

Wat is presentisme? Over historische cultuur in de 21e eeuw

Herman Paul

Vanouds roept het woord ‘cultuur’ in de geschiedwetenschap associaties op met vensters die open moeten, met blikken die moeten verruimd, met perspectieven die moeten worden verbreed. Toen Eberhard Gothein in *Die Aufgaben der Kulturgeschichte* (1889) opriep de grenspalen van de politieke geschiedenis omver te halen, droomde hij van een ‘Erweiterung’ of uitbreiding van het arbeidsterrein van de historicus.¹ Een vergelijkbaar doel diende, honderd jaar later, het begrip *political culture*. Onder deze vlag propageerden historici een type politieke geschiedenis dat niet alleen naar parlementaire besluitvorming keek, maar ook naar ‘vertogen’ en ‘symbolische praktijken’.² Ook in de wetenschapsgeschiedenis stond de *cultural turn* symbool voor blikverbreding of, zoals Suman Seth het zegt, voor een poging ‘to restore a fuller sense of the cast of characters involved in the production and performance of science’.³ Een culturele kijk op wetenschap betekende dat beroemde geleerden voortaan de aandacht moesten delen met assistenten, technici, conservators en redacteurs. Kortom, als historici over

‘cultuur’ beginnen, is dat niet zelden omdat ze ergens ‘voorbij’ willen (‘beyond’, ‘jenseits’).

Kun je ook van ‘historische cultuur’ zeggen dat het vensters wil openen? Zoals Maria Grever en Robbert-Jan Adriaansen in een nuttig overzichtsartikel hebben laten zien, is het begrip afkomstig uit de Duitse geschiedenisdidactiek. In de jaren zeventig rees daar het besef dat geschiedenisonderwijs meer is dan het overdragen van wetenschappelijk gesanctioneerde historische kennis.⁴ Tegelijk had *Geschichtskultur* een geschiedtheoretische ambitie, vooral bij Jörn Rüsen, die vond dat geschiedfilosofen zich lang genoeg hadden blindgestaard op de professionele geschiedwetenschap. Historische cultuur opende een breder onderzoeksveld: historisch denken in de hele menselijke ‘Lebenspraxis’ (het onderwijs, de politiek en de media inclusief).⁵ In een typerende formulering kon Rüsen daarom zeggen: ‘Mit dieser Definition [van het begrip *Geschichtskultur*] weitet sich der reflektierende Blick

1 Eberhard Gothein, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte* (Leipzig 1889) 1, 11.

2 Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French political culture in the eighteenth century* (Cambridge 1990) 4.

3 Suman Seth, ‘The history of physics after the cultural turn’, *Historical Studies in the Natural Sciences* 41 (2011) 112-122, aldaar 114.

4 Maria Grever en Robbert-Jan Adriaansen, ‘Historical culture. A concept revisited’, in: Mario Carretero, Stefan Berger en Maria Grever ed., *Palgrave handbook of research in historical culture and education* (Basingstoke 2017) 73-89, aldaar 74. Zie ook Kees Ribbens, *Een eigentijds verleden. Alledaagse historische cultuur in Nederland, 1945-2000* (Hilversum 2002) 16-20, 33-36.

5 Jörn Rüsen, ‘Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken’, in: Klaus Füßmann, Heinrich Theodor Grütter en Jörn Rüsen ed., *Historische Faszination. Geschichtskultur heute* (Keulen 1994) 3-26, aldaar 4, 11.

der Historik [...] über die Fachspezifik der Geschichtswissenschaft hinaus.⁶

Hoewel Rüsen in het Duitse taalgebied meer invloed heeft gehad dan daarbuiten, valt op dat zijn behoefte aan blikverruiming tegenwoordig breed wordt gedeeld. Afgaand op conferenties van het International Network for Theory of History analyseren geschiedtheoretici inmiddels liever een publiek debat over 'afkomst', 'identiteit' of 'excuses voor het verleden' dan dat zij verklaringen modellen in historische monografieën tegen het licht houden. Tegelijk lokt deze beweging kritiek uit van collega's die vrezen dat het vak met deze thematische verbreding aan filosofische relevantie inboet.⁷ Gelet op deze spanning zou het nuttig kunnen zijn om na te gaan: hoe ziet een verbreding naar 'historische cultuur' er onder geschiedtheoretici uit en hoe valt te voorkomen dat deze verbreding op verschraling neerkomt?

Met het oog hierop bespreek ik in deze bijdrage – een kleine hommage aan Maria Grever ter gelegenheid van haar emeritaat⁸ – drie recente geschiedtheoretische studies naar historische cultuur in de 21e eeuw. Wat deze boeken gemeen hebben, is een belangstelling voor hoe hedendaagse burgers zich verhouden tot verleden, heden en toekomst. Interessant genoeg verschillen de auteurs daarbij van mening over de vraag hoe 'presentistisch' onze tijd is, dat wil zeggen, hoezeer verleden en toekomst inboeten aan relevantie in samenlevingen

6 Jörn Rüsen, *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft* (Keulen 2013) 221.

7 Frank Ankersmit e.a., "The philosophy of history. An agenda", *Journal of the Philosophy of History* 1 (2007) 1-9.

8 Ik memoreer bij deze gelegenheid Maria's enthousiaste betrokkenheid op mijn *Key issues in historical theory* (New York 2015). Ze dacht mee over thema's die in dit handboek niet mochten ontbreken en bood mij aan het Rotterdamse Center for Historical Culture tot tweemaal toe gelegenheid om teksten in wording ter bespreking voor te leggen.

die primair op het heden zijn georiënteerd. Het doel van mijn vergelijking is te laten zien hoe geschiedtheoretici te werk gaan als ze proberen deze vraag te beantwoorden. Mijn analyse wijst uit dat de voornaamste uitdaging voor geschiedtheoretisch onderzoek naar historische cultuur niet in conceptuele scherpte ligt, maar in empirische nuance. Ook na hun 'culturele wending' blijken geschiedtheoretici namelijk het risico te lopen dat hun vak altijd al aankleefde: het gevaar van overhaaste conceptuele generalisatie, op basis van te beperkt empirisch materiaal.

François Hartog

Wie bladert door recente jaargangen van *History and Theory*, ontdekt dat 'tijd' tegenwoordig hoog op de geschiedtheoretische agenda staat. Het gaat hierbij niet om de verhouding tussen geleefde tijd en vertelde geschiedenis – het thema waarover Paul Ricoeur en David Carr ooit de degen kruisten met Hayden White en Louis Mink⁹ – maar tijd zoals beleefd door burgers van laatkapitalistische samenlevingen. Wat voor tijdsregime leggen werkgevers aan werknemers op? Wat verwachten mensen in tijden van klimaatcrisis van de toekomst? Of iets dichter bij huis: wat voor tijdsbeleving spreekt uit het woordje 'druk!' waarmee veel mensen de vraag beantwoorden hoe het met hen gaat?

Een centrale figuur in dit onderzoek naar tijd is François Hartog, de Franse historicus wiens *Régimes d'historicité* (2003) in korte tijd een bescheiden klassieker is geworden. Wie op grond van de titel een conceptuele verhandeling over historiciteitsregimes verwacht, komt bedrogen uit. Het wijd meanderende essay is veeleer een poging tot duiding van

9 Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3 delen (Parijs 1983-1985); David Carr, *Time, narrative, and history* (Bloomington 1986).



Omslag van François Hartogs *Régimes d'historicité* uit 2003.

'herinnering' en 'erfgoed' – twee beladen begrippen in het Franse publieke discours.¹⁰ Waarom, wil Hartog weten, was Pierre Nora's *lieux de mémoire*-project in de jaren tachtig zo'n succes? Waarom was de Berlijnse Muur nog amper gevallen of zijn brokstukken werden als souvenirs verkocht? Waarom komen toeristen in honderdduizendtallen op UNESCO's werelderfgoed af? En wat zegt dit alles over hoe burgers zich verhouden tot hun verleden, heden en toekomst?

Als Hartog over 'présentisme' spreekt, bedoelt hij dat in onze tijd – de decennia sinds pakweg de jaren tachtig – het heden

¹⁰ Pascal Blanchard en Isabelle Veyrat-Masson ed., *Les guerres de mémoires. La France et son histoire. Enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques* (Parijs 2008).

bepaalt hoe verleden en toekomst eruitzien. Sommige samenlevingen zijn vooral op het verleden georiënteerd; andere strekken zich bij voorkeur uit naar een lonkende toekomst. Maar het Frankrijk van de Concorde bestaat niet meer: het moderne historiciteitsregime met zijn vooruitgangsgeloof is failliet. Burgers dromen niet langer van een betere wereld, maar zijn geobsedeerd door het hier en nu – al was het maar omdat ze als zzp'ers druk doende zijn het einde van de maand te halen. Evenmin ontlenen ze identiteit aan het verleden, aangezien zowel hun werk (zwarte cijfers schrijven op de beurs) als hun consumptiegedrag (het nieuwste model smartphone) uitgaat van een tijdrekening waarin 2020 al verleden tijd is. Als burgers zich in deze door het hier en nu gedomineerde context interesseren voor nationaal erfgoed, dan doen ze dat volgens Hartog om er geld aan te verdienen óf om de hectiek van het heden te ontvluchten – een nostalgische tijdreis die mensen hun kantoortuin even laat vergeten, maar intussen niets verandert aan de 'rupture' tussen heden en verleden.¹¹

Hartog doet geen poging te specificeren welke krachten hebben bijgedragen aan deze breukervaring. Liever portretteert hij de dominantie van een 'présent perpétuel' in een reeks typerende gedaanten: de architect die na de *Wende* een nieuw Berlijn probeert te scheppen, de consument die niet langer het geduld heeft om te wachten op een product, de toerist die een heilige ruimte van weleer bekijkt door de lens van zijn fototoestel en het 'geen tijd' dat ieder zichzelf respecterend mens tegenwoordig in de mond bestorven ligt.¹² Met een literaire strategie die aan Erich Auerbach doet denken, geeft de auteur deze portretten extra reliëf door ze te contrasteren met hoe andere culturen verleden, heden en

¹¹ François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps* (Parijs 2003) 204.

¹² *Ibidem*, 28, 20-21, 125-127.

toekomst op elkaar betrekken. In dit verband komen Homerus, Augustinus en Polynesi-sche samenlevingen zoals bestudeerd door antropoloog Marshall Sahlins ter sprake en introduceert Hartog het begrip ‘régimes d’historicité’ – een term die wil uitnodigen tot vergelijkend onderzoek naar manieren waarop culturen de verhouding tussen verleden, heden en toekomst configureren.¹³

Hoe fascinerend dit alles ook is, Hartogs werkwijze is wel opvallend impressionistisch. Over historische figuren als Chateaubriand spreekt de auteur *en detail*, compleet met voetnoten. Maar zodra hij over het heden komt te spreken, leunen zijn argumenten vaak op anekdotes (eigen observaties) of rijkelijk stereotiepe beelden (van gestreste managers). Voor een essay dat de tijdgeest op heterdaad wil betrappen, is dat een eigenaardig procedé. Had Hartog niet zijn voordeel kunnen doen met sociologisch of antropologisch onderzoek naar tijdbeleving in de 21e eeuw? Daarbij klemt tevens de vraag of samenlevingen als de Franse niet veelkleuriger zijn, ook in hun tijdsbesef, dan *Régimes d’historicité* verdisconteert. Had Hartog niet moeten differentiëren tussen bevolkingsgroepen of moeten nagaan waarin het tijdsbesef in een ICT-bedrijf zich onderscheidt van dat in een moskee?¹⁴

Jérôme Baschet

Een stap in deze richting zet een Franse collega die al met een artikel opduikt in de noten van Hartogs boek: Jérôme Baschet. Wat zijn *Défaire la tyrannie du présent* (2018) zo interessant maakt, is dat het boek een neoliberaal tijds-regime vergelijkt met dat van het Zapatistisch Nationaal Bevrijdingsleger (EZLN) in Mexico.

¹³ Ibidem, 26-30.

¹⁴ Soortgelijke vragen stellen Grever en Adriaansen, ‘Historical culture’, 77, 82-83.

Anders dan de meeste guerrillaorganisaties in Latijns-Amerika slaat deze revolutionaire beweging de macht van het woord hoger aan dan de dreiging van geweld. Sinds ze in 1994 het gezag veroverde over delen van de arme Mexicaanse deelstaat Chiapas, verspreidt ze haar droom van ‘een wereld waarin alle werelden passen’ via brochures, internet en openluchttoespraken (ondercommandant Marcos schreef zelfs een roman). Een Duitse commentator spreekt daarom treffend over een *Diskursguerilla*: het EZLN schiet geen kogels af, maar probeert burgers te overtuigen dat er alternatieven bestaan voor economische uitbuiting en ecologische destructie.¹⁵

Op basis van vijf delen zapatistische teksten uit de jaren 1994-2003 stelt Baschet dat het EZLN de wortel van alle kwaad lokaliseert in een neoliberaal tijdsbegrip. Hoe concreet de politieke doelen van de beweging ook zijn – zelfbeschikking voor de Maya’s, bescherming van het regenwoud – haar kritiek op het Mexicaanse overheidsbeleid komt voortdurend neer op het argument dat de regering zich blindstaart op economisch profijt op korte termijn. Haar economische politiek offert de toekomst op aan het heden: ze vindt het rendement van de bosbouwindustrie belangrijker dan de toekomstperspectieven van kinderen in Chiapas. Volgens Baschet is het zapatistische protest daarom in essentie een ‘critique du temps dominant dans le monde contemporain’: een kritiek op de tirannie van de klok die mensen dwingt steeds harder te lopen en efficiënter te werken – niet omdat de wereld daar mooier van wordt, maar omdat aandeelhouders weglopen als omzetgroei stagneert.¹⁶

¹⁵ Anne Huffscheid, *Diskursguerilla, Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit* (Heidelberg 2004).

¹⁶ Jérôme Baschet, *Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits* (Parijs 2018) 29, 35.



Graffiti van het Zapatistisch Nationaal Bevrijdingsleger (EZLN) in Mexico, 2006.

Wikimedia Commons

Als Baschet op dit tijdsregime het label ‘présentisme’ plakt, bedoelt hij hiermee net iets anders dan Hartog. Kenmerkend voor 21e-eeuwse burgers is niet dat ze in het heden leven, maar dat ze dit juist niet doen, druk als ze zijn met de dag van morgen. Volgens Baschet is het punt daarom niet dat de toekomst opgaat in het heden, maar dat mensen voortdurend bezig zijn te anticiperen op de nabije toekomst.¹⁷ Dat Baschet desondanks over presentisme blijft spreken, komt omdat dit kortetermijndenken stevig verankerd is in het nu: het is de toekomst zoals die op dit moment kan worden gepland. De enige toekomst die het neoliberale denken zich kan voorstellen, is een ‘futur prédéfini et planifié’.¹⁸

¹⁷ Ibidem, 109.

¹⁸ Ibidem, 175, 28.

Wat stelt het zapatistische bevrijdingsleger daartegenover? Hoewel de droom van een marxistisch alternatief in Latijns-Amerika nog springlevend is, beklemtoont Baschet dat het EZLN geen vastomlijnde toekomstvisioenen heeft. Liever dan de toekomst zo nauwkeurig mogelijk in te vullen, zegt hij, houden zapatisten haar open. Tegenover de *geplande* toekomst stellen ze een *gedroomde* toekomst – in het volle besef dat scenario’s van vrede, sociale gerechtigheid en duurzaam landgebruik wel mogelijk, maar niet waarschijnlijk zijn. Volgens Baschet zijn openheid, ontvankelijkheid en voorlopigheid daarom cruciale elementen van het zapatistische tijdsbesef.¹⁹

¹⁹ Ibidem, 27.

Op dit punt gekomen, heeft de lezer afscheid moeten nemen van wat historici vanouds belangrijk vinden: een onderscheid tussen wat auteurs in hun bronnen aantreffen en hoe zij zelf tegen de wereld aankijken. Baschet identificeert zich namelijk dusdanig met de zapatisten, dat zijn analyse van EZLN-teksten en zijn eigen pleidooi voor een meerstemmig begrip van heden en toekomst naadloos in elkaar overvloeien.²⁰ Dat is op zich niet verwonderlijk: ook antiglobalistische en postkoloniale auteurs hebben de Mexicaanse zapatisten al dikwijls in hun hart gesloten of tot spreekbuis van hun eigen opvattingen gemaakt.²¹ In het geval van Baschet gaat de identificatie echter nog verder: als docent aan de Universidad Autónoma de Chiapas is hij niet alleen onderzoeker, maar ook woordvoerder van de zapatisten. Verklaart dit waarom Baschet het zapatistische vijandbeeld van 'neoliberalisme' vrijwel zonder nuancering overneemt? Evenmin als Hartog lijkt Baschet het nodig te vinden zijn *sweeping statements* over neoliberaal presentisme empirisch te onderbouwen.

Amin Samman

Een boek dat op dit punt aanzienlijk beter scoort, is *History in financial times* (2019) van Amin Samman. Anders dan zijn Franse collega's zoekt Samman het hol van de leeuw op: de financiële sector. Als Samman deze wereld van flitstransacties en kortetermijnwinsten in kaart probeert te brengen, doet hij dat op basis van financiële kranten en tijdschriften (*Financial Times*, *Forbes*, *Wall Street Journal*, *The Economist*), aangevuld met

speeches en persberichten van de Europese Centrale Bank, het Internationaal Monetair Fonds, de Amerikaanse centrale bank en het Amerikaanse ministerie van financiën.²²

Dit bronnenmateriaal stelt Samman in staat het cliché te corrigeren dat de temporele horizon van de financiële sector niet meer dan enkele uren voor- en achteruit reikt. Al duiden economen de wereld liever in abstracte cijfers dan in historische termen, toen Lehmann Brothers failliet ging en het woord 'crisis' opeens op ieders lippen lag, grepen commentatoren massaal terug op historische analogieën, vooral met de crisis van de jaren dertig.²³ Deze reflex signaleert Samman ook onder managers. 'When it comes to the bigger questions about where we are, how we got here, and what comes next, the age-old arts of rhetoric and narrative remain indispensable. In this sense, global finance continues to depend on historical discourse, and especially when things seem to defy neat forms of explanation.'²⁴ Tegelijk springt in het oog hoe instrumenteel dit historische denken is. Managers proberen met historische analogieën hun crisisaanpak zo te legitimeren, dat dat hun eigen 'sense of agency and purpose' in stand blijft. Vrij naar White en Auerbach typeert Samman het verleden van de financiële managers daarom als een belofte die haar vervulling vindt in hun eigen crisisbeleid.²⁵

Hoeveel presentistischer kan het worden, zou je kunnen vragen? Toch komt het concept 'présentisme' in Sammans boek niet voor. Het past namelijk niet goed bij het punt dat de auteur wil maken. Terwijl Hartog

²⁰ Ibidem, 130.

²¹ Zie bijv. Naomi Klein, 'Reclaiming the commons', *New Left Review* 9 (2001) 81-89 en José Rabasa, *Without history. Subaltern studies, the Zapatista insurgency, and the specter of history* (Pittsburgh 2010).

²² Amin Samman, *History in financial times* (Stanford 2019) 73-74, 98.

²³ Zoals Barry Eichengreen al liet zien in *Hall of mirrors. The Great Depression, the Great Recession, and the uses – and misuses – of history* (Oxford 2015).

²⁴ Samman, *History in financial times*, 110.

²⁵ Ibidem, 91.

aandacht vraagt voor een heden dat het verleden overvleugelt, zelfs op momenten dat mensen zich actief verdiepen in vroeger, is Samman gefascineerd door het omgekeerde: door een verleden dat zelfs in hypermoderne contexten blijft opduiken. Zelfs in de financiële sector circuleren historische beelden die, op sommige momenten, mede bepalen hoe mensen het heden ervaren. Wat dit volgens Samman illustreert, is dat het verleden krachtiger doorwerkt in het heden dan eenvoudige terreinafbakening tussen verleden, heden en toekomst suggereren. ‘The present doesn’t slip into the past so that a future might take its place; the past suffuses the present, providing many different routes back to the future.’²⁶ *History in financial times* loopt daarom uit op de these dat verleden, heden en toekomst op allerlei, soms onverwachte manieren met elkaar verknoopt kunnen zijn – een inzicht dat Samman in zijn epiloog verbindt met de nietzscheaanse vraag of het verleden niet te zwaar op het heden drukt, in de zin dat het mensen belet een financiële crisis anders te duiden dan in analogie met een crisis die al een krappe eeuw achter hen ligt. ‘[T]he presence of the past not only leads us to approach the new through the lens of the old; it also threatens to limit present actions to those once pursued in the past.’²⁷

Hoezeer deze vrees voor een verleden dat het heden met oogkleppen opzadelt ook verschilt van Hartogs angst voor een heden dat het verleden overwoekert, de vraag dringt zich op of Samman uiteindelijk niet voor dezelfde verleiding bezwijkt als zijn Franse collega’s. Al levert Samman, in gesprek met auteurs als Paul Valéry en Jean Baudrillard, een originele bijdrage aan een theoretisch debat over tijd en geschiedenis,

zijn empirische bevindingen zijn even weinig representatief als die van Hartog en Baschet. De historische blik waarmee financiële managers in 2008 probeerden de kredietcrisis te bezweren, zegt immers niet zoveel over het tijdbesef van de handelaren die op de beursvloer het échte werk doen. Wat doen de ultrakorte tijdspannes van *high-frequency trading* met hun tijdbeleving? Hoe beïnvloedt de logica van ‘tijd is geld’ hun leven buiten het beursgebouw? Drukt ‘the presence of the past’ ook zwaar op hoe zij een nieuwe auto aanschaffen of een basisschool voor hun kinderen uitkiezen? Opnieuw lijkt één op zich valide observatie – in tijden van ‘crisis’ grijpen managers terug op het verleden – met iets te veel gemak te worden geëxtrapoleerd naar andere mensen en andere situaties. Ook bij Samman wint conceptuele reflectie het uiteindelijk van empirische nuance.

Besluit

Wie de geschiedtheorie van de afgelopen decennia van enigszins nabij heeft gevolgd, zal niet opkijken van dit overzicht van conceptuele reflectie. Meer dan dertig jaar geleden, toen geschiedtheoretici zich nog graag afficheerden als filosofen van de historische wetenschap, stelde Raymond Martin al vast dat conceptuele geschiedtheorie (gericht op filosofische verfijning van concepten als ‘waarheid’ en ‘verklaring’) veel populairder was dan empirische geschiedtheorie (uit op het begrijpen van wat historici *de facto* doen).²⁸ Al hebben geschiedtheoretici sindsdien wel hun onderwerp verbreed – ‘beyond the confines of the historian’s workshop’, zoals Samman het uitdrukt²⁹ – hun methodologische focus

26 Ibidem, viii.

27 Ibidem, 139.

28 Raymond Martin, *The past within us. An empirical approach to philosophy of history* (Princeton 1989).

29 Samman, *History in financial times*, 92.

is, getuige de hier besproken boeken, nog in afwachting van zo'n verbreding.³⁰

Terecht betoogde Martin evenwel dat conceptuele reflectie zonder empirische input het gevaar loopt irrelevant te worden voor de praktijk waarover ze meent iets te kunnen zeggen. Omgekeerd wordt empirische studie rijker en genuanceerder naarmate ze kan beschikken over een ruimer conceptueel instrumentarium. Conceptuele scherpzinnigheid en concrete casestudies hebben elkaar dus nodig. Boude theses als die van Hartog en Baschet schreeuwen om empirische toetsing: ze moeten verfijnd en waar nodig weerlegd worden. Tegelijk: willen geschiedtheoretici zich niet verliezen in gedetailleerde beschrijvingen van Mexicaanse plattelandsgewoonten – vooralsnog geen heel acuut gevaar – zullen ze aansluiting moeten houden bij het theoretische debat, bijvoorbeeld door met concrete voorbeelden te laten zien wat de mogelijkheden en beperkingen zijn van concepten als 'presentisme'.³¹

Zou ik tegen deze achtergrond een suggestie mogen doen voor vervolgonderzoek naar historische cultuur in de 21e eeuw, dan zou ik een lans willen breken voor evenwichtsherstel tussen conceptuele reflectie en empirische studie. Iets specifiek zou ik willen suggereren dat geschiedtheoretici hun voordeel kunnen doen met etnografische studies naar tijdbeleving in de 21e eeuw.

30 Ook de reacties op Hartogs *Régimes d'historicité* illustreren dat conceptuele reflectie geschiedtheoretici nog altijd beter ligt dan empirische studie. Zie bijv. Chris Lorenz, 'Out of time? Some critical reflections on François Hartog's presentism', in Marek Tamm en Laurent Olivier ed., *Rethinking historical time. New approaches to presentism* (Londen 2019) 23-42 en Abdelmajid Hannoum, 'What is an order of time?', *History and Theory* 47 (2008) 458-471.

31 Herman Paul, 'History and philosophy of history (HPH). A call for cooperation', in: Jouni-Matti Kuukkanen ed., *Philosophy of history. Twenty-first-century perspectives* (Londen 2020) 165-179.

Presentisme is namelijk ook in de *anthropology of time* – een klein, maar levendig vakgebied – een veelbesproken concept. 'Enforced presentism' is afkomstig van een antropoloog die zowel kerk als overheid in Nigeria een vorm van kortetermijndenken ziet propageren.³² Een andere auteur spreekt over 'creative presentism' in verband met Duitse anarchisten die met wisselend succes proberen te ontsnappen aan de wetten van een vrijemarkteconomie.³³ Een derde studie ziet überhaupt geen presentisme, maar wetgeving die gemeentelijke overheden in Noorwegen in ouderwets modernistische stijl verplicht om vier- en zelfs twintigjarenplannen op het gebied van ruimtelijke ordening en duurzaamheid aan burgers voor te leggen.³⁴ Hoe verschillend deze auteurs de bruikbaarheid van presentisme als concept ook taxeren, allen beklemtonen dat Nigeria geen Noorwegen is en dat het van lokale factoren afhangt hoe mensen reageren op de imperatief 'het leven in het nu te leiden'.³⁵

Is deze antropologische gevoeligheid voor hoe culturen kunnen verschillen een eerste leerpunt voor geschiedtheoretici, een tweede is dat mensen kunnen schipperen tussen meerdere tijdsregimes. Zoals Abdelmajid Hannoum in reactie op Hartog al eens schreef: 'One may live an order of time on one level and another order of time at a different level, the same way one may have multiple

32 Jane I. Guyer, 'Prophecy and the near future. Thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time', *American Ethnologist* 34 (2007) 409-421, aldaar 410.

33 Felix Ringel, 'Towards anarchist futures? Creative presentism, vanguard practices and anthropological hopes', *Critique of Anthropology* 32 (2012) 173-188, aldaar 175.

34 Simone Abram, 'The time it takes. Temporalities of planning', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (2014) 129-147, aldaar 132.

35 Laura Bear, 'Doubt, conflict, mediation. The anthropology of modern time', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (2014) 3-30.

cultural identities; some of them prevail at one moment and do not at other moments.³⁶ Afwisseling is echter niet het enige model: mensen kunnen verschillende noties van tijd ook meer of minder harmonieus combineren. Zoals Laura Bear betoogt in een etnografische studie naar Indiase kapiteins die grote containerschepen door moeilijk bevaarbare rivieren loodsen: die mannen in de stuurhut bemiddelen voortdurend tussen de tijd van hun opdrachtgevers (zo snel mogelijk aanmeren), de tijd van de techniek (*real-time* dieptemetingen), de tijd van hun vak (een trotse beroepsgroep van vaders en zonen) en de tijd van de rivier (stuurmanslessen getrokken uit ongelukken van soms al lang geleden).³⁷

Grever en Adriaansen hebben daarom gelijk: het is niet bijster zinvol om te speculeren over collectieve historiciteitsregimes.³⁸ Geschiedtheoretici krijgen een realistischer beeld van historische cultuur in de 21e eeuw

als zij verdisconteren dat mensen met heel diverse noties van tijd geconfronteerd kunnen worden – de tijd van de beursvloer, maar ook de tijd van familie of de tijd van de kerk – en de verhouding daartussen heel verschillend kunnen beleven. Het geschiedtheoretische debat over presentisme zou, kortom, gebaat zijn bij een scheutje antropologie.

Over de auteur

Prof.dr. **Herman Paul** is hoogleraar geschiedenis van de geesteswetenschappen aan de Universiteit Leiden, waar hij leiding geeft aan het NWO Vici-project 'Scholarly vices: a *longue durée* history'. Hij is auteur van *Key issues in historical theory* (2015) en *Hayden White: The historical imagination* (2011) en redactielid van *Tijdschrift voor Geschiedenis*. E-mail: h.j.paul@hum.leidenuniv.nl

36 Hannoum, 'What is an order of time', 471.

37 Laura Bear, 'For labour. Ajeet's accident and the ethics of technological fixes in time', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (2014) 71-88.

38 Grever en Adriaansen, 'Historical culture', 77.