

Kan gister beter word? In gesprek met Jörn Rüsen oor die verwerking van 'n troebel verlede

Bernard C. Lategan

Bernard C. Lategan. Departement Inligtingwetenskap, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

Die artikel ontleed 'n minder bekende opstel van die kultuurhistorikus Jörn Rüsen waarin hy voorstelle maak oor hoe 'n negatiewe verlede verwerk kan word sodat hierdie verlede uiteindelik “beter” word. Die onlangse opvlamming van protes teen figure soos Cecil Rhodes en Jan van Riebeeck is slegs die jongste voorbeelde van hoe die verlede gemoedere in die hede steeds in beweging kan bring. Dit illustreer terselfdertyd die toekomsptensiaal van herinnering. Rüsen ondersoek die aard van herinnering na aanleiding van 'n gesprek tussen twee karakters uit die bekende *Peanuts*-strookiesprent. Terwyl Linus meen dat dit verkeerd is om jou oor môre te bekommer, en eerder net aan vandag te dink, is Charlie Brown se antwoord dat dit sou beteken dat ons die handdoek ingooi wat die verlede betref: “Ek hoop nog steeds dat gister beter kan word.” Aan die hand van Charlie se antwoord ondersoek Rüsen die aard van herinnering, met name die toekomsgerigte geneigdheid daarvan om vas te stel hoe gister “beter” kan word. Volgens hom is hierdie gerigtheid toe te skryf aan die feit dat ons voortdurend soek om sin te maak van die verlede en dat dit ons motiveer om in die toekoms op 'n bepaalde wyse op te tree. Rüsen se groot verdienste is dat hy hierdie toekomsptensiaal van herinnering as uitgangspunt neem. Die probleem is egter eerstens dat hy van 'n toekomsverwachting uitgaan wat te beperkend vir sy doel is en tweedens dat hy die toekomsptensiaal van herinnering nie konsekwent ontgin nie. Op voetspoor van Droysen (1977) en Von Ranke (1975) gee hy voorkeur aan 'n teleologiese opvatting van die geskiedenis, naamlik dat alle gebeure uiteindelik op 'n bepaalde doel afstuur. So 'n opvatting laat egter ruimte vir sogenaamde meestersverhale om die verstaan van gebeure te oorheers en vir ideologieë om wortel te skiet. 'n Utopiese geskiedenisbeskouing is nie veel beter nie, omdat dit 'n ont koppeling van die verlede veronderstel en nie duidelik maak hoe laasgenoemde vrugbaar vir die toekoms aangewend kan word nie. Apokaliptiese voorstellings is ook nie bruikbaar nie, omdat die fokus van die toekoms na die hede verskuif en die vernietiging van laasgenoemde die voorwaarde word vir die aanbreek van die einde. 'n Eskatologiese geskiedenisbeskouing is waarskynlik die mees bruikbare vir die “beter word” van die verlede omdat dit van die kontinuïteit tussen hede en toekoms uitgaan en 'n spanning tussen beide veronderstel wat toekomsgerigte optrede stimuleer. Ten slotte is 'n meer konsekwente ontginning van die toekomsptensiaal van herinnering nodig voordat werklik verby 'n negatiewe verlede beweeg kan word. Dit beteken dat in elke spesifieke geval die moontlike *toekoms* van 'n herinnering – ook en veral van 'n negatiewe herinnering – intensief

bedink moet word. Hierdie toekoms kan sowel negatiewe (“nooit weer nie!”) as positiewe vorme aanneem – byvoorbeeld in die verbintenis tot beter keuses en meer konstruktiewe optrede in die toekoms. Hiervoor is dit egter nodig dat die blikrigting – anders as die engel in die skildery van Paul Klee – van die verlede na die toekoms gewend sal word.

Trefwoorde: historiese herinnering, historiografie, Jörn Rüsen, toekomsgerigte herinnering

Abstract

Can yesterday become better? In conversation with Jörn Rüsen on dealing with a problematic past

How do we deal with a difficult – or worse still, a damning – past? The recent uproar about the statue of Cecil John Rhodes and related “colonial” images and symbols illustrates how vibrant memory can be and how strongly it affects current debates – long after these events were supposed to have been relegated to the past. The critical question is how memories of this kind influence present realities and impact on future developments. In this respect a lesser-known essay with the title *Kann gestern besser werden?* (“Can yesterday become better?”) by the cultural historian Jörn Rüsen offers insights worthy of further exploration. According to Rüsen we are dealing with the contrast between experience and interpretation – a paradox giving rise to two opposing responses: a modern and a post-modern approach. The former follows the “scientific” route and wants to determine – à la Leopoldt von Ranke (1975) – what *really* happened to arrive at critically tested and objective, reliable knowledge. The latter takes the present as the point of departure, accepting that all knowledge about the past exists only in mediated form, having already undergone a process of interpretation. Since this “linguistic turn”, the nature of historiography has changed for many historians, making the concept of “objective” knowledge a problematic one.

Rüsen does not accept that the two approaches are mutually exclusive, but understands the contrast as the driving force behind the rapidly expanding memory discourse. The latter requires both the “cold” methodology of scientific historiography and the “warm” activity of collective memory. In order to make sense of history, the “facts” alone do not suffice. At the same time, memory will lose its ability to provide orientation if the past is merely fiction. But for successful sense-making, a change of perspective is needed: instead of taking the past as the point of departure, the future possibilities of memory should be explored. In this way the surplus meaning of historical events is released that can make yesterday become “better”. Rüsen takes his cue from an exchange between two of the main characters in the *Peanuts* cartoon. In one sequence, Linus and Charlie Brown are contemplating life. Linus then asserts, “I guess it’s wrong always to be worrying about tomorrow. Maybe we should think only about today ...” After a long silence Charlie responds: “No, that’s giving up ... I’m still hoping that yesterday will get better.”

For Rüsen, this longing is related to what the Founding Fathers called the “pursuit of happiness”. This was more than satisfying personal needs, but rather bringing a harrowing past and a history of neglect and injustice to a better conclusion – to a life of liberty and independence.

What would it imply if historical thinking is likewise understood as a “pursuit of happiness”? First, the past cannot be explored in isolation and only for its own sake, but must be considered in a wider context. However terrifying a specific experience may be, it is the duty of historical thinking to place the single occurrence in context and to relate it to a wider constellation of events. Following Burkhardt and Von Ranke, Rüsen argues that searching for the “inner cohesion” of events offers the key to getting beyond a negative past. On the surface it may appear as if the powerful always triumphs over the powerless, but the challenge is to discover the deeper meaning of history. This requires that the past be complemented by perspectives from the present and from the future. Sense and experience thus combine to make a deeper level of understanding possible. The factualness of events is not disputed, but placed in a wider context.

The ability to provide comprehensive orientation is, for Rüsen, one of the great advantages of historical thinking. This is one way in which yesterday can become better. But it does not end merely with insight. Historical understanding inevitably leads to action – the past thus becomes what he calls “handlungszielkompatibel”, that is, guiding one’s actions in a goal-oriented way.

The focus on action signals an important shift in Rüsen’s argument. His concept of the future unavoidably becomes teleological in nature. Historical understanding has motivational consequences. The future perspective it opens is aimed at achieving a specific goal. According to Rüsen, historical thinking always had this teleological intention, even if the subject of what was to be achieved by history differed over time: God, society, culture, the nation, or a specific class.

However, the future envisaged by this teleological approach is not unproblematic. It is not completely open, but under a certain “discipline” of the past. At the same time Rüsen is well aware of the danger of “master narratives” and the idea that historical events are the inevitable result of a predetermined plan. For him, the discipline of the past consists in tradition (that which stood the test of time), examples or figures to emulate, choices to avoid, or a critical historical consciousness. He therefore looks for “trans-narrative criteria” to support his goal- and action-oriented understanding of history. But it is exactly these attempts at a “meta”-understanding of history that in the past so often degenerated into tales of self-glorification and the demonising of others. Even worse: it could lead to forms of theodicy or the justification of the injustices of the past.

How convincing is Rüsen’s plea for a “better” yesterday? His great merit is the consistently future-oriented nature of his thinking. The possibility of yesterday becoming better rests squarely on the premise that yesterday does not belong merely to the past, but that it co-determines the present and has a decisive influence on our actions in the future. In addition, he gives a far wider scope to memory than merely remembering – it includes the whole process of sense-making of the present and our anticipation of the future.

At the same time there are certain deficiencies in his proposal. On the one hand he goes too far, on the other hand not far enough. He goes too far by opting for a teleological concept of the future and he does not apply a future perspective consistently when dealing with the past. The second part of the article is an attempt to continue the conversation with Rüsen and to offer two alternative approaches.

The first alternative concerns a more suitable concept of the future when dealing with a negative past. A teleological approach has distinct drawbacks. Its classic formulation comes from Droysen (1977:435), who sees history as the fulfilment of goal after goal, moving inexorably towards a “goal of goals” in which movement is perfected and all becomes rest. He even does not hesitate to talk of a “theodicy of history”. Rüsen follows this line of thinking, but clearly recognises the dynamic nature of history and, in contrast to Droysen, wants to keep the future open. He is aware of the dangers of master narratives that threaten this openness and is consequently forced to distinguish between a “practical” and a “theoretical” teleology, which is not very convincing.

Another alternative (to which Rüsen also refers) is a utopian understanding of the future. This approach has the advantage that it is clearly future-oriented and that it promises a better dispensation. However, on closer examination it is even less suitable for our purpose. The main problem is the delinking from the past. The alternative that the utopia offers is an alternative to the present and not a way to deal with the past. At the same time, the utopia is uncoupled from the present, in the sense that the present offers no restrictions on how utopia is envisaged. This temporal discontinuity with past and present means that utopian ideals are placed outside the stream of historical events, which renders it incapable of helping to salvage a negative past.

A third approach would be an apocalyptic view of the future. Here the dominant consciousness is one of crisis, but its focal point is the present. Although the concept implies a dynamic understanding of history, it is beset by three problems. First, it expects a drastically different future, but this future is not open – the end result is already determined. Secondly, the future is proleptically drawn into the present not to change it, but to judge it, and thirdly, the basic mood is pessimistic, even fatalistic. The new heaven and the new earth presuppose the destruction of the existing – there is no continuity with the past or the “improvement” of the past.

The most suitable approach would be an eschatological view of the future. Here present and future stand in a dynamic tension with the great advantage that it enables a consistent thinking from the future backwards to the present and the past. It is further associated with attributes like an emphasis on hope, the tension between promise and fulfilment, a positive attitude towards the future, the ability to endure adversity and suffering, the dealing with trauma, the propensity to forgive, the willingness to reconcile and to accept change. It functions within a horizon of expectation with, at the same time, a critical consciousness of present realities. It enables the sense-making of historical events and generates positive expectations of the future.

The second deficiency in Rüsen’s approach is the vague and often contradictory way in which he applies a future perspective to memory. Despite his insistence on a motivating use of memory he has to concede that people mostly do not achieve the anticipated “happy end” of history. More effective would be an approach which consistently explores the future potential of negative experiences and memories. For this, a one-dimensional attachment to the past must be liberated to consider its potential future(s). This potential can range from negative expressions (“never again!”) to positive commitments. This enables a change of rhetoric (from blame and justification to reaching out) and the regaining of agency (from victim to subject). The angel of Paul Klee is rightly terrified by the past, but what would happen if, for once, he were to turn around and face the future?

Keywords: historical memory, historiography, Jörn Rüsen, future-oriented memory

1. Inleiding

Hoe verwerk ons 'n ongemaklike – nog erger, 'n verdoemende – verlede? Die sage oor die standbeeld en nalatenskap van Cecil John Rhodes (en ander historiese figure en simbole) is bloot die jongste opvlamming van 'n tydlose debat wat skynbaar net nie tot ruste kan kom nie. Talle voorbeelde uit die verlede maak duidelik hoe halsstarrig die verlede weier om begrawe te word. Dit geld vir hoogs prominente voorbeelde soos die Jode-vernietiging gedurende die Tweede Wêreldoorlog of die werk van die Waarheid-en-Versoeningskommissie hier te lande, maar ook vir vergete of doelbewus onderdrukte vergrype soos die Armeense volksmoord in 1915 in Turkye, die skrikbewind van Franco in Spanje, die gebruik van vroue as seksslawe gedurende die Japannese besetting van Asië, die Zanzibar-revolusie van 1964, die 1965-massamoorde in Indonesië, en die *gukurahundi* deur die Vyfde Brigade van Mugabe in Zimbabwe, om slegs enkele voorbeelde te noem (Adam 2011).

Geen wonder dat 'n hele “herinneringskultuur” ontstaan het wat teen hierdie tyd duisende publikasies opgelewer het nie. Hoewel die na-oorlogse gesprek in Duitsland prominent in hierdie ontwikkeling was, is die besinning oor herinnering lank nie meer tot een land of een tydperk beperk nie. Die bydraes van Adam (2011), Assmann (2006; 2013), Bernhard en Kubik (2014), Cornelissen, Klinkhammer en Schwentker (2003), Gubatz (2005), Jedlicki (1999), Nuttall en Coetzee (1998), Petersen (2001), Rich (1995) en Wang (2008) gee 'n aanduiding van hoe wyd hierdie gesprek reeds uitgekring het.

Die blote feit van 'n debat oor Rhodes in 2015 is die duidelikste bewys van die toekomsptensiaal van historiese herinnering. Waarom kan die man nie tot sy eie tydperk word nie? Waarom is hy (of Jan van Riebeeck of enige ander figuur uit die verlede wat gemoedere so laat opvlam) in staat om oor eeue heen te spring en hier reg in ons midde die gesprek te oorheers – en selfs tot obsene dade aanleiding te gee? Blykbaar is daar 'n merkwaardige lewenskragtigheid verbonde aan iets wat lank, lank gelede gebeur het en (skynbaar) tot die verlede behoort.

Dit is duidelik dat die verlede voortgaan om 'n sterk invloed op die hede uit te oefen en ons voortdurend dwing om op een of ander wyse stelling daarteenoor in te neem. Wat die gesprek so lastig maak, is die feit dat hierdie “verlede” so uiteenlopend deur verskillende individue en groepe onthou en geïnterpreteer word. En wanneer dit om 'n omstrede, onaangename, destruktiewe verlede gaan, styg die intensiteit en emosionele geladenheid van die gesprek daarmee saam.

2. Jörn Rüsen en die versugting van Charlie Brown

In 'n minder bekende publikasie skryf die bekende kultuurhistorikus Jörn Rüsen (2003) oor hierdie tema onder die titel: *Kann gestern besser werden?* (“Kan gister beter word?”). Dit is die moeite werd om sy argument noukeuriger te ontleed, omdat dit vir ons eie situasie verhelderende insigte kan oplewer. Hierdie artikel is bedoel as 'n kritiese gesprek met Rüsen teen die agtergrond van die huidige Suid-Afrikaanse debat oor die verlede.

Volgens Rösen (2003:18–9 – in die vervolg word met bladsynommers volstaan) het ons hier met die paradoks van *ervaring* en *duiding* te doen. Die verlede is inderdaad iets wat werklik gebeur het, maar dit bly ook nie wat dit was nie. Hoe moet ons hierdie teenstrydigheid verstaan? Daar is twee moontlikhede, getipeer deur die moderne en postmoderne benaderings. Die eerste volg die “wetenskaplike” roete om op die voetspoor van Leopoldt von Ranke (1975) “bloss zu zeigen, wie es eigentlich gewesen” (sic) – ’n doelwit wat deur Walter Benjamin (1999:463) as die “kragtigste dwelmmiddel” van die 19de eeu gekritiseer is. Die uitsluitlike doel is om met behulp van bronnekritiek en op sterkte van empiriese gegewens vas te stel wat die “ware feite” is. Die ideaal is die bereiking van objektiewe, onbetwisbare, krities-getoetste kennis oor die verlede.

Daarteenoor neem die postmoderne benadering die hede as vertrekpunt en nie die verlede nie. Dit is deur ’n handeling in die hede (naamlik die proses van betekenistoekenning aan gebeure uit die verlede) dat geskiedenis in die eerste plek *gemaak* word. Van bepalende belang is die insig dat dit die resultaat van ’n *taalkundige proses* is en nie van ’n gewaande objektiewe metodologie nie. Die blote feit dat die gebeure uit die verlede in herinnering geroep en teenwoordig gestel word deur medium van woorde en met behulp van taal, beteken dat daar reeds ’n verskuiwing plaasgevind het. In plaas van ’n direkte toegang tot die gebeure is hierdie gebeure slegs in ’n reeds “bemiddelde” vorm toeganklik. Selfs al word die toneel waar die gebeure plaasgevind het, persoonlik besoek, fisiese oorblyfsels versamel en die getuieis fotografies vasgelê, is die oordra van wat gebeur het en die betekenis daarvan steeds van die medium van taal afhanklik. En die gebruik van taal beteken dat ’n (sekondêre) proses van bemiddeling, verwerking, konstruering en interpretasie onvermydelik *reeds* plaasgevind het – ten spyte van die historikus se opregte bedoeling en beste pogings om net die “feite” weer te gee. Deur hierdie proses word die verlede gerekonstrueer en terselfdertyd *sindraend* *gemaak*. Sedert die besef van die bepalende rol wat taal in hierdie proses speel, ingesink het (die sogenaamde taalkundige draaipunt of “linguistic turn”), word die aard van geskiedskrywing grondliggend anders verstaan.

Oënskynlik het ons hier met twee uitsluitende standpunte te doen, maar volgens Rösen is dit juis hierdie teenstelling wat die hele herinneringsdiskoers in die kultuurwetenskappe aan die gang gesit het. Dit het byvoorbeeld daartoe aanleiding gegee dat mense soos Halbwachs (1985) en Nora (1997) onderskei tussen die “koue” bedryf van die geskiedeniswetenskap met sy objektiverende metodologie en die “warm” aktualiteit van kollektiewe herinnering (19). So kom wat vir die lewe nuttig is teenoor objektiwiteit te staan en word die vraag na die sin van die geskiedenis des te dringender.

As onder “sin van die geskiedenis” verstaan word die vermoë om die menslike bestaan in die hede te oriënteer, kan wetenskaplike geskiedskrywing wel waar wees, maar vir hierdie spesifieke doel waardeloos. Herinnering lê klem op “sin” (in die betekenis van die sin van gebeure) en nie op feitelikheid nie. Soos Nietzsche in sy *Jenseits von Gut und Böse* (1988:86) reeds daarop gewys het, sê die herinnering wel: “Dit het ek gedoen”, maar my trots hou vol: “Dit kon ek nie gedoen het nie.” Op die ou end gee die herinnering bes. Dit is ons verstaan van die hedendaagse wat oor die betekenis van gebeure in die verlede besluit.

Volgens Rösen kan die teenstelling tussen ’n moderne en postmoderne siening op die duur nie volgehou word nie (19). Ons moet tot ’n sintese tussen ervaring en singewing kom. Vir die moderne geskiedeniswetenskap beteken dit dat daar geen niegeïnterpreteerde historiese ervaring bestaan nie. Omgekeerd kan die postmoderne opvatting oor die interpreterende aard

van herinnering nie daarvan wegkom dat herinnering ten diepste op ervaring berus nie. Herinnering sal sy kulturele oriënteringvermoë verloor as die herinnerde verlede bloot fiksie is.

Rüsen baseer sy voorgestelde sintese van ervaring en betekenis op 'n doelbewuste verandering van vertrekpunt: in plaas daarvan om (soos gebruiklik in historiese denke) vanuit oorspronge en beginpunte te redeneer, doen hy dit vanuit die toekoms. Dit beteken dat vir hom die deurslaggewende vraag ten opsigte van 'n spesifieke gebeurtenis is of – en indien wel, hoe – *toekomsmoontlikhede* daardeur ontsluit word. Is daar – sonder om enigsins af te doen aan die werklikheid of destruktiewe nagevolge van die gebeure – nogtans 'n toekomspektief moontlik wat in vergelyking met die verlede 'n meerwaarde daaraan verleen?

Zugespitzt und paradox gesagt, möchte ich Geschichte als Ort des Utopischen einsichtig machen. Historische Zeit soll als Ort des Ortlosen expliziert und die historische Erfahrung als Überschreitung von Erfahrung im Vollzug der menschlichen Lebenspraxis charakterisiert werden (20).

(Om dit skerp en paradoksaal te stel, wil ek geskiedenis as ruimte van die utopiese sigbaar maak. Historiese tyd behoort as ruimte van die ruimlose gedui te word en historiese ervaring as die oorskryding van ervaring in die verloop van die menslike lewensgang). [my vertaling, ook elders]

Deur die toekomsdimensie van herinnering met "utopie" te verbind gee Rüsen 'n beslissende wending aan sy eie diskoers. Die implikasies hiervan sal in meer besonderhede in die tweede deel van die artikel bespreek word. Laat ons eers probeer om Rüsen se eie gedagtegang te volg.

Sy vraag is of daar van 'n "gelukkige einde" van die geskiedenis sprake kan wees (21). Hy verwys in hierdie verband na 'n episode in die *Peanuts*-strokieprente wat ook die titel van sy opstel (*Kann gestern besser werden?*) verklaar. Linus en Charlie Brown filosofer (soos dikwels) oor die lewe. Linus sê dan ewe gewigtig: "Ek dink dis verkeerd dat ons ons oor môre bekommer. Miskien moet ons net aan vandag dink." Doodse stilte volg terwyl die twee knape diep nadink oor hierdie stelling. Dan antwoord Charlie: "Nee – dit sal beteken dat ons die handdoek ingooi. Ek hoop nog steeds dat gister beter sal word."

Die "gelukkige einde" wat die geskiedenis sou kon hê, bring Rüsen in verband met die Amerikaanse onafhanklikheidsverklaring van 1776 waarin die "pursuit of happiness" as een van die sentrale doelwitte van die nuwe bedeling uitgespel word. Met hierdie "happiness" het die stigtingsvaders Jefferson, Framers en Washington iets anders in gedagte gehad as die hedonistiese assosiasies wat vandag dikwels met die begrip "geluk" verbind word. In 'n lesing voor die Konferensie oor Burgerskap verduidelik regter Anthony Kennedy (2005:36) dat vir die opstellers van die Onafhanklikheidsverklaring "happiness meant that feeling of self-worth and dignity you acquire by contributing to your community and to its civic life." Dit gaan hier eerder oor die burger se bydrae tot die samelewing as oor die najaag van persoonlike bevrediging. Dit is juis hierdie strewe na geluk wat – aldus Rüsen – aan die geknelde verlede van die stigtingsvaders 'n beter einde kan besorg. Die grootste deel van die Onafhanklikheidsverklaring is immers 'n lang lys van onregte wat die Britse owerheid in die verlede teenoor die Amerikaanse kolonies gepleeg het en 'n beskrywing van die haglike

omstandighede waarin die koloniste hul bevind. Dit is hierdie soeke na geluk wat Rüsen op historiese denke van toepassing wil maak deur te vra: "Was also könnte es heissen, historisches Denken als *pursuit of happiness* zu vollziehen?" (21). ("Wat sou dit kon beteken om historiese denke as die *pursuit of happiness* te be-oefen?")

Met hierdie vraag dring Rüsen tot die kern van die herinneringsdebat deur. Hy is deeglik bewus van die gevaar om die geskiedenis op grond van ideologiese of ander oorwegings te probeer herskryf en sodoende die verlede te "verbeter" of te vergoelike – iets wat Schulin (1998:6–9) hom ten laaste lê. Vir Schulin is die enigste verweer teen die misbruik van die verlede die wetenskaplike studie van die verlede wat 'n "exakteres, richtigeres Bild" van die verlede waarborg. Maar die "wetenskaplike" verweer – sonder om die groot bydrae te ontken wat deur hierdie benadering gelewer word om 'n meer betroubare beeld van die verlede te herkonstrueer – is ook nie die finale antwoord nie. Ook hierdie weergawe is die produk van interpretasie. Geskiedskrywing is altyd meer as die vasstelling van "wat werklik gebeur het". Laasgenoemde kan alleen binne 'n bepaalde konteks verstaanbaar gemaak word. Rüsen herinner daarom aan Burkhardt wat geglo het dat die geskiedenis 'n bevrydende lig op die ellende en vreugdes van die verlede kan help werp. "Was einst Jubel und Jammer war, muss nun Erkenntnis werden ..." ("Wat eens vreugde en smart was, moet nou insig word"). (Burkhardt 2011:8). Die sleutel hiertoe is die geheelbeeld wat deur historiese "nadenke" nagestreef word waardeur 'n enkelgebeurtenis binne 'n groter konstellasië van gebeure sy plek kry. Die skrikwekkende van 'n spesifieke ervaring word nie ontken nie, maar word versag as dit saam met ander oorweeg word. Uit die verte vorm die uiteenlopende klanke van 'n menigte klokke tog 'n harmonieuse geheel.

Von Ranke volg dieselfde lyn. Volgens hom kan ons historiese ervaring die indruk skep dat die sterkere altyd die oorhand oor die swakkere kry en dat die sterkere weer op sy beurt die onderspit delf teen 'n volgende oormag. Maar hierdie negatiewe indruk berus op 'n gebrek aan insig in die diepere sin van die geskiedenis. "Man sieht nicht, wozu alle diese Dingen geschahen, alle diese Männer waren und lebten; selbst der innere Zusammenhang wird verdeckt" ("Mens verstaan nie waarom al hierdie dinge gebeur het, al hierdie mense daar was en geleef het; selfs die innerlike samehang bly verborge") (Von Ranke 1975:186). 'n Mens moet dus verby die oppervlakkige kan kyk, dieper as die onaangename en ergerlike, om die "innerlike samehang" van dinge te ontdek. So kom mens tot 'n meer outentieke verstaan van gebeure. Te midde van ellende en onderdrukking kom die vryheid en krag van die menslike gees na vore en gee 'n dieper betekenis aan die bestaan van die enkeling.

Waarvoor Rüsen pleit is nie bloot 'n vergeesteliking of romantisering van die verlede nie. Hy wil aantoon dat historiese denke meer behels as die (saaklik objektiewe of poëtiese subjektiewe) agterna-bekyk van gebeure. Tussen verlede en hede is meer aan die gang. Daar is 'n innerlike dinamika in soverre die verlede in sy historiese betekenis die toekomsontwerpe van die hede beïnvloed, terwyl die hede in sy teruggryp na die verlede 'n historiese perspektief aan die hede verleen (25).

Wat is die kennisteoretiese betekenis van hierdie samehang waardeur die verlede nie verby is nie, maar toekomsdimensies inhou – en dus "beter" kan word? Vir Rüsen is dit die "Orientierungsfunktion" wat historiese kennis uitoefen. In hierdie funksie vloei (formele) geskiedeniswetenskap en (informele) herinnering ineen, deurdat beide sin en ervaring in narratiewe vorm oorgedra word. Om sin te hê, moet gebeure geïnterpreteer word. Daardeur word die "feitelikheid" van die gebeure nie aangetas nie. Intendeel: daardeur word dit

moontlik om dit met ander "feite" te verbind – iets wat aanvanklik nie ooglopend was nie. As geïnterpreteerde gebeure kry die verlede betekenis vir die hede – net soos die geïnterpreteerde lewensloop van 'n enkeling tot 'n biografie omvorm word.

Die oriënteringsvermoë van historiese kennis is dus vir Rüsen die groot bydrae van die geskiedeniswetenskap. Hierdie vermoë setel in 'n tydsbesef waardeur die huidige lewensituasie van die individu of groep met sowel die ervaring van die verlede as met die verwagting van die toekoms in verband gebring word. Deur hierdie vervlegting van verlede, hede en toekoms word die verlede "beter". "Das will heissen: Sie wird im Rahmen der für das historische Denken maßgeblichen Zeitvorstellung *handlungszielkompatibel*" ("Met ander woorde: Die verlede word binne die tydvoorstelling wat vir historiese denke geld, *rigtinggewend vir die bereiking van die doel van die lewe*") (27 – kursief in die oorspronklike).

Met hierdie verskuiwing van die fokus na *handeling* vind daar 'n wending in Rüsen se argument plaas. In die verloop van die gesprek sal dit 'n belangrike punt van kritiek word. Die toekomsvoorstelling waarmee hy voortaan werk is onvermydelik *teleologies* gekleurd. Soos hy self verduidelik: die "beter" word van die verlede berus op historiese herinnering wat motiverend van aard is. Die toekomsprospektief wat dit open, is op die bereiking van 'n spesifieke doel gerig en dit is waarin die "sin" van die geskiedenis bestaan. Vir Rüsen verteenwoordig hierdie sin 'n kernaspek van historiese denke as sodanig. Daar kan nie van "sin" sprake wees sonder die moontlikheid van handeling of optrede nie. Soos hy dit self kernagtig formuleer: "Kein Zeitsinn ohne Handlungsteleologie" (27).

Volgens Rüsen het die logika van die klassieke historiese denke altyd hierdie teleologiese karakter gehad – al sou die agerende subjek van die (op 'n doel gerigte) geskiedenis telkens gewissel het: God, die menslike samelewing, die kultuur, die nasie, die klassestryd, ens.). Die latere kritiek deur 'n rekonstruktiewe geskiedsbekouing wat hierdie vooruitskouende geskiedsinstelling as "idealisties" afgemaak het, ontkom egter ook nie aan die onvermydelike handelingskonsekwensies van sy eie benadering nie. Al sou 'n rekonstruktiewe benadering doelbewus enige teleologiese neigings wou afwys, is die resultaat van so 'n kritiese omgang met die verlede juis dat dit sekere opsies vir die toekoms afwys en dus terselfdertyd ander open. Vir Rüsen is die probleem dat so 'n benadering 'n te groot vryheid ten opsigte van toekomsmoontlikhede toelaat (28).

Maar as die verlede geen vrye baan vir die toekoms gee nie, watter beperkinge lê dit dan wel op ons toekomsverwagtinge? Hier maneuvreer Rüsen hom in 'n posisie wat nie sonder probleme is nie. Aan die een kant wys hy totale vryheid ten opsigte van toekomshandeling af en wil hy 'n sekere "discipline" vanuit die verlede nie ontbeer nie. Aan die ander kant is hy bewus van die gevaar van "meesterverhale" en die beskouing dat die hede die onvermydelike resultaat van voorafgaande gebeure is waar daar geen ander afloop moontlik was nie. Hy oorweeg daarom verskillende maniere waarop die verlede wel die hede en toekoms kan help vorm: tradisie byvoorbeeld, wat optrede in bane lei wat in die verlede reeds beproef is en die toets van die tyd deurstaan het; 'n eksemplariese benadering wat voorbeelde uit die verlede soek wat nagevolg kan word; 'n kritiese ingesteldheid wat oorgelewerde norme en gebruike nie op sigwaarde aanvaar nie en daarom na alternatiewe soek; of 'n "genetiese" beskouing waarvolgens gemeen word dat sekere gedragpatrone vasgelê is wat hul in die toekoms onvermydelik herhaal. Die eerste twee bevredig hom nie. Die laaste twee hou moontlikhede in, maar hy soek na 'n meer omvattende "trans-narratives konstitutives Sinnkriterium des

historischen Denkens" (29) wat sy doelgerigte en handelingsgerigte interpretasie van die verlede sal ondersteun.

Hier seil Rüsen na aan die wind. Die bekendste voorbeelde van sulke "transnarratiewe" verklaringspogings van die verlede is juis die sogenaamde meestervertellings wat soveel skade in de verlede aangerig het: die meesterverhaal van talle nasionalistiese bewegings of van koloniale grootheidswaan wat die stigtingsgebeure gebruik as basis vir 'n kollektiewe identiteit en as regverdiging vir van die ernstigste vorme van onderdrukking en vergrype teen die mensdom. Dit is sekerlik nie wat Rüsen in die oog het nie. Die meesterverhale en hul destruktiewe gevolge illustreer juis *per negativum* die punt wat hy wil stel: omdat hul uitwerking so verwoestend is, dwing dit die mens om anders op te tree in die toekoms en 'n beter toekoms te probeer skep.

Daarmee is Rüsen terug by sy aanvanklike verwysing na die Amerikaanse onafhanklikheidsverklaring en laasgenoemde se regmatige aanspraak op die "pursuit of happiness". Daar is 'n "gelukkige einde" aan die geskiedenis denkbaar, en in hierdie sin kan gister beter word. Hy bedoel dit in 'n baie spesifieke sin: in soverre as wat geskiedenis deur sy gerigtheid op die verlede 'n historiese oriëntering vir die hede bied, kan dit sin aan die menslike bestaan gee deur riglyne vir optrede in die toekoms en vir die inrigting van hierdie toekoms te bied. Die "gelukkige einde" van die geskiedenis bestaan in optrede wat die toekoms in hierdie rigting stuur. "Denn ihr 'Ende' ist das Handeln, das sie orientieren" ("Want sy 'einde' is die optrede wat deur die geskiedenis gerig word") (31).

3. Hoe word Rüsen se gister beter?

Vir Rüsen is daar dus in alle menslike optrede 'n ingeboude "beter word van die toekoms", gebaseer op 'n verstaan van die verlede wat die strewe na 'n beter toekoms motiveer. Maar word *gister* daardeur werklik beter? Dis goed moontlik dat ons verstaan van die verlede beïnvloed kan word deur ons verwagtinge vir die toekoms en dat hierdie druk so groot kan word dat ons die verlede verander in iets wat dit nie was nie. Dit is nie die soort "beter word" van die verlede waarna gesoek word nie.

Die afstand van die verlede, ook die vreemdheid daarvan, moet gehandhaaf bly (vgl. Van Tonder 2011, Ricoeur 2004). Dit is juis die kritiese ingesteldheid teenoor die verlede wat die vermyding van dieselfde foute en die soeke na beter alternatiewe in beweging bring. Die verlede maak duidelik dat die mens dikwels nie in sy beste belang optree nie en dat die verlede nie 'n teleologiese logika volg nie. Rüsen gaan daarom so ver as om te beweer dat historiese denke die mens se antwoord is op die irriterende ervaring dat aan die einde van 'n doelgerigte en goedbedoelde optrede dinge nie verloop soos beplan nie en iets anders tot stand kom as wat oorspronklik beoog was. "Man kann das auch so ausdrücken: Handeln ist auf *happiness* ausgerichtet, führt aber selten dazu" ("Mens sou dit ook só kon stel: Optrede is gemik op *happiness*, maar bereik dit selde") (33). Wat nodig is, is dus 'n soort "metageluk" wat nie die feite en mislukkings van die verlede ontken of vergoelik nie, maar daaroor heen steeds bly streef na 'n beter toekoms.

Die beter word van die verlede moet dus op geen manier verstaan word in terme van een of ander *verandering* van die verlede nie – hetsy as die verswyging of ontkenning van wat

gebeur het, hetsy as die skep van 'n ideaal-beeld waarin onaangename trekke geretoeseer en twyfelagtige figure uit die verlede as helde voorgestel word. Die “meta”-dimensie waarvan hier sprake is, behels dat die verlede “ongesuiwerd” bedink word, dat handelingsdoel en handelingsresultaat gelyktydig in ag geneem word (39).

Die sleutel van 'n beter word lê vir Rûsen in wat hy die oormaat van historiese herinnering noem (33). Ideale wat nie bereik is nie, alternatiewe wat nie gerealiseer is nie, vorm alles deel van hierdie herinnering. Selfs trauma en lyding is ryk aan wat kon gewees het. Geskiedenis gaan dus nie slegs oor die naakte feite nie, maar ook oor die niegebeurde/niegebeure. Beide komponente (wat gebeur het en wat nie gebeur het nie – of wat kon gebeur het) is deel van die herinnering en daarom ook teenwoordig in die hede. Die verlede kan nie tot die verlede beperk word nie, maar spring altyd oor in die hede. Maar die hede (en die toekoms) kan ook nie sonder die verlede bedink word nie – dit moet as ‘t ware eers deur die smeltkroes van die verlede gaan.

Die eerste dimensie van beter word is dus vir Rûsen daarin geleë dat die verlede van sy feitlike verstartheid bevry en sodoende “vloeibaar” word. Beide die gebeure en die niegebeure uit die verlede begelei die hede en hou handelingsalternatiewe lewend. Wat eens historiese sediment was, kry 'n nuwe lewe. Ons word dus in 'n dubbele sin deur die verlede bepaal – eerstens deur hoe die gebeure in die verlede die hede gevorm het en hoe ons denke deur daardie gebeure gekondisioneer is, en tweedens deur die niegerealiseerde moontlikhede wat nie meer die verlede kan verander nie, maar wel vir die hede en vir die toekoms opsies inhou. Die verlede is in hierdie sin altyd toekomsgerig en Rûsen herinner in hierdie verband aan Walter Benjamin se pregnante uitspraak: “Wir sind auf der Erde erwarten worden” (1991:694).

'n Tweede aspek van beter word is die intersubjektiviteit wat die verkeer tussen opeenvolgende geslagte kenmerk. Die verwagtinge, hoop, vertwyfeling en lyding van vorige geslagte bly nie slegs tot hul eie tyd beperk nie, maar word in 'n sekere sin “vererf”. Deur historiese ontdekking en/of herinnering word daaropvolgende geslagte deur hierdie verwagtinge en vertwyfeling beïnvloed. Hulle vereenselwig hul soms daarmee en voer dit dan in 'n nuwe tyd en op ander maniere verder. So word aan gister 'n nuwe lewe gegun en word dit in 'n nuwe perspektief geplaas – en word dit in hierdie sin beter. Die verlede is nie bloot starre feitlikheid nie, maar “sie reicht in uns hinein, in die Tiefen unserer Subjektivität, und zugleich reicht sie durch uns hindurch und über uns hinaus in die Zukunft, die wir sinnbestimmt für unser Handeln entwerfen” (“Die verlede dring tot binne ons in, tot in die diepte van ons subjektiviteit, en terselfdertyd reik dit deur ons en oor ons heen na die toekoms, wat ons vir ons optrede met die insig wat ons daardeur verwerf het, ontwerp”) (38).

'n Derde aspek is hoe huidige geslagte met hul voorgangers omgaan. In hierdie verband maak Rûsen 'n interessante opmerking wat in 'n Afrikakonteks besonder ter sake is: die dooies onder ons voorgeslagte is nie dood nie, maar is deel van ons huidige bestaan. Hulle is nie bloot swygende figure uit die verlede nie, maar kry opnuut 'n stem in die hede. “Aus Gespenstern werden ‘Ahnen’” (“Uit spoke word ‘voorouers’”) (39).

Voorouers is vir Rûsen inderdaad 'n lewende teenwoordigheid in die hede wat 'n invloed uitoefen op die vorming van die toekoms – 'n stelling wat in Afrika-geledere sekerlik weerklank sal vind. Dit is egter nie slegs helde wat hulle stemme terugkry nie. Die stemme

van Rhodes en sy geesgenote en die teenstemme teen alles wat hulle verteenwoordig was selde luider as nou.

Maar ook hier geld die “meta”-vereiste om met ’n kritiese ingesteldheid na beide pro- en kontrastemme uit die verlede te luister. Rūsen is goed bewus daarvan dat ’n onkritiese en eensydige omgang met die verlede gou kan vervlak in die verheerliking van die eie of in die demonisering van die ander. Nog erger, dit kan in ’n teodisee ontaard wat die lyding en gruwels van die verlede onder die dekmantel van “ontwikkeling” probeer regverdig (40). Diskontinuiteit met die verlede is net so werklik en betekenisvol vir die skep van ’n beter toekoms as enige gewaande kontinuïteit – daarom wil hy volledige ruimte vir trauma en die verwerking van trauma laat (41).

Die beter word van die verlede en die hunkering na ’n gelukkige einde bestaan vir Rūsen uiteindelik nie in geskiedskrywing gedryf deur poëtiese vryheid of die versin ’n storieboekende nie, maar in die volle konfrontasie met die volle verlede op so ’n wyse dat die oormaat van betekenis steeds die soeke na ’n beter toekoms voed.

4. Twee leemtes en ’n alternatiewe benadering

Hoe oortuigend is Rūsen in hierdie poging om die verlede inderdaad beter te laat word? Hy het hom meer intensief as baie ander historici met hierdie tema besig gehou. Agter sy essay lê ’n omvangryke oeuvre waarin hy ’n wye spektrum aspekte wat met historiese herinnering saamhang, ondersoek en wat die agtergrond van sy spesifieke benadering vorm.

Sy groot verdienste is dat hy konsekwent die toekomsgerigtheid van herinnering as uitgangspunt neem. Die moontlikheid dat gister beter kan word berus juis daarop dat gister nie bloot tot die verlede behoort nie, maar voluit in die hede aanwesig is en – vir Rūsen die deurslaggewende punt – bepalend vir ons optrede in die toekoms is. Verder gee hy aan “herinnering” ’n veel wyer reikwydte as bloot die funksie van “onthou”. Dit sluit die hele proses in van hoe ons sin maak van die lewe, van ons beoordeling van ons huidige omstandighede en ons antisipering van die toekoms.

Maar ten spyte van hierdie vernuwend insigte waarmee volledig saamgestem kan word, is daar ook leemtes in sy benadering. In een opsig sê hy te veel en terselfdertyd sê hy te min. Hy sê te veel as hy vir ’n teleologiese (en selfs utopiese) toekomsbeskouing kies en hy sê te min oor hoe ’n toekomsgerigtheid wel die verlede in ’n ander lig kan stel. Met die hoop dat dit die gesprek verder kan voer, word albei besware hier onder in meer besonderhede bespreek en dan ten slotte ’n alternatiewe benadering voorgestel.

4.1 ’n Meer gepaste toekomsbeskouing

Waarom vernou Rūsen sy perspektief deur ’n heel spesifieke toekomsbeskouing te kies – een wat hy herhaaldelik as “teleologies” beskryf en by geleentheid selfs met “utopiese” verwagtings verbind (20)? Hierdie keuse hang saam met sy nadruk op die belangrikheid van “handeling” of “optrede”, wat volgens hom die noodwendige konsekwensie van geslaagde toekomsgerigte herinnering is. Dit is nie heeltemal duidelik waarom hy soveel klem daarop lê dat herinnering op optrede moet uitloop nie. Dit mag sy verweer teen apatie wees of teen die

gevaar dat mense so deur 'n traumatiese verlede oorweldig kan word dat dit tot versaking van die toekoms lei. Dit mag ook wees dat hy meen dat die beter word van die verlede werklikheid kan word slegs as daadwerklik in terme van 'n nuwe selfverstaan opgetree word. Meer waarskynlik is dat sy voorkeur vir 'n teleologiese ingesteldheid die logiese resultaat is van sy aandrag daarop om historiese denke *as sodanig* as 'n "pursuit of happiness" te beskou (21). Hierdie geluk word vir hom die soeke na 'n gelukkige einde wat hy as die einddoel van histories-bewuste, singedrewe, doelgerigte en normatief-geleide menslike optrede beskou (31).

Dit bly egter 'n vraag of Rüsen se verbeeldingryke poging om die konsep *teleologie* te herinterpreteer wel daarin slaag om die negatiewe assosiasies wat aan die begrip kleef, af te skud. Die klassieke formulering van 'n teleologiese geskiedbeskouing is ons aan Droysen te danke. Volgens hom stuur alle historiese gebeure onvermydelik op 'n einddoel af – 'n einddoel wat slegs in 'n omvattende kosmiese samehang waargeneem kan word:

From observing the progress in the movement of the moral world, from recognizing its direction, from seeing goal after goal fulfilled and revealed, the contemplation of history argues to a goal of goals, in which movement is perfected, in which all that moves and motivates this world of men and makes it hasten restlessly on becomes rest, eternal present. (Droysen 1977:435)

Die einddoel waarop alles afstuur kan nie empiries vasgestel word nie, maar lê nogtans verskuil agter alledaagse gebeure. Hierdie onderskeiding is Droysen se poging om – soos Moltmann (1993:252) dit stel – die kousale kosmos met die morele kosmos te verbind. Agter die skynbare kontingente historiese gebeure is daar 'n morele krag aan die werk wat dit na 'n einddoel voer. Droysen (1977:436) huiwer selfs nie om van die "die Theodizee der Geschichte" ("die teodisee van die geskiedenis") te praat nie. Dit is duidelik dat sy doel is om iewers 'n vaste ankerpunt te vind wat nie deur die willekeurige slingerang van die geskiedenis en kontingente historiese gebeure bedreig word nie. Maar in hierdie soeke na 'n eindpunt waar gebeure tot ruste kom, word die geskiedenis juis van 'n wesentlike element beroof, naamlik die dinamiese en voortdurend veranderende aard daarvan.

Dit is interessant hoe Rüsen hom by hierdie teleologiese denkwysse aansluit, hoewel hy 'n heel ander eindpunt as Droysen in gedagte het. Rüsen wil wel deeglik met die dinamiese aard van die historiese proses rekening hou en die moontlikhede van die toekoms oophou. Vir hom is dit eerder ons voortstuwende handeling, en die drang om die moontlikhede wat ons verstaan van die geskiedenis open, te realiseer wat die teleologiese logika en bedoeling van gebeure demonstreer (37). Hy is terselfdertyd baie bewus van die gevare van 'n teleologiese benadering wat hom tot meesterverhale wend en daardeur die openheid vir die toekoms bedreig. Gevolglik word hy gedwing om tussen 'n "praktiese" en "teoretiese" teleologie te onderskei (38) om sy idee van 'n teleologie wat optrede stimuleer te bereik. Dit is egter 'n kunsmatige onderskeid wat nie in staat is om die negatiewe assosiasies te oorkom wat steeds aan die idee van 'n voorbestemde einddoel kleef nie. Dit is waarom die trooswoord (?) wat so dikwels gehoor word, so onoortuigend is: "Alles werk ten goede mee." So 'n stelling is per definisie slegs *post factum* moontlik en help weinig vir iemand wat in die trauma van 'n tragiese hede vasgevang is. En alles werk nie altyd ten goede uit nie – selfs al sou ons nie so ver gaan as om Benjamin (1991:697) se oordeel oor die geskiedenis as niks anders as "Trümmer auf Trümmer" te onderskryf nie.

As 'n teleologiese benadering nie deug vir ons doel nie, watter ander alternatiewe is daar? Net om weer te beklemtoon: die hooftese van Rûsen, naamlik die toekomsgerigte aard van historiese herinnering, verteenwoordig 'n belangrike deurbraak in die herinneringskultuur. Die punt van verskil wat hier ter sprake is, gaan nie hieroor nie, maar oor die *aard* van die toekomsverwagting wat Rûsen gebruik om aan hierdie toekomsverwagting uitdrukking te gee en die konsekwensies wat hierdie keuse het vir die wyse waarop hy oor die moontlikheid van 'n "beter gister" nadink.

Een alternatief sou 'n utopiese toekomsopvatting wees. Ons het reeds gesien dat Rûsen self na die geskiedenis as "Ort des Utopischen" (20) verwys. Sedert Thomas More in 1516 die eerste keer die term *utopia* gebruik het (More 1965), het die gedagte van 'n ideale gemeenskap (in kontras met die bestaande) telkens in verskillende vorme sy verskyning gemaak. Dit het die voordeel dat dit van meet af 'n element van "goed" of "beter wees" bevat en dat dit per definisie op die toekoms gerig is. More het aanvanklik met *utopia*, wat hy uit Grieks afgelei het ("u" = *nie* plus "topos" = *plek*) 'n "niebestaande plek" bedoel, maar die term is gou met "eu" (goed) geassosieer sodat die wisselvorm "eutopie" of "goeie plek" ontstaan het.

Ten spyte van hierdie assosiasies wat in die guns van die model van die utopiese tel, het dit ander nadele wat dit nog minder geskik vir ons doel as die teleologiese benadering maak. Die ernstigste hiervan is die ontkoppeling van die verlede. Die alternatief wat deur die utopie voorgehou word, is 'n alternatief op die *hede*. Dit beteken dat dit bykans onmoontlik is om hierdie raamwerk vrugbaar vir die taak van geskiedskrywing aan te wend, omdat daar weinig of geen terugreiking na die verlede is nie. Dit kan nie in verband gebring met "a retrospective dream, with regeneration, reform, renaissance or reformation of the corrupt present" nie, omdat die fokus gerig is op "the category of the new – new age, new world, *novum organon*, *scienza nova*, progress, final age" (Moltmann 1993:224).

Die utopie streef na 'n ideale of volmaakte wêreld, wat beteken dat dit in wese vry van enige beperkinge bedink word – of dit nou beperkinge is wat aan die verlede te wyte is of beperkinge waaraan die huidige werklikheid mank gaan. Hierdie onverbondenheid veronderstel 'n temporele diskontinuiteit met wat daaraan voorafgaan en wat daarop volg. Anders gestel: utopiese voorstellings plaas hul doelbewus buite die stroom van historiese gebeure en die sfeer van die werklike en die haalbare. Dit is juis hierdie parameters wat die stramien van historiese denke vorm en waarsonder sinvolle omgang met die verlede onmoontlik is. Historiese herinnering kan nie sonder 'n terugreiking na die verlede funksioneer nie. Utopie as denkmatriks blyk ongeskik vir ons doel te wees.

'n Derde alternatief wat skynbaar alles met die toekoms en met die afloop van die geskiedenis te doen het, is 'n apokaliptiese toekomsverwagting. Hier is die oorheersende gewaarwording een van krisis, maar 'n krisis waarvan – en dit moet nie misgekyk word nie – die oriënteringspunt die hede is en met name die onhoudbaarheid van hierdie hede. Die krisis word meestal veroorsaak deur die lyding van individue of groepe, deur sosiale uitsluiting of die verlies aan politieke mag. Soos Blei (1986:39) aantoon, is dit gewoonlik in situasies van groot persoonlike of maatskaplike druk dat apokaliptiese idees na vore kom.

Die Bybelboek Daniël is een van die vroeë voorbeelde van apokaliptiese literatuur en die voorloper van talle ander Joods-Christelike geskrifte in hierdie genre. In hierdie tekste is dit gewoonlik die goddelose staat wat die teenparty verteenwoordig en wat uiteindelik deur die

ingryping van God omvergewerp en vernietig word. Daar is egter ook sekulêre voorbeelde wat dikwels met revolusionêre idees verbind is. Die bekendste hiervan is seker die Franse Revolusie, wat as voorbeeld gedien het vir talle latere revolusionêre bewegings. Soos Moltmann (1993:232) in hierdie verband aantoon, word geskiedenis hier verstaan as iets wat in 'n permanente staat van krisis verkeer en wat gevolglik permanente, onstuitbare en ongebreidelde revolusie impliseer.

Wat hier van belang is, is nie apokaliptiek as sodanig nie, maar die soort toekomsverwagting wat dit veronderstel. Die term, soos algemeen bekend is, verwys letterlik na die wegneem van 'n sluier om te openbaar wat voorheen onsigbaar is. Die bedoeling is nie soseer om die toekoms te voorspel nie, maar om die slotfase van die geskiedenis bloot te lê. Hierdie slotfase word op dramatiese wyse beskryf as die finale veldslag tussen goed en kwaad, waaraan sowel natuurlike as bonatuurlike wesens deelneem. Die uiteindelijke oorwinning van die goeie is verseker en word gevolg deur die finale oordeelsdag oor die lewende en die dode.

'n Apokaliptiese benadering het die voordeel dat dit toekomsgerig is en verandering antisipeer. Maar as denkraamwerk om historiese herinnering en die verwerking van 'n troebel verlede te hanteer, het dit veral drie tekortkominge. Eerstens is die toekoms in apokaliptiese terme – ten spyte van alle toekomsgerigheid – in werklikheid nie oop nie, maar geslote. Die einde is bekend voor die finale veldslag begin: die goeie sal die kwaad oorwin. Soos Moltmann (1993:236) daarop wys, neem die geskiedenis in sekulêre voorbeelde van apokaliptiek sêlf apokaliptiese trekke aan. Die "wetenskap" van die geskiedenis wat in die skadu van die revolusie en die permanente smeulende krisis sy beslag kry, "acquires a positivistic, apocalyptic sense ... Historical science thus becomes an instrument for the mastering of history." Tweedens – soos hier bo reeds op gewys is – verskuif die aandag van die toekoms na die hede. Dit is die (benarde) hede wat apokaliptiese versugtinge in die eerste plek na vore roep. Wat as kosmologiese en metafisiese visioene opduik, is in werklikheid 'n beoordeling van die hede. Die toekoms word prolepties in die hede ingetrek nie om dit te verander nie, maar om dit te oordeel in terme van 'n toekoms waarvan die afloop reeds bekend is. Laastens is die grondstemming van die apokaliptiek pessimisties, selfs fatalisties. Die einde bestaan in oordeel en verwoesting. Die nuwe hemel en die nuwe aarde veronderstel die vernietiging van die huidige – daar is geen sprake van kontinuïteit met die verlede nie, nog minder van 'n "beter word" van gister.

Is daar 'n toekomsverwagting wat meer geskik is vir ons doel? Die beste opsie is waarskynlik 'n eskatologiese benadering waarin hede en toekoms in 'n sekere spanningsverhouding met mekaar staan. Hierdie denkraamwerk is diep ingebed in die Joods-Christelike tradisie, maar dit kom ook in sekulêre variasies voor, waarvan die marxisme die bekendste voorbeeld is. Oral waar messiaanse verwagtinge 'n sterk rol speel, kan eskatologiese denkpatrone verwag word. Laasgenoemde vertoon sekere ooreenkomste met die apokaliptiek, soos byvoorbeeld die nadruk op die toekoms en die kontras tussen die (onvolmaakte) hede en die (verlossende) toekoms, maar daar is ook duidelike verskille. Die belangrikste is dat daar nie 'n abrupte breuk tussen die twee bestaan waarby die vernietiging van die huidige bedeling die voorwaarde word vir die aanbreek van die verlossende einde nie. Veel eerder word verwag dat die nuwe orde binne die realiteite van die bestaande wêreld sal ontvou (Hanson 1992:279–82). Hierdie verskil is van kritieke belang om tussen "realistiese" en "ontvluggende" toekomsdenke te onderskei.

Eskatologie is dus per definisie toekomsgerigte denke. Wat egter vir ons doel hier van belang is, is nie die inhoud van eskatologiese verwagtinge nie, maar die struktuur daarvan. Die fokus van hierdie soort denke is nie soseer op dit wat uiteindelik tot stand kom nie. Laasgenoemde is eerder die (sekondêre) resultaat van 'n (primêre) ingesteldheid, naamlik die poging om konsekwent vanuit die toekoms *terug te dink* na die hede. Dit verteenwoordig die presiese teendeel van 'n "argeologiese" verklaringswyse wat poog om dinge en gebeure vanuit hul *oorsprong* te verklaar. Denke vanuit die einde is 'n ongewone prosedure wat nie strook nie met verskeie aspekte wat tradisioneel met 'n "historiese bewussyn" geassosieer word. "The real category of history is no longer the past and the transient, but the future" (Moltmann 1993:260).

Die primêre oriëntering om vanuit die einde terug te dink, bring terselfdertyd 'n reeks bykomende eienskappe mee wat kenmerkend van hierdie soort denke is: die fokus op hoop, die spanning tussen belofte en vervulling, 'n positiewe houding ten opsigte van die toekoms, die vermoë om teëspoed en lyding te verduur, die verwerking van trauma, die geneigtheid om te vergewe, die bereidheid om te versoen en die gewilligheid om verandering te aanvaar.

Vanuit sy Joods-Christelike wortels het eskatologie deur die eeue denke oor die toekoms oor 'n breë front beïnvloed. Karl Marx (hy was op 'n vroeë stadium 'n student van die Nuwe-Testamentikus Bruno Baur in Berlyn) en Friedrich Engels (wat 'n groot belangstelling in die boek *Openbaring* gehad het) word dikwels voorgehou as die hoofvertegenwoordigers van 'n sekulêre of marxistiese eskatologie (vgl. byvoorbeeld Schwartz 2000, Rothbard 2009, en Halfin 1999). Hierdie aanspraak is egter hoogs omstrede (vgl. Boer 2010). Daar is min twyfel dat die marxisme wesenlike elemente van 'n eskatologiese benadering bevat, maar die groot verskil lê in die lokalisering van die verwagte toekoms. Vir die hoofstroomteologie van Marx se tyd is die "nuwe hemel en die nuwe aarde" verstaan as iets wat ná die aardse bedeling volg. Vandaar Marx se skerp afwysing van die Christendom wat volgens hom swakkellinge kweek wat aardse lyding verduur met die hoop op 'n beter hemel hierna, maar niks doen om die huidige werklikheid te verander nie.

Sedert die ellende van die Tweede Wêreldoorlog het daar egter 'n kentering in die teologie ingetree deurdat die aandag wel deeglik na die huidige werklikheid verskuif het. In sy baanbrekende werk *Das Prinzip Hoffnung* (1959) pleit Ernst Bloch reeds vir 'n "konkrete utopie" – 'n verbetering van die lewe *hier en nou* en nie eendag in die hemel nie. Moltmann (1993) het Bloch se idees verder gevoer om sy sogenaamde "teologie van die hoop" te ontwikkel. Later het hierdie denkrigting 'n groot rol in Bevrydingsteologie gespeel in Latyns-Amerika en elders. In die konteks van die Suid-Afrikaanse stryd teen apartheid en veral in die heropboufase wat na 1994 gevolg het, het dit ook vrugbare teelaarde gevind. Een van die hoofvertegenwoordigers was Russel Botman (2002; 2004) met sy "hoop-projek" wat daarop gerig was om die konkrete lewensomstandighede van mense te verbeter.

Ten spyte van onderlinge verskeidenheid en ook wesenlike verskille in sekere opsigte is die hoofkontoere van 'n eskatologiese benadering duidelik: dit funksioneer binne die horison van verwagting wat terselfdertyd 'n kritiese ingesteldheid ten opsigte van bestaande realiteite impliseer, dit bied 'n raamwerk om van historiese gebeure sin te maak en dit impliseer 'n positiewe ingesteldheid ten opsigte van die toekoms.

'n Verdere voordeel van 'n eskatologiese benadering is dat dit 'n dialektiese spanning tussen hede en toekoms veronderstel wat 'n kreatiewe impuls aan die denke oor die toekoms gee.

Dit is ironies dat hierdie "reeds – nog nie"-teenstelling eintlik as 'n soort verleentheidsoplossing in die vroeë kerk ontstaan het. Die algemene verwagting onder die eerste volgelinge van Christus was dat hy spoedig sou terugkeer om finaal 'n einde aan die aardse bedeling te maak. Die wederkoms het egter getalm, bly talm en het steeds nog nie aangebreek nie. So het 'n gaping ontstaan tussen 'n eerste koms en 'n verwagte tweede of wederkoms en die oplossing was om te verklaar dat die koninkryk van God in beginsel reeds aangebreek het, maar nog nie sy voltooiing bereik het nie (Schwartz 2000:89).

In plaas van Rûsen se keuse vir 'n verengde teleologiese raamwerk met al sy nadele, is 'n eskatologiese toekomsbeskouing verkieslik omdat dit aan die een kant beter reg laat geskied aan die dinamiese aard van herinnering en dit aan die ander kant moontlik maak om die toekoms as inherente deel van die herinneringsproses te bedink. Soos Van Tonder (2011) ons daaraan herinner, is openheid vir die herskryf van die verlede deel van die wesensaard van geskiedskrywing. Sy verwys na Ricoeur (2004:320) se vergelyking van die taak van die regter en van die geskiedskrywer: Van eersgenoemde word verwag om tot 'n besluit te kom en die proses af te sluit, terwyl laasgenoemde telkens weer die saak open en bereid is om die oordeel te hersien.

4.2 Die konsekwente ontginning van die toekomspotensiaal van herinnering

Die tweede probleem is dat Rûsen "beter word" laat opgaan in 'n algemene soeke na die sin van gebeure wat dan die basis vir verdere optrede word. Dit is egter 'n soeke wat aan alle kante gekwalifiseer moet word om gevare te vermy en in die proses sy fokus verloor. Aan die een kant moet herinnering van die verlede bevry word om vir die toekoms vrugbaar gemaak te word. Aan die ander kant is dit nie 'n totale vryheid nie en het herinnering die "discipline" van die verlede nodig. Die moontlikhede na die toekoms bly oop, maar terselfdertyd is daar 'n teleologiese logika aan die werk. Historiese herinnering bied die oriëntering vir doelgerigte optrede, maar meesterverhale waarin die afloop van sodanige optrede reeds vooraf bepaal is, moet vermy word. Hoewel gestreef word na 'n "gelukkige einde" moet toegegee word dat hierdie einde selde bereik word. 'n "Meta-geluk" is gevolglik nodig waarin sowel die positiewe as die negatiewe van die verlede verwerk word. Met al hierdie voorbehoude en kwalifiserings word die soeke na 'n beter gister 'n haas onbegonne taak.

Sou daar 'n alternatiewe aanloop denkbaar wees?

"Beter word" vereis in die eerste plek losmaking van 'n eendimensionele vasklamping aan die verlede. Omdat die verlede dikwels as die historiese bewysplaas dien van gedane onreg en gevolglik die regverdiging bied vir die voortgaande stryd teen daardie onreg, is dit voor die hand liggend dat hierdie herinnering teen elke prys in stand gehou moet word. Enige poging om dit te verwater of in 'n ander lig te stel word as verlede-ontkenning of as verdraaiing van die feite ervaar. Dit moet by herhaling beklemtoon word dat "gister" nooit ongedaan gemaak kan word nie. Maar dit vrywaar die verlede ook nie van veranderde perspektiewe wat deur die voortgaande verloop van die geskiedenis geopen word nie. 'n Eendimensionele benadering berus op 'n vernoude geskiedenisbegrip en die uiteinde daarvan is 'n fossilering van herinnering wat beteken dat dit van enige toekomspektief ontnem word.

Een van die bevindings van 'n ondersoek na historiese herinnering in Afrika het juis aan die lig gebring dat waar herinnering eendimensioneel gekoester word en waar daar geen

toekomspektief aanwesig is nie, individue en groepe nie in staat is om verby 'n pynlike verlede te beweeg nie. Gevolglik bly hulle permanente gevangenes van daardie verlede. In die gevalle waar enkelinge en gemeenskappe wel in staat was om verby 'n rampspoedige verlede te vorder, was dit die aanwesigheid van 'n perspektief op die toekoms wat die verskil gemaak het (Diawara, Lategan en Rûsen 2010:2–5).

Om “beter” te word moet herinnering dus in die eerste plek bevry word van eensydige vernouing en fossilering. Anders gestel, die dinamiese aard van herinnering moet herontdek word om dit vry te stel om die hede te beïnvloed en die toekoms te help vorm. Maar hiervoor is konkrete strategieë nodig.

Een van die belangrikste hiervan is om *konsekwent die toekoms van die spesifieke herinnering as deel van die onthou daarvan te bedink*. Dit gaan om meer as die blote “verstaan” van die verlede of om die “sin” van gebeure te ontdek. Dit is die gefokuste indink in watter toekoms moontlikhede die betrokke herinnering inhou en hoe dit gerealiseer kan word. En hierdie strewe gaan gepaard met 'n kritiese bewussyn wat deeglik bewus is van die gevare van 'n siniese gebruik van die verlede vir eie voordeel, van die verdraaiing of manipulering van die geskiedenis en van valse aansprake en konstruksies.

Die ontginning van die toekomspotensiaal kan in verskillende vorme tot uitdrukking kom. Dit kan wissel van 'n toekoms *per negativum* (“nooit weer nie!”) tot die verbintenis tot positiewe optrede. Van eersgenoemde is die uitspraak van Mandela (1994) 'n goeie voorbeeld: “Never, never, and never again shall it be that this beautiful land will again experience the oppression of one by another ...” Maar die negatiewe ervaring van ontbering en ongelykheid kan ook die aansporing wees om in die toekoms ten spyte van omstandighede uit te styg en beter as ander te presteer. Dit kan die vorm aanneem van selfvertroue om struikelblokke in die toekoms te oorwin of die verbintenis daartoe om geleenthede vir ander te skep. Om 'n ervaring van onreg met 'n positiewe uitkoms te verbind, maak die onreg nie ongedaan nie, maar gee daaraan 'n meerwaarde wat dit verder neem as die negatiewe van die oorsprongsituasie.

Waarmee deeglik rekening gehou – en wat gerespekteer – moet word, is dat die bedink van 'n moontlike toekoms vir herinnering nooit voorskriftelik kan wees nie. Om die woorde van Willem Kloos oor die aard van poësie vir 'n oomblik te parafraseer: dit gaan hier om die allerindividueelste uitdrukking van die allerindividueelste ervaring. Dit is in die eerste plek die subjek van die herinnering wat die verantwoordelikheid en die moontlikheid het om moontlike toekomsimplikasies te bedink. Hiermee is tegelyk 'n belangrike verskuiwing aangedui: Die rol van die subjek is nie langer beperk tot dié van slagoffer of lydende party nie. As verantwoordelikheid geneem word om self die toekoms van 'n negatiewe ervaring te bepaal, verskuif die *locus* van beheer van ekstern na intern. Hier geld die logion uit die Evangelie van Thomas: “As jy na vore bring wat in jou is, sal dit wat jy voortbring jou red. As jy nie voortbring wat in jou is nie, sal dit jou vernietig” (Evangelie van Thomas, logion 70).

Die verdere voordeel van 'n toekomsgerigte herinnering is dat dit die moontlikheid vir groter solidariteit open. Al is die spesifieke ervaring ook hoe “allerindividueel”, deur daaraan 'n toekomsdimensie te gee beteken terselfdertyd dat dit gedeel kan word. Al mag die oorsprong in isolasie wees, is die toekoms daarvan in gemeenskap. Die ervaring van onreg is universeel en tydloos – dit moet egter ontdek en gedeel word, omdat dit in die eerste plek persoonlik beleef word. Dit is waarom Afrikaners wat 'n “eeu van onreg” beleef het, goed geplaas is om

intuïtief die onreg wat aan ander aangedoen is, te verstaan. Empatie en solidariteit oor grense heen lei tot die ontdekking van gedeelde ervarings, waardes en die erkenning van ons gemeenskaplike menswees. In hierdie opsig beklemtoon Rūsen tereg die intersubjektiviteit van herinnering soos ons hier bo gesien het.

Terselfdertyd beteken dit dat die *modus* van die herinneringsgesprek verbreed om naas vorme van selfregverdiging en verwyt ook uitdrukkings van erkenning en selferkenning, uitreiking en die soeke na gemeenskaplikheid in te sluit. Die vernouing van herinnering wat terselfdertyd tot die verarming daarvan aanleiding gee moet weer oopgestel word om die “surplus” van die betekenis van daardie verlede (in die woorde van Ricoeur 1976:45–6) vry te stel.

Die ontginning van herinnering vereis soms dat verder teruggegaan word as die traumatiese gebeure wat neig om herinnering te oorheers. Om verby ’n verlede te kom wat klaarblyklik onverskoonbaar en onredbaar is, moet soms op die spore van die geskiedenis teruggehoop word om by die vurke in die pad uit te kom voor die ramspoedige gebeure plaasgevind het. Watter ander opsies was daar beskikbaar wat tot ’n ander uitkoms kon gelei het? Hierdie vorm van vooruitloping of agterna-kritisering (“second-guessing”) kan die verlede as sodanig nie beter maak nie, maar dit kan alternatiewe vir die toekoms bied. Meer nog: waardes, voorbeelde, keuses kan in die voorgeskiedenis ontdek word wat moontlikhede bied waarop gebou kan word en wat aandui hoe verby die onredbaar traumatiese gebeure gekom kan word. Dit is juis die trauma wat ’n beter toekoms verdien. Dit kan ’n tydsame proses wees. Rūsen (2010:170–82) beskryf hoe dit deur verskillende fases verloop – van aanvanklike ontkenning (“dit kan nie waar wees nie”), moralisering (“ons is nie almal so nie”), historisering (“dit is dade van ander, nie van ons geslag nie”), treur (volle aanvaarding, ervaring van verlies) tot moontlike vergifnis. Selfs hier is ’n toekomshorison onlosmaaklik aan herinnering gekoppel.

Om ter illustrasie een konkrete voorbeeld van herinneringsverwerking te noem: in ’n onlangse geval het ’n spesifieke herinnering wat oor minstens twee geslagte strek, die volgende elemente ingesluit: ABO-ervarings, insluitende konsentrasiekampervarings, krygsgevangenskap in Indië, die verengelsingspolitiek van Milner; TWO-ervarings, insluitende verzet teen Smuts en die afwesigheid van ’n vader by geboorte weens internering in Koffiefontein; persoonlike ervarings van verzet teen apartheid en gevolglike verwerping deur familie en vriende en meer onlangs hernude antikoloniale sentimente na aanleiding van die Rhodes-debat. Na die deurwerk van so ’n komplekse stel herinnerings het die volgende moontlikhede vir die toekoms na vore gekom: hernude woede oor gepleegde onreg en vorme van voortgesette onreg; empatie en solidariteit met almal in onregmatige gevangenskap; buitengewone strewe om beter as die “vyand” op laasgenoemde se eie gebied te presteer; jou heil in eie hande te neem en nie op prinse te vertrou of afhanklik van die hulp van ander te wees nie; waardering dat die vernietiging van die familieplaas wat tot die skuif na die stad en verarming gelei het, paradoksaal die grond voorberei het om ’n moderne wêreld en die realiteite van ’n geglobaliseerde ekonomie te omhels.

Hierdie is slegs één onder duisende ander voorbeelde van herinneringsbewerking – wat soms ’n “geslaagde” toekomspektief open, maar soms sonder enige uitsig bly. Die verslag van die Waarheid-en-Versoeningskommissie (vgl. veral Volume 4, 2009) bevat ’n reeks verdere gevalle wat hierdie proses illustreer.

5. Ten slotte



In sy negende tese oor die filosofie van die geskiedenis skryf Walter Benjamin (1991:697–8) oor die beroemde skildery van Paul Klee getiteld *Angelus Novus* (nou in die Israel Museum in Jerusalem, eens in Benjamin se besit):

Daar is hierdie skildery van Klee, genaamd *Angelus Novus*. Daarop word 'n engel uitgebeeld wat skynbaar aan die wegbeweeg is van iets waarna hy intens staar. Sy oë is verstar, sy mond is oop en sy vlerke uitgestrek. Dis hoe mens jou die engel van die geskiedenis sou kon voorstel. Sy gesig is na die verlede gekeer. Daar waar 'n reeks van gebeurtenisse voor ons verskyn, sien hy net een enkele katastrofe wat puin op puin opstapel en voor sy voete slinger. Hy wil graag nog vertoef, die dode opwek en dit wat kapot geslaan is weer heel maak. Maar 'n storm waai van die paradys af wat in sy vlerke verstrengel geraak het en só sterk is dat die engel hulle nie meer kan toemaak nie. Hierdie storm dryf hom meedoënloos die toekoms in, waarop sy rug gekeer is, terwyl die puinhoop voor hom tot in die hemel ophoop. Dit wat ons 'voorspoed' noem, is hierdie storm.

Hierdie dramatiese voorstelling waarin die engel – met die rug na die toekoms gekeer – die puinhoop van die geskiedenis met ontsetting gadeslaan, is 'n kragtige uitbeelding van

Benjamin (en baie ander saam met hom) se verstaan van die geskiedenis. Maar wat sou gebeur as die engel hom vir één oomblik kan losskeur van die hipnotiese suigkrag van die verlede en kan omdraai om die toekoms in die oë te kyk? Wat sou die invloed van so 'n verandering van blikrigting kon beteken? Hoe sou aan so 'n verlede 'n toekoms geskenk kon word? Die eintlike taak van historiese herinnering het skaars begin.

Bibliografie

Adam, H. (red.). 2011. *Hushed voices. Unacknowledged atrocities of the 20th century*. Highclere: Berkshire Academic Press.

Assman, A. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck.

—. 2013. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: Beck.

Benjamin, W. 1991. Über den Begriff der Geschichte. In Tiedemann en Schweppenhäuser 1991.

Bernhard, M. en J. Kubik (reds.). 2014. *Twenty years after communism. The politics of memory and commemoration*. Oxford: Oxford University Press.

Blanke, H.-W., F. Jaeger en T. Sandkühler (reds.). 1998. *Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag*. Keulen: Böhlau.

Blei, K. 1986. *Christelike Toekomstverwachting*. Den Haag: Boekenzenrum.

Bloch, E. 1959. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp.

Boer, R. 2010. Marx and eschatology reconsidered. *Mediations. Journal of the Marxist Literary Group* 25(1):39–59.

Botman, H.R. 2002. The end of hope or a new horizon of hope? *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 43:22–31.

—. 2004. Turning the tide in the city: an ecumenical vision of hope, *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 45:508–17.

Burkhardt, J. 2011. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Paderborn: Europäischer Geschichtsverlag.

Cornelissen, C., L. Klinkhammer en W. Schwentker (reds.). 2003. *Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945*. Frankfurt: S. Fischer.

- Diawara, M., B. Lategan en J. Rösen (reds.). 2010. *Historical memory in Africa*. New York: Berghahn.
- Dotterweich, V. en W.P. Fuchs (reds.). 1975. *Aus Werk und Nachlass. Bd. IV*. München: Odenbourg.
- Droysen, J. D. 1977. *Historik*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Freedman, D.N. (red.). 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. Deel 1. New York: Doubleday.
- Gubatz, T. 2005. Erinnerung (kulturwetenskaplik). In Mittelstrass (red.) 2005.
- Halbwachs, M. 1985. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Halfin, I. 1999. *From darkness to light. Class, consciousness and salvation in revolutionary Russia*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Hanson, P.D. 1992. Apocalypse and apocalypticism. In Freedman (red.) 1992.
- Jedlicki, J. 1999. Historical memory as a source of conflicts in Eastern Europe, *Communist and Post-Communist Studies*, 32:225–32.
- Kennedy, A. 2005. *A dialogue on freedom. National conference on citizenship report*. Washington: National Conference on Citizenship.
- Kjeldsen, J.E. en J. Grue (reds.). 2001. *Scandinavian Studies in Rhetoric – Rhetorica Scandinavica 1997–2010*. Ödåkra: Rhetorikförlaget.
- Kloos, W. 1890/91. Literaire Kroniek XXII. *De Nieuwe Gids*, 1890/91:144.
- Mandela, N. 1994. Statement by Nelson Mandela at his inauguration as President on 10 May 1994. <http://www.anc.org.za/show.php?id=3132> (10 Mei 2016 geraadpleeg).
- Mittelstrass, J. (red.). 2005. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Deel 2/2. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Moltmann, J. 1993. *Theology of hope*. Minneapolis: Fortress.
- More, T. 1965. *Utopia*. Londen: Penguin Books.
- Nietzsche, F. 1988. *Jenseits von Gut und Böse*. Stuttgart: Reclam.
- Nora, P. 1997. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Frankfurt: Fisher.
- Nuttall, S. en C. Coetzee 1998. *Negotiating the past. The making of historical memory in South Africa*. Kaapstad: Oxford University Press.
- Peterson, N.J. 2001. *Against amnesia. Contemporary women writers and the crises of historical memory*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

- Rich, A.C. 1995. *Of woman born. Motherhood as experience and institution*. New York: Norton.
- Ricoeur, P. 1976. *Interpretation theory. Discourse and the surplus of meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- . 2004. *Memory, history, forgetting*. Chicago: Chicago University Press.
- Rosengren, M. 2001. On doxa – the epistemology of the New Rhetoric. In Kjeldsen en Grue (reds.) 2001.
- Rothbard, M. 2009. Karl Marx as religious eschatologist. *Mises Daily*, 10/09/2009. <https://mises.org/library/karl-marx-religious-eschatologist> (22 Mei 2016 geraadpleeg).
- Rüsen, J. 2003. *Kann gestern besser werden? Essays zum Bedenken der Geschichte*. Berlyn: Kulturverlag Kadmos.
- . 2010. Holocaust experience and historical sense generation from a German perspective. In Diawara, Lategan en Rüsen 2010.
- Schwartz, H. 2000. *Eschatology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schulin, E. 1998. “Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird.” Bermerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto. In Blanke, Jaeger en Sandkühler (reds.) 1998.
- Tiedemann, R. en H. Schweppenhäser (reds.). 1991. *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*. Deel I/2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report, Deel 4, 1998. Kaapstad: Juta.
- Van Tonder, H. 2011. Helené van Tonder gee haar mening oor die veelduidigheid van tekste. LitNet, 2011-04-11. <http://www.litnet.co.za/litnet-akademies-helen-van-tonder-gee-haar-mening-oor-die-ve> (29 Februarie 2016 geraadpleeg).
- Von Ranke, L. 1975. *Vorlesungseinleitungen*. In Dotterweich en Fuchs (reds.) 1975.
- Wang, J. 2008. National humiliation, history education, and the politics of historical memory: patriotic education campaign in China. *International Studies Quarterly*, 52:783–806.