

Holocaust versus Slavernij?

Naar een dialogische geschiedenis

Herinnering en herdenking vormen een groeiend aandachtspunt van historici, filosofen en politicologen. Collectieve herinneringen zijn vaak zwaar beladen en strijden onderling om erkenning. Diverse perspectieven proberen dit idee van de concurrerende herinnering weg te nemen: genocidestudies, politieke filosofie en de historische dialoog.

Onze cultuur is in beweging. Dat geldt ook voor de historische cultuur, voor de manier waarop we ons rekenschap geven van ons verleden. Sinds de jaren 1980 zien we in veel westerse samenlevingen een ware memory boom optreden, een explosie van collectieve herinneringen. Tegelijkertijd neemt ook de aandacht toe voor de betekenis van herinneren en herdenken als culturele activiteit. 'Herinnering' is uitgegroeid tot een eigen historisch genre en stelt zich als alternatief tegenover de traditionele academische geschiedschrijving. Een dergelijke tegenstelling is echter weinig vruchtbaar, want herinnering en professionele geschiedenis mogen dan niet identiek zijn, ze zijn wel sterk verwant. Die opvatting ligt ten grondslag aan de bundel *Performing the Past*. In de inleiding daarvan constateert Jay Winter het bestaan van een grote variatie aan historische representaties. Al die voorstellingen van het verleden verdienen respect. Dat standpunt heeft wel gevolgen, zegt hij er meteen bij, voor de taakopvatting van historici. Die moeten hun beroepstrots opzij zetten en erkennen dat ook zij een voorstelling verzorgen, een *performance* geven.

Herinneringen dragen vaak een zware lading met zich mee. Dat is zichtbaar in oorlogsherinneringen, waar de emotionele praktijk van herdenken diepe onenigheid en snijdende debatten kan oproepen. Het is nog duidelijker en pijnlijker bij traumatische herinneringen van massamoord, genocide en massaal geweld. Die termen zelf zijn al omstreven. Niet alleen de inhoud van de herinneringen vormt een gevechtsterrein, ook de bewoordingen waarin er over gesproken wordt zijn betwist gebied. Genociden zijn massamoorden, maar niet elke massamoord wordt gekwalificeerd als genocide. Daarover worden ongemakkelijke debatten gevoerd. Die zijn niet altijd onbaatzuchtig. Erkenning van gruwelijke praktijken als genocide heeft juridische en financiële gevolgen: voor de daders, de slachtoffers en voor hun verantwoordelijke rechtsopvolgers. Neem de Armeense kwestie. Was dat genocide? Of moeten we hier spreken van massaal geweld, of over uit de hand gelopen omgevingschade (*collateral damage*)? Elk gekozen vocabulaire impliceert een waardegeladen conceptueel besluit, dat materiële gevolgen kan krijgen.

'SINDE DE JAREN 1980 ZIEN WE IN VEEL WESTERSE SAMENLEVINGEN EEN WARE MEMORY BOOM OPTREDEN, EEN EXPLOSIË VAN COLLECTIEVE HERINNERINGEN.'

In dit debat is de Holocaust of de Shoah maatgevend geworden. Zelfs voor deze Ur-genocide bestaat geen neutrale terminologie. Ik zal de vrijheid nemen om 'Holocaust' en 'Shoah' (met hoofdletters, voor de ingewijden ook al een teken) door elkaar heen te gebruiken. De Holocaust is het ijkpunt geworden van de officiële westerse herinnering: in de Europese Unie, in de Verenigde Staten en in Israël. De dirigenten van de culturele en politieke herinnering hebben een hiërarchie van het leed gecreëerd, waarin de Shoah bovenaan staat. Deze dominante positie en het politieke gebruik dat daarvan gemaakt is, zijn stevig bekritiseerd door bonafide historici als Peter Novick. Niettemin heeft de Shoah nagenoeg een monopolie gehouden op de officiële, publieke herdenking van menselijk lijden. En helaas bestaan er veel geldige redenen voor deze duistere faam. De validiteit en authenticiteit van de herinnering aan het leed van de Holocaust staan niet ter discussie.

Toch valt niet te ontkennen dat door de kracht van de Holocaustherdenking herinneringen aan andere (kleinere?) gruweldaden zijn verdrongen of weggedrukt. In dat opzicht is het discours rond de Holocaust een voorbeeld van wat Michael Rothberg concurrerende, competitieve herinnering heeft genoemd. Helaas, zegt Rothberg in zijn boek *Multidirectional Memory*, wordt in het herinneringsdebat de totale hoeveelheid van menselijke compassie maar al te vaak gezien als een schaars goed. Om aanspraak te maken op een zo groot mogelijk deel van dit beperkt geachte reservoir van publieke sympathie en mededogen moeten herinneringen dan met elkaar concurreren op kwaliteit en kwantiteit van het menselijk lijden dat ze zeggen te vertegenwoordigen. Daartoe worden het leed en de beproeving van de eigen gemeenschap gepresenteerd als uniek, als onvergelijkbaar met andere gruweldaden.

Dit werkt naar twee kanten. Wie het aandurft om de uniciteit van de Holocaust in twijfel te trekken en analogieën ziet met andere episodes van genocide, loopt al gauw het risico beschuldigd te worden van relativisering van de Shoah. Of zelfs van een poging tot ontkenning van de Holocaust. Anderzijds beweren critici van de 'Holocaustindustrie' dat de overweldigende nadruk op door de nazi's gepleegde genocide ten koste gaat van de belangstelling en emotionele ruimte voor andere tragedies.

Dit type kleinzieligheid wordt door de Israëliische filosoof Avishai Margalit aangeduid als de overwinning van 'micromoraliteit' op 'macromoraliteit'. Margalit heeft eerder in zijn *Ethics of Memory* (2002) en nu weer in zijn recente *On Compromise and Rotten Compromises* een onderscheid gemaakt tussen *thick* en

thin memories. Dikke herinneringen staan voor het emotioneel geladen herdenken van personen met wie we ons nauw verbonden voelen en onszelf kunnen identificeren. We voelen een ethische verplichting om onze naaste verwanten en vrienden in ere te houden. Deze diepgevoelde ethische herinnering is voorbehouden aan de kleine gemeenschappen waar we deel aan hebben. In Rothbergs termen: het is een competitieve herinnering. Dunne herinnering wordt door Margalit geassocieerd met een ruimere menselijke verantwoordelijkheid. Ze strekt zich uit tot mensen die we niet persoonlijk kennen. Deze brede solidariteit met mensen waarmee we ons niet direct verbonden voelen berust op een abstracte, filosofisch beredeneerde ethiek. Deze macromoraliteit vertegenwoordigt een groot goed, maar ze is kwetsbaar. Maar al te vaak delft ze het onderspit tegen de vaak etnisch bepaalde competitieve groepsethiek.

Er zijn alternatieve beschouwingswijzen ontwikkeld, die de nadelen en gevaren van de concurrerende herinnering proberen weg te nemen. Ik zal er hier drie aan de orde stellen: genocidestudies, politieke filosofie en historische dialoog.

Genocidestudies analyseren de systematische vervolging en vernietiging van bevolkingen of gemeenschappen door politieke regimes. De onderzoekers stellen vragen naar oorzaken van en voorwaarden voor massaal geweld. Zij kijken naar de kwaadaardige dynamiek die processen van vernietiging krijgen en ze proberen erachter te komen onder welke omstandigheden het moorden ophoudt. Ze willen vervolgens de blijvende gevolgen van massamoord en vernedering in postgenocidale samenlevingen in kaart brengen.

Er is een duidelijk ethisch motief voor dit soort onderzoek: het wil ertoe bijdragen nieuwe genocides te voorkomen door de waarschuwingssignalen tijdig op te vangen. In genocidestudies zijn de sociaalwetenschappelijk georiënteerde onderzoekers op zoek naar algemene patronen, naar fasen en mechanismen van vernedering en vernietiging. Zij plaatsen allerlei gevallen van massaal geweld naast elkaar. In Europa, zoals in Timothy Snyders *Bloodlands*, maar ook wereldwijd: Rwanda, Argentinië, Cambodja. Een recent voorbeeld van deze werkwijze en de rechtvaardiging ervan biedt het door Uğur Üngör geredigeerde themanummer van het *Tijdschrift voor Geschiedenis* over *Massaal geweld in de twintigste eeuw*.

‘NIET ALLEEN DE INHOUD VAN DE HERINNERINGEN VORMT EEN GEVECHTSTERREIN, OOK DE BEWOORDINGEN WAARIN ER OVER GESPROKEN WORDT ZIJN BETWIST GEBIED.’

De denkwijze van de politieke filosofie valt goed te illustreren aan het werk van de Amerikaanse feministische filosofe Judith Butler. Butler heeft de taal filosofie van J.L. Austen ethisch geradicaliseerd. Zij laat zien dat taaluitingen in de praktijk taalhandelingen (*speech acts*) zijn, die sociale, politieke en zelfs lichamelijke gevolgen hebben. Haat zaaien (*hate speech*) is dus geen onschuldige bezigheid waaraan schouderophalend voorbij kan worden gegaan. Simpel gezegd: schelden doet wel degelijk zeer, het leidt tot culturele vernedering. Dat schelden kan subtiel beginnen, met kliklijnen en meldpunten, en zich vervolgens uitkristalliseren in juridische regels en sociale voorschriften. Woorden doen er dus toe. De eerder genoemde controverse over de terminologie van genocide en massamoord is daar een voorbeeld van.

In haar recente boek *Frames of War* spreekt Butler over *precarious lives*, misschien het beste te vertalen met kwetsbare of fragiele existenties. De kwetsbaarheid van het menselijk leven is niet alleen een biologisch gegeven. Kwetsbaarheid is sociaal geïndiceerd. Hoe kwetsbaar afzonderlijke individuele levens precies zijn, wordt in hoge mate bepaald door sociale verbanden en politieke regelingen. Dat is ook het geval met wat Butler aanduidt als *grievability*, rouwbaarheid. Om rouwbaar of rouwwaardig te kunnen zijn, moeten levens erkend worden als waardevol. Alleen dan kunnen personen benoemd worden als individu en geteld als slachtoffer. Alleen dan kunnen ze publiekelijk herdacht worden. Naamloze vreemden zijn ‘onrouwbaar’, omdat ze sociaal onzichtbaar zijn. Zo zijn volgens Butler voor ons in het Westen eerste-wereldlevens meer herkenbaar en meer rouwbaar dan derde-wereldlevens. De levens van anonieme anderen zijn kwetsbaarder dan de erkende, rouwbare levens. Dit is geen onveranderlijk gegeven, maar een gevolg van culturele handelingen, waardoor sommige levens cultureel en maatschappelijk meer breekbaar worden gemaakt dan andere. In situaties van onderdrukking, racisme, kolonialisme en oorlog proberen we de kwetsbaarheid van de anderen, van de vijand, te vergroten. Daarom maken we *frames of war*, ideologische raamwerken en stereotypische voorstellingen die materiële en lichamelijke gevolgen hebben.

Het is de taak van intellectuelen en wetenschappers om deze ideologische constructies te ontmaskeren. Een zo’n denkraam dat Butler wil deconstrueren is dat van de ‘progressieve moderniteit’. In dit conceptuele raamwerk zijn moderne, toekomstgerichte westerse levens herkenbaarder dan ‘achterlijke’, niet-moderne levens. Traditionele, niet-progressieve gemeenschappen worden gezien als achterhaald en daarmee als irrelevant. Achterlijke, amorfe groepen krijgen minder erkenning en waardering dan moderne, identificeerbare individuen. Deze constatering brengt Butler tot een heftige kritiek op het volgens haar vaak zelfgenoegzame en egoïstische liberalisme. Zij neemt onder meer het Nederlandse debat over burgerschap en inburgering op de korrel. Daarin worden volgens haar kritiekloze verheerlijking van moderne seksuele vrijheid en afkeer van de islam vermengd tot een hypocriete, misplaatste verdediging van vrouwenrechten.

Deze pogingen om het debat over de ethiek van erkenning en herinnering te verbreden zijn prijzenswaardig. Maar de benaderingen van genocidestudies en van politieke filosofie dragen ook een probleem in zich. Ze zijn erg abstract en universeel. Deze breed georiënteerde studies missen de kracht van directe emotie en echte compassie. Je kunt dat zien bij Butler. Zij bouwt een smetteloze filosofische en ethische redenering op. Maar haar betoog gaat pas leven als ze concreet wordt, als ze afzonderlijke oorlogszuchtige denkbare fileert. Pas wanneer ze het concrete taalgebruik en de beeldvorming in specifieke gevallen van onrecht en vernedering onder het mes neemt, zoals Abu Ghraib, Guantanamo en Gaza, wordt haar morele verontwaardiging voelbaar en krachtig. Het is daarbij de vraag in hoeverre haar moraalfilosofisch betoog echt nodig is voor de praktijk van daadwerkelijke ontmaskering.

Michael Rothberg staat zeer kritisch ten opzichte van dit type universalisme. Hij betreurt de tendens om de Holocaust te universaliseren tot 'an abstract code for Evil'. Universalisme miskent de historische complexiteit van vernedering en onrecht en daarmee de ambivalenties, ook van dader- en slachtofferschap, die zich in specifieke situaties voordoen. Een abstract model van rechtvaardigheid dreigt alle geschiedenissen te laten versmelten tot een *banal equality*. Particularisme, het uitsluitend kijken naar smalle identiteiten en eenduidige herinneringen, is geen goed alternatief. Dan zouden we ons weer opsluiten in elkaar bestrijdende herinneringen.

Rothberg wil juist af van die praktijk van met elkaar concurrerende herinneringen. Publieke belangstelling is geen schaars goed; herinnering is geen *zero-sum game* waarin alleen winnaars en verliezers bestaan. In plaats daarvan is er plaats voor een grote rijkdom aan herinneringen. Open herinneringen zijn ook nooit eenrichtingsverkeer; ze komen tot stand door voortdurende uitwisseling, kruisbestuiving en ontlening. Dit is wat hij multidirectionele herinnering noemt, een product van interactie en interculturele dynamiek. Deze dialogische geschiedbeoefening kan wederzijds vertrouwen en solidariteit kweken.

Rothberg concentreert zich op twee concurrerende herinneringstradities, die ik aan zal duiden met de trefwoorden 'Holocaust' en 'Slavernij'. Holocaust staat voor de herinnering aan Europees totalitair geweld, terwijl Slavernij de ervaring van koloniale onderdrukking vertegenwoordigt. De dirigenten van deze twee herinneringen hebben hun afzonderlijke posities in het publieke domein zorgvuldig bewaakt. Wederzijdse contacten zijn niet altijd vriendelijk of zelfs maar respectvol geweest. Die vijandigheid is onnodig en ze kan ook overwonnen worden. Rothberg wijst op het bestaan van een tegendraadse traditie waarin de onderlinge verwevenheid van Europees fascisme, koloniaal racisme en imperialistische verhoudingen al vanaf de jaren 1950 onderkend werd.

Voorlopers in deze denkwijze zijn de Duits-Amerikaanse filosofe Hannah Arendt en de zwarte Amerikaanse theoreticus William Du Bois. Zij verbonden het Europese en het imperialistische racisme met elkaar. Aimé Césaire, Caribisch leermeester van Franz Fanon, lanceerde het idee van een *choc en retour*, van een boemerangeffect tussen geweld in Europa en in de Europese koloniën. De wederzijdse beïnvloeding van gewelddadige handelingen strekt zich volgens Rothberg ook uit tot de wederkerigheid van boemerangherinneringen aan onrecht en onderdrukking.

De Algerijnse bevrijdingsoorlog heeft in deze tegendraadse traditie van denken over het recente verleden gefungeerd als katalysator. Koloniale martelingen en vernederingen werden door kritische denkers in Parijs verbonden met de nog zeer recente Europese ervaringen met totalitair geweld. Voor Rothberg ligt het brandpunt in 1961, niet zozeer vanwege het Eichmann-proces in Jeruzalem (en Arendts rapportage daarover), als wel vanwege het optreden van de Franse politiechef Maurice Papon in Parijs. Op 17 oktober 1961 werd op zijn bevel een demonstratie van Algerijnen moorddadig uit elkaar geslagen. Papon was in zijn lange carrière actief geweest in vele theaters van het kwaad: Vichy, de Holocaust in Parijs, Algerije en daarna weer Parijs. In het proces dat pas in 1997-1998 tegen hem gevoerd werd, kwam de alomtegenwoordigheid van Papons kwaadaardige optreden naar voren. Dat stimuleerde het multidirectionele denken over de herinnering eraan.

In deze dialogische geschiedenis wierp de Holocaust geen blokkade op tegen herinneringen aan koloniaal geweld. Ook omgekeerd gebeurde dat niet. Integendeel, herinneringen aan de Holocaust en aan koloniale onderdrukking bleken elkaar juist te kunnen versterken. Dat opent het perspectief van een kosmopolitische herdenkingspraktijk, die de eigenheid van bijzondere geschiedenissen intact laat, maar wel interculturele solidariteit mogelijk maakt. Rothberg spreekt van 'generous acts of memory that cut across ethnic boundaries'.

Volgens Rothberg heeft deze manier van inclusief denken dus haar wortels in de eerste decennia na de Tweede Wereldoorlog. De voorbeelden die hij geeft van dit vroege multidirectionele discours komen meer uit de wereld van kunst, literatuur en film dan uit die van de gevestigde wetenschap en academische geschiedschrijving.

Afgezien van politieke redenen spelen hier ook professionele beperkingen een rol. Om multidirectionele geschiedenis te schrijven is verbeeldingskracht nodig en een zekere mate van methodische nonchalance. We moeten, zegt Rothberg, niet terugschrikken voor een beetje anachronisme of anacronisme bij het leggen van verbanden in tijd en plaats. Neem het geval-Papon. Hij verbindt in zijn persoon, zoals gezegd, tal van plaatsen; de tijdsspanne omvat het interbellum, de Tweede Wereldoorlog en het naoorlogse Frankrijk. In Algerije verspringt het perspectief bovendien nog eens van koloniaal naar postkoloniaal.

Waarom, zegt Rothberg, niet ook Indochina, Vietnam en Abu Ghraib toegevoegd aan de lijst en waarom niet de periode '40-'45 verbonden met het tijdvak van de dekolonisatie en de *War on Terror*? Rothberg houdt hier een pleidooi voor methodologische creativiteit.

'HAAT ZAAIEN IS GEEN ONSCHULDIGE BEZIGHEID WAARAAN SCHOUDEROPHALEND VOORBIJ KAN WORDEN GEGAAN.'

Deze aansporing is vergelijkbaar met de aan het begin van dit artikel vermelde opmerking van Jay Winter over het opzij zetten van de geschiedwetenschappelijke beroepstrots. In de onder meer door Winter geredigeerde bundel, *Performing the Past*, stelt Chris Lorenz dat de sterke concentratie op traumatische herinnering een radicale verandering teweegbrengt in onze geschiedbeschouwing, in ons 'historisch regime'. De blijvende historische wonden die geslagen zijn door een 'verleden dat niet verdwijnt' maken het leggen van een zinvol verband tussen verleden, heden en toekomst onmogelijk. De aanwezigheid van het trauma in het heden is zo overweldigend, dat de herinnering zelf de verwerking van de gebeurtenissen blokkeert. Er is dus geen beweging, geen natuurlijk verloop der dingen. De objectivering en afnemende partijdigheid die 'normaal' het gevolg zijn van afstand nemen in de tijd, vinden niet plaats. Ze worden zelfs beschouwd als verraad en ontrouw aan een geheiligde herinnering in het heden. Men durft niets meer te vergeten, alles moet bewaard blijven. Door de fixatie op die beleving in het heden is de geschiedbeschouwing niet meer op de toekomst gericht en daardoor kan ook het verleden niet meer in perspectief geplaatst worden. Onze moderne geschiedbeschouwing is namelijk dynamisch van aard; ze heeft een ontwikkelingsperspectief nodig. Daarom tast de versteende herinnering de grondslagen van de bestaande geschiedwetenschap aan: het lineaire tijdsconcept, de objectiverende afstand in de tijd en het proces van historische verandering. Als alleen (de herdenking in) het heden telt, dreigen deze concepten en de ermee verbonden methodische instrumenten irrelevant te worden. Dit 'catastrophic presentism', een teveel aan traumatische geschiedenis in het heden, blokkeert het zicht op toekomst en verleden.

Dat is de achtergrond van de klacht van veel professionele historici over de tirannie van het herdenken. Morele dwang en geschiedwetenschappelijke duiding gaan volgens hen niet goed samen. Lorenz begrijpt die bezwaren wel, maar hij vraagt zich ook af of het traumatisch presentisme niet om iets anders vraagt dan om koele historische analyse. Dit discours eigent zich meer voor een ethische of religieuze erkenning van rampspoed, in de geest van Charles Taylors *politics of recognition*. Voor dat type dialoog lijkt de traditionele geschiedwetenschap niet het meest geëigende genre. Rothberg deelt die opvatting en om die reden bekritiseert hij gevestigde historici als Pierre Nora en Henri Rousso, die herinneringen willen disciplineren door ze vast te binden aan academische regels. Rothberg wil juist vrij baan geven aan zo veel mogelijk herinneringen.

Niet al die herinneringen zijn aangenaam of fatsoenlijk. Ze kunnen uit de hand lopen, zoals het geval van de Israëliische historicus Benny Morris laat zien. Morris is een revisionistische historicus, die zijn sporen verdiend heeft met zogenaamde postzionistische geschiedschrijving. Daarin wordt de verdrijving van de Palestijnen uit Israël in 1948 niet gezien als een bedrijfsongeval, maar als een bewust opgezette politiek van etnische zuivering, op bevel van premier David Ben-Goerion zelf. Dit onderzoek heeft Morris tot een icoon van moreel fatsoen gemaakt. Tot hij van standpunt wisselde. Zonder afstand te nemen van zijn historische bevindingen, verklaarde Morris in 2004 dat de systematische verdrijving destijds gerechtvaardigd was voor het overleven van de Joodse staat. Hij duidde de schoonveegacties nu aan als een policy of transfer - een opvallende taalhandeling.

'HERINNERINGEN AAN DE HOLOCAUST EN AAN KOLONIALE ONDERDRUKKING BLEKEN ELKAAR TE KUNNEN VERSTERKEN.'

Avishai Margalit zou dit een *rotten compromise* noemen. Een verrot of ranzig compromis is een oplossing voor een moreel dilemma waarbij micro-ethiek de overhand krijgt op macro-ethiek en waarbij een praktijk van ontmenselijking op de koop toe wordt genomen. Op zich waardeert Margalit emotionele identificatie positief; ze maakt immers diep gevoelde herdenking en echte rouw mogelijk. Maar die groepssolidariteit is moreel niet bestand tegen noodsituaties, die de eigen gemeenschap fundamenteel bedreigen. Aan welke noodgevallen denkt Margalit dan? Aan oorlog, burgeroorlog en bezettingsregimes. In die situaties hebben we morele veiligheids gordels nodig, afgeleid van abstracte morele voorschriften, om onze buikgevoelens in te tomen.

Butler en Rothberg zouden Margalits redenering op dit punt zeker onderschrijven. Zij zouden echter afstand nemen van Margalits positieve oordeel over compromisbereidheid als zodanig. Het sluiten van compromissen, meent Margalit, is een goede zaak, omdat het de erkenning vereist van (de belangen van) rivalen. Dat leidt tot pragmatische tolerantie en in het kielzog daarvan brengen geslaagde compromissen wederzijds begrip dichterbij. Alleen foute compromissen moeten worden vermeden.

Wat is nu de morele standaard waaraan het onderscheid tussen gezonde en ongezonde compromissen afgemeten kan worden? Voor Margalit is dat nog steeds het gedachtengoed van de Verlichting. Het sluiten van gezonde compromissen is een liberale praktijk en bij het vermijden van ongezonde compromissen vormt de Verlichting eveneens een goede gids. Rothberg en Butler staan veel kritischer tegenover liberalisme en progressieve moderniteit. Op onderdelen is hun kritiek zeker gerechtvaardigd. Maar hun scherpe oordelen lijken soms te leiden tot een verwerping van Verlichting en liberalisme als zodanig. Dat scheidt wel een probleem, waar Butler zelf met nadruk stelt dat het niet voldoende is om

moreel gelijk te hebben; je moet het volgens haar ook proberen te krijgen, dat wil zeggen politieke kracht mobiliseren. Dat vraagt misschien toch om compromissen. En dan rijst de vraag of we de liberale rechtsstaat kunnen missen. Welke morele fundering, welke politieke praktijk en welke juridische instituties zouden er dan overblijven als dragers van macromoraliteit?

Men kan denken aan de wereldgodsdiensten, maar hun dialogische vermogen is niet altijd even groot gebleken, zoals Ian Buruma heeft laten zien in zijn *Taming the Gods*. Bij alle wijsheid en morele verdiensten van de grote religies moet hun geloofsijver toch getemd worden door een seculiere rechtsstaat op basis van overkoepelende, macromorele verlichtingswaarden. Vergelijkbaar gesteld is het met het geloof in de morele werking van culturele coderingen. Kwame Anthony Appiah heeft recent een poging gewaagd om de reputatie van de erecode te redden. Hij legt in zijn boek *The Honor Code* een verband tussen eergevoel en morele revoluties. Zo werd de afschaffing van de slavernij pas mogelijk omdat mensen het letterlijk op hun fatsoen trokken. En hij hoopt dat een dergelijke gevoelsomslag in de nabije toekomst het geweld tegen vrouwen zal uitbannen. Eergevoel heeft een slechte naam, zegt hij, maar het kan juist een enorme morele energie ten goede mobiliseren. Om 'eer' en 'fatsoen' overtuigend aan elkaar te koppelen, moet hij echter wel een kunstgreep uithalen. Erecodes worden pas progressief als ze gezuiverd zijn van allerlei vooroordelen op het gebied van ras, kaste en sekse. Ze moeten vooral ook losgeweekt worden van gewelddadige bestanddelen als eerwraak. Met andere woorden, Appiah vormt de rauwe erecodes om tot beschaafde, verlichte, liberale compromissen.

Ondanks hun onvolkomenheden verdienen de hier besproken pogingen om los te komen van competitieve herinneringen onze sympathie en ondersteuning. Daarbij is vooral het voorstel om te komen tot dialogische geschiedenis veelbelovend, omdat deze werkwijze een combinatie probeert te bieden van abstracte waarden en directe ervaringen, van macro- en micromoraliteit. Het is een genre waarin we de teugels van onze academische stokpaarden van logische rechtlijnigheid en geschiedkundige precisie wat moeten vieren. De beloning daarvoor is wederzijdse erkenning en grensoverschrijdend herinneringsverkeer.

Klik hier voor een speciale €10,- lezersaanbieding op *Performing the Past*

Voor de mobiele versie klik hier.

Ed Jonker is hoogleraar grondslagen van de geschiedbeoefening aan de Universiteit Utrecht.

Besproken boeken:

FRAMES OF WAR - WHEN IS LIFE GRIEVABLE?

door **Judith Butler**

Verso. Londen/New York 2010.

224 pag.

€ 16,95

MULTIDIRECTIONAL MEMORY - REMEMBERING THE HOLOCAUST IN THE AGE OF DECOLONIZATION

door **Michael Rothberg**

Stanford University Press. Stanford, CA 2009.

408 pag.

€ 33,95

ON COMPROMISE AND ROTTEN COMPROMISES

door **Avishai Margalit**

Princeton University Press. Princeton, NJ/Oxford 2010.

232 pag.

€ 29,50

PERFORMING THE PAST - MEMORY, HISTORY, AND IDENTITY IN MODERN EUROPE

door **Karin Tilmans, Frank van Vree en Jay Winter (red.)**

Amsterdam University Press. Amsterdam 2010.

368 pag., € 34,50

TAMING THE GODS - RELIGION AND DEMOCRACY ON THREE CONTINENTS

door **Ian Buruma**

Princeton University Press. Princeton, NJ/Oxford 2010.

144 pag., € 17,95

THE HONOR CODE - HOW MORAL REVOLUTIONS HAPPEN

door **Kwame Anthony Appiah**

W.W. Norton. New York/Londen 2010.

264 pag.

€ 16,95

TIJDSCHRIFT VOOR GESCHIEDENIS 124/4 (THEMANUMMER 'MASSAAL GEWELD IN DE TWINTIGSTE EEUW')

door **Uğur Ümit Üngör (red.)**

Van Gorcum. Assen 2011.

160 pag.

€ 24,95

Literatuur:

- Avishai Margalit. *The Ethics of Memory*. Harvard University Press. Cambridge, MA/Londen 2002.
- Timothy Snyder. *Bloodlands. Europe between Hitler and Stalin*. The Bodley Head. Londen 2010.

Externe links

Het NIOD Instituut voor Oorlogs-, Holocaust- en Genocidestudies biedt veel informatie over de Holocaust-kant van de herinnering:

www.niod.knaw.nl/

Voor de Slavernij-kant zie de site van het (met opheffing bedreigde) Nationaal instituut Nederlands slavernijverleden en erfenis:

www.ninsee.nl/

Meer werk van Michael Rothberg is te vinden op zijn website:

<http://michaelrothberg.weebly.com/essays.html>

Avishai Margalit spreekt voor de Carnegie Council over zijn boek *On Compromise and Rotten Compromises*:

www.c-spanvideo.org/program/OnCo

Verschillende lezingen van Judith Butler over uiteenlopende onderwerpen zijn te vinden op de site van de European Graduate School:

www.egs.edu/faculty/judith-butler/videos/