

Skript

HISTORISCH TIJDSCHRIFT

Artikel: Het zelfloos zelfbeeld van Josephine Sazerac de Limagne

Auteur: Marie van Haaster

Verschenen in Skript Historisch Tijdschrift, jaargang 42.1, pp. 6-19.

© 2020 Stichting Skript Historisch Tijdschrift, Amsterdam

p-ISSN: 0165-7518

e-ISSN: 3051-2506

Skript Historisch Tijdschrift is een onafhankelijk wetenschappelijk blad dat viermaal per jaar verschijnt. De redactie, bestaande uit studenten en pas afgestudeerden, wil bijdragen aan actuele historische debatten, en biedt getalenteerde studenten de kans om hun werk aan een breder publiek te presenteren.

HET ZELFLOOS ZELFBEELD VAN JOSEPHINE SAZERAC DE LIMAGNE

Josephine Sazerac de Limagne (1849-1873), een jonge vrouw die in de tweede helft van de negentiende eeuw in Parijs woonde, hield in de laatste vier jaar van haar leven een dagboek bij. Het dagboek was doorgelopen met haar pogingen zich over te geven aan God en haar 'zelf' te vergeten. Wat betekende dit streven precies voor haar en hoe gaf zij in haar dagboek vorm aan een zelf dat geen vorm mocht hebben?

Marie van Haaster

De katholieke devotie van negentiende-eeuwse vrouwen in West-Europa is een veelbesproken onderwerp in geschiedschrijving. Door de wens brede en veel-verklarende geschiedenis te schrijven echter, worden de onderwerpen van dergelijk onderzoek, de vrouwen zelf, vaak gereduceerd tot voorbeelden van het grotere narratief over de groep

waartoe ze behoren. Wat gebeurt er als we niet de moraliteit of sociale groepen als begin- en eindpunt nemen, maar een onderzoek doen dat begint en eindigt met een individu: een onderzoek naar hoe een persoon zich verhoudt tot zichzelf? Wat gebeurt er als we niet vertellen over hoe iemand gezien werd in een periode, maar onderzoeken hoe iemand zichzelf zag? In dit artikel ga ik op zoek naar de manier waarop een negentiende-eeuwse jonge vrouw, Josephine Sazerac de Limagne (1849-1873), keek naar zichzelf en probeerde zichzelf te begrijpen.



www.patrimoine-histoire.fr

De Saint-Sulpice kerk in de tweede helft van de negentiende eeuw. De Limagne bezocht deze kerk regelmatig.

Het leven van Josephine Sazerac de Limagne was niet buitengewoon en zou inmiddels waarschijnlijk in de vergetelheid zijn geraakt, ware het niet dat haar dagboek aantekeningen en enkele correspondenties en losse notities een jaar na haar vroegtijdige overlijden werden gepubliceerd.¹ Uitgegeven meisjesdagboeken genoten in de negentiende eeuw een zekere populariteit – het werd jonge vrouwen aangeraden deze te lezen om zichzelf te leren een goed en vroom leven te leiden. Het leven van De Limagne gold dan ook als een voorbeeld voor andere jonge vrouwen. Wanneer we het dagboek vandaag de dag lezen, valt op dat zij niet alleen haar dagelijkse activiteiten en gebeden beschreef, maar ook reflecteerde op zichzelf en op wie ze moest zijn.² De Limagne's aantekeningen geven blijk van een strijd met de heersende

moraliteit en normen voor vrouwen in haar tijd. Deze strijd was echter nooit een strijd om normen te verwerpen, maar een streven er beter aan te voldoen. De Limagne schreef over haar wens zichzelf over te geven aan Gods wil, en tegelijk over de redenen waardoor het haar nooit volledig lukte dit te doen. Door dit streven te onderzoeken, verwerven we inzicht in het spanningsveld tussen haar handelen en heersende historiografische én contemporaine narratieven over vrouwen in haar tijd. Aan de hand van haar verhouding tot God enerzijds, en haar verhouding tot het schrijven anderzijds, staat in dit artikel het zelfbeeld van Josephine Sazerac de Limagne centraal.

JOSEPHINE SAZERAC DE LIMAGNE

Josephine Sazerac de Limagne was een jonge vrouw van vermoedelijk

gemiddelde stand die in de tweede helft van de negentiende eeuw met haar moeder in Parijs woonde. Net als haar overleden vader en broertje leed ze op het moment van schrijven van haar dagboek aan tuberculose. Ze verwees naar zichzelf als arm en voelde de noodzaak les te geven in privé-onderwijs om geld te verdienen. Dit lesgeven was bovendien een manier om haar dagen te vullen wanneer ze niet te veel onder haar tuberculose leed, en een bron van genot

een “houden van”: ‘oh! laissez moi me consumer en désir; que je vous aime, que je vous aime de plus en plus.’³ Ze probeerde zich los te maken van haar zelfliefde en van haar behoefte om door anderen geliefd te worden: ‘Du désir d’être aimée, de la crainte d’être calomniée, délivrez moi !’⁴ Deze zouden slechts afleiden van haar liefde voor God: ‘Vieillissez mon âme, détruisez, faites des ruines de tout mon amour-propre, jusqu’à ce qu’elle ne voie, n’entende, ne désire et n’aime

“ ZODRA ZE PLEZIER ONDERVOND IN HAAR ACTIVITEITEN GAF ZE ZICH DE OPDRACHT DEZE REGELMATIG TE ONDERBREKEN.”

vanwege haar affiniteit met kinderen en intellectuele zaken. Om een diploma als ‘institutrice’ te behalen volgde ze als een van de eerste vrouwen vakken aan de Universiteit van de Sorbonne en in het *Hôtel de Ville*. De belangrijkste reden voor haar om les te geven echter, was dat zij dit zag als haar roeping, een goddelijke opdracht. Deze roeping was voor haar een manier om haar leven volledig aan God te wijden. Haar dagboek aantekeningen, notities en correspondentie waren doorvlochten met een zowel theoretisch onderlegde, als affectieve relatie tot God of Jezus Christus. Om te begrijpen hoe De Limagne keek naar zichzelf, moeten we allereerst bestuderen hoe ze keek naar God.

EEN LIEFHEBBENDE GOD

In haar aantekeningen formuleerde De Limagne haar streven zich over te geven aan God regelmatig in termen van

que vous.’⁵ De liefhebbende God die hier wordt aansproken past deels in het vaak geschetste beeld van negentiende-eeuwse devotie als gekarakteriseerd door de *piété ultramontaine*: een hernieuwde oriëntatie op Rome en de Italiaanse vroomheid.⁶ Dit ultramontanisme uitte zich onder andere in een grote productie van religieuze standbeeldjes, afbeeldingen, jeugdboeken en romans.⁷ In het dagboek van De Limagne zien we een deel van de praktijken van het ultramontanisme terug. Zo bad ze bijvoorbeeld in haar kamer tot afbeeldingen van Jezus Christus of tot een crucifix.⁸ Tegelijk verzette ze zich echter tegen bepaalde elementen die kenmerkend waren voor het ultramontanisme. De historici Hilaire en Cholvy beschrijven het katholicisme van deze periode als ‘une religion festive et demonstrative.’⁹ Steeds meer feestdagen en pelgrimstochten kwamen op om mensen te tonen hoe



KNIR
KONINKLIJK
NEDERLANDS
INSTITUUT
ROME

ONDERWIJS EN BEURZEN IN ROME

Volg een cursus of doe onderzoek aan het Koninklijk Nederlands Instituut te Rome!

VOOR WIE? Gemotiveerde **studenten en jonge onderzoekers** met lef verbonden aan Nederlandse universiteiten

WAT? **14 CURSUSSEN** per jaar op locatie in Rome, waaronder de interdisciplinaire BA School *Roma Caput Mundi*, het Minor programma *Rome-Florence*, gespecialiseerde MA-cursussen en bijzondere Masterclasses

STAGES EN TRAINEESHIPS om praktijkervaring op te doen als onderzoeker

BEURZEN voor MA studenten, promovendi en postdocs die onderzoek doen in Rome

STIPENDIA voor afgestudeerden en gepromoveerden die een project voorbereiden

MEER INFO www.knir.it



www.knir.it



levend het katholieke geloof was.¹⁰ Uit de aantekeningen van De Limagne blijkt haar afkeur voor deze feestdagen, die niet strookten met haar ideaal van 'Force, noblesse et austérité'.¹¹ In tegenstelling tot de door Isabelle Bricard beschreven oppervlakkigheid van de religieuze devotie van vrouwen in deze periode, was De Limagne's geloof wel degelijk belezen. In de briefwisseling met een geestelijke spreekt ze over literatuur die ze elkaar toesturen, en in andere brieven treedt ze met een ongelovige jongeman in discussie en raadt ze hem literatuur aan om zich te bedenken.¹²

Naast deze brieven, maakte De Limagne ook in haar dagboek-aantekeningen regelmatig verwijzingen naar de literatuur die ze las. Deze voornamelijk liberaal-katholieke literatuur kan hebben bijgedragen aan haar beeld van god als liefhebbend. Zo las ze Lacordaire, Montalembert en Cochin die een idee van vrijheid voorstaan dat niet individueel is, maar gegrond op de gemeenschap: "The autonomous male citizen was a pernicious fiction, romantic catholics claimed, because human beings do not pass through the world as individual units."¹³ Naastenliefde en sociale werken waren in een christelijke samenleving van groot belang. Via het liberaal catholicisme werd sociaal gedachtegoed dat zich voorheen vaak tegen de kerk had gekeerd, nu verbonden met het catholicisme. Het is aannemelijk dat het beeld dat De Limagne had van de liefhebbende God, en het belang dat ze toekende aan armenzorg en onderwijs werd beïnvloed en versterkt door het lezen van bovengenoemde auteurs. Hoewel De Limagne's tijdgenoten haar wel eens een *petite sainte* noemden, een kleine heilige, omdat ze vanwege haar ziekte leed zoals

een heilige, of zelfs als Jezus Christus, bleef De Limagne zeer ontevreden over het feit dat ze vaak in bed moest liggen en rusten. Naar aanleiding van een mooie preek die ze hoorde in april 1870, schreef De Limagne in haar dagboek dat ze, als God haar een aantal jaren langer te leven gaf, deze niet in rust voorbij zou laten gaan: 'À vingt et un ans, ce n'est pas le moment du découragement, mais l'heure de se dévouer par un grand dévouement à une noble cause.'¹⁴ Ze was 21 jaar oud, en dit leek haar hoogste tijd om zich volledig te wijden aan een nobele zaak: het helpen van anderen. Haar overgave aan God bestond niet in een terugtrekkende beweging, maar door zichzelf volledig in te zetten om anderen te helpen.

De Limagne's strijdvaardige devotie was in zekere zin karakteristiek voor haar tijd waarin een groeiende groep katholieke vrouwen het geloof centraal stelden in hun leven, zonder zich terug te trekken in een klooster.¹⁵ De 'natuurlijke' verbinding die werd gemaakt tussen vrouwen en religie, maakte het voor deze vrouwen mogelijk om, zonder de normen van vrouwelijke gehoorzaamheid en onderdanigheid te doorbreken, in onderwijs en armen- of ziekenzorg posities van relatieve onafhankelijkheid en verantwoordelijkheid te bereiken.¹⁶ Een dergelijke positie zal voor De Limagne geen drijfveer zijn geweest om haar naastenliefde te praktiseren, maar kan wel hebben bijgedragen aan de algemene ontwikkeling van haar autonomie, zowel in haar denken als in haar handelen. Zo gaf religieuze literatuur haar de mogelijkheid zich intellectueel te ontwikkelen, gezien veel andere literatuur aan vrouwen afgeraden werd. Ook maakte het religieuze karakter van het lesgeven het voor haar mogelijk

JOSEPHINE
SAZERAC DE LIMAGNE

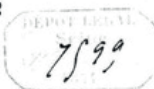
JOURNAL

PENSÉES ET CORRESPONDANCE



reliés

DUNE NOTICE BIOGRAPHIQUE



PARIS

LIBRAIRIE ADRIEN LE CLERE

HENRI LE CLERE REICHEL ET C^{ie}, SUCCESSIONS

ÉDITEURS DE N. S. P. LE PAPE ET DE L'ARCHÉVÊQUE DE PARIS

29, RUE CASSUTTE, 29.

1874

Bibliothèque nationale de France

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nat

**Titelblad eerste uitgave van het dagboek van
Josephine Sazerac de Limagne in 1874.**

een gevoel van verantwoordelijkheid te ontwikkelen.¹⁷ Dit gevoel van voldoening kwam echter in conflict met De Limagne's begrip van haar lestaak als 'sacerdoce': lesgeven deed ze niet voor zichzelf, het was een godgegeven taak.¹⁸ Zodra ze plezier ondervond in haar activiteiten gaf ze zich daarom de opdracht, zo stond in het 'reglement' dat ze ergens in haar dagboek opschreef, deze regelmatig te onderbreken.¹⁹

Dit reglement toont de strengheid waarmee De Limagne probeerde zichzelf onderdanig en nederig

te maken, en zich van alle mogelijke zelfliefde en aardse gebondenheid wilde ontdoen. Hoewel ze soms het idee leek te hebben goed op weg te zijn,²⁰ blijkt haar ideaal ook vaak nog ver van de realiteit en lezen we in haar dagboek de moeite die ze heeft om eraan te voldoen.²¹ Ze merkte dat ze toch aangetrokken was tot 'les biens de ce monde.'²² en het leek soms alsof ze probeerde in ideeën te geloven waar haar hart zich niet van voedde: 'Mon Dieu, est-ce que je ne m'abuse pas? Est-ce que je désire sincèrement ne jamais jouir des charmes de la terre ?'²³ In haar dagboek

herhaalde De Limagne keer op keer haar streven naar volledige overgave, zonder dat het haar ooit lukte hieraan te voldoen.

DE LIMAGNE'S ZELFPORTRET

In een van haar losse aantekeningen stelde De Limagne een zelfportret op waarin ze zichzelf expliciet de vraag stelde naar wie ze was: 'Ce que je suis, le sais-je bien moi-même? Cependant je vais essayer de le dire et ce travail où je serai sincère, me l'expliquera peut-être.'²⁴ In antwoord zette ze uiteen wat haar karakteriseerde, wat haar wensen waren, maar vooral ook wat haar gebreken waren.

In haar jeugd, waar het portret begint, was ze vaak koortsachtig van alle indrukken en emoties. Nu, op het moment van schrijven, is ze doorvlochten van contradicties en probeert ze altijd monotonie te vermijden - zelfs ten koste van haar geluk. De Limagne vergeleek haar ziel in dit portret met salamanders uit een oude legende die zich voedden met vuur.²⁵ Haar angst voor monotonie werd versterkt door de beperkte activiteiten en werkgelegenheid voor vrouwen en haar ziekte, die haar soms dwong lange tijd in bed te blijven. Ze gebruikte het lesgeven en de (religieuze) studie om zich tegen deze 'spleen' te weren.²⁶ Wanneer ze daar-

entegen te gepassioneerd en 'vurig' was, gebruikte ze de inkeer tot God of een heilige of het schrijven in haar dagboek om zichzelf tot rust te brengen.²⁷ Na deze passage over haar ziel, volgt in het zelfportret een paragraaf over haar hekel aan 'la coquetterie banale par laquelle le commun des femmes se dépense.'²⁸ Ook schreef De Limagne dat ze vaak wegdroomde bij het idee van oneindigheid: 'Que de fois mes yeux, le soir, ne se sont-ils pas mouillés de

larmes à la vue d'un lac dont mes regards cherchaient à sonder l'étendue sous les vaporeuses clartés d'un ciel d'automne !'²⁹ De Limagne keurde aardse en menselijke zaken af en wilde zich richten op de hemel, op het oneindige.

De tegenstelling tussen de vurigheid en rust in haar ziel komt nogmaals tot uitdrukking in een mysterieuze aparte alinea uit het zelfportret, waarin ze schrijft de heilige Theresia begrepen te hebben in haar klooster en Sappho op haar rots.³⁰ Met 'St. Thérèse' verwees ze waarschijnlijk naar de heilige Theresia van Ávila (1515-1582), die belangrijke hervormingen teweegbracht in de orde van de Karmel en de kloosterregel focuste op een leven van gebed, armoede, stilte en afzondering van de wereld. De tweede figuur die De Limagne hier noemt, is de oud-griekse dichteres Sappho. In de negentiende eeuw was de meest bekende mythe over Sappho een verhaal over haar liefde voor een jongeman, Phaon.³¹ Toen deze een geheime coup voorbereidde tegen de tyran Pittacus werd Sappho door een potentiële verraadster voor de keuze gesteld ofwel haar liefde voor Phaon op te geven, ofwel hem te laten vermoorden. Om Phaons leven te redden besloot Sappho haar liefde voor hem op te geven. In deze acte van zelfopoffering voor de liefde en voor de natie, wierp ze zich van een rots in zee.³² De legende van Sappho heeft door de eeuwen heen verschillende betekenissen gedragen.

De interpretatie van Gounod in zijn succesvolle opera in 1851 is wellicht inzichtelijk voor De Limagne's lezing ervan. Sappho werd hierin gepresenteerd als 'dutiful and courageous, a patriot and revolutionary: qualities honored in French women of the nineteenth century'.³³ De Limagne was

“WE VRAGEN ONS PAS AF WIE WE ZIJN WANNEER EEN ANDER ONS ERNAAR VRAAGT.”

nadrukkelijk niet revolutionair, maar wel vaderlandslievend.³⁴ De beste manier om de verwijzing naar Sappho te interpreteren is waarschijnlijk door haar contrast en overeenkomst met de heilige Theresia. Sappho staat voor een gepassioneerd en ostentatief offer, terwijl Theresia hier juist een offer in teruggetrokken stilte en soberheid symboliseert. De Limagne kon zich met beide symbolen van ‘vrouwelijke’ zelfopoffering identificeren. In het oog van de rest van haar zelfportret, waar steeds de dubbelheid van haar karakter werd benadrukt, kunnen we deze vergelijking ook het best begrijpen als een tegenstelling die ze in zich houdt. De Limagne verlangde naar een manier om zich op te offeren voor de natie, zoals blijkt uit haar ontmoeting met een officier tijdens de Parijse commune,³⁵ en zag zoals gezegd het lesgeven als een heilige opdracht. Wellicht was ook haar verlangen een functie te hebben in de wereld reden voor De Limagne om zich niet terug te trekken, maar anderen te helpen in armenzorg en onderwijs. Het ostentatieve karakter van Sappho’s zelfopoffering is te vergelijken met het feit dat De Limagne zelf voldoening haalde uit het lesgeven. Die voldoening was voor haar echter tegelijk een teken van ijdelheid; het lesgeven uit liefde voor zichzelf in plaats van voor God. De heilige Theresia weerspiegelt De Limagne’s wens om zich zonder enige ijdelheid en genot te geven voor de liefde voor God.

DE ROL VAN HET SCHRIJVEN: ZELFCORRECTIE EN ZELFVORMING

De problematische verhouding tussen zelfovergave en zelfliefde die nu meerdere keren genoemd is komt ook tot uitdrukking in De Limagne’s schrijven over het schrijven zelf. Uit bepaalde aantekeningen blijkt dat ze haar dagboek teruglas en vervolgens haar eerdere en huidige gedachten en handelingen corrigeerde en controleerde.³⁶ Vaak wilde ze echter stoppen met ‘ces recherches inquiètes’; haar pogingen zichzelf te beoordelen en te vormen tot een bepaald ideaal.³⁷ In al deze ondernemingen lag in haar ogen zelfliefde op de loer. Ook hier is wederom de spanning zichtbaar tussen enerzijds het overgeven aan God en het corrigeren van haar verlangens daartoe, en anderzijds de zelfliefde die verborgen zou kunnen zijn in deze zelfcorrecties. Waarom bleef ze dan toch schrijven? En wat betekende dit schrijven voor haar verhouding tot zichzelf en God?

Philippe Lejeune, die vanaf de jaren tachtig belangrijke werken publiceerde over de geschiedenis van persoonlijke geschriften, schreef in *Le Moi des Demoiselles*, dat dagboeken van jonge bourgeoisie vrouwen in de negentiende eeuw onderdeel waren van een opvoedkundige techniek die steeds meer jonge meisjes ertoe aanzette te schrijven. Op scholen en door ouders werd het meisjes aangeraden een dagboek bij te houden zodat zij konden reflecteren op hun gedrag en gedachten, met als

doel deugdzaamheid en gehoorzaamheid te cultiveren. Veel van deze dagboeken werden door een volwassene nagelezen op zowel inhoud als vorm. Hoewel er geen aanwijzingen zijn om te denken dat het gepubliceerde dagboek van De Limagne tijdens haar leven werd nagelezen, is het goed mogelijk dat zij een als kind aangeleerde gewoonte reproduceerde zonder dat controle van een ouder nog nodig was. Het is niet te achterhalen in hoeverre de uitgever geknipt heeft in De Limagne's dagboek, maar de vorm van de gepubliceerde passages past in elk geval in een idee van controle op gedachten: haar aantekeningen zijn vaak kort en draaien slechts om een bepaalde zelfreflectie of aanmoediging tot deugdzaamheid in een gebed. In haar dagboek is duidelijk de neiging te vinden om zichzelf op schrift bij te houden.³⁸

Het is begrijpelijk dat deze neiging voor haar in conflict kwam met haar verbod op zelfliefde: wie besluit te schrijven, aan en voor zichzelf, besluit tijd te nemen die daardoor niet aan anderen besteed wordt. Het zo opgebouwde dagboek was voor vrouwen en meisjes als een 'verborgen schat', schrijft historica Valerie Raoul.³⁹ Het schrijven gaf een jonge vrouw 'the feeling she had a private space (...); a private space where no one else intruded unless she invited them in.'⁴⁰ Historica Susan Foley beargumenteert zelfs dat het schrijven over ons 'zelf' een manier is om een zelf tot stand te

brengen, ook al is dat een onderdanig 'zelf'.⁴¹ Op basis van een analyse van de brieven van een jonge negentiende-eeuwse vrouw, Genevieve Laurent-Pichat (1856-1912), aan haar vader, concludeert ze dat correspondentie een versterking vormde van de gender-gerelateerde normen van de tijd door de strenge regels voor uitdrukking van emoties in brieven. Tegelijk was deze 'zelf'-vormend door de mogelijkheid om binnen die regels affectieve relaties te versterken en emoties uit te drukken.⁴² Er vond in het schrijven een strijd plaats tussen enerzijds de normen van zelf-vergetelheid

waaraan een brief en vrouw moesten voldoen, en anderzijds de zoektocht naar- en vorming van een zelf.⁴³ 'Indeed, Genevieve's self-inscription in her letters illuminates the paradoxical ideal

presented to young women for their imitation in mid-nineteenth century society, that of becoming a 'self' who did not 'say I' and whose fulfilment lay in self-denial.'⁴⁴

ZELFONTKENNING EN ONONTKOOMBARE SUBJECTIVITEIT

In haar analyse is Foley, hoewel ze dit niet expliciteert, schatplichtig aan een Foucaultiaans begrip van machtsrelaties en de onlosmakelijke verbinding van macht en vrijheid. Voor Foucault is macht de naam voor 'an indefinite complex of relations of domination and control, positive as well as negative, that connects

**“ WIE BESLUIT TE
SCHRIJVEN, AAN EN VOOR
ZICHZELF, BESLUIT TIJD
TE NEMEN DIE DAARDOOR
NIET AAN ANDEREN
BESTEED WORDT. ”**

every facet of society'.⁴⁵ Deze positieve en negatieve relaties van controle hebben betrekking op het handelen van anderen op een manier die niet dwingend is (dwang is voor Foucault geen machtsrelatie), maar 'leidend' - macht leidt ons handelen. Een mogelijkhedenvoorwaarde voor dit begrip van macht, is de vrijheid van de persoon op wie deze wordt uitgeoefend: 'Power is exercised only over free subjects, and only insofar as they are free'.⁴⁶

Om het handelen van een subject zonder dwang, te *kunnen* leiden, veronderstellen machtsrelaties een subject dat zelf handelt binnen de door de machtsrelaties als mogelijk voorgestelde handelingen. Machtsrelaties veronderstellen "The other" (the one over whom power is exercised) [to] be thoroughly recognized and maintained to the very end as a person who acts; and that, faced with a relationship of power, a whole field of responses, reactions, results, and possible inventions may open up'.⁴⁷ Er is geen machtsrelatie zonder mogelijkheid tot handelen aan beide kanten van deze relatie; vrijheid is een onlosmakelijk onderdeel, en niet de absolute tegenpool, van macht. We moeten het machtsbegrip van Foucault zien als het samenspel van een veelheid aan relaties die zelf hun eigen organisatie constitueren.⁴⁸ Iedere verandering in dit web van relaties kan het kader waarbinnen het individu kan handelen veranderen. Met andere woorden: de vrijheid die wordt verondersteld in een machtsrelatie maakt dat iedere nieuwe handeling tegelijk inherent is aan het systeem van macht én transformatief kan zijn voor ditzelfde systeem.

Het is vanuit dit productieve element van machtsrelaties dat we Foleys toepassing van 'self-fashioning' moeten

begrijpen. Ze leent deze term van Stephen Greenblatt die op zijn beurt beïnvloed was door Foucault en beargumenteert dat de vrijheid om onszelf vorm te geven niet ligt in een radicale zelf-creatie, maar in een vorming tussen alle andere krachten die ons mede bepalen. Het schrijven kan, zoals wordt besproken in Foucault's lezing 'L'écriture de soi', een manier zijn om tot deze 'self-fashioning' te komen: 'Le scripteur constitue sa propre identité à travers cette recollection de choses dites'.⁴⁹

Het idee van de vorming van een 'self' who did not 'say I'⁵⁰ is op De Limagne ook goed toe te passen. In dit geval echter, en misschien wel in tegenstelling tot Laurent-Pichat, is het belangrijk te erkennen dat het zelf dat hier gevormd zou zijn ontstond tegen de bedoeling van De Limagne in. Een belangrijk verschil tussen Laurent-Pichat en De Limagne ligt in het zelf-reflectieve karakter van de aantekeningen van De Limagne.⁵¹ Eerder zagen we dat De Limagne niet alleen probeerde zichzelf te controleren en te vormen tot een ideaal van zelfvergetelheid, maar deze oefening tegelijk afwees omdat ze hierdoor juist een te grote plek gaf aan haar 'zelf', ten koste van God. Het is deze dubbele beweging van zelfcontrole en de reflectie hierop die het haar onmogelijk maakte het idee te hebben dat ze voldeed aan haar ideaal. Het stellen van de eis al haar verlangens op te geven, toonde zich als een paradox omdat ze er bewust van was dat ze hiermee een verlangen uitsprak aan die eis te voldoen - het was haar verlangen al haar verlangens op te geven. Op dit punt wordt het machtsbegrip van Foucault relevant in de analyse van De Limagne's zelfbeeld. Foucault toont ons - wanneer we zijn uitleg van vrijheid

als mogelijkheden voorwaarde van machtsrelaties omkeren - dat we binnen machtsrelaties niet kunnen ontkomen aan onze vrijheid. De Limagne verwarde iets wat een algemeen menselijk probleem is, namelijk dat ook een relatie van volledige overgave (behalve in een situatie van dwang) zo geconstitueerd is dat het nog steeds jouw overgave moet zijn, met een verondersteld eigen falen; het idee dat haar specifieke persoonlijkheid niet in staat was zich helemaal te onderwerpen. In plaats van haar persoonlijke onkunde of ijdelheid, stond haar algemeen menselijke vrijheid in machtsrelaties haar in de weg - ze kon er niet aan ontkomen dat ze nooit samenviel met de wil van de ander. De Limagne portretteerde zichzelf als iemand die er niet in slaagde zich volledig over te geven, en haar medicijn hiervoor was reflectie. Precies die reflectie bevestigde haar vrijheid en maakte volledige onderwerping onmogelijk.

DE HISTORICUS EN HET 'LEVENDE' SUBJECT

De bovenstaande conclusie is voor een historisch artikel misschien wat onvoldoende. Men zou kunnen zeggen dat hiermee weinig meer is aangetoond dan het feit dat De Limagne een subject was en daar, 'natuurlijk', niet aan kon ontkomen. Aan de hand van de gedetailleerde analyse van haar aantekeningen en de contextualisering daarvan, hoop ik echter te hebben getoond dat een dergelijke conclusie niet slechts gaat om subjectiviteit, maar om de persoonlijkheid van subjectiviteit en de complexiteit van de verhouding tussen subjectiviteit en omgeving als een noodzakelijk maar te vaak onderschat onderdeel van geschiedsschrijving.

In Giving an account of oneself

analyseert Judith Butler wat er gebeurt wanneer we vertellen wie we zijn. Ze beargumenteert dat onze pogingen te onderzoeken wie we zijn niet voortkomen uit een intrinsieke behoefte onszelf te begrijpen, maar altijd opkomen in relatie tot een 'ander'. Niet de reflexieve vraag 'Who am I?', of de eveneens reflexieve Foucaultiaanse vraag: 'What can I be?' maar de relationele vraag 'Who are you?' is primair.⁵² We vragen ons pas af wie we zijn wanneer een ander ons ernaar vraagt en wij die person in ons antwoord aanspreken: 'No account takes place outside the structure of address, even if the addressee remains implicit and unnamed, anonymous and unspecified.'⁵³ Dit betekent dat we, iedere keer dat we een verhaal over onszelf proberen te vertellen, moeten voldoen aan normen van begrijpbaarheid die niet uitsluitend van ons zijn. Door een verhaal van onszelf te vertellen binnen deze relationele structuur maken we onszelf herkenbaar en begrijpbaar, maar daarmee vervangbaar door het beeld dat we geschetst hebben: 'I will, to some degree, have to make myself substitutable in order to make myself recognizable. The narrative authority of the 'I' must give way to the perspective and temporality of a set of norms that contest the singularity of my story.'⁵⁴ Een volledig begrijpbaar 'ik', doet geen recht aan de veranderlijkheid, ontoegankelijkheid en incoherentie van subjectiviteit. Het wordt vervangbaar door een statische vertelling, en houdt op een veranderlijk, en in die zin levend, 'ik' te zijn.

Toch, schrijft Butler, zouden we niet moeten stoppen elkaar te vragen naar wie we zijn. Dit is immers de enige weg voor ons om erkenning van anderen te ontvangen en om anderen te erkennen. Butler schrijft dat we de vraag 'Wie ben

je?’ altijd moeten blijven stellen, maar er nooit een definitief antwoord op mogen verwachten. Het doel is niet om hiermee geheel incoherente ‘zelven’ te cultiveren, maar om aan te tonen dat incoherentie onderdeel uitmaakt van de manier waarop we, altijd in relatie tot anderen, zijn: ‘Implicated, beholden, derived, sustained by a social world that is beyond us and before us.’⁵⁵ Niemand heeft een volledige toegang tot zichzelf, en we zouden van niemand moeten eisen dit wel te hebben.⁵⁶

CONCLUSIE

Toen De Limagne zich in haar dagboek afvroeg wie ze was, deed ook zij dit niet primair uit een individuele behoefte zichzelf te leren kennen, maar als antwoord op de vraag van de samenleving, gepersonifieerd door God. Haar werd de eis gesteld een definitief antwoord te geven: ze moest, en wilde, zichzelf beschrijven als zelfloos. In haar herhaalde pogingen door middel van reflectie en zelfcontrole te voldoen aan deze geïnternaliseerde moraliteit, zien we dat De Limagne hier niet mee samenviel of mee samen kon vallen. In het gedane onderzoek naar de manier waarop De Limagne zichzelf zag, is het alsof ik haar anderhalve eeuw later opnieuw deze vraag heb gesteld. Haar antwoord is ditmaal aan mij geadresseerd en moet voldoen aan normen van begrijpbaarheid die op mijn hedendaagse vraag van toepassing zijn. Ik heb De Limagne onderzocht in de taal waarin ik spreek, met behulp van relatief recente geschiedschrijving, en aan de hand van een eind twintigste-eeuwse theorie van macht en subjectiviteit, die zij, vanzelfsprekend, nooit zou hebben gebruikt. Om werkelijk recht te doen aan de subjectiviteit van De Limagne,

om haar te onderzoeken als een levend wezen, is het van belang dit keer geen definitief antwoord te verwachten, maar te benadrukken hoe het verhaal dat ik De Limagne hier heb laten vertellen bepaald is door het feit dat ik het haar heb laten vertellen. Dit betekent echter niet dat het verhaal afgedaan kan worden. Zoals we niet moeten stoppen aan anderen te vragen wie ze zijn, moeten we in historisch onderzoek ook niet stoppen met het schrijven van verhalen. Deze verhalen moeten verteld worden, maar niet definitief zijn:

(...) visions change, once a story is told; ways of seeing are altered. The point of a story is to present itself momentarily as complete, so that it can be said: it does for now, it will do; it is an account that will last a while. Its point is briefly to make an audience connive in the telling, so that they might say: yes, that's how it was; or, that's how it could have been. ⁵⁷

We vragen De Limagne niet zich te legitimeren of te identificeren, maar slechts zich voor te stellen. De voorstelling die ze gaf van zichzelf en die ik hier verteld heb geldt als een eerste ontmoeting, een mogelijkheid tot erkenning. ■

Marie van Haaster (1997) heeft Geschiedenis en Wijsbegeerte gestudeerd aan de UvA. Momenteel volgt ze een onderzoeksmaster Geschiedenis aan de Radboud Universiteit. Ze is geïnteresseerd in de geschiedenis van emoties, identiteit en religie. Deze scriptie is begeleid door dr. Natalie Scholz.

Noten:

1. Sazerac de Limagne, *Journal, pensées et correspondance, précédées d'une notice biographique* (Paris 1874). Om naar het dagboek te verwijzen in dit artikel gebruik ik de volgende afkortingen: bij dagboek aantekeningen: JSdL datum, paginanummer.; bij losse aantekeningen: JSdL paginanummer.; bij brieven Brieven: JSdL datum, geadresseerde, paginanummer.
2. Het dagboek bestaat uit gedateerde aantekeningen uit de laatste vier jaar van haar leven, enkele correspondentie uit die periode, en ongedateerde algemene reflecties. Opvallend is ook dat zij in haar aantekeningen commentaar leverde op ingrijpende politieke ontwikkelingen om haar heen; wonend in de buurt van het pantheon en de Jardin du Luxembourg, maakte ze onder andere de strijd rond de Parijse commune van dichtbij mee.
3. JSdL 28/09/70, 112: 'Oh, laat mij opgaan in verlangen, laat mij van u houden, laat mij meer en meer van u houden!' zie ook: Id., 13/11/68, 51.
4. Id., 23/09/68, 39: 'Bevrijdt mij van het verlangen geliefd te worden, van de angst belasterd te worden!' Zie ook: Id., 220.
5. Id., 25/01/71, 124: 'Verouder mijn ziel, vernietig, ruïneer mijn zelfliefde totdat deze alleen nog maar u ziet, hoort, verlangt en liefheeft.'
6. Id., 163. Cholvy en Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 153; A. May, 'The Falloux Law, the Catholic Press, and the Bishops: Crisis of Authority in the French Church', *French Historical Studies* 8:1 (1973) 77-94, aldaar 79.
7. Id., 165-167.
8. Id., 10/04/68, 17: 'Oui, mon divin Crucifié, le disciple n'est pas plus grand que le maître; à votre suite je veux accepter toutes les souffrances, vous avez connu l'ennui, l'abandon, je les accepte à mon tour et m'appuie sur votre couronne d'épines pour m'aider à les porter.' ('Ja, mijn heilige gekruisigde, de discipel is niet groter dan de meester; u volgend wil ik alle leed accepteren, u heeft moeilijkheden gekend, het in de steek gelaten worden, ik accepteer deze op mijn beurt en steun op uw doornenkroon om me te helpen ze te dragen').
9. Cholvy en Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 186: 'een feestelijke en demonstratieve religie.'
10. Id., 196. Een voorbeeld is het patroonfeest, een feest ter ere van de beschermheilige van een parochie, waar vanuit de kerk altijd veel kritiek op was geweest; het zou een excuus zijn om te feesten. In de loop van de 19de eeuw werd het steeds moeilijker om de jeugd tegen te houden dit feest te vieren, en uiteindelijk werd het op steeds meer plekken toegestaan (Cholvy en Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 164).
11. JSdL 24/02/68, 9: 'Kracht, waardigheid en soberheid.'; Id., 8/08/68, 31: 'il est vrai qu'aucune fête ne me tente, oh! non, aucune....' ('Het is waar dat ik in geen enkel feest zin heb, oh! Nee, geen een.').
12. I. Bricard, *Saintes ou pouliches: l'éducation des jeunes filles au XIXe siècle* (Paris 1985), 168; JSdL, 288, A un religieux, 12/11/72.; Id., 279, A un jeune homme, 30/09/72.
13. Harrison, *Romantic Catholics*, 3.
14. JSdL 16/04/70, 107: 'Je 21ste is niet een moment om de moed op te geven, maar het moment om zich met grote toewijding te wijden aan een nobele zaak.'; Id., 03/01/70, 90: 'Ik leer mezelf te vergeten om me te identificeren met het lijden van die arme wezens.'
15. Id., mei 1869, 68.
16. C. Ford, 'Religion and popular culture in modern Europe' *The Journal of Modern History* 65:1 (1993) 152-175, aldaar 172.; S. A. Curtis, 'Charitable ladies: Gender, class and religion in mid nineteenth-century Paris.' *Past & present* 177 (2002) 121-156, aldaar 124, 154.

17. JSdL, 288, A un religieux, 12/11/72.; Id., 279, A un jeune homme, 30/09/72.; Id., 209-211: 'les gros livres nous sont défendus à nous, pauvres femmes; à tort ou à raison, les français sont à peu près tous impitoyables sur ce point. Parmi les livres qui nous sont plus spécialement interdits, figurent parfois ceux qui pourraient nous être les plus utiles. Je n'ai donc garde de les ouvrir.' ('dikke boeken zijn aan ons arme vrouwen verboden; terecht of onterecht zijn de fransen op dit punt haast allemaal meedogenloos. Onder de boeken die ons in het bijzonder verboden zijn, bevinden zich soms boeken die ons het meest nuttig zouden kunnen zijn. Ik aarzel daarom niet ze open te slaan.'). Id., 27/03/68, 15.; Id., 213.
18. Id., 6/11/68, 49.
19. Id., 191.
20. Id., 1/10/68, 40.; Id., 29/01/70, 93.; ook in relatie tot Jezus Christus: Id., 29/03/72, 158.
21. Id., 4/10/68, 40.; Zie ook: Id., 175.
22. Id., 12/10/68, 41: 'de dingen van deze wereld.'
23. Id., 29/11/68, 54-55: 'Mijn God, vergis ik me niet? Verlang ik er oprecht naar om nooit te genieten van de charmes van de aarde?'
24. Id., 179: 'Wie ik ben, weet ik dat zelf wel? Toch ga ik proberen het te zeggen, en deze onderneming waarin ik oprecht zal zijn, zal het me misschien uitleggen.'
25. De vergelijking van haar ziel met vurigheid komt in haar dagboek vaker voor (JSdL 212). Ook andere, soortgelijke, vergelijkingen zijn te vinden, bijvoorbeeld met de zee (Id., 216-219). Ook lezen we het idee dat haar ziel wisselt tussen het zijn als een engel of als een beest (Id., 220).
26. Id., 14/07/72, 175; Id., 9/05/72, 163.; Id., mai 69, 68.
27. Id., 4/08/68, 30: Zie ook: Id., 19/05/68, 21.
28. Id., 180: 'de banale ijdelheid waar het gros van de vrouwen zich mee bezighoudt.'
29. Ibid: 'Hoe vaak raakten mijn ogen, s' avonds, niet nat van tranen bij het zicht van een meer waarvan mijn blik probeerde de grootte te bezien onder de mistige helderheid van een herfstthema!'
30. Ibid.,: 'J'ai compris sté Thérèse dans son cloître et Sapho sur son rocher.'
31. S. Dorf, 'Seeing Sappho in Paris: Operatic and Choreographic Adaptations of Sapphic Lives and Myths' *Music in Art* 34:1/2 (2009) 291-310, aldaar 292.
32. C. Furst, 'Sappho and Phaon' *The Classical Weekly* 1:15 (1908) 114-116, aldaar 114.
33. Dorf, 'Seeing Sappho in Paris', 292.
34. JSdL, 29/01/71, 125.
35. Id., 25/05/71, 142.
36. Id., 30/07/68, 28-29; Id., 31/07/68, 29.
37. Id., 1/08/68, 29-30: 'Minder dan ooit wil ik aan mezelf denken, waar is het goed voor? Ik leg mijn redding in Gods hand en heb genoeg van de bezorgde zoektochten waarin zich misschien wel zelfliefde verbergt, die onvermoeibare en zo vaardige vijand.'; Id., 175.
38. P. Lejeune, *Le moi des demoiselles*, 17, 34; F. Simonet-Tenant, 'L'écriture féminine au XIXe siècle en France: modèles et influences.' *Ipotesi* 13:2 (2009) 21-30, aldaar 22; R. Rogers, *Les bourgeoises au pensionnat: l'éducation féminine au XIXe siècle* (Rennes, 2007), 252; Rogers, 'Schools, discipline and community', 540.
39. V. Raoul, 'Women's Diaries as Life-Savings: Who Decides Whose Life Is Saved? The Journals Of Eugénie De Guérin And Elisabeth Leseur', *Biography* 24:1 (2001) 140-151, aldaar 142.
40. Met betrekking tot Eugénie de Guérin: Rogers, 'Schools, discipline and community', 542.
41. Deze vraag wordt ook gesteld door Rogers: *Les bourgeoises*

au pensionnat, 252.

42. S. Foley, 'Becoming a Woman: self-fashioning and emotion in a nineteenth-century family correspondence' *Women's History Review* 24:2 (2015) 215-233.

43. Id., 228.

44. Ibid.

45. T.R. Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason. Volume two: A Poststructuralist Mapping of History* (Chicago 2005) 44. In: L. Bastiaanse, *A critical reading of Judith Butler's interpretation of the Question of the Body in Foucault's Discipline and Punish* (Masterscriptie Wijsbegeerte, UvA, Amsterdam 2017) 42.

46. Ibid, 790.

47. Ibid., 789, 790.

48. B. Hofmeyr, 'The Power Not to Be (What We Are): The Politics and Ethics of Self-creation in Foucault' *Journal of Moral Philosophy* 3:2, (2006) 215-230, aldaar 219.

49. Ibid., 217.; S. Greenblatt, *Renaissance self-fashioning: from More to Shakespeare*. University of Chicago Press, 2012.; M. Foucault, 'L'écriture de soi', in: *Corps écrit*, 5 (1983) 3-23, aldaar 9: "de schrijver constitueert zijn eigen identiteit door deze recollectie van gezegde dingen."

50. Foley 'Becoming a Woman', 228.

51. Dit verschil kan voor een groot deel verklaard kan worden door het feit dat we van Laurent-Pichat slechts brieven en geen dagboekantekeningen lezen.

52. J. Butler, 'Giving an account of oneself' *Diacritics* 31.4 (2001): 22-40, aldaar 24.

53. Ibid., 26.

54. Ibid.

55. J. Butler, *Giving an account of oneself* (Oxford 2005), 64.

56. Ibid., 20, 43.

57. C. Steedman, *Landscape for a good woman: A story of two lives* (London 1986), 22.