CULTUUR, MENTALITEIT: ILLUSIES VAN ELITES?

Rede

uitgesproken bij de openbare aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de maatschappijgeschiedenis, in het bijzonder de culturele en mentale aspecten van pre-industriële samenlevingen, aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam, op donderdag 3 mei 1984

door

Dr. W.Th.M. FRIJHOFF

SUN
Socialistiese Uitgeverij Nijmegen
Obsessed by a fairy tale,
we spend our lives searching
for a magic door and a
lost kingdom of peace.

(Eugene O'Neill, More stately mansions [1964] III, 2)

And here we wander in illusions;
Some blessed power deliver us from hence!

(William Shakespeare, Comedy of errors [1592] IV, 3)
Mijnheer de rector magnificus,
Dames en heren,

De historicus jaagt op illusies. Hij betrapt de samenleving voortdurend op droombeelden, wanideeën, gemeenplaatsen, stereotiepen waarvoor zij zich op haar verleden meent te kunnen beroepen en waaruit ze een toekomst hoopt te distilleren. Hij strijdt tegen gemakzucht over onszelf als gemeenschap in wording. Illusies van het verleden, illusies over het verleden. En illusies van het heden, voorzover dit rechtvaardiging zoekt in wat oud of voorbij heet – of zelfs ouds creëert, als dat een plausibele legitimatie van nieuwe wensen en praktijken kan lijken. Kritische zinnen aanzien van al wat zich aan de tijdsdimensie refereert, wordt de historicus een tweede natuur. Hij bespeurt er alibi's in van onze cultuur, die gemakshalve naar een qua zingeving oncontroleerbaar verleden verwijst. Of kronkels van een mentaliteit die logischerwijs vooruit zou moeten blikken. Voorzover leven zoeken van toekomst is.

Stel dat zo'n historicus geschold is in het opsporen van riten – met name schoolritten, of schoolse riten. Dat hij tradities ziet als schepping van ritueel taaleigen waarlangs cultuur met zichzelf een dialoog aangaat. Dat hij, tot hoogleraar benoemd – bijvoorbeeld in Rotterdam –, zijn ambt in het openbaar dient te aanvaarden met een rite die, wordt hem gezegd, daar traditie is. Dat hij daartoe een kledingstuk dient om te hangen waarvan de intrinsieke nuttigheidswaarde nihil schijnt, maar de tekenwaarde des te groter – en dan bedoel ik natuurlijk niet het teken van overvloed waaraan het, over een kostuum gedrapeerd, gestalte geeft. Dat de kleur van de voering van dat kleed overigens niet bij het symboolselsel van de nationale Oranje-traditie aansluit, maar naar een (schier onvindbare) prehistorie van zijn faculteit verwijst. Conventie dus, slechts voor ingewijden en na uitleg inzichtelijk. Met andere woorden: cultuur van een elite — een zelfbevestigend spektakel voor de insider, met een zending naar buiten en een onmiskensbaar brok verleidingskracht voor wie tot andere sféren behoort.

En als de rite in kwestie hic et nunc plaatsvindt, op dit ogenblik en in deze ruimte, is het dan niet logisch dat die historicus zich afvraagt of hij en zijn medespelers aan de rite niet samen het slachtoffer aan het worden zijn van een van die collectieve illusies waardoor elites hun culturele waarden in andere groepen trachten te infiltreren? Of zichzelf cultuur aanmeten? Rites vragen willige slachtoffers. Onze historicus
zal niet vals spelen. Maar als hij niet over de rite – deze rite – nadacht, zou hij zijn leeropdracht ontrouw worden. Eerst de rite dus.

*De rite: lusus et illusio*

Voor wie de geschiedenis van de vormen van cultuuroverdracht bestudeert, is de inaugurele rede – opvolger van de *inceptio* waardoor in de middeleeuwse universiteiten het college van *magistri* werd aangevuld¹ – immers een initiatierite, een ‘rite de passage’, die een dubbele sociale functie heeft met een tweevoudig neveneffect.² Door de uitwisseling van ritueel sprekend en luisteren in een speciaal en uitsluitend daartoe samengekomen en door de universiteit naar behoren gewaardeerd gezelschap, krijgt de openbare aanvangsles een werking toebedeeld die in een andere context onverholen als magisch zou worden aangeduid. Ze bewerkt dat de spreker wordt opgenomen in een gemeenschap van eerder door diezelfde rite publiekelijk aangewezen geleerden die, als gemeenschap, hem machtigt met gezag te spreken over de wetenschapssector die hem bij conventie is toebedeeld. Door zijn woorden *ex professo* te kwalificeren, verlost de rite de nieuwe docent van de persoonlijke onzekerheid die door het keuzemoment van zijn aanstelling was geschapen. Tegelijk wordt rond de angst die zijn wetenschapsoefening voor een forum van gelijken in hem kan oproepen, het raster van de institutie geplaatst, dat deze weliswaar noch opheft noch onzichtbaar maakt, maar ze wel binnen werkbare perken houdt, en tevens zijn *pairs* in toom.

Als overgangsrite schept de inaugurele rede niet alleen een organische band tussen de ontvangende instelling en de nieuwe docent, maar bevestigt ze tegelijk de bestaande wetenschapssamenstelling. Op de eerste plaats naar haar sociale aspecten. De nieuwe docent wordt immers opgenomen in een corporatie van docenten. De maatschappelijke status van de functie in het algemeen en het prestige van de concrete, locale groep zijn medebepalend voor het wetenschappelijk crediet dat hem wordt verleend — zoals hij dat op zijn beurt gaat verrijken (of soms ook wel verarmen).³ Zelden is dat corporatief belang zo cru naar voren gekomen als toen de beginnende Leidse universiteit na een hardnekkige onderhandeling voor een ongehoord salaris en met een minimum aan verplichtingen de toenmalige prins der eruditie Joseph Justus Scaliger uit Frankrijk wist te lokken.⁴ Sindsdien is in alle toonaarden bezongen
hoeveel de reputatie van de Leidse academie aan die coryfee te danken heeft gehad. Mag ik het wagen dat minstens een halve illusie te noemen? Want Scaliger begreep – al was hij, die immers beweerde uit een geslepen Italiaans vorstengeslacht te stammen, zo slim dat niet hardop te zeggen – dat hijzelf eveneens alles bij een verhuizing naar Leiden te winnen had. In die bloeiende stad van Europese allure, niet in het kasteel van La Roche-Posay, kon hij uitgroeien tot de leeuw in de jungle van de wetenschap, tot de spin in het web van de République des Lettres of, zoals mijn Franse leermester Alphonse Dupront hem placht te noemen, ‘le monstre sacré de l’érudition batave’, daarmee wellicht ongewild bloatgevend hoezeer de Franse ent op de Nederlandse stam geslaagd was. Toen de Rotterdamse overheid in 1681 met de benoeming van Pierre Bayle een illustre school, voorganger van deze universiteit, oprichtte, investeerde ook zij in prestige en naarmate dat toenam, bleek zij bereid Bayle’s onderwijslast te verlichten, totdat geschillen van ideële aard tot zijn ontslag leidden.3 Welbegrepen cultuurpolitiek dus, tot wederzijds genoegen, maar niet tot elke prijs. Ook Bayle zelf was inmiddels boven zijn functie uitgegroeid en kon zich een ontslag permitteren. Onze rite bezegelt de functie, als bilateraal contract.

De openbare les stamt uit een tijdvak waarin alle docenten van een onderwijsinstelling, om het even of ze lector of hoogleraar waren, tot deze rite werden gehouden. Ze betekende toetreding tot een universitas, een universele gemeenschap van in beginsel gelijken. Intussen is en wordt het rangenstelsel uitgebreid met verschillende categorieën wetenschappelijk personeel die, naar het schijnt, steeds minder om intrinsiek-wetenschappelijke en steeds meer om organisatiesociologische, onderwijspolitieke, ja financiële redenen, in hun rang geparkeerd blijven – terwijl anderzijds het formeel onderscheid tussen lectoren en hoogleraren is opgeheven. In dat perspectief werkt de rite van de openbare les de polarisering tussen categorieën docenten in de hand en vormt ze een symbool bij uitstek van de actuele tendens tot hiërarchisering van het wetenschapsbedrijf, waarbij wel allen volgens eenzelfde strenge wetenschapskanon geacht worden te spreken, maar niet ieders stem even luid in de samenleving nagalmt. De rite is thans een teken van ongelijkheid geworden. Zo blijkt hoe relict van oude legitimatiestructuren zich door sociale transformatieprocessen heen kunnen handhaven en nieuwe waarden of verbanden kunnen gaan legitimeren die lijnrecht tegenover hun oorspronkelijke betekenis staan. Dat dit laatste niet de
bedoeling van de onderhavige rede is, behoeft intussen nauwelijks betoog. De waarneming van het verschijnsel als zodanig is daarentegen wezenlijk voor wat straks komen gaat: in de rite van de rede houdt de universiteit, als geleerde elite, zich thans een illusie over zichzelf voor.

De rite bekrachtigt niet alleen de maatschappelijke aspecten van het wetenschapsbedrijf, zoals het *hic et nunc* functioneert, maar draagt er tegelijk toe bij de wetenschapsstructuur inhoudelijk vast te leggen. Naar traditie — maar is er iets dwingenders dan tradities, zelfs en vooral recente? — dient de inaugurele rede tot definiëring van een richting, een program, een aandachtsveld, of minstens een bevoorrecht thema van onderzoek, zeker in de historische wetenschappen. Kluits intree-rede over het recht op afzivering van Filips II (1779), die van Bosscha over het nut van de middeleeuwse geschiedenis (1807), Fruins oratie over *De onpartijdigheid van de geschiedschrijver* (1860), die van Huizinga over *Historische levensidealen* (1915), van Romein over *Het vergruisde beeld* (1939), van Rogier over de oorzaken van de Opstand (1948), van Boogman over het karakter van de vaderlandse geschiedbepoefening (1959) en zoveel andere, blijken bij herlezing blauwdrukken te zijn geweest voor een onderzoeksprogram en niet zelden bakens in een persoonlijkheidsontwikkeling. Oraties zetten tactisch inhoudelijke lijnen uit in een bij wijze van ficie nog maagdelijk geacht gebied, ze scheppen orde en structuur uit wanorde of leegte, kortom ze dienen een strategie van wetenschapsbeoefening waarbij, dank zij hun status, posities kunnen worden ingenomen, grenzen gemaakteerd, bruggen geslagen. Wezenlijke voorwaarde voor het institutioneel succes van die strategie is het respect voor reeds getrokken grenzen en gemaakteerd terrein. Oraties die probe ren een leeropdracht te definiëren, ontwikkelen gewoonlijk dan ook een program dat binnen de limiet van die opdracht valt en waarvan de eigen grenzen nog enger zijn.

Vandaar de paradox dat intree-redes die het onderzoek op het betrokken vakgebied inhoudelijk geheel kunnen vernieuwen, vanuit het wetenschapsdynamisch oogpunt van de sociaal-cultureel historicus een, in de oorspronkelijke zin van het woord, conservatieve rol kunnen spelen. Door de nadruk te leggen op de identiteit en de interne samenhang van de discipline of door de thematiek zorgvuldig af te grenzen, accentueren ze de compartimentering of, zoals thans met een onnauwkeurige beeldspraak wel wordt gezegd, de verkokering van het wetenschappelijk onderzoek en daarmee de afstand tussen wetenschap en werkelijkheid:
tussen de wetenschap en het op de levenspraxis gerichte, veelzijdige inzicht dat er in laatste instantie de bestaansreden van dient te zijn. Als en voor zover de werkelijkheid immers één en ondeelbaar wordt geacht, kan welke sector van wetenschapsbeoefening ook slechts bij wijze van delegatie en in erfpacht een eigen perceel te beheren krijgen. En onmiddellijk zou het belangrijkste streven moeten bestaan in een onstilbare honger naar grensoverschrijding en ontmoeting van de buren – interdisciplinariteit, zo men wil – teneinde door een veelvoud van invalshoeken, verificatielijnen, benaderingsordes en decodeersystemen, welk deelverschijnsel ook zo organisch mogelijk in de ontwikkeling van wereld of kosmos, mensheid en samenleving, gemeenschap en groep te verankeren.

Hoe dus de rite te gebruiken zonder ongewild het slachtoffer van een rituele illusie te worden? En concreet, wat de onderhavige leeropdracht betreft: hoe over cultuur en mentaliteit in de geschiedenis te spreken, zonder te vervallen in de illusie van het tautologisch vertoog dat elke historische cultuuranalyse bedreigt, doordat de spreker simpelweg de culturele orde transponeert waar hij zelf nolens volens in en uit leeft — aangezien hij niet de juiste afstand weet te schatten die zijn orde van waarneming, denken, voorstelling en gevoelen van die van verleden gemeenschappen, ontwikkelingen en verschijnselen scheidt?

Eén manier om het vraagstuk op te lossen bestaat in een kritisch vertoog over het vertoog zelf. Michel Foucault koos deze toen hij in 1970 zijn leeropdracht aan het Collège de France aanvaardde. In De orde van het vertoog analyseerde hij het spreken van binnen uit, zodat hij, niet door vooraf vaststaande definities getiranniseerd, het vertoog eerst als open structuur kon presenteren, om er vervolgens zelf, vanuit de noodzakelijke contingentie van een levensloop, de persoonlijke grenzen van een arbeidsprogram aan te stellen.

Een andere oplossing bood Pierre Bourdieu ruim een decennium later aan diezelfde onderwijsinstelling, toen hij bij wijze van inaugurele rede de sociologie van de inaugurele rede presenteerde. Een verleidelijke oefening, brillant en speels — maar, zoals alle spel, minder onschuldig dan ze lijkt. Want analyse en reflectie onttoveren de vanzelfsprekendheid van de gezagsrelatie die haar bron, vanuit de leerlingen gezien, juist niet in eerste instantie in de capaciteit tot analyse en reflectie van de meester vindt, maar in diens aanstelling door een instelling, of in een al dan niet stilzwijgende afspraak van hetzij de leerling hetzij derden

De historicus jaagt dus op illusies, maar kweekt tegelijk nieuwe: de illusie van kennis, van inzicht, van volledig begrip op grond van wat niet anders dan een interpretatie van resten van segmenten kan zijn. Zolang het om harde resten gaat met relatief scherpe contouren – zoals voorwerpen, teksten, getallen – wijst het onderzoeksobject zelf al op interpretatiegrenzen die niet straffeloos mogen worden overschreden. Wellicht is dat de reden dat economische, sociale, politieke geschiedenis en zelfs ideeën- en kunstgeschiedenis betrekkelijk strak werkende subdisciplines zijn met een hoge graad van zelfcontrole en van interne censuur onder de historici die op het betrokken aandachtsveld werkzaam zijn. Anders is het gesteld met de cultuurgeschiedenis in de meer brede zin van het woord en vooral met het hybridisch conglomeraat dat thans met de onzalige term mentaliteitsgeschiedenis wordt aangeduid: wollige wetenschappen, waar een ouderwets rationalist vooralsnog slechts de charme van het bizarre in zou kunnen ontdekken. Op geen gebied van de geschiedenis zijn dan ook de illusies verraderlijker, de voetangels talrijker, de valstrikken verborgener dan op dat van cultuur en mentaliteit. In de tijd die ons thans rest zal de rite ons begeleiden op een verkenning door dat landschap om ons in de geschiedenis iets van het culturele van cultuur en het mentale van mentaliteit te doen proeven.

*Het woord als culturele valstrik*

Voor de historicus begint de culturele en mentale dimensie van de werkelijkheid bij het spreken erover. Taal is een cultureel instrument dat in zeer hoge mate door diachronische conventies wordt bepaald, maar waarvan het feitelijk gebruik aan banden wordt gelegd door de grenzen van een synchronisch systeem van actueel geldige, mentale categorieën: verstaan en inzicht staan in functie van de redeneertrant,
de denkwijze, het voorstellingsvermogen, het associatie- en connotatiesysteem van thans. In de termen van ons vertoog over het verleden klinkt dat verleden dus steeds al mee, maar gemoduleerd door onze eigen gevoels- en beeldwereld. Via het medium grijpen produktie en receptie in elkaar.

Nemen we als voorbeeld het woord koning, een onverdacht begrip met een herkenbare betekenis. Een koning is een koning is een koning, kan men zeggen. Zeker, zolang tenminste het blote feit van institutioneel leiderschap van een collectiviteit wordt bedoeld. Maar koning Clovis, Filip de Schone, Lodewijk XIV en Boudewijn van België hebben in hun belevingswereld onderling vermoedelijk minder gemeen dan met de minste van hun tijdgenoten. Hetzelfde geldt voor hun functie: wetelijke attributies, representatief vermogen, politieke macht, economische invloed, maatschappelijke impact, sacrale functies, religieuze beeldvorming, morele waardering, culturele uitstraling – bij elk van de vier ligt alles anders. Veredeld stamhoofd, Deus in terris, belichaming van de staat, constitutioneel monarch: hun kwalificaties referen niet alleen aan een andere machtssconstellatie, maar aan een ander interactiesysteem en een ander type evenwicht tussen economische dynamiek, sociale structuur, gedragscode, rechtsgewest en beeldwereld. Geen huidig Westers voorst zou het meer in zijn hoofd halen zich ter genezing van de scrofulose massaal door zijn onderdanen te laten aanraken, zoals Filip de Schone en Lodewijk XIV dat deden — maar in Clovis’ hoofd kwam dat al evenmin op: dat vermoeden van bovennatuurlijke macht is aan beide zijden in de tijd begrensd. Het hangt samen met een welomschreven fase in de beeldvorming rond het koningschap, die zelf weer in functie staat van het feitelijk economisch en politiek overwicht van de vorst in de natie en met de distantie tussen de lagen van het maatschappelijk rangstelsel. Het vormt, kortom, een dynamisch culturelelement.

Het is overigens niet noodzakelijk dat de verschillende zojuist genoemde sectoren van de maatschappelijke werkelijkheid zich synchroon, vervolgens eenzelfde ritme ontwikkelen. Wanneer men een dynamisch interactiemodel van het historisch ontwikkelingsproces huldigt, kunnen faseverschillen moeiteloos worden geïntegreerd, mits vergelijkbare ontwikkelingsfasen van de economische, sociale en culturele orde elkaar maar minstens ten dele overlappen, of op een gegeven moment gezamenlijk kruisen, zodat de voorwaarden voor een vruchtbaar samenspel
verenigd zijn. Maar de vrucht van die interactie kan een faseoververandering in een of meer van de sectoren zelf overleven. Cultuur – in dit geval de koninklijke aanrakingsrite – vormt weliswaar een component van de totale werkelijkheid, maar bezit naar ontwikkelingsritme en bestaansduur een bepaalde autonomie en, in het verlengstuk daarvan, een eigen weerstand tegen de irruptie van het evenement, een eigen flexibiliteit bij verstarring van de maatschappelijke dynamiek. Haar autonomie volgt de evolutie van het interne spanningsveld van onze beeldwereld, ligt binnen de contouren van ons mentaal instrumentarium en krijgt gestalte in de lichamelijke en maatschappelijke reflexen van onze habitus. Zo kan 's konings sacrale werkingskracht de neergang van zijn feitelijke politiek-economische macht of zijn sociale beeldwaarde in de natie overleven, zolang sacrale waarden het ordeningsbeginsel van het wereldbeeld blijven vormen en, zelfs als deze stervende zijn, de rite in de vorm van een habitus de oorspronkelijke tekenwaarde overleeft. Dat ook medici zich intussen over de scrofulose hebben gebogen en er een wetenschappelijk vertoog over hebben opgebouwd, vormt geen belemmering voor de rite zolang het magisch correspondentiesysteem tussen de bestanddelen van de wereldorde intact blijft. Afgezien van dictatuur, sluit het ene vertoog het andere niet uit. Het hangt er maar van af langs welke invalshoek men de wereld bekijkt, en die invalshoeken zijn weer een functie van het gamma aan posities die men in het sociaal bestel in staat is in te nemen. Van de maatschappelijke en intellectuele speelruimte, met andere woorden.

Ten onzent komt die culturele autonomie in dit geval duidelijk naar voren wanneer de Leidse aartspreester Hugo van Heussens – een rijk man van uitmuntende familie, een erudiet, rationeel en bijna modern denkend jansenist, die een sleutelpost in de Hollandse Zending innam, kortom de ideale vertegenwoordiger van diverse typen elites – in 1687 zijn al jaren sukkelaande zus en huisgenote Agatha het Kanaal overstuurt om zich door de Engelse vorst Jacobus II ter genezing te laten aanraken. ’Bijgeloof’ werd (en wordt...) dat wel genoemd, dat wil zeggen een uitwas van of een ongeautoriseerd alternatief voor de vigerende geloofsorde. We kunnen het ook anders zien. Bijvoorbeeld als een faseverschil tussen de denkorde, die nauwer bij Van Heussens economische en sociale positie aansloot, en de geloofsorde, die voor hem sterker bepaald werd door de apologetische noodzaak om de nadruk te leggen op de barokke rijkdom aan katholieke differentiatie tegenover de uni-
forme calvinistische grauwsluijer.16 Wat elders in West-Europa reeds als verwerpelijke magie aangeduid gaat worden, blijft hier vooralsnog een geloofsargument, omdat diepgaande kloven in het sociaal-religieus bestel de schepping van een eenheidsfront van de elitaire ratio tegen de volkse superstition verhinderen, althans vertragen.17 De toevlucht tot de rite ontspingt volgens die duidingswijze dus aan de context van een interkerkelijk twistgesprek.

Nog een andere, complementaire interpretatie is mogelijk. Van Heussens initiatief vormt namelijk ook een getuigenis van de mogelijkheid tot verwisseling van uiteenlopende, autonome, gelijktijdig naast elkaar bestaande geloofsordes, die elk hun eigen, op interne consistentie berustende geldigheid bezitten en onafhankelijk van elkaar op hun feitelijke werkzaamheid worden beoordeeld, zonder elkaar overigens teniet te doen. In dit concrete geval gaat het dan bovendien om twee verschillende typen geloofsordes, namelijk een koppel religieuze en een koppel medische. Van Heussens kerkelijke scherpslijperij als onverdacht Augustinist is van een andere orde dan zijn geloof in de sacrale werking van de koningsmacht: ze bijten elkaar niet, maar zijn binnen zijn concrete leefwereld verwisselbaar en treden elk van beide op het juiste moment voor het voetlicht. Het uiteindelijke gedragscriterium van Van Heussen is niet de idee, maar de praxis, of de habitus. De verwachte effectiviteit beslist over de keus voor het ene of het andere ideeënsysteem, het symbolisch referentiekader, de gedragscode. Schreef Van Heussen niet in zijn begeleidende brief aan de Engelse apostolisch vicaris dat de genezing hoogst wenselijk was omdat zijn zus onmisbaar was voor zijn huishouding?

Dezelfde conclusie mag worden getrokken voor de medische geloofs-ordes. Dat hier de term ‘geloofsorde’ wordt gebruikt, zal u hopelijk niet verbazen: van de gebruiker uit gezien is de toevlucht tot welke vorm van geneeskunde ook uiteindelijk immers een akt van geloof in een interventiesysteem waarvan de kracht dadigheid nog maar moet blijken.18 Agatha’s Engelandvaart vormde dan ook allerminst een motie van wantrouwen tegen de medische wetenschap van haar tijd. Integendeel, ze voorzag zich vóór haar vertrek van alle mogelijke getuigschriften van befaamde medici, die kennelijk geen raad meer met haar ziekte wisten. Wellicht dat die getuigschriften weer bij collega’s dienst konden doen als ’s konings sacrale werk machteloos bleek. Koningen waren immers ook niet almachtig. Koning Lodewijk XIV zelf nam op zijn
sterfbed, zoals Saint-Simon vertelt, achtereenvolgens zijn toevlucht tot een waar regiment lijfartsen, dan, met hun instemming, tot een weinig zachttzinnig dorpsgenezer uit de Provence die een elixer tegen het koudvuur bezat, tenslotte tot het ‘remède du feu abbé Aignan’, eigenlijk een geneesmiddel tegen waterpokken, maar hier dank zij de geestelijke kwaliteit van de vervaardiger ongetwijfeld als uiterste panacee beschouwd. De koning stierf toch, maar hij was dan ook al bijna 77 en had vrijwel heel zijn familie overleefd.

Schijnbaar moeiteloos bekenden vroegere elites zich dus tot verwisselbare culturele credo’s die de onze hebben afgezworen of die zij in elk geval niet publiekelijk meer kunnen huldigen. Ook de koning participeerde in dat systeem van verwisselbaarheid. Hoe absoluut hij in beeld en theorie ook aan een bepaalde ratio moge hebben vastgehouden, de haalbaarheid, de levenskans, blijkt voor hem toch de ultima ratio die zijn culturele keuzen commandeert. De sacraliteit van het koningschap als zodanig hielp hem daarbij: ze verschafte hem een valorisatiekader voor zijn functie dat hem van de noodzaak verloste er persoonlijk een te smeden. En voorzover hij, zoals Lodewijk XIV, toch een symboolrijk hofritueel organiseerde, geschiedde dat met het oog op de opbouw van een geordende staat. Vandaar de relatief grote persoonlijke vrijheid van de koning, die wel met groepsbelangen moest rekenen, maar niet automatisch hun ideologie hoefde te interioriseren. Zo gauw ‘s konings sacrale duiding vermindert of verdwijnt, dient hij echter steeds meer van zijn persoon in zijn functie te investeren en verliest hij zijn vrijheid van handelen en denken. De functie van de koning vermenschelijken en wordt dus gemoraliseerd. De koning moet aan collectieve eisen gaan voldoen, niet alleen meer aan zijn eigen ‘bon plaisir’. Met zijn falen kan hij vallen.

Zoals Kaplan onlangs heeft laten zien, kan dit moraliseringsproces in Frankrijk bij de opeenvolgende graanerisissen van de achttiende eeuw duidelijk worden gevolgd. Eerst nationale vaderfiguur en onzelfzuchtig symbool van overvloed, blijkt de koning in 1740 ineens een mens te zijn die verdacht kan worden van persoonlijk winstbejag ten koste van zijn eigen onderdanen. Op dat ogenblik is er een mentale veer gesprongen in het wereldbeeld van pre-industrieel Frankrijk: de koning zelf is voortaan niet per se geloofwaardig meer en kan schuldig worden geacht aan het onheil van het land. Vandaar dat de rioolschrijvers aan het eind van het Ancien Régime de koning moeiteloos in hun
vuilspuiterij kunnen betrekken en daar een gerede markt voor vinden.\textsuperscript{22} Dat de Revolutie er toch nog zo lang op zich heeft laten wachten, getuigt van de verstarring waarin de sociale orde was geraakt. De beweging zelf was definitief. Sedert de Glorious Revolution en de post-napoleontische Restauratie is het koningschap in Engeland, Frankrijk en overal elders vermenselijkt tot een steeds triester bezigheid. Van bevrijdende symbolische valorisaties verstoken, dient de koning zijn ambt thans geheel op te vullen met zijn persoon. Op straffe van prestigeverlies, of nog erger, is hij gedoemd in alles de dominante cultuur te volgen en zijn functie voor zijn persoon te laten gaan.\textsuperscript{23} Voor hem geen verwisselbare geloofsordes meer, noch enige echte mogelijkheid tot cultureel initiatief.

Wie thans over een koning spreekt, loopt het risico in Clovis een Lodewijk XIV te zien, in Filips de Schone een Boudewijn. Of misschien, omgekeerd, Boudewijn als een Lodewijk XIV te schetsen, Clovis als een Filips de Schone. En er een beeld- en leefwereld achter te projecteren die allerminst de hunne is geweest. Wat is ertegen, zult u zeggen? Niets natuurlijk, zolang spelen met het verleden sleeks luchtig divertissement is, zonder gevolgen voor heden en toekomst. De Engelsen hebben daarin een meesterschap bereikt waar wij voorlopig sleeks van kunnen dromen. Doch ook hier weer geldt: zelden is het spel zo luchtig als het lijkt. Prins Willem van Oranje is daar in dit herdenkingsjaar een leven- dig getuige van. De trekken van de verschillende typen koningschap die hem bij anticipatie thans, als leider van de Opstand, door allerlei groeperingen en organisaties successievelijk worden toegedicht, staan veelal, en soms uitdrukkelijk, in functie van een religieus, moreel of politiek project. Beeldvorming op afstand en op commando, die oncontroleerbare interpretaties als gezagsargument gebruikt om actuele belangen door te drukken of als alibi voor gebrek aan verbeeldingskracht. En ging het alleen maar om Willem de Zwijger! Met angst en beven wachten we op 1989,\textsuperscript{24} en 2017. Als we 2000, het symbolische en ritueel rampjaar, tenminste overlever...

Het is de taak van de historicus, met name van hem die de culturele aspecten van de historische werkelijkheid bestudeert, zich met hand en tand tegen dergelijk misbruik te verzetten. Het verleden kan nooit een argument voor het heden zijn, al was het maar omdat ons cultureel en mentaal coördinatenstelsel intussen wijzigingen heeft ondergaan en onze waarnemingscategorieën heeft bijgesteld, zodat dezelfde argumen-

De historicus in zijn cultuur

De historicus jaagt op die illusies. Als onderzoeker is hem er alles aan gelegen schijngestalten te onmaskeren, mythes te ontrafelen, betekenis-lagen af te pellen die voorgangers en tijdgenoten bewust of onbewust om gebeurtenissen, patronen en processen uit het verleden hebben gelegd. En om ten strijde te trekken tegen de verraderlijke suggestie van elk getuigenis, elk relict, elke ruïne, dat ze zichzelf genoeg zouden zijn om begrepen te worden. De historicus ontkleedt het verleden zoals het zich presenteert en gretig wordt geconsumeerd door hen die zich wijsmaken dat de zin van de werkelijkheid in haar wording of zelfs in haar verleden ligt. Hij laat zien dat geen enkele bron onmiddelijk leesbaar, geen enkel verschijnsel direct herkenbaar is – tensijt voor de narcist die het andere slechts als spiegel van zichzelf wil zien. En hij maakt duidelijk dat de noodzakelijke duiding van het verleden een minstens even grote kennis van onszelf veronderstelt als zij ons in eerste instantie lijkt te kunnen verschaffen. Hij toont aan dat elk brokstuk en elke laag van het verleden zichzelf definiert in antwoord op wat eraan voorafging en met het oog op een toekomst die nu alweer voorbij kan zijn. Het verleden is geen onafhankelijke variabele, maar vormt een sprekende of stomme dialoog met heel de tijdschaal waarbinnen het staat, met de orde waarop het voortbouwt, het proces waarbinnen het zich voortbeweegt, het interpreterend gesprak dat latere tijdlagen ermee voeren. In zoverre als hij de illusies van het verleden over zichzelf en die van ons over zin en nut van het verleden vernietigt, is elke historicus in wezen een scepticus, die uiteindelijk zelfs twijfel zaaait over de juistheid van onze analyses van het heden – want wat is het heden per slot van rekening anders dan de speerpunt van het verleden? Niet altijd wordt hem dat in dank afgegenomen en het is wellicht geen wonder dat de goeroes van alle tijden zelden Clio’s kinderen zijn geweest, al hebben ze haar gretig genoeg misbruikt.
De historicus moge een scepticus zijn, hij is, althans in beginsel, geen nihilist. Zijn werk bestaat niet alleen in ontrafelning van het bewaarde en in ontheilging van het te snel aanvaarde, maar ook en vooral in de schepping van een beeld van het verleden, hoe dat ook moge uitvallen: cynisch, koel, nuchter, begeesterd, belerend, militant. Wie geschiedenis schrijft, herordent, herplaatst, herduidt elementen, fragmenten, sporen. Zijn de-constructie staat in dienst van een re-construc- tie, waarbij hijzelf – ongeacht de theorie waaruit hij werkt – de gaten opvult, de stilten doet spreken en het pleisterwerk verzorgt. Zo schept hij een nieuw beeld en daarmee nieuwe illusies. Dank zij het prestige van zijn beroep geniet dat beeld het aura van de wetenschap en wordt het als betrouwbaar, ja soms zelfs als waar in de sterke zin van het woord, door toevoorders en lezers geassimileerd. Maar de historicus zou in elk geval zelf beter moeten weten en beseffen dat de waarde van zijn beeldschepping – nog steeds afgezien van zijn theorie – afhangt van een dubbele persoonlijke bekwaamheid. Enerzijds zijn zijn vermogen om zich bij zijn oordeelsvorming over het verleden zo weinig mogelijk poetsen te laten bakken door de denk-, gevoels- en voorstellingscategorieën die wel voor zijn eigen tijd, land en milieu vanzelfsprekend zijn, maar niet zonder meer daarbuiten. Anderzijds zijn capaciteit om de stilte van de bronnen te verstaan, om de precieze diepte en hoedanigheid van het ongezegde te begrijpen en de contouren aan te voelen van wat in de door hem bestudeerde tijd denkbaar, geladen met emoties, geloofwaardig en inzichtelijk was. Hij mag, met andere woorden, niet het slachtoffer worden van de culturele dimensies van zijn eigen leefwereld, en dient tegelijk inzicht te hebben in de mentale achtergrond waartegen zijn onderzoekobject zicht profileert.

Wie meent dat hier een open deur wordt ingetrap, moge zich er eens op bezinnen hoe sterk onze culturele oriëntaties zich in onze historische zorgvuldigheid weerspiegelen. De huidige Nederlander, en meer in het algemeen de westeling, is bij uitstek materie- en cijfergevoelig geworden. Hij reageert op objecten en hoeveelheden en heeft een relatief scherpe speurneus ontwikkeld voor veranderingen daarin. Ongerijmdheden in de voorstelling daarvan verdraagt hij niet. Ook de minst historisch geschoolde onder ons zal onbewust aanvoelen dat Karel de Grote geen chips kon kennen, zelfs niet in de oudere betekenis van het woord. Een sigarettenrokende hertog van Alva komt onwaarschijnlijk voor, zoniet erger. En als Asterix op zijn eentje patat met mayonaise
mocht lopen te smikken in een Gallische dorpsstraat, zou hij op ons aller lachspieren werken, omdat zowel het voedsel misplaatst is als de rite: een Galliër eet wild zwijn, in een zweepe atmosfeer van kameraad-
schap, onder een eik. Met andere woorden, we hebben de beeldwereld van de historieprent succesvol geïnterioriseerd. Inzicht in het ontwikkel-
ingsproces van de materiële cultuur is ons tot een tweede natuur gewor-
den. Sinds wij ruïnes als sporen van oudheid zijn gaan duiden, is de materiële cultuur – of ze nu in de stijl van Schotel27 wordt beschreven of Braudeliaans vernieuwd28 – een even wezenlijke dimensie van ons geschiedbeschaf gaan vormen als de materie zelf centraal in onze leefwereld is komen te staan. De beide processen hangen natuurlijk met elkaar samen, want we zien slechts wat we vermogen te zien: onze culturele perceptie wordt begrensd door onze mentale horizon en beide verstren-
gelen zich onlosmakelijk in de dimensies van onze leefwereld.

Al even gespitst zijn we op cijfers en hoeveelheden. Inkomsten en uitgaven worden, ook waar het makro-verschijnselen als de nationale boekhouding betreft, tot op de cent nauwkeurig berekend. Wie ergens een volume of een trend kan meten, een verhoudingsgetal of een coëffi-
ciënt kan berekenen, zal het niet laten. Bij eten en drinken, leren en luieren, vrijen en werken, bidden en sterven, ruzie en roddel, misdaad en straf, ziekte en dood – overal heeft het cijfer een hogere waarheits-
waarde gekregen dan de opinie. In overeenstemming met onze huidige levenservaring wordt aan conjuncturen thans ook wat het verleden betreft het a priori van de waarschijnlijkheid toebedeeld. De recente opmars naar kwantificering op alle fronten is in dit opzicht slechts een methodisch, door de fascinatie van grafische orde en materieel rekentuig gestuwd verlengstuk van een al veel oudere inhoudelijke oriëntatie. Achter de wetenschappelijke ontwikkeling gaat een culturele bijstelling schuil. De Nederlanders mogen daarbij niet altijd de koplopers zijn geweest, zij horen wel tot de nauwkeurigste toepassers en de ijverigste volhouders. Minder nog dan andere Westerse volkeren gewend aan een samenleving van uitersten waarin scherp afgebakende hoofdgroepen of duidelijke ordes van grootte al een voldoende middel ter distinctie-

vormden, hebben zij de precisie van de dubbele decimaal nodig om hun plaats van die van hun buurman te onderscheiden. Het lijkt weleens of de onmogelijkheid om bij de studie van oudere samenlevingsvormen die tweede decimaal op plausibele wijze te bereiken, de historicus ver-
lamt: liever geen geschiedenis, dan een geschiedenis zonder cijfer.
Voor een beter begrip van wat ik zojuist heb gezegd, zijn hier twee opmerkingen noodzakelijk. Op de eerste plaats vormt het voorgaande in geen enkel opzicht een kritiek op materiële of kwantificerende geschiedenis op zichzelf. Integendeel, deze weerspiegelen wezenlijke dimensies van historische processen en spelen uitmuntend in op ons huidig levensbesef. Ze vormen dus een noodzakelijke voorwaarde voor ons historisch besef, omdat ze in herkenbare categorieën vertalen wat onmerkbaar uit het veld van onze leefwereld glijt en aan gene zijde van onze denken gevoelshorizon komt te liggen. Mits natuurlijk de zorgvuldigheid van de reconstructie en de wetenschappelijke waarde van de meting zelf gewaarborgd zijn. Met name waar het de pre-industriële periode betreft, die op nogal wat gebieden andere precisiewaarden hanteerde, ligt hier bovendien nog een kentheoretisch probleem waar al te vaak stilzwijgend aan wordt voorbijgegaan. Het gaat er mij hier slechts om te laten zien dat ook geschiedschrijving deelt in de culturele en mentale basisopties van de samenleving en dat zij er goed aan doet zich dat te realiseren.

Op de tweede plaats dient hier zeer uitdrukkelijk te worden gesteld dat materiële zorgvuldigheid een even wezenlijk teken van respect is voor degenen wier wel en weee onze samenleving heeft mogelijk gemaakt, als betrouwbaarheid de grondslag is van onze huidige sociale verhoudingen. Dat respect betreft vóór alles de tijdsorde, aangezien ons leven in de tijd verloopt en de zingeving ervan, zowel individueel als collectief, de tijdsorde volgt. Onze ervaring voedt onze verwachting, en al is het waarschijnlijk dat de verruiming van onze mentale horizon het spanningsveld tussen beide thans steeds breder en mogelijk ook minder krachtig maakt, de beweging gaat van het verleden naar de toekomst, niet andersom.20 De historicus is ex professo de hoeder van het respect voor de tijdsorde en van de integriteit van de reconstructie ervan. Dat betekent niet dat hij uitsluitend diachronisch zou mogen werken of dat de chronologie voor hem een obsessie zou moeten worden, wel dient hij steeds de historische dimensie in theorie en model in te bouwen, dus ervoor te zorgen dat alle gegevens, begrippen en fasen in de juiste tijdslaag worden verankerd en op hun precieze historische betekenis ondervraagd. Hij zal zich met hand en tand verzetten tegen de losbollen en beunhazen die, al of niet in een theorie geharnast, uit de grabbelton van moeder Clio te hooi en te gras datgene opvissen wat ogschijnlijk in hun kraam te pas kan komen, zonder acht te slaan op de zin die de
tijdsorde daaraan verleent. Hij wil de geschiedenis niet laten misbruiken voor huidige belangen, al ging het ook slechts om de tirannie van een idee.

Niet de historische zorgvuldigheid moet dus gelaakt worden – integendeel. Maar wel de eenzijdige toepassing ervan. Het erkend vereiste van precisie ten aanzien van materialiseerbare en kwantitatieve aspecten staat immers in een opvallend contrast met de zorgeloosheid waar mee gewoonlijk met de culturele en mentale aspecten van de historische werkelijkheid wordt omgesprongen. Misschien is zorgeloosheid overigens niet het juiste woord, maar kunnen we hier beter spreken van de culturele reflex, de habitus om, in het verlengstuk van het voorgaande, ook alle andere domeinen, dimensies en componenten van de geschiedenis te reïficeren, met andere woorden ze tot losse bestanddelen met een eigen coherentie en consistentie te verzelfstandigen. Die reflex ligt in een lange traditie van denken in termen van macht en overwicht besloten. Hij bevordert de tendens om de geschiedenis te beproeven op invloed of evenwicht tussen statische elementen in een horizontaal veld en verhindert ons de komplexe en onzekere dynamiek te zien van historische processen. Hij geeft de voorkeur aan gesloten taxinomieën, typologieën en periodiseringen, in plaats van naar een model van transformatie en transitie te zoeken dat de gestalte van de historische tijd zou benaderen.30

Reïificaties: cultuur en mentaliteit

Reïficatie betekent hier uitbanning van tijdsfactor en historische dynamiek. En wel in twee richtingen: verlenging van de duur tot in het oneindige, en (gewoonlijk impliciete) ontkennijng of veronachtzaming van het ontwikkelingsaspect in de synchronie. Het eerste geval vinden we vooral belichaamd in de assumptie van een tijdloze continuïteit, ja identiteit van affecten, beelden, waarden en symbolen door de geschiedenis heen.31 In de stilzwijgende veronderstelling dat de gevoelens en emoties, ideeën en gedachtensprongen, reflexen en verwachtingen die mijn gezichtsbeeld bepalen, ook gelden voor de leefwereld van al mijn voorgangers in al de tijdperken van het verleden. Het is de illusie van de eeuwige mens, die precies zo dacht, voelde en leefde als wij thans. Het volstaat naar hem te kijken om hem te herkennen – dat wil zeggen
onszelf in hem te herkennen. Maar waren Adams liefdesleven, Abra-
hams toekomstbeeld, Achilles’ waardenstelsel, Attila’s gedragscode en
Abelards denkpatroon inderdaad identiek met de onze? Is er geen ruimte
voor twijfel aan het gangbare soort vulgariserende uitspraken, dat stelt
dat slaven, lijfgezinnen, vrouwen en arbeiders steeds in een even continu
verlangen tot opstand tegen een steeds even scherp gevoelde onderdruk-
king hebben geploeterd? Dat kapitalisten kapitalisten zijn en, ongeacht
de eeuw, steeds de ethiek hebben gehuldigd die met dat concept corres-
pondeert? Dat het verdriet van ouders over de dood van hun kinderen
vroeger als vanzelf afstompte als er maar genoeg stierven?32 Of dat
ouders niet van hun kinderen hielden als ze dat niet net zo bezitterig
lieten blijken als wij thans?33 Dat folterende inquisiteurs wrede sadisten
waren, maar heksen en ketters onschuldige lammeren?34 Dat Oedipus
de mensheid zo’n twee à drieduizend jaar lang heel wat psychische
eellende had kunnen besparen als hij maar Freuds verbale gaven en een
schrijfmachine had bezeten?35

Dergelijke uitingen van cultureel en mentaal fundamentalisme zijn
voor een niet gering deel geërfd van het oude natuurwetdenken, dat
alle situaties, relaties, problemen en oplossingen eens voor al in een
universele code samenvoegde; maar ze worden door overhaaste conclu-
sies uit bio- en psychogenetisch onderzoek thans soms weer versterkt.
Het duidelijkst vindt men ze terug in de genres van de historische
roman en de historische film – typen van historische reconstructie waar-
bij de scrupules over de historiciteit van het materiële kader gewoonlijk
omgekeerd evenredig lijken aan die over de psychische dimensie. Daar-
voor wordt namelijk vrijwel steeds een tijdloos eeuwige-mensbeeld ge-
hanteerd, een doodennele uitzondering – zoals de recente Franse film
Le retour de Martin Guerre36 – niet te na gesproken. In het gros van de
historiserende produkties zien we mensen van vlees en bloed volgens
dezelfde schema’s en codes denken, voelen en handelen als wijzelf, zij
het dat vaak, vanuit een omkering van het beschavingsperspectief, de
trekken iets ruwer, krachtiger, overvloediger en minder verinnerlijkt
zijn aangezet dan thans het geval is. Ongetwijfeld levert dit prachtige,
kleurrijke of smeulende produkten op, maar het gaat dan om onderhou-
dende beeldvorming, niet om geschiedenis. Zolang ook niet méér wordt
gesuggereerd of gepretendeerd, is dat volkomen acceptabel en legitiem
– al blijken de feitelijke effecten toch wel eens groter dan de bedoeling
was.
De problemen beginnen pas bij de historicus zelf. Want ook onze geschiedschrijving is op allerlei niveaus doorspekt met toepassingen van thans gangbare codes op situaties uit het verleden. Bij onze interpretaties leggen we onze voorgangers gedachtengoed, attitudes, affecten en waardenschalen in de mond, die in hoge mate tot de orde van het postulaat behoren, al was het maar omdat de bronnen ons vrijwel nooit toestaan bij elke gedachtenstap met cognitieve, emotionele of gedragspsychologische implicaties een voetnoot te plaatsen. Die interpretatie van de stilte, ik heb het al aangestipt, behoort tot de kern van het historicisch werk – maar het zou te wenselijk zijn dat de historicus zich vaker en dieper van zijn eigen culturele inbreng op dat plan bewust was. Het gaat bij de geschiedschrijving ook niet om voorstellingen, affecten of houdingen als zodanig – tenzij misschien voor de estheet die zich kan vermeien in wat, zeg Jacoba van Beieren, op pakweg 3 mei 1434 door het hoofd spookte –, maar het gaat om reconstructie van de dimensies van de psychische wereld, van de mentale categorieën, voor zover deze een rol spelen bij de culturele dynamiek en dus operationeel worden gemaakt in een handelingsstelsel.

Juist die psychische wereld en dat handelingsstelsel vormen een tweede gangbaar object van reïficatie. De termen daarvoor zijn bekend: mentaliteit en cultuur. Beginnen we bij de cultuur. De aandachtige toehoorder zal reeds hebben begrepen dat het bestaande repertorium van enkele honderden definities van cultuur vandaag niet met een nieuw item zal worden verrijkt. Juist de mislukking van de talloze pogingen om cultuur op bevredigende wijze als een autonoom domein van de maatschappelijke werkelijkheid te definiëren, kan ons een verstandiger weg wijzen.

Bij nagenoeg al deze benaderingspogingen wordt cultuur als een constante factor van de maatschappelijke werkelijkheid gezien, die door tijdlagen en samenlevingsvormen heen zou lopen. Meestal wordt getracht om, eventueel langs comparatieve weg, de interne structuur of de externe contouren te definiëren van een domein dat dan als eigenstandig 'cultureel' zou kunnen worden beschouwd. Ook als men, zoals in deze universiteit thans gebeurt, uitgaat van P.J. Boumans definitie van cultuur als 'de levensstijl van een samenleving', dat wil zeggen als 'een complex van stoffelijke en onstoffelijke factoren', als een 'totaliteit van uit het verleden tot ons gekomen vormen', kortom als een 'erfgoed', blijkt cultuur als een spanningsveld van waarden en normen te worden
opgevat dat een interne structuur bezit en waarvan de dynamiek wordt bepaald door het spel van functionaliteit en dysfunctionaliteit van het handelen, met andere woorden door conformering aan een centrale norm, die een selectieproces impliceert. Die norm wagen wij in onze tijd nauwelijks meer te expliciteren. Men is daar wel eens onbevangener in geweest en sprak dan van vooruitgang, beschaving, verfijning. Deze norm was zelf dubbelzinnig. Ze verwees immers enerzijds naar een interne verfijningsdynamiek van het zichzelf daardoor definiërend cultuurmilieu en tegelijk naar toenemende annexatie van andere cultuurmilieus bij eenzelfde normenschaal. De norm refereerde dus zowel aan een intern spanningsveld als aan de elasticiteit en de potentiële uitbreidingskracht ervan. De normcultuur legitimeerde haar interne dynamiek door haar uitstraling. Motor van die dynamiek was de spiraal van de machtsuitoefening die, zoals N. Elias op voorstellige wijze heeft laten zien, langs allerlei scheerlijnen in de maatschappelijke figuratie verankerd lag. De thans gemeengoed geworden term 'beschavingsoffensief' geeft beeldend weer dat beschaving, als culturele gedragscode, ingebed lag in een machtsrelatie tussen overwinnaars en onderworpenen.

Wij durven die machtsrelatie thans in elk geval niet meer aan de hand van zo'n rechtlijnig onderwerpingsperspectief te benoemen. Dit betekent allerminst dat er geen overwinnaars of onderworpenen meer zouden zijn, maar alleen dat het legitimatiepatroon verschoven is, in functie van veranderingen van maatschappelijke aard binnen de figuratie. De norm wordt thans meer impliciet gelegd bij het vermogen van de (a priori als een totaliteit beschouwde) samenleving om zoveel mogelijk culturele segmenten van het maatschappelijk leven tot een samenhangend geheel te structureren, de eenheid ervan te laten zien en de verschillen te verdoezelen, zoniet uit te vlakken. De machtsrelatie blijft onaangetast, maar ligt versluierd onder het vertoog over en het beeld van een gemeenschappelijke cultuur van heel de samenleving.

Wel is culturele machtsuitoefening gecompliceerder geworden. Want het beschavingsoffensief is als een revolutie die haar eigen kinderen opeet. Door opvoeding en onderwijs geeft het het woord aan derden, die wel de cultuurvormen assimileren maar niet zonder meer hun betekenisysteem, omdat de sprekende elite niet zonder meer de sociale en economische ordes synchroon mee kan of wil transformeren. Terwijl de beschavende elite aldus aan sociale homogeniteit inboet, wordt tege-
lijk de kiem gelegd voor interne spanningen tussen groepen die, thans vanuit eenzelfde *ratio*, nieuwe subculturen gaan definiëren.

In Nederland, dat op zoveel gebieden een cultureel proefveld is geweest, kan dat interne differentiëringproces al tot ver in de vroegmoderne tijd worden teruggevonden, wellicht omdat, van de geografische tot en met de sociale ruimte, alle afstanden er geringer waren dan elders. We vinden het in het spanningsveld tussen moderne devotie en kerkelijke scholastiek, tussen neoklassiek humanisme en praktijkgerichte burgercultuur, tussen Latijnse en Franse opvoeding, tussen de wereld van het boek en die van het schietlood: meervoudige elites die, gesteund door uiteenlopende culturele instrumentaria, zich ten opzichte van elkaar legitimeren door evenzovele gestalten van subcultuur binnen een gemeenschappelijke culturele *ratio* te definiëren.\(^{33}\) Vanuit sociaal-historisch oogpunt is de vraag gewettigd of het thans gangbare onderscheid tussen kunst en massacultuur niet van dezelfde orde is.

Of de norm al dan niet uitdrukkelijk wordt benoemd, brengt voor ons perspectief overigens geen wezenlijk verschil mee. Ook thans betekent ‘cultuur’ doelgericht aanleren van in een bepaalde maatschappelijke groepering dominante gedragscodes, al worden die codes ook gelegitimeerd als waarden van een minderheid. ‘Cultuur’ wordt aldus tot een sector met een eigen, gestandaardiseerd instrumentarium van denkbeelden, voorstellingen, riten en gedragsnormen. Binnen haar interne spanningsveld ontwikkelt zij dan haar eigen betekeniscode en zingeving, die slechts optimaal kunnen werken bij afgrendeling voor andere coderingssystemen – hetzij doordat men ze negeert, hetzij doordat ze bewust worden bestreden. Cultuur verwijst dus naar macht, naar machtsuitoefening en machtssevenwicht, en daarmee naar hiërarchisering in functie van belangen.

Dit strategisch cultuurbegrip is kenmerkend voor groepen die greep hebben op culturele aspecten van de samenleving, elites dus die in staat zijn ‘cultuur’ reflexief te benaderen of actief te creëren en verspreiden, die haar met andere woorden tot een veld of een markt kunnen verzelfstandigen. Binnen hun strategie is het begrip operationeel. Voor de historicus kan het echter niet anders dan een illusie en een impasse vormen.

Een illusie, omdat het de dominante cultuur van een bepaalde groep als *pars pro toto* voor die van de samenleving gebruikt – en wel van die groep die op een bepaald moment de opinievorming beheerst, de legi-
timatiekaders formuleert, de normen oplegt en de esthetische canon vaststelt. Wanneer die legitimatie niet meer in een zending naar andere groepen toe wordt gezocht, wordt zij intern geherformuleerd. Zo wordt hedendaagse kunst vaak gelegitimeerd als de expressie van een avantgarde, die de cultuur vooruitbrekt en intuitief in zijn beeldwereld betaamt wat nog niet reflexief geformuleerd is kunnen worden. De staat, die zich als een institutie van cultuurbevordering beschouwt maar tegelijk het speelterrein is van maatschappelijke en economische belangen, meent dat onze ratio een plaats kan en moet inruimen voor de prospectieve intuitio: de wichelaar van toen is de kunstenaar van thans – beiden scheppen rituele tekenstelsels en interpreteren die voor het welzijn van de samenleving. De magiërs van de ratio daarentegen zijn de wetenschappers, wier paradigma’s juist strak liggen ingebed in de waarnemingsruimte waarover een concrete samenleving beschikt.\(^4\)

De levensstijl van een samenleving blijkt zo een stijl te zijn van groepen, en wel van die groepen die, ook letterlijk, de markt van beelden, riten en symbolen beheersen, die ze produceren, in omloop brengen en de schaarse ervan bepalen: vroeger adel en koopmanschap, kerk en drukpers – thans mode en media, industrie en wetenschap. Levensstijl van boeren, ambachtslieden, arbeiders en dagloners is daarentegen nooit tot cultuur benoemd, tenzij ter vervanging van andere elites en dus opnieuw als exemplarisch stelsel van symboolwaarden.

\textit{Een impasse: volkscultuur}

Cultuurgeschiedenis oude stijl\(^{15}\) leidt dan ook tot een illusie van kennis. Wat ze analyseert, is niet de globale cultuur van een samenleving, maar een esthetisch vertoog van een groep over zichzelf, een partiële beeldwereld, een produktiehaard van culturele waarden. Als ze zich al niet uitsluitend beperkt tot die cultuurvormen die hoog in de esthetische canon van de spraakmakende elite zijn ingezaaaid en als ‘kunst’ worden geduid sinds die canon een groepsgebonden middel tot status en distinctie is geworden.\(^{16}\)

Het volstaat echter niet het probleem te onderraden om het op te lossen. Daarvan getuigt de impasse waarin het recente debat over de volkscultuur in de vroeegmoderne periode thans is geraakt. De aandacht voor ‘volkscultuur’ – of voor wat we nauwkeuriger kunnen omschrijven
als sociaal en locaal niet-dominante aspecten van culturele codes – is op zichzelf niet nieuw. Welke interpretatie men van dit veelomstreden concept ook moge geven, het valt niet te loochenen dat de interesse in ‘volkscultuur’ in functie staat van het besef van ‘cultuur’ in de zojuist omschreven zin. Toen bepaalde groepen, elites van verschillend allooi en verschillend kaliber, hun culturele expressiekodes als ‘cultuur’ tout court gingen duiden en hun culturele standaard tot een agressief status-element uitbouwen, werd er geleidelijk een veld van niet toelaatbare cultuurvormen afgebakend die, als ‘volks’ omgeduid, het object werden van het elitair beschavingsoffensief.

Het was met de volkscultuur aanvankelijk als met het jansenisme: als Ceyssens gelijk heeft, is dat laatste vooral gedefinieerd als reactie op het vage anti-jansenisme van de bestrijders van een hersenschim. Zoals het jansenisme in hoge mate een anti-anti-jansenisme is, vormt de systematische interpretatie van volkscultuur voor een niet gering deel een definitie van wat niet-niet-volkscultuur is. Met andere woorden, een analytisch construct tegenover een strategisch concept. Heel de problematiek van de kwestie ligt in deze tegenstelling besloten. Want de door de elite in gang gezette repressie van niet aan haar code conforme culturele uitingen zoals ganzetrekken, ketelmuziek of op het altaar slapen (incubatio), diende, om effectief te zijn, deze praktijken eerst in een anti-code te systematiseren. Ze werden aldus geladen met een symbolische, ja een ideologische waarde die ze in de geloofs- en belevingswereld van het ‘volk’ niet bezaten.

Dat betekent niet dat er in het geheel geen samenhang te vinden zou zijn in de denk-, gevoels- en leefs wereld van de niet-elite, maar wel dat de interne samenhang van die groeiende restpost per definitie minder systematisch gestructureerd is dan de telkens volgens een leidende ratio uitgekristalliseerde culturele code van de verschillende elites. Toch heeft het vanaf het begin niet aan niet-volkse rationaliseringen van volkscultuur onttrokken. Het is denkbaar dat diverse dimensies van de middeleeuwse christelijke geloofsorde als zodanig geduid kunnen worden. Maar het gaat dan vermoedelijk in hoofdzaak om vormen van positieve acculturatie, van integratie van cultus en ritueel in bestaande symboolstelsels, niet om aperte tegenstellingen.

Een oppositiestructuur kan worden vermoed achter sommige vormen van bestrijding van ketterij, maar treedt eerst duidelijk voor het voetlicht wanneer het magisch wereldbeeld van de toverij door de theo-
logen tot een volledig uitgebouwd demonologisch systeem wordt omgeduid: de tovenares, magisch techneute, wordt dan tot heks, willige en gelijkwaardige partner van de duivel. De praktische orde wordt ze naar de dogmatische overgeheveld. Een volgende fase is de herdwinging van alle vormen van niet-kerkelijk geordonderd geloof tot bijgelooft (superstitio) door de leidende kerkelijke overheden van de verschillende Westeuropese landen, protestant of katholiek. In een derde stadium overspoelt de golfslag dan heel de gedragscode van de niet-leidende sectoren in de samenleving, die door de heersende burgerij aan een militante herziening wordt onderworpen. Het burgerlijk beschavingsoffensief van de genootschappen en met name van de scherpslijpers van het Nut vormt een poging tot totale bemestering van denk-, gevoels- en leefwereld van heel de basis van de bevolking.

Het perspectief waarin dit plaatsvond, is in 1837 voortreffelijk verwoord door Joost Hidders Halbertsma, doopsgezind predikant en een bekend Fries letterkundige:

‘Eens vooral zij het hier gezegd, dat wanneer men spreekt van volksbegrippen, volksbijgeloovigheid, volkszeden, volkskarakter en volkstaal, dat men dan altoos spreekt van den zoogenaamden gemeenen man. In eenen zedelijken en taalkundigen, en voor een deel in eenen burgerlijken zin, is het gemeen eigenlijk het volk. De taal, de levenswijze, de gebruiken, de zeden zijn bij de aanzienlijken een voorwerp van overeenkomst; nationaals is er niet en kan er niet in zijn, omdat zij zich rigten naar een standaard, die buiten de natie ligt. Wat zij hoger komen, wat die standaard nauwkeuriger gevolgd wordt, en wat dus de aanzienlijken van alle landen van Europa meer op elkaar beginnen te lijken.’

Halbertsma construeert dus een tegenstelling tussen de vrijelijk gekozen standaard van de elite en de traditionele cultuur van het volk, die hier de maatstaf van het nationale, dat wil zeggen de dwang van de uit de begrendsdheid van tijd en ruimte voortvloeiende concrete noden krijgt aangelegd. Het volk is dat deel van de natie dat noch de materiële noch de psychische vrijheid heeft zich aan die dwang te ontworstelen. Zijn cultuur wordt met andere woorden bepaald en beperkt door zijn mentale horizon. Beschaving staat hier tegenover cultuur, en cultuur is een functie van mentaliteit.

Halbertsma sprak niet in het wilde weg. Hij was een nauwgezet onderzoeker die zijn oor te luisteren legde bij de ‘gemeene man’ en als een van onze eerste volkskundigen mag gelden. Want dat is de keer-
zijde van het offensief. De bestrijders van het bijgelooof en de opvoeders van het volk ontdekken in dezelfde beweging de cultuur waartegen zij zich verzetten. Niet in de zin van een ontdekking *ex nihilo* — al kwam dat bij gelegenheid ook wel voor. Maar doordat sporen, relicten, verschijnselen die diffuus reeds bekend waren, binnen een nieuwe structuur, een nieuwe *ratio* worden geplaatst, krijgen ze een nieuwe belich- ting. Er wordt een coördinatenstelsel omheen gebouwd dat het mogelijk maakt die resten op eens voor al herkenbare punten vast te prikken en binnen een ontwikkelingsproces te plaatsen.

Zo hebben de schrijvers van de *Heksenkamer* talloze voor het grijpen liggende bestanddelen van de magische leef- en de historische beeldwe- reld omgesmeed tot een op het oorspronkelijk niveau onherkenbaar geworden, maar vanuit een dogmatische optiek coherente duivelsleer. Zo kwam een zestiende-eeuws arts als Johan Wier, en in de eeuw daarna een predikant als Baudartius of, veel systematischer nog, een arts en predikant als Johan Picardt, schoorvoetend tot de ontdekking van het andere in het nabije, van het verre in het tastbare.

Picardt zit duidelijk in de knoop met zijn ontdekking dat ronde grafheuveltjes in heel het Nedersaksisch cultuurgebied woonplaatsen heten te zijn van *witte wieven*, goedaardige aardgeesten die vrouwen in barensooud bijstonden, verloren voorwerpen terugbrachten en geluk of ongeluk voorspelden — die, met andere woorden, een wezenlijke functie vervulden op de drie bij uitstek broze terreinen van het bestaan in zijn tijd: ze reden het leven, brachten fortuin en verlosten van angst voor de toekomst. Rond het thema van die *witte wieven* verneemt hij sagen, bepeurt hij gebruiken en taboes. Hij brengt die in kaart en structureert ze tot een mythologie van bergnimfen, 'hierlandtsche Sibyllen'.

Maar wat als afzonderlijke elementen ongevaarlijk leek, wordt, als *superstitio* in systeem gebracht, tot een concurrent van zijn eigen kerkelijk geloofsstelsel. Picardt wordt dan ook verplicht een tweede duidingssysteem in zijn uitleg in te bouwen: die mythologie is het werk van de duivel dat door God wordt toegelaten om er ons bij wijze van weldaad door Jezus Christus van te laten bevrijden. De duivel raast op de begraafplaatsen rond om 'de superstitien en vreemde concepten over de doodten te vermeerderen'. Maar, voegt Picardt eraan toe, 'iek heb dickwils van oude lieden horen seggen, van hare voorouders verstaan te hebben, dat alle dese Duyvelerijen allenxkens verdweenen waren, sedert dat S. Jans Evangelium in 't Landt gebracht was'.

24
Van die verre verleden tijd, die zijn zegslieden voorzichtig inbouwden om dominee – voor hun immers de belichaming van een met wetenschap, moreel gezag en sociale macht begaaide elite – niet te kwetsen of te provoceren, lijkt Picardt niet de dupe te zijn geworden. Wel heeft hij de verwijzing naar het Sint-Jansevangelie vermoedelijk verkeerd verstaan. Hij begreep dit als een pars pro toto voor de christelijke leer. De boeren in kwestie hebben er, waarschijnlijker, de magische praktijk van de oplegging van het Sint-Jansevangelie mee bedoeld, die door het gebruik van de evangelieterkst voor hun echter integratie in het christelijk corpus waarborgde. Een niet onbelangrijk misverstand in het kersteningoofensief...

Ruim anderhalve eeuw later worden de witte wieven opnieuw ontdekt. De reeds genoemde Halbertsma, Staring van den Wildenborch, diens Schoonhoven Brants op 't Joppe, de archeologen Reuvens en Janssen speuren Oost-Gelderland en Overijssel af naar grafheuveljes waar volgens nog levende volksverhalen witte wieven in zouden verblijven. Picardts beschrijving kennen zij, maar zijn duiding nemen zij niet over. De wieven worden thans, als alven, geïntegreerd in een corpus van oud-Germaanse of oud-Scandinavische mythologie. De christelijke dimensie verdwijnt, de nationale wordt erin gebracht, al dan niet voorzien van een vleugje weemoed over voorbije rondborstige deugdzaamheid. Het volk, thans in hoofdzaak gereduceerd tot de plattelandsbevolking, wordt nu positief beschouwd als hoeder van oud cultuurbezit, een essentiële schakel in de keten van cultuuroverdracht. Hoe onbeschaafd ook, het belichaamt oerdeugden van nationale vitaliteit.

Systeem in volkscultuur blijkt dus telkens mal te maken te hebben met duidingsmomenten waarop het concept een onmiskenbare zin krijgt in de vorm van een opportune tegenstelling tot andere cultuursystemen. De reïnciatie geschiedt niet belangeloos, maar staat in dienst van de zelfbepaling of het maatschappelijk project van elites die met de instrumenten ter analyse en synthese weten om te gaan.

Natuurlijk valt niet te loochen dat het magisch universum, als alledaagstechnologie, een interne samenhang bezit. De beproefde werkzaamheid ervan berust op een samenhangend correspondentiesysteem tussen symbolische elementen, opgenomen in een geloofsorde. Maar de magische technologie is zelf maar een fragment geweest van de leefwereld van de niet-elite, die evenzeer in het teken stond van kerkelijke verplichtingen, economische druk, maatschappelijke spanningen, die
beantwoordden aan evenzoveel symboolstelsels, gedragscodes, ratio's. Wanneer men probeert de totaliteit van de dimensies van de leefwereld van een polyforme, op zijn best hybridische restcategorie te duiden tot één gemeenschappelijk cultuursysteem, begaat men dezelfde fundamentele misvatting als onze strijdbare voorgangers sinds de late Middeleeuwen: men verwart een construct met de realiteit.

Wanneer Delumeau vrijwel heel de praxis van het middeleeuws christendom naar het magisch universum verwijst, is dat construct nog relatief duidelijk. De Delumeau steekt niet onder stoelen of banken dat christendom voor hem bestaat uit de postvaticaanse religie van een door de denkende elite gezuiverd evenwicht tussen woord, beeld en handeling. De kerstening begint wanneer dat evenwicht langzaam werkelijkheid wordt, dat wil zeggen op zijn vroegst na Trente. Dat dit model onvoldoende recht doet aan de complexiteit van het vaak tot binnen één en dezelfde persoon terug te vinden onderscheid tussen volk en elite in de middeleeuwse samenleving; dat het te weinig verschil onderkent tussen uiteenlopende tekenstelsels in de theoretische eenduidigheid van de christenheid – zoals we die kunnen terugvinden in het religieus nonconformisme, bij vormen van heterodoxie, in eschatologische stromingen – dat alles is vers twee. Het uitgangspunt van de auteur zelf laat weinig ruimte voor twijfel over de aard van zijn constructie, die in functie van een bepaalde opvatting van wat christendom hoort te zijn, tot het beeld van een rechtlijnig toenemend acculturatieproces komt, dat van een moreel onbevangen, magische massa-religie naar een redelijk, ethisch zwaar beladen elite-geloof voert.

Niet bij alle auteurs valt de constructie op de achtergrond even duidelijk te bespeuren, al is de trend tot dualiteitsdenken nagenoeg algemeen. De feitelijke onhanteerbaarheid van het concept ‘volk’ in dit verband heeft de laatste jaren naar andere koppels doen zoeken: geleerde versus ongeleerde cultuur; grote en kleine traditie; dominante of verfijnde cultuur versus massacultuur, cultuur van de eenvoudigen of allledagscultuur; voorschrift tegenover praxis; heersende klassen tegen volksklassen; locale tegenover centrumgerichte, officiële of geofficialiseerde versus onofficiële, stedelijke tegenover rurale cultuur. De hardnekkigheid waarmee dergelijke koppels steeds weer opdoemen, laat zien dat de idee van een betrekkelijk homogene basiscultuur, die in zichzelf inzichtelijk zou zijn, de complexiteit van hogere vormen van culturele organisatie zou missen maar wel een samenhangend overlevingssysteem
van de massa zou vormen, nog verre van verdwenen is. Maar ze toont tegelijk de steriliteit van de benadering aan.

Sommige auteurs trachten het dilemma op te lossen door een cultuureel tweerichtingsverkeer te postuleren of een circulatie-pendel te construeren tussen de beide polen van hun koppel, zoals Ginzburg dat gedaan heeft aan de hand van de bekentenissen van molenaar Menocchio.68 Die pendelbeweging kan dan plaatsvinden via het vermoedelijk meest neutrale instrument van cultuurverdracht, het gedrukte woord – boeken of periodieken, maar liever nog de literatuur voor de kleine man: almanakken, tractaatjes, blauwboekjes, pamfletten, stuiversprenten.69

Maar hier rijzen weer nieuwe problemen. Tot hoever gaat de invloed van het gedrukte woord? Wie kon lezen, en wie las werkelijk, en wat dan wel?70 En vooral: vertegenwoordigen zulke teksten nu de beeldwereld van het volk, die het dus als de zijne herkent, of worden ze geschreven voor het volk, en vormen ze dus een subtiel infiltratiemiddel, eventueel langs de omweg van een volks ghost-writer?71 De eerste hypothese brengt ons tot een statisch reproductiemodel dat uitstekend past bij het idee van een onbeweeglijk Ancien Régime, dat een aantal jaren geleden in Frankrijk opgedeeld deed, maar, naast een te exclusieve aandacht voor het economisch evenwicht, mank ging aan een evident heimwee naar zich minder versnellende tijden.72 De andere hypothese verwijst naar een gramsciaans model van culturele hegemonie, zonder dat de precieze modaliteiten ervan verduidelijkt kunnen worden. Want het volstaat niet te weten dat iemand iets gehoord of gelezen heeft om daaruit tot een positieve beïnvloeding te kunnen sluiten. Lezers zijn het wel eens niet met hun auteurs, leerlingen niet met hun meesters eens.

Het proces van cultuuroverdracht is dan ook veel subtieler dan de uitsluitende aandacht voor objecten of geobjectiveerde relaties kan doen vermoeden. Veel meer dan op overdracht, steunt het op onderhandeling, op een fijnmazig spel van geven en nemen, waarbij het gegeven en het genomene niet altijd in dezelfde orde of in dezelfde sector van de werkelijkheid hoeven te liggen en de zin van het spel ook niet altijd voor beide partijen even inzichtelijk hoeft te zijn. Dat de eenvoudige in sprookjes vaak slimmer is dan de machtige, komt niet alleen voort uit een wensdroom: hij weet munt te slaan uit situaties, terwijl de machtige slechts objecten ziet. Die objecten vormen geen illusie op

27
zichzelf, maar ze leiden tot illusies als wij menen dat we door ze te bemeesteren cultuur kunnen grijpen.

*Cultuur en mentaliteit: netwerken van relaties in beweging*

In hun boeiende studies over de volkscultuur in vroegmoderne Europa roepen Peter Burke en Robert Muchembled, ieder op zijn kenmerkende wijze, een kleurrijk, maar verloren universum op, dat zijn bestaansreden in laatste instantie ontleende aan zijn waarde als overlevingsstructuur voor het volk, en uiteindelijk dus ten slachtoffer moest vallen aan het beschavingsoffensief dat andere, betere kansen bood. De kracht van hun studies ligt in de precisie van hun evocatie, die laat zien dat ‘volkscultuur’ rijker gecodeerd, soepeler gearticuleerd en duidelijker doelgericht was dan pedante cultuurfreaks oude stijl wel eens hebben gepo neerd.

Het zwakke punt ervan ligt in het gebrek aan dynamiek. Hoe werken de elites zich uit die gemeenschappelijke cultuur naar boven? Waar halen ze hun repressieve kracht vandaan? En vooral, hoe wordt er over de etappen van het veranderingsproces onderhandeld en hoe wordt cultuur getransformeerd? Terecht heeft Ginzburg zich verzet tegen het begrip ‘overblijfselen’ (*survivances*) van volkscultuur: alsof resten, zelfs materieel intact gelaten, in een veranderde situatie niet een nieuwe symboolwaarde, een nieuwe betekenis zouden krijgen, in functie van de veranderende coördinaten van de werkelijkheid waarin ze *nolens volens* liggen ingebed.

Cultuur is per definitie circulatie, overdracht, verandering. Wat wij ervan vangen en tot cultuur benoemen, is een reeks van reificaties - momentopnamen die in samenlevingsperspectief slechts heuristische waarde hebben: als we ze goed bekijken kunnen we eruit afleiden waar en hoe we verder moeten zoeken. Meer niet. Cultuur gaat dan ook niet verloren, ze wordt getransformeerd. Al is het nog niet duidelijk hoe, dat er significante lijnen te trekken zijn van de vroegmoderne volkscul tuur naar de massacultuur en naar wat thans wel populaire cultuur wordt genoemd, is aan geen twijfel onderhevig. Evengoed als het zeker is dat die lijnen zelf gekruist en omgebogen zullen worden door andere culturele aspecten en factoren, waarvan het belang bij de studie van volkscultuur tot nu toe slechts door weinigen is ingezien: concurrerende
of alternatieve tekensystemen en gedragscodes, maar ook ideeënstelsels en ideologieën.75

Als studie van de culturele aspecten van de samenleving een definitie vereist, zou ik kiezen voor die welke Hans Medick onlangs heeft voor- gesteld in een opstel over plebejische cultuur in de overgangsfase naar het kapitalisme, namelijk als dat geheel van symbolische en gestru cteerde houdingen, normen en praktijken waardoor groepen ervaringen opdoen, zich uiten en handelen in antwoord op hun eigen maatschappelijke relaties.76 Meer dan een levensstijl, is cultuur dus wellicht een stijl van antwoord of van conflict, en roept ze zelf weer tegenantwoord op.77 Ze geeft gestalte aan een relatie, die uitwaaiert naar andere relaties.

Zo'n relationeel cultuurbegrip heeft voor de historicus het wezenlijke voordeel dat het de dynamiek weer opnieuw in analyse en interpretatie inbouwt en schoon schip maakt met de mythe van onbeweeglijke structuren, van in de synchronie opgesloten tijdelingen en perioden of zelfs maatschappijtypen. Het maakt geschiedenis weer tot wat ze is: ontwikkeling, verandering, proces, overgang. En het verklaart wat wij transitiefases en breukvlakken noemen als een verdikking van het netwerk, een uitdieping van de respons, een versnelling van het basisritme van dit continue proces dat daardoor ineens zijn coëfficiënt van herkenbaarheid verhoogd ziet.

Het betekent een terugkeer van de tijd, van de historiciteit. Het laat zien in welke typen tijdsduur – lang, middellang, kort, om ons maar tot Braudels befaamde triptiek te beperken78 – culturele relaties zijn ingebed en hoe hun veranderingsnelheid gemankeerd wordt door de frequentie van de snijpunten van zulke typen van duur.79 Zo'n model kan dan ook rekenschap geven van de verschillen in fasering en ontwikkelingsritme tussen de sectoren en segmenten van de globale maatschappelijke werkelijkheid.

Het is bovendien in staat duidelijkheid te brengen in de meervoudige, soms onderling strijdige culturele ordes waartoe mensen en groepen in samenlevingsverband behoren. Dat ook diverse elites zelf nog lang met één voet in de volkscultuur hebben gestaan, is een erkend gegeven dat echter onvoldoende is onderzocht op de gevolgen van het voortdurend solidariteitsconflict dat het meebracht. Dergelijke bi- en pluriculturele posities waren (en zijn) echter eerder regel dan uitzondering. Niet alleen bij de intermediaire groepen, maar ook aan de uiteinden van het sociaal-cultureel spectrum.
Door zijn individualiteit staat elk mens immers binnen een eigen netwerk van groepssolidariteiten, dat steunt op geografische en sociale herkomst, vorming, opleidingspeil, leefmilieu, huwelijkswaarden, financiële spankracht, functies, beroep en welke andere variabelen in een gegeven samenleving ook bepalend mogen zijn voor iemands positie. Ook zijn antwoorden op de impulsen die van maatschappelijke relaties uitgaan, zullen afhankelijk van positie en situatie worden afgewogen, of liever gezegd genegotieerd. Groepen, elites, beconcurreren elkaar op de symboolmarkt. Eergisteren won de kunst, gisteren de sport, vandaag de disco, morgen misschien de wetenschap. Maar ook dan geldt: voor hoe lang?

In zo’n perspectief doet het er minder toe of een cultureelement of een cultureel produkt afkomstig is van volk of elite. Het gaat erom met welke symbolische kracht het kan worden geladen en hoe, en ten gunste van wie of wat, het die symboolwaarde in een gegeven situatie kan doen gelden, en wat het van zijn kant dan weer aan respons provokeert. Dit geldt ook voor de cultuurdragers zelf: al naar gelang hun concrete rol op een gegeven punt van het sociaal proces zullen ze een bepaald aspect van hun culturele bagage tot gelding brengen. Disharmonie en rolconflict worden zo teruggebracht waar ze thuishoren: in het netwerk van relaties, niet in een geobjectiveerde cultuur of een dito mens. De sterkte van de groepen waartoe mensen behoren — die niet slechts van culturele waarden afhangt, maar ook van sociale, economische, politieke — en de mate van solidariteit waar die groepen aanspraak op weten te maken, is dan bepalend voor het uiteindelijk netwerk van collectieve culturele keuzen en relaties.

Zo’n model verklaart niet alleen wat ook zonder analyse duidelijk naar voren springt, maar tevens schijnbare anomalieën als een Poolse Volksrepubliek, waar volksreligiositeit in een schier ongekende pre-industriële rijkdom opbloeit als antwoord op wat wordt waargenomen als een frontale aanval van buiten af op kernwaarden van de nationale cultuur. Maar ook dat geschiedt bij nadere beschouwing niet tot elke prijs. Verwacht Solidariteit een natie van de hemel, zij negoiteert met het episcopaat. De kracht van haar culturele respons wordt gevoed één begrensd door de diepte van het conflict: het conflict met de overheid dat bestaat en het conflict met de kerk dat komen gaat.

Cultuur vormt dus geen objectiveerbaar, eigenstandig continuüm noch een verzameling van objecten, waarden en produkten, maar een
voortdurend wisselend samenspel van specifieke, mens-, groeps- en situatiegebonden relaties die een respons vormen op de impulsen die van andere mensen, groepen en situaties uitgaan en die daardoor netwerken van solidariteit, van voorstellingswerelden en waarden doen ontstaan die gemeenschappelijk zijn aan groepen, regio’s, landen, continenten, eventueel de mensheid in haar geheel. De collectieve respons wordt slechts beperkt door de ervarings- en verwachtingshorizon die door mens en groep op een gegeven ogenblik geïnterioriseerd zijn, maar zelf weer door die respons worden verbreed of beperkt.

Dat is het punt waarop de mentaliteit hier voor het voetlicht treedt. Evenals cultuur is ook mentaliteit in het gangbaar historisch spraakgebruik tot een gereïficeerd object geworden.\(^{81}\) ‘Mentaliteitsgeschiedenis’ staat thans voor vrijwel alles, behalve de geschiedenis van mentaliteit in de strikte zin van het woord. Het is een vlag die een lading dekt welke nagenoeg integraal door de zojuist geschetste sociaal-culturele geschiedenis zou moeten worden vervoerd.\(^{82}\) Ze annexeer geschiedenis van gezin, sexualiteit, prostitutie, doodsbeleving, ziekte, waanzin, magie, maatschappelijk verkeer, deviant gedrag, feest, collectief ritueel e tutti quanti – de opsomming is al eens eerder gemaakt\(^{83}\) en is trouwens verre van volledig.

De begripsverwarring en het wetenschappelijk ratjetoe waartoe het gebruik van de term ‘mentaliteitsgeschiedenis’ thans heeft geleid, legt mij om te beginnen een krachtig pleidooi in de mond voor een bewustere reflectie op de betekenis van de concepten die door op cultureel gebied werkzame historici te vaak te achteloos worden gebruikt. Mentaliteit verwijst naar psyche, naar cognitieve processen, naar psychische elementen en verschijnselen in hun onderlinge samenhang, en bij uitbreiding naar de relaties die deze met factoren buiten de psychische sfeer onderhouden: fysioïlogische, sociale, economische, politieke en zo verder.\(^{84}\) Voor de historicus is mentaliteit als zodanig, sec, een cognitief onding, een onkenbare reïficatie, aangezien ze slechts aan haar culturele neerslag valt af te meten en die culturele output zelf reeds door historische culturele betekenislagen bedekt is. Problemen in het kwadraat, met andere woorden. Beter is het dan ook te spreken van mentale categorieën, structuren, processen en daarbij steeds voor ogen te houden dat het kernproces hiervan langs culturele (en feitelijk dus tevens sociale) lijnen verloopt.\(^{85}\)

Mentaliteitgeschiedenis is dus geen gedragsgeschiedenis, maar ge-
schiendens van de invloed van psychische categorieën en processen – zoals ideeën, gevoelens, houdingen, voorstellingen, normen en waarden – op individueel of collectief gedrag, en van de respons die zulk gedrag op zijn beurt in de psychische sfeer opwekt. Als zodanig vormt ze het psychisch complement van de culturele antropologie, die hetzelfde proces van de andere kant beschouwt.\textsuperscript{86} Het is dan ook niet verwonderlijk dat enkele van de meest lucide vertegenwoordigers van de mentaliteitsgeschiedenis zich thans liever historisch-antropologen noemen.\textsuperscript{87}

Gooi begrepen geschiedenis van de mentale component van de maatschappelijke werkelijkheid is een geschiedenis van het interactieproces tussen de ken- en voorstellingswereld enerzijds en het concreet gedragspatroon van individuen, groepen, samenlevingen anderzijds.\textsuperscript{88} Het belang van de aandacht voor die mentale component ligt in de begrenzende, geleidende, zinvolle en sturende rol die deze speelt bij de totstandkoming van gedrag, en dus van cultuur. Mentale categorieën definiëren een ruimte, een horizon waarbinnen gedrag gestalte kan krijgen en in groep of samenleving op een aanvaardbare manier kan functioneren. Overschrijding van de grenzen van die ruimte is niet onmogelijk, maar roept voor individu of collectiviteit angst en onzekerheid, en leidt dan tot instrumentalisering langs de weg van riten (de \textit{rites de passage}) of tot repressie, individueel of collectief, in wat voor vorm ook.

Er is wel eens beweerd dat mentalestructuren zo traag veranderen
dat slechts een statische, synchronische benadering, een dwarsdoors-
nede door de tijd, zin zou hebben. Inderdaad valt niet te ontkennen
dat het historisch onderzoek zich aanvankelijk weinig om de dynamiek
van de psyche heeft bekomen. En het is denkbaar dat het succes
van de mentaliteitsgeschiedenis juist hier vandaan komt, dat het een
vast, herkenbaar kader lijkt te bieden in de woelige oceaan van de al
maar uitdijende en zich diversifieerende historische wetenschap, waar-
binnen andere dimensies van leven en samenleven steeds vlokkender of
wispelturiger bleken. Maar die vastigheid is een illusie. Ook mentaliteit
verandert, samen met ons en met onze samenleving, en in sommige
periodes zelfs sneller dan wij ons bewust zijn.

*Mijnheer de rector magnificus,
Dames en heren,*

De studie van de samenhang, de wisselwerking en het ontwikkelingspro-
ces van de culturele en mentale componenten van de samenleving kan
een wezenlijke bijdrage leveren tot een vollediger begrip van het histo-
risch proces, tot inzicht in onze wording als gemeenschap, in onze
historische wortels, en daarmee in onszelf en in onze mogelijkheden en
plichten ten aanzien van de toekomst. Ze leert ons dat in de geschiedenis
niets vanzelf spreekt. Dat zelfs een schijnbaar evident begrip als cultuur
bepaald wordt door een mentale horizon, die ontleed dient te worden
als we het cultureel proces willen beheersen, en dat mentaliteit slechts
kenbaar is door de bemiddeling van culturele categorieën, die zelf weer
in de sociale, economische en politieke werkelijkheid verankerd staan.
Elke reïficatie van een van die dimensies kan dan ook slechts tot een
illusie van kennis leiden. En niet zelden blijken dat illusies te zijn van
elites die bij zo’n reïficatie belang hebben.

Wat in deze les wordt voorgestaan, is derhalve een zo open mogelijk
werkmodel van de historische werkelijkheid, dat de historiciteit alle
kans geeft de ritmen van de geschiedenis en de maat van de duur –
hoe kort of lang ook – te manifesteren, en dat de dimensies van de
samenleving beschouwt voor wat ze zijn: componenten, bestanddelen
van één geheel, geen afzonderlijke facetten die andere facetten de rug
toekeeren, en nog minder eigenstandige gebieden. Een wezenlijk kenmerk
van die componenten is hun verwevenheid, het dichte netwerk van
dialectische relaties dat ze hebben uitgespannen en blijven uitspannen. Een historicus van cultuur en mentaliteit kan dan ook geen goed vakman zijn als hij de sociale, economische en politieke dimensies van de werkelijkheid niet organisch, als was het een habitus, bij zijn analyses betrekt. En dat het omgekeerde evengoed het geval moet zijn, behoeft nu natuurlijk geen betoog meer.

Cultuur wordt gemaakt op de werkvloer, niet alleen in atelier, theater, studeerkamer of universiteit, maar evengoed op straat, in de keuken, de tuin, de slaapkamer. Cultuur is, kortom, een dimensie van het leven. Dat leven is, zegt men, vallen en opstaan. Dát we vallen, is een politiek gegeven – waar en van hoe hoog, een sociaal – dat het pijn doet te vallen en op te staan, een economisch – wie daar schuld aan is, een juridische vraag – hoe die pijn te verhelpen, een medische – dat we op moeten staan, een mentale reflex – en hoe fraai we dat weten te doen, een stuk cultuur. Ziedaar onze universiteit als levensschool.

Besluit

Daarmee ben ik weer terug bij de rite. En de rite wil dat ik u allen nog eens voor het laatst toespreek, nu persoonlijk, en zonder arglist, zoals onze voorvaderen zeiden, maar – het zij mij toegestaan – misschien wel met enige illusie. Een snelle steekproef in de reeks inaugurele redes van deze universiteit en elders die mij ter beschikking stond, heeft mij geleerd dat de rite van de slotaanspraak één mag zijn, maar dat het feitelijk ritueel uiterst verscheiden is. Zoals de dankwoorden in proefschriften laatst boeiend materiaal over de rol van het huisgezin bij de creatie van wetenschap bleken te kunnen opleveren, heb ik van mijn korte verkenning onthouden dat er een even boeiende rede zou zijn weggelegd over de dankwoorden in redes. Ik blijf bon prince en zal die toekomstige redenaar met een nieuw specimen verblijden.

Wanneer ik Hare Majesteit de Koningin vandaag publiekelijk dankzeg voor mijn benoeming, begrijpt een goed verstaander dat dit niet alleen een persoonlijk dankwoord is aan de vorstin, maar tevens een collectief gratias aan het adres van al diegenen die, bekend of onbekend, hebben bijgedragen tot de totstandkoming van deze leerstoel. Dat de leerstoel er komen moest, sprak in de Rotterdamse conceptie van de maatschappijgeschiedenis vanzelf. Maar het is ongetwijfeld tekenend voor de dy-
namiek en de breedheid van blik van deze stad en universiteit dat juist in Rotterdam, waar boze stereotiepen alom uit den lande slechts no-nonsense argumenten, kil winstbejag en een dolle vroeg-naar-bed-mentality te postuleren, een zo apert onrendabel, ja frivool aandoende materie als cultuur en mentaliteit, en dat nog wel in een zo griezelig verre periode, als wetenschapsgebied erkenning heeft kunnen vinden. Maar de Rotterdammer is dan ook het meest onderschatte element van het Nederlandse Volk. Die openheid, een echte metropool waardig, weet ik in elk geval naar behoren te waarderen. Ik moge slechts hopen dat u zelf van uw keus geen spijt zult hebben.

In tegenstelling tot de meeste inaugurele redenaars, is het mij niet vergund hier de universitaire leermeesters die het meest voor mij betekend hebben, persoonlijk te begroeten. Zij zijn in Frankrijk, en zouden mij nu trouwens toch niet verstaan. Mijn erkentelijkheid jegens hen is al op een andere wijze geuit. Wel is het mij een oprecht genoegen op deze plaats aan de geschiedenisleraar uit mijn gymnasiumtijd, drs. H.M.J. Muter, te kunnen zeggen hoe stimulerend het is geweest voor wat mijn definitieve roeping bleek, dat hij die laatste al zo vroeg onderkende en met zoveel begrip de deuren van de rijke seminariebibliotheek voor mij openzette. De echte leermeesters zijn overigens niet steeds wie men meent, want onze geest gaat wonderlijke wegen. Daarom wens ik hier een bijzonder, en een bijzonder hartelijk, woord van erkentelijkheid uit te spreken jegens mijn beide promotoren, waarvan ik wel veel geleerd heb, maar niet als leerling in de gangbare zin van het woord:

Hooggeachte collega Bots – beste Hans,

Wie je kent, weet dat ik niet overrijp als ik stel dat ik zonder jouw stuwende steun hier thans niet had gestaan. Vanaf onze eerste ontmoeting heb jij me belangeloos én efficiënt geholpen mijn weg te vinden. Die kwaliteiten, gevoegd bij je trefzekerere, erudiete, maar steeds even open oordeel, blijven voor mij een leerschool. Onze interessegebieden zijn niet identiek, maar kruisen elkaar, soms onverwachts. Dat is de beste garantie voor een vruchtbare voortzetting van onze samenwerking, die ik van mijn kant zeer langdurig wens.

Hooggeachte collega Van den Eerenbeemt – beste Harry,

Je bereidheid om de onbekende half-verfranste Nederlander die zich in 1980 bij je aandiende als promovendus aan te nemen en vervolgens
als medewerker, heeft mij getroffen, maar meer nog waardeer ik de wijze waarop je me onmiddellijk een collegiale vriendschap hebt aangeboden en je huis voor mij hebt opengezet. Ik zal niet vergeten hoeveel ik te danken heb aan de verstandige wijze waarop je me bijna dagelijks weer hebt opgevoed tot een goed functioneren in het zo geheel verschil-
leading Nederlandse universitair bedrijf – ik hoop alleen dat ik het goede uit Frankrijk daardoor niet ben kwijtgeraakt! Ik weet hoe moeilijk mijn vertrek naar Rotterdam je gevallen is, en nog valt. De absurde verenging van de opvattingen over goede wetenschap en goede universitaire oplei-
ding ten departemente – vaak niet anders dan slecht verhulde rationaliseringen van geldnood – maakt het voor mensen van ons vak in jouw positie, buiten een eigen subfaculteit Geschiedenis, op het ogenblik buitengewoon moeilijk om je terecht strenge kwaliteitsnormen van wat goed geschiedenisonderwijs is in de praktijk hoog te houden. Het beste blijkt van dank dat ik je kan geven, is dit zo luid en zo hoog mogelijk van de daken te schreeuwen en in druk vast te laten leggen.

**Beste collega’s van de subfaculteit Maatschappijgeschiedenis, die nu toch wel eens definitief zou mogen worden opgericht,**

Mijn inleiding en mijn overtuiging getrouw, zal ik u niet in rangen, vakgroepen, secties, maatschappijtypen of componenten onderscheiden.

Mijn eerste zeven maanden in uw midden hebben mij niet teleursteld,
tenzij misschien in uw zelfvertrouwen dat, door de onvermijdelijke moeilijkheden en discussies rond een in de historische wereld van West-
Europa ongehoord nieuwe en nog onzekere opzet, bij een krimpende markt voor onze studenten, wel eens aarzelender lijkt dan, naar het mij voorkomt, gerechtvaardigd is.

De kracht van onze subfaculteit ligt naar mijn mening in haar diversiteit, gekoppeld aan de bereidheid om samen een conceptie gestalte te geven die, op wat voor wijze ook, probeert de maatschappij nader tot haar geschiedenis te brengen en de geschiedenis weer met de maatschappij te verzoenen.

Beide kwaliteiten zijn volop aanwezig, en dat lijkt mij de beste waarborg voor onze gezamenlijke toekomst.

**Beste studenten,**

Zoals het een nieuwe hoogleraar eigenlijk betaamt, kennen wij elkaar nog nauwelijks. Ik hoop dat de steeds weer nieuwe ontdekking in de komende jaren wederzijds een plezier blijft – want echte geschiedenis
studeer en geef je alleen als je er genoegen aan beleeft, hoeveel inspanning er ook achter mag zitten. Volgens het Humboldtiaans model van de universiteit dat door alle kabinetten, weten en opstanden heen in stand blijft – misschien omdat slechts weinigen daarvan weten – bent u één van de twee bestaansredenen van het docentencorps; de wetenschapsbeoefening is de andere. Blijft u dat alstublieft steeds hardop zeggen. Niet dat wij u zouden vergeten, maar uw specifieke problemen zijn thans zo heel anders dan de onze indertijd, dat het ons niet altijd gemakkelijk is die aan te voelen. Een van uw taken hier is te leren daar op een verantwoorde wijze over te praten. Mijn taak is het u te helpen ontdekken dat uw verloog, net als het mijne, in culturele en mentale structuren begrepen ligt. Die ontdekking ontkracht het allerminst, maar geeft er de juiste dimensie en richting aan. Ik hoop van harte dat wij ons op dat punt blijven vinden.

_Dames en heren,_

‘Al wie te Rotterdam bekend is, weet dat er geen nijverder, arbeidzamer en onvermoeider mensen te vinden zijn, dan die tot de klasse van het sjouwersvolk aldaar behooren. In Rotterdam is alles met een geest van bezigheid en drokte bezielt: de gehele stad is een nest van nijvere mieren, een korf van rusteloze werkbijen: het is of de pols van die stad eenige slagen sneller klopt, dan die van alle andere Hollandsche steden.’91 Aldus schreef J.P. Hasebroek in 1841. Vervangt u het sjouwersvolk door het docentencorps, dan hebt u het droombeeld van onze universiteit. Of misschien zelfs al een tekening van de werkelijkheid? Ik hoop het spoedig te ontdekken, en in elk geval het waarheidsgehalte van de uitspraak te helpen verhogen.

Ik heb gezegd.


24. Zie het Bulletin de la Commission nationale de recherche historique pour le Bicentenaire de la Révolution française 1 (1983), waarin reeds nu ettelijke honderden onderzoeksprojecten en symposia in binnen- en buitenland in verband met 1789 geregistreerd staan. Over die initiatieven zelf hier niets dan goeds. Maar waarom moesten juist de Franse historici van links tot rechts zich zo kritiekloos scharen achter de op 24 september 1981 uitgesproken wens van de Franse president dat 'cet événement reçoive une célébration à la hauteur de son importance dans l'histoire de la France et de l'humanité' (p. 5 – cursivering van mij, W.F.)? Sinds Sir William Temple drie eeuwen eerder zijn dochters bij testament verboden met Fransen te trouwen omdat hij hen te 'slaafs' vond, is er kennelijk weinig veranderd...


30. Zonder hier in een discussie te willen treden over de vraag of het zinvol is bepaalde maatschappijtypen te onderscheiden, mag in het algemeen worden gesteld dat historische studie binnen zo’n kader slechts ten volle die naam verdient als de typologie wordt beschouwd in haar historische dynamiek. Typenoverschrijdend en -verbindend onderzoek lijkt mij het belangrijkste vereiste voor historisch inzicht, dat is inzicht in ontwikkelingen. Het is overigens verre van zeker dat de in de Rotterdamse conceptie gehanteerde typologie ook de beste en meest evidente ingang is voor het ontwikkelingspatroon van de culturele en mentale component van de historische werkelijkheid. Vanwege de culturele geladenheid van elke historische keuze, heeft onverschillig welke typologie trouwens vooral een heuristische betekenis en is zij bij een veranderende vraagstelling voor bijstelling vatbaar. Hopelijk moge dat zonodig ook gebeuren, zodat de Rotterdamse conceptie niet in de verstarring van andere periodiseringen (want elke historische typologie is tegelijk periodisering) vervalt. In elk geval is de typologie bij wijze van uitgangshypothese thans bruikbaar, ook op het onderhavig gebied.

31. Het is van belang hierbij te bedenken dat dergelijke elementen van onze leefwereld niet alleen door hun vorm en inhoud een bepaalde zin kunnen krijgen, maar ook door hun context en hun status binnen ons perceptiepatroon.

32. Deze opinie, die men nog recentelijk regelmatig kon horen, als bijproduct van de door Ph. Ariès geïnitieerde doodsvulgaat, laat het probleem dat zich hier voor de historicus stelt, ten duidelijkste zien. Noch de opinie noch haar tegendeel valt namelijk te bewijzen. De historicus kan geen emoties meten, doch slechts de neerslag daarvan als private of publieke uiting, die echter onmiddellijk binnen een habitus en een maatschappelijke canon van wat men wil en niet behoort te doen (een gedragscode) komt te staan. Beide moeten eerst gecodeerd worden, maar versluiten de persoonlijke intensiteit van de emotie. Slechts via een model, waarbij bijvoorbeeld de invloed van zulke emoties op latere psychische ontwikkelingen wordt gemeten, kunnen we die terugvinden. Maar dat is, gesteld al dat men de mogelijkheid van zo’n model aanvaardt, slechts voor een enkele, genoegzaam bekende figuur uit de geschiedenis mogelijk, en het is ten zeerste de vraag of juist


53. Zie hierboven, noot 17, en voor de katholieke houding met name D. Julia, ‘La réforme posttridentine en France d’après les procès-verbaux de visites


56. S.J. van der Molen, ‘Dr. Joost Hiddles Halbertsma als volkskundige’, *Volkskunde* 49 (1948) 75-86.


63. Bij wijze van argumentatie verwijst Picardt hier naar de duiveluitdrijving in het land der Gadarenen of Gerasenen (Matt. 8, 28-34).


68. C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio dell’ 500* (Turijn
1976), nederl. vert. onder de titel De kaas en de wormen. Het wereldbeeld van een zestiende-eeuws molenaar (z.pl. 1982).


73. P. Burke, Popular culture in early modern Europe (Londen 1978); R. Muchembled, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XVe-XVIIIe siècles (Parijs 1978).

74. Hetgeen overigens niet betekent dat hij een soort voortdurende herrijzenis ervan zou aannemen. De cultuur van Menocchio is voor hem blijkens zijn inleiding thans wel degelijk ‘dood’.


77. In zo’n relationeel perspectief, maar met een gesloten begrip van volkscultuur, staat ook Y.-M. Bercé, Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle (Parijs 1976).


83. Zie W. Frijhoff, ‘“The French connection”. Mentaliteitsgeschiedenis als


86. Het lijkt mij overigens niet juist de verschillen zonder meer te verdoezelen. Mentaliteitsgeschiedenis zal per definitie meer tegen de psychologie aanhangen dan culturele antropologie. Een zo groot mogelijke acribie, in de methode zowel als in de benoeming van het arbeidsterrein, kan hier alleen maar verhelderend werken.


