



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

'Presence' als nieuw geschiedtheoretisch paradigma?

Bos, J.

Publication date

2010

Document Version

Final published version

Published in

Krisis

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Bos, J. (2010). 'Presence' als nieuw geschiedtheoretisch paradigma? *Krisis*, 2010(1), 11-21. <http://archive.krisis.eu/content/2010-1/krisis-2010-1-02-bos.pdf>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

JACQUES BOS

PRESENCE ALS NIEUW GESCHIEDTHEORETISCH PARADIGMA?

Krisis, 2010, Issue 1
www.krisis.eu

Augustinus probeert de zin van de geschiedenis bloot te leggen door deze te verdelen in zes stadia, van de schepping van Adam tot de wederkomst van Christus (Augustinus 1960, 716-717; Augustinus 1991, 182-185). Het verleden kunnen we volgens Augustinus begrijpen vanuit een inherente teleologie, en daarmee staat hij aan het begin van een traditie van speculatieve geschiedfilosofie die in de negentiende eeuw zou culmineren in het werk van Hegel en Marx. In de *Confessiones* stelt hij een onderwerp aan de orde dat in het denken over geschiedenis niet minder belangrijk is dan de vraag naar het doel en de richting van het historisch proces, namelijk het probleem van de ontologische status van de tijd. Augustinus constateert daarbij een spanning tussen onze subjectieve tijdsbeleving en de manier waarop we, onder andere in het beeld dat we vormen van het verleden, het verloop van de tijd proberen te objectiveren. In onze subjectieve beleving van de tijd is er in wezen alleen sprake van een vloeiend heden. Het verleden en de toekomst bestaan voor ons slechts in de vorm van herinneringen en verwachtingen. De geobjectiverde tijd is daarentegen lineair en meetbaar – een soort ruimte waarin we afstanden kunnen afleggen (Augustinus 1962, 298-343). Hiermee snijdt Augustinus een thematiek aan die in de moderne filosofie opnieuw een belangrijke rol zou gaan spelen, wat bij uitstek zichtbaar is in het werk van Heidegger. Uiteraard betekent dit niet dat er ononderbroken rechte lijnen getrokken

kunnen worden van Augustinus naar de wijsbegeerte van de negentiende en twintigste eeuw, maar het laat wel zien dat denken over geschiedenis en historiciteit onmiskenbaar deel uitmaakt van de westerse filosofische traditie.

Tegelijkertijd is in die traditie ook een sterke ahistorische tendens aanwezig. Descartes twijfelt bijvoorbeeld nadrukkelijk aan de waarde van historische kennis. In zijn *Discours de la méthode* stelt hij dat mensen die zich te zeer richten op het verleden meestal onwetend zijn over het heden. Daar komt bij dat zelfs de beste historische werken noodzakelijkerwijs selectief zijn in hun presentatie van het verleden. Door dit perspectivische karakter kan de geschiedschrijving volgens Descartes niet dienen als bron van voorbeelden voor het heden, wat traditioneel gezien werd als het nut van de geschiedenis (Descartes 1976, 6-7). Een dergelijke twijfel aan de waarde van historische kennis mag geen verbazing wekken tegen de achtergrond van Descartes' rationalistische fundering van kennis in *idées claires et distinctes*. In de voetsporen van Descartes heeft zich een vorm van filosofie ontwikkeld die primair zoekt naar een universele en tijdloze fundering van kennis (Rorty 1979), waarin geschiedenis en historiciteit geen centrale thema's voor wijsgerige reflectie vormen.

In de tweede helft van de twintigste eeuw groeit de theorie van de geschiedenis uit tot een bloeiend vakgebied op het grensvlak van filosofie en geschiedschrijving, dat zich primair bezighoudt met de manier waarop historici het verleden in hun werk weergeven. Kenmerkend voor dit vakgebied is dat het zich nadrukkelijk afzet tegen de speculatieve geschiedfilosofie van de negentiende eeuw; de twintigste-eeuwse geschiedtheorie definieert zichzelf daarom doorgaans als 'kritische' of 'analytische' geschiedfilosofie (Ankersmit 1986, 14-15). In de theorie van de geschiedenis in de periode tussen de Tweede Wereldoorlog en ongeveer 1970 ligt de nadruk sterk op wetenschapsfilosofische vraagstukken, in het bijzonder het probleem van de verklaring in de geschiedbeoefening. Het debat ging daarbij vooral over de vraag in hoeverre het positivistische *covering law model* toepasbaar is op de geschiedschrijving. In de jaren zeventig maakt dit epistemologische en methodologische perspectief plaats voor een narrativistische benadering, waarin de talige en literaire middelen die historici gebruiken om een beeld van het verleden te creëren centraal

staan. Hayden Whites boek *Metahistory* (1973), waarin hij het werk van belangrijke negentiende-eeuwse geschiedschrijvers analyseert in termen van de narratieve structuur die zij aan het verleden geven, is een belangrijk markeringspunt van deze perspectiefwisseling in de geschiedtheorie. Een andere belangrijke vertegenwoordiger van het narrativisme is Frank Ankersmit, die in de jaren tachtig de ‘narratieve logica’ van de geschiedschrijving probeert bloot te leggen (Ankersmit 1983) en zich in de jaren negentig richt op een esthetische analyse van ‘historische representatie’ (Ankersmit 2001).

Zowel de wetenschapsfilosofisch georiënteerde geschiedtheorie als de narrativistische analyse van de geschiedschrijving vertoont, wellicht enigszins paradoxaal, meer verwantschap met de ahistorische cartesiaanse tendens in de moderne wijsbegeerte dan met de traditie waarin gereflecteerd wordt op geschiedenis en historiciteit. Vragen naar de zin van de geschiedenis, de historiciteit van het bestaan of onze verhouding tot het verleden spelen in geen van beide perspectieven een substantiële rol. In de jaren negentig begint zich op dit vlak voorzichtig een verschuiving af te tekenen, die onder andere zichtbaar is in een opkomende aandacht voor het door Huizinga gemunte begrip ‘historische sensatie’ (Tollebeek en Verschaffel 1992; Ankersmit 1993). Daarnaast wordt herinnering in deze periode een steeds belangrijker geschiedtheoretisch thema. Hierbij is wellicht sprake van een inbedding in een bredere *memory wave* in de hedendaagse cultuur (Megill 2007, 42-53), die ook een stempel zet op de geschiedschrijving. Het veelbesproken project van de historicus Pierre Nora om de *lieux de mémoire* van het Franse verleden in kaart te brengen laat dit duidelijk zien (Nora 1984-1992; zie ook Wesseling 2005-2007). In het verlengde van de groeiende aandacht voor herinnering komt in de jaren negentig ook het begrip ‘trauma’ naar voren als onderwerp van geschiedtheoretische reflectie, vooral in verband met de herinnering aan de Holocaust (LaCapra 1994; Caruth 1996).

Deze heroriëntatie in de geschiedtheorie heeft zich de afgelopen jaren ontwikkeld tot een speurtocht naar een onbemiddeld contact met het verleden, waarbij de inzet met name is om een alternatief te bieden voor het narrativistische uitgangspunt dat het verleden alleen via de taal voor ons toegankelijk is. In zijn boek *Sublime historical experience* (2005;

herziene Nederlandse editie 2007) duidt Frank Ankersmit dit uitgangspunt aan als ‘linguïstisch transcendentalisme’. In de esthetische ervaring en in Huizinga’s historische sensatie ziet Ankersmit aanknopingspunten om hieraan te ontkomen. De historische sensatie van Huizinga is een extatische ervaring van het verleden, meestal opgeroepen door op het eerste gezicht onbetekenende details, waarin de historicus zich los weet te maken van de gebruikelijke contextualisering van zijn vakgebied. Het gaat hier om een rechtstreekse ervaring van het verleden die niet gekleurd is door de taal en waarin tevens de dichotomie tussen subject en object wordt overstegen. In wat Ankersmit de ‘sublieme historische ervaring’ noemt, treedt deze onbemiddelde ervaring van het verleden op in samenhang met het traumatische besef dat het verleden zich heeft losgemaakt van het heden en daarmee onherroepelijk verloren is gegaan. De sublieme historische ervaring is daarmee volgens Ankersmit de grondslag van het moderne historische besef.

Met zijn notie van de sublieme historische ervaring neemt Ankersmit afstand van het eerder door hem aangehangen narrativisme. Een vergelijkbare poging om een nieuwe agenda voor de geschiedtheorie te formuleren is te vinden in het artikel over het begrip *presence* dat de Groningse geschiedfilosoof Eelco Runia in 2006 publiceerde in *History and Theory*. Hieronder verstaat hij de ongerepresenteerde aanwezigheid van het verleden in het heden, waardoor we rechtstreeks in contact staan met de historische werkelijkheid en deze ten volle ervaren (Runia 2006a, 5; zie ook Runia 2006b, 245). Runia heeft met het munten van dit begrip een discussie op gang gebracht waarin herhaaldelijk wordt gesproken over het ‘*presence*-paradigma’ als fundamenteel nieuw geschiedtheoretisch perspectief (Ter Schure 2006, 231; Peters 2006, 362; Bevernage 2008, 151). In dit artikel staat de vraag centraal of het concept *presence* daadwerkelijk als basis kan dienen voor een fundamentele heroriëntering van het geschiedtheoretische onderzoek. Om die vraag te beantwoorden zal ik eerst analyseren welke inhoud Runia precies aan het begrip *presence* geeft, waarbij tevens aandacht besteed zal worden aan verwante thema’s in zijn werk. Verder zal ik een kort overzicht geven van de discussie die zich naar aanleiding van Runia’s analyse van de notie *presence* heeft ontsponnen, en aangeven welke punten daarin wellicht het begin kunnen zijn van nieuwe wegen in het geschiedtheoretisch onderzoek.

Eelco Runia is opgeleid als historicus en psycholoog, en die achtergrond is duidelijk zichtbaar in zijn werk. De relatie tussen geschiedverhaal en ervaring is in Runia's publicaties vanaf de jaren negentig een centraal thema, waarbij hij vooral de incongruentie tussen beide naar voren haalt, en in het verlengde daarvan een kritiek op de narrativistische geschiedtheorie formuleert. Dit is al zichtbaar in zijn dissertatie, *De pathologie van de veldslag* (1995), waarin hij Tolstoj's *Oorlog en vrede* interpreteert als een kritiek op de negentiende-eeuwse geschiedschrijving. Tolstoj verwijt de historici van zijn tijd dat zij het verleden in een afgeronde verhalende vorm presenteren, als een ontwikkeling met een richting en een doel, en daarmee de ervaring van degenen die bepaalde gebeurtenissen hebben meegemaakt miskennen. Voor hen is de geschiedenis namelijk een reeks losstaande rampen die hun 'zomaar' overkomen. De veldslag is in Tolstoj's perspectief het historisch evenement bij uitstek, waar voor de deelnemers alleen chaos en contingentie te ervaren is.

In *Waterloo, Verdun, Auschwitz* gaat Runia verder in op deze thematiek. In dit boek staat de vraag centraal hoe historici het verleden vormgeven en hun wereldbeeld herzien in het licht van 'anomalieën', gebeurtenissen 'waarin de werkelijkheid de perken van het normale bestaan schromelijk te buiten gaat' (Runia 1999, 8). Deze vraag beantwoordt hij onder andere aan de hand van een analyse van de verwerking van de Franse Revolutie en het optreden van Napoleon in de negentiende-eeuwse Franse geschiedschrijving. Volgens Runia spelen daarin twee mechanismen een rol: assimilatie en exponering. Met assimilatie bedoelt hij dat bepaalde gebeurtenissen worden opgenomen in een 'logische' historische ontwikkeling die doorloopt tot in het heden. Exponering legt juist de nadruk op de fundamentele vreemdheid van bepaalde gebeurtenissen, en wil het publiek blootstellen aan de werkelijkheid van het gebeurde. Runia betoogt dat de Franse geschiedschrijvers van de eerste helft van de negentiende eeuw in de dramatische verhaalvorm die zij voor hun werk kiezen beide mechanismen laten samenkomen. Door de plotstructuur van hun geschiedverhalen worden schokken en breuken geassimileerd, terwijl de dramatiserende inslag van hun werk de Revolutie exponeert en spanning, conflict en geweld tot hun recht laat komen. Met de dramatische verhaalvorm hangt een wereldbeeld samen dat veronderstelt dat in de geschiedenis een zin aanwezig is, dat er uiteindelijk een ontknoping zal

zijn die de gebeurtenissen in het heden in de ogen van latere historici betekenisvol maakt (Runia 1999, 83-127). In de twintigste eeuw heeft de Holocaust de gedachte dat de geschiedenis een betekenisvolle ontknoping heeft echter buitengewoon problematisch gemaakt, en daarmee is ook de integratie van assimilatie en exponering in de dramatische verhaalvorm niet meer geschikt om de contingentie van de geschiedenis begrijpelijk te maken. Runia constateert dat historici weliswaar in ruime mate onderzoek doen naar de Holocaust, maar nalaten om aan deze catastrofe betekenis te geven. De vraag naar de betekenis van de Holocaust wordt door hen alleen indirect gesteld, in het onderzoek naar de manier waarop de Holocaust herdacht en herinnerd wordt. De 'objectgerichtheid' van historici, waardoor zij zodanig in hun onderwerp opgaan dat zij het contact met zichzelf verliezen, speelt hierbij een belangrijke rol. Volgens Runia zouden historici echter ook hun eigen ervaringen in hun werk een rol moeten laten spelen; in de geschiedbeoefening dient sprake te zijn van 'reciprociteit', het wederzijds op elkaar betrokken zijn van subject en object. Hierin ligt ook een kritiek op de narrativistische geschiedtheorie besloten, die in haar nadruk op het geconstrueerde karakter van geschiedverhalen de onvervreemdbare eigenheid van het object – het verleden – miskent (Runia 1999, 176-202).

Runia's voorstel om aan de hand van het begrip *presence* een nieuw geschiedtheoretisch perspectief te ontwikkelen sluit aan bij zijn eerder ingenomen standpunten. Het artikel waarin hij dit begrip introduceert, begint met een kritische analyse van de hedendaagse theorie van de geschiedenis, die zo nadrukkelijk afstand heeft genomen van de speculatieve geschiedfilosofie dat het onder geschiedtheoretici ongepast is geworden om te zoeken naar betekenis in het verleden. Wel constateert Runia allerlei onbewuste pogingen om desondanks te reflecteren op de rol van geschiedenis en historiciteit in het menselijk leven. De grote interesse in het fenomeen trauma in de jaren negentig is hiervan het belangrijkste voorbeeld. Opmerkelijk genoeg valt het taboe op het zoeken naar betekenis in het verleden zelf samen met de opkomst en de bloei van de narrativistische geschiedfilosofie, waarin de constructie van betekenis in onze verhalen over het verleden centraal staat. Problematisch in het narrativisme is dat het in principe niet meer is dan een instrument voor een kritische analyse van de geschiedenis van de geschiedschrijving; als de

narrativistische uitgangspunten op een substantiële manier worden gebruikt voor de analyse van het verleden zelf, zal dit leiden tot de constructie van oppervlakkige continuïteiten die niet aanvaardbaar zijn als antwoord op de vraag naar de betekenis van de geschiedenis. De situatie waar de theorie van de geschiedenis zich in bevindt, is volgens Runia tragisch: ‘We want something badly, we know perfectly well how to *make* what we want so badly – yet forbid ourselves to act upon our knowledge and keep wandering in the dark.’ De conclusie die hij hieruit trekt, is dat het uiteindelijk niet betekenis is waar we naar op zoek zijn, maar *presence*. Het verlangen naar *presence* is in de samenleving zichtbaar in een verhouding tot het verleden die in het teken staat van herinnering, herdenking en nostalgie (Runia 2006a, 4-5).

De tegenstelling tussen betekenis en *presence* is ook naar voren gebracht door de literatuurwetenschapper Hans Ulrich Gumbrecht, die door Runia overigens niet geciteerd wordt. Gumbrecht keert zich in de eerste plaats tegen de dominante positie die interpretatie inneemt in de geesteswetenschappen; hierdoor wordt de verdere ontwikkeling van deze disciplines volgens hem ernstig belemmerd. Deze nadruk op interpretatie beschouwt Gumbrecht als een uitvloeisel van de moderne westerse metafysica die na de middeleeuwen ons wereldbeeld is gaan beheersen. Kenmerkend voor deze metafysica, waarvan Descartes een belangrijke vertegenwoordiger is, is dat het subject gezien wordt als ‘an eccentric, disembodied observer’ en de wereld als een verzameling zuiver materiële objecten, waartoe ook het menselijk lichaam behoort. Dit dualisme maakt interpretatie noodzakelijk: het subject moet door de oppervlakte van de wereld heen dringen om kennis te verwerven van de betekenissen die daaronder liggen (Gumbrecht 2004, 27-28). In de moderne metafysica blijft een belangrijke dimensie buiten beeld, die bij Aristoteles en in het middeleeuwse denken wel een grote rol speelt, en daarvoor gebruikt Gumbrecht de term *presence*. De relatie met de wereld die hier in het spel is, is ruimtelijk en niet temporeel. In deze dimensie worden de dingen van de wereld tastbaar en hebben ze een onmiddellijke impact op ons lichaam. Heidegger is een belangrijke inspiratiebron voor deze benadering: volgens Gumbrecht vertoont diens conceptie van *Sein* grote overeenkomsten met zijn eigen notie van *presence* omdat er in beide antimetafysische begrippen sprake is van substantie, ruimtelijkheid en beweging (Gumbrecht 2004, xiii, 77).

Runia gebruikt het concept *presence* niet in de context van de metafysicakritiek, maar wil met deze notie een nieuwe wending geven aan de geschiedtheorie. Volgens hem kan het begrip *presence* in verband gebracht worden met een klassiek historiografisch vraagstuk, namelijk het probleem van continuïteit en discontinuïteit. In de geschiedschrijving en de geschiedfilosofie heeft de nadruk altijd gelegen op het vinden van betekenis, en daarmee op continuïteit, terwijl discontinuïteit gezien werd als iets problematisch dat moest worden ‘wegverklaard’. Door over het verleden na te denken in termen van *presence* in plaats van in termen van betekenis kunnen we recht doen aan het fenomeen discontinuïteit. Discontinuïteit kan volgens Runia het best begrepen worden vanuit het vermogen van mensen om zichzelf te verrassen (Runia 2006a, 5-6). Dat gebeurt in de eerste plaats als we naar voren vluchten in voor ons onbekend terrein. Elders heeft Runia dit omschreven als ‘geschiedenis plegen’, waarmee hij duidt op het fenomeen dat mensen ‘zomaar’ iets doen dat hen in een onverwachte situatie brengt, en pas dan de overwegingen construeren waarmee ze hun handelen verklaren. Op die manier zou volgens hem bijvoorbeeld het begin van de Eerste Wereldoorlog begrepen kunnen worden (Runia 2006c). Er is ook sprake van discontinuïteit als we overweldigd worden door het verleden, zoals in de historische sensatie en de sublieme historische ervaring. Runia verwijst hierbij ook naar gevallen waarin historici onbewust door hun object van onderzoek gecontroleerd lijken te worden. Een voorbeeld hiervan is het in een eerder artikel door hem geanalyseerde NIOD-onderzoek naar de val van Srebrenica, dat zich voltrok op een manier die opmerkelijke overeenkomsten vertoonde met de wijze van optreden van de Nederlandse regering en de Nederlandse militairen in 1995 (Runia 2004). Deze voorbeelden geven een indicatie welke richtingen het begrip *presence* suggereert voor verder onderzoek, vooral op basis van het verband tussen *presence* en discontinuïteit, maar hebben ook problematische aspecten. Het Srebrenica-onderzoek kan – als Runia’s analyse juist is – zonder meer in termen van *presence* van het verleden in het heden geïnterpreteerd worden, maar van discontinuïteit lijkt nauwelijks sprake te zijn, eerder van een onbewuste continuïteit tussen de onderzoekers in kwestie en hun onderzoeksobject. De notie dat historische actoren ‘geschiedenis plegen’ kan gebruikt worden om bepaalde discontinuïteiten in het verleden te analyseren, maar daarbij mag niet uit het oog verloren

worden dat deze ook op andere manieren begrepen kunnen worden, bijvoorbeeld als onbedoelde gevolgen van handelingen die wel degelijk voortkomen uit bewuste intenties (Bos 2006).

Om de verwevenheid van continuïteit en discontinuïteit te begrijpen moeten we volgens Runia ons moderne lineaire tijdsbesef achter ons laten en tijd in ruimte vertalen. Als we een verzameling gebeurtenissen zien als een vlakte waarop we kunnen rondwandelen, dan is die vlakte, net als een stad, tegelijkertijd een organisch geheel en een mengelmoes van dingen waarin we de meest verrassende ontdekkingen kunnen doen. Op dezelfde manier kunnen we het heden zien als een vlakte waar we onverwacht op de *presence* van het verleden kunnen stuiten (Runia 2006a, 8-14). De verwevenheid van continuïteit en discontinuïteit en de *presence* van het verleden in het heden kunnen volgens Runia begrepen worden vanuit de stijlfiguur van de metonymie. In een metoniem wordt iets of iemand aangeduid door een verwant ding te noemen; het gaat daarbij niet om overeenkomst, zoals in een metafoor, maar om een andere relatie, bijvoorbeeld 'een pakje per dag roken' of 'de scepter overdragen aan de troonopvolger'. In een metoniem wordt een woord uit een bepaalde context verplaatst naar een andere context, waar het opvalt doordat het niet geheel op zijn plaats is. Ook buiten de taal komen metoniemen voor. Moderne monumenten – een goed voorbeeld is het Holocaustmonument in Berlijn – zijn bijvoorbeeld doorgaans metonymisch: ze staan voor dat wat herdacht wordt, en geven het verleden op die manier een *presence* in het heden, maar vertellen er geen verhaal over, zoals de monumenten van de negentiende eeuw (Runia 2006a, 15-17). De (her)uitvinding van termen als *patrie* en *citoyen* in het Revolutionaire Frankrijk is een voorbeeld van de manier waarop historische actoren metonymisch kunnen handelen – waarmee ze in feite 'geschiedenis plegen' in de taal. In de geschiedschrijving spelen metoniemen eveneens een zeer belangrijke rol. Aan de hand van een passage uit een historisch handboek laat Runia zien dat historici hun verhalen doorgaans op een metonymische manier vertellen door bijvoorbeeld complexe verzamelingen van actoren aan te duiden met de naam van een land of een vorst. Anders dan in literaire teksten valt het gebruik van metoniemen in historische werken nauwelijks op. Volgens Runia komt dit doordat historici de metoniemen die zij zo frequent gebruiken, inkapselen in een narratieve continuïteit die

geregeerd wordt door de stijlfiguur van de metafoor. Metaforen genereren betekenis en worden door Runia tegenover metoniemen geplaatst, die een vehikel vormen voor *presence*. De inbedding van metoniemen in een metaforisch betekenisgeheel doet hun werking echter niet volledig teniet. Onder de oppervlakte van de tekst zijn de dingen waar de gebruikte metoniemen voor staan nog steeds aanwezig: in de geschiedschrijving kunnen we contact hebben met het verleden doordat de historische werkelijkheid als een verstekeling meereist (Runia 2006a, 23-27).

Het begrip *presence* zoals Runia dat presenteert, heeft verschillende dimensies, die duidelijk in verband staan met onderwerpen die hij elders in zijn werk aansnijdt. Doordat in Runia's conceptie van *presence* diverse zaken samenkomen, is het niet volledig helder wat hij precies beoogt. Hij presenteert *presence* in de eerste plaats als een alternatief voor betekenis, en hoopt op die manier, net als Ankersmit met diens analyse van de sublieme historische ervaring, een onbemiddeld contact met het verleden in beeld te krijgen. Tegelijkertijd wil Runia met zijn analyse van het begrip *presence* recht doen aan het fenomeen van discontinuïteit, en probeert hij te verklaren waarom onze hedendaagse verhouding tot het verleden zo sterk gekleurd is door herdenking en nostalgie. Uiteenlopende zaken lijken hier op enigszins paradoxale wijze door elkaar heen te lopen. Zo verzet Runia zich tegen een perspectief op het verleden waarin het zoeken naar betekenis centraal staat, maar het is zeer de vraag of we in de fenomenen herdenking en nostalgie niet ook een bepaalde betekenis aan het verleden geven. Wellicht speelt in deze fenomenen een verlangen naar *presence* een rol, maar dan toch niet als onbemiddelde ervaring van het verleden, maar eerder als een specifieke vorm van betekenisgeving. Bovendien moet de vraag gesteld worden of er in een door herdenking en nostalgie gekleurde verhouding tot het verleden wel ruimte is voor discontinuïteit. In traumatische herinneringen speelt discontinuïteit een cruciale rol, maar Runia ziet in de recente aandacht voor het begrip 'trauma' juist een poging om op verholen wijze toch naar betekenis te zoeken (Runia 2006a, 4). In Runia's analyse van discontinuïteit gaat het vooral om de manier waarop mensen in het verleden 'zomaar' iets doen, maar het begrip *presence* heeft in de eerste plaats te maken met de manier waarop het verleden voor ons in het heden tegenwoordig kan zijn. Hier is sprake van twee verschillende dingen die niet zonder meer met elkaar in

verband staan, aan de ene kant de ervaring van historische actoren die ‘geschiedenis plegen’ en aan de andere kant de ervaring van mensen in het heden die een direct contact zoeken met het verleden.

De eerste vraag die we moeten beantwoorden, als we Runia’s positie willen ontrafelen, is de vraag wat er nu precies problematisch is aan betekenis. Zijn we immers niet altijd op de een of andere manier op zoek naar betekenis als we ons met het verleden bezighouden? De verklaring voor de speurtocht naar een niet door betekenissen gekleurde ervaring van het verleden die Runia onderneemt, is te vinden in de ontwikkeling van het geschiedtheoretische debat in de afgelopen decennia – en in de aanwezigheid van een opmerkelijke blinde vlek in dat debat. Zoals hierboven is aangegeven, heeft de geschiedtheorie in de decennia na de Tweede Wereldoorlog achtereenvolgens in het teken gestaan van de wetenschapsfilosofische analyse van historische verklaringen en de narrativistische analyse van de literaire vorm van het geschiedverhaal. In de jaren tachtig was de geschiedtheorie min of meer verzand in een voortdurende herhaling van zetten tussen voor- en tegenstanders van het narrativisme, waarbij de laatsten zich niet zelden beriepen op een positivistisch georiënteerd ideaal van wetenschappelijkheid. De vraag naar de zin of de betekenis van de geschiedenis werd daarbij zorgvuldig vermeden vanwege de fundamentele afkeer van speculatieve geschiedfilosofie die de partijen in het debat met elkaar gemeen hadden. Een ander opvallend kenmerk van de geschiedtheoretische discussie na de Tweede Wereldoorlog is de manier waarop over interpretatie nagedacht wordt. Interpretatie komt vrijwel uitsluitend aan de orde vanuit het perspectief van wat wel de ‘analytische hermeneutiek’ wordt genoemd (Olafson 1986). Dit betekent dat geschiedtheoretici de term ‘interpretatie’ primair gebruiken om te verwijzen naar het intentioneel verklaren van de handelingen van historische actoren. Een auteur die opmerkelijk weinig besproken wordt in de naoorlogse geschiedtheorie is Gadamer, die een totaal andere inhoud geeft aan het begrip ‘interpretatietheorie’. Volgens hem heeft interpretatie primair te maken met de manier waarop het interpreterend subject zich verhoudt tot het te interpreteren object, en niet met het achterhalen van de intenties waarmee het handelen van mensen verklaard kan worden (Gadamer 1990). Juist vanuit het perspectief van Gadamer is het mogelijk om te spreken over de zin van de geschiedenis

zonder te vervallen in speculatieve geschiedfilosofie, maar in de geschiedtheoretische debatten van de afgelopen decennia lijkt merkwaardig genoeg voor zijn denkbeelden nauwelijks plaats te zijn.

Het specifieke karakter van de discussies zoals die tot dusver in de geschiedtheorie gevoerd zijn, maakt duidelijk waarom Runia zich zo sterk afzet tegen het zoeken naar betekenis in het verleden. Betekenis heeft in deze discussies namelijk primair te maken met de subjectieve narratieve vorm die een historicus aan een bepaald deel van het verleden geeft. Daarnaast zien geschiedtheoretici betekenis voortkomen uit filosofische speculatie over de zin van het historisch proces als geheel. In beide gevallen is de eigenheid van het verleden in het geding. Met de introductie van het begrip *presence* probeert Runia een perspectief te ontwerpen dat wel recht doet aan deze eigenheid. Gezien de richting die het geschiedtheoretische debat de afgelopen decennia gevolgd heeft, is het begrijpelijk dat hij zich daarbij verre wil houden van welke vorm van betekenisgeving dan ook. Zelfs de betekenis die historische actoren aan hun handelen geven, staat bij Runia ter discussie, zoals blijkt uit zijn behandeling van discontinuïteit en het ‘plegen’ van geschiedenis. Dat hij deze op het eerste gezicht wezenlijk andere thematiek betreft in zijn analyse van *presence*, lijkt voort te komen uit een streven om ook op dit vlak betekenis in de ban te doen.

Dat Runia’s standpunt verklaarbaar is, wil uiteraard nog niet zeggen dat het juist is. Uiteindelijk gaat het in zijn *presence*-begrip, net als bij Ankersmits sublieme historische ervaring, om een direct contact met het verleden. Het is echter zeer de vraag of een dergelijke onbemiddelde relatie met het verleden überhaupt denkbaar is. De problemen die verbonden zijn aan de positivistische visie dat we de werkelijkheid om ons heen zonder bemiddeling van taal of conceptuele schema’s kunnen kennen, doen zich des te sterker voor in de zoektocht naar een onbemiddelde ervaring van een verleden waar we niet meer in leven. Ankersmit probeert deze problemen te omzeilen door uitgebreid te beargumenteren waarom de opvatting dat er buiten de taal geen kennis van de werkelijkheid mogelijk is – hiervoor gebruikt hij de term ‘linguïstisch transcendentalisme’ – onhoudbaar is. Uiteindelijk ontkomt Ankersmit echter niet aan een bepaalde vorm van transcendentalisme, alleen is dit niet linguïstisch maar

politiek van aard. Door nadrukkelijk te stellen dat de sublieme historische ervaring geworteld is in een conservatieve politieke houding neemt hij afstand van de gedachte dat deze ervaring van het verleden een onbemiddeld karakter heeft (Bos 2008, 67-68). Runia analyseert de *presence* van het verleden in het heden aan de hand van de stijlfiguur van de metonymie: we kunnen in contact komen met het verleden doordat dit via metonymische relaties in bijvoorbeeld teksten of monumenten opdoemt. De vraag rijst echter of deze metonymische aanwezigheid van het verleden niet ook een bepaalde vorm van transcendentalisme veronderstelt, en dus wellicht niet zo onmiddellijk is als Runia zou willen. In een metoniem wordt iets aangeduid door een verwant ding te noemen. Dat veronderstelt dat we ons bewust zijn van de verwantschapsrelatie tussen het gebruikte metoniem en datgene waar het voor staat. Het verleden kan, met andere woorden, uiteindelijk alleen aanwezig zijn in het heden onder de voorwaarde dat we beschikken over de vaardigheid om bepaalde metonymische verbanden te lezen.

Naast de vraag in hoeverre Runia's opvattingen houdbaar zijn, moet ook aandacht besteed worden aan de richtingen waarin zijn analyse mogelijk verder uitgewerkt zou kunnen worden. Een eerste beeld daarvan kunnen we krijgen door te kijken naar de reacties die zijn betoog over *presence* heeft opgeroepen. Twee uitersten in het debat over Runia's *presence*-begrip zijn beide in 2006 gepubliceerd in het *Tijdschrift voor Geschiedenis*. Leon ter Schure beschouwt de term *presence* als de naam van een nieuw paradigma in de theorie van de geschiedenis dat radicaal afwijkt van eerdere benaderingen. Kenmerkend voor nieuwe paradigma's is dat deze nog in grote mate ruimte bieden voor verder onderzoek, en Ter Schure betoogt dan ook dat de notie *presence* volop in ontwikkeling is (Ter Schure 2006, 231). Zijn bijdrage aan de discussie is echter niet zozeer een uitwerking van het nieuwe paradigma door het aanwijzen van elementen voor een onderzoeksagenda, maar eerder een exegese van de analyses van Runia en Gumbrecht, die hij in verband brengt met het werk van Benjamin en Heidegger. Op die manier laat hij zien dat het concept *presence* niet losstaat van de geschiedenis van de filosofie, iets wat Gumbrecht overigens ook vrij nadrukkelijk naar voren brengt. Tegenover de oarming van het '*presence*-paradigma' door Ter Schure staat een uiterst kritische analyse van Ed Jonker. Jonker brengt het denken over *presence*

in verband met een groeiende onvrede over het postmodernisme. Dit 'post-postmodernistisch onbehagen' mondt meestal uit in een herwaardering van rationaliteit of van de eigen academische traditie, maar in het denken over *presence* ziet Jonker vooral mystiek naar voren komen. Het heeft er volgens hem 'alle schijn van dat het *presence*-paradigma af wil van de gedistantieerde wetenschappelijke analyse' (Jonker 2006, 253). Jonkers kritiek ademt de geest van het epistemologisch perspectief dat met Descartes de westerse filosofie is gaan beheersen: wat volgens hem ontbreekt in de *presence*-benadering is een kentheoretische rechtvaardiging. Het is echter de vraag of hij hiermee wel recht doet aan de inzet van Runia, omdat deze het begrip *presence* in de eerste plaats gebruikt om op een nieuwe manier te denken over historiciteit en onze verhouding tot het verleden. Het gebruik van het woord 'paradigma', dat Jonker net zo min als Ter Schure problematisch acht, zou hier wel eens het begin van een dwaalspoor kunnen zijn, omdat deze term de kentheoretische vragen oproept waar het bij Runia juist niet om gaat.

In 2005 vond in Groningen een congres plaats over het onderwerp *presence*. De zes congresbijdragen die een jaar daarna in *History and Theory* als *forum on presence* zijn gepubliceerd laten zien hoe divers de richtingen zijn waarin het debat over *presence* kan uitwaaiëren. De eerste artikelen zijn van de hand van Runia (2006d) en Gumbrecht (2006), die hun eerder ingenomen stellingen nogmaals voor het voetlicht brengen en nader uitwerken. De andere auteurs presenteren elk een eigen perspectief op *presence*, waarin ze niet zozeer kritiek op dit concept uitoefenen, maar richtingen aangeven waarin het verder ontwikkeld kan worden. Volgens Frank Ankersmit kan de notie *presence* ons inzicht verschaffen in de grenzen van de historische representatie. Dit probeert hij te laten zien aan de hand van Runia's analyse van het Srebrenica-onderzoek van het NIOD uit 2004. Hier is het verleden aanwezig in het heden doordat de onderzoekers het onbewust repliceren. Deze replicatie van het verleden relateert Ankersmit aan de mythe van de Nederlanders als fatsoenlijk en verstandig volk, die volgens hem zowel bij de onderzoekers als bij de Nederlandse regering en de Nederlandse militairen in 1995 op de achtergrond aanwezig is, maar niet expliciet benoemd kan worden. Door dit soort mythen is het mogelijk dat het verleden een *presence* in het heden heeft, aan de grenzen van de historische representatie (Ankersmit 2006).

Ewa Domanska werkt het begrip *presence* op een andere manier uit, door zich te richten op de materiële tegenwoordigheid van het verleden. Hiermee wil ze aansluiten bij de ‘terugkeer naar het ding’, die bijvoorbeeld ook in het werk van Bruno Latour te zien is. Domanska werkt haar gedachten over de *presence* van dingen uit aan de hand van het voorbeeld van de lichamen van de mensen die verdwenen tijdens de militaire dictatuur in Argentinië in de jaren zeventig en tachtig. Deze lichamen zijn afwezig, maar daardoor is het verleden des te aanwezig. Dit voorbeeld is voor Domanska aanleiding om de dichotomie tussen *present* en *absent* te nuanceren (Domanska 2006). Michael Bentley ziet de introductie van het begrip *presence* als een signaal van een heroriëntering van het geschiedtheoretische debat waarbij ontologische kwesties centraal zullen komen te staan. Hij voorspelt dat het in dit debat in de komende decennia in de eerste plaats zal gaan om een reconceptualisering van de tijd, die ook consequenties zal hebben voor onze ideeën over historisch besef en de historische methode. Als voorschot daarop werpt Bentley een normatieve doctrine op die hij ‘chronisme’ noemt, die inhoudt dat opeenvolging in de tijd een constitutief kenmerk van de wereld is en dat het verleden als indirecte kracht in het heden aanwezig kan zijn door het mechanisme van ‘interpenetratieve opeenvolging’. Historici zouden zich moeten laten leiden door een streven recht te doen aan de ‘ontologische authenticiteit’ van het verleden (Bentley 2006). De meest kritische bijdrage aan het *forum on presence* in *History and Theory* is het artikel waarin Rik Peters wijst op de rol van ideeën over *presence* in de politieke cultuur van het fascistische Italië. Dit roept belangrijke vragen op over de manier waarop het concept *presence* moet worden toegepast. Volgens Peters hebben historici als taak een dialoog aan te gaan met het verleden, dat primair aanwezig is in de bronnen. De notie van *presence* is veelbelovend, maar zou in de ogen van Peters een tegenwicht moeten hebben in de kritische historische methode (Peters 2006).

De laatste bijdrage aan het *presence*-debat die hier kort besproken zal worden is wellicht ook de meest originele en belangwekkende. In een artikel dat in 2008 verscheen in *History and Theory* gaat Berber Bevernage in op de relatie tussen *presence*, tijd en historisch onrecht. De traditionele conceptie van het verleden als iets afwezig of onomkeerbaars heeft ervoor gezorgd dat de geschiedschrijving niet of nauwelijks in staat is geweest om

bij te dragen aan de zoektocht naar rechtvaardigheid. De oorzaak hiervan zoekt Bevernage in de tijdsconceptie die ten grondslag ligt aan de moderne geschiedschrijving. Hierbij maakt hij een onderscheid tussen ‘de tijd van de geschiedenis’ en ‘de tijd van het recht’. In de laatste tijdsopvatting wordt ervan uitgegaan dat de tijd op een bepaalde manier omkeerbaar is: in de rechtspraak zijn misdaden nadrukkelijk aanwezig in het heden en kan dat wat in het verleden gebeurd is hersteld worden door het opleggen van de juiste straf. In de lineaire tijd van de geschiedschrijving is dit onmogelijk. Bevernage ziet in de discussie over de *presence* van het verleden mogelijkheden om een nieuwe relatie tussen geschiedenis en rechtvaardigheid tot stand te brengen. Dat veronderstelt in de eerste plaats dat we de traditionele aannames over ‘de tijd van de geschiedenis’ vervangen door een nieuw tijdsconcept. Een bruikbaar alternatief kan volgens Bevernage gevonden worden in Derrida’s deconstructie van de metafysische tijdsconceptie waarin het heden als een punt en de tijd als een lijn gezien worden. Derrida spreekt over ‘spectrale tijd’ waarin het heden gedestabiliseerd wordt omdat het elementen van het verleden en de toekomst incorporeert; we worden, in Derrida’s woorden, voortdurend belaagd door geesten die ‘anachronie’ in het heden introduceren. Aan de hand van Derrida’s tijdsopvatting kunnen we volgens Bevernage de dichotomie tussen aanwezigheid en afwezigheid achter ons laten. Dat maakt het mogelijk om een substantiëler ethisch mandaat voor de geschiedenis te creëren. Het *presence*-debat in de geschiedtheorie kan hieraan bijdragen, maar het zal dan wel explicieter moeten worden over de aard van de *presence* van het verleden in het heden, en anders dan tot dusver is gebeurd zal ook de dichotomie tussen aanwezigheid en afwezigheid fundamenteel ter discussie gesteld moeten worden (Bevernage 2008; zie ook Bevernage 2009).

Als we het debat over Runia’s *presence*-begrip vergelijken met de discussie over Ankersmits analyse van de sublieme historische ervaring (zie daarvoor Bos 2008), dan vallen onmiddellijk de overeenkomsten tussen beide geschiedtheoretische debatten op. We zien vergelijkbare verwijten – romantisch idealisme, mysticisme – naar voren komen, en er worden verbanden gelegd met dezelfde filosofische thema’s, in het bijzonder het probleem van de tijd en de vraag naar het al dan niet ethische karakter van onze verhouding tot het verleden. In feite is er hier sprake van één

debat, aangezwengeld door twee zeer verwante pogingen om concepten te vinden voor een rechtstreeks contact met het verleden. Ankersmit en Runia streven ernaar om de geschiedtheorie een nieuwe weg te laten inslaan, wat inderdaad zinvol is gezien de mate waarin de oudere debatten doodgebloed zijn. Die nieuwe weg is vooral een wending naar de ontologie. In feite komt het erop neer dat de vragen van Augustinus over geschiedenis en historiciteit in nieuwe bewoordingen gesteld worden. Hiermee groeit de relevantie van de geschiedtheorie voor andere terreinen van de filosofie.

Het lijkt erop dat het begrip *presence* meer aanknopingspunten biedt voor nadere reflectie dan het concept van de sublieme historische ervaring. Het belangrijkste onderwerp voor verder onderzoek dat Ankersmit agendeert, is de analyse van breukervaringen en hun invloed op de ontwikkeling van het historisch besef. In de discussie over *presence* komt een grotere variëteit aan thema's en dwarsverbanden met andere gebieden naar voren. Runia zelf heeft vanuit zijn *presence*-begrip gekeken naar de manier waarop wij het verleden herdenken (Runia 2006b; Runia 2007). Daarnaast heeft hij geprobeerd zijn conceptie van *presence* te gebruiken in de analyse van discontinuïteit in de geschiedenis en van de onbewuste replicatie van hun onderzoeksobject door historici (Runia 2004; Runia 2006c). Deze laatste toepassingen van het *presence*-begrip zijn volgens mij echter minder overtuigend, zoals ik hierboven al heb aangegeven.

De bijdragen aan de discussie over *presence* die in mijn ogen het meest interessant zijn en de meeste mogelijkheden bieden voor verder onderzoek, richten zich op het fenomeen van de tijd (Bentley en vooral Bevernage). Als we iets willen zeggen over onze verhouding tot het verleden, zullen we in de eerste plaats aandacht moeten besteden aan de tijdelijkheid van ons bestaan (vgl. Heidegger 1986, 372-404). In zijn analyse van het begrip *presence* probeert Runia deze tijdelijkheid te vervangen door een soort ruimtelijkheid, waarin het verleden een ding wordt dat opdoemt in metonymische verbanden. Opmerkelijk genoeg is de tijd tot dusver geen centraal thema geweest in het geschiedfilosofische debat, en ook Runia zegt weinig over dit onderwerp. Op basis van een onderzoek naar onze ervaring en onze conceptualisering van de tijd zouden we echter beter kunnen begrijpen hoe het verleden tegelijkertijd aanwezig en afwezig kan

zijn. Bevernage stelt dat we hierdoor ook een scherper beeld kunnen krijgen van de ethische dimensie van de geschiedenis. Iets breder geformuleerd zouden we kunnen zeggen dat een analyse van de relatie tussen tijd en geschiedenis een aanknopingspunt biedt om de vraag naar de zin van de geschiedenis te stellen zonder te vervallen in speculatieve geschiedfilosofie in de traditie van Hegel en Marx. Runia lijkt dit als een onmogelijke opgave te beschouwen, maar in onze huidige samenleving wordt niettemin steeds nadrukkelijker gezocht naar zin en betekenis in het verleden – zoals bijvoorbeeld blijkt uit de discussies die de afgelopen jaren in Nederland gevoerd zijn over een historische canon en een nationaal historisch museum.

In het debat over *presence* is herhaaldelijk gesproken over het '*presence*-paradigma'. Het is echter de vraag of de keuze voor deze terminologie wel zo gelukkig is, nog los van het feit dat de term 'paradigma' hier op een heel andere manier gebruikt wordt dan Kuhn (1970) oorspronkelijk bedoeld heeft (bij Kuhn is er alleen sprake van paradigma's in de context van sterk geïnstitutionaliseerde empirische disciplines). Het gebruik van het woord 'paradigma' roept namelijk allerlei vragen van kentheoretische aard op die nauwelijks relevant zijn voor de discussie over historiciteit die Runia met het *presence*-begrip heeft willen entameren. Op deze manier worden de vragen van Augustinus vervangen door die van Decartes en het is de vraag of dat in dit geval verhelderend is. Als we de *presence*-discussie desondanks als een paradigma willen beschrijven, dan zouden we moeten constateren dat dit paradigma inherent instabiel is. Wat opvalt in de discussie over *presence*, is dat deze vrij snel verschuift naar weliswaar verwante maar toch andere onderwerpen, zoals tijd. De belangrijkste verdienste van Runia's introductie van het *presence*-begrip is waarschijnlijk niet dat er over dit begrip zelf nog zo veel meer gezegd kan worden, maar dat hij hiermee de weg bereidt voor belangrijke ontologische discussies die tot dusver in de theorie van de geschiedenis op de achtergrond zijn gebleven. Hier dringt zich een parallel op met het directe contact met het verleden dat Runia aan de orde heeft willen stellen: dit contact vindt plaats in een moment, en kan ons vervolgens nopen op een andere manier betekenis aan het verleden te geven. Het begrip *presence* zou wel eens een verstekeling kunnen worden in de geschiedtheoretische

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

discussies van de komende jaren, op dezelfde manier als het verleden zelf volgens Runia als verstekeling aanwezig is in de geschiedschrijving.

Jacques Bos studeerde geschiedenis, politieke wetenschappen en wijsbegeerte aan de Universiteit Leiden en promoveerde in 2003 aan dezelfde universiteit. Momenteel doceert hij wetenschapsfilosofie (met de nadruk op de filosofie van de geesteswetenschappen) bij de Afdeling Wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam. Daarnaast is hij directeur van het Onderwijsinstituut Wijsbegeerte.

Literatuur

Ankersmit, F.R. (1983) *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language*. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.

Ankersmit, F.R. (1986) *Denken over geschiedenis. Een overzicht van moderne geschiedfilosofische opvattingen*. 2e druk. Groningen: Wolters-Noordhoff.

Ankersmit, F.R. (1993) *De historische ervaring*. Groningen: Historische Uitgeverij.

Ankersmit, F.R. (2001) *Historical representation*. Stanford: Stanford University Press.

Ankersmit, F.R. (2005) *Sublime historical experience*. Stanford: Stanford University Press.

Ankersmit, F.R. (2006) "'Presence' and myth". *History and Theory* 45, 328-226.

Ankersmit, F.R. (2007) *De sublieme historische ervaring*. Groningen: Historische Uitgeverij.

Bos – *Presence* als nieuw geschiedtheoretisch paradigma?

Augustinus (1960) *La cité de Dieu, livres XIX-XXII. Oeuvres de Saint Augustin* 37. Parijs: Desclée De Brouwer.

Augustinus (1962) *Les confessions, livres VIII-XIII. Oeuvres de Saint Augustin* 14. Parijs: Desclée De Brouwer.

Augustinus (1991) *La première catéchèse. Oeuvres de Saint Augustin* 11/1. Parijs: Institut d'Études Augustiniennes.

Bentley, M. (2006) 'Past and "presence". Revisiting historical ontology'. *History and Theory* 45, 349-361.

Bevernage, B. (2008) 'Time, presence, and historical injustice'. *History and Theory* 47, 149-167.

Bevernage, B. (2009) *'We victims and survivors declare the past to be in the present'. Time, historical (in)justice and the irrevocable*. Dissertatie Universiteit Gent.

Bos, J. (2006) 'Op zoek naar discontinuïteit'. *Krisis* 7:4, 42-46.

Bos, J. (2008) 'De sublieme historische ervaring revisited'. *Krisis* 9:3, 62-69.

Caruth, C. (1996) *Unclaimed experience. Trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Descartes, R. (1976) *Discours de la méthode*. 5e druk. Parijs: Librairie Philosophique J. Vrin.

Domanska, E. (2006) 'The material presence of the past'. *History and Theory* 45, 337-348.

Gadamer, H.-G. (1990) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6e druk. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Gumbrecht, H.U. (2004) *Production of presence. What meaning cannot convey*. Stanford: Stanford University Press.

Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

- Gumbrecht, H.U. (2006) 'Presence achieved in language (with special attention given to the presence of the past)'. *History and Theory* 45, 317-327.
- Heidegger, M. (1986) *Sein und Zeit*. 16e druk. Tübingen: Max Niemeyer.
- Jonker, E. (2006) 'Presence. De stijlfiguur van het déjà vu'. *Tijdschrift voor Geschiedenis* 119, 249-254.
- Kuhn, T. (1970) *The structure of scientific revolutions*. 2e druk. Chicago: Chicago University Press.
- LaCapra, D. (1994) *Representing the Holocaust. History, theory, trauma*. Ithaca: Cornell University Press.
- Megill, A. (2007) *Historical knowledge, historical error. A contemporary guide to practice*. Chicago: Chicago University Press.
- Nora, P. (red.) (1984-1992) *Les lieux de mémoire*. Parijs, Éditions Gallimard.
- Olafson, F.A. (1986) 'Hermeneutics: "analytical" and "dialectical"'. *History and Theory*, Beiheft 25, 28-42.
- Peters, R. (2006) 'Actes de présence. Presence in fascist political culture'. *History and Theory* 45, 362-374.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Runia, E. (1995) *De pathologie van de veldslag. Geschiedenis en geschiedschrijving in Tolstoj's Oorlog en vrede*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Runia, E. (1999) *Waterloo, Verdun, Auschwitz. De liquidatie van het verleden*. Amsterdam: Meulenhoff.

Bos – *Presence* als nieuw geschiedtheoretisch paradigma?

- Runia, E. (2004) "'Forget about it". "Parallel processing" in the Srebrenica report'. *History and Theory* 43, 295-320.
- Runia, E. (2006a) 'Presence'. *History and Theory* 45, 1-29.
- Runia, E. (2006b) 'Namen noemen'. *Tijdschrift voor Geschiedenis* 119, 242-248.
- Runia, E. (2006c) 'Geschiedenis plegen'. *Krisis* 7:3, 62-73.
- Runia, E. (2006d) 'Spots of time'. *History and Theory* 45, 305-316.
- Runia, E. (2007) 'Burying the dead, creating the past'. *History and Theory* 46, 313-325.
- Schure, L. ter (2006) 'Presence. De tegenwoordigheid van het verleden in het heden'. *Tijdschrift voor Geschiedenis* 119, 230-241.
- Tollebeek, J. en B. Verschaffel (1992) *De vreugden van Houssaye. Apologie van de historische interesse*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- Wesseling, H.L. (red.) (2005-2007) *Plaatsen van herinnering*. Amsterdam: Bert Bakker.
- White, H. (1973) *Metahistory. The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.