren dat het om een *historische* ervaring gaat, moet Ankersmit eerst het object identificeren; dit gaat met de nodige uitleg gepaard. Nog meer kennis is vereist voor een op zich zeer interessante interpretatie van het schilderij, waarbij dit het brandpunt van een verleden realiteit wordt. Dat alles vormt geen historische ervaring, zo geeft Ankersmit zelf toe. Daarom probeert hij tussendoor de ervaring weer te geven die het schilderij bij een leek (iemand die de eerste eis vervult) op zou roepen. Hoewel deze subjectieve ervaring parallel blijkt te lopen met de realiteit van het verleden (althans in Ankersmits interpretatie), is dat geen argument dat de tweede eis vervuld is. Het zou ook toeval kunnen zijn; in elk geval is het verband niet duidelijk, en daarmee is de vraag gerechtvaardigd wat er zo historisch aan die ervaring is. Bovendien lijkt het zo te zijn dat deze ervaring authentiek historisch wordt genoemd omdat zij correspondeert met de geïnterpreteerde historische realiteit, terwijl het juist andersom moet zijn; immers, de authenticiteitsstelling impliceert dat de historische ervaring op zichzelf voldoende bewijsmateriaal is. Hier duikt een nieuwe moeilijkheid op: hoe moet een authentieke historische ervaring worden onderscheiden van een ervaring die daar sterk op lijkt? Deze komt voor (p. 12/13), dus lijkt het epistemologisch fundament niet erg sterk te zijn.

Door te rade te gaan bij Kant over het sublieme en Aristoteles over het tastzintuig probeert Ankersmit invulling te geven aan (2) zonder (1) op te geven. Omdat Kant volgens hem niet voldoende oplevert, leunt hij sterk op Aristoteles, maar het probleem is dat zijn Aristoteles-interpretatie een aaneenschakeling van verkeerd vertalen, uit het verband rukken en *hineininterpreteren* is. Zo zou Aristoteles volgens Ankersmit in een citaat op p. 40 zeggen: "Maar in het geval van de tastbare objecten is er geen medium te ontdekken", terwijl er slechts staat dat het medium *verborgen* is. Op p. 41-42 haalt Ankersmit twee maal Aristoteles aan om iets over de individuele waarneming *casu quo* ervaring te kunnen beweren; helaas is het woord voor waarneming bij Aristoteles dubbelzinnig en is uit de context duidelijk dat het hier om "zintuig" of "waarnemingsvermogen" gaat. Op grond hiervan trekt Ankersmit echter wel enige vergaande conclusies over de ervaring. Voortdurend claimt hij dat voor Aristoteles de tast "basis en model is voor de vier andere [zintuigen]". Maar waarom zoekt Aristoteles *in analogie* van zien, horen en ruiken dan ook bij het tasten naar een medium (*De Anima* 423b20-26)? Waarom verwijt hij anderen dat zij alle zintuigen reduceren tot last (*De Sensu* 442a30ff.)? Op zijn minst is de kwestie onduidelijk, zoals wel vaker bij Aristoteles. Daarom is het ook onverstandig op basis van een paar citaten iets over Aristoteles te berde te brengen; daarvoor is hij te beknopt en staat er te vaak niet wat er lijkt te staan.

Het algemenere euvel meer te suggereren of als logisch te presenteren dan hij waar kan maken duikt bij Ankersmit geregeld op. De betekenis van kernwoorden in de argumentatie wil bijvoorbeeld nog wel eens verschuiven. Waar Aristoteles het heeft over verandering, meent Ankersmit over te kunnen stappen op "vorming" en *Bildung*, met alle bijbehorende connotaties. Het belangrijkste woord van de hele oratie, ervaring, ondergaat in de eerste pagina's ook enige merkwaardige betekenisveranderingen, van blote empirie naar een soort levensgevoel, naar ervaringskennis.

Ankersmits betoog is dus weinig plausibel, en dat is geen wonder als men de twee eisen bekijkt. Maar er is nog een onderstroom die het signaleren waard is. Ankersmit heeft het de laatste jaren herhaaldelijk over de paradox. Hij ziet haar als een teken van de ontoereikendheid van de taal; zij is alleen op te lossen door in een direct contact met de werkelijkheid te treden. Daarom ook construeert hij de historische ervaring die het schilderij oproept als een paradox, als een onwaarschijnlijke (want paradoxale) waarschijnlijkheid (want realiteit). Het is overigens de vraag wat men met zo'n omschrijving opschiet; bovendien hoeft de realiteit niet waarschijnlijk te zijn. De paradox keert terug bij het sublieme, dat bij het subject een tegenstelling tussen verschillende kenvermogens oproept, wat ook al weer een teken van een direct contact met de werkelijkheid zou zijn. Volgens hetzelfde principe zou men ook de tegenstelling tussen (1) en (2) tot paradox kunnen verheffen; een aanwijzing daarvoor is misschien de opheffing van de tijdsdimensie waarmee de historische ervaring gepaard gaat. Maar dan is duidelijk dat de authenticiteit van de historische ervaring een geloofsartikel is geworden. Ankersmit lijkt op een mysticus voor wie god pas in de *coincidentia oppositorum* te vinden is.

Daarmee kom ik op het laatste punt. Inhoudelijk karakteriseert Ankersmit de historische ervaring als een paradox, een paradox die hij niet in de taal wil oplossen door verborgen relativa te expliciteren. Maar wie "A en niet-A" beweert, kan alles beweren. Men kan tegenwerpen dat het niet de bedoeling is iets te beweren, uitsluitend iets te ervaren, maar dat gaat niet op, want met de historische ervaring introduceert Ankersmit een epistemologisch fundament onder de historische kennis. Tegelijkertijd echter onttrekt dat fundament zich aan alle kritiek; sterker nog, in feite kan er helemaal niet over worden gesproken. En waarover men niet kan spreken, moet men zwijgen.

4. Nogmaals: de historische ervaring

F.R. Ankersmit

In 1901 maakte de Oostenrijkse dichter en schrijver Hugo von Hofmannsthal (1874 - 1929) een geestelijke crisis door die beslissend zou blijken voor zijn latere arbeid. Wat de inzet was van deze crisis zette hij uiteen in zijn *Brief des*

Lord Chandos⁴. Het liefst had ik deze brief hier integraal geciteerd, omdat daarin een samenhangend antwoord gegeven wordt op de belangrijkste vragen die mijn critici mij stellen inzake de historische ervaring. Maar zelfs als ik daarvoor hier de ruimte zou hebben, dan nog zou de lezer mij kunnen vragen om de relatie van Hofmannsthals betoog tot de problematiek van de historische ervaring nader te expliciteren. Ik zal daarom kort uiteenzetten wat de meest interessante aspecten zijn van deze brief vanuit het perspectief van de historische ervaring.

Het betreft hier een gefingeerde brief, gedateerd 22 augustus 1603, waarin Lord Chandos aan Francis Bacon schreef om hem uit te leggen waarom hij af moet zien van verdere literaire bezigheden. Er was een tijd, zo schreef Chandos, waarin hij de wereld ervoer als een zinvolle eenheid en waarin niet alleen alle dingen in de werkelijkheid een samenhang vertoonden, maar waarin ook zijn eigen existentie en zijn eigen intellectuele arbeid in die metafysische eenheid en samenhang opgenomen leek te zijn. In die tijd maakte Chandos, die zich graag met de geschiedenis bezighield, zijn plannen voor een geschiedschrijving van de regering van Hendrik VIII en van de klassieke mythologie. Maar hij werd het slachtoffer van een eigenaardige kwaal die het hem onmogelijk maakte om deze plannen te realiseren. De aard van die kwaal omschreef hij als volgt: "mein Fall ist, in Kürze, dieser: Es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen". Het duidelijkst manifesteerde zich deze kwaal in zijn wantrouwen ten aanzien van al die algemene en abstracte begrippen met behulp waarvan wij die samenhangen plegen te benoemen. Als 'modrige Pilze' vielen deze begrippen voor hem uiteen wanneer hij probeerde ze te gebruiken: "es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen". Alle geschiedschrijving was nu onmogelijk geworden. En niet alleen dat. Chandos realiseerde zich dat zijn kwaal hem ook ongeschikt maakte voor het normale sociale contact tussen mensen dat immers eerst mogelijk is dankzij onze bereidheid die algemene begrippen met een zekere nonchalance te gebruiken. Het is de taal, meer dan iets anders, die ons socialiseert. Of preciezer, het is ons vermogen om de taal te gebruiken als een instrument voor communicatie, zonder dat we door de constitutie van dat instrument gebiologiseerd raken, waardoor we deel uitmaken van een sociale wereld. Maar daar stond voor Chandos een even onverwachte als eigenaardige winst tegenover. Wat Chandos verloor in de taal en in de door de taal bewerkte socialisatie, werd gecompenseerd doordat de wereld van de dingen zich op bepaalde ogenblikken nu met de dramatische kracht van een openbaring aan hem voor kon doen.

4 H. von Hofmannsthal, 'Ein Brief', in: *Sämtliche Werke*. XXXI. Herausgegeben von Ellen Ritter (1991), 45 - 56.

Es wird mir nicht leicht, Ihnen anzudeuten, worin diese guten Augenblicke bestehen; die Worte lassen mich wiederum im Stich. Denn es ist ja etwas völlig Unbekanntes und auch wohl kaum Benennbares, daß, in solchen Augenblicken, irgendeine Erscheinung meiner alltäglichen Umgebung mit einer überschwellenden Flut höheren Lebens wie ein Gefäß erfüllend, mir sich ankündet. Ich kann nicht erwarten, daß sie mich ohne Beispiel verstehen, und ich muß sie um Nachsicht für die Albernheit meiner Beispiele bitten. Eine Gießkanne, eine auf dem Feld verlassene Egge, ein Hund in der Sonne, ein ärmlicher Kirchhof, ein Krüppel, ein kleines Bauernhaus, alle dies kann das Gefäß meiner Offenbarung geben.

En deze openbaring heeft het karakter van "ein ungeheures Anteilnehmen, ein Hinüberfließen in jene Geschöpfe oder ein Fühlen, daß ein Fluidum des Lebens und Todes, des Traumes und Wachens in sie hinübergeflossen ist". Chandos kwam tot het inzicht dat de metafysische eenheid, waardoor hij zich aanvankelijk verbonden dacht met de wereld en die ook zijn geschiedschrijving mogelijk maakte, een door de taal en algemene begrippen bewerkte illusie was. Maar juist omdat de taal in zijn handen verpulverde kon de wereld van de dingen zich nu aan hem voordoen met een ongekennde intensiteit: zelfs (of juist) de meest alledaagse dingen kwamen hem nu voor als zelfstandige universa van een complexiteit waarin hij zichzelf verloor. En dit onmiddellijke en directe contact met de dingen van de wereld werd mogelijk omdat hij niet meer over de werkelijkheid *sprak* maar die *ervoer*. Tenslotte, dat directe contact was voor Chandos klaarblijkelijk zowel een *toestand* als iets dat zich op bepaalde *ogenblikken* concretiseert - wellicht ligt hier een antwoord op de door Mevr. Ebels gestelde vraag naar de duur van de historische ervaring.

Veranderen we nu het decor en kijken we naar het toneel van de Westerse filosofie in deze eeuw. De twintigste eeuwse filosofie overtreft die van vroegere periodes in complexiteit, in *sophistication* en in rijkdom aan thema's. Toch laat zich in dat laatste wel degelijk een bepaalde constante ontwaren en dat is de fascinatie voor de taal. We treffen die aan in de analytische filosofie, in de belangstelling voor de logica, in de gewone taalfilosofie, in de wetenschapsfilosofie, maar niet minder in de continentale tradities in de filosofie - men hoeft daarbij maar te denken aan Heidegger, Foucault of Derrida. Diezelfde fascinatie voor het fenomeen van de taal gaf ons voorts de hedendaagse literatuurwetenschap, de taalwetenschap, de semiotiek, de psycholinguïstiek - en dat is nog maar een schepje uit de ketel, om met Thorbecke te spreken. Een verklaring voor die fascinatie voor het fenomeen van de taal zou, in feite, een reprise van heel de twintigste eeuwse filosofie betekenen en wat daar in dit bestek over te zeggen valt, is daarom noodzakelijkerwijs een onmachtige caricatuur. Maar het laat zich verdedigen dat deze fascinatie haar oorsprong vond en vindt in het besef dat wij de wereld eerst door middel van de taal kunnen kennen; eerst wanneer wij het instrument - de taal - tot onze beschikking hebben om kennis uit te drukken, is kennis van de werkelijkheid mogelijk. Vanuit dit perspectief continueert de twintigste eeuwse filosofie de onderneming van filosofen als Descartes of Kant, die het er om ging om de epistemologische voorwaarden voor de mogelijkheid van zekere kennis op te sporen. Voor Descartes was dat

de Rede, voor Kant waren dat de categorieën van het verstand, voor Hegel de geschiedenis (om een paar bekende antwoorden op die kentheoretische vraag te geven) - maar voor de twintigste eeuwse filosoof is het de *taal*.

In een essay in de *Time Literary Supplement* schreef Galen Strawson onlangs dat de filosofie op het punt staat haar tot Frege en Nietzsche terug te voeren preoccupatie met de taal te verruilen voor een 'philosophy of consciousness'. Niet de taal, maar de *ervaring* van de werkelijkheid en onze bewustwording daarvan lijkt, naar zijn idee, het centrale thema in de filosofie te gaan worden. En die overgang wordt gevoed door het besef dat ervaring en de bewustwording van de ervaring aan de taal en de talige weergave daarvan voorafgaan. We zijn dat in de loop van de tijd gaan vergeten omdat we de ervaring intellectualiseerden en die slechts op konden vatten als een activiteit van het verstand. Maar we hoeven alleen maar aan dieren of aan pasgeboren kinderen te denken om ons te realiseren hoe belachelijk het in feite is om de mogelijkheid van een pre-linguistische ervaring uit te willen sluiten op die quasi vanzelfsprekende wijze waarop dat tot op de huidige dag steeds gebeurt. Want in de verhouding tussen taal en ervaring is niet de taal maar de ervaring logisch primair. In de woorden van Shusterman: "we philosophers fail to see this because, disembodied talking heads that we are, the only form of experience we recognize is linguistic: thinking, talking, writing. But neither we nor the language which admittedly helps shape us could survive without the unarticulated background of pre-reflective, non-linguistic experience and understanding"⁵. Slaan we inderdaad de weg in van deze door Shusterman gesuggereerde ont-intellectualisering van de ervaring dan hebben we ons daarmee tevens bevrijd van ieder verlangen naar een epistemologische verantwoording van ons contact met de wereld en naar de intellectuele, linguistische etcetera schematismes in termen waarvan die verantwoording geboden werd.⁶

Dit is de achtergrond waartegen ik de vragen van mijn critici zou willen beantwoorden. Laat ik beginnen met Haspers bezwaar (op verschillende plaatsen in zijn betoog) dat ik geen epistemologische verantwoording bied voor de historische ervaring. Dat is een wel heel vreemd verwijt. Indien er één constante is in al mijn geschiedtheoretische publicaties sinds 1985 (inclusief de rede en mijn betoog hier), dan is dat wel een voortdurend verzet tegen een epistemologische benadering van de geschiedbeoefening. Ik heb altijd ingestemd met Rorty's bekende inzicht dat de epistemologie een nutteloze en vaak zelfs misleidende intellectuele *overhead* is, die niets zinvol toevoegt aan datgene wat in de verschillende empirische disciplines over de werkelijkheid gezegd wordt en dat de filosoof er daarom goed aan doet om zijn energie in andere zaken te investeren. En zo is mijn belangstelling voor de historische ervaring ook mede ingegeven door het feit dat het daarbij wel heel evident gaat om een ervaring

5 R. Shusterman, *Pragmatist aesthetics*, (Oxford 1992) 128.

6 Voor een uitvoeriger exposé van deze overgang van taal naar ervaring, zie F.R. Ankersmit, *Van taal naar ervaring*, in S. Alexandrescu, *Richard Rorty*, (Kampen 1993).

van de (historische) werkelijkheid die, blijkens de authenticiteit en de directheid ervan, ontsnapt aan de schematismes waarbinnen de epistemoloog de ervaring altijd wenst te intellectualiseren en domestiseren. Het bieden van een 'epistemologische fundering' van de historische ervaring is daarom wel zo ongeveer het laatste dat ik met mijn rede beoogde en ik zie hier eerst een tekort in mijn betoog wanneer iemand mij weer van het nut van de epistemologie weet te overtuigen.

Dat brengt mij bij het werkelijk interessante bezwaar dat tegen mijn rede aan te voeren is. Zowel Van der Dussen als Mevrouw Ebels wijzen er op dat ik enerzijds dat niet door reeds aanwezige historische kennis bepaalde karakter van de historische ervaring staande houd, maar anderzijds naar historische kennis verwijs om die ervaring te articuleren. Ik heb daarop drie antwoorden. In de eerste plaats, men moet onderscheiden tussen enerzijds het niveau van de historische ervaring zelf en anderzijds het niveau waarop die, zoals in mijn betoog het geval was, het voorwerp wordt voor theoretische overpeinzing. Op dat laatste niveau moet de aard en de inhoud van de historische ervaring verhelderd worden en dan zal een impliciet of expliciet beroep op (reeds bestaande) historische kennis onvermijdelijk zijn. Maar daaruit volgt niet dat dat dan ook op het niveau van de historische ervaring zelf het geval was. Zo vereist het ook een complex betoog om uit te leggen waarom we zien wat we zien wanneer we door een microscoop kijken maar die complexiteit is geen onderdeel van de visuele ervaring in kwestie.

Maar naar alle waarschijnlijkheid zullen Van der Dussen en Mevr. Ebels niet tevreden gesteld zijn met dit antwoord. Zij zullen tegenwerpen dat de gevoeligheid van de historicus voor een historische ervaring in ieder geval mede bepaald wordt door wat die historicus al wist van het relevante deel van het verleden. En zij zullen daarom de zinvolheid van het onderscheiden tussen die twee zojuist genoemde niveaus willen bestrijden. Ik denk dat we hiermee terecht gekomen zijn bij de belangrijkste veronderstelling achter alle kritiek op de notie van een directe of onmiddellijke ervaring van de (historische) werkelijkheid, namelijk bij de gedachte dat wat een ervaring *mogelijk* maakt daarmee ook op één of andere manier *constitutief* moet zijn voor die ervaring. Uiteraard is dit de kerngedachte van Kants epistemologie. Maar hoe Kantiaans wij tegenwoordig allemaal (ook zonder het te weten) nog mogen zijn, waarom zou dat eigenlijk zo wezen? De ervaringen die wij nu hebben worden mogelijk gemaakt doordat we ooit geboren werden, doordat de vitale delen van ons organisme normaal functioneren - maar is onze geboorte of het kloppen van ons hart daarmee ook een *ingrediënt* van de zintuiglijke ervaring van de PC waarop we onze tekst schrijven of van de muziek die we op de radio horen? Evenzeer zie ik niet in waarom het feit dat het bezit van historische kennis voorwaarde is voor het hebben van een historische ervaring op zich al een afdoende argument zou zijn om de mogelijkheid van een direct en authentiek contact met het verleden uit te sluiten.

Maar interessanter is een derde overweging. Herinneren we ons de lotgevalen van Lord Chandos. Het bleek dat de quasi mystieke ervaring die bij hem

door sommige alledagelijkse en onbeduidende voorwerpen bewerkt werd, haar eigenaardige karakter vooral had vanwege het *contrast* met de wijze waarop hij de werkelijkheid ervoer voordat hij zijn eigenaardige kwaal kreeg. In een bepaald opzicht kan ik daarom met Van der Dussen en Mevr. Ebels instemmen. Ja, taal, theorie, kennis, inzicht in samenhang etcetera. zijn evenzovele voorwaarden voor de historische ervaring. Inderdaad, zonder historische kennis en zonder een wellicht slechts aangeboren historische sensitiviteit is de historische ervaring niet mogelijk. Maar, zoals Chandos' ervaring leert, de historische ervaring is in essentie het besef van het tekort van die kennis en dat inzicht. Een tekort, niet in de zin dat die kennis en dat inzicht gecorrigeerd zouden moeten worden, het is ook geen 'ontmaskering' van die kennis als ijdel of bedrieglijk, er is hier geen intellectuele agressiviteit maar veeleer, zoals in het geval van Chandos, van een verontruste constatering van het onvermogen om aan het sociale spel van onze kennisverwerving verder deel te kunnen nemen.

Vanuit dit perspectief zijn wederom twee vragen van mijn kritici te beantwoorden. In de eerste plaats, Hasper meent in mijn betoog een contradictie te constateren waar dat enerzijds een totaal gebrek aan vertrouwdeheid met de wereld suggereert, maar anderzijds juist een maximale nabijheid daarvan. Ook dat is weer een vreemd verwijt aangezien mijn betoog zich juist ten doel stelde te tonen dat hier van contradictie geen sprake is. Haspers tegenwerping stelt mij daarom in een positie vergelijkbaar met de natuurkunde docent die zijn leerlingen zojuist heeft uitgelegd waarom voor Einstein massa en energie equivalent zijn en dan van een leerling te horen krijgt dat dat niet waar kan zijn omdat massa en energie, zoals iedereen weet, categorisch verschillen. De docent rest in zo'n geval weinig anders dan nog eens opnieuw te beginnen. En zo kan ook ik Hasper slechts aanraden de rede opnieuw te lezen in het licht van wat ik hier zojuist beweerde en, vooral, in het licht van hoe in Chandos' kwaal een proces van vervreemding de opmaat was voor zijn zeer intieme contact met de dingen van de wereld. Misschien helpt dat.

In de tweede plaats, Van der Dussen heeft gelijk als hij zegt dat ik in mijn rede niet aantoon wat het praktische belang is van de historische ervaring. In antwoord daarop zou ik willen wijzen op de treffende overeenkomst tussen de evolutie van Chandos' kwaal en die van de geschiedschrijving in de afgelopen twee decennia. Ook in de geschiedschrijving constateren we een merkwaardige fascinatie voor het ogenschijnlijke onbeduidende detail, een wantrouwen tegen de koene abstracte begrippen in termen waarvan de historicus het verleden trachtte te grijpen, een streven om theorievorming over het verleden te verruilen voor een presentatie van het verleden waarin dat zich met dezelfde directheid aan ons voordoet als waarmee een vreemde cultuur zich aan de anthropoloog presenteert op het moment dat hij in Afrika, of elders, uit het vliegtuig stapt.

Het gaat hier, met andere woorden, om een geschiedschrijving die gemodelleerd is naar de historische ervaring en in termen van die laatste is daarom veel over die recentere vormen van geschiedschrijving te verhelderen. Meer in het bijzonder, zoals Chandos' authentieke contact met de dingen van de wereld

eerst mogelijk was dankzij het *contrast* met zijn vroegere, geïntellectualiseerde ervaring van de wereld, zo zijn ook hier twee eeuwen van intellectuele domesticering van de historische werkelijkheid de achtergrond waartegen de historische ervaring zich eerst articuleren kan⁷. Het belang van de notie van de historische ervaring is dus dat die ons iets kan verhelderen over wat er in de tegenwoordige geschiedschrijving aan de hand is.

Met Haspers kritiek op mijn bewering dat voor Aristoteles de tast model is voor de zintuiglijke ervaring betreden we het terrein van de pedanterie. Nu kan men allerlei lelijke dingen over pedanten zeggen, maar zij weten doorgaans wel waar ze het over hebben. Hier hebben we evenwel van doen met de relatieve zeldzaamheid van een ondeskundige pedant. Haspers kritiek is dezelfde als die van zijn vriend Lodi Nauta in zijn bespreking van mijn rede in het laatste nummer van *Theoretische Geschiedenis*. In mijn weerwoord op die bespreking die in de volgende aflevering van dat blad verschijnen zal, zet ik uiteen dat mijn these over Aristoteles' privilegering van de tast in overeenstemming is 1) met wat mentaliteitshistorici schrijven over het Griekenland van Aristoteles, 2) met de grote lijn in Aristoteles' gedachtengang, 3) met wat Aristoteles zelf *expressis verbis* schrijft, 4) met de gezaghebbende commentaren op *De Anima* (als die van Sir David Ross) en 5) met de belangrijkste hedendaagse interpretaties van Aristoteles als geboden door Ackrill, Modrak en Lear. En evenals in mijn weerwoord aan Nauta wil ik ook hier zeggen dat het mij werkelijk een raadsel is hoe Hasper en Nauta er in hemelsnaam toe komen om iets te betwisten wat zo evident en onbetwifelbaar is. Het staat eenvoudigweg bij Aristoteles zoals ik zeg dat het er staat.

Tenslotte een pedanterie van mijn kant. Aan het einde van zijn stuk zegt Hasper dat mijn theorie over de paradox mij de vrijheid zou geven om maar van alles te beweren omdat, zoals logici weten, uit A en niet-A alles wat men maar wil is af te leiden. Maar een paradox is geen contradictie; een paradox is een ogenschijnlijk ongerijmde uitspraak die toch juist blijkt te zijn. Dat is iets anders en dat is wat ik onder paradox versta.

7 De vraag is dan hoe de geschiedschrijving - als talige weergave van de werkelijkheid - de historische ervaring recht kan doen. Ik heb hier niet de ruimte om deze vraag te beantwoorden en volsta met een verwijzing naar Christa Wolfs roman *Kassandra* waar deze kwestie aan de orde wordt gesteld. Harbers merkt daar het volgende over op: "es geht Christa Wolf um 'lebendige Erfahrung', die aber durch jede Regelpoetik, ja schon durch die Festlegung in einem Kunstwerk erstickt zu werden droht. Die paradoxe Situation, die so entsteht, ist die, daß versucht werden muß, in einem Kunstwerk zum Ausdruck zu bringen, was gerade durch den Kunstwerkcharakter verloren zu gehen droht. Literatur die sich auf diese Probleme einläßt, muß nach Form und Inhalt widersprüchlich sein, wird gerade versuchen müssen, in der Widersprüchlichkeit die 'lebendige Erfahrung' zu vermitteln". Zie H. Harbers, 'Widersprüche hervortreiben. Eros, Rationalität und Selbsterkenntnis in Christa Wolfs Erzählung "Kassandra"', *Neophilologus* 71 (1987); 267.