

# DE MELODIE VAN DE TIJD

Bergsons tijdfilosofie en hedendaagse burn-outproblematiek



**Universiteit Utrecht**

**Mariska van Dam**

5972663

Bachelorscriptie Filosofie

Faculteit Geesteswetenschappen

Departement Filosofie en Religiewetenschap

Juli 2021

Eerste begeleider: prof. dr. Iris van der Tuin

Tweede begeleider: dr. Sander Werkhoven



## Eb

Ik trek mij terug en wacht.  
Dit is de tijd die niet verloren gaat:  
iedere minuut zet zich in toekomst om.  
Ik ben een oceaan van wachten,  
waterdun omhuld door 't ogenblik.  
Zuigende eb van het gemoed,  
dat de minuten trekt en dat de vloed  
diep in zijn duisternis bereidt.

2

---

Er is geen tijd. Of is er niets dan tijd?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> M. Vasalis, *Verzamelde gedichten* (Amsterdam: Van Oorschot, 1954), 98. Gevonden via <https://www.kb.nl/de-gedichten-van-m-vasalis-1948-1954> (laatst geraadpleegd 5 juli 2021).



## Inhoud

|  |    |
|--|----|
| Samenvatting.....  | 7  |
| Inleiding.....   | 9  |
| Hoofdstuk 1 – Verscheidenheden, duur en intuïtie.....  | 16 |
| 1.1 Inleiding.....   | 16 |
| 1.2 De neigingen tot verscheidenheid.....  | 17 |
| 1.2.1 Verschil in soort en verschil in mate.....   | 17 |
| 1.2.2 Tijd en verscheidenheid.....   | 19 |
| 1.3 Duur.....  | 21 |
| 1.3.1 Het virtuele geheugen.....   | 21 |
| 1.3.2 De niet-menselijke Duur.....   | 23 |
| 1.3.3 De verscheidenheid van de <i>détente</i> .....   | 24 |
| 1.4 Intuïtie.....  | 25 |
| 1.4.1 Recapitulatie.....   | 25 |
| 1.4.2 Instinct, intellect en intuïtie.....   | 25 |
| 1.4.3 De intuïtieve methode.....   | 27 |
| 1.4.4 Discussie.....   | 28 |
| Hoofdstuk 2 – de temporaliteit van de moderniteit en arbeid en de geleefde tijd van burn-outpatiënten..... | 31 |
| 2.1 Inleiding.....   | 31 |
| 2.2 Tijdsociologie.....  | 32 |
| 2.2.1 Grondslagen: een nieuwe constitutie van tijd.....  | 32 |
| 2.2.2 Implicaties van temporele discontinuïteit: compressie, tijdloosheid en differentiatie.....           | 33 |
| 2.2.3 De temporaliteit van arbeid: verwachtingen.....  | 36 |
| 2.3 De geleefde tijd van burn-outpatiënten.....  | 39 |
| 2.3.1 Inleiding.....   | 39 |
| 2.3.2 De geleefde ervaringen van burn-out.....   | 41 |
| 2.4 Conclusie.....   | 47 |
| Hoofdstuk 3 – De intuïtieve methode toegepast.....   | 49 |
| 3.1 Inleiding.....   | 49 |
| 3.2 De eerste stap.....  | 49 |
| 3.2.1 Moderne temporaliteit.....   | 50 |
| 3.2.2 Arbeid.....  | 51 |
| 3.2.3 Burn-out: de aanloop.....  | 52 |
| 3.3 De tweede stap.....  | 53 |
| 3.3.1 Moderne temporaliteit: de virtuele tijdsbeleving.....  | 53 |

|  |    |
|--|----|
| 3.3.2 Arbeid: desynchronisatie .....                   | 55 |
| 3.3.3 Burn-out: de crisis .....                        | 55 |
| 3.4 De derde stap.....                                 | 57 |
| 3.4.1 Moderne temporaliteiten: machtsverschillen ..... | 58 |
| 3.4.2 Arbeid: vloeibare tijd en zorg.....              | 60 |
| 3.4.3 Burn-out: het herstel .....                      | 62 |
| 3.5 Conclusie.....                                     | 63 |
| Conclusie .....  | 66 |
| Aanbevelingen voor verder onderzoek.....               | 68 |
| Bibliografie .....                                     | 71 |
| Bergsonbronnen .....                                   | 71 |
| Scandinavische burn-outstudies.....                    | 71 |
| Overige bronnen.....                                   | 72 |



## Samenvatting

Wat is tijd? Dat is een vraag die centraal staat in het werk van de Pools-Franse filosoof Henri Bergson (1859-1941), waarop hij antwoord heeft proberen te geven door middel van de door hem ontwikkelde intuïtieve methode. In dit onderzoek wordt Bergsons intuïtieve tijdfilosofie verbonden aan hedendaagse burn-outproblematiek. In hoeverre kan het eerste een rol spelen in een beter begrip van het tweede? Ter beantwoording van die vraag begint het onderzoek in het eerste hoofdstuk met een behandeling van Bergsons tijdfilosofie, met Gilles Deleuzes interpretatie als leidraad. Belangrijke bergsoniaanse termen zoals duur, verscheidenheid, virtualiteit-actualiteit en intuïtie worden hierbij voor het voetlicht gebracht. Aan het eind van het hoofdstuk wordt de intuïtieve methode geëxpliciteerd die Bergsons denkstappen legitimeert.

In het tweede hoofdstuk wordt hedendaagse burn-outproblematiek geïnterpreteerd vanuit de vraag naar de collectief-maatschappelijke opvattingen van tijd (hierna ‘temporaliteiten’ genoemd). Verschillende tijdsociologen en interdisciplinaire denkers komen aan bod, die weergeven wat voor soort tijdsbeleving er wordt geconstitueerd door de nieuwe communicatie- en informatietechnologie en door het arbeidsdomein. Vervolgens staat de geleefde ervaring van burn-outpatiënten centraal – met name hun beleving van tijd: verleden, heden en toekomst – aan de hand van een aantal Scandinavische burn-outstudies. Het blijkt dat hun tijdsbeleving sterk wordt gestructureerd door de temporaliteiten in de samenleving en het arbeidsdomein, die erg kwantitatief en discontinu van aard zijn. Deze tijdsbeleving heeft een negatieve invloed op hun psychosomatisch welzijn.

In het derde hoofdstuk wordt het intuïtieve denken van Bergson over tijd toegepast op de bevindingen uit het tweede hoofdstuk. De besproken temporaliteiten en individuele tijdsbelevingen van burn-outpatiënten worden getoetst aan de intuïtieve methode en er worden aanzetten gedaan om zowel op maatschappelijk, arbeidsmatig en individueel vlak op een andersoortige, meer intuïtieve manier te gaan denken over tijd. Het blijkt mentaal heilzamer te zijn om tijd op te vatten als een heterogeen proces dat *duurt* en dat continu vernieuwend is, waardoor een burn-outpatiënt zichzelf leert zien als iemand die ‘in wording’ is in het heden, in plaats van als iemand die perfect moet ‘zijn’ in de toekomst. De conclusie, tot slot, wijst nog een aantal richtingen aan voor vervolgonderzoek.





## Inleiding

2020 was het jaar waarin het individuele ineens algemeen werd en het algemene individueel. Een algemeen nieuwsfeit uit december 2019 – dat er een nieuw coronavirus was opgedoken in Wuhan – had plotseling gevolgen voor het leven van iedere individuele wereldbewoner. En als dat individu zich onverantwoordelijk gedroeg, dan had dat impact op het algemene gedrag van het virus. Niemand kon er meer omheen dat ze met haar particuliere bestaan onderdeel is van een groter geheel, en dat deel en geheel een wederzijdse invloed op elkaar uitoefenen. Dat is geen vanzelfsprekend inzicht. Wat mijzelf betreft: ik was stomverbaasd. Wat er in het nieuws werd verteld, ging mij plotseling regelrecht en langdurig aan. Ik voelde me geen uniek individu meer dat haar eigen unieke leven leidde; ik was gereduceerd tot een van de vele burgers voor wie geen uitzondering op de regels gold. Dat was een harde dobber.

Een soortgelijke dobber ontmoette ik op het gebied van een andere ziekte, die, afgaande op de berichtgeving in de media, ook al epidemiologische proporties heeft aangenomen. Dat is de ziekte burn-out. Veel studenten krijgen daarmee te maken en mijn eigen netwerk is geen uitzondering. Elk jaar heeft er wel iemand die ik ken een burn-out of hikt er tegenaan. Ik was zelf ook al vaak gewaarschuwd dat ik 'te veel hooi op mijn vork' aan het nemen was, dat ik het echt rustiger aan moest gaan doen, want anders zou dat moderne monster dat burn-out heet mij komen verslinden. Dat gebeurt mij niet, dacht ik. In de zomer van 2020 gebeurde het toch.

De lockdown in het voorjaar had het laatste zetje gegeven. Plotseling werd mijn tijdsindeling niet meer mede bepaald door reistijd, activiteiten buitenshuis of spontane afspraken. Op het dagelijkse wandelingetje en het boodschappen doen na, verstreek iedere minuut van mijn dag in dezelfde ruimte: mijn kamer. De tijd voelde als een grote ruimte die ik naar believen kon indelen. Ik begon me enorm verantwoordelijk te voelen om mijn week optimaal te structureren. Ik probeerde mijn grip op de tijd terug te krijgen door werkelijk alles wat ik ging doen te plannen, met schema's en kleurtjes en wat al niet meer. De schema's werden voller en voller en intussen voelde de tijd alleen maar krappere en krappere. Hoe meer ik mijn grip op de tijd verstevigde, hoe minder tijd ik had. Uiteindelijk stortte ik in en heb ik moeten accepteren dat ik niet anders ben dan de rest van de mensen. Ook ik kan niet duizend dingen tegelijk, ook ik moet luisteren naar mijn lichaam, ook ik raak *burned-out*. Als individu ben ik uiteindelijk onderdeel van een collectief mensen met een begrensd vermogen, mensen die ziek worden wanneer ze hun grenzen continu overschrijden.

Deze gebeurtenissen riepen bij mij vragen op. Heeft burn-out misschien te maken met de manier waarop ik mij verhoud tot de tijd? En zo ja, hebben we dan allemaal – als het collectief waarvan ik deel uitmaak – die verstoorde relatie tot de tijd? Maakt dat ons ziek? En is er ook een andere tijdsbeleving mogelijk?

Ik had mij al eerder verdiept in de filosofie van de Pools-Franse filosoof Henri Bergson (1859-1941). Daaruit sprak een heel andere benadering van tijd: eentje waarin de toekomst onkenbaar en dus uiteindelijk onplanbaar is. Dat klinkt als een open deur, maar het interessante is dat Bergson dit verbindt aan onze innerlijke (tijds)beleving. Wanneer we toch grip proberen te krijgen op de toekomst, dan reiken we niet alleen naar iets onmogelijks – we veranderen ook onszelf ermee. Neem bijvoorbeeld dit citaat:

Try, for instance, to call up today the act you will accomplish tomorrow, even if you know what you are going to do. Your imagination perhaps evokes the movement to be gone through; but what you will think and feel in doing it you can know nothing of today, because your state tomorrow will include all the life you will have lived up until that moment, with whatever that particular moment is to add to it. To fill this state in advance with what it should contain you will need exactly the time which separates today from tomorrow, for you cannot shorten psychological life by a single instant without modifying its content. Can you shorten the length of a melody without altering its nature? The inner life is that very melody.<sup>2</sup>

Hier wordt het innerlijke leven en de tijd die het nodig heeft voorgesteld als een melodie, een eigen lied. Voor Bergson heeft die melodische tijdsbeleving te maken met wat hij ‘de intuïtie’ noemt. Dat is een heel andere tijdsbeleving dan degene die ikzelf ervoer, waarbij ik al helemaal vooruit kon blikken in mijn week en mijn innerlijke leven vooral benauwd, gestrest en te krap voelde. Deze kwesties – burn-out, tijdsbeleving en Bergsons tijdfilosofie – leidden uiteindelijk tot de volgende vraagstelling:

*Hoe kan de intuïtieve methode waarmee Henri Bergson het fenomeen ‘tijd’ heeft doordacht, een rol spelen in een beter begrip van burn-outproblematiek?*

Daarbij valt onder ‘burn-out’ niet alleen het crisismoment (de instorting), maar ook de aanloop ernaartoe en het herstelproces. Alleen wanneer burn-out wordt bestudeerd in zijn complete ‘duur’ – een belangrijke bergsoniaanse term voor een melodische tijdsbeleving – kunnen we deze intuïtief proberen te duiden. Met ‘problematiek’ wordt de wijze bedoeld waarop burn-out als ziekte ook onderdeel is van een groter maatschappelijk geheel, omdat de snelgroeïende hoeveelheid burn-

---

<sup>2</sup> Henri Bergson, *The Creative Mind [La pensée et le mouvant]*, vert. door Mabelle L. Andison (New York: Greenwood Press, 1968 [1934]), 15, 16. Hoewel Bergson al zijn werken in het Frans heeft geschreven, maak ik in dit onderzoek gebruik van de Engelse vertalingen, omdat deze het vaakst worden gebruikt in het academische onderzoek over Bergson.

outgevallen een probleem is dat de hele samenleving aangaat en niet alleen de patiënten in kwestie. Per slot van rekening hebben individu en collectief alles met elkaar te maken.

In het eerste hoofdstuk van deze scriptie wordt behandeld op welke manier Bergson het fenomeen 'tijd' doordenkt. Omdat tijd voor Bergson de ontologische basis vormt van de hele werkelijkheid, is het moeilijk om de verschillende filosofische thema's die hij aansnijdt van elkaar te scheiden. Alles is voor Bergson immers met elkaar verbonden door het geheel van de 'tijd'. De filosoof Craig Lundy schrijft dat Bergson een 'geheel' verstaat als iets opens: "What makes something whole, therefore, is not the extent to which it is hermetic but on the contrary the manner in which it opens onto an outside – other wholes and the Whole of the universe (...)"<sup>3</sup> Het geheel van Bergsons denken bestaat dus uit allerlei onderlinge relaties tussen zijn filosofische thema's, die ook openstaan naar andere denkgebieden. Dat maakt het lastig om de thema's te scheiden. Ik heb toch een poging gedaan en een inschatting gemaakt van welke onderwerpen absoluut niet mogen ontbreken voor een goed begrip en welke eventueel weggelaten kunnen worden. Dat betekent dat dit onderzoek niet stilstaat bij Bergsons filosofie van de geest<sup>4</sup> of bij zijn politieke filosofie<sup>5</sup>, maar wel bij zijn metafysica, omdat deze aan de eerste twee ten grondslag ligt in plaats van andersom. Bergson onderscheidt twee manieren van het begrijpen van tijd: de kloktijd en de duur. De duur is een oorspronkelijker begrip dan de kloktijd, maar ook moeilijker te doordenken, omdat ze vooral toegankelijk is voor de intuïtie. Daarom is de intuïtieve methode ontwikkeld (mede door de Franse filosoof Gilles Deleuze (1925-1995)), die tijd en dus de gehele werkelijkheid probeert te doordenken 'in duur'. Aan het einde van het eerste hoofdstuk wordt deze methode geëxpliciteerd.

De methode die dit eerste hoofdstuk volgt, is dus een historisch-wijsgerige, waarbij hoofdthema's uit Bergsons metafysica worden geïnterpreteerd vanuit het werk van Gilles Deleuze, die voor een sterke opleving van de interesse in Bergsons denken heeft gezorgd. Bergson was in de jaren tien van de vorige eeuw een van de beroemdste mannen op aarde, die naast een begaafd filosoof en spreker ook een belangrijke diplomaat was tijdens de Eerste Wereldoorlog. Toch sprak er twintig jaar later niemand meer over hem. Over het algemeen wordt het debat met Einstein in 1922 aangewezen als het kantelpunt van Bergsons reputatie. De wetenschapper leek in die discussie over de aard van de tijd het gelijk aan zijn zijde te krijgen, de filosoof legde het af. Het heeft tot de jaren tachtig geduurd voordat Bergsons denken weer onder de aandacht kwam, dankzij Deleuze die sterk

---

<sup>3</sup> Craig Lundy, *Deleuze's Bergsonism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018), 13. EBSCOhost, <http://search.ebscohost.com.proxy.library.uu.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=1878202&site=ehost-live> (laatst geraadpleegd 5 juli 2021).

<sup>4</sup> Zie bijvoorbeeld zijn werk *Matter and Memory* [*Matière et mémoire* (1896)].

<sup>5</sup> Zie bijvoorbeeld zijn werk *The Two Sources of Morality and Religion* [*Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)].

door hem is beïnvloed en met het boek *Le bergsonisme* zorgde voor een herwaardering.<sup>6</sup> Bergsons filosofie heeft nooit meer op dezelfde hoeveelheid interesse kunnen rekenen als honderd jaar geleden, maar heeft inmiddels haar weg gevonden in zeer uiteenlopende vakgebieden, zoals feministische theorie (bijvoorbeeld in het werk van Elizabeth Grosz) of antropologie (zoals in het werk van Tim Ingold).

In hoofdstuk 2 wordt de blik verlegd naar het fenomeen ‘burn-out’ en zijn relatie met tijdsbelevingen. Omdat individu en collectief zo sterk met elkaar verweven zijn (of in Lundy’s termen: omdat het ‘open geheel’ van het individu open staat naar het geheel van het collectief en andersom), zou het verkeerd zijn om alleen te focussen op de tijdsbeleving van burn-outpatiënten. Die is namelijk ingebed in een groter geheel. De vraag staat dan ook centraal op welke manier de individuele tijdsbeleving van mensen die burn-out zijn geraakt, geconstitueerd wordt door collectief-maatschappelijke tijdsopvattingen. Hoe worden die tijdsopvattingen – ik noem ze ‘temporaliteiten’ – door zogeheten tijdsociologen geconceptualiseerd en hoe werken ze door in de geleefde tijd van burn-outpatiënten? Voor de geleefde ervaringen van burn-outpatiënten heb ik een bundeltje Scandinavische studies gebruikt die rapporteren over kwalitatief onderzoek, verricht volgens een hermeneutisch-fenomenologische methode. Deze methode probeert de innerlijke ervaring van patiënten te articuleren en op een kritische wijze in een breder filosofisch begrippenkader te plaatsen. Weliswaar ontlene deze studies hun filosofische steun aan de fenomenologie en niet aan Bergson, maar de overeenkomst met het doel van dit onderzoek – het doordenken van een eventueel tot ziekte leidende tijdservaring en die kritisch proberen te plaatsen in Bergsons filosofie – is groot genoeg om gebruik te kunnen maken van deze onderzoeken. Ik heb in de bevindingen van de studies dan ook met name gelet op hoe patiënten spraken over hun tijdsbeleving en hoe de onderzoekers die interpreteerden.

De methode van dit hoofdstuk is er een van ‘inzoomen’: het begint bij de collectieve temporaliteiten die dominant zijn in de samenleving, werkt dan toe naar de temporaliteit die specifiek op het gebied van arbeid een heersende opvatting is en eindigt bij de tijdsbeleving van het individu dat burn-out is geraakt. Het is belangrijk om te benadrukken dat ‘de collectieve temporaliteiten’ geen begrippenkaders zijn die duidelijk vast te stellen zijn. Tijdsociologen verschillen van mening over de vraag op welke manier wij kijken naar tijd en daarin geconstitueerd worden, en over welke ‘wij’ het hier eigenlijk gaat. Ik heb geprobeerd een divers scala aan standpunten te tonen en waar mogelijk een synthese te geven (met name in het derde hoofdstuk, waar ‘de collectieve temporaliteiten’ onder de loep van de intuïtieve methode komen te liggen). Wat in ieder geval

---

<sup>6</sup> Lundy, *Deleuze’s Bergsonism*, 1-7.

duidelijk is, is dat temporaliteiten nooit neutraal zijn.<sup>7</sup> In zekere zin beschrijven ze hoe mensen denken over tijd en hoe die opvattingen zich uitdrukken in hun temporele praktijken. Maar tegelijkertijd zijn ze normatief: men *hoort* ook zo te denken over en te handelen met tijd. Vandaar de veelgehoorde verzuchting dat iemand zich schuldig voelt wanneer ze haar tijd ‘verspilt’ – straks denken mensen nog dat ze lui is. Tijd enerzijds en morele codes en oordelen anderzijds hangen sterk met elkaar samen. Er zal blijken dat deze ‘tijds-moraliteit’ een grote rol speelt in het proces van burn-out.

Wat betreft het onderzoek naar burn-out: in het medisch-academische veld worden er amper studies gedaan naar de relatie tussen tijdsbeleving en burn-out. Onderzoeken richten zich voornamelijk op de vraag hoe burn-out geclassificeerd moet worden, waardoor het wordt veroorzaakt, hoe vaak het voorkomt en hoe het voorkomen kan worden.<sup>8</sup> De Scandinavische studies met hun hermeneutisch-fenomenologische methode die in dit onderzoek worden gebruikt, zijn een soort niche die zich ook niet buiten Scandinavië heeft uitgebreid. Op sociologisch en filosofisch vlak zijn er wel degelijk veel theorieën over de niet-medische oorzaken van burn-out. Alain Ehrenberg en Axel Honneth menen bijvoorbeeld dat de meer algemene groei van mentale problemen (zoals depressie of burn-out) te maken heeft met de druk van zelfrealisatie die op de schouders van de geïndividualiseerde, moderne mens rust.<sup>9</sup> De socioloog Hartmut Rosa plaatst de oorzaak bij de versnelling van de moderniteit, waardoor mensen uiteindelijk niet meer mee kunnen rennen in het hamsterwiel en uitgeput raken.<sup>10</sup> Deze verklaringen zijn plausibel, maar grijpen niet expliciet terug op een metafysische basis. Ik hoop dat in dit onderzoek wel te doen door Bergsons metafysica als uitgangspunt te nemen.

In het derde hoofdstuk worden de voorgaande hoofdstukken samengenomen door de bevindingen uit hoofdstuk 2 te analyseren middels de intuïtieve methode. Wordt er in de collectieve temporaliteiten en in de tijdsopvattingen en -praktijken van burn-outpatiënten wel een juist onderscheid gemaakt tussen kloktijd en duur? En zo nee, wat voor bergsoniaanse aanzetten kunnen er worden gedaan om dit onderscheid beter te leren maken? Het hoofdstuk wil een intuïtieve toegang geven tot het begrijpen van burn-outproblematiek en de temporaliteiten die deze

---

<sup>7</sup> Sarah Sharma, “Speed Traps and the Temporal. Of Taxis, Truck Stops, and TaskRabbits,” in *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, ed. by Nigel Dodd & Judy Wajcman (Oxford: Oxford University Press, 2017), 132, 133.

<sup>8</sup> Linda V. Heinemann & Torsten Heinemann, “Burnout Research: Emergence and Scientific Investigation of a Contested Diagnosis,” *SAGE Open* (januari tot maart 2017), 5, 6. DOI: 10.1177/2158244017697154 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

<sup>9</sup> Axel Honneth, “Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization,” *European Journal of Social Theory* 7, no. 4 (2004), 463, 475. DOI: 10.1177/1368431004046703 (laatst geraadpleegd 19 juni 2021).

<sup>10</sup> Hartmut Rosa, “De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze: The Problem of Temporal Mismatch,” in *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, ed. by Nigel Dodd & Judy Wajcman (Oxford: Oxford University Press, 2017), 36, 39.

structureren. Hopelijk draagt het bij aan een nieuwe visie op burn-out, waarbij tijd de metafysische grondslag vormt voor zowel ziekte als herstel. Tevens hoop ik met dit onderzoek een steentje bij te dragen aan het besef dat tijd een van de belangrijkste fundamenten is in het denken over de mens. Uiteindelijk zijn wij tijd. Het doel van dit onderzoek wordt dan ook kernachtig samengevat – en dat is tevens een mooie slotzin voor deze inleiding – door de socioloog Maurice Roche, die schreef:

What experiences of time are healthy – enjoyable, physically and mentally therapeutic and invigorating? What experiences of time are unhealthy – unhappy, physically and mentally stressful, even deadly? To address these sorts of questions would, in my view, be to see time as indeed a foundational issue for the human sciences.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Maurice Roche, "Lived time and clockwork culture: Elliot Jaques and the study of time in the human sciences," *Philosophy of the Social Sciences/Philosophie Des Sciences Sociales* 17, no. 3 (1987), 450, 451. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/lived-time-clockwork-culture-elliott-jaques-study/docview/1300151456/se-2?accountid=14772> (laatst geraadpleegd 1 juli 2021).





# Hoofdstuk 1 – Verscheidenheden, duur en intuïtie

## 1.1 Inleiding

Een van de concepten waar we niet omheen kunnen wanneer we nadenken over de aard van de tijd, is de mogelijkheid. De mogelijkheden die we hebben, bepalen immers onze toekomst, zo is de gangbare gedachte. Op dezelfde manier bestaat ons heden uit een aantal mogelijkheden die werkelijk zijn geworden, terwijl andere mogelijkheden niet zijn vervuld en dus onmogelijk zijn geworden. Ik had mijn onderzoek ook niet over Henri Bergson kunnen schrijven, maar nu ik daar toch voor heb gekozen, kan ik dezelfde scriptie niet ook wijden aan een andere denker. Die mogelijkheid is afgestreept.

Volgens Bergson worden in deze klassieke conceptie van de mogelijkheid twee betekenissen met elkaar verward. Dat iets mogelijk is, betekent enerzijds dat de betreffende onderneming niet onmogelijk is – mijn onderzoek werd niet gehinderd door een kapotte laptop, een potdichte universiteitsbibliotheek of een kwaadaardige begeleider. Anderzijds wordt de mogelijkheid beschouwd als een soort principiële voorwaarde voor de werkelijkheid die zij eens ten volle zal worden. De mogelijkheid is dus ‘minder’ dan de werkelijkheid en gaat eraan vooraf. Een alwetende geest zou in staat moeten zijn om de toekomstige werkelijkheid te voorspellen uit de mogelijkheden die in het heden liggen verscholen. Hier gaat het mis, meent Bergson. Van de negatieve betekenis van het woord als afwezigheid van beperkingen gaan we ineens over naar de positieve betekenis van de mogelijkheid als iets dat vóór de werkelijkheid bestaat, terwijl dat niet uit elkaar volgt. Wanneer iets werkelijk is geworden, beseffen we pas dat het mogelijk is geweest, maar dat mag niet zomaar worden omgedraaid. Over de toekomst kan hooguit gezegd worden dat zij mogelijk zal zijn geweest<sup>12</sup>, niet dat zij zich nu al kan formeren uit de mogelijkheden die in het heden zouden liggen besloten. Ook conceptueel gezien klopt de tweede betekenis van de mogelijkheid niet. Zij is niet ‘minder’ dan de werkelijkheid, maar juist ‘meer’: ze bestaat uit het heden plus een denkstap die de voorwaarde ervan in het verleden terugplaatst. Dat betekent dat de mogelijkheid ook pas volgt na de werkelijkheid, in plaats van dat ze eraan vooraf zou gaan. Zo beschouwd is het mogelijke, zoals Bergson het beeldend uitdrukt, de luchtspiegeling van het heden in het verleden.<sup>13</sup>

Bergson meent dat onze gewone logica er een is van “retrospection”, die gewend is om heden, verleden en toekomst te beschouwen als een ordening van elementen die reeds voorhanden zijn.<sup>14</sup> We gaan hiermee voorbij aan de werkelijke aard van de tijd, die zich juist niet laat opdelen in onderscheiden en daarom voorspelbare deeltjes, maar die een onherleidbare continuïteit vormt

---

<sup>12</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 118.

<sup>13</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 21, 22, 117-120.

<sup>14</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 27.

waaruit het nieuwe continu geboren wordt. De eerste conceptie van tijd ligt ten grondslag aan onze tijdmeting, de 'kloktijd', maar de tweede komt veel meer overeen met onze innerlijke tijd. Bergson noemt dit de duur.<sup>15</sup> Tussen beide bestaat een wezenlijk verschil, dat voor Bergson, als de vitalistische denker die hij is, uiteindelijk een beslissend verschil in levenshouding zal betekenen. Een leven geregeerd door de kloktijd leidt tot kramp en onvrijheid, een leven 'in de duur' juist tot creatie, vrijheid en "a greater joy and strength"<sup>16</sup>.

In dit hoofdstuk zal ik eerst ingaan op het verschil tussen de twee besproken manieren van denken: enerzijds tijd als kloktijd, anderzijds tijd als duur. Strikt genomen zijn beide een conceptie van de aard van verscheidenheid. In betreffende paragraaf staat dus het verschil in verscheidenheid centraal, waarbij Gilles Deleuzes interpretatie van Bergson de leidraad zal zijn. Ook wordt daarin een kritiek geleverd op de opvatting van tijd als kloktijd. Hoe de tijd beter als duur kan worden doordacht, wordt uiteengezet in de volgende paragraaf, waarbij de notie van het virtuele het centrale uitgangspunt is. In het laatste gedeelte wordt de intuïtieve methode, die deze denkstappen legitimeert, toegelicht en bediscussieerd. De vraag hoe deze manier van denken over tijd je levenshouding beïnvloedt, komt in dit hoofdstuk nog niet aan de orde, maar zal in het derde hoofdstuk een belangrijke plaats innemen.

## 1.2 De neigingen tot verscheidenheid

### 1.2.1 Verschil in soort en verschil in mate

Gilles Deleuze, de Franse filosoof bij uitstek die 'verschil' tot onderwerp van zijn denken heeft verheven, heeft in 1966 het boekje *Le bergsonisme* (in het vervolg: *Bergsonism*) uitgebracht, dat gezien kan worden als een project van zowel de herwaardering van Bergson als van de ontwikkeling van een aantal van Deleuzes eigen belangrijke concepten, zoals 'virtualiteit' en 'verscheidenheid'.<sup>17</sup> Een deel van wat Deleuze over Bergsons filosofie zegt, is daarom niet precies zo uitgewerkt door Bergson zelf. Lundy wijst er in zijn bespreking van *Bergsonism* op dat dat niet betekent dat Deleuze Bergson geen recht doet, integendeel; hij laat juist zien wat de hele beweging in het denken die Bergson op gang heeft gebracht vermag, ook als Bergson daarvan niet alles in zijn eigen filosofie heeft voorzien. Bovendien is *Bergsonism* een belangrijke, zo niet cruciale interpretatie geweest voor het huidige academische Bergson-discours.<sup>18</sup> Om deze redenen neem ik Deleuzes werk als

---

<sup>15</sup> Joke Hermsen, "De tijd duurt. *Over de tijdfilosofie van Henri Bergson*," in *Stil de tijd. Pleidooi voor een langzame toekomst*, 4<sup>e</sup> dr. (Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, 2009), 44.

<sup>16</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 124, 125.

<sup>17</sup> Daniel Smith & John Protevi, "Gilles Deleuze," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/deleuze/> (laatst geraadpleegd 29 april 2021).

<sup>18</sup> Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 7, 11, 12.

uitgangspunt voor een goed begrip van Bergsons denken over verscheidenheid, alsmede het werk van Grosz, die voor haar interpretatie van Bergson sterk leunt op Deleuze.

Verscheidenheden (*multiplicités*) kunnen verschillen in soort (*nature*) en in mate (*degré*).<sup>19</sup> Verschillen in mate zijn kwantitatieve, meetbare, homogene verschillen, die je op een spectrum kunt plaatsen en uitleggen in termen van 'meer' of 'minder'. Verschillen in soort daarentegen zijn kwalitatief, heterogeen, ondeelbaar en onvergelijkbaar met elkaar of met een 'derde' maatstaf. De eerste hebben een duidelijke identiteit die het mogelijk maakt om ze te onderwerpen aan een (externe) vergelijking met iets anders; de laatste hebben geen eigen identiteit, omdat ze niet alleen kwalitatief verschillen van andere dingen maar ook van zichzelf. Verschillen in mate kunnen worden beschouwd als het vastomlijnde product van een proces, verschillen in soort als het proces zelf dat continu voortgaat en niet opgedeeld kan worden zonder daarmee te veranderen van soort.<sup>20</sup> Bergson noemt de verschillen in mate daarom een *discrete* verscheidenheid en de verschillen in soort een *continue* verscheidenheid.<sup>21</sup>

In het licht van deze overwegingen is het geen contradictie om te stellen dat de continue verscheidenheid heterogeen is en de discrete verscheidenheid homogeen. Iets heeft pas één identiteit wanneer het niet meer verder opgedeeld kan worden in delen die wezenlijk verschillen van het geheel. De identiteiten waaruit een discrete verscheidenheid bestaat, zijn dus homogene delen die met elkaar vergelijkbaar zijn, maar toch onderscheidbaar. Daarentegen bestaat de continue verscheidenheid uit delen die heterogeen zijn, in elkaar doordringen en daarom niet deelbaar zijn zonder dat zowel de delen als hun voortgaande proces hun kwaliteit verliezen. De continue verscheidenheid bevat dus geen identiteiten in de zin zoals hierboven beschreven, maar heeft wel een substantie: die van interne differentiatie, het verschillen van zichzelf.<sup>22</sup> Bergson vergelijkt het met een melodie: de tonen zijn verschillend, maar vloeien ook in elkaar over; en wanneer er één zou worden weggelaten of toegevoegd, dan verandert de melodie als geheel kwalitatief.<sup>23</sup> In het vervolg van dit hoofdstuk zal ik spreken over *de* verschillen in mate tegenover *het* verschillen in soort, zodat ook op semantisch vlak duidelijk wordt dat het eerste om identificeerbare verschillen gaat en het tweede om het proces van verschillen.

---

<sup>19</sup> Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), 10, 11.

<sup>20</sup> Elizabeth Grosz, *The Nick of Time. Politics, Evolution and the Untimely* (Durham and London: Duke University Press, 2004), 158-161; Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 54.

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *Bergsonism*, vert. door Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam, 5e dr. (New York: Zone Books, 1991), 40; Henri Bergson, "The Idea of Duration," in *Henri Bergson. Key Writings*, ed. Keith Ansell Pearson & John Mullarkey (London/New York: Continuum, 2002), 72.

<sup>22</sup> Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 54, 55, 65.

<sup>23</sup> Henri Bergson, "Concerning the Nature of Time," in *Henri Bergson. Key Writings*, ed. Keith Ansell Pearson & John Mullarkey (London/New York: Continuum, 2002), 208.

### 1.2.2 Tijd en verscheidenheid

Het verschil tussen deze twee verscheidenheden is Bergsons uitgangspunt voor zijn kritiek op de hegeliaans-dialectische methode, die vertrekt vanuit identiteiten en niet vanuit interne verschillen.<sup>24</sup> Kijken we door die hegeliaanse bril naar het fenomeen tijd, dan begrijpen we dat als een synthese van eenheid en veelheid. Tijd bestaat uit een opeenvolging van meerdere momenten in je bewustzijn:  $t_0$ ,  $t_1$ ,  $t_2$ , enzovoorts. Tegelijk is er een eenheid die deze momenten samenbindt en naast elkaar op een tijdlijn plaatst, oftewel ze tot een geheel maakt. Tijd is dus de eenheid van veelheid. Je zou hetzelfde kunnen zeggen over beweging: een auto passeert op de snelweg vele kilometerpaaltjes, maar de afstand die hij heeft afgelegd is een eenheid. Deze zienswijze is erg gangbaar, maar mist volgens Bergson 'precisie'. Men denkt met de concepten 'eenheid' en 'veelheid' de aard van tijd of beweging te vatten, maar ze vallen veel te ruim, als *oversized* kledingstukken.<sup>25</sup> Ze gaan namelijk uit van een discrete verscheidenheid, waarin er een gradueel verschil bestaat tussen eenheid en veelheid. Zowel de eenheid als de veelheid kunnen dan uiteenvallen in identificeerbare, homogene delen. Eén moment zou dan duidelijk af te bakenen zijn van het volgende moment, evenals het 'nu' van het 'toen'. Bovendien zou het geheel aan homogene tijd ruimtelijk kunnen worden weergegeven op een mentale tijdlijn, alsof tijd een soort vierde dimensie is van ruimte.<sup>26</sup> Deze kwantitatieve concepten kunnen echter niet inzichtelijk maken *hoe* de tijd verstrijkt, *hoe* de auto vooruitkomt, *hoe* de sprong tussen de intervallen  $t_0$  en  $t_1$  wordt gemaakt – behalve door ook deze weer op te delen in nog kleinere, homogene delen, maar dan blijft de vraag onbeantwoord. Alleen wanneer we tijd (en beweging) gaan begrijpen als een continue verscheidenheid, waarvan de substantie bestaat uit interne differentiatie, kunnen we een antwoord vinden. Tijd wordt dan iets dat werkelijk *duurt*. Sterker nog, voor Bergson wordt tijd dan pas écht tijd in plaats van ruimte.

Voordat ik inga op het doordenken van de tijd als duur, is het belangrijk om duidelijk te maken dat Bergson de discrete opvatting van verscheidenheid niet eenvoudigweg wil vervangen door de continue opvatting, alsof de eerste geen bestaansrecht zou hebben en alleen door een rare wending van de geschiedenis de boventoon is gaan voeren in het westerse denken. Meerdere malen merkt hij op dat de discrete, kwantitatieve manier van denken een praktisch en sociaal nut heeft, niet in de laatste plaats om jezelf uit te kunnen drukken – taal is immers ook op te vatten als een homogene verscheidenheid, waarin het woord "goed" als antwoord op de vraag hoe het met iemand

---

<sup>24</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 44, 45; Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 64, 65.

<sup>25</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 9.

<sup>26</sup> Bergson, "The Idea of Duration," 64. Bergson noemt hier ook de heen en weer slingerende pendule als voorbeeld van de ruimte als vierde dimensie van tijd. Ook onze huidige tijdmeting, de klok, is een ruimtelijke representatie van de verstreken tijd: er is een minuut voorbij wanneer de secondewijzer de afstand van de omtrek van de klok heeft afgelegd. Beweging en tijdmeting hangen dus nauw samen en worden in de dagelijkse omgang op een kwantitatieve, gespatialiseerde manier uitgedrukt.

gaat weliswaar bij iedere toehoorder eenzelfde impressie achterlaat, maar op geen enkele manier recht kan doen aan de heterogene, kwalitatieve gemoedstoestand die de spreker ermee probeert te beschrijven.<sup>27</sup> Daarnaast is de kwantitatieve manier van denken binnen gesloten, mathematische systemen de geëigende manier van wetenschappelijk onderzoek doen.<sup>28</sup> Waar Bergson echter zeer kritisch op is, is het (in zijn ogen) wijdverbreide denkbeeld dat de werkelijkheid louter kwantitatief kan worden uitgedrukt en doordacht. Het is waar dat een melodie kan worden opgevat als een discrete verscheidenheid, waarin de afzonderlijke tonen naast elkaar gezet worden en naar believen omgehusseld kunnen worden tot een andere melodie. Toch gaat daarin het idee van een (continue) harmonie die als een soort surplus ontstaat uit de verschillende noten verloren, terwijl juist dat het criterium is voor een 'goede' musicus: iemand die niet alleen de correcte toetsen of snaren raakt, maar die bovenal met haar muziek een gevoel weet over te brengen dat de muzieknoterig overstijgt.

Dat het voorbeeld van de melodie ruimte biedt voor beide interpretaties van verscheidenheid (discreet en continu) toont aan dat die twee niet zo zwartwit te scheiden zijn in de menselijke ervaring. Wil je een muziekstuk in de vingers krijgen, dan zul je toch echt moeten beginnen met de afzonderlijke noten. Bergson heeft zich alleen tot doel gesteld om die beide neigingen waaruit verscheidenheid bestaat in onze ervaring uiteen te leggen in hun *pure* vorm. Ze bestaan niet in feite, maar in principe. Hij beschouwt het als de taak van de filosoof om de juiste onderscheidingen te maken en het verschillen in soort weer de plaats te geven die het verdient. Daarin is hij absoluut een metafysicus, die in zekere zin het kantiaanse project voortzet om de voorwaarden van de ervaring helder te krijgen. Deleuze wijst er terecht op dat het Bergson echter niet gaat om de *mogelijke* ervaring, maar om de *werkelijke* ervaring. Deze laatste neemt hij als uitgangspunt.<sup>29</sup> Hij probeert er niet aan vooraf te denken (zoals we geneigd zijn om te doen wanneer we nadenken over mogelijkheden), maar hij wil de beweging van het denken omkeren, terug-denken zogezegd.<sup>30</sup> Dat doet hij door het weefsel van de ervaring te ontwarren tot de twee genoemde neigingen en de draad van het verschillen in soort terug te volgen naar waar hij begint. Dat levert fascinerende inzichten op, zoals de notie van het virtuele en een kosmische Duur.<sup>31</sup> Ik zal hier later in het hoofdstuk op ingaan. Dat dit bovendien een geheel andere methode is dan het terugplaatsen van de mogelijkheid in het verleden, zoals zijn kritiek luidde op het klassieke mogelijkheid-

---

<sup>27</sup> Bergson, "The Idea of Duration," 73-77; zie bijvoorbeeld ook Bergson, *The Creative Mind*, 65-71; Bergson, "Concerning the Nature of Time," 216.

<sup>28</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 117.

<sup>29</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 22, 23; Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 51, 64.

<sup>30</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 224.

<sup>31</sup> Omdat ik in dit onderzoek met het woord "duur" steeds verwijs naar de menselijke duur, duid ik de kosmische Duur aan met een hoofdletter.

werkelijkheidsdenken, zal bij de discussie aan het eind van het hoofdstuk duidelijk worden. Eerst is echter een verdiepende bespreking van de duur nodig.

## 1.3 Duur

### 1.3.1 Het virtuele geheugen

Een van de sleutelbegrippen om tijd als duur te doordenken, is het geheugen. We hebben duur gekarakteriseerd als een continue, heterogene verscheidenheid. De duur waar we als eerste toegang toe hebben, is die van ons eigen innerlijk.<sup>32</sup> Daarin vloeien onze mentale toestanden, die heterogeen zijn, continu in elkaar over en doordringen elkaar wederzijds, in Bergsons woorden. Als mens kunnen wij 'duren' omdat we ons de voorgaande mentale toestanden – die de huidige beïnvloeden – kunnen herinneren. Hetzelfde geldt voor het voorbeeld van de melodie: we horen haar als één kwalitatief geheel omdat we ons de voorgaande tonen en hun ritme kunnen heugen.<sup>33</sup> De vraag is nu: waar bevinden zich die verleden toestanden en tonen eigenlijk? Als het geheugen onontbeerlijk is voor het beseff van duur, wat voor bestaansmodus heeft de herinnering dan ten opzichte van de werkelijkheid? Het is immers evident dat het herinnerde verleden voorbij is; toch werkt het volgens Bergson nog in op het heden. Op welke manier? We moeten bij de beantwoording van die vraag oppassen om geen 'discrete' antwoorden te geven die de continue aard van de duur zouden veronachtzamen,<sup>34</sup> bijvoorbeeld door te stellen dat een bepaalde hoeveelheid impulsen in het brein zorgt voor een bepaalde mentale representatie van een herinnering, of dat de scherpe beelden van de waargenomen realiteit langzaam overgaan in de wazige impressies van de herinnering. Het verleden en het heden verschillen namelijk van elkaar in soort en niet in mate. De notie van het virtuele maakt dit duidelijk.

Met 'het virtuele' bedoelt Bergson de continue, heterogene verscheidenheid die de duur kenmerkt. Zoals de naam al suggereert, is het virtuele niet zomaar aanwijsbaar in de werkelijkheid. De werkelijkheid is namelijk een actualisatie van het virtuele, de individuatie waardoor de heterogene, ononderscheiden delen van het virtuele een identiteit krijgen. Dat gebeurt niet door een graduele overgang van het mogelijke naar het werkelijke, zoals we gewend zijn te denken, maar door een proces van creatie en differentiatie. Wanneer het virtuele actueel wordt, verandert het in *soort*. Er ontstaat iets fundamenteel nieuws en verrassends, wat op geen enkele manier vooraf kan worden

---

<sup>32</sup> Bergson, "Concerning the Nature of Time," 205.

<sup>33</sup> Bergson, "The Idea of Duration," 55, 60.

<sup>34</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 54.

afgeleid uit het virtuele – dat niettemin de voorwaarde vormt voor het actuele.<sup>35</sup> Uit het virtuele springen allerlei divergerende actualisaties tevoorschijn, als kleurige vonken uit siervuurwerk.

Terugkomend op de kwestie van het geheugen kunnen we stellen dat het verleden een virtueel bestaan heeft. In die virtualiteit vormt het verleden de voorwaarde voor het zich actualiserende heden, maar bestaat het ook *tegelijktijd* met het heden.<sup>36</sup> Sterker nog, het verleden *is*, terwijl het heden altijd alleen maar *wordt of was*. Over een verleden toestand kun je zeggen dat die altijd een stabiele zijnswijze heeft, namelijk die van het voorbij *zijn*. Voor een huidige toestand gaat dat niet op: zodra je met je vingers knipt en zegt ‘Dit is het heden’, is het heden alweer voorbij en dus verleden tijd. Dat verschil in zijnswijze tussen het verleden en het heden is precies het verschil in soort tussen virtualiteit en actualiteit, oftewel: tussen zijn en worden.<sup>37</sup> En omdat tijd duurt, omdat er altijd een heden is dat de overgang maakt van worden naar (verleden) zijn, groeit het verleden met elk moment, als een sneeuwbal die de heuvel afrolt.<sup>38</sup>

Om de wisselwerking tussen het virtuele en het actuele inzichtelijker te maken, gebruikt Bergson het model van een kegel met de top naar onderen, opgedeeld in verschillende kegelsneden in de vorm van een cirkel. De kegel beeldt het virtuele uit, in dit geval het geheugen. Let wel, het gaat hier om het *pure* geheugen; daarmee doelt Bergson op een buiten-psychologische realiteit en niet op een geheel aan bewustzijnstoestanden dat toevallig eigen is aan een individueel mens. Het verleden heeft een ontologische realiteit, namelijk in de virtuele zin waarin het altijd *is*, terwijl het heden alleen een psychologische realiteit heeft, omdat het altijd actueel *wordt* maar het nooit *is*.<sup>39</sup> Het bewustzijn zoals dat gebruikelijk wordt verstaan (een bepaalde mentale toestand bewust meemaken) is dus vooral van toepassing op het heden. Bergson begrijpt het bewustzijn anders, namelijk zonder antropomorfische associaties. Bewustzijn betekent voor hem dat een (al dan niet puur) geheugen de heterogene en continue delen van de duur aan elkaar verbindt – zonder bewustzijn geen duur.<sup>40</sup> Ook de virtuele realiteit van het verleden bevat dus bewustzijn, ongeacht of iemand zich daarvan bewust is in haar heden dat zich steeds daaruit actualiseert.

Het is niet zo dat pas in het geheel van de kegel iemands gehele verleden te vinden is; elke mogelijke kegelsnede bevat al het pure geheugen, alleen in een meer of minder samengetrokken vorm, afhankelijk van de grootte van het cirkeloppervlak. Deze samentrekking en haar keerzijde,

---

<sup>35</sup> Elizabeth Grosz, *Time Travels. Feminism, Nature, Power* (Durham/London: Duke University Press, 2005), 109.

<sup>36</sup> Grosz, *Time Travels*, 109; Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 70, 74, 79.

<sup>37</sup> Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 76. Een beroemd citaat van Leonardo da Vinci sluit goed aan op Bergsons intuïtie dat het heden louter *wordt of was*, en roept de herinnering op aan die andere tegendraadse denker over tijd, Herakleitos: “In rivers the water you touch is the last of what has passed, and the first of that which comes: so with time present.”

<sup>38</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 193; Hermsen, “De tijd duurt,” 42.

<sup>39</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 55, 56.

<sup>40</sup> Bergson, “Concerning the Nature of Time,” 207, 208.

ontspanning, is een centraal concept in Bergsons denken. Hij drukt het uit met het Franse woord ‘*détente*’, dat beide betekenissen tegelijk in zich draagt.<sup>41</sup> Het pure heden, de top van de kegel, is het verleden in zijn meest samengetrokken vorm. Hier neemt de mens alleen waar en herinnert zich niets. Zoals we al hadden geconstateerd, bestaat de menselijke duur echter niet uit een opeenvolging van pure hedens, maar uit een mengeling van discrete en continue verscheidenheden. In het instantane, discrete moment werkt tegelijkertijd het verleden door op een continue, heterogene wijze. Het verleden actualiseert zich dus altijd in meer of mindere mate in het heden; de persoon bevindt zich dan op een grotere of kleinere kegelsnede. Hoe kleiner de kegelsnede, hoe meer de herinnering is samengetrokken en doorwerkt in de actie die het heden van iemand vraagt. Is de kegelsnede daarentegen groter, dan is de herinnering meer ontspannen en minder relevant voor actie in het heden, bijvoorbeeld wanneer je (dag)droomt.<sup>42</sup> Bergson meent dat de verplaatsing over de kegelsneden gebeurt via een sprong:<sup>43</sup> iemand denkt bijvoorbeeld terug aan haar oude schoolklas en ‘springt’ in het virtuele verleden; stelt ze nog verder scherp op de herinnering, bijvoorbeeld omdat ze probeert zich een half vergeten naam voor de geest te halen, dan springt ze naar een nog grotere kegelsnede. Het virtuele verleden heeft, zoals gezegd, een eigen realiteit – onze reünist bevindt zich tijdens het herinneren dus werkelijk in het virtuele verleden, hoewel ze tegelijk onmiskenbaar deelneemt aan het actuele heden. Iemands heden is daarom altijd “wonderlijk gespleten”, om met Vasalis te spreken, in een virtuele en een actuele dimensie.<sup>44</sup>

### 1.3.2 De niet-menselijke Duur

De menselijke duur kunnen we dus begrijpen als een gelijktijdig bestaan van het virtuele verleden en het heden dat zich daaruit steeds verrassend actualiseert via de *détente*. In latere werken zal Bergson de stellingname doen dat de wisselwerking tussen het virtuele en het actuele niet alleen opgaat voor de menselijke duur, maar voor de Duur van de gehele kosmos. Alles in de wereld duurt, niet alleen levende wezens, maar ook alle materie – en dat doen ze doordat al deze (wezenlijk) verschillende duren actualisaties zijn van de *détente* van de virtuele Duur. Materie is de meest ontspannen vorm van de Duur, die ook wel het “*élan vital*” wordt genoemd door Bergson.<sup>45</sup> Hierdoor is het mogelijk dat je als mens andersoortige duren in je op kunt nemen. Bergson schrijft daarover een schitterende en beroemde passage in *Durée et simultanéité* (1922; *Duration and Simultaneity*), waarin hij de lezer uitnodigt zich voor te stellen aan een rivieroever te zitten; tijdens het luisteren naar het stromen van

---

<sup>41</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 10, 60.

<sup>42</sup> Grosz, *The Nick of Time*, 180, 181.

<sup>43</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 57.

<sup>44</sup> Grosz, *Time Travels*, 103; M. Vasalis, “Afsluitdijk,” in *Parken en woestijnen*, 30<sup>e</sup> dr. (Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1940), 20.

<sup>45</sup> Grosz, *The Nick of Time*, 199-201; Deleuze, *Bergsonism*, 86.



het water, het waarnemen van de vlucht van een vogel en het ervaren van je eigen duur, voel je een eenheid, vallen de verschillende duren samen.<sup>46</sup> Dat is alleen mogelijk wanneer alle drie zijn opgenomen in een groter (virtueel) geheel, waarvan je eigen duur tegelijk een (actuele) manifestatie is.<sup>47</sup> Dit is een boeiende theorie, die voor dit onderzoek echter minder relevantie heeft omdat vooral de menselijke duur centraal staat. Wel is het belangrijk om te onthouden dat voor Bergson niet ruimte, materie of uitgebreidheid ten grondslag ligt aan het leven in de wereld – noch hun afgeleiden, zoals schema's, categorieën<sup>48</sup> of planningen – maar tijd die duurt en almaar wordt.

### 1.3.3 De verscheidenheid van de *détente*

Voordat we de stap maken naar de intuïtie, moet er nog één ding worden opgehelderd. Het zal de oplettende lezer niet zijn ontgaan dat de *détente*, cruciaal om de overgang van het virtuele naar het actuele te begrijpen, een kwantitatief begrip is. Samentrekken of ontspannen vindt plaats in termen van meer of minder en kan daarom worden geclassificeerd als een graduele verscheidenheid. Hoe valt dit te rijmen met de eerdere conclusie dat het virtuele en het actuele van elkaar verschillen in soort? Is er dan toch geen kwalitatief verschil tussen verleden en heden?

Voor een antwoord op deze vragen moeten we terugkeren naar de twee wijzen van verschil. Hoe verschillen deze eigenlijk van elkaar? Zoals gezegd berust het verschil in mate op een extern verschil (aanwijsbaar door middel van een 'derde' maatstaf), het verschillen in soort op een interne differentiatie van zichzelf. Dat betekent dat het verschillen in soort alleen *binnen* de neiging tot verschillen in soort kan bestaan en niet vergeleken kan worden met het verschillen in mate.<sup>49</sup> Doen we dat wel, dan hebben we het over een extern verschil en dus over een verschil in mate. Beide neigingen tot verschil bevinden zich dus wel degelijk op een gradueel spectrum.<sup>50</sup> Je zou kunnen zeggen dat de maatstaf daarvan 'extern-zijn' is. Dat betekent dat iets dat intern (soortelijk) verschilt kan overgaan in iets dat extern (gradueel) verschilt, oftewel dat iets zonder identiteit wél een identiteit krijgt. Het is het proces van individuatie, van creativiteit; het is actualisatie zelf.<sup>51</sup> Deze graduele overgang is de *détente*. Dat betekent echter *niet* dat soortelijke verschillen nu graduele verschillen zijn geworden; het virtuele en het actuele verschillen nog steeds wezenlijk van elkaar. Het betekent alleen dat het geheel of de aard van verschil, dat zich manifesteert in de twee neigingen,

---

<sup>46</sup> Bergson, "Concerning the Nature of Time," 210.

<sup>47</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 80.

<sup>48</sup> Dit is tevens Bergsons kritiek op Kant: de laatste veronderstelt dat ruimte hetgeen is waardoor het intellect in staat is de objecten waar te nemen en te vatten in categorieën, waarmee hij tijd ook ruimtelijk opvat en niet als duur. Zie Henri Bergson, "Beyond the Noumenal," in *Henri Bergson. Key Writings*, ed. Keith Ansell Pearson & John Mullarkey (London/New York: Continuum, 2002), 285, 286.

<sup>49</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 31.

<sup>50</sup> Grosz, *The Nick of Time*, 163.

<sup>51</sup> Grosz, *The Nick of Time*, 189.

bestaat uit *graden* van verschil, inclusief de soortelijke verschillen. Deze aard is nu precies de enkelvoudige Duur, het *élan vital*, dat als virtuele eenheid de mogelijkheidsvoorwaarde voor differentiatie schept. En net zoals het verleden en het heden virtueel tegelijkertijd bestaan, zo geldt dat ook voor alle graden van verschil.<sup>52</sup> Wanneer ze door middel van de *détente* worden geactualiseerd, vallen ze uiteen in het verschillen in soort of de verschillen in mate.

## 1.4 Intuïtie

### 1.4.1 Recapitulatie

In dit hoofdstuk hebben we Bergson tijdens een aantal van zijn denkstappen gevolgd. Allereerst zijn we ingegaan op het verschil in verscheidenheden: de discrete, kwantitatieve verscheidenheid die bestaat uit homogene identiteiten die slechts gradueel van elkaar verschillen en de continue, heterogene, kwalitatieve verscheidenheid die niet deelbaar is zonder dat zowel het geheel als zijn ononderscheiden elementen veranderen in soort. Onze logica is van dien aard dat we snel geneigd zijn te denken vanuit discrete verscheidenheden, maar wanneer we de voorwaarden van onze reële ervaring onderzoeken, zien we dat er een tweede neiging tot verscheidenheid bestaat, namelijk de continue. Als we de discrete draad naast ons neerleggen en de continue volgen, komen we uit op de duur, die ons tijdsbesef constitueert. In plaats van dat we de overgang van verleden naar heden op een graduele manier duiden, door te zeggen dat een mogelijkheid werkelijkheid is geworden, betekent die overgang nu dat het virtuele verleden zich op een creatieve, bijna explosieve manier actualiseert in het heden. Het verleden en het heden verschillen van elkaar in soort én bestaan op hetzelfde moment. Dit virtuele verleden, of ook wel het pure geheugen, bevat verschillende niveaus van in zijn geheel samentrekken en ontspannen (*détente*), vergelijkbaar met de sneden van een kegel. Door middel van deze *détente* vindt de actualisatie plaats. Dit proces voltrekt zich niet alleen in het menselijke bewustzijn en tijdsbesef, maar ook op wereldschaal; alle temporele, maar ook ruimtelijke verscheidenheden in de wereld zijn actualisaties van een virtuele Duur of *élan vital*, waarvan de menselijke duur slechts één actualisatie is.

### 1.4.2 Instinct, intellect en intuïtie

De vraag die overblijft, is welke methode deze denkstappen legitimeert. Dat is die van de intuïtie, die Bergson zelf heeft ontwikkeld. Intuïtie beschrijft hij als de “*sympathy by which one is transported into the interior of an object in order to coincide with what there is unique and consequently inexpressible in it*”.<sup>53</sup> Deze sympathie, dit samenvallen met het innerlijk van een object, leidt tot

---

<sup>52</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 93; Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 121, 122.

<sup>53</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 190 (cursivering in origineel).

absolute kennis, in tegenstelling tot de relatieve kennis die (conceptuele) analyse oplevert door slechts vanaf buiten om het object heen te blijven cirkelen.<sup>54</sup> Uiteraard bedoelt Bergson met dit innerlijk van een object geen eeuwige, platonische essentie, maar de reële duur die elk object heeft. In de eerste plaats ervaren we onze eigen duur van binnenuit. De intuïtie breidt dit bewustzijn vervolgens uit, zodat we ons achtereenvolgens bewust worden van het tot dan toe onbewuste in onszelf (het virtuele, pure geheugen), van de innerlijke duur in andere bewuste wezens, van de gehele, virtuele Duur waar wij als bewuste wezens aan deelhebben en tot slot van de notie dat ook uitgebreidheid, en dus het hele, bewuste én onbewuste universum, deelheeft aan de Duur en in zichzelf duur is (zij het met andere temporele ritmes dan onze menselijke duur heeft).<sup>55</sup>

De intuïtie is daartoe in staat omdat ze de beweging van het denken omkeert. Onze ervaring is, zoals gezegd, een mengeling van de twee neigingen tot verscheidenheid. We onderscheiden het verschillen in soort maar moeilijk van de verschillen in mate. Dat is zo omdat een van de wijzen waarop het *élan vital* zich gedurende het evolutionair proces heeft geactualiseerd, bij ons dominant is geworden. Dat is het intellect. Het intellect is naar buiten gericht op het waarneembare, heeft een praktisch doel (overleven) en wil daarom acties uitvoeren op de materie die het waarneemt. Het intellect is dus nauw verbonden met het heden, waarin, zoals eerder gezegd, waarneming centraal staat en herinnering slechts in haar meest samengetrokken vorm aanwezig is. Omdat het intellect zo gericht is op uitgebreidheid, is het niet vreemd dat het denken dat het voortbrengt kwantitatief van aard is en louter verschillen in mate waarneemt.<sup>56</sup> Het pure intellect ziet zichzelf en de materie als puur ruimtelijk; dat is het *schema* dat het aan de uitgebreidheid oplegt, de logica waarin het denkt.<sup>57</sup> Het intellect zoekt in de werkelijkheid wat onveranderlijk en repetitief is en richt daarnaar zijn gedrag.<sup>58</sup> In de mens is echter ook een van de andere wijzen waarop het *élan vital* zich heeft geactualiseerd aanwezig, zij het meer virtueel. Dat is het instinct, dat juist naar binnen is gericht op de innerlijke duur, en daarmee samenvalt om zo – in zekere zin onbewust en ongearticuleerd – aan het instinctieve wezen te laten merken wat het moet doen om in leven te blijven.<sup>59</sup> Bergson omschrijft de intuïtie als iets daartussenin: ze is een belangeloos geworden instinct,<sup>60</sup> dat door het intellect moet worden gearticuleerd.<sup>61</sup> Ze keert echter de beweging van het intellect om – waar de laatste alleen ruimtelijk kan denken, plaatst de intuïtie zich “in the concrete flowing of duration”.<sup>62</sup>

---

<sup>54</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 187, 190.

<sup>55</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 34-37.

<sup>56</sup> Grosz, *The Nick of Time*, 233.

<sup>57</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 87, 108.

<sup>58</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 112.

<sup>59</sup> Grosz, *The Nick of Time*, 223, 233, 234.

<sup>60</sup> Jan Bor, *Bergson en de onmiddellijke ervaring* (Amsterdam: Boom Meppel, 1990), 198; Hermesen, “De tijd duurt,” 44.

<sup>61</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 48.

<sup>62</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 220.

De stappen die de methode daartoe onderneemt en ook in dit hoofdstuk zijn gevolgd, zijn expliciet gemaakt door Deleuze.<sup>63</sup>

### 1.4.3 De intuïtieve methode

De eerste stap van de methode is deze: zorg dat de problemen die we onderzoeken goed gesteld zijn.<sup>64</sup> Veel oplossingen die de filosofie probeert te bieden, leiden nergens toe omdat ze uitgaan van een verkeerd gesteld probleem. Dat gebeurt wanneer we miskennen dat onze ervaring gemengd is en ervan uitgaan dat de werkelijkheid louter kwantitatief beschouwd moet worden. We spreken dan echter alleen over de vorm en niet ook over de inhoud. We moeten ons dus bewust worden van de voorwaarden van onze (reële) werkelijkheidservaring.<sup>65</sup> In dit hoofdstuk is dat gebeurd door de filosofische concepties van tijd als synthese van eenheid en veelheid en als overgang van mogelijkheid naar werkelijkheid te problematiseren. De voorwaarden van de reële ervaring werden uiteengelegd in de verschillen in mate en het verschillen in soort.<sup>66</sup> Hierbij was de rol van de intuïtie die van scheidsrechter; ze besliste of de behandelde problemen goed gesteld waren.<sup>67</sup>

De tweede stap: ontdek het werkelijke verschillen in soort door de beweging van het denken om te keren.<sup>68</sup> Nadat de twee divergerende, pure neigingen tot verscheidenheid waren ontrafeld, hebben we ze teruggelid tot de virtuele eenheid die hun actualisatieconditie vormt, geïllustreerd door het model van de kegel. Het virtuele verleden en het actuele heden verschillen van elkaar in soort en niet in mate. Tijd, oftewel duur, bleek datgene te zijn dat van zichzelf verschilt en daarmee al het verschillen in soort constitueert.<sup>69</sup> Door middel van de intuïtie, die in staat is om het onbewuste bewust te maken, kwamen we op het spoor van deze virtuele eenheid.

De derde stap, tot slot, is deze: los de juist gestelde problemen op in termen van tijd in plaats van ruimte; doordenk de werkelijkheid opnieuw *sub specie durationis*.<sup>70</sup> De duur, die al het verschillen in soort constitueert, is niet alleen eigen aan het menselijke tijdsbesef, maar ligt als virtuele eenheid ten grondslag aan de gehele werkelijkheid. Ook uitgebreidheid is slechts een van de graden van de Duur; bovendien is er geen tegenstelling meer tussen het verschillen in soort en de verschillen in mate, maar komen ze beide voort uit de graden of de aard van verschil zelf.<sup>71</sup> De

---

<sup>63</sup> En ook door Jan Bor in zijn proefschrift, al onderscheidt hij vier stappen in plaats van drie. Ik probeer ze hier zoveel mogelijk samen te nemen, waarbij de stappen van Deleuze gelden als leidraad.

<sup>64</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 15.

<sup>65</sup> Bor, *Bergson en de onmiddellijke ervaring*, 226; Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 38.

<sup>66</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 92.

<sup>67</sup> Lundy, *Deleuze's Bergsonism*, 37.

<sup>68</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 21; Bor, *Bergson en de onmiddellijke ervaring*, 228.

<sup>69</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 92.

<sup>70</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 31; Bor, *Bergson en de onmiddellijke ervaring*, 230-232.

<sup>71</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 93.

intuïtie maakt het ons mogelijk om in te zien dat we zelf slechts één van de vele ritmes zijn van de Duur en om samen te vallen, in een daad van sympathie, met de andere dieren om ons heen. Filosofie die ‘denkt in duur’ zal geen te ruim vallende concepten meer bedenken voor haar object, maar daarentegen “fluid concepts” hanteren, die verandering centraal stellen in plaats van soliditeit.<sup>72</sup>

#### 1.4.4 Discussie

Dit hoofdstuk handelde over de concepten verscheidenheid, duur en intuïtie. Dat gebeurde niet door er een vertrouwde conceptuele analyse op los te laten, integendeel; het werd duidelijk dat Bergson daar erg kritisch tegenover staat, omdat dan de innerlijke duur van wat we proberen uit te drukken aan ons ontsnapt. Alleen de intuïtieve methode maakt het mogelijk om ‘samen te vallen’ met de werkelijkheid “over and above all expression, translation or symbolical representation”.<sup>73</sup> Dat deze methode vervolgens ook haar eigen object, de intuïtie, intuïtief weet te verklaren, zou in de normale logica gelden als een cirkelredenering of als een tautologie: de intuïtie is er omdat ze er intuïtief is. Toch is de methode minder goedkoop dan ze op het eerste gezicht lijkt.

Allereerst bestaat ze niet uit gemakkelijk nattevingerwerk. Het kost moeite om de gebruikelijke richting van het denken (het intellect) om te keren en te zien wat je altijd over het hoofd zag: differentiatie in plaats van graduele verschillen. Bergson spreekt in dit kader over de geest die zichzelf geweld aan moet doen, een zware inspanning moet leveren en dat bovendien maar eventjes vol kan houden: uiteindelijk moet ook intuïtie in discrete concepten worden verrat. Bovendien zijn die concepten – vanwege hun intuïtieve in plaats van intellectuele oorsprong – niet direct begrijpelijk en worden ze dat pas meer wanneer ook hun consequenties voor het denken duidelijker en vertrouwder worden.<sup>74</sup> Kortom, het ‘duurt’ even voordat je het ziet.

Op deze manier beschouwd kan de intuïtie niet anders dan achteraf geëxpliciteerd worden. Bergson heeft zijn methode ook pas ontwikkeld in de loop van zijn denken, niet als iets dat er aan vooraf had moeten gaan. Toch is de intuïtie er niet bijgesleept als een *deus ex machina* die achteraf alle denkstappen komt rechtvaardigen, want, schrijft Bergson, “it is impossible to travel back to an intuition one has not had”.<sup>75</sup> Je zou de intuïtie kunnen zien als de virtuele, onbewuste eenheid die zich in het denken van de filosoof (verrassend) actualiseert – altijd aanwezig, maar moeilijk identificeerbaar en ook veranderend door de tijd en het denken heen. Tegelijk is ze de voorwaarde

---

<sup>72</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 224.

<sup>73</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 191.

<sup>74</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 39-41, 224.

<sup>75</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 201.

van wat er wordt gedacht, vergelijkbaar met de befaamde ladder van Bergsons tijdgenoot Ludwig Wittgenstein: de ladder vormt zowel het proces van het denken als het uiteindelijke resultaat.

Ondanks het moeilijk toegankelijke en pas achteraf zichtbare karakter van de intuïtie, bezit de methode wel degelijk grote 'precisie'. Bergson ziet het als de taak van de filosoof "[to] make certain (...) that he is able to communicate to us the intuition from whence he draws his strength".<sup>76</sup> Alleen intuïtie maakt nog geen filosofie; ze moet worden gearticuleerd door de taal en het intellect. Uiteraard gaat er dan iets verloren, maar dat maakt het tegelijk mogelijk om verder te blijven denken. Juist omdat concepten niet eeuwig houdbaar zijn en het denken in duur altijd op het verrassende en nieuwe stuit, kan en moet de filosofie zich blijven ontwikkelen, met de intuïtie als stuwende kracht. Daarom kan Deleuzes interpretatie van Bergson alsnog gelden als bergsoniaans, ook al heeft Bergson zelf de notie van het virtuele minder uitgebreid uitgewerkt dan Deleuze heeft gedaan. De onderliggende intuïtie is namelijk dezelfde, al actualiseert ze zich bij Deleuze op een wezenlijk andere wijze dan bij Bergson.<sup>77</sup> Bergsons denken staat daarmee open voor ontwikkeling; anders dan bij Wittgenstein kan zijn ladder niet worden weggetrapt op het moment dat je erop bent geklommen, omdat elk resultaat een voorlopig resultaat is. In zekere zin blijf je maar klimmen – net zoals de sneeuwbal van de tijd maar blijft rollen.

Tegelijkertijd is het mogelijk om kritiek te leveren op de gearticuleerde intuïtie, precies omdat ze niet in eeuwige concepten te vangen is. Ze is misschien niet falsifieerbaar onder de voorwaarden van logische analyse, maar het zou ook niet eerlijk zijn om dat van haar te eisen; de intuïtieve methode richt zich immers op de continue, innerlijke duur van objecten, in plaats van dat ze er van buitenaf en discreet over oordeelt, zoals de logische analyse doet. Verwachten dat ze voldoet aan de wetten van de logica betekent zoveel als dat ze zichzelf moet verloochenen. Ze is echter wel degelijk ontvankelijk voor kritiek onder de voorwaarden die ze zichzelf stelt, namelijk de stappen die ze neemt en die Bergson zelf expliciet heeft gemaakt. Het maakt haar tot "one of the most fully developed methods in philosophy", zoals Deleuze het met enig gevoel voor overdrijving uitdrukt.<sup>78</sup> Al met al kan de intuïtieve methode wat mij betreft niet worden verweten filosofisch onhoudbaar te zijn.

---

<sup>76</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 146.

<sup>77</sup> Zie bijvoorbeeld het hoofdstuk "Deleuze, Bergson, and the Virtual" in Grosz, *Time Travels*, 93-111 waarin wordt ingegaan op de manier waarop Deleuze Bergsons filosofie verder heeft ontwikkeld en waarin hij afwijkt van Bergson.

<sup>78</sup> Deleuze, *Bergsonism*, 13.



## Hoofdstuk 2 – de temporaliteit van de moderniteit en arbeid en de geleefde tijd van burn-outpatiënten

### 2.1 Inleiding

In het eerste hoofdstuk volgden we Bergson op zijn ‘reis door de tijd’: beginnend bij de innerlijke tijdsbeleving, die hij karakteriseerde als duur, kwamen we uit bij het buiten-psychologische, virtuele verleden, dat niet alleen de conditie bleek voor de actualisaties van onze eigen duur, maar ook voor die van de kosmische Duur. De methode die hij toepaste in deze ‘reis’, was die van de intuïtie. De intuïtie bemiddelt tussen het ongearticuleerde instinct (dat samenvalt met de duur) en het actiegerichte intellect (dat alleen ruimtelijk denkt). Bergson meent dat het intellect domineert in het domein van het sociale: ruimtelijk, homogeen denken zorgt ervoor dat we elkaar begrijpen omdat we het over hetzelfde hebben. Het heeft een praktisch, sociaal nut.<sup>79</sup> In dit hoofdstuk gaan we op zoek naar de hedendaagse, ‘sociale’ opvattingen van tijd. De bergsoniaanse hypothese is dat tijd in het domein van het sociale wordt begrepen als iets dat nuttig is en bepaalde acties dient. Of deze hypothese correct is, zal in hoofdstuk 3 aan de orde komen. In het huidige hoofdstuk wordt vooral gefocust op de weergave van en de onderlinge verbanden tussen hedendaagse ‘collectief-maatschappelijke tijdsopvattingen’ en de individuele tijdsbeleving van burn-outpatiënten. Die collectieve tijdsopvattingen duid ik aan met de term ‘temporaliteit’, wat in de definitie van de sociaal-antropoloog Paul Connerton zoveel betekent als “institutionalised and organised time schedules which crucially structure a person’s experience of time”.<sup>80</sup> Deze omschrijving geeft mooi de wisselwerking weer die er bestaat tussen de manier waarop de organisatie van macrodomeinen zoals technologie of arbeid een bepaalde tijdsopvatting uitdrukt en de manier waarop een individu, dat zich in die domeinen begeeft, de tijd vervolgens beleeft.

In dit hoofdstuk beginnen we bij de temporaliteit van ‘de moderniteit’. Dat is een term die zich al voor zoveel verschillende interpretaties heeft geleend dat een tijdsafbakening nodig is. De moderniteit zoals die in dit onderzoek wordt verstaan, is niet los te denken van de grote technologische veranderingen die vooral sinds de industrialisatie een dominant stempel hebben gedrukt op collectief-maatschappelijke tijdsopvattingen. Het hoofdstuk focust specifiek op de moderniteit vanaf de jaren zeventig van de vorige eeuw, omdat toen de voor onze tijd belangrijkste technologische revolutie begon: de opkomst van ICT. De behandelde denkers in dit hoofdstuk achten deze nieuwe informatie- en communicatietechnologieën van fundamentele invloed op onze huidige

---

<sup>79</sup> Bergson, *The Creative Mind*, 29; Bergson, “Time and Free Will,” 76, 77.

<sup>80</sup> Paul Connerton, *How Modernity Forgets* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 40. EBSCOhost, <http://search.ebscohost.com.proxy.library.uu.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=304807&site=ehost-live> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).



tijdsbeleving. Daarna wordt er ingezoomd op het specifieke domein van kapitalisme en kennisintensieve arbeid, waarbij wordt onderzocht hoe de moderne temporaliteit invloed heeft op de temporaliteit in die domeinen. Tot slot wordt de stap gezet naar de geleefde tijd van burn-outpatiënten, wier individuele tijdsbeleving beïnvloed en gestructureerd is door de temporaliteiten van de moderniteit en het arbeidsdomein. Opvallend is dat het onderzoek naar burn-out ook zijn startpunt heeft in de jaren zeventig. De tijdsafbakening van 'de moderniteit' in dit hoofdstuk houdt ook daarmee verband. De conclusie zal uiteindelijk de opmaat vormen voor een bergsoniaanse interpretatie van de bevindingen van dit hoofdstuk.

## 2.2 Tijdsociologie

### 2.2.1 Grondslagen: een nieuwe constitutie van tijd

In het domein van de sociologie dat zich richt op de studie naar tijd en tijdsbeleving (in het vervolg: tijdsociologie) wordt de opkomende dominantie van de kloktijd in Europa beschouwd als een van de belangrijkste processen waardoor de menselijke beleving van tijd in de moderniteit grondig is veranderd. Sociologe Barbara Adam schrijft dat de tijd hierdoor niet meer primair werd ervaren als verandering, als ouder worden of als een afwisseling tussen de seizoenen, maar als kwantiteit, onveranderlijkheid en berekenbare beweging. Ze noemt het ook wel 'de machinetijd', en dat is niet voor niets; de Britse historicus E.P. Thompson betoogde in een beroemd geworden artikel uit 1967 dat het tijdens de industrialisatie was dat de kloktijd als tijdsbeleving werd geïnternaliseerd, in ieder geval in Engeland.<sup>81</sup> Deze tijdmeting was neutraal (en gold dus voor iedereen) en voorspelbaar (zodat je ermee kunt rekenen), waardoor fabrikanten hun werknemers konden uitbetalen naar de tijd die ze in hun werk hadden gestoken. In pre-industriële tijden werkte men veelal als zelfstandige boeren en ambachtslieden, van wie Thompson met een indrukwekkend gedegen onderzoek laat zien dat hun tijdsindeling gecentreerd was rondom de taak die ze moesten verrichten in plaats van andersom.<sup>82</sup> De verschuiving van taak- naar tijdgeoriënteerde arbeid vindt dus plaats tijdens de industrialisatie, waarbij de puriteinse werkethiek 'tijd is geld' een van de belangrijkste morele stokken was om 'luie' werknemers mee te slaan. Deze disciplinerende verandering verliep niet zonder slag of stoot, maar is succesvol geïnternaliseerd: voor moderne werknemers is tijdgeoriënteerde arbeid heel normaal geworden. Hoewel Thompson accepteert dat deze verandering heeft plaatsgevonden, ziet hij het niet als iets louter positiefs; het meten van de tijd beschouwt hij als een middel tot uitbuiting van de

---

<sup>81</sup> Barbara Adam, *Time* (Cambridge: Polity Press, 2004), 113, 114.

<sup>82</sup> E.P. Thompson, "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism," *Past & Present* 38 (1967), 57, 60, 61. <https://www.jstor.org/stable/649749> (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

arbeidersklasse, en hij hoopt dat de puriteinse ethiek langzaam zal afbrokkelen totdat tijd meer ten bate van sociale relaties en vrije tijd zal worden ingezet en minder ten bate van geld.<sup>83</sup>

De invloed van Karl Marx, die in *Das Kapital* beargumenteerde dat de zogenaamde neutraliteit van de kloktijd ervoor zorgde dat tijd werd beschouwd als handelswaar (en dus werd gecommificeerd), en van Max Weber, die deze gelijkstelling van tijd met geld terugleidde tot de protestantse moraal, op Thompson is onmiskenbaar.<sup>84</sup> Deze denkers zijn, tezamen met Thompson, van grote betekenis geweest voor het gros van de theorieën die in het domein van de tijdsociologie zijn ontwikkeld.<sup>85</sup> Deze theorieën verklaren de verandering van tijdsbeleving, zowel op het macroniveau van de samenleving als op het microniveau van het individu, door zich te richten op snelheid en versnelling. In de afgelopen twee eeuwen hebben zich grote economische, technologische en politieke veranderingen voorgedaan, waarbij het algemene gevoel heerst(e) dat ‘de wereld steeds sneller gaat’. Te denken valt aan de al eerdergenoemde industrialisatie en haar mechanisering van het productieproces, de steeds betere en uitgebreidere infrastructuur of de opkomst van nieuwe informatie- en communicatietechnologieën, die allen mede hebben bijgedragen aan de globalisering zoals we die nu kennen. Door deze versnelling vonden twee belangrijke verschuivingen plaats in de verhouding tussen tijd en ruimte: ten eerste heeft tijd het primaat gekregen over ruimte, ten tweede werd tijd opnieuw geconstitueerd – ditmaal niet als duur en opeenvolging, maar als ogenblik en gelijktijdigheid. De telegraaf uit de 19<sup>e</sup> eeuw, de satellietverbindingen uit de 20<sup>e</sup> eeuw en de digitale communicatie uit de 21<sup>e</sup> eeuw hebben bijvoorbeeld met elkaar gemeen dat de afstand tussen zender en ontvanger niet meer relevant is geworden; men kan gelijktijdig met elkaar communiceren zonder in dezelfde ruimte te hoeven zijn.<sup>86</sup> De nieuwe functie en constitutie van tijd leiden volgens Adam tot ‘temporele discontinuïteit’.<sup>87</sup>

### 2.2.2 Implicaties van temporele discontinuïteit: compressie, tijdloosheid en differentiatie

De consequenties van de veranderde tijd- en ruimtebeleving zijn uitgebreid getheoretiseerd. Ik bespreek een aantal denkers in min of meer chronologische volgorde, wier concepten relevant zijn voor dit onderzoek. De Franse cultuurcriticus Paul Virilio is een van hen; hij deed vanaf de jaren zeventig onderzoek naar de gevolgen van de versnelling van de moderniteit. Versnelling hangt voor

---

<sup>83</sup> Thompson, “Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism,” 80, 87, 93, 95, 96.

<sup>84</sup> Adam, *Time*, 39, 41.

<sup>85</sup> Sarah Sharma, *In the Meantime: Temporality and Cultural Politics* (Durham/London: Duke University Press, 2014), 7. *Google Books*,

<https://books.google.nl/books?hl=nl&lr=&id=erckAwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP8&dq=sharma+in+the+meantime&ots=hlobLkKeap&sig=Mb1ZwaknAgQdLFhmXeK1mSHaZiU#v=onepage&q=sharma%20in%20the%20meantime&f=false> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

<sup>86</sup> Adam, *Time*, 120.

<sup>87</sup> Adam, *Time*, 116.

hem sterk samen met macht en kapitaal: wie in staat is snel van A naar B te komen, kan vlotter handelen en heeft meer tijd om geld te verdienen. De afstand kun je niet kleiner maken, de tijd die het duurt om de afstand te overbruggen wel. Daarom zijn de uitvindingen van de moderniteit gericht op steeds verdergaande ‘tijdscompressie’, al hangen hier allerlei ongewilde gevolgen mee samen, zoals de “dromological law” dat een steeds grotere versnelling ook leidt tot meer mogelijke files of wachtrijen. Hierin worden mensen uit verschillende socio-economische klassen op ongelijke wijze getroffen (hij spreekt in dit verband over “fast and slow classes”<sup>88</sup>), waardoor de constante versnelling ook politiek niet zonder gevolgen blijft. De opkomst van ICT heeft bovendien, door haar mogelijkheid tot gelijktijdige communicatie over de hele wereld, de duur van die communicatie gecomprimeerd tot nul en ervoor gezorgd dat het heden een “global present” is geworden. Voor Virilio is dit echter een heden waarvan de context is afgestript en daarom zorgt het voor een vervreemding van iemands lichamelijke aanwezigheid in het hier en nu.<sup>89</sup> Versnelling heeft dus niet alleen invloed op macrofactoren zoals de economie, politiek, technologische ontwikkelingen of de sociale cohesie, maar ook op het individuele niveau van geleefde tijd en ruimte. Anderen die in deze lijn redeneren zijn sociologen als David Harvey, Anthony Giddens en Zygmunt Bauman.

Een belangrijke socioloog die het conceptualiseren van de verhouding tussen tijd en ruimte een stap verder heeft gebracht, is Manuel Castells. Hij meent dat wij sinds de millenniumwisseling leven in een netwerkmaatschappij, waarin de kloktijd niet meer centraal staat, maar de zogeheten “timeless time”.<sup>90</sup> Door de opkomst van ICT zijn er allerlei virtuele, globale netwerken ontstaan waarin macht, informatie en beelden hun dominante logica uitoefenen op de kapitalistische samenleving. Ook in deze theorie heeft ruimte en plaatsgebondenheid het afgelegd tegen de netwerktijd, die zich kenmerkt door gelijktijdigheid en tijdloosheid.<sup>91</sup> Via de nieuwe communicatietechnologie is het mogelijk om in “real time” met elkaar te interageren, zonder dat afstand ertoe doet. Deze virtuele tijdsbeleving leidt tot tijdloosheid: het kunnen splitsen, mengen en opnieuw ordenen van ritmes en temporaliteiten, als een soort collage.<sup>92</sup> Een voorbeeld om deze dynamiek wat inzichtelijker te maken, is het gebruik van ‘gifjes’ op Whatsapp. Dit zijn korte, bewegende plaatjes die zichzelf eindeloos herhalen en die worden verstuurd om een bepaalde emotie uit te drukken. Je zou kunnen stellen dat gifjes het midden houden tussen een video

---

<sup>88</sup> Sharma, *In the Meantime*, 6.

<sup>89</sup> Adam, *Time*, 130-132.

<sup>90</sup> Adam, *Time*, 134, 135; Manuel Castells, “The Edge of Forever: Timeless Time,” in *The Rise of the Network Society*, 2<sup>nd</sup> ed. with a new preface (Wiley-Blackwell, 2010), 465. *Wiley Online Library*, DOI:10.1002/9781444319514 (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

<sup>91</sup> Jan van Dijk, “The one-dimensional network society of Manuel Castells,” *New Media & Society* 1, no. 1 (1999), 130. DOI:10.1177/1461444899001001015 (laatst geraadpleegd 11 juni 2021); Castells, “The Edge of Forever,” 460, 491.

<sup>92</sup> Adam, *Time*, 135.

(vanwege de beweging) en een afbeelding (vanwege de zeer korte duur en de eenduidigheid van de herhaling). Het videoaspect wekt de suggestie van interactie in *real time*, terwijl het afbeeldingsaspect de tijdloosheid benadrukt – immers, het gifje blijft vanwege de herhaling steeds hetzelfde en zal daarbuiten nooit nieuwe informatie verstrekken. Communicatie die gebruik maakt van gifjes is dus een cocktail van verschillende duren: eerst heeft er een gebeurtenis moeten plaatsvinden in de werkelijkheid, die gelijktijdig werd gefilmd; daaruit werd vervolgens een leuk stukje geknipt, gekopieerd en eindeloos achter elkaar geplakt; vervolgens wordt het ingezet in een Whatsappgesprek, dat gelijktijdig tussen zender en ontvanger kan plaatsvinden maar dat niet vereist; tot slot wordt het gifje bekeken, er wordt een reactie gestuurd en het gifje ‘verdwijnt’ van het scherm wanneer het gesprek voortduurt. Een gefilmde gebeurtenis met duur wordt vervangen door een gifje dat de duur niet helemaal elimineert, maar comprimeert en verwerkt tot iets anders, met een andere betekenis en een ander communicatiedoel. Castells meent dat dit virtuele proces leidt tot een tijdsbeleving die, ontdaan van alle context en logische volgorde, tijdloos genoemd kan worden. Dit is een concept dat grote overeenkomsten vertoont met Virilio's *global present*.

Hoewel de notie van tijdloze tijd verhelderend werkt voor het begrijpen van (een deel van) onze huidige tijdsbeleving, is er ook enige kritiek denkbaar. Cultuur- en communicatiewetenschapper Robert Hassan gaat mee in de premisse dat we leven in een netwerkmaatschappij, maar vindt dat tijdloze tijd te weinig aansluit bij de alledaagse tijdservaring, die immers nog steeds bestaat uit duur. Het is te veel eer voor ICT om te stellen dat deze leidt tot een tijdsbeleving die alle andere duren verandert in tijdloosheid. In Hassans optiek gaat het niet om de snelheid van communicatie, maar om de interconnectiviteit van de netwerken. Deze produceren een bepaalde netwerktijd met een eigen duur, die, afhankelijk van de mogelijkheden van de digitale communicatiemiddelen, het ene moment wordt uitgerekt en het andere moment wordt gecompriemd. Hassan pleit dus voor een meer gedifferentieerde manier van het conceptualiseren van de invloed van technologie op tijdsbeleving. Hij signaleert echter wel degelijk een bepaalde dominantie van de netwerktijd op andere temporaliteiten, zoals die van arbeid of vrije tijd.<sup>93</sup>

Cultuur- en mediawetenschapper Sarah Sharma, tot slot, pleit ook voor een meer gedifferentieerde blik op de verschillende tijdsbelevingen die worden aangetast door de versnelling van de globalisering. Zij maakt bezwaar tegen de (uniforme) assumptie dat de wereld alsmaar sneller gaat en vindt het onderscheid tussen degenen die daarvan profiteren en degenen die daaronder lijden (denk aan de *fast and slow classes*) te makkelijk gemaakt. Het getuigt namelijk van een miskenning van het ondoorzichtige web van individuele tijdsbelevingen die zijn afgestemd op elkaar

---

<sup>93</sup> Adam, *Time*, 135, 136; Rebecca Coleman, “Making, managing and experiencing ‘the now’: Digital media and the compression and pacing of ‘real-time’,” *New Media & Society* 22, no. 9 (2020), 1683, 1684. DOI: 10.1177/1461444820914871 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

en op de organisatie van arbeid, technologie en cultuur. Hierin bestaan wel degelijk machtsrelaties die zorgen voor ongelijkheid. Voor sommige mensen gaat de wereld bijvoorbeeld niet sneller, maar steeds langzamer. Die ongelijkheid in tijdsbelevingen is niet uit te drukken in een simpele tegenstelling, maar moet met oog voor hun complexiteit en meervoudigheid in kaart worden gebracht. De nadruk moet niet liggen op de snelheid van de tijd en de ruimte die daarmee verloren gaat, maar op de manier waarop burgers geconstitueerd worden in en door de tijd.<sup>94</sup>

### 2.2.3 De temporaliteit van arbeid: verwachtingen

De handschoen die Sharma ons heeft toegeworpen, namelijk de vraag naar de manier waarop de temporaliteit van sommige mensen wordt geconstitueerd, wordt in deze paragraaf opgepakt met de focus op arbeid. Welke tijdsbeleving propageert en valideert het kapitalisme en wat voor invloed heeft dat op (hoger opgeleide) werknemers? Bepaalde temporele verwachtingen blijken leidend te zijn boven andere.

#### 2.2.3.1 Kapitalisme: de relatie tussen heden en toekomst

Kapitalisme in de netwerkmaatschappij heeft dankzij de virtuele, globale netwerken een heel andere vorm gekregen dan toen Thompson zich in 1967 boog over de invloed van de kloktijd op arbeid. Weliswaar is arbeid nog steeds gebonden aan de kloktijd en een specifieke werkplaats, maar het kapitaal dat de motor is van de economie bevindt zich in de tijd- en plaatsoverstijgende netwerken, die continuïteit en duur doorbreken.<sup>95</sup> Dit betekent dat het kapitalisme in Castells' optiek tijd beschouwt als een economische waarde die niet alleen gecompriëerd moet worden, maar ook verwerkt, zoals de gifjes uit het voorbeeld de duur van een bepaalde video verwerken tot een nieuw communicatiedoel.<sup>96</sup> Dit heeft belangrijke gevolgen voor hoe de relatie tussen heden en toekomst wordt beschouwd.

Adam heeft aan de plaats van de toekomst in het kapitalistische model veel aandacht besteed. Men 'reken' in toekomst. Men maakt bijvoorbeeld winst- en verliesinschattingen en baseert daarop zijn beslissingen, maar dat is alleen mogelijk wanneer de toekomst is ontdaan van historische context en continuïteit met het heden en verleden.<sup>97</sup> Zij noemt de manier waarop managers spreken over de toekomst een vorm van "postalgia": een verlangen naar een gedroomde toestand die, anders dan bij nostalgie, niet in het verleden maar in de toekomst wordt

---

<sup>94</sup> Sharma, *In the Meantime*, 6-13.

<sup>95</sup> Van Dijk, "The one-dimensional network society of Manuel Castells," 130, 131.

<sup>96</sup> Adam, *Time*, 134. Castells, "The Edge of Forever," 468.

<sup>97</sup> Barbara Adam & Chris Groves, *Future matters: Action, Knowledge, Ethics* (BRILL, 2007), 9, 10. *ProQuest Ebook Central*, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uunl/detail.action?docID=467646> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

geprojecteerd.<sup>98</sup> In Castells' analyse is het probleem met deze *postalgia* dat het de toekomst behandelt alsof het gelijktijdig bestaat met het heden, namelijk door er uitspraken over te doen die veronderstellen dat de toekomst al bekend is. Helga Nowotny, wetenschaps- en technologiesocioloog, is van mening dat we het dus eigenlijk niet over de verre toekomst hebben, maar over een "extended present", waarin de toekomst die we nastreven al deels haar vorm krijgt door onze beslissingen. Hierin treedt de paradox op dat innovatie en vooruitgang zowel nieuw en verrassend moeten zijn als van tevoren zichtbaar en controleerbaar in al hun voor- en nadelen.<sup>99</sup>

### 2.2.3.2 *Arbeid: time management als morele logica*

De invloed van de netwerkmaatschappij op verschillende temporaliteiten heeft ook implicaties voor de manier waarop tijd wordt georganiseerd op het vlak van kennisintensieve arbeid. Bedrijven in de netwerkmaatschappij streven er in Castells' optiek niet meer primair naar om zoveel mogelijk arbeid gedaan te krijgen in zo min mogelijk tijd, zoals Thompson signaleerde. Het draait er nu met name om de activiteiten van het bedrijf zo goed en dus zo snel mogelijk aan te laten sluiten bij de ontwikkelingen van de (financiële) markt, waarbij de snelheid van transacties beslissend is voor een goed resultaat. Ook de snelheid van technologische ontwikkelingen dient bijgebeend te worden door het 'netwerkbedrijf'. Dat betekent dat werknemers in staat moeten zijn om op elk moment de juiste besluiten te kunnen nemen, wat een flexibele en autonome tijdsindeling vereist die meebeweegt met de ontwikkelingen waar ze geacht worden op in te spelen. Castells noemt dit, in navolging van de socioloog John Urry, "just-in-time labor".<sup>100</sup> Het zorgt ervoor dat de professionele elite continu het gevoel heeft tijd tekort te komen, juist omdat ze "time-transcendent" probeert te zijn.<sup>101</sup> Omdat bedrijven zoveel flexibiliteit en *time management* vragen, terwijl iemands tijdsbeleving en -indeling buiten haar werk om meestal veel minder flexibel en fluïde is, ontstaan er conflicterende tijdsbelevingen binnen een individu.<sup>102</sup>

Dit conflict heeft alles te maken met verwachtingen. Socioloog Harvey Molotch wijst erop dat bedrijven een bepaalde norm hebben van wat een juiste snelheid is van bedrijfsvoering. Naast een

---

<sup>98</sup> Barbara Adam, "Managerial Postalgia," in *Timescapes in Management: Creative Enquiries and Critical Examinations*, ed. by Ronald E. Purser, Barbara Adam & Jack Petranker (Emerald Publishing Ltd., 2004), 826. ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uuni/detail.action?docID=231855> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

<sup>99</sup> Helga Nowotny, *Time. The Modern and Postmodern Experience*, vert. door Neville Plaice (Cambridge: Polity Press, 1994), 51. Zie voor een actueel voorbeeld van deze manier van denken dit krantenartikel over de "ultieme doelen" van Havenbedrijf Rotterdam: Ben van den Aarssen, "'Het is niet iets van de toekomst, we zijn het al aan het doen'," *Topics*, 24 mei 2021. <https://www.topics.nl/-het-is-niet-iets-van-de-toekomst-we-zijn-het-al-aan-het-doen-a16052351ad/?context=mijn-nieuws/> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

<sup>100</sup> Castells, "The Edge of Forever," 465-468.

<sup>101</sup> Castells, "The Edge of Forever," voetnoot op 497.

<sup>102</sup> Castells, "The Edge of Forever," 472, 473.

zaak van efficiëntie is goed *time management* dus ook een morele kwestie. Dit geldt zowel voor de bedrijven als voor de individuen die er werkzaam zijn. Wanneer een werknemer er niet in slaagt om zich aan de snelheid van het bedrijf aan te passen, wordt de interne coördinatie verstoord, en dat kan iemand kwalijk worden genomen.<sup>103</sup> Sharma nuanceert dat het niet zozeer om het snelle tempo van het bedrijf gaat waaraan een werknemer zich misschien niet kan conformeren, maar om de verwachting dat iemand zich steeds opnieuw aanpast aan de temporele normen, die nu eens vertragen en dan weer versnellen. Ze noemt dit “recalibration”: de manier waarop iemand haar eigen tijdsbeleving synchroniseert met een extern gegeven, omdat er van iedereen wordt verwacht “an entrepreneur of time-control” te zijn.<sup>104</sup> Wat wordt er dan concreet verwacht van een werknemer die tegelijk ‘tijdsondernemer’ moet zijn? Organisatie- en technologiewetenschappers Ingrid Erickson en Melissa Mazmanian beschrijven deze verwachtingen als een dominante temporele logica, die is gebaseerd op gedeelde aannames die we doen over de aard van tijd. In hun optiek beschouwt de samenleving, en dus ook bedrijven en hun werknemers, de tijd als deelbaar, als iets dat één doel dient, als lineair en als een individueel eigendom.<sup>105</sup> Hun analyse is het waard om wat verder uit te diepen, al moet er in gedachten worden gehouden dat zij zich beperken tot kenniswerkers.

De tijd is allereerst deelbaar in verschillende, homogene eenheden. Die tijdseenheden kunnen vervolgens worden toegewezen aan bepaalde activiteiten, waarbij de aard van de activiteit niet uitmaakt voor het tijdslot dat ervoor wordt gereserveerd. We gaan ervan uit dat de duur van onze activiteiten geboetseerd kan worden naar de duur die we er zelf voor inplannen, wat betekent dat we op een toekomstgeoriënteerde manier met tijd omgaan. Daarbij wordt echter weinig rekening gehouden met mogelijke vertraging of de gevolgen die het voor anderen heeft wanneer een activiteit (bijvoorbeeld een vergadering) van de ochtend naar de middag wordt verplaatst.<sup>106</sup> Tijd wordt, kortom, beschouwd als het neutrale decor waarop we onze werkdag vormgeven. Op macroniveau is deze conceptie van tijd te herkennen in Adams begrip van *postalgia* en Castells’ concept van tijdloze tijd.

Daarnaast worden de eenheden waarin we onze tijd opdelen beschouwd als iets dat slechts één doel dient. Het ene blokje is voor activiteit x, het andere blokje voor activiteit y. Ook tijd buiten de werkdag om wordt op die manier ingedeeld, zoals ‘tijd voor mezelf’ of ‘etenstijd’. Er bestaat een

---

<sup>103</sup> Harvey Molotch. ““Just Time” and the Relativity of Speed,” in *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, ed. by Nigel Dodd & Judy Wajcman (Oxford: Oxford University Press, 2017), 117, 119, 120.

<sup>104</sup> Sharma, *In the Meantime*, 133.

<sup>105</sup> Ingrid Erickson & Melissa Mazmanian, “Bending Time to a New End: Investigating the Idea of Temporal Entrepreneurship,” in *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, ed. by Nigel Dodd & Judy Wajcman (Oxford: Oxford University Press, 2017), 155.

<sup>106</sup> Erickson & Mazmanian, “Bending Time to a New End,” 156.

associatie tussen bepaalde types tijd en de activiteiten (professioneel, sociaal of individueel) die daarbij horen.

Ten derde zien we tijd als lineair. De deelbare eenheden kunnen ook weer naast elkaar worden gezet tot ze één ononderbroken tijdlijn vormen. Aangezien elke eenheid even lang duurt, verplaatst de pijl van de tijd zich dus met een continue snelheid de toekomst in. Technologische instrumenten zoals agenda's, kalenders of cursushandleidingen bevestigen deze lineaire logica.<sup>107</sup> Elke werkweek duurt even lang en kan dus even productief worden besteed als de voorgaande en komende werkweken.

Tot slot is tijd je individuele eigendom. Het draagt bij aan de professionele identiteit om goed om te kunnen gaan met je tijdsindeling. Omdat je daar zelf verantwoordelijk voor bent, kunnen anderen van je vragen om "temporal commitments" te maken. Andersom ga je er ook zelf vanuit dat anderen hun tijd goed kunnen indelen en hoef je in de afspraken die je met ze maakt geen rekening te houden met hun agenda, omdat zij zelf verantwoordelijk zijn voor het oplossen van contradictoire claims op hun tijdsbudget.<sup>108</sup>

Het is deze logica, die Erickson en Mazmanian aanduiden als "circumscribed time", begrensde tijd, die de professionele tijdsbeleving diepgaand vormt.<sup>109</sup> Werknemers proberen hun tijdsbeleving te synchroniseren met de norm die deze logica hen stelt, door hun tijd op te delen in stukken, zich volkomen toe te wijden aan het doel dat elk stukje tijd heeft, altijd even productief te zijn en zelf verantwoordelijkheid te nemen voor dit gehele proces. Het komt echter steeds vaker voor dat mensen hier op lange termijn niet in slagen: ze raken burn-out. Hartmut Rosa verbindt de 'burn-outcrisis' expliciet aan wat hij noemt 'desynchronisatie': tragere temporaliteiten die onder druk worden gezet door de snellere, omdat ze anders als obstakel fungeren.<sup>110</sup> Een werknemer voor wie de temporele verwachtingen van de begrensde tijd te veel, te snel of te groot zijn, en die zichzelf dus continu ziet als een obstakel in plaats van als een productieve professional, raakt uiteindelijk burn-out.

## 2.3 De geleefde tijd van burn-outpatiënten

### 2.3.1 Inleiding

Omdat de temporele logica van de begrensde tijd normatief is, wordt zij – net als de tijdgeoriënteerde arbeid tijdens de industrialisatie – geïnternaliseerd door werknemers. De tijdsopvatting die erin wordt gepropageerd, wordt ook echt zo door werknemers beleefd, inclusief de

---

<sup>107</sup> Erickson & Mazmanian, "Bending Time to a New End," 157.

<sup>108</sup> Erickson & Mazmanian, "Bending Time to a New End," 157, 158.

<sup>109</sup> Erickson & Mazmanian, "Bending Time to a New End," 154.

<sup>110</sup> Rosa, "De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze," 36, 39.



morele oordelen die ermee samenhangen. Daarom wordt de *geleefde tijd* van burn-outpatiënten in deze sectie onderzocht, met als doel te ontdekken in hoeverre de temporaliteit van de moderniteit en van het arbeidsdomein invloed hebben op die tijdsbeleving. Bovendien kan een intuïtief begrip van burn-out, zoals dat in hoofdstuk 3 ontwikkeld zal worden, alleen vanuit de innerlijke duur van de ziekte vertrekken. In deze sectie staat daarom een aantal Scandinavische, psychologische studies centraal<sup>111</sup>, waarin over kwalitatief onderzoek bij burn-outpatiënten wordt gerapporteerd, verricht volgens een hermeneutisch-fenomenologische methode (en in één geval een “content analysis”<sup>112</sup>, die ongeveer dezelfde stappen volgde). In meer of minder stappen werden de afgenomen interviews eerst ‘naïef’ gelezen, wat betekent dat de getranscribeerde interviews verscheidene malen werden gelezen als een geheel, zodat de ‘algemene’ betekenis eruit kon worden gehaald. Daarna werden de teksten structureel geanalyseerd door het onderscheiden en ordenen van betekenseenheden en tot slot kritisch geïnterpreteerd aan de hand van filosofische denkkaders, zoals van Husserl of Merleau-Ponty. Daarbij wordt het interpretatieproces opgevat als holistisch: de betekenseenheden beïnvloeden het gehele verhaal en andersom. Vanwege dit holisme past de hermeneutisch-fenomenologische methode uitstekend bij de manier waarop de intuïtie samen probeert te vallen met haar object: ze verplaatst zich in de innerlijke duur (het ‘naïeve’ lezen) en tracht deze vervolgens te articuleren in de discrete taal van het intellect (de structurele analyse en de kritische interpretatie).

Wat een burn-out precies is, is moeilijk vast te stellen. Het onderzoek ernaar is begonnen in de jaren zeventig met het werk van de psycholoog en psychotherapeut Herbert Freudenberger. Het verschijnsel werd beschouwd als werkgerelateerd, voornamelijk in de zorgsector.<sup>113</sup> Christina Maslach heeft het onderzoek een empirische basis gegeven door de zogeheten *Maslach Burnout Inventory* te ontwikkelen, die aan de hand van drie dimensies – uitputting, cynisme en inefficiëntie – trachtte vast te stellen in hoeverre iemand burn-out was geraakt.<sup>114</sup> Uitputting wil zeggen dat iemand

<sup>111</sup> De betreffende studies zijn te vinden in de bibliografie onder het kopje ‘Scandinavische burn-outstudies’. Zoektermen op Google Scholar of WorldCat zoals ‘burn-out’ en ‘time experience’ leverden alleen dit bundeltje studies op. De onderzoekers zijn van elkaars werk op de hoogte, blijkens de verwijzingen naar elkaar, maar refereren niet naar andere internationale studies met dezelfde opzet. Deze waren verder ook niet te vinden op internet. Daaruit concludeer ik dat deze studies uniek zijn in hun medisch-filosofische benadering van burn-out. De bovenstaande paragrafen waarin ze worden besproken komen voort uit een nauwkeurige lezing en samenvoeging van de resultaten van de studies, waardoor het moeilijk is om voetnoten te plaatsen. Daarom staan er alleen voetnoten bij expliciete verwijzingen.

<sup>112</sup> Stela Salminen, “My Well-Being in My Own Hands: Experiences of Beneficial Recovery During Burnout Rehabilitation,” *Journal of Occupational Rehabilitation* 25 (2015), 736. DOI: 10.1007/s10926-015-9581-6 (laatst geraadpleegd 12 juni 2021).

<sup>113</sup> Wilmar B. Schaufeli, “Burnout: A Short Socio-Cultural History,” in *Burn-out, fatigue, exhaustion. An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*, ed. by Sighard Neckel, Anna Katharina Schaffner & Greta Wagner (Palgrave Macmillan, 2017), 105, 108. Springer. <https://doi-org.proxy.library.uu.nl/10.1007/978-3-319-52887-8> (laatst geraadpleegd 12 juni 2021).

<sup>114</sup> Heinemann & Heinemann, “A Contested Diagnosis,” 3.

op een emotioneel niveau zichzelf niet meer kan uitdrukken of verbinden; cynisme of ook wel ‘depersonalisatie’ dat iemand een afstand voelt tussen enerzijds zichzelf en anderzijds het werk, de collega’s of andere betrokkenen; en inefficiëntie dat iemand zich er niet toe in staat voelt om de professionele taken bekwaam uit te voeren.<sup>115</sup> De MBI is voor een groot aantal onderzoeken, die zich vanaf de jaren negentig ook uitbreidden naar andere beroepsgroepen dan de zorgsector, gebruikt als demarcatiemiddel (is een patiënt wel of niet burn-out?), maar dit was niet de oorspronkelijke bedoeling. Linda en Torsten Heinemann wijzen er dan ook op dat het fenomeen ‘burn-out’ nog steeds niet makkelijk te classificeren is en dat het veelvuldig gebruik van de MBI het zicht op dit probleem vertroebeld heeft.<sup>116</sup> Is het probleem dan toch vastgesteld bij een patiënt, dan vindt dat voornamelijk plaats in de westerse, geïndustrialiseerde landen. Het aantal burn-outs, met name in Nederland, Duitsland en de Scandinavische landen, stijgt in rap tempo.<sup>117</sup> Het is dus een actueel probleem, dat tot nog toe op voornamelijk kwantitatieve wijze wordt onderzocht. Een onderzoek naar de tijdsbeleving van burn-outpatiënten is dus zeer relevant.

### 2.3.2 De geleefde ervaringen van burn-out

In de fenomenologisch-hermeneutische studies die centraal staan in deze sectie, zijn de deelnemers geselecteerd omdat ze burn-out zijn geraakt door hun baan. De meesten van hen waren hoger opgeleid, deden een kennisintensieve baan (vaak in de zorg) en pasten in het subtype van de ambitieuze en toegewijde werknemer. Het overgrote merendeel was vrouw (70 vrouwen tegenover 20 mannen) en van middelbare leeftijd. Bovendien waren alle respondenten afkomstig uit Scandinavië. Dat betekent dat de resultaten van de onderzoeken niet voor iedere burn-outpatiënt overal ter wereld opgaan. Anderzijds is het genoemde type mens er blijkbaar een onder wie burn-out vaak voorkomt, zodat de studies wel iets te zeggen hebben over het gemiddelde verloop van een burn-out. Daarnaast zijn de arbeidsomstandigheden en ziektevoorwaarden in Scandinavië redelijk vergelijkbaar met die in Nederland, waardoor ik meen dat Scandinavische studies naar burn-out ook zinvolle resultaten bieden voor een Nederlands onderzoek naar burn-out, zoals dit. Een laatste disclaimer is dat het gros van de onderzoeken in het eerste decennium van deze eeuw is uitgevoerd,

---

<sup>115</sup> Jesús Montero-Marín et al, “Understanding burnout according to individual differences: ongoing explanatory power evaluation of two models for measuring burnout types,” *BMC Public Health* 12 (2012), 2. [www.biomedcentral.com/1471-2458/12/922](http://www.biomedcentral.com/1471-2458/12/922) (laatst geraadpleegd 1 juni 2021); Mirjam Ekstedt & Ingegerd Fagerberg, “Lived experiences of the time preceding burnout,” *Journal of Advanced Nursing* 49, no. 1 (2005), 60. <https://doi-org.proxy.library.uu.nl/10.1111/j.1365-2648.2004.03264.x> (laatst geraadpleegd 14 juni 2021).

<sup>116</sup> Heinemann & Heinemann, “A Contested Diagnosis,” 3, 7, 8.

<sup>117</sup> Sighard Neckel, Anna Katharina Schaffner & Greta Wagner, “Introduction,” in *Burnout, Fatigue, Exhaustion. An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*, ed. by Sighard Neckel, Anna Katharina Schaffner & Greta Wagner (Palgrave Macmillan, 2017), 3, 11. *Springer*. <https://doi-org.proxy.library.uu.nl/10.1007/978-3-319-52887-8> (laatst geraadpleegd 12 juni 2021).

waardoor de meest recente inzichten over burn-out niet zijn opgenomen in het theoretische kader. Omdat deze inzichten voornamelijk medisch-classificatorisch van aard zijn (zie Heinemann & Heinemann 2017), terwijl de studies zich richten op een filosofische duiding van het probleem, ben ik van mening dat het betreffende gat in kennis voor dit onderzoek irrelevant is.

### 2.3.2.1 Aanloop: de toekomst als een begrensde tunnel

De aanloop naar een burn-out is meestal een langzame, sluipende weg. Ze start ook niet op een aanwijsbaar punt, omdat een belangrijk deel ervan te maken heeft met persoonlijkheidskenmerken en situationele aspecten die voor iedereen weer anders zijn. Uit de studies rijst in ieder geval het beeld op van mensen die hun zelfbeeld sterk laten afhangen van hun prestaties, die weer geworteld zijn in de verwachtingen waaraan ze proberen te voldoen. De gezondheidswetenschappers Arman, Hammarqvist en Rehnsfeldt wijzen erop dat hierin een paradox schuilt: enerzijds ziet iemand zichzelf als volledig verantwoordelijk voor het eigen handelen, anderzijds heeft iemand andere mensen nodig voor de bevestiging van haar eigen acties.<sup>118</sup> Preciezer gezegd handelt iemand dus niet naar de verwachtingen die andere mensen van haar hebben, maar naar haar eigen verwachting van de verwachtingen van anderen. Iemand wil bijvoorbeeld graag overkomen als sterk, productief, vriendelijk of aanpassend. Daarin streeft ze naar perfectie en heeft ze een groot verantwoordelijkheidsgevoel; sommige geïnterviewden vertelden dat ze geen pauze namen, tot 's avonds laat doorwerkten of probeerden zoveel mogelijk tegelijk te doen ("you just squeeze in more and more (...) while I'm frying pancakes I can do the washing-up"<sup>119</sup>). Vaak is er ook sprake van veel gelijktijdige verantwoordelijkheden. Mensen maken dus nauwkeurig gestructureerde plannings om er zeker van te zijn dat ze hun taken kunnen uitvoeren op de manier zoals ze dat willen. Deze manier van tijdsbesteding herinnert sterk aan de temporele logica van de begrensde tijd, zoals Erickson en Mazmanian die analyseerden. Iemand voelt zich als professional verantwoordelijk voor het productief maken van haar tijd, die zij als oneindig deelbaar, voorspelbaar en claimbaar beschouwt. Pas wanneer het haar lukt om haar tijd zo efficiënt mogelijk in te delen, beschouwt iemand zichzelf als een goede werknemer. Een van de methoden waartoe iemand dan haar toevlucht neemt, is tijdscompressie – alles tegelijk doen – en *just-in-time labor* – alles zodanig plannen dat het precies op tijd gebeurt.

---

<sup>118</sup> Maria Arman, Anne-Sofie Hammarqvist & Arne Rehnsfeldt, "Burnout as an existential deficiency – lived experiences of burnout sufferers," *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 25 (2011), 300. DOI: 10.1111/j.1471-6712.2010.00825.x (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

<sup>119</sup> Gabriella Gustafsson, Astrid Norberg & Gunilla Strandberg, "Meanings of becoming and being burnout – phenomenological-hermeneutic interpretation of female healthcare personnel's narratives," *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 22 (2008), 523. DOI: 10.1111/j.1471-6712.2007.00559.x (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Het verschilt overigens welke verwachtingen mensen belangrijk vinden om aan te voldoen; Jingrot en Rosberg, academici binnen het medische veld van de fysiotherapie, maken in dat kader een mooi onderscheid tussen “being-for-the-others” en “being-for-the-work”, die zij ‘afstemmingswijzen’ noemen. Het eerste geldt met name voor de vrouwen in hun studie en houdt in dat zij afgestemd zijn op de behoeften van anderen, waarvan zij de taak hebben die te vervullen (al dan niet via hun werk). *Being-for-the-work* daarentegen gaat voornamelijk op voor de mannen in hun onderzoek en betekent dat zij zijn afgestemd op het werk dat ze moeten verrichten (ongeacht of daar anderen bij betrokken zijn of niet). In beide gevallen leidde dit bij deelnemers tot een excessieve werklust, die hen begon op te breken.<sup>120</sup> Daarnaast maken de termen duidelijk dat deze mensen leven in wat Nowotny *the extended present* noemt: enerzijds *zijn* ze in het heden, maar omdat ze altijd bezig zijn met datgene waarvoor ze er zijn, proberen ze de toekomst – waarin ze anderen helpen of hun werk voltooien – al naar zich toe te trekken in het heden.

In welke volgorde mensen precies welke klachten krijgen, verschilt. De onderzoeken zijn het er in ieder geval over eens dat het zelfbeeld van de kundige professional onder druk komt te staan, omdat mensen niet meer kunnen voldoen aan alle eisen en verwachtingen die er aan hen worden gesteld (of die zij zichzelf stellen). Door de kloof tussen hun ideale werkelijkheid en de reële werkelijkheid, grijpen ze terug op het middel dat hen daarvoor ook al hielp: harder werken, de tijd nog verder comprimeren. Intussen groeit het aantal lichamelijke klachten gestaag, zoals hoofd- en spierpijn, slapeloosheid, enorme vermoeidheid of hartkloppingen. Eén geïnterviewde vertelt dat ze, wanneer ze weekend had, alleen nog maar in bed kon liggen en overgeven.<sup>121</sup> Ook de psychologische signalen zijn niet gering: sommigen krijgen acute aanvallen van geheugenverlies, men gaat gebukt onder een groot schuldgevoel omdat men niet kan voldoen aan de verantwoordelijkheden en over het algemeen treedt er een gevoel op van een “inner lack of conformity”<sup>122</sup>.

Sommigen gaan naar de dokter en worden weggestuurd, omdat er geen biomedische oorzaken aan te wijzen zijn voor hun klachten. Dit bevordert alleen maar het gevoel van wantrouwen tegenover zichzelf, omdat mensen het gevoel krijgen zich problemen in te beelden. Anderen krijgen juist feedback uit de werk- of familieomgeving dat ze echt ziek zijn en rust moeten nemen, maar mensen in deze fase van een burn-out sluiten zich daar vaak voor af. De studies spreken over ‘blind- en doofheid’ voor de signalen van hun lichaam of uit de omgeving; tegelijkertijd voelt men zich niet gesteund, omdat men geen bevestiging krijgt in wat men doet (terwijl dat juist zo belangrijk is voor het zelfbeeld). Er is een sterk overheersend gevoel dat de eigen aanpak onmogelijk op een andere

---

<sup>120</sup> Marianne Jingrot & Susanne Rosberg, “Gradual Loss of Homelikeness in Exhaustion Disorder,” *Qualitative Health Research* 18, no. 11 (2008), 1515. DOI: 10.1177/1049732308325536 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

<sup>121</sup> Ekstedt en Fagerberg, “Lived experiences of the time preceding burnout,” 63.

<sup>122</sup> Ekstedt en Fagerberg, “Lived experiences of the time preceding burnout,” 64.

manier kan. Men leeft in een tunnel, waarin de tijd steeds sneller lijkt te gaan en men in alle eenzaamheid probeert de ballen omhoog te houden. Hoe sterker de lichamelijke klachten worden, hoe groter de splitsing wordt ervaren tussen het zelf (als professional) en het lichaam, dat het immers af laat weten op het moment dat het zelf het lichaam het hardste nodig heeft voor de verwezenlijking van zijn doelen. Sommige geïnterviewden vertellen dat ze ernaar verlangden dat er iets ergs zou gebeuren wat hen de mogelijkheid zou geven om vrij te nemen.<sup>123</sup> Dat ze de verlossing buiten zichzelf zochten, is in lijn met het beeld van de tunnel, waaruit iemand pas gered kan worden van rechtdoor lopen wanneer er plots een zijuitgang opduikt. Ook dit past bij de logica van de begrensde tijd, die juist door haar voorschriften op welke manier tijd goed besteed kan worden, de ruimte begrenst waarin je je mag bewegen als je een goede professional wilt zijn.

### *2.3.2.2 Crisis: gevangen zijn in het verleden en het huidige lichaam*

Wanneer de psychosomatische signalen, zoals hierboven beschreven, te lang worden genegeerd, volgt er uiteindelijk een instorting. Dit wordt vaak gezien als het kantelpunt naar genezing, omdat iemand er dan niet meer omheen kan dat ze ziek is. Toch is de weg omhoog een moeilijk proces, waarvan de geleefde ervaring aanvankelijk vooral bestaat uit duisternis en angst. Mensen voelen zich bedriegers: nu komt dan eindelijk aan het licht dat ze het al zo lang niet meer konden bolwerken. Bovendien voelen ze zich opgesloten in hun eigen lichaam, dat van rol is gewisseld van instrument naar doel op zichzelf. Ze kunnen geen plannen meer maken zoals vroeger, omdat het altijd onzeker is hoeveel het lichaam aankan. Hun lichamelijke ervaring van ziekte heeft dus een sterk temporeel aspect, waarin de betekenis van verleden, heden en toekomst is veranderd. Mensen verlangen naar het verleden, waarin ze hun werk – waar ze vaak veel plezier aan ontleenden – nog wel konden uitoefenen. Dat verleden is weg, maar de toekomst is nog onzeker. Men heeft alleen nog het heden over, waarin men ziek is en ontzettend vermoeid. De vroegere vluchtweg (het negeren van lichamelijke behoeften) is afgesloten. Men voelt zich gevangen in het huidige lichaam en verlangt terug naar het vroegere lichaam; psychotherapeute Engebretsen omschrijft dat verlangen in haar proefschrift als “being stuck in the past” en de huidige staat van zijn als tegelijk “being trapped in the present body”.<sup>124</sup> De splitsing tussen het zelf, dat zich – nu de toekomst afgesloten is – projecteert in het verleden, en het lichaam, dat zo duidelijk niet kan ontsnappen aan het heden, is extra groot. De

---

<sup>123</sup> Jingrot en Rosberg, “Gradual Loss of Homelikeness,” 1517.

<sup>124</sup> Karin Mohn Engebretsen & Wenche Schrøder Bjorbækmo, “Out of Chaos—Meaning Arises: The Lived Experience of Re-Habituating the Habitual Body When Suffering From Burnout,” *Qualitative Health Research* 30, no. 10 (2020), 1471, 1476. DOI: 10.1177/1049732320914584 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021). Dit artikel is ook opgenomen in Engebretsens proefschrift: Karin Mohn Engebretsen, *From dedicated to burned out – and back? A phenomenological exploration of the lived experience of suffering from burnout and implications for medical care* (Oslo: Representeren, 2020).

publiekegezondheidswetenschappers Ekstedt en Fagerberg noemen deze ervaring “living ‘in-between’”.<sup>125</sup>

Arman en Rehnsfeldt hebben een onderzoek gedaan naar de geleefde ervaringen van burn-out- en kankerpatiënten, waarbij het hen opviel dat de laatste zich veel dialectischer verhouden tot de toekomst dan de eerste. Kankerpatiënten moeten hun hele voorgaande leven en hun huidige ervaring van ziek-zijn opnieuw beschouwen in het licht van de mogelijk naderende dood. De toekomst van de dood zorgt dat de mooie dingen in het heden en verleden scherper afgetekend worden. Het levensbegrip van patiënten verandert, waarbij ze laveren tussen de assen van hoop en hopeloosheid. Burn-outpatiënten hebben niet zo’n ‘duidelijke’ toekomst voor zich; zij verhouden zich veel meer tot hun verleden, maar problematiseren dat tegelijkertijd, omdat het heeft geleid tot hun burn-out. Tegelijk is de toekomst onzeker, omdat men nog niet kan zien hoe men het in het vervolg anders moet aanpakken. Hun ‘levensbegrip’ kan zich dus alleen verhouden tot de hopeloosheid van de huidige situatie.<sup>126</sup> In een andere studie noemen Arman, Hammarqvist en Rehnsfeldt dit de overgang van een modus van ‘doen’ naar een modus van ‘zijn’ – de patiënt haalt geen existentiële betekenis meer uit presteren, maar staat zichzelf toe om zich rot te voelen en komt zo in een modus van domweg ‘zijn’, zonder dat dat voor de ander of voor het werk is.<sup>127</sup>

### *2.3.2.3 Herstel: het zelfbeeld als ‘wordend’ in het nu*

Uiteindelijk is deze overgang van ‘doen’ naar ‘zijn’ een voorwaarde voor een langzame heroriëntatie van het levensbegrip en het zelfbeeld. Omdat de beperkingen van het lichaam zo nadrukkelijk op de voorgrond zijn komen te staan, moeten mensen hun dagen en weken daar wel op inrichten. Men wordt zich meer bewust van de lichamelijke behoeften en beperkingen, zonder daar het vroegere oordeel aan te verbinden dat dat iets zwaks zou zijn. Dat betekent dat men het oude zelfbeeld los moet laten van iemand die alleen een waardevol mens is wanneer ze allerlei taken op haar schouders laadt en haar tijd zo vol mogelijk plant. Men gaat positiever oordelen over wie men *nu* is, in plaats van te streven naar wie men zou moeten zijn. Bovendien is er ook ruimte voor vrijheid en creativiteit, ook al is men ziek – men verzint zelf wat voor ontspannende dingen men zou kunnen doen en probeert dat in te passen in hun bezigheden, ook al zijn ze beperkt. Langzaam krijgen mensen ook weer plezier, zowel ten opzichte van hun verleden (waarin men dankbaarheid voelt over het werk dat ze nog wél hebben kunnen doen) als het heden (“I am present here, life has a meaning. I’m

---

<sup>125</sup> Ekstedt en Fagerberg, “Lived experiences of the time preceding burnout,” 65.

<sup>126</sup> Maria Arman & Arne Rehnsfeldt, “A pilgrimage on the road to understanding of life in experiences of cancer and burnout syndrome,” *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 22 (2008), 278, 279.

<sup>127</sup> Arman, Hammarqvist en Rehnsfeldt, “Burnout as an existential deficiency – lived experiences of burnout sufferers,” 299.

outside and smell the air, hey, there's the wonderful scent of summer lilac..."). De levensruimte breidt zich uit, zoals psychologe Stela Salminen het mooi omschreef in haar proefschrift;<sup>128</sup> de tunnel verdwijnt en de wijde lucht wordt weer zichtbaar. Anders dan bij Nowotny's notie van *the extended present* betekent dit niet dat de toekomst ook weer het heden in wordt getrokken; het wil veeleer zeggen dat de ervaring van het heden als heden zich uitbreidt, juist omdat de imperatieven van de toekomst het heden niet meer comprimeren tot een tijdsspanne waarin gepresteerd dient te worden. Over die toekomst heeft men over het algemeen het duidelijke idee om extra alert te zijn op signalen van burn-out en daar acht op te slaan, in plaats van ze te negeren. Overigens wil dit nog niet zeggen dat alle lichamelijke en psychische klachten volledig verdwenen zijn; een groot deel van het herstelproces bestaat juist uit het accepteren van hun bestaan, zonder – zoals vroeger – een project te maken van het streven naar een betere levenshouding.

Arman, Hammarqvist en Rehnsfeldt karakteriseren dit proces als "becoming", waarin mensen hun existentiële betekenis halen uit de innerlijke wil tot leven en tot levensdoelen.<sup>129</sup> Zij zien de ontwikkeling van burn-out tot genezing als een proces waarin iemands innerlijk en de uiterlijke realiteit steeds beter op elkaar afgestemd raken. Aanvankelijk proberen mensen hun innerlijke betekenis en bestaansrecht als mens te ontleen aan uiterlijke doelen, verwachtingen of verantwoordelijkheden – vaak geprojecteerd in de toekomst. Hun levensbegrip is geworteld in 'doen'. Wanneer ze instorten, kunnen ze niets meer 'doen' en alleen nog maar 'zijn', wat uiteindelijk de weg opent voor een levensbegrip waarin ze zichzelf zien als continu 'wordend'. Hun leven ontvouwt zich vanuit het eigen innerlijk, waarop de uiterlijke verwachtingen worden aangepast, in plaats van andersom. Het wordt ook wel omschreven als "re-tuning of oneself".<sup>130</sup> Het eigen innerlijk, de psychosomatische behoeften en de manier waarop die zich in situaties ontwikkelen, komen voorop te staan, wat een heel holistische benadering is van de plaats van de mens in de tijd: deze beïnvloeden elkaar wederzijds, in plaats van dat de mens tegenover de tijd staat en zij die met haar acties moet omvormen tot een gewenst resultaat. Uiteindelijk zorgt dat ervoor dat iemand zich kan verzoenen met haar "past, present, and future being".<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> Salminen, "My Well-Being in My Own Hands," 738. Het citaat in de voorgaande zin is ook afkomstig van deze pagina van het paper, dat ook is opgenomen in haar proefschrift: Stela Salminen, *"Back on the Right Track." Rehabilitees' and their Spouses' Experiences of Burnout and Recovery* Jyväskylä: Jyväskylä Yliopisto, 2021). <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-8588-2> (laatst geraadpleegd 1 juli 2021).

<sup>129</sup> Dit proces van *becoming* krijgt een extra bergsoniaanse dimensie doordat Deleuze ook de duur heeft gekarakteriseerd als "becoming", waarin de heterogene verandering de substantie is in plaats van de identiteit van homogene delen. Zie Deleuze, *Bergsonism*, 37.

<sup>130</sup> Arman, Hammarqvist en Rehnsfeldt, "Burnout as an existential deficiency – lived experiences of burnout sufferers," 299, 300.

<sup>131</sup> Engebretsen en Bjorbækmo, "Out of Chaos—Meaning Arises," 1475, zij citeren hier Finlay, L., & Molano-Fisher, P. "Transforming" self and world: A phenomenological study of a changing life-world following a cochlear implant." *Medical Health Care and Philosophy*, 11 (2008), 255–267. <https://doi.org/10.1007/s11019-007-9116-9>.

## 2.4 Conclusie

In dit hoofdstuk stond de manier centraal waarop de geleefde tijd van burn-outpatiënten beïnvloed wordt door de temporaliteit van de moderniteit en het arbeidsdomein. Sinds de industrialisatie is tijd de centrale spil geworden waar arbeid om draait; technologische uitvindingen zijn erop gericht om die tijd zoveel mogelijk te comprimeren en te verwerken tot een nieuw doel in het productieproces. Dit getuigt van een dominante temporaliteit waarin tijd wordt gekenmerkt door discontinuïteit, tijdloosheid en compressie, al moet daarbij in het oog worden gehouden dat dit leidt tot gedifferentieerde effecten op zowel de verschillende digitale netwerken (Hassan) als de geleefde tijd van burgers (Sharma). In het arbeidsdomein komt deze temporaliteit tot uiting in de temporele logica van de begrensde tijd, waarin werknemers moreel verantwoordelijk worden gehouden voor hun tijdsindeling. Dat heeft te maken met de gepercipieerde tijdsrelatie tussen heden en toekomst, waarvan in het kapitalistisch denken wordt verondersteld dat de toekomst het heden in kan worden getrokken door er hard voor te werken. Professionaliteit en tijdsindeling hangen dus nauw samen. Werknemers die uiteindelijk burn-out raken, blijken deze temporele logica te hebben geïnternaliseerd. Ze proberen te voldoen aan verwachtingen vanuit de toekomst door in het heden hun tijd zoveel mogelijk te comprimeren, wat leidt tot een gevoel van beklemming (de tunnel) en een splitsing tussen zelf en lichaam. Wanneer ze uiteindelijk instorten, voelen ze zich moreel slechte werknemers. Er kan geconcludeerd worden dat hun tijdsbeleving sterk wordt beïnvloed door de temporaliteit van de moderniteit en het arbeidsdomein. Deze sterke invloed heeft duidelijk zeer negatieve gevolgen en mentaal herstel volgt pas wanneer patiënten openstaan voor een andersoortige tijdsbeleving. Of en in hoeverre deze andersoortige tijdsbeleving te maken heeft met 'denken in duur', komt in het volgende hoofdstuk aan de orde.





## Hoofdstuk 3 – De intuïtieve methode toegepast

### 3.1 Inleiding

Hoewel de voorgaande twee hoofdstukken weinig met elkaar te maken lijken te hebben, is hun gemene deler de vraag naar de betekenis van tijd voor de mens. Wat betekenen heden, verleden en toekomst precies? Hoe ervaren we tijd en met welke gevolgen? Bergson meent dat onze tijdservaring een mengeling is van discrete en continue verscheidenheden, maar dat de virtuele grondslag ervan uiteindelijk bestaat uit duur. Ons heden is een verrassende actualisatie uit het verleden; over de toekomst kunnen we vanwege diezelfde onvoorspelbaarheid nog geen uitspraken doen. Omdat ons intellect echter gericht is op actie en sociaal nut, denkt het graag in discrete verscheidenheden. In het vorige hoofdstuk werd onderzocht wat voor soort ‘sociale’ tijdsbelevingen (temporaliteiten) er zijn in ons huidige tijdperk, dat in ieder geval in westerse, geïndustrialiseerde landen gekenmerkt wordt door de gevolgen van de ICT-revolutie en een grote golf aan burn-outs. Hierin wordt de toekomst beschouwd als iets waarmee het heden al is uitgebreid en die werkelijk zal worden wanneer men er naartoe werkt. In dit hoofdstuk wordt die tijdsbeleving kritisch tegen het licht gehouden vanuit Bergsons intuïtieve methode. In de drie stappen van deze methode worden de drie thema’s uit hoofdstuk 2 – de moderne temporaliteit, de temporaliteit in het arbeidsdomein en de geleefde tijd van burn-outpatiënten – getoetst aan de intuïtie. In de derde stap worden er daarbij aanzetten gedaan voor een ‘denken in duur’ over deze drie thema’s. Het doel is om op zoek te gaan naar een intuïtieve toegang tot het begrijpen van de beleving van een burn-outpatiënt en de temporaliteiten die deze structureren. Bergson meent dat dit intuïtieve denken leidt tot “a greater joy and strength”. Dat is niet zomaar een prettige bijkomstigheid, voor mensen met een burn-out is het cruciaal om hun levensvreugde te hervinden. Dit hoofdstuk doet daarvoor hopelijk wat handreikingen.

### 3.2 De eerste stap

De intuïtieve methode, zoals die uiteen is gezet in het eerste hoofdstuk, reikte ons drie stappen aan. De eerste stap bestaat uit de vraag of de problemen die we onderzoeken goed gesteld zijn. Wordt er in die problemen erkend dat onze ervaring bestaat uit toestanden die een mengeling zijn van discrete en continue verscheidenheden of wordt de ervaring louter discreet opgevat? Het probleem van de aard van de tijd werd op die manier ontmanteld als een verkeerd gesteld probleem: men beweert dat tijd een synthese is van eenheid en veelheid, waarbij bovendien de enkelvoudige toekomst zich verwerkelijk uit de meervoudige mogelijkheden die al in het heden liggen besloten. Een dergelijke conceptuele benadering kan het probleem ‘tijd’ alleen in kwantitatieve, homogene termen opvatten, die gradueel van elkaar verschillen en niet soortelijk.

In deze sectie wordt onderzocht of de drie thema's uit hoofdstuk 2 wel goed gesteld zijn. In hoeverre nemen zij de gemengde ervaring in acht? Wordt tijd opgevat als louter kwantitatief en homogeen of ook als kwalitatief en heterogeen, als duur?

### 3.2.1 Moderne temporaliteit

Wat betreft de moderne temporaliteit: zij wordt voornamelijk opgevat als een discrete verscheidenheid. Allereerst wordt tijd gezien als discontinu. Door de nieuwe verhouding tussen tijd en ruimte heeft tijd een andere constitutie gekregen, waarbij het ogenblik en de gelijktijdigheid primaire componenten zijn geworden. Het maakt niet uit of je vandaag of morgen je vriendin in het buitenland spreekt, want je kunt haar opbellen op elk moment dat je wilt. Dat betekent dat de verschillende momenten homogeen zijn geworden en dat de tijd op te delen valt in die momenten zonder dat de verscheidenheid ervan kwalitatief verandert. Dat maakt de voortgaande tijd ook discontinu: momenten vloeien niet meer logischerwijze in elkaar over, want je kunt ze opknippen en op een andere manier aan elkaar kunt plakken als dat je planning toevallig beter uitkomt. Wat Castells betreft kan een dergelijke tijdsopvatting 'tijdloos' worden genoemd, omdat de continuïteit die de duur kenmerkt volledig is geëlimineerd.

Ook de notie van tijdscompressie getuigt van een discrete tijdsopvatting. Het woord alleen al is een ruimtelijke voorstelling van zaken: het doet denken aan de tijd als een soort luchtbed dat je kunt laten leeglopen tot de gewenste dikte is bereikt. Tijd wordt hier opgevat in termen van meer of minder momenten, die slechts gradueel van elkaar verschillen. De momenten waaruit de gecomprimeerde tijd uiteindelijk bestaat, zijn het product van het compressieproces en hebben dus een duidelijke identiteit. Dit zijn allemaal kenmerken van een discrete verscheidenheid.

De behandelde denkers hebben de moderne temporaliteit proberen te definiëren, omdat ze haar ter discussie willen stellen. Adam wijst erop dat duur en opeenvolging, die horen bij een opvatting van tijd als continue verscheidenheid, veronachtzaamd worden. Virilio en Castells menen respectievelijk dat de *global present* en de *timeless time* leiden tot vervreemding van het lichaam en het lokale (de geleefde ruimte). Naar mijn mening bevatten hun analyses veel waarheden, maar doorstaan ze de toets van de intuïtieve methode niet afdoende. De reden daarvoor is dat hun kritiek zelf ook te veel blijft denken vanuit kwantitatieve termen, vanuit verschillen in mate en niet in soort. Het belangrijkste punt is dat tijd en ruimte toch nog met elkaar worden verward. De nieuwe constitutie van tijd zou het primaat hebben gekregen over ruimte, waardoor mensen losgezongen raken van hun lichaam en hun geleefde ruimte. In Bergsons terminologie betekent dit eerder dat de tijd als discrete verscheidenheid het primaat heeft gekregen over de tijd als continue Duur, die immers ook ten grondslag ligt aan uitgebreidheid en geleefde ruimte. 'Ruimte' is voor hem het

schematische, de uiterlijke vorm, de louter discrete verscheidenheid, die – als ze te veel aandacht krijgt – de innerlijke duur verdringt. Tijd wordt dan opgevat als de vierde dimensie van ruimte. In zijn optiek zou het dus ‘preciezer’ zijn om te spreken over ruimte die het primaat krijgt over tijd, in plaats van andersom. Het feit dat de behandelde denkers wel aangeven dat de tijd een nieuwe constitutie heeft gekregen, maar dit nog steeds verstaan als tijd en niet als ruimte, betekent dat ze het verschil tussen de eerdere en de moderne constitutie van tijd niet als soortelijk opvatten. Sterker nog, ze zoeken de oorzaak van deze verandering in een gradueel verschil: versnelling. Ze leggen de divergerende lijnen van verscheidenheid niet zuiver genoeg uiteen en blijven daarom hangen in de discrete verscheidenheid die ze ter discussie proberen te stellen.

Uiteindelijk moet de moderne temporaliteit, hoezeer ze misschien neigt naar homogeniteit en discontinuïteit, zelf ook worden opgevat als een mengeling van discrete en continue verscheidenheden. Hassan en Sharma hebben hier meer oog voor. Zij menen dat een begrip als *timeless time* te veel wordt gepresenteerd als één temporaliteit die duidelijk te identificeren en te onderscheiden is van andere, machteloze temporaliteiten. Bovendien zouden die temporaliteiten ook weer gradueel van elkaar verschillen (*fast and slow classes*). Hun analyses, die zich focussen op de meervoudigheid en onderlinge verbondenheid van temporaliteiten (hetzij digitaal, hetzij sociaal), weten de intuïtie van de gemengde ervaring beter te articuleren.

### 3.2.2 Arbeid

De manier waarop de moderne temporaliteit gestalte krijgt in de temporele logica van (kennisintensieve) arbeid, getuigt ook voor een groot deel van een discrete tijdsopvatting. Begrippen als *nostalgia of the extended present* duiden aan dat de toekomst als gradueel verschillend van het heden wordt beschouwd. Ze is een neutraal vlak waarop managers een gedroomd toekomstplaatje kunnen projecteren. Dat plaatje kan zich kristalliseren tot werkelijkheid, wanneer men daar *nu* voor begint te werken. Het heden wordt uitgebreid met de mogelijkheid van die toekomst, die met harder werk sneller verwerkelijkt zal worden. Er is dus actie gemoeid met het bereiken van de (ideale) toekomst. Die actie wordt een morele imperatief: werknemers dienen zichzelf steeds opnieuw te kalibreren aan de logica van de begrensde tijd – die met haar nadruk op homogene deelbaarheid, lineariteit en doelmatigheid beschouwd kan worden als het prototype van de discrete tijdsopvatting. Wie zichzelf niet steeds kan kalibreren, kan ook in morele termen worden veroordeeld: diegene is geen goede professional en verdient geen ideale toekomst. De tijdsbeleving van werknemers wordt dus sterk geconstitueerd door een discrete tijdsopvatting, waarbij van hen wordt verwacht dat ze hun tijd indelen naar de uiterlijke vorm van verwachtingen en verantwoordelijkheden en niet naar hun innerlijke duur. Daarbij wordt vooral een beroep gedaan op hun intellect: de professionele elite

is in hoge mate 'tijdssoeverein'<sup>132</sup>, omdat ze geacht wordt in staat te zijn om haar tijd rationeel in te delen. Voor Bergson is het intellect de actualisatie van het *élan vital* dat bij uitstek is gericht op actie, op de uiterlijke vorm en op verschillen in mate. Zijn logica is er een van schema's en plannings. Dat past goed bij de vereisten van het arbeidzame bestaan, maar het betekent dat er bijzonder weinig ruimte is voor die andere actualisatie, de intuïtie, die wijst op het verschillen in soort. In de logica van de begrensde tijd wordt de menselijke tijdservaring niet opgevat als gemengd, maar als louter discreet.

### 3.2.3 Burn-out: de aanloop

De tijdsbeleving van mensen die burn-out aan het raken zijn, heeft sterke overeenkomsten met de logica van de begrensde tijd, of in Bergsons formulering: de praktische logica van het intellect dat graag denkt in discrete verscheidenheden en actie wil ondernemen op de materie. Die materie is in de perceptie van deze mensen hun eigen tijd. Door deze te comprimeren of alles zo dicht op elkaar te plannen dat er geen enkele speling meer is, proberen ze hun ideale zelfbeeld als productieve professional te bereiken. Ze projecteren het in de toekomst en proberen het tegelijk naar zich toe te trekken in het heden. De overgang van heden naar toekomst wordt dus als gradueel beschouwd, zoals de mogelijkheid gradueel overgaat in haar werkelijkheid. Omdat dit een discrete opvatting van tijd is, hebben mensen alsnog een externe maatstaf nodig om bevestigd te worden in hun zelfbeeld als kundige professional. Ondanks hun inspanningen kunnen ze die niet uit zichzelf halen en zijn de verwachtingen van anderen (of de verwachtingen die men zelf heeft van de verwachtingen van anderen) leidend in de validatie van zichzelf.

Tegelijkertijd maakt de intuïtie duidelijk dat mensen een continue, heterogene duur hebben die zich niet zomaar laat wringen in de onderscheiden en gecomprimeerde tijdseenheden waarin ze hun dag opdelen – of die dat alleen doet onder protest. Er ontstaan lichamelijke en psychologische klachten, die moeilijk te identificeren zijn maar elkaar wederzijds doordringen. Opvallend is dat sommigen last krijgen van acuut geheugenverlies. Juist het geheugen is constitutief voor de duur en de ervaring van continuïteit, die al zo lang wordt onderdrukt ten bate van de discontinue tijdsbeleving. In dat licht is het niet onlogisch dat patiënten klagen over een *inner lack of conformity*. Een tijdsbeleving die alleen discreet is, zorgt uiteindelijk ook voor een discontinuïteit van het zelf(beeld). Er ontstaat een splitsing tussen het zelf en het lichaam – of, in Bergsons termen, tussen het intellect (dat discreet denkt) en de intuïtie (die wijst op de continue duur die er óók is). Wanneer die duur te sterk verstoord en veronachtzaamd wordt, roert de intuïtie zich en laat zien dat de

---

<sup>132</sup> Rosa, "De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze," 28.

ervaring van de mens geen uniforme, homogene eenheid is, maar uiteengelegd kan worden in intellect en intuïtie, in zelf en lichaam.

Toch sluit men zich af voor de signalen van de intuïtie en blijft vasthouden aan de discrete tijdsbeleving van het intellect. Die verleent hen namelijk het mandaat tot het ondernemen van actie en stelt hen ertoe in staat de morele imperatief van het dominante arbeidsethos na te volgen. Luisteren naar de wenken van de intuïtie of van bezorgde familieleden en vrienden zou zoveel betekenen als stoppen een goed mens te willen zijn. Helaas zorgt juist het volharden in die discrete tijdsbeleving voor verergering van de klachten, waarbij de toekomst zich niet langzaam kristalliseert naar een ideaalbeeld, maar ervaren wordt als een tunnel waarvan de muren steeds verder krimpen. Net als bij *postalgia* is dit een ruimtelijke voorstelling van de toekomst – het is alleen een dystopische in plaats van een paradijselijke.

### 3.3 De tweede stap

Met de eerste stap van de intuïtieve methode hebben we onderzocht in hoeverre tijd wordt ervaren als een discrete en een continue verscheidenheid in de temporaliteit van de moderniteit, in de temporele logica van arbeid waartoe ze kan leiden en in de individuele tijdsbeleving van burn-outpatiënten. In de tweede stap proberen we die discrete beweging van het intellectuele denken over tijd toch om te keren, om zodoende het werkelijke verschillen in soort te ontdekken. In het eerste hoofdstuk werd daarbij het graduele verschil tussen mogelijkheid en werkelijkheid vervangen door het soortelijke verschillen tussen virtualiteit en actualisatie. Het heden actualiseert zich daarom creatief en verrassend uit het virtuele verleden (in plaats van voorspelbaar en berekenbaar), door middel van de *détente*. Het verleden en het heden bestaan gelijktijdig, waarbij het verleden altijd *is* en het heden altijd *wordt*. Dat maakt het heden ‘wonderlijk gespleten’ in een virtuele en een actuele dimensie.

De vraag voor deze sectie is: hoe kunnen de bevindingen over de moderne temporaliteit, de *time management* van arbeid en de geleefde tijd van burn-outpatiënten ‘terug-gedacht’ worden naar het verschillen in soort? Deze vraag kan niet uitputtend worden behandeld; daarom focus ik me voor de moderne temporaliteit op Castells’ notie van de virtuele tijdsbeleving, voor de paragraaf over arbeid op Rosa’s begrip van desynchronisatie en voor de paragraaf over burn-out op de geleefde tijd van patiënten die in een crisis zijn beland.

#### 3.3.1 Moderne temporaliteit: de virtuele tijdsbeleving

Castells’ notie van de virtuele tijdsbeleving is een interessante duiding van de moderne temporaliteit, omdat het begrip een aantal overeenkomsten bevat met het virtuele zoals dat in het eerste

hoofdstuk uiteen is gezet. Het biedt aanknopingspunten voor hoe we (een deel van) die moderne temporaliteit als interne differentiatie kunnen begrijpen, waarbij het ene tijdsritme zich kan actualiseren naar een soortelijk verschillend, ander tijdsritme. De virtuele tijdsbeleving zoals Castells die definieert, wordt met name geconstitueerd door en vindt plaats in het gebruik van ICT. Daarbij worden verschillende tijdsritmes en temporaliteiten gesplitst, gemengd, vertraagd, versneld of opnieuw geordend, zoals het voorbeeld van de gifjes inzichtelijk maakte. Dit is vergelijkbaar met het virtuele geheugen van Bergson, waarbij herinnering (die het geheugen ontspant) en waarneming (die het geheugen samentrekt omdat ze om actie vraagt) door *détente* zorgen voor actualisatie in het heden. In dat geactualiseerde heden zijn de herinnering en de waarneming in een bepaalde mate aanwezig, omdat de graduele verschillen daartussen uiteindelijk een uitdrukking zijn van hun soortelijk verschillen in de virtualiteit. Op eenzelfde manier zou je kunnen stellen dat reeds bestaande tijdsritmes op het internet (zoals een opgeslagen filmpje) de 'herinneringen' zijn van de virtuele, digitale netwerken. Die worden, al naargelang de acties die mensen op het internet wensen uit te voeren (zoals het knippen van een gifje uit dat filmpje), gecomprimeerd of uitgerekt en actualiseren zichzelf door middel van een dergelijke *détente* tot een nieuw informatie- of communicatiedoel. De virtuele, digitale netwerken kunnen worden beschouwd als kegels die op eindeloos veel verschillende kegelsneden samentrekken en ontspannen en op die manier nieuwe temporaliteiten actualiseren in allerlei verschillende domeinen (sociaal, cultureel, politiek, economisch, etc.). Deze intuïtie is in lijn met Hassans idee over de interconnectiviteit van netwerken die steeds een nieuwe, eigen duur produceren.

Het is van groot belang om te beseffen dat ook deze nieuwe temporaliteiten bestaan uit een zichtbare, actuele dimensie (zoals de gifjes) en een meer onbewuste, virtuele dimensie (zoals de verschillende tijdsritmes waaruit het gifje door een proces is ontstaan). Beide dimensies verschillen soortelijk van elkaar. Wanneer echter alleen de zichtbare resultaten van de *détente* worden geconceptualiseerd als constitutief voor een nieuwe temporaliteit, wordt deze automatisch als discreet opgevat, als het product van een proces dat zelf ook weer bestaat uit homogene, onderscheiden stappen. Het is dan voor de hand liggend om te spreken over 'tijdloze tijd': deze heeft geen eerbied meer voor duur, opeenvolging en context, maar meent in alle tijdsritmes de schaar te kunnen zetten omdat zij slechts gradueel verschillen van het nieuwe tijdsritme dat eruit ontstaat. Zoals al eerder betoogd, volstaat de notie van tijdloosheid niet als kritiek op de virtuele tijdsbeleving, omdat het de virtuele dimensie ervan veronachtzaamt en alleen de actuele dimensie beschrijft en bekritiseert. De intuïtie echter stelt ons in staat om in de virtuele tijdsbeleving ook de interne differentiatie te ontwaren, waaruit de (in bepaalde domeinen) dominante temporaliteit van tijdloosheid zich heeft geactualiseerd. Het begrip 'tijdloze tijd' hoeft daarom niet te worden

afgeserveerd. De intuïtie denkt het begrip alleen terug totdat ze is gestuit op het werkelijke verschillen in soort: de virtuele dimensie van differentiatie in digitale tijdsritmes.

### 3.3.2 Arbeid: desynchronisatie

Ook het begrip 'desynchronisatie' kan worden teruggedacht naar het verschillen in soort. Rosa stelde dat desynchronisatie optreedt wanneer er een (gradueel) verschil in snelheid is tussen de tijdsbeleving van een werknemer en de temporaliteit van haar baan die die tijdsbeleving probeert te structureren. In dat geval is een burn-out te wijten aan een gebrek aan snelheid van de kant van de werknemer. Het problematische aan deze stelling is dat er altijd een schuldige aan te wijzen valt, die op kwantitatief niveau heeft gefaald: ofwel het bedrijf eist te veel van zijn werknemers, ofwel de werknemer kan niet hard genoeg werken. Veel mensen met een burn-out internaliseren die schuld, zoals in het tweede hoofdstuk naar voren kwam; ze voelen zich bedriegers die hun falen verborgen hebben gehouden. Het verergert hun klachten. Wanneer we echter met de intuïtie op zoek gaan naar de oorzaak van desynchronisatie, dan moeten we concluderen dat het gaat om verschillende *soorten* temporaliteiten en tijdclaims die op een werknemer worden gedaan. De geleefde tijd van een werknemer is van een andere soort dan de normatieve geleefde tijd die door een bedrijf wordt gepropageerd – voor de laatste is het bijvoorbeeld beter wanneer een werknemer optimaal kan multitasken, terwijl de werknemer zelf misschien eraan hecht om taken een voor een af te werken. Ook de tijdclaims die een bedrijf op het tijdsbudget van een werknemer doet, verschillen in soort met de tijdclaims die buiten werktijd op de werknemer worden gedaan. Het uitvoeren van een werktaak vraagt om een andersoortige tijdsbeleving (bijvoorbeeld één in termen van efficiëntie en kwantiteit) dan het naar bed brengen van je kinderen, waarbij het eerder draait om de kwaliteit van de tijd die je met hen doorbrengt. Tot slot verschillen ook de tijdclaims die een bedrijf op iemand doet zelf ook weer soortelijk van elkaar: de ene taak is de andere niet, en zowel de hoeveelheid tijd als de manier waarop je die besteedt, is per taak wezenlijk anders. Desynchronisatie treedt op wanneer een werknemer er niet meer in slaagt om zich de hele tijd opnieuw te kalibreren aan al die soortelijk verschillende temporaliteiten en tijdclaims.

### 3.3.3 Burn-out: de crisis

Zoals in hoofdstuk 2 naar voren is gekomen, verandert de tijdsbeleving van burn-outpatiënten die zijn ingestort grondig. De toekomst is onbereikbaar en afgesloten, het heden is een gevangenis en het verleden is een paradox: men verlangt ernaar terug, maar tegelijk heeft het geleid tot ziekte. De afstemmingswijzen uit het verleden (zijn-voor-de-anderen, zijn-voor-het-werk) zijn stilgevallen en



men weet niet meer waarop men nu dient af te stemmen. Er is alleen nog maar 'zijn' als ziek lichaam, wat sterk wordt ervaren als gevangen-zijn.

Dit 'zijn' doet denken aan het virtuele verleden, dat alleen maar *is*. Toch ervaren burn-outpatiënten hun verleden niet als zodanig. Voor hen is het verleden datgene waarin de actie nog plaatsvindt, waarin ze konden handelen om de toekomst naar zich toe te trekken. Het is juist die toekomst die alleen maar *is*. Toen men nog niet was ingestort, kon de toekomst er maar op één manier uitzien: het ideaalbeeld dat men erin projecteerde. Alle andere mogelijke toekomst moesten vermeden worden door hard te werken. Voor een burn-outpatiënt is er dus eigenlijk maar één toekomst, die ze in het heden naar zich toe moet halen. Slaagt ze daar niet in, wat duidelijk wordt door haar instorting, dan *is* de toekomst voorbij. Wat overblijft is een grote haat jegens het heden, dat dan inderdaad een gevangenis wordt, want het bevat geen deuren meer naar de toekomst. Deze beleving van het heden wordt als buitengewoon akelig ervaren: het is een *living in-between* of zelfs een "state of non-existence".<sup>133</sup> Er is namelijk geen toekomst meer en ook geen afstemmingswijze van iemands zijn; het enige dat men nog heeft, is het verleden waarin men die zaken nog wel bezat en een ziek lichaam in het heden.

Doorgaans percipiëren mensen de toekomst als rijk aan mogelijkheden en het verleden als één begaan pad dat niet meer te veranderen valt. Wat opvalt, is dat burn-outpatiënten dat omdraaien. In het verleden waren er nog vele mogelijkheden, waarbij men actie kon uitoefenen op de materie. Daar verlangt men naar. De toekomst is daarentegen vastgelegd op één manier, waarop men geen invloed meer heeft na de instorting en die ongrijpbaar is geworden. Het heden wordt daartussen gespleten, maar absoluut niet 'wonderlijk' – eerder afschrikwekkend. Toch geven de onderzoeken aan dat het kale 'zijn' in het heden voor burn-outpatiënten uiteindelijk het kantelpunt kan zijn naar genezing. Dan wordt de intuïtie steeds sterker dat er een soortelijk verschillen bestaat tussen het 'zijn' van de toekomst die *is* en het 'zijn' van het (virtuele) verleden dat *is*. Een toekomst die vastligt en voorbij kan zijn zonder dat ze ooit is aangebroken, getuigt van een graduele opvatting van tijd, die beschouwd wordt als materie waarop actie kan worden uitgeoefend. De mogelijkheden in het heden gaan dan langzaam over in die ene, ideale werkelijkheid van de toekomst. Het heden is daaraan ondergeschikt en wordt een gevangenis wanneer het 'zijn' van de toekomst wegvalt. Toch is er een andersoortig heden denkbaar, waar de intuïtie op wijst. Dat is het heden dat zich niet toebeweegt naar een vastgelegde toekomst, maar creatief ontspringt aan het virtuele verleden dat *is*. Het 'zijn' van dat verleden is niet statisch, maar ontspant zich en trekt zich samen waardoor het heden zich eruit actualiseert als vuurwerk. Tussen verleden en heden bestaat dus een soortelijk verschillen. En omdat het heden en de toekomst zich op een soortgelijke manier tot elkaar

---

<sup>133</sup> Ekstedt & Fagerberger, "Lived experiences of the time preceding burnout," 64.

verhouden – ieder heden wordt immers verleden en was ooit de toekomst – bestaat er ook een soortelijk verschillen tussen het heden en de toekomst.

Juist in het kale ‘zijn’ in het heden, waarbij patiënten zich beroofd voelen van hun toekomst en hun afstemmingswijzen, ontstaat er ruimte voor de intuïtie die wijst op dat soortelijke verschillen. Dit nieuwe ‘zijn’ in het heden wordt weliswaar ervaren als negatief en beperkend, omdat de (gemengde) ervaring nog steeds sterk wordt beïnvloed door de discrete manier van denken over het heden, waarbij de huidige behoeften van het lichaam ondergeschikt zouden moeten zijn aan de eisen van de toekomst. Moeten toegeven aan de noden van het lichaam voelt dan als falen. Toch maakt de intuïtie bij monde van het ‘falende’ lichaam duidelijk dat er ook een andere manier van denken over het heden bestaat, waarin iemands ‘zijn’ wordt losgekoppeld van de geprojecteerde, gradueel te veroveren toekomst en wordt verbonden aan het virtuele, soortelijk verschillende verleden. Dat dit uiteindelijk ook een weg naar herstel kan zijn, komt in paragraaf 3.4.3 aan bod.

### 3.4 De derde stap

Met de eerste twee stappen van de intuïtieve methode hebben we gezien hoe de moderne temporaliteit, de temporele logica die bij arbeid gehuldigd wordt en de individuele tijdsbeleving van burn-outpatiënten sterk gedomineerd worden door een discrete tijdsopvatting. Deze kan vervolgens door de intuïtie worden ‘terug-gedacht’ naar het werkelijke verschillen in soort. De derde stap van de intuïtieve methode doordenkt de behandelde problemen *sub specie durationis*, dus in termen van tijd in plaats van ruimte. In het eerste hoofdstuk gebeurde dat door te tonen dat Duur als virtuele eenheid ten grondslag ligt aan de gehele werkelijkheid, inclusief uitgebreidheid. Daarom kunnen we, met de sympathie van de intuïtie, samenvallen met de andersoortige ritmes van de Duur en die doordenken. Het is daarbij van belang dat de concepten die we ervoor hanteren, ‘vloeibaar’ zijn: ze moeten uitgaan van verandering in plaats van soliditeit. Dat betekent niet dat de discrete verscheidenheid afgeserveerd moet worden ten faveure van de continue verscheidenheid. Juist door verscheidenheid te denken in termen van duur, is het mogelijk om verschillen in soort en verschillen in mate te zien als voortkomend uit de aard van verschil zelf. Met andere woorden: het dualisme tussen de neigingen tot discrete en continue verscheidenheid kan in deze stap van de intuïtieve methode worden opgeheven, niet door een van de twee af te wijzen of door er een synthese van te maken, maar door beide neigingen te beschouwen als *détentes* van de virtuele Duur waarin ze één zijn. De intuïtie maakt het mogelijk om de verbinding tussen beide te zien.

De vraag voor deze sectie is: welke aanzetten kunnen er worden gedaan om de moderne temporaliteit, de temporele logica van arbeid en de geleefde tijd van burn-outpatiënten te doordenken in duur? Vanwege de beperkte ruimte van dit onderzoek kan het helaas alleen blijven bij

aanzetten. Daarbij focust de paragraaf over burn-out zich op het herstel, zoals dat in hoofdstuk 2 uiteen is gezet, omdat patiënten daarbij de tijd op een andersoortige manier leren beleven die sterke verwantschap vertoont met het denken in duur.

### 3.4.1 Moderne temporaliteiten: machtsverschillen

In het grootste gedeelte van dit onderzoek is er gesproken over ‘de moderne temporaliteit’, in navolging van tijdsociologen die deze ene temporaliteit probeerden te definiëren met begrippen als tijdscompressie of tijdloze tijd. Met de eerste twee stappen van de intuïtieve methode werd duidelijk dat deze begrippen voornamelijk de opvatting van tijd als een discrete verscheidenheid omschrijven. Deze tijdsopvatting denkt in identiteiten die helder van elkaar te onderscheiden zijn. De analyses van Virilio en tot op zekere hoogte ook van Castells en Adam richten zich vooral op de discrete aspecten van moderne tijdsopvattingen, waardoor de stap snel is gezet naar één duidelijk identificeerbare ‘moderne temporaliteit’. De intuïtie laat echter in de derde stap zien dat er niet één moderne temporaliteit kan zijn. Er zijn heel veel verschillende temporaliteiten, die zich onvoorspelbaar actualiseren en soortelijk van elkaar verschillen. Men kan hooguit uitspraken doen over welke temporaliteiten domineren over andere. Een temporaliteit waarin de discrete opvatting van verscheidenheid overheersender is geactualiseerd dan de continue, leent zich beter voor de praktische organisatie van de samenleving en de acties van het intellect. Deze intuïtie is goed terug te vinden in het werk van Sharma. Zij laat zien hoe de wereld ook ruimtelijk is ingericht op bepaalde, dominante tijdsbelevingen. Zakenmensen die bijvoorbeeld vaak voor hun werk de wereld over vliegen, kunnen op Amerikaanse vliegvelden een zogeheten “Minute Suite” huren, waar ze even kunnen slapen en werken zonder gestoord te worden. Deze ‘temporele infrastructuur’ ondersteunt bepaalde geprivilegieerde temporaliteiten in hun tijdsbesteding, terwijl ze tegelijk van andere, minder fortuinlijke temporaliteiten verwacht dat zij die diensten op zich nemen. Sharma concludeert eruit dat tijd een “collective entanglement” is, waarbij het denken over de politieke dimensies van tijd moet beginnen bij de knooppunten.<sup>134</sup>

De intuïtie wijst op de virtuele Duur die ten grondslag ligt aan én tegelijkertijd bestaat met de gedifferentieerde temporaliteiten die zich actualiseren. Ook uitgebreidheid is een actualisatie. Temporele infrastructuren vinden dus hun oorsprong in hetzelfde virtuele verleden als de temporaliteiten die erdoor geprivilegieerd of benadeeld worden. Die gemeenschappelijke oorsprong maakt het mogelijk om tijd inderdaad te zien als een ‘collectieve verstrikking’. Temporaliteiten zijn dan wel soortelijk verschillend van elkaar, maar ze delen hun virtuele dimensie en hun virtuele verleden. De zakenvrouw die voor een paar uur gebruik maakt van de Minute Suite, heeft een

---

<sup>134</sup> Sharma, “Speed Traps and the Temporal,” 139-141, 151.

wezenlijk andere tijdsbeleving dan de schoonmaakster die haar kamer na vertrek weer opruimt. Toch delen zij een virtueel verleden dat hen in staat stelt ‘samen te vallen’ met de tijdsbeleving van de ander. Juist de temporele infrastructuur kan daarbij helpen: de een kijkt rond in de Minute Suite en vraagt zich af hoe het voor de ander is om daar op zo’n andere manier aanwezig te zijn dan zichzelf. De gedeelde ruimte – die uiteindelijk ook ontspringt aan de gemeenschappelijke Duur – is een knooppunt voor beide vrouwen waarop de intuïtie de ruimte kan krijgen om zich in de duur van de ander te verplaatsen.

Sharma suggereert dat technologie kan helpen om temporele privileges zichtbaar te maken.<sup>135</sup> In de analyse van Castells kwam de nieuwe informatie- en communicatietechnologie naar voren als een belangrijke oorzaak van de dominantie van een discrete tijdsopvatting. Zoals in de tweede stap van de intuïtieve methode duidelijk werd, miskent deze analyse de virtuele dimensie van interne differentiatie die de conditie is van de tijdloze, actuele ritmes die eruit ontstaan. Het is, in navolging van Sharma’s suggestie, wel degelijk mogelijk om binnen de technologische, virtuele wereld die ontstaansconditie bloot te leggen. Denk bijvoorbeeld aan besteldiensten, die zonder digitale technologie niet zouden kunnen bestaan. De consument krijgt bericht over het tijdstip van arriveren van de bezorger en kan diens route soms ook traceren via een kaart. Daarnaast verneemt ze via de krant misstanden over het lage salaris en de veel te lange werkdagen van bezorgers. Er is hier duidelijk sprake van temporele privileges, waarbij consumenten hun tijd kunnen afkopen van mensen die hun tijd daarvoor inruilen. Een mogelijke manier om die temporele privileges zichtbaar te maken, is door in het *Track&Trace*-bericht niet alleen de duur en de route van de eigen bezorging weer te geven, maar ook die van alle andere bezorgingen die de bezorger die dag moet doen. Dit zou ook uitgebreid kunnen worden naar de werktijden van iedere magazijnmedewerker en postsorteerder die bij de betreffende bezorging betrokken is. Het betekent dat de consument bij iedere ‘duur’ die ze afkoopt (namelijk haar ritje naar de winkel), te zien krijgt welke andersoortige uren daarvoor worden opgeknipt, ingedrukt, ontspannen en verwerkt tot een nieuw doel: een pakketje afleveren binnen de afgesproken tijd. Wellicht maakt zij dan een andere keuze. Of een dergelijk voorstel praktisch, juridisch, economisch of politiek mogelijk is, is een andere discussie – het gaat om de vraag wat de mogelijkheden zijn die ons *intuïtief* worden aangereikt om ons te kunnen verplaatsen in andersoortige temporaliteiten. Juist omdat technologie een belangrijke rol speelt in die differentiatie, kan ze ook worden ingezet om de kansenongelijkheid (die noodzakelijk meekomt met verschillen) zichtbaar te maken en uiteindelijk te verkleinen. Op die manier leidt ICT niet onherroepelijk tot tijdloosheid of een *global present*, maar vertrekt ze vanuit de duur en de differentiatie – om vandaaruit de tijdloosheid zichtbaar te maken die zich wel degelijk actualiseert.

---

<sup>135</sup> Sharma, “Speed Traps and the Temporal,” 150.

### 3.4.2 Arbeid: vloeibare tijd en zorg

In de eerste twee stappen van de intuïtieve methode bleek dat de temporele logica van het arbeidsdomein sterk uitgaat van een discrete tijdsopvatting. De intuïtie liet zien dat werktijd en -taken gedifferentieerd moeten worden opgevat, waarbij een burn-out optreedt zodra het soortelijk verschillen tussen de tijdsbeleving van een werknemer en de temporaliteit van haar baan te groot wordt voor iemand om zich te blijven kalibreren. In de derde stap van de intuïtieve methode wordt de intuïtie aangereikt als de verbinding tussen soortelijk verschillende tijdsbelevingen en temporaliteiten. Een temporele logica die de intuïtie in acht neemt, houdt dus rekening met differentiatie. Erickson en Mazmanian, die in de eerste helft van hun artikel de logica van de begrensde tijd uiteenzetten, onderscheiden in de tweede helft drie vormen van ‘temporeel ondernemerschap’ die in hun ogen de regels van de begrensde tijd doorbreken. “Spectral time” beschouwt de tijdsindeling van een werknemer als bestaande uit verschillende temporaliteiten die in elkaar overstromen, nu eens versneld, dan weer vertraagd, afhankelijk van de taken die iemand moet doen. “Cohabited time” ziet de professionele tijdsindeling niet als een individueel eigendom, maar als een collectieve aangelegenheid waarbij ieder moment het knooppunt is van verschillende interacties tussen werknemers of cliënten. “Porous time”, tot slot, verstaat de professionele tijd als iets dat allerlei (soortelijk) verschillende contexten tegelijkertijd doordringt, wat het een werknemer mogelijk maakt om daartussen te switchen zonder zich schuldig te voelen over een vermeend gebrek aan focus of planning.<sup>136</sup> Deze drie vormen van een tijdsopvatting die de discrete, begrensde tijd probeert te doorbreken, delen de intuïtie dat tijd niet bestaat uit homogene, berekenbare identiteiten, maar uit interne differentiatie. Tijd is niet statisch, maar vloeibaar, en een temporeel ondernemer doet haar best om als een surfer op de golf van de tijd te rijden, zoals de schrijvers het uitdrukken. Haar tijdsopvatting wordt niet gedreven door “extreme foresight”, maar door “internal direction”.<sup>137</sup> Deze nieuwe temporele logica, waarbij de werknemer een temporeel ondernemer wordt, internaliseert zich dus niet door middel van vastgelegde regels, maar komt op vanuit de innerlijke duur. Daarbij kunnen nog steeds ‘discrete’ middelen worden aangewend om de tijd mee in te delen, maar die worden dan geïntegreerd in die innerlijke duur.

Hoe mooi het concept van temporeel ondernemerschap ook aansluit bij de intuïtie, toch heeft het weinig oog voor de werknemers die er niet in slagen om op de golven van de tijd te surfen, maar die erin kopje onder gaan. De normativiteit van de begrensde tijd veroordeelde hen daarmee tot slechte werknemers en het temporeel ondernemerschap lijkt dat ook te doen: wie niet even vloeibaar kan worden als de tijd, is geen goede ondernemer. Er moet in de nieuwe temporele logica

---

<sup>136</sup> Erickson & Mazmanian, “Bending Time to a New End,” 162-164.

<sup>137</sup> Erickson & Mazmanian, “Bending Time to a New End,” 165.

waar we naar op zoek zijn ruimte zijn voor mislukking en instorting, maar ook voor herstel, zodat werknemers die burn-out zijn geraakt weer aan het werk kunnen na verloop van tijd.

Steven J. Jackson, wiens onderzoek zich bevindt op het kruispunt van informatiewetenschappen en wetenschaps- en techniekfilosofie, heeft het verband tussen temporaliteit enerzijds en instorting en herstel anderzijds doordacht. Hij wijst erop dat verval, herstel en onderhoud van objecten onderdeel zijn van het heterogene en continue proces van hun duur. Een telefoon die kapot is gegaan en waarvan een onderdeel is vervangen, is “new but not radically new, separated from and connected to its past by the forms of breakdown, maintenance, and repair through which it has passed”.<sup>138</sup> De telefoon verschilt met zijn vroegere zelf (heterogeniteit), maar is tegelijk dezelfde gebleven (continuïteit). De soortelijke verandering waar een instorting toe leidt, zorgt voor een breuk met het verleden, maar de reparatie, die ook weer soortelijk verschilt van zowel de kapotte telefoon als de telefoon zoals die eerst was, verbindt de ‘nieuwe’ telefoon toch weer met zijn verleden. Er is dus een bepaalde reparerende ‘zorg’ nodig voor dingen (en ook voor mensen), die haar eigen tijdrhythmes kent. Daarin is het bij uitstek van belang om open te staan voor en een relatie aan te gaan met de verschillende temporaliteiten en duren die verzorgd worden. Jackson beschrijft het als “a *staying with* in time and place”.<sup>139</sup>

Een temporele logica die denkt in duur moet naast een fluïde temporeel ondernemerschap ook een zorgcomponent bevatten. Tijd is vloeibaar en heterogeen, maar ook duurzaam en continu. Soms slaagt een werknemer er niet meer in om zich continu te kalibreren, wat een bepaalde discontinuïteit oplevert waarvan we hebben gezien dat die bij mensen met een burn-out naar binnen slaat. Het is dan zaak om hen zorg te verlenen die hen weer verbindt met hun verleden. Tegelijk moet die zorg hen leren zich te verzoenen met het idee dat ze wezenlijk anders de toekomst ingaan dan voorheen: net als telefoons zijn ook ‘gerepareerde’ werknemers niet meer hun vroegere zelf. De intuïtie treedt op als de verbinding tussen het oude verleden en de nieuwe toekomst, tussen de heterogeniteit en de continuïteit. Deze ‘intuïtieve’ zorg moet zelf ook denken in duur en niet in efficiëntie; een zieke werknemer moet niet de druk voelen om zo snel mogelijk weer aan het werk te gaan, maar de tijd en de ruimte krijgen om te herstellen op het tempo dat past bij haar duur. De verzorger probeert daarmee samen te vallen door middel van de intuïtie. Een werknemer hoeft zich volgens de nieuwe temporele logica niet schuldig te voelen over haar burn-out, omdat instorting en zorg evenzeer horen bij de menselijke duur als herstel en bloei. Een duurzame temporele logica integreert die intuïtieve wetenschap in haar redeneren.

---

<sup>138</sup> Steven J. Jackson, “Speed, Time, Infrastructure. Temporalities of Breakdown, Maintenance, and Repair,” in *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, ed. by Nigel Dodd & Judy Wajcman (Oxford: Oxford University Press, 2017), 179.

<sup>139</sup> Jackson, “Speed, Time, Infrastructure,” 183, cursivering in origineel.

### 3.4.3 Burn-out: het herstel

In de eerste twee stappen van de intuïtieve methode werd duidelijk dat een burn-out kan ontstaan wanneer mensen een te discrete tijdsopvatting hebben, waaraan ze hun zelfbeeld ontleen. Hun afstemmingswijzen zijn geworteld in externe verwachtingen door anderen of door hun werk. Dat ideaalplaatje in de toekomst proberen ze naar zich toe te trekken in een *extended present*. In de crisis vallen die toekomst en de afstemmingswijzen weg en kunnen ze alleen nog maar 'zijn' als ziek lichaam in het heden. Het heden krimpt voor hun gevoel tot een gevangenis. Tegelijkertijd hebben we gezien dat de intuïtie juist van zich laat horen in de psychosomatische signalen die het lichaam uitzendt. Het zieke lichaam in het heden kan dan misschien een intuïtieve opstap zijn naar herstel.

In het tweede hoofdstuk is gebleken dat dat inderdaad kan gebeuren. Het heden breidt zich langzaam weer uit, ditmaal niet om de toekomst weer in zich te sluiten, maar omdat de verbinding met het verleden weer wordt hersteld. De burn-out is een breuk, maar niet het einde. Er is weer ruimte voor creativiteit en plezier in het heden, net zoals men vroeger creatief was en plezier had. De intuïtie laat aan patiënten zien dat hun afstemmingswijzen niet in de toekomst geprojecteerd hoeven te worden, maar dat ze zich kunnen afstemmen op het heden. Het heden is, intuïtief gesproken, datgene dat zich telkens actualiseert uit het virtuele verleden. Het heden *wordt*. Patiënten gaan zichzelf daarmee ook zien als iemand die *wordt*, die zichzelf steeds actualiseert vanuit haar innerlijke duur. Bergson omschreef de duur niet voor niets als een melodie. Men stemt zich weer af op het eigen lied.

Wat betreft de toekomst: die blijft onzeker. Misschien blijft iemand wel altijd ziek of moe, ze kan zich immers niet meer van het tegendeel verzekeren door er hard voor te gaan werken. Het cruciale verschil met de discrete opvatting van de toekomst, is dat de onzekerheid van de toekomst niet meer automatisch betekent dat ze niet kan bestaan. In een discrete tijdsopvatting kan de toekomst geen werkelijkheid worden wanneer het heden niet al minstens de mogelijkheden ervoor bevat. Daarentegen is er in een continue tijdsopvatting de ruimte om verwachtingsvol in het heden te staan, ongeacht de eigen (in)capaciteiten, omdat de toekomst zich altijd onvoorspelbaar en verrassend actualiseert. Het uitgebreide heden, dat het virtuele verleden dat *is* en het actuele heden dat *wordt* tegelijk in zich draagt, wordt beschouwd als voldoende basis voor een goed zelfbeeld. Dat geeft vertrouwen in de toekomst, hoe zij dan ook uitpakt. Een dergelijk 'tijdvertrouwen' verschaft dus het zelfvertrouwen dat nodig is voor die *greater joy and strength* waar Bergson over sprak. Het leren denken in duur kan beschouwd worden als cruciaal in een duurzaam herstelproces van een burn-out.

### 3.5 Conclusie

We hebben de stappen van de intuïtieve methode toegepast op de drie thema's uit hoofdstuk 2: de moderne temporaliteit, de temporaliteit van het arbeidsdomein en de geleefde tijd van burn-outpatiënten. In de eerste stap werd onderzocht in hoeverre tijd wordt opgevat als een discrete en als een continue verscheidenheid. Het bleek dat hierin vooral sprake is van een discrete tijdsopvatting, waarbij het intellect en de actie die het wil ondernemen in de toekomst domineert. De intuïtie, die kennis verschaft van de continue, heterogene duur, liet zien dat de moderne temporaliteit zich ook op gedifferentieerde wijze actualiseert (anders dan Virilio en Castells betoogden) en dat de geleefde tijd van individuen zich niet zomaar laat opdelen in homogene stukken zonder dat het lichaam het uiteindelijk laat afweten. Toch wordt deze intuïtie in het geval van patiënten in de aanloop naar hun burn-out genegeerd, omdat de temporele logica van de begrensde tijd geen ruimte laat voor een mengeling aan verscheidenheden en alleen een discrete tijdsopvatting affirmeert.

In de tweede stap werden de drie thema's 'terug-gedacht' naar het verschillen in soort. Er werd zichtbaar dat ze interne differentiatie kennen. De virtuele netwerken bevatten bijvoorbeeld wezenlijk verschillende tijdsritmes waaruit zich nieuwe 'duren' actualiseren, zoals het gifje. Daarnaast differentieert de geleefde tijd van burn-outpatiënten zich in hun crisis van een '(voorbij-)zijn-van-de-toekomst' naar een 'zijn-in-het-heden'. De intuïtie liet ook zien dat temporaliteiten en tijdsbelevingen soortelijk van elkaar kunnen verschillen. Daardoor kan er desynchronisatie optreden tussen de geleefde tijd van een werknemer en de verschillende temporaliteiten en tijdclaims waarnaar zij zich steeds moet kalibreren.

In de derde stap werden aanzetten gedaan om de drie thema's te doordenken 'in duur'. Er is niet één moderne temporaliteit, maar juist veel (soortelijk) verschillende. De een is slechts dominantier dan de andere. Dat betekent dat er machtsverschillen bestaan. Technologie die de virtuele dimensie van haar verschijningsvormen blootlegt, zou kunnen helpen om temporele privileges zichtbaar te maken. Het zou er ook voor kunnen zorgen dat de temporaliteit van bepaalde arbeidsdomeinen – als voorbeeld werden digitale bestel- en bezorgdiensten genomen – minder dwingend wordt voor haar werknemers. Een tweede aanzet daartoe werd gedaan door aspecten van een nieuwe temporele logica in het arbeidsdomein te bedenken. Erickson en Mazmanian reikten de begrippen *spectral*, *cohabited* en *porous time* aan, die een werknemer in haar tijdsbeleving kan internaliseren om een temporeel ondernemer te worden. Naast dit ondernemerschap moet de nieuwe logica ook een zorgcomponent bevatten, waarin instorting en herstel hun plaats krijgen in de geleefde tijd van een werknemer. Zij hoeft zich dan niet meer schuldig te voelen over een burn-out, maar kan deze zien als een aspect dat hoort bij haar heterogene en continue duur, hoe akelig de



ervaring ook is. Tot slot is het juist deze opvatting van de tijd als duur die burn-outpatiënten kan helpen in hun herstel. Het heden breidt zich dan uit vanuit het (virtuele) verleden, wat genoeg is voor iemand om blij te zijn met haar huidige, wordende zelf. De toekomst is geen star beeld meer dat haar elk moment dreigt te ontglippen, maar wordt juist verrassend doordat ze onbekend is. Een dergelijke intuïtieve tijdsbeleving werkt mentaal heilzaam.



## Conclusie

Dit onderzoek begon met de vraag hoe de intuïtieve methode waarmee Bergson het fenomeen 'tijd' heeft doordacht, een rol kan spelen in een beter begrip van burn-outproblematiek. Wat is dan tijd, volgens Bergson? Het eerste hoofdstuk stond stil bij die vraag. Bergson onderscheidt twee vormen van verscheidenheid: de discrete, homogene verscheidenheid die bestaat uit identificeerbare verschillen en de continue, heterogene verscheidenheid die een proces is dat bestaat uit interne differentiatie. De eerste kent alleen verschillen in mate, de tweede alleen verschillen in soort. Ook de tijd kan op die twee manieren worden beschouwd: als een discrete, kwantitatief meetbare kloktijd of als een continue, kwalitatief veranderende duur. Uiteindelijk is het niet de kloktijd, maar de duur die het menselijke tijdsbesef constitueert. Dat gebeurt door het (virtuele) geheugen, dat op verschillende niveaus samentrekt en ontspant – de *détente*. Daaruit ontstaan verschillende lijnen van actualisaties, die soortelijk verschillen van elkaar en van het virtuele verleden waaraan ze ontspringen. Het heden is zo'n actualisatie uit het verleden, die zich op elk moment vernieuwt en daarom altijd verrassend en onvoorspelbaar is. Uiteindelijk is de menselijke duur ook weer een onderdeel (actualisatie) van de ene, kosmische Duur die aan alle tijd en uitgebreidheid ten grondslag ligt. De duur is toegankelijk met de intuïtie. Het intuïtief doordenken van tijd maakt dus gebruik van de zogeheten intuïtieve methode, die in drie stappen analyseert of de te behandelen problemen wel goed gesteld zijn, hen terug-denkt tot het verschillen in soort en hen uiteindelijk doordenkt in duur.

Het tweede hoofdstuk ging over tot een eerste weergave van de problemen die voor dit onderzoek centraal staan. Dat is de 'burn-outproblematiek', specifiek gericht op het aspect van de tijdsbeleving, waarbij onderzocht werd op welke manier de individuele tijdsbeleving van de burn-outpatiënt geconstitueerd wordt en ingebed is in een groter geheel. Daarbij werd stilgestaan bij de moderne temporaliteit zoals die wordt geconceptualiseerd door tijdsociologen als Virilio, Castells, Hassan en Sharma. Deze moderne temporaliteit wordt gekenmerkt door temporele discontinuïteit, tijdscompressie en tijdloosheid, al moet er in gedachten worden gehouden dat deze kenmerken gedifferentieerde gevolgen hebben in verschillende virtuele domeinen of bevolkingsgroepen. Op het gebied van de arbeid werd duidelijk dat er een sterke temporele, normatieve logica heerst, die Erickson en Mazmanian aanduiden als 'de begrensde tijd'. Iemand is pas een goede werknemer wanneer ze de tijd beschouwt als deelbaar, met één doel, lineair en als een individueel eigendom waarvoor ze verantwoording draagt. Deze moderne en arbeidsmatige, temporele noties zijn sterk geïnternaliseerd door mensen die burn-out raken. Hun tijdsbeleving jaagt hen steeds verder de smalle tunnel in die de toekomst voor hen is geworden. In hun crisis voelen ze zich afgesneden van de toekomst en het verleden. Pas tijdens het herstel is er ruimte voor een andersoortige

tijdsbeleving, waarin ze hun zelfbeeld niet meer verbinden aan een gedroomde toekomst, maar aan wie ze zijn in het heden.

Hoofdstuk 3 heeft geprobeerd te doordenken hoe de burn-outproblematiek vanuit de intuïtieve methode kan worden begrepen. De intuïtie laat zien dat de tijdservaring een mengeling van verscheidenheden is. De moderne en arbeidsmatige temporaliteiten gaan echter vooral uit van tijd als een discrete verscheidenheid, waarbij de toekomst gradueel verschilt van het heden. Dat is een sociaal nuttige tijdsopvatting die goed past bij de actie die het intellect wil ondernemen. Het menselijke leven echter, dat uiteindelijk leeft vanuit de duur, kan die tijdsopvatting niet internaliseren zonder dat het lichaam het op den duur laat afweten en burn-out raakt. Dat is de intuïtie die zich roert en toont dat een louter discrete tijdsopvatting uiteindelijk ziek maakt. Ze helpt om terug te denken naar het soortelijke verschillen in plaats van de graduele verschillen. Er blijkt dan dat de tijdsbeleving van een individu en de temporaliteit en tijdclaims van haar taken soortelijk van elkaar kunnen verschillen, zodat het voor de werknemer geen kwestie is van harder gaan werken, maar van steeds opnieuw kalibreren aan ritmes die wezenlijk anders zijn dan die van de eigen duur. Mensen die burn-out zijn, kunnen door de intuïtie leren zien dat er een soortelijk verschil bestaat tussen het heden (waarin men ziek is), het verleden (waarin men nog gezond was) en de toekomst (waarin men niet meer op de oude voet verder kan en dus een nieuwe verhouding tot zichzelf en de tijd moet leren vinden). Wat voor intuïtieve aanzetten kunnen er dan worden gedaan voor een dergelijke nieuwe opvatting van tijd? De temporele logica in het arbeidsdomein moet worden aangepast, waarin tijd meer wordt gepercipieerd als vloeibaar en waarin instorting en herstel onlosmakelijk horen bij de menselijke duur. Er moet dus een zorgcomponent aan worden verbonden, die geen morele oordelen velt over burn-outs maar deze integreert in de duur van een werknemer. Mogelijk worden mensen dan ook minder bang voor het krijgen van een burn-out en houden ze bovendien meer rekening met het idee dat zoiets je kan overkomen, zodat ze al eerder op de rem trappen dan pas wanneer ze zijn ingestort. Ook binnen de geleefde ervaring van een burn-out is een tijdsbeleving vanuit de duur, waarin het zelfbeeld wordt verbonden aan het 'worden' in het nu, cruciaal voor herstel. Men kan zichzelf leren zien als zich steeds actualiserend vanuit het verleden in plaats van gradueel toewerkend naar een gedroomde toekomst.

De intuïtieve methode geeft dus een ander begrip van tijd dan de dominante temporaliteiten, die de temporele praktijken van individuen sterk beïnvloeden. Dat nieuwe begrip is echter toegankelijk met de intuïtie, die ieder mens bezit. Daarom kunnen we leren om op een nieuwe, intuïtieve manier naar burn-outproblematiek te kijken: een burn-out is geen individueel falen en ook is het niet de oplossing om 'de maatschappij te veranderen'. Zoals Bergson al zei, we kunnen niet om de praktische logica van het intellect heen. Technologie heeft nu eenmaal een enorme rol in de maatschappij en het individuele leven, en plannings zijn nodig om een

samenleving op orde te houden. De intuïtie verzekert ons echter van de wetenschap dat dat niet de enige manieren zijn om tijd te beleven. Ze leert ons de duur te onderscheiden van de kloktijd, door de virtuele dimensie van digitale netwerken bloot te leggen, de temporele logica vloeibaarder en zorgzamer te maken en de eigen, menselijke duur te begrijpen als mentale toestanden die in elkaar overvloeien en elkaar wederzijds doordringen. Vanuit de discrete kloktijd bezien leidt dat laatste vooral tot stress, omdat je weinig controle en overzicht hebt over de eigen duur. Vanuit de intuïtie bezien, daarentegen, leidt het tot geduld met jezelf en *a greater joy and strength*. Uiteindelijk zorgt dat voor een grotere mentale weerbaarheid tegen burn-out.

### Aanbevelingen voor verder onderzoek

Ondanks de niet geringe lengte van dit onderzoek, is er nog veel niet gezegd. Ik geef een aantal aanzetten voor vervolgonderzoek. Allereerst is gebleken dat de relatie tussen tijdsbeleving en burn-out nog amper is onderzocht in het medisch-academische onderzoeksveld. (Voorstellen tot) classificaties van burn-out focussen vooral op de psychosomatische symptomen, maar nemen de tijdservaring niet mee als relevante indicator voor mogelijke ziekte. In dit onderzoek kwam naar voren dat er op z'n minst een correlatie is tussen de tijdsbeleving van een patiënt en de burn-outfase waarin ze zich bevindt. Het zou het waard zijn om te onderzoeken of deze correlatie ook op medisch-classificatorisch vlak betekenis heeft. Zou er in *burnout inventories* geen vraag naar de tijdsbeleving moeten worden opgenomen? Aan de andere kant zou het denken vanuit duur juist een legitieme kritiek kunnen zijn op het gebruik van dat soort *inventories*. Zeker een fenomeen als burn-out, dat moeilijk onder één noemer te scharen is, bestaat uit onvoorspelbare processen met hun eigen duur. Een te grote nadruk op het willen classificeren van burn-out maakt het medisch-academisch onderzoek niet alleen eenzijdig, maar verhult ook het zicht op de uniciteit van iedere burn-out. Dat heeft ook een negatieve weerslag op de psychologische praktijk: patiënten die niet exact in het (tot dan toe bekende) plaatje passen, vallen dan buiten de boot van de hulpverlening, wat hun herstelproces niet ten goede komt. Om dit te voorkomen, zou er een meer 'vloeibaar concept' van burn-out moeten worden ontwikkeld, waarbij iemand niet kwantitatief moet scoren op een ranglijstje aan symptomen om als burn-outpatiënt te kunnen worden aangemerkt, maar een eigen plek in kan nemen binnen het burn-outconcept die past bij de duur van haar burn-out.

Wat betreft de bevindingen van de intuïtieve methode op het gebied van moderne temporaliteiten: deze bevindingen zouden bijvoorbeeld ook kunnen worden ingezet op het gebied van *gender and postcolonial studies*, waarbij machtsverschillen tussen bevolkingsgroepen worden bestudeerd. De intuïtie kan dan helpen om een verbinding te maken tussen enerzijds de these dat minderheidsgroepen niet zomaar gradueel op kunnen gaan in de meerderheid, maar soortelijk

daarvan verschillen, en anderzijds het idee dat de ongelijke positie van minderheidsgroepen een probleem is voor de hele bevolking en niet alleen voor de benadeelden. Door de virtuele dimensie van de actualisaties van ongelijkheid in de geschiedenis bloot te leggen, wordt duidelijk dat er een gemeenschappelijke oorsprong is van die ongelijkheid (het verleden), zodat niemand in het heden kan zeggen dat ze er niets mee te maken heeft. Dergelijke 'intuïtieve' toepassingen kan men bijvoorbeeld al tegenkomen in het werk van Elizabeth Grosz.

Ook over de kwestie van technologie en de virtuele netwerken valt nog meer dan genoeg te zeggen vanuit de intuïtieve methode. Onderzoek zou zich bijvoorbeeld kunnen richten op het actuele onderwerp 'nepnieuws', waarbij de intuïtieve methode op een nieuwe manier zou kunnen conceptualiseren hoe dat ontstaat en hoe het tegengegaan dient te worden. In zekere zin worden er, net als met gifjes, bepaalde informatiestukjes op het internet opgeknipt, vermengd en verwerkt tot een nieuw soort (valse) berichtgeving. Dat is kwalijk, omdat het soortelijke verschil tussen waarheid en onwaarheid wordt miskend. Een beetje waarheid wordt dan al gauw aangezien voor de volledige waarheid en andersom. Juist het blootleggen van de virtuele dimensie van nepnieuws – de sporen op het internet volgen die hebben geleid tot een nepnieuwsartikel, zoals *fact checkers* doen – kan de verspreiding ervan helpen tegengaan, omdat het laat zien welke informatie er is gecomprimeerd of vermengd voordat het verspreid werd. Een dergelijke intuïtieve benadering van de technologische en politieke kwesties van onze tijd, zou een nieuwe en – in mijn ogen – belangrijke invalshoek zijn.



## Bibliografie

### Bergsonbronnen

Bergson, Henri. "Beyond the Noumenal." In *Henri Bergson. Key Writings*, edited by Keith Ansell Pearson & John Mullarkey, 285-291. London/New York: Continuum, 2002.

Bergson, Henri. "Concerning the Nature of Time." In *Henri Bergson. Key Writings*, edited by Keith Ansell Pearson & John Mullarkey, 205-219. London/New York: Continuum, 2002.

Bergson, Henri. "The Idea of Duration." In *Henri Bergson. Key Writings*, edited by Keith Ansell Pearson en John Mullarkey, 49-77. London/New York: Continuum, 2002.

Bergson, Henri. *The Creative Mind [La pensée et le mouvant]*. Vertaald door Mabelle L. Andison. New York: Greenwood Press, 1968 [1934].

### Scandinavische burn-outstudies

Arman, Maria & Arne Rehnfeldt. "A pilgrimage on the road to understanding of life in experiences of cancer and burnout syndrome." *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 22 (2008), 275-283.

Arman, Maria, Anne-Sofie Hammarqvist & Arne Rehnfeldt. "Burnout as an existential deficiency – lived experiences of burnout sufferers." *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 25 (2011), 294-302. DOI: 10.1111/j.1471-6712.2010.00825.x (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Ekstedt, Mirjam & Ingegerd Fagerberg. "Lived experiences of the time preceding burnout." *Journal of Advanced Nursing* 49, no. 1 (2005), 59-67. <https://doi-org.proxy.library.uu.nl/10.1111/j.1365-2648.2004.03264.x> (laatst geraadpleegd 14 juni 2021).

Engbretsen, Karin Mohn & Wenche Schrøder Bjorbækmo. "Burned out or "just" depressed? An existential phenomenological exploration of burnout." *Journal of Evaluation in Clinical Practice* 26 (2020), 439-446. DOI: 10.1111/jep.13288 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Engbretsen, Karin Mohn & Wenche Schrøder Bjorbækmo. "Out of Chaos—Meaning Arises: The Lived Experience of Re-Habituating the Habitual Body When Suffering From Burnout." *Qualitative*



*Health Research* 30, no. 10 (2020), 1468-1479. DOI: 10.1177/1049732320914584 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Gustafsson, Gabriella, Astrid Norberg & Gunilla Strandberg. "Meanings of becoming and being burnout – phenomenological-hermeneutic interpretation of female healthcare personnel's narratives." *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 22 (2008), 520-528. DOI: 10.1111/j.1471-6712.2007.00559.x (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Jingrot, Marianne & Susanne Rosberg. "Gradual Loss of Homelikeness in Exhaustion Disorder." *Qualitative Health Research* 18, no. 11 (2008), 1511-1523. DOI: 10.1177/1049732308325536 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Salminen, Stela et al. "Narratives of burnout and recovery from an agency perspective: A two-year longitudinal study." *Burnout Research* 7 (2017), 1-9. <http://dx.doi.org/10.1016/j.burn.2017.08.001> (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Salminen, Stela. "My Well-Being in My Own Hands: Experiences of Beneficial Recovery During Burnout Rehabilitation." *Journal of Occupational Rehabilitation* 25 (2015), 733-741. DOI: 10.1007/s10926-015-9581-6 (laatst geraadpleegd 12 juni 2021).

72

## Overige bronnen

Aarssen, Ben van den. "'Het is niet iets van de toekomst, we zijn het al aan het doen'." *Topics*, 24 mei 2021. <https://www.topics.nl/-het-is-niet-iets-van-de-toekomst-we-zijn-het-al-aan-het-doen-a16052351ad/?context=mijn-nieuws/> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

Adam, Barbara & Chris Groves. *Future matters: Action, Knowledge, Ethics*. BRILL, 2007. ProQuest Ebook Central. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uunl/detail.action?docID=467646> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

Adam, Barbara. "Managerial Postalgia." In *Timescapes in Management: Creative Enquiries and Critical Examinations*, edited by Ronald E. Purser, Barbara Adam & Jack Petranker, 825-841. Emerald Publishing Ltd., 2004. ProQuest Ebook Central. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/uunl/detail.action?docID=231855> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

Adam, Barbara. *Time*. Cambridge: Polity Press, 2004.

Bor, Jan. *Bergson en de onmiddellijke ervaring*. Amsterdam: Boom Meppel, 1990.

Castells, Manuel. "The Edge of Forever: Timeless Time." In *The Rise of the Network Society*. 2<sup>nd</sup> edition with a new preface. Wiley-Blackwell, 2010. *Wiley Online Library*. DOI:10.1002/9781444319514 (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

Coleman, Rebecca. "Making, managing and experiencing 'the now': Digital media and the compression and pacing of 'real-time'." *New Media & Society* 22, no. 9 (2020), 1680-1698. DOI: 10.1177/1461444820914871 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Connerton, Paul. *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. EBSCOhost. <http://search.ebscohost.com.proxy.library.uu.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=304807&site=ehost-live> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

Deleuze, Gilles. *Bergsonism*. Vertaald door Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam. 5e druk. New York: Zone Books, 1991.

Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

Dijk, Jan van. "The one-dimensional network society of Manuel Castells." *New Media & Society* 1, no. 1 (1999), 127-138. DOI:10.1177/1461444899001001015 (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

Erickson, Ingrid & Melissa Mazmanian. "Bending Time to a New End: Investigating the Idea of Temporal Entrepreneurship." In *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, edited by Nigel Dodd & Judy Wajcman, 152-168. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Grosz, Elizabeth. *The Nick of Time. Politics, Evolution and the Untimely*. Durham and London: Duke University Press, 2004.

Grosz, Elizabeth. *Time Travels. Feminism, Nature, Power*. Durham/London: Duke University Press, 2005.

Heinemann, Linda V. & Torsten Heinemann. "Burnout Research: Emergence and Scientific Investigation of a Contested Diagnosis." *SAGE Open* (januari tot maart 2017), 1-12. DOI: 10.1177/2158244017697154 (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Hermesen, Joke. "De tijd duurt. *Over de tijdfilosofie van Henri Bergson.*" In *Stil de tijd. Pleidooi voor een langzame toekomst*, 39-66. 4<sup>e</sup> druk. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, 2009.

Honneth, Axel. "Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization." *European Journal of Social Theory* 7, no. 4 (2004), 463-478. DOI: 10.1177/1368431004046703 (laatst geraadpleegd 19 juni 2021).

Jackson, Steven J. "Speed, Time, Infrastructure. Temporalities of Breakdown, Maintenance, and Repair." In *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, edited by Nigel Dodd & Judy Wajcman, 169-185. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Lundy, Craig. *Deleuze's Bergsonism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018. EBSCOhost. <http://search.ebscohost.com.proxy.library.uu.nl/login.aspx?direct=true&db=nlebk&AN=1878202&site=ehost-live> (laatst geraadpleegd 5 juli 2021).

Molotch, Harvey. "'Just Time' and the Relativity of Speed." In *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, edited by Nigel Dodd & Judy Wajcman, 117-130. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Montero-Marín, Jesús et al. "Understanding burnout according to individual differences: ongoing explanatory power evaluation of two models for measuring burnout types." *BMC Public Health* 12 (2012), 1-12. [www.biomedcentral.com/1471-2458/12/922](http://www.biomedcentral.com/1471-2458/12/922) (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Neckel, Sighard, Anna Katharina Schaffner & Greta Wagner. "Introduction." In *Burnout, Fatigue, Exhaustion. An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*, edited by Sighard Neckel, Anna

Katharina Schaffner & Greta Wagner, 1-23. Palgrave Macmillan, 2017. *Springer*. <https://doi.org.proxy.library.uu.nl/10.1007/978-3-319-52887-8> (laatst geraadpleegd 12 juni 2021).

Nowotny, Helga. *Time. The Modern and Postmodern Experience*. Vertaald door Neville Plaice. Cambridge: Polity Press, 1994.

Roche, Maurice. "Lived time and clockwork culture: Elliot Jaques and the study of time in the human sciences." *Philosophy of the Social Sciences/Philosophie Des Sciences Sociales* 17, no. 3 (1987), 443-451. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/lived-time-clockwork-culture-elliott-jaques-study/docview/1300151456/se-2?accountid=14772> (laatst geraadpleegd 19 juni 2021).

Rosa, Hartmut. "De-Synchronization, Dynamic Stabilization, Dispositional Squeeze: The Problem of Temporal Mismatch." In *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, edited by Nigel Dodd & Judy Wajcman, 25-41. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Schaufeli, Wilmar B. "Burnout: A Short Socio-Cultural History." In *Burn-out, fatigue, exhaustion. An Interdisciplinary Perspective on a Modern Affliction*, edited by Sighard Neckel, Anna Katharina Schaffner & Greta Wagner, 105-127. Palgrave Macmillan, 2017. *Springer*. <https://doi-org.proxy.library.uu.nl/10.1007/978-3-319-52887-8> (laatst geraadpleegd 12 juni 2021).

Sharma, Sarah. "Speed Traps and the Temporal. Of Taxis, Truck Stops, and TaskRabbits." In *The Sociology of Speed. Digital, Organizational, and Social Temporalities*, edited by Nigel Dodd & Judy Wajcman, 131-151. Oxford: Oxford University Press, 2017.

75

Sharma, Sarah. *In the Meantime: Temporality and Cultural Politics*. Durham/London: Duke University Press, 2014. *Google Books*.  
<https://books.google.nl/books?hl=nl&lr=&id=erckAWAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP8&dq=sharma+in+the+meantime&ots=hlobLkKeap&sig=Mb1ZwaknAgQdLFhmXeK1mSHaZiU#v=onepage&q=sharma%20in%20the%20meantime&f=false> (laatst geraadpleegd 11 juni 2021).

Smith, Daniel & John Protevi. "Gilles Deleuze." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*, edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/entries/deleuze/> (laatst geraadpleegd 29 april 2021).

Thompson, E.P. "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism." *Past & Present* 38 (1967), 56-97. <https://www.jstor.org/stable/649749> (laatst geraadpleegd 1 juni 2021).

Vasalis, M. *Parken en woestijnen*. 30<sup>e</sup> druk. Amsterdam: G.A. van Oorschot, 1940.

Vasalis, M. *Verzamelde gedichten*. Amsterdam: Van Oorschot, 2006.

