



**IN DE
VER
SNEL
LING**

MARLI HUIJER (RED.)

**18 JONGE
WETENSCHAPPERS
OVER TIJD**

Boom

Marli Huijer (redactie)

In de versnelling

18 jonge wetenschappers over tijd

Boom / Zesde Hendrik Muller KNAW zomerseminar 2014

© Uitgeverij Boom, Amsterdam 2014

© Marli Huijer, Amsterdam 2014

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912. Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

Verzorging omslag: Nico Buitendijk

ISBN 978 94 6127 6087

NUR 730

Inhoudsopgave

In de versnelling

Marli Huijer – filosofie

Deel I: Tijdsdiagnoses

Wachten op Hulot. Over de verkommering van het interval

Bert van den Bergh – filosofie en psychologie

Wie tijd zegt moet ook ruimte zeggen

Fieke Visser – ruimtelijke wetenschappen

De declinaties van het denken

Roy Groen – letterkunde

De kunst van het tijden. (Onder meer) over het wezenlijke verschil tussen de mier en de mens

Zoë Zernitz – kunst- en cultuurwetenschappen

Deel II: De gehaaste samenleving

Weg met de cult van efficiëntie: Een pleidooi voor tijdverspilling

Gert van Vugt – sociologie

Adam Smith en de schildpad

Marion Collewet – economie

Van stukloon naar uurloon en weer terug, behalve in het onderwijs?

Peter Becker – informatie en communicatie technologie

Ja, maar nu even niet!

Eva Coopmans – geneeskunde en filosofie

Vrijheid en de stress van tirannie en tijdgebrek

Nico Marsman – filosofie

Deel III: Politiek en recht

Wat is toch worteling? Een zoektocht naar een ongrijpbaar begrip van de tijd

Martijn Stronks – migratierecht en filosofie

Op zoek naar verloren tijd op het web

Paulan Korenhof – filosofie en rechtsgeleerdheid

Grip op de tijd. Over herinneringspolitiek, geheugen en modern ascetisme

Levi van den Bogaard – geschiedenis

De tijdsdiscipline van het Europees Semester

Stephan van der Raad – politicologie en rechtsgeleerdheid

Deel IV: Psychologie en sociologie

Kairos en Chronos. Een toepassing van tijdsfilosofie binnen de sociologie

Melissa Verhoef – sociologie

Concrete handleiding voor een zinvollere tijdsbeleving

Derk-Jan Schonewille – klinische psychologie

Tijd bijhouden binnen sociale psychologie: A-tijd, een brandend verleden en missende acceleratie

Annemijn Loermans – sociale psychologie

Consumentisme: Een goede copingstrategie in tijden van acceleratie?

Iris van Ooijen – sociale psychologie

Tijd als veroorzaker van verstoorde burenrelaties

Judith van Zanten – ontwikkelingspsychologie en criminologie

Over de auteurs

In de versnelling

Marli Huijer

Wat heeft de tijd jonge wetenschappers te bieden? Het heden vergt van hen het uiterste, hun verleden in de vorm van schoolcijfers en andere prestaties blijft hen aankleven en hun toekomst is en blijft onzeker. Hoe hard ze ook werken en hoe goed ook hun eerdere prestaties, garanties op een vaste baan als wetenschapper zijn er niet.

‘Leven van contract naar contract’, zo omschrijft *de Volkskrant* van 2 september 2014 het leven van de hedendaagse onderzoeker. Universiteiten zijn steeds minder happig op vaste aanstellingen. Liever laten ze onderzoekers concurreren om onderzoeksgeld en aanstellingen. Voor jonge onderzoekers betekent het dat zij in de versnelling moeten: ze moeten voortdurend kunnen schakelen, hun werktempo flexibel kunnen aanpassen, bereid zijn om bij het naderen van deadlines avonden en weekenden door te werken en in staat zijn om hun interesses snel aan te passen aan nieuw opkomende onderzoeksthema’s.

Toch biedt ook het in de versnelling gaan geen garantie op een glansrijke carrière. Hoe groot ook het succes mag zijn, het is steeds van korte duur. Die vluchtigheid van het succes dwingt de jonge wetenschapper om permanent alert en (pro)actief te zijn. Stilstand of vertraging dragen het risico in zich dat hij of zij achterblijft ten opzichte van de anderen en dat dit gat na enige tijd niet meer te dichten is.

Als gevolg van het voortdurende springen van de ene tijdelijke aanstelling naar de andere krimpt de horizon waarop pas afgestudeerden of gepromoveerden hun verwachtingen projecteren. De tijd van rustig opklimmen, die liep van promovendus, postdoctoraal onderzoeker, universitair docent, universitair hoofddocent, tot hoogleraar of eventueel decaan of rector-magnificus, is voorbij.

Op mijn vraag aan de jonge wetenschappers die aan dit boek meewerkten, hoe ver hun verwachtingen wat betreft werk, relatie en woonplaats reiken, antwoordden zij unaniem dat dit slechts één of enkele jaren is. De tijd die ze kunnen overzien (de verwachtingshorizon) is kort. Maar daar staat tegenover dat achter de verwachtingshorizon een toekomst vol beloftes en mogelijkheden lijkt te gloren. Jonge wetenschappers kunnen dankzij de academische internationalisering op vele plaatsen in de wereld studeren, promoveren of onderzoek doen. Overal lonken opleidingen, relaties, woonplaatsen en banen. Maar hoe breder deze mogelijkheidshorizon, des te smaller is de verwachtingshorizon. Voorspellen hoe de toekomst eruit zal zien wordt moeilijker naarmate het aantal opties om die toekomst in te vullen toeneemt.

Zomerseminar

De jonge wetenschappers die aan dit boek hebben meegewerkt, leerde ik kennen tijdens het zesde Hendrik Muller Zomerseminar 2014. Een jaar eerder had Willem de Haan, emeritus hoogleraar criminologie, mij namens de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen uitgenodigd om dit samen met hem te organiseren. Het thema van het seminar werd ‘De tijd dringt. Over sociale en culturele versnellingen en veranderingen van tijdsstructuren.’

Het resultaat: zes dagen lang werden twintig masterstudenten, afgestudeerden en promovendi in

het Trippenhuis in Amsterdam en de Internationale School voor Wijsbegeerte te Leusden door nationale en internationale deskundigen uitgedaagd om na te denken over wat tijd is, hoe tijd binnen het eigen vakgebied wordt opgevat, wat de veranderingen in de tijd zijn en wat een goede manier is om met tijd om te gaan.

Meer specifiek ging het om vragen als: Hoe wordt in de wetenschappelijke disciplines over tijd gedacht? Hoe wordt tijd gemeten, waargenomen en ervaren? Welke tijdsveranderingen zijn er in het sociale leven? Hoe werken veranderingen in tijdsstructuren door in de economie, de arbeidsmoraal, de mobiliteit, de flexibiliteit en het welzijn van burgers? Wat zijn de gevolgen van een toenemend kortetermijndenken? Een multidisciplinair team aan wetenschappers presenteerde een brede range aan antwoorden.

De aftrap door de Duitse socioloog Hartmut Rosa zette de toon. Versnelling, zo stelt hij in zijn indrukwekkende studie(2005), is kenmerkend voor de moderniteit. Deze drukt een krachtig stempel op de maatschappelijke structuur en de cultuur. Hij onderscheidt drie vormen van versnelling: technische versnelling (je reist sneller met een TGV dan met een stoptrein), versnelling van de sociale verandering (sociale processen worden efficiënter georganiseerd, met als doel steeds meer te produceren, transporteren of communiceren in steeds minder tijd) en versnelling van het levenstempo (sneller koken, sneller eten of sneller je informeren). Rosa's versnellingsdiagnose is prominent aanwezig in de in dit e-boek bijeengebrachte essays, die ter afsluiting van het zomerseminar werden geschreven.

De essays nemen de versnellingshese als uitgangspunt om te onderzoeken wat de gevolgen ervan zijn voor het individuele en maatschappelijke leven. Maar dat niet alleen, er wordt ook enthousiast gezocht naar manieren om in die versnelling toch goed met de tijd om te gaan. De meer theoretische vraag wat tijd is wordt daarbij niet geschuwd.

Opbouw van het boek

Het eerste deel, *Tijdsdiagnose*, richt zich op wat er met de tijd aan de hand is. De essays in dit deel zijn oefeningen in het denken: hoe kan het dat de tijd soms stilstaat en alles plots anders lijkt dan het is? Waarom zijn we tegenwoordig zo op de tijd gericht en vergeten we de ruimte? Zou het niet beter zijn om vóór te denken in plaats van na te denken? Kan kunst daarin een rol spelen?

Het tweede deel, *De gehaaste samenleving*, omvat essays die de gevolgen van de gehaastheid doordenken. Is de mens die geen tijd te verliezen heeft een doelloze figuur? Is tijd verspillen beter dan flexibilisering van tijd en het willen verhogen van de arbeidsproductiviteit? Kan arbeids- en studietijd ook anders dan in kloktijd worden uitgedrukt? Zijn depressie en burn-out het gevolg van gejaagdheid of juist een tegenreactie? Is stress altijd slecht of zijn er ook vormen van stress die de vrijheid vergroten?

Het derde deel, *Politiek en recht*, concentreert zich op politiek-juridische vragen op het gebied van het asielbeleid, het internet, historisch onrecht en de Europese Unie. Wanneer kun je een vreemdeling als geworteld beschouwen? Hebben burgers recht op het laten verdwijnen van hun digitale verleden? Moeten we in het verleden verrichte wandaden (slavernij, genocide) in het heden levend houden? Hoe kunnen de versnelde Europese samenlevingen goed samenwerken?

Het vierde deel, *Psychologie en sociologie*, richt zich op het individueel, gemeenschappelijk en

maatschappelijk welzijn. De essays vragen naar de rol van tijd in de ouder-kindrelatie, in de relatie tot onszelf en in de relaties die we met anderen, en vooral burens, aangaan. Wat is de invloed van versnelling op deze relaties? Hoe kunnen begrippen als Chronos en Kairos bijdragen aan het welzijn? Welke richtlijnen zijn er te geven voor een zinvolle tijdsbesteding?

De essays in dit boek zijn voor de meesten een eerste proeve van denken over tijd, nu eens aarzelend en onderzoekend, dan weer stellend en vol zelfvertrouwen. De overmoed van de 'jeugd' (niet in geleefde, maar in wetenschappelijke jaren) gaat gepaard aan een aangename verwondering en nieuwsgierigheid. Het zal u ongetwijfeld opvallen dat de auteurs, geïnspireerd door de sprekers tijdens het seminar, deels dezelfde bronnen gebruiken. In de afweging tussen enerzijds leesbaarheid en anderzijds het ook los kunnen lezen van de essays heb ik ervoor gekozen om de verdubbelingen niet in alle gevallen weg te halen.

Ik hoop dat u tijdens het lezen van deze essays iets meekrijgt van de verstilte, intellectueel uitdagende sfeer, waarin er tijdens het zomerseminar urenlang nu eens oppervlakkig dan weer diep over tijd werd voor- en nagedacht.

Deel I: Tijdsdiagnoses

Wachten op Hulot. Over de verkommering van het interval

Bert van den Bergh – filosofie en psychologie

Wie tijd zegt moet ook ruimte zeggen

Fieke Visser – ruimtelijke wetenschappen

De declinaties van het denken

Roy Groen – letterkunde

De kunst van het tijden. (Onder meer) over het wezenlijke verschil tussen de mier en de mens

Zoë Zernitz – kunst- en cultuurwetenschappen

Wachten op Hulot. Over de verkommering van het interval

Bert van den Bergh

Afwachten is 't consigne; luisteren.

Gerrit Achterberg¹

Zonder ons geheugen zijn we, figuurlijk maar ook letterlijk, nergens. Bij iedere situatie waarin we verkeren, putten we uit dat geheugen om die situatie te herkennen als wat ze is, zodat we er in overeenstemming mee kunnen handelen. We bevinden ons bijvoorbeeld in een restaurant en hebben dan een onderhuids besef van de specifieke aard van die context, waardoor we ons anders gedragen dan wanneer we thuis aan tafel gaan. Of we zitten in de auto op weg naar het werk en weten feilloos, zonder erover te hoeven nadenken, wanneer we die ene afslag moeten nemen. Of we besluiten een korte wandeling te maken, werpen eerst even een blik naar buiten, zien daar donkergrijze wolken hangen en grijpen zodoende voor we de deur uitgaan een paraplu van de kapstok. Dit spreekt allemaal volledig voor zich. Het geheugen is een innerlijk kompas, dat ons meestal ongemerkt stuurt.

Mijn eigen kompas bestaat onder meer uit het werk van de Franse cineast Jacques Tati. Meerdere malen heb ik de zes prachtfilms bekeken die dit genie van de komische cinema in zijn veertigjarige carrière heeft gemaakt. Het is maar een klein aantal, maar de betekenis ervan is groot. Wie dit zestal eenmaal tot zich heeft genomen, samen met het verrukkelijke kruimelwerk van de *courts métrages*, komt er nooit meer van los. En dat is geen last maar een zegen. Bij tijd en wijle overkomt het me dat ik een passerend voorval volledig met Tati's ogen waarneem. Dan ben ik de gelukkige getuige van een Hulot-moment.

Monsieur Hulot is het hoofdpersonage in vier van de zes langere speelfilms van Tati. Een aardige, kindvriendelijke, ietwat onhandige man, meestal voorzien van pijp, hoogwaterbroek, tijdloze regenjas en iets te klein hoedje. Een buitengewoon sympathiek personage dat evenwel steeds op storende manier aanwezig is. Hulot ontregelt de boel, in weerwil van zichzelf. Maar juist door die ontregeling wordt het in zijn omgeving telkens weer ouderwets gezellig. Het is aan Tati te danken dat ik de Hulot-momenten die zo nu en dan op mijn weg komen weet te herkennen en voor mijn ogen gestalte zie krijgen. Bijvoorbeeld als in december de trein weer eens serieus vertraging heeft en men in de treincoupé na het wegebben van de eerste irritatie collectief de schouders ophaalt en in groeiend koor Sinterklaasliedjes begint te zingen. Of wanneer een dienstverlenend type langdurig en heel precies zijn bril aan het poetsen is, terwijl naast hem iemand op hete kolen zit te wachten tot die poetsrij klaar is, de blik overal heen wendend, behalve richting die bril. Of als twee mensen hun gebakkelei op straat ineens onderbreken om te kijken naar een vogel die zich van een boomtak losmaakt. Het zijn ogenblikken waarin je een interval in de schoot krijgt geworpen. En dat is in deze jakkerende tijden altijd weer een zegen.

Jacques Tati had een vooruitziende blik. Doelwit van zijn geestige maar altijd ook kritische filmkomedies waren zaken die vandaag de dag tot de grondtrekken van onze samenleving behoren: wezenloze dynamiek, hightechgekte, pseudo-efficiëntie. Dat begint al meteen in Tati's eerste speelfilm uit 1949, *Jours de fête*, met het mantra '*rapidité rapidité*' – tempo tempo – van een door Amerikaanse ondernemingsdrang bevangen postbode. Vier jaar later doorkruist de protagonist van *Les*

vacances de monsieur Hulot met allerlei onhandigheden en ongelukjes de vakantieconsumptie van een groepje badgasten, wat de sfeer niet bederft maar integendeel juist verhoogt. In 1958 haalt oom Hulot in *Mon oncle* onbedoeld de kille hightech bungalow van zijn zwager en zus overhoop, tot groot genoegen van hun zoontje. En in *Playtime* uit 1967 valt in een hilarische sequentie een trendy restaurant vol nieuwerwetse maar disfunctionele designspullen symbolisch uit elkaar, waarna het aanwezige deftige gezelschap geheel en al uit zijn rol schiet, de ontzette ruimte herschikt en in licht chaotische maar vreugdevolle broederschap de avond beëindigt.

Het slot van diezelfde film bevat een scène die exemplarisch is voor Tati's oeuvre. We kijken van bovenaf op een drukke rotonde, waar het verkeer op bekende wijze aan het in- en uitvoegen is. Als de filmmuziek die daarbij klinkt enkele seconden naar kermisklanken heeft geneigd, ontpopt de rotondegang zich plots als draaimolenrit. Wat je noemt een sleutelscène. In optima forma zien we hier de Tataanse vervoeging naar een andere tijd: feesttijd, *Jours de fête*; speeltijd, *Playtime*; de tijd van het Hulot-moment, de tijd van het interval.

Tati's *Playtime* gaf ons een halve eeuw geleden een glimlachende blauwdruk van het ultradynamische laatmoderne urbane leven, met zijn verregaande uniformiteit en anonimiteit en de grenzeloze ondernemingslust van stadsbewoners en stadsbezoekers. De figuur van Hulot doorsnijdt deze blauwdruk als de Grote Ontregelaar. Maakt hem dat tot een reactionaire of rebelse figuur? Geen van beide. Hulot blikt terug noch vooruit. Hij is simpelweg wat hij is. Hij kan het niet helpen. Zijn tijdloze jas symboliseert de gestemdheid die hij personifieert: die is van alle tijden, die bindt ons allen en maakt alles wat krom is weer recht, voor het moment. Hulot is als het ware Nietzsches brullende leeuw en spelende kind ineen: hij doorkruist en laat ontstaan, hij doorbreekt de waan van de dag en schept gelegenheid voor iets wat geen tijd kent. Het Hulot-moment is de interruptie die een continuïteit opent, of beter gezegd heropent: de onvergankelijke sfeer van de speelplaats, waaraan we altijd gebonden blijven en waarin we elkaar dus altijd weer kunnen treffen.

Monsieur Hulot vertegenwoordigt niet 'de goede oude tijd' maar iets van een andere temporele orde, namelijk het interval, dat wil zeggen ruimte in de tijd, ademruimte. Dat interval is tegenwoordig tanende. Toekomst dringt zich meer en meer op aan ons heden. In deze jakkertijden van 24/7, flexwerk of het Nieuwe Werken, macroversnelling en microcoördinatie – 'druk-druk-druk', 'tempo tempo', 'later!' – zijn we in toenemende mate bezig met doorwerken en dus vooruitlopen. We willen onszelf steeds een stap vooruit zijn, of liefst meerdere. De ICT-revolutie heeft ons in staat gesteld alle delen van de dag in hoge mate te regisseren, maar wat ons daarmee ontvalt, is de tussenruimte en tussentijd van het interval, de toe-val van het voorval, het heden als gelegenheid voor de onverwachte maar welbegrepen wending.

Neem het reizen. Was dat vroeger vooral een onderbreking van onze hoofdactiviteiten, thans wordt het meer en meer een voortzetting ervan met andere middelen. Voorheen zat men in de trein en las een boek of voerde een gesprek, of men keek mijmerend uit het raam, wat bevorderlijk was voor de inval. Tegenwoordig daarentegen duikt men na binnenkomst massaal in het narcistische isolement van iPhone, iPad en iBook, om verder te gaan waar men gebleven was. Er zijn stiltecoupés gekomen, waar het doorwerken ongestoord en dus ongeremd kan plaatsvinden. Laatst was ik in zo'n coupé getuige van een aanvaring tussen een doorwerker en twee andere passagiers die een paar stoelen verderop een conversatie aan het voeren waren. Ze moesten hun mond houden, want hier werd gewerkt, zo maakte de ontriefde doorwerker met de nodige stemverheffing duidelijk. Formeel gezien had hij gelijk: dit

was inderdaad een stiltecoupé. Maar toch was er voor mijn gevoel iets niet in de haak. Was deze aanvaring niet tekenend? Klassieke dialoog botst met laatmoderne egotrip. Hoe lang duurt het nog, zo vroeg ik me af, voor de stiltecoupé weer kan worden afgedankt omdat iedereen in een doorwerker is getransformeerd?

En de auto dan? Ja, daar ben je nog gebonden, want moet je je handen aan het stuur houden. *Handsfree* bellen blijft behelpen. Doorwerken lukt niet goed in de auto. Dus rust je blik op de weg, luister je naar de radio, of keuvel je wat, als er iemand met je meerijdt. Je geeft je over, kortom, aan het interval. Maar lang zal dat niet meer duren, want er wordt aan gewerkt. Audi bijvoorbeeld presenteerde onlangs wagens met geavanceerde *Android-based tablet technology*, waarmee het ongeremde automobiele doorwerken dichterbij komt.² En Google is druk in de weer met de ontwikkeling van de *Driverless Car*, een waarlijke auto-mobiel dus, die binnen afzienbare tijd bij de huurder/ex-bestuurder zal komen voorrijden, volgestouwd met doorwerkfaciliteiten, zodat reizen geen hinderlijke onderbreking meer zal zijn.³ Voor de één is dit een natte droom, voor de ander een naderende nachtmerrie.

Zulke ambivalentie betreft eveneens een andere Californische *tool*: de met veel geheimzinnigheid gehypte Google Glass.⁴ Ook rond die bril heerst er zowel extreme opwinding als hevige onrust. Hier gaat iets revolutionairs gebeuren, zo is het gedeelde besef. Maar wat voor de één verrijking is, ervaart de ander als inbreuk. Velen bekruipt bij het naderen van een Googlebrildrager een hoogst ongemakkelijk gevoel. Men weet zich bekeken, men voelt zich betast. Dit is een nieuwe vorm van aanranding, dit is virtuele ongewenste intimiteit. Je kunt helemaal niet meer inschatten wat de ander ‘met je doet’, je bent volstrekt overgeleverd aan de zelfingenomen bedoelingen van zo’n bebrilde soeverein. Maar bovendien, en fundamenteeler nog: de Google Glass vernietigt het heden als interval. Verleden – de info die knipperend wordt vergaard – en toekomst – de plannetjes die op basis hiervan worden gesmeed – schuiven naar elkaar toe en vermorzelen het heden als gelegenheid waarin iets kan voorvallen. Deze bril is inderdaad adembenemend: het interval als ademruimte gaat teloor. Wat zou Hulot met dat ding hebben gedaan, zo vraag je je af.

Wie inademt, moet ook weer uitademen. Wie zich inspant, zal op een gegeven moment ontspanning moeten vinden. Na de dag komt de nacht. En daarna volgt weer de dag. Dat soort tijdloze evidenties boet vandaag de dag aan evidentie in. 24/7 laat het altijd ‘dag’ zijn. Maar o paradox, die ‘dag’ blijkt allengs meer ‘nacht’. Er is bijna geen ademruimte meer, geen opening, geen toeval of voorval. We leven steeds meer hedenloos, gespeend van het interval. Die onttakeling zal natuurlijk nooit compleet kunnen worden, want er zijn grenzen aan de menselijke mobilisering. Maar we leven al in behoorlijk amechtige tijden. Lastiger en lastiger wordt het om ‘op adem te komen’. We roepen ‘druk-druk-druk’, ‘tempo tempo’, ‘haast-haast-haast’. We zeggen ‘later!’ tegen elkaar, en ‘we sms-en’ of ‘ik app je’. Het is stressen, zo verzuchten we regelmatig. En niet zelden klappen we dicht. Dat heet dan ‘burn-out’ of ‘depressie’. Over het laatste euvel meldt de World Health Organization op haar website dat het ‘the leading cause of disability worldwide’ is.⁵ Ja, het staat er echt: depressie is de voornaamste invaliderende factor ter wereld. Wat wil dat zeggen? Hoe moeten we dit plaatsen? Kunnen we het betrekken op de hierboven geschetste verkommering van het interval? Dat lijkt me geen onzinnige gedachte. Datgene wat als ‘klinische depressie’ wordt aangemerkt en dus – als we de WHO mogen geloven – een mondiale kernkwaal is geworden, zou in veel gevallen wel eens een

reactie kunnen zijn op de hyperdynamiek van het globaliserende laatmoderne leven. In hoeverre, zo valt te vragen, is deze ‘stemmingsstoornis’ een geforceerd interval, een recalcitrante intermissie, een desperate pas op de plaats, bij gebrek aan beter?

De tijd dringt. Het is zaak dat we grip krijgen op het fenomeen van de ‘depressie-epidemie’. Niet alleen psychologisch en psychiatrisch, maar vooral ook sociologisch, antropologisch en filosofisch. Welke ervaring is hier precies in het geding? En wat zegt de wijdverbreidheid ervan over onze ‘laatmoderne conditie’? Dat zijn urgente vragen, waar we het antwoord nog goeddeels op schuldig blijven. Ondertussen schrijdt de intervaldestructie voort. Er lijkt geen kruid tegen gewassen, alle *slow-geluiden* ten spijt. De doorwerker domineert. Werktijd koloniseert speeltijd. Het heden krimpt. In reactie hierop trekt men zich dus kennelijk vaak terug in een depressie, of valt men stil met een burn-out. Wie daarentegen opteert voor een minder destructieve ontsnappingswijze is aangewezen op de schaarse momenten dat de ‘totale mobilisering’ zelf hapert. Ogenblikken waarin zich iets meldt van een heel andere orde. Hulots orde.

Ik schreef ‘aangewezen’, want er valt niet over te beschikken, zulke ogenblikken laten zich niet inlassen. Het Hulot-moment is toe-val, het valt je toe, het doet zich voor, het is een interruptief voorval. Je kunt het oproepen maar niet afroepen. Het enige wat in onze macht ligt, is omstandigheden opzoeken of bevorderen waarin datgene wat in Tati’s films voorbeeldig is verbeeld meer kans van komen heeft. En als het dan inderdaad komt, valt alles voor even weer op zijn plaats.

¹ Gerrit Achterberg, *Verzamelde gedichten*. Querido, Amsterdam, 1988, p. 879

² <http://www.cnet.com/news/audi-shows-integrated-android-tablet-to-ces-2014-crowd/>

³ <http://www.bbc.com/news/technology-27587558>

⁴ <https://www.google.com/glass/start/>

⁵ <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs369/en/>

Wie tijd zegt moet ook ruimte zeggen

Fieke Visser

De moderne mens heeft het druk. We slapen gemiddeld twee tot drie uur minder dan honderd jaar geleden en voelen ons vaak opgejaagd. Voor de vrije tijd die we hebben zijn er zoveel opties voor wat we zouden kunnen doen, dat zich steeds meer een tekort aan tijd opdringt omdat we nooit alles kunnen doen. Tijd lijkt kostbaarder dan ooit. Een goed moment dus om even stil te staan. Stil te staan om te doorgronden wat die allesbeheersende, dwingende kracht nu eigenlijk is. Want vanaf het moment dat je erover gaat nadenken, is ‘tijd’ niet zo simpel als het lijkt. Wat is tijd eigenlijk? Een soort van rivier die buiten de mens om eeuwig en constant voort stroomt? Een vierde dimensie die verstrengeld is met ruimte zoals natuurkundigen zullen beamen? Of is tijd niks meer dan een afspraak tussen mensen? Een soort gereedschap, denk aan de klok, waarmee samenlevingen individuele ritmes op elkaar kunnen afstemmen?

Gaat het u al duizelen? Dat is niet zo vreemd. Niet voor niks hebben door de eeuwen heen ontzettend veel knappe koppen hun hoofd hierover gebroken. Sterker nog, binnen de wetenschap is er een enorme variatie aan standpunten over tijd. Van objectiviteit en relativiteit tot subjectiviteit. En deze drie kampen hebben verschillende wetenschappelijke stromingen als aanhangers op verschillende momenten in de geschiedenis. Zelfs binnen een bepaalde tak van wetenschap behoort lang niet iedereen tot dezelfde groep tijdsdenkers. Kortom, rond het onderwerp ‘tijd’ woedt een strijd.

De laatste grote bom die ontplofte in de strijd over ‘tijd’ komt misschien wel van de Amerikaanse filosoof, socioloog en politicoloog Francis Fukuyama, die stelde dat tijd geen rol meer speelt en prompt het einde van de geschiedenis aankondigde. Het einde van de koude oorlog zou namelijk ook het einde van de ideologische evolutie van de mens inluiden waarna de westerse liberale democratie universeel geadopteerd zou worden als ultieme vorm van regeren. Tegenwoordig is bijna iedereen het er wel over eens dat de tijd zélf dit argument onderuit heeft gehaald. Sindsdien verkeert het tijdsdenken in relatieve rust. De ‘relatieven’ en ‘subjectieven’ in het tijdsdenken winnen de laatste eeuw aan terrein binnen de wetenschap - de objectieven zijn binnen de natuur- en wiskunde inmiddels vrij effectief uitgeschakeld door Einsteins theorie over de relativiteit van de tijd – en die opmars gaat gepaard gaat met een groeiend besef dat niet alle definities van tijd elkaar hoeven uit te sluiten en vreedzaam naast elkaar kunnen bestaan.

Toch voorspel ik een volgend conflict in het tijdsdenken. Eentje die al langzaam begint op te borrelen maar nog niet volledig tot het collectieve denken is doorgedrongen. Waar de ‘relatieven’ tijd en ruimte als onlosmakelijk verbonden zien groeit er in een deel van het kamp van de ‘subjectieven’ en ‘objectieven’ juist een desinteresse in het onderwerp ‘ruimte’ in relatie tot tijd. Verschillende wetenschappers hebben zelfs het ‘einde van de ruimte’ aangekondigd vanuit het idee dat internet en alle andere nieuwe informatie-, communicatie- en transportatietechnologie ons zo snel hebben gemaakt dat afstand en plaats er steeds minder toe doen. De versnelling van tijd zou dus leiden tot een inkrimping van de ruimte. Oftewel, de ruimte om ons heen wordt steeds homogener en iedereen gaat steeds meer op elkaar lijken. Dat dit argument simplistisch is, zal later blijken. Maar eerst: wie zijn die objectieven, relatieven en subjectieven? Wat is tijd volgens hen?

Objectiviteit

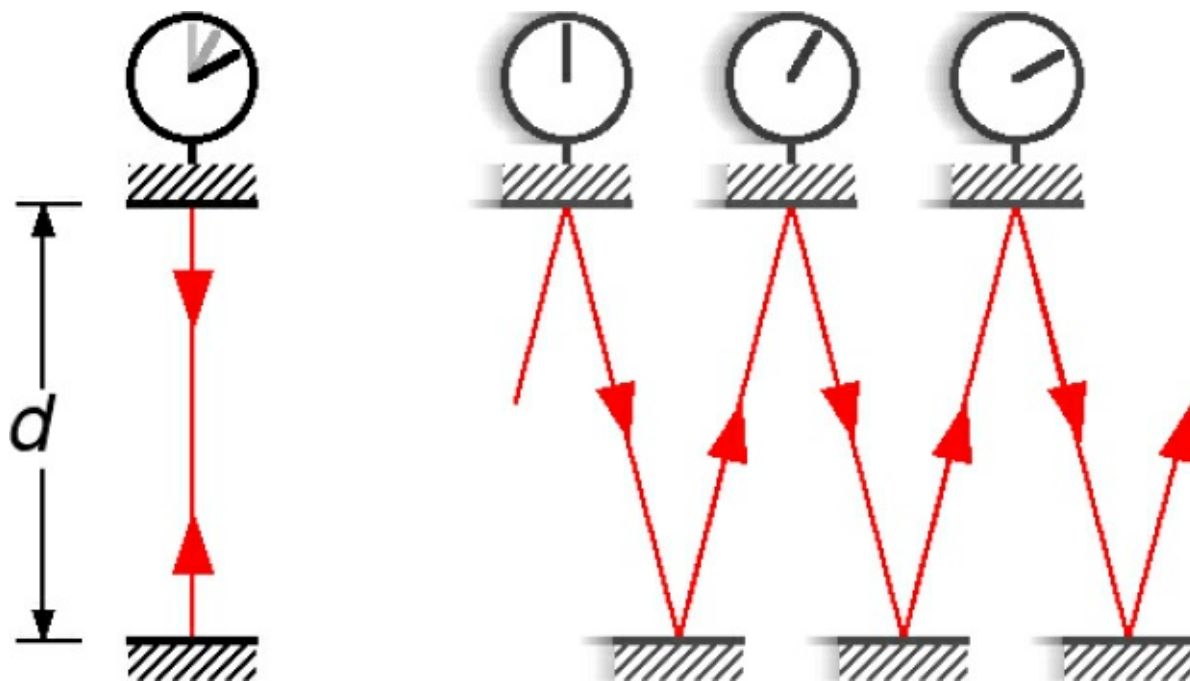
Newton is waarschijnlijk de bekendste denker binnen deze groep. Hij definieerde tijd als een gelijkmatig en eenvormig continuüm door het universum. Met andere woorden: de ruimte is een soort ruitjespapier waarop het heelal kan worden uitgetekend. Tijd is dan een onzichtbare filmstrook waarop het heelal plaatje voor plaatje is afgebeeld. Deze manier van denken over tijd is zeer invloedrijk, vooral in het alledaagse gedachtegoed maar ook in takken van de wetenschap als economie en geschiedenis. De klok aan je muur is de belichaming van deze tijd. Elke seconde op de klok duurt precies even lang en legt dezelfde afstand af op de ronde wijzerplaat. Alle seconden zijn identiek. Veel zegswijzen in onze taal suggereren ook dat tijd een ding is, een object, zoals een tafel, fiets of koelkast objecten zijn. We spreken over het meten van de tijd op eenzelfde manier als over het opmeten van een Ikea kast. Totdat Einstein zijn bekende theorie uiteenzette behoorden de exacte wetenschappers ook tot de objectieve tijdsdenkers. Sterker nog, zij waren zeer belangrijk in het vormen van het objectieve tijdsdenken. Einstein bewees echter dat dit idee van objectieve, absolute tijd niet klopt. Hij toonde aan dat een klok die ten opzichte van een waarnemer beweegt, langzamer loopt dan dezelfde klok die naast een waarnemer stilstaat. U zult zich afvragen waarom wij hier dan niks van merken in het dagelijks leven. Dat komt omdat wij in zulke omstandigheden leven dat alledaagse snelheden zo goed als nul zijn vergeleken met andere snelheden in het heelal zoals bijvoorbeeld de snelheid van het licht. De verschillen in tijd, waarover Einstein sprak, zijn op aarde zo miniem dat deze in het dagelijks leven geen verschil maken. Als je er zo naar kijkt kunnen relatieve en objectieve tijdsdenkers dus vredig naast elkaar voortleven. De objectieve theorieën over tijd sluiten goed aan bij het leven op aarde met zijn lage snelheden en deze theorieën zijn in het dagelijkse leven makkelijker te gebruiken. Maar de relatieve tijdsdenkers zijn niet de enigen met commentaar op het objectieve gedachtegoed. Ook de ideeën van subjectieve tijdsdenkers over de aard van tijd leiden tot conflicten met de objectieve tijdsdenkers en in vele gevallen sluiten hun definities van tijd elkaar uit. Maar hoewel de subjectieven aan invloed winnen binnen de wetenschap blijft het objectieve beeld van tijd ons dagelijks leven beheersen.

Relativiteit

Bij het horen van de term ‘relativiteitstheorie’ haken veel mensen af. Dat is zonde want de grote lijnen zijn best te snappen. Voor degene die nu echt wel eens wil weten hoe het zit raad ik aan het begrijpelijke boekje *Niks relatief* van Vincent Icke te lezen. Maar voor nu zal ik een paar basisprincipes proberen uit te leggen aan de hand van een ervaring die ik laatst had. Wie gaat zwemmen tijdens een WK-wedstrijd van het Nederlands elftal kan namelijk een unieke ervaring opdoen:

Met mijn tenen over de rand kijk ik naar het bad dat zich rimpelloos voor me uitstrekt. Moet ik me normaal een weg zien te banen door alle spartelende lichamen in een van de drukste zwembaden van Groningen, deze dag is er helemaal niemand. Zelfs de lijnen en de schallende muziek ontbreken. Met een plons beland ik midden in het zwembad, nog niet vermoedend dat ik enkele minuten later een spirituele ervaring van de relativiteitstheorie ga beleven. Ja, u leest het goed, de relativiteitstheorie. Leerde de geleerde Huygens ons al dat zowel plaats als snelheid relatief is dan deed Einstein daar nog een schepje bovenop door te stellen dat de tijd *zelf* ook relatief is. Dit gaat voor de meesten van ons

het voorstellingsvermogen te boven. Met mijn leuke zwembriljetje op zie ik nu niets anders dan een blauwe waas. Zonder de contouren van mijn medemens voel ik me eigenlijk een beetje verloren. Dan borrelt de eerste vraag op. Waar ben ik? Moet ik nog tien meter tot de kant? Zwem ik wel recht? Maar niks om mij heen kan een antwoord geven. Alles is alleen maar blauw. Vaag bedenk ik me dat ik nergens ben, want je kan alleen ergens zijn ten opzichte van iets anders. Bonk, de kant laat zich voelen. Gelukkig, van nergens ben ik weer ergens. Maar niet veel later dient zich een nieuwe vraag aan. Hoe snel ga ik? Kortom, zwem ik de pizza van zojuist en het ijsje van vanmiddag er weer af? Normaal ben ik tevreden als ik de ouderen van dagen, de kletsende huisvrouwen en de kinderen die de baan ernaast zwemles krijgen, achter me laat. Maar die zijn er niet en opnieuw blijft een antwoord uit. Mijn snelheid bepaal ik dus ten opzichte van anderen. Maar nu lijkt het of ik stil sta want de blauwe waas om me heen blijft hetzelfde. Bonk, opnieuw stelt de kant me gerust, ik ga vooruit of liever, ging. Dan de relativiteit van de tijd, de moeilijkste van de drie om te snappen. Dat komt omdat wij mensen met onze zintuigen dat eigenlijk niet *kunnen* ervaren. De relatieve snelheden in onze wereld zijn daarvoor te klein. Maar stel dat ik een exceptioneel snelle zwemmer ben en ik heb zo'n hip waterdicht horloge om en mijn vriend zit aan de kant verveeld te wachten.



Het horloge dat ik heb werkt als volgt: een lichtstraal kaatst tussen twee plaatjes op en neer. Als licht geluid zou maken hoorde je tik, tak, tik, tak bij elke botsing van het licht met het plaatje. En nu komt een heel belangrijk feit, namelijk de enige snelheid in ons heelal die niet relatief is, is de snelheid van het licht. Als je de snelheid van licht gaat meten, hoe snel je zelf ook beweegt, er komt altijd het zelfde getal uit. Ik plons in het water en schiet er vandoor. Op mijn horloge zie ik keurig het licht in een rechte lijn bewegen tussen de twee plaatjes terwijl het afstand 'd' aflegt. Mijn verveelde vriend aan de kant heeft goede ogen en kijkt ook naar mijn horloge. Maar hij ziet het licht helemaal niet in een rechte lijn bewegen maar zigzaggen. Het licht moet namelijk ook nog mij bijhouden terwijl ik als een speer door het water schiet. Nu komt de enige formule in dit artikel en deze kent u vast nog wel van de middelbare school:

$$\text{Snelheid} \times \text{tijd} = \text{afstand}$$

Terwijl de snelheid van het licht dat in mijn horloge tussen de plaatjes heen en weer beweegt voor zowel mij als mijn vriend hetzelfde is, is de afstand die het licht aflegt voor ons beide verschillend.

Constante x tijd = 1 centimeter

Constante x tijd = 5 centimeter

Als je dit om gaat rekenen komt eruit dat de tijd voor mij met mijn hoge snelheid langzamer loopt dan voor mijn vriend die aan de kant zit. Hij heeft dus goed recht om verveeld te zijn want terwijl ik twintig minuten aan het zwemmen ben zit hij er al ruim anderhalf uur!

Subjectiviteit

De 'subjectieven' liggen het meest overhoop met het objectieve gedachtegoed over tijd dat onze samenleving beheerst. De invloedrijke Duitse socioloog van joodse afkomst Norbert Elias zet in zijn *Essay over tijd* uiteen hoe de menselijke ervaring van tijd als continue, homogene stroom is ontstaan en dat dit beeld sterk samenhangt met de industrialisatie en modernisatie van de westerse samenlevingen vanaf de achttiende eeuw. De complexere samenlevingen die in de loop van de tijd zijn ontstaan zijn minder afhankelijk van natuurlijke ritmes van dag en nacht of de seizoenen. Ondertussen ontstond er een groeiende behoefte om individuele, menselijke ritmen op elkaar af te stemmen. Dit leidde tot de geboorte van een nieuw soort tijd - de sociale tijd. De ontwikkeling van instrumenten als doorlopende klokken, jaarkalenders en tijdschalen zijn onmisbare voorwaarden voor het ervaren van tijd als een gelijkmatige en eenvormige stroom. Het is ook een tijd die steeds meer een economische invulling krijgt. Tijd is geld. Wat de mens dus onder 'tijd' verstaat hangt sterk samen met het type samenleving waarin de persoon leeft. In die zin is tijd dus geen 'ding' of 'object' dat buiten de mens om bestaat. Nee, wat wij onder tijd verstaan wordt ingekleurd door hoe wij tijd beleven en dit hangt weer sterk samen met de technologieën waarover wij beschikken en het type samenleving waarin wij leven. In het dagelijks leven is 'tijd' een regulerend instrument met zeer grote dwingende kracht. Stiekem wisten we misschien zelf ook al dat tijd geen homogene stroom is waarin wij ons bevinden. Immers hebben wij vele woorden voor 'verschillende' soorten tijd. Werktijd, vrije tijd, zomertijd, wintertijd, dag, nacht, reistijd etc. Al deze woorden geven aan dat wij niet alle tijd precies hetzelfde ervaren. De oude Grieken hadden zelfs nog een extra speciale tijd namelijk 'Kairos', de tijd van het 'juiste moment', een intermezzo in de chronologische tijd. In de Kairos-tijd kon men zijn leven een andere wending geven, maar om deze speciale tijd goed aan te voelen was wel vooraf rust en bezinning nodig.

'Ruimte' het ondergeschoven kindje?

Er bestaan dus vrij veel verschillen en onenigheden tussen alle zienswijzen. Tot voor kort waren ze het op één punt echter altijd met elkaar eens: 'ruimte' en 'tijd' zijn onherroepelijk met elkaar verbonden. Maar sinds de komst van internet en van geavanceerde informatie-, transportatie- en communicatietechnologieën wordt er steeds vaker vanuit de objectieve en subjectieve hoek geroepen dat 'ruimte' er eigenlijk niet meer toe doet. We zijn zo snel geworden dat afstanden ons leven niet meer bepalen. Kortom, we zouden in een *global village* leven. Vaak wordt hierbij het werk van de

geograaf David Harvey als goed onderbouwd bewijs aangevoerd. Ik zou echter willen stellen dat zijn werk gewoonlijk verkeerd wordt geïnterpreteerd. Hoewel hij beschrijft dat de ruimte zoals wij die ervaren als het ware wordt samengedrukt doordat vele processen met hogere snelheid plaatsvinden, voegt hij er iets essentieels aan toe wat vaak niet wordt geciteerd. Namelijk, 'het krimpen van ruimtelijke barrières betekent niet dat het belang van ruimte zelf afneemt. Bewijs wijst zelfs de tegengestelde richting op'. Wat moeten we ons hierbij voorstellen? Nog een keer terug naar de goede oude middelbare school formule:

$$\text{Snelheid} \times \text{tijd} = \text{afstand}$$

Als de snelheid van een proces toeneemt dan leg je óf een vaste afstand in minder tijd af – de tijd wordt samengedrukt –, óf je legt een grotere afstand af in dezelfde tijd – in dat geval wordt de ruimte samengedrukt. Dit wordt ruimte-tijdcompressie genoemd. Maar wat vaak vergeten wordt, is dat in onze samenleving, waarin aan 'tijd' een steeds hogere (economische) waarde wordt toegedicht, een tweede proces in werking is. Niet alleen vinden wij meer en meer technologieën uit die ons sneller moeten laten gaan, we verkleinen ook letterlijk de afstand tussen veel processen in ons dagelijkse leven. Een goed voorbeeld is de wereldwijde urbanisatie. In een rap tempo neemt het aantal mensen dat in een stad leeft toe. De verandering die dat teweeg brengt in hoe wij tijd ervaren leidt niet tot het oplossen van het belang van ruimte maar tot een verandering van hoe de ruimte wordt gebruikt. Het ene gebruik van de ruimte levert een groter strategisch voordeel dan het andere. De uitdrukking luidt: 'Wie A zegt moet ook B zeggen' maar daar kunnen we nu aan toevoegen: 'Wie tijd zegt moet ook ruimte zeggen'.

De declinaties van het denken

Roy Groen

De tijd geeft enkel wat hij ook weer herneemt – en niet dit, maar dat, is wat de schrille schreden van de klok gevat in prille gedachten ons wellicht schenken: een glimp van het inzicht dat het niet het denken, maar juist het na-denken over de dingen is, wat ons bevreedt. Wat hier volgt (wat hier zou moeten volgen), is een beschouwing over de tragische tijdelijkheid van het denken en de temporele gebrekkigheid van het nadenken.

De mens die zegt na te denken bekent een gebrek. Het betreft een bijzonder gebrek, een gebrek dat niet, zoals gebruikelijk, uitdrukking geeft aan een tekortkomen, maar (in dit geval) aan een telaar komen. Waarom denkt de mens na? Omdat hij te laat is aangekomen bij dat wat is. Deze ontologische telaartheid die het concept van het nadenken aan zijn talige oppervlak verhult (het nadenken *denkt na*), is fundamenteel en onthult iets over de relatie tussen de mens en de werkelijkheid in en om hem heen. Wat? Dat dat wat hij, al denkende, tegenkomt om hem heen, niet altijd tot hem komt op het juiste moment – niet altijd de vorm aanneemt van een ontmoeting: als na-denkend wezen, zo zou men kunnen zeggen, arriveert de mens te laat bij de dingen, arriveert zijn denken pas dan bij het zijn wanneer het zijn zich reeds voltrokken heeft, of misschien zelfs, alweer vertrokken is.

Dit telaar komen lijkt op het eerste gezicht wellicht paradoxaal: men zou verwachten dat als de mens ergens op tijd zou zijn, ergens daadwerkelijk de mogelijkheid zou hebben op tijd aan te komen, het wel zou zijn bij dat wat hem *na* is, dat wat direct bij hem is en altijd om hem heen: de dingen, de werkelijkheid zelf. Maar precies hier, in het miniem oneindige interval tussen het zelf en het zijnde, sluipt en schuilt het probleem; de empirische werkelijkheid verscheidt zich (lijkt zich te verscheiden) van het bewustzijn.

Het bewustzijn is een *bijzijn*, dat wil zeggen, het bewustzijn wordt door de mens ervaren als iets dat daadwerkelijk bij hem is, aan hem toekomt, van hem is. Als bewustzijn is het zelf van en bij zichzelf. Mijn bewustzijn is niet alleen in mijn buurt, het is in mij en van mij, ik draag het bij mij.

De dingen om mij heen, de werkelijkheid waarin ik mij beweeg, daarentegen, geniet(en) een andere epistontische status. De werkelijkheid is, fenomenologisch-epistemologisch gezien, niet bij, maar nabij mij. De dingen in de werkelijkheid zijn niet dingen die ik, zoals in het geval van mijn bewustzijn, bij me draag. Uiteraard: ik heb de mogelijkheid bepaalde tastbare objecten of minder tastbare ideeën voor een bepaalde tijd bij me te dragen – ik kan elementen van de werkelijkheid, voor een bepaalde tijd, *in mijn nabijheid brengen*. Het grote verschil tussen de elementen van de werkelijkheid en het fenomeen van het bewustzijn, echter, is dat de nabijheid van de eerste onderhevig is aan een andere temporaliteit dan de tweede. In traditionele termen zou men dit verschil in temporaliteit kunnen uitdrukken in een formulering als: de werkelijkheid is eindig, het bewustzijn oneindig. Het getuigt echter van meer precisie om te zeggen dat de epistontische proporties van het bewustzijn, voor ons, van (onschatbaar) grotere omvang en langere duur zijn, dan die van de dingen.

Simpel gezegd: de werkelijkheid komt *na dat wat bij ons is*. Deze nakomstigheid is

tweedimensionaal. In positieve zin laat zij zich ruimtelijk uitdrukken: de mens heeft de mogelijkheid om, door en voor het bewustzijn, de dingen om hem heen te *naderen*, de werkelijkheid tot nabijheid te maken, *de dingen na te zijn*. In negatieve zin laat zij, deze nakomstigheid, zich temporeel uitdrukken: de werkelijkheid komt enkel binnen bij een zelf dat er al is – de werkelijkheid verschijnt, in de ervaring van de mens, aan, en dus altijd na, het bewustzijn. Dat wat bij ons is, het bewustzijn, zal voor het zelf, zolang het zelf een mens is, een ontologische prioriteit ten opzichte van (de rest van) de fysieke werkelijkheid hebben. Dit lijkt op het eerste gezicht misschien contra-intuïtief, want: is niet ons bewustzijn op het eerste gezicht veel *veranderlijker* dan de werkelijkheid – bezitten de dingen om ons heen niet een stabiliteit die ons voortdurend veranderende bewustzijn mist?

Inderdaad, ons bewustzijn is veranderlijker dan de dingen om ons heen. Maar daaruit volgt niet dat aan de werkelijkheid een hogere ontologische status zou moeten worden toegekend, en aan het bewustzijn een lagere. Integendeel: de werkelijkheid is ontologisch inferieur aan het bewustzijn juist omdat zij minder veranderlijk is. De koppeling van zijn en stabiliteit, het statische zijnsbegrip, is een historische uitvinding, en, zoals denkers als John Dewey, William James, Alfred North Whitehead en Henri Bergson hebben laten zien, naar alle waarschijnlijkheid een historische vergissing. Wie de premissen van het denken van deze laatste drie erkent zal tot het inzicht komen dat het zijn zich laat karakteriseren door dynamiciteit, pluraliteit, en beweging. In principe is deze aanname, zeker in onze tijd, lang niet zo contra-intuïtief als zij lang heeft geleken: het gaat er enkel om te beseffen dat dat wat beweegt levendiger is dan dat wat bevroren is in stilstand, en dit besef te koppelen aan de neodarwiniaanse premisse dat ‘leven’ de meest volmaakte (of hoogste) vorm van ‘zijn’ is.

Het idee dat de mens van nature een wezen is dat nadenkt over dingen, de gedachte dat dat wat hem definieert in zijn mens-zijn besloten ligt in zijn vermogen om te reflecteren op de dingen, is niet zonder consequenties.

Vooraf filosofen hebben de gewoonte om de act van het denken op te hemelen en ver te verheffen boven de handeling. De mens, beweren zij, is aards in zijn handelen, maar in de beschouwende modus van het denken, zou hij de mogelijkheid hebben zich tijdelijk aan deze aardsheid te onttrekken, zou hij zich (moeten) kunnen verheffen boven dat wat hem omringt. Dat hij zich daarmee mogelijk *distantieert* van de dingen wordt in eerste instantie ervaren als positief, als een bewijs van de kracht van het denken. In zijn handelen zoekt de mens een verhouding tot de dingen, in zijn denken gaat het erom dat hij zich distantieert van diezelfde dingen.

Het fenomeen van het na-denken, zo zouden we nu kunnen zeggen, constitueert voor de mens een terugkeer naar de dingen die hij in het denken even achter zich heeft gelaten, waaraan hij zich tijdens het denken heeft weten te onttrekken. ‘Diep in gedachte zijn’ – betekent dat niet zoiets als: even weg zijn bij de dingen, tijdelijk van de directe werkelijkheid verlost zijn? Als het denken zich laat kenmerken door dit weg-zijn bij de dingen, dan laat het na-denken zich typeren als een terugkomst bij de dingen. Het na-denken, als zodanig, is een transitie. De nadenkende mens poogt de dingen weer te naderen: zoekt een weg terug van het denken naar de dingen. Dit ‘terug’ moet echter nog fenomenologisch geduid worden – een simpele terugkeer naar het vertrekpunt kan hier onmogelijk volstaan.

Eerder merkte ik op dat de fenomenologische nakomstigheid van de werkelijkheid tweedimensionaal is, ruimtelijk en temporeel. Hetzelfde geldt voor het na van het na-denken, fenomenologisch, vanuit het bewustzijn van de mens bekeken. Ook hier kunnen we spreken van zowel het ruimtelijke als het temporele ‘na’ van het na-denken. In ruimtelijke zin kunnen we zeggen: dat wat bij de mens was in het bewustzijn, kan enkel nog nabij de mens zijn in de werkelijkheid. Het bewustzijn is bij ons, de werkelijkheid is ons nabij. De tussenkomst van het na (dat zich tussen het zelf en het bij wringt) zal door de denker ervaren worden als een gebrek: vanuit de impuls van zijn bewustzijn wil hij bij de dingen zijn, zijn denken verenigen met het zijn. De ruimtelijke beperking van het na-denken maakt echter dat hij de werkelijkheid, op die manier, enkel kan naderen, nooit verder dan na-bij de dingen zal geraken. In termen van tijdelijkheid kunnen we het gebrek van het na-denken uitdrukken door te zeggen: de terugkeer naar de dingen kost een tijd die het denken niet succesvol kan overbruggen, een tijd die *niet te verhalen valt* op de dingen. Het resultaat, zoals gezegd, is dat in deze na-denkende relatie tot de dingen de mens structureel te laat aankomt bij de dingen. Het is dit laatkomen, dit grootse en grootste ontologische defect van de nadenkende mens, dat als een onzichtbare hand de westerse filosofie aanduwt, ten val brengt, opvangt, en weer voortduwt.

Sed quaeritur: als het nadenken structureel te laat komt, en dit nadenken getypeerd en ervaren kan worden als een gebrek, is er dan een vorm van denken te bedenken die, zogezegd, de potentie heeft wel op tijd aan te komen bij de dingen? – een vorm van denken of niet-denken die het denken in staat stelt het zijn wellicht weer tegemoet te treden, te doen ontmoeten op het juiste moment? De vraag, met andere woorden, moet zijn: is de temporele kloof tussen denken en zijn van fundamentele aard, of is zij op de een of andere manier toch te overbruggen?

Denken betekent dus: afstand nemen van dingen. Het nadenken, zoals aangegeven, tracht deze afstand op zijn beurt op te heffen. Wie na-denkt over de dingen probeert de dingen weer te naderen. Zoals we hebben gezien ligt in deze her- en benadering van de dingen zowel de kracht als de zwakte van het nadenken. Want, inderdaad, de mens die succesvol na-denkt, zal het gevoel hebben dat hij de dingen ook daadwerkelijk weer nadert. Soms slaagt hij erin de afstand tussen zijn denken en de dingen zodanig te verkleinen, dat het even lijkt of zijn nabijheid tot de dingen absoluut is. Dit gevoel van absolute nabijheid laat zich het best beschrijven met het woord *waarheid*. In de euforie van de absolute nabijheid der dingen denkt het denken de *waarheid* te hebben gevonden. Maar al gauw dient het volgende probleem zich aan: het denken kan zichzelf niet tot stilstand brengen. Het wenst verder te denken, nog dichtbij de dingen te geraken. Nabij is nooit bij, dus niet dichtbij genoeg. Langzaam vervaagt de euforie: het denken is dichtbij geweest, heel dichtbij misschien, maar van dichtbij blijkt dat het nog iets verder dan dat had (en dus zou) kunnen komen. De *waarheid* toont zich thans als relativiteit, als het wrede kind dat de denker tart, hem uitdaagt, met hem speelt.

Het meest wrange antwoord op deze vrolijke wreedheid is het scepticisme, de meest montere repliek spreekt in de stem van de goede hoop. Tussen deze twee reacties op de speelsheid van de *waarheid* kan men een leven lang, lijdend of (glim)lachend, treurend of jubelend, heen en weer blijven bewegen. De gewaarwording dat in de meest nobele verworvenheid van de mens ook zijn grootste tekortkoming ligt – het inzicht dat na het denken, in het nadenken, de mens de dingen ongelofelijk

nabij kan komen zonder evenwel ooit de kloof te kunnen overbruggen die geslagen wordt door het interval dat het denken nu eenmaal nodig heeft om al nadenkende terug te geraken tot het zijnde – zou de filosoof in verleiding kunnen (en wellicht moeten) brengen om een radicale keuze te maken: afstand nemen van datgene wat hem distantieert van de dingen: het nadenken. Maar juist dit is wat hij eigenlijk onmogelijk acht. Want is het niet het nadenken dat hem in eerste instantie zo dichtbij de dingen heeft gebracht? Is het niet het nadenken dat hem, na het denken, misschien dan niet bij de dingen, maar in ieder geval toch terug in de nabijheid der dingen brengt?

De opgave hier, is om te beseffen dat naast de verleiding van dit ruimtelijke ‘na’ dat zich aan het oppervlak van het nadenken *toont*, er nog een ander onophefbaar ‘na’ is, dat zich aan (niet onder) het oppervlakte van het nadenken *verschuilt*. Het is vooral dit tweede, temporele ‘na’, uitgedrukt in het miniem oneindige interval tussen denken en nadenken, dat maakt dat het nadenken noodzakelijk, tragischerwijs, een na-denken is dat altijd gedoemd is te laat te arriveren bij de dingen. Het is dit temporele ‘na’ dat maakt dat zelfs als het nadenken ons nabij de dingen brengt, het ons nooit helemaal *op het juiste moment* bij de dingen brengt.

De grootste opgave van het denken is de moed te verzamelen om het na-denken op te geven. Daarmee bedoel ik niet te zeggen dat het na-denken plaats zou moeten maken voor een hersenloos handelen, of dat de waarheid gevonden zou moeten worden in een terugkeer naar een punt dat zich aan gene zijde van het denken zou situeren, zoals sommige mystici of religieuze fanatici wel eens bepleiten. Wat ik zou willen argumenteren is dat het van belang en van waarde is voor de mens, dat hij de poging doet, blijft doen, om vruchtbare alternatieven te vinden voor het na-denkende denken, om het denken open te blijven houden voor (wat ik zou willen noemen) de mogelijke alternatieve declinaties van het denken (dat wil zeggen: declinaties anders dan de declinatie van het na-denken).⁶

Het verlangen naar de realisatie van een dergelijke opgave is niet nieuw. Van belang echter is dat wij de opgave niet opgeven, niet in de verleiding komen het verlangen te laten verouderen – juist dit verlangen vraagt om constante vernieuwing. Het menselijke denken laat zich oneindig declineren, en het grote gevaar voor het denken is dat precies deze rijkdom aan declinaties wordt miskend wanneer de filosofie zou besluiten zich enkel nog toe te leggen op een van deze declinaties. Of erger nog, wanneer de mens zou bedenken dat de enige werkelijk waardevolle declinatie van het denken het nadenken is.

Ter afsluiting wil ik een kort voorbeeld van zo’n mogelijke alternatieve declinatie van het denken geven. Om dit alternatief te situeren ten opzichte van de andere declinaties van het denken zouden we haar kunnen aanduiden met de term ‘voor-denken’. Het voor-denken, in tegenstelling tot het nadenken, is een vorm van denken die niet reflexief, maar creatief is. Het voor-denken tracht de kloof tussen denken en zijn niet achteraf, al na-denkend, te overbruggen, maar zoekt naar manieren en wegen om, als het ware, net zo lang in de afgrond van de kloof te staren totdat het verlangen haar te overbruggen passeert, en de kloof zich door de blik van het denken laat dichten, gedicht wordt. Dat wil zeggen, net zolang tot het besef komt dat de afgrond van de kloof uiteindelijk gegrond is, zelf ook enkel grond is. En als men er in slaagt deze grond van de afgrond op een bepaalde manier zo hoog te verheffen dat deze grond het niveau van het oppervlak bereikt, dan heeft men wellicht geen brug meer

nodig: de kloof is gedicht, de grond op-geheven, en de noodzaak tot overbrugging verdwenen.

Zulk een voordenkende poging tot het dichten van de kloof tussen denken en zijn kan men vinden in de poëzie van de Amerikaanse dichter Hart Crane, waar gezocht wordt naar een ‘logica van de metafoor’. Het gedicht behoeft misschien geen nadenkende gedachte. Het hoeft niet de weerspiegeling te zijn van een werkelijkheid of gedachtegang die onomstotelijk gerecupereerd kan worden door de kaders van het nadenken. Het gedicht zou meer (of minder) kunnen zijn dan een reflectie van de realiteit zoals zij zich aan het nadenkende bewustzijn aandient. En dit impliceert dat het voorgedachte gedicht zich niet altijd opent voor het nadenken. Een vers als ‘The silken skilled transmemberment of song’⁷ is wellicht onmogelijk te recupereren door de reflexieve rede. Maar dat is geen argument tegen de esthetische bestendigheid van een dergelijke dichtregel. In tegendeel. Dichters als Hart Crane, slagen erin hun verzen ‘organisch in te bedden in de pure sensibiliteit’ van de werkelijkheid, en wel op een dusdanige manier dat de werkelijkheid – die daar niet slechts beschreven maar hervonden en herschapen wordt – opnieuw met haar dynamiciteit wordt geconfronteerd, opnieuw dynamiciteit kan en mag worden in en door de connotaties van woorden die op onverwachte en soms onlogische wijze op elkaar en tegen het bewustzijn botsen.⁸

Een dergelijke logica van de metafoor, waarbij de logische relaties tussen woorden en dingen worden opgeschort teneinde nieuwe, wellicht onlogische, relaties tot stand te brengen, zou ik willen definiëren als een vorm van denken die zich tegenover het nadenken plaatst, en die men met de term voor-denken zou kunnen beschrijven. Hier wordt namelijk niet getracht de werkelijkheid reflexief te naderen of benaderen, maar een cognitieve positie in te nemen ten opzichte van de werkelijkheid waarbij de dynamiciteit van dat wat zij ons geeft (de dingen) wordt geretourneerd in de manier waarop wij de gift ontvangen. Tegenover de dynamiciteit van de dingen plaatst een dichter als Crane niet het ordenende en herordenende denken van het na-denken, maar de speelse geest van de voor-denkende creativiteit. Dat wil zeggen: een creativiteit die de dingen voor probeert te zijn. Een dergelijk bewustzijn weet dat in de reflexiviteit van het nadenken het te laat zal zijn om de dingen nog op hun eigen grond te ontmoeten, en zoekt daarom het denken voor de dingen te plaatsen, op het punt net voor de kloof, daar waar de werkelijkheid nog niet begonnen is met ons te spelen maar nog met zich laat spelen, daar waar wij haar nog kunnen scheppen voor onszelf, en wellicht zelfs herscheppen voor een ander.

In laatste instantie is het verschil tussen na-denken en voor-denken van tijdruimtelijke aard: het betreft de invulling die de mens geeft aan het interval tussen zijn en denken. Overigens reikt de invloed van de tijdruimtelijke keuze die men op dit punt maakt uiteindelijk voorbij de grenzen van de chronologie van een mensenleven. Zij die het interval al na-denkend invullen komen onherroepelijk ook te laat voor de eeuwigheid; zij die het interval al voor-denkend betreden, daarentegen, maken een goede kans voor hun creativiteit, frivoliteit en speelsbereidheid te worden beloond met een werkelijkheid die uitgestrekter en langgerechter is dan de dingen zelf – een bescheiden plaats in het grillige geheugen van de eeuwigheid.

⁶ Strikt taalkundig gezien zou men hier (denk ik) moeten spreken, niet van declinaties, maar van derivaties. Ik kies voor het woord ‘declinatie’ om aan te geven en te benadrukken dat hier, in het geval van de verschillende mogelijke derivaties van het denken (nadenken, bedenken, uitdenken, voordenen), meer op het spel staat dan slechts een simpel verschil in de manier waarop men het denken affixeert - de respectievelijke affixen, wanneer het het denken betreft, drukken niet alleen een verschil in *betekenis*, maar, meer dan dat, ook een verschil in dat wat aan iedere betekenis voorafgaat: de *wijze waarop betekenis tot stand komt* in de alternatieve vormen (of, dus, declinaties) die het denken als zodanig kan aannemen. De lezer die niets op heeft met taalkunde, en weinig geeft om alliteraties en de algemene woordwaardigheid van filosofische teksten staat het dan ook vrij om het woord ‘declinatie’ in zijn lectuur simpelweg te vervangen door ‘vorm’.

⁷ Een notoir voorbeeld van Cranes hermetische, maar ongelofelijk verbeeldende en eufonische stijl, afkomstig uit zijn gedicht *Voyages*.

⁸ Zie, voor Cranes eigen uitleg van de term: *O My Land, My Friends: The Selected Letters of Hart Crane*, New York: Four Walls Eight Windows, 1997, pp. 278-279.

De kunst van het tijden. (Onder meer) over het wezenlijke verschil tussen de mier en de mens

Zoë Zernitz

Het maken en beleven van kunst zijn vreemde vormen van menselijk gedrag die we tot op de dag van vandaag nog niet helemaal begrijpen. Waarom maken mensen kunst? Waarom kijken mensen graag naar schilderijen of films? Een veelgehoorde verklaring is dat kunst de mogelijkheid biedt tot reflectie – op de mens, op een gebeurtenis of op de samenleving. Deze reflectie wordt vaak uitgelegd in ruimtelijke termen: ‘Door kunst kun je iets van een afstand bekijken’, ‘Kunst opent werelden’; of ‘Kunst biedt ruimte voor de verbeelding’. Maar hoe creëert kunst afstand? Wat voor ruimte biedt kunst? In dit essay beargumenteer ik dat we reflectie door middel van kunst niet alleen moeten begrijpen in ruimtelijke termen, maar ook (of: vooral) in termen van tijd.

Er bestaat een relatie tussen kunst en tijd die tot nu toe onopgemerkt is gebleven. Het vermogen om kunst te maken en te ervaren hangt namelijk samen met het vermogen om tijd te ervaren. Het vermogen om kunst te maken is, voor zover we weten, een uniek menselijk vermogen. Het is, in de woorden van neurowetenschapper Merlin Donald, het vermogen tot ‘mimesis’ (nabootsing). Donald stelt dat het menselijk brein zich zo heeft geëvolueerd dat wij op een gegeven moment in staat waren om representaties te maken van de wereld om ons heen. Dat wil zeggen: we kunnen de wereld om ons heen in beelden (herinneringen) in het geheugen opslaan. Maar daar blijft het niet bij. Wij kunnen die beelden vervolgens nabootsen. We kunnen met onze armen op en neer bewegen en een tsjilp-geluid maken, en zo – je snapt het al – een vogel nabootsen. Wij kunnen dus representaties maken van de werkelijkheid die er in zekere zin los van staan.

Bovenop de wereld die de mens waarneemt, schept hij een ‘wereld’ van representaties. Omdat die representaties los staan van de werkelijkheid, kan de mens ze manipuleren. Hij kan beelden bij elkaar voegen en er nieuwe elementen bij verzinnen. Hij kan bedenken hoe de werkelijkheid eruit zou kunnen zien, zonder dat die werkelijkheid er op dat moment zo uitziet. Hij kan de werkelijkheid vervolgens ook aan dat beeld aanpassen. Dit cognitieve vermogen om iets nieuws te scheppen (creativiteit) is volgens filosofe Joke Hermsen een van de twee vermogens die ons ‘menselijk’ maken. Het andere vermogen is volgens haar ons ethisch vermogen. Wij kunnen ons in andere mensen verplaatsen, mededogen voelen en onbaatzuchtig voor anderen zorgen. Maar ook dit vermogen komt uit dezelfde cognitieve functie voort: wij kunnen ons een beeld vormen van hoe het is om een ander te zijn, zonder die ander ook daadwerkelijk te zijn.

Laten we het vermogen om tijd te ervaren nu nader bekijken. Volgens socioloog Norbert Elias hebben we ‘de tijd’ onterecht gereïficeerd, dat wil zeggen: tot ding gemaakt. De tijd is volgens hem geen ding - de tijd is iets wat wij doen. Hij stelt dan ook voor om niet over ‘de tijd’ te praten, maar over het werkwoord ‘te tijden’. Hij stelt dat het vermogen om te tijden (tijd te bepalen) in de menselijke evolutie langzaam ontwikkeld is. Wat voor vermogen is dit precies? In *Een essay over tijd* (1985) legt Elias uit:

Het waarnemen van tijd kan niet zonder daarop gerichte eenheden – mensen – die zich een beeld kunnen vormen waarin de elkaar opvolgende gebeurtenissen A, B en C tegelijkertijd

aanwezig zijn maar tevens duidelijk worden gezien als niet tegelijkertijd te zijn voorgevallen. Het vergt wezens met een vermogen tot synthese. Het vermogen tot dit soort synthese is een specifieke eigenschap van mensen (p. 7).

Waar Elias op wijst is dat mensen in staat zijn om verschillende gebeurtenissen te synthetiseren: hoewel de gebeurtenissen ‘verschillend’ zijn, zien we ze als opeenvolgend, alsof ze op de een of andere manier samenhangen en deel uitmaken van een geheel. De herinnering speelt hierin een centrale rol:

Zeggen dat het nu vier uur is zou geen betekenis hebben als we ons niet tegelijkertijd voorstellen dat het vroeger twee uur was en later zes uur zal zijn. Juist de begrippen ‘vroeger’ en ‘later’ zijn uitingen van het menselijk vermogen om zich tegelijkertijd voor de geest te halen wat niet tegelijkertijd gebeurt en als zodanig door mensen wordt ervaren (p. 44).

Juist doordat we ons gebeurtenissen kunnen herinneren, kunnen we het heden – dat anders is dan wat er was – onderscheiden van het verleden. Dit inzicht wordt ook geleverd door de neurowetenschappen. Doordat mensen in staat zijn om zich dingen te herinneren (dat wil zeggen: waarnemingen op te slaan), zijn ze ook in staat om verschillen te zien. Het vermogen tot synthese moet dus complexer worden begrepen dan alleen het aan elkaar kunnen verbinden van twee opeenvolgende gebeurtenissen. Het is in eerste plaats het synthetiseren van de herinnering en de waarneming waardoor gebeurtenissen onderscheiden kunnen worden. We synthetiseren onze beelden uit het verleden met onze indrukken uit de waarneembare wereld en zien daartussen verschillen. Doordat wij verschillen zien, zijn wij ons ervan bewust dat de wereld om ons heen verandert. Een mier heeft dat bewustzijn (waarschijnlijk) niet. Hij kan zich niet herinneren dat iets ooit anders was. Een mier kan dus ook niet zeggen dat iets ‘eerder’ of ‘later’ was. Hij kan verschillende gebeurtenissen niet van elkaar onderscheiden en er geen opeenvolging in aanbrengen. Een mier zit in een constant ‘nu’, dat verandert zonder dat hij dat doorheeft.

Ons vermogen om representaties te maken – beelden als herinneringen op te slaan in ons geheugen – stelt ons in staat om het ‘nu’ te onderscheiden van het verleden en de toekomst. Wij kunnen ons bewust zijn van een toekomst doordat wij beelden in ons hoofd hebben die los staan van de werkelijkheid. We kunnen ons voorstellen (dit woord gebruikt Elias ook) dat de wereld in de toekomst anders zal zijn dan hoe zij nu is, op basis van onze continue ervaring dat de wereld verandert en de verwachting dat zij blijft veranderen. Dit maakt ook inzichtelijk waardoor we het ‘nu’ als ongrijpbaar ervaren: we nemen de veranderende werkelijkheid waar, maar hebben er nog geen ‘beeld’ van. Het ‘nu’ is het ‘constante moment’ waarop wij onze herinneringen op de werkelijkheid leggen – wat onmiddellijk een herinnering wordt, op basis waarvan een toekomstvoorstelling kan worden gemaakt. ‘In het nu zijn’ door middel van meditatie of *mindfulness* betekent dan ook niets anders dan dat we onze herinneringen proberen te vergeten en (eventueel) onze ogen dichtdoen zodat we geen veranderende werkelijkheid zien en geen nieuwe herinneringen aanmaken. We stoppen even te tijden.

Kortom: we kunnen tijden doordat wij in staat zijn om representaties te maken die in zekere zin los staan van de werkelijkheid (herinneringen en toekomstvoorstellingen). Ditzelfde vermogen tot representatie stelt ons, zoals we hierboven hebben gezien, ook in staat om kunst te maken. In kunst

krijgen de representaties uit ons hoofd concreet vorm, bijvoorbeeld in een schilderij, in taal of in een lichaam. Wat voor representaties zijn dat? Aangezien wij beelden opslaan uit de veranderende werkelijkheid, en in staat zijn om die beelden te manipuleren (verbeelden, voorstellingen maken), zijn die representaties altijd ‘tijdsbeelden’: herinneringen, al dan niet gemanipuleerd tot fantasieën, of toekomstvoorstellingen (op basis van herinneringen).⁹ Als je een schilderij bekijkt of een roman leest, krijg je dus een ‘hapje tijd’ voorgeschoteld. Terwijl de wereld om je heen met een enorm tempo verandert, staat de tijd in een schilderij stil. De wereld in een roman verandert weliswaar, maar je hebt als lezer de mogelijkheid om terug te gaan en vooruit te lezen, het verhaal keer op keer opnieuw te lezen en dezelfde verandering opnieuw te zien optreden. Hetzelfde geldt voor muziek en film. Een toneelstuk is beperkter, omdat het niet oneindig vaak wordt opgevoerd, maar toch is er de mogelijkheid om te zeggen: ‘Stop’ (hoewel ik nog nooit heb meegemaakt dat iemand dit aandurfde), of ‘Voer die scène nog eens op’. In kunst heeft de mens dus grip op de tijd. Opvallend is dat deze eigenschap van kunst verdwijnt zodra de kunst geen representatie meer biedt, zoals in nieuwe-mediakunst waarbij de inhoud door de toeschouwer gegenereerd wordt en verdwijnt zodra de toeschouwer weg is. In dat geval is er geen losstaande temporele dimensie en heeft de toeschouwer minder of geen grip op de tijd.¹⁰

Het inzicht dat mensen grip krijgen op de tijd door middel van kunst helpt ons om te begrijpen waarom mensen kunst maken en ervaren. Waarschijnlijk hebben mensen behoefte om grip te krijgen op de tijd. Waarschijnlijk is tijden geen ontspannen of gemakkelijke activiteit. Boeddhisten zeggen dat we lijden onder de veranderende werkelijkheid. We hebben behoefte aan stabiliteit (waardoor we beter kunnen overleven), en kunnen ons er moeilijk mee verenigen dat alles uiteindelijk vergaat. Dit onbevredigende karakter van het leven wordt in het boeddhisme ‘dukkha’ genoemd.

Ons vermogen om veranderingen in de werkelijkheid te zien heeft ons weliswaar een evolutionair voordeel gegeven, waardoor wij in staat waren om gevaar te herkennen en technologieën te ontwikkelen, maar het bewustzijn van veranderingen brengt ook onzekerheid met zich mee: wat zal er met ons gebeuren? Wat moeten we doen? Wij ontwikkelen constant nieuwe technologieën om die onzekerheid verder in te perken. Die technologieën zorgen er echter ook voor dat de wereld steeds sneller verandert: doordat we onszelf en onze kennis steeds sneller kunnen verplaatsen, is ons leefgebied groter geworden en onze afstand tot anderen kleiner. De ‘veranderende werkelijkheid’ die wij kunnen waarnemen is daarmee groter geworden (kwantitatief). Bovendien neemt het bevolkingsaantal door medische ontwikkelingen toe. Juist mensen zijn in staat om snelle veranderingen aan te brengen (terwijl onze natuurlijke omgeving veel langzamer verandert). De intensiteit van de ‘veranderende werkelijkheid’ is daarmee ook toegenomen (kwalitatief): er zijn meer veranderingen waarneembaar per ruimtelijke eenheid. Dit lijkt een vicieuze cirkel. Vanuit onze angst voor verandering, brengen wij zelf veranderingen aan, waardoor alles om ons heen nog sneller verandert. Die versnelling is dan ook een van de meest kenmerkende eigenschappen van de (post)moderniteit.

Kunst helpt ons om grip te krijgen op die veranderende werkelijkheid, door haar in stukjes (hapjes tijd) uit te drukken en ‘aan te bieden’. We worden bij het aanschouwen of ervaren van een kunstwerk gedwongen om ons even niet te richten op de veranderende werkelijkheid om ons heen, maar op de fictieve tijdruimte uit het kunstwerk. In die tijdruimte heeft de mens de tijd en ruimte in de hand. De

tijdruimte uit kunst breekt daarmee in op onze alledaagse ervaring, als een kairotisch moment, een moment waarin we het tijden vergeten. Hierin zit bij uitstek de functie van kunst in onze samenleving, zij ‘breekt in’ en onderbreekt onze ervaring van een versnellende wereld. Kunst heeft dus een vertragende werking. Door die vertraging biedt kunst ons de ruimtetijd om te reflecteren. Zij schotelt ons een hapje tijd voor, en geeft ons uitgebreid de mogelijkheid om over dat hapje na te denken: wat vinden we ervan? Wat doet het met ons? Wat zegt deze herinnering of toekomstvoorstelling over wie wij zijn? Waar willen we naartoe? Kunst biedt ons dus niet alleen de ruimte of afstand om te reflecteren, maar in eerste plaats de tijd: wij hoeven ons even niet te richten op de veranderende werkelijkheid om ons heen, maar hebben alle aandacht voor de representaties van die werkelijkheid in de kunst, en daarmee voor (gemanipuleerde) herinneringen en toekomstvoorstellingen. In het maken en beleven van kunst hebben we zelf even grip op de tijd. We kunnen terug- en vooruitspoelen, of de tijd even stilzetten als in een *tableau vivant*.

In onze versnellende samenleving hebben we echter steeds minder tijd en aandacht voor de vertragende kunsten. Zoals de Verlichting volgens Adorno en Horkheimer alle tegenbewegingen in zich opslokt, zo walst de versnelling over alle vormen van vertraging heen. Dit gebeurt niet alleen met kunst, maar ook met wetenschap, die eveneens verandert door het proces van versnelling.¹¹ Het gevaar daarvan is dat reflectie steeds moeilijker wordt, omdat daarvoor niet alleen afstand, maar vooral tijd nodig is. Ik stel dan ook voor om het belang van kunst als vertrager van de samenleving niet uit het oog te verliezen.

Dat willen we misschien ook niet, maar door de alomvattende versnelling gebeurt het mogelijk toch. Tenzij we in het proces ingrijpen. Gelukkig zijn mensen wezens die actief in hun omgeving kunnen ingrijpen. Ik stel voor om te beginnen bij het onderwijs, waarin mensen vormen en gevormd worden, waarin de kiem wordt gelegd voor burgerschap. Laten we zorgen dat de kunsten een ruimtetijd krijgen in de onderwijsprogramma’s. Laten we ze dus niet alleen een plek geven in het curriculum, maar vooral voldoende tijd. De kunstvakken kunnen bij uitstek een kairotisch moment in het onderwijs brengen een doorbreking van de tijd waarin kinderen rekenen, lezen en schrijven, een moment waarin ze de ruimtetijd krijgen om te reflecteren op zichzelf, op de ander, op de wereld om hen heen, en op de vraag wie er nou beter vanaf komt: de mier of de mens.

⁹ Zoals het ‘nu’ in cognitief opzicht ongrijpbaar is, is zij in kunst onuitdrukbaar.

¹⁰ Claude Vivier stelde dat kunst (specifiek: muziek) een opening biedt naar een andere vorm van tijd. Dat is een metafoor die ons helpt om het proces dat hierboven beschreven wordt te begrijpen.

¹¹ Dit is een punt waar onder anderen Ida Sabelis op wijst. Zij vreest dat het hoger onderwijs niet langer een plek is voor ‘Bildung’, omdat voor een brede intellectuele en morele ontwikkeling veel tijd nodig is - tijd die er steeds minder is.

Deel II: De gehaaste samenleving

Weg met de cult van efficiëntie: een pleidooi voor tijdverspilling

Gert van Vugt – sociologie

Adam Smith en de schildpad

Marion Collewet – economie

Van stukloon naar uurloon en weer terug, behalve in het onderwijs?

Peter Becker – informatie en communicatie technologie

Ja, maar nu even niet!

Eva Coopmans – geneeskunde en filosofie

Vrijheid en de stress van tirannie en tijdgebrek

Nico Marsman – filosofie

Weg met de cult van efficiëntie: een pleidooi voor tijdverspilling

Gert van Vugt

Met het verlies van het eeuwige leven na de dood is tijdgebrek alomtegenwoordig. Om het meeste leven uit ons leven te halen raken we in de ban van efficiënter leven. Toch lijkt dit niet meer tijd – laat staan rust – op te leveren. Hoe zit dat toch – en kunnen we er iets tegen doen?

In het midden van de vorige eeuw trokken hordes slechtgeschoen hippies als een ideologische oorlogsmachine door het institutionele landschap van Nederland. Het strakke keurslijf van zuilen, kerken, conventies, instituten, rituelen en rolverdelingen werd vakkundig tot pulp vermalen en tot vijand van de vrijheid verklaard. De hiërarchische, centraal gestuurde industriële en staatsorganisaties werden uitgehold en platgestampt. Deze idealen vonden ook onder rebelse programmeurs hun weg en zij verbouwden een militaire communicatietoepassing tot wat wij nu als het internet kennen. En zoals bij zo veel nieuwe technologieën werd ook deze transformatie – nee, revolutie! – door talloze commentatoren aangegrepen om het einde van tijd en ruimte te verklaren: op internet kan iedereen alles altijd overal. Hoezee, de vrijheid is af!

Een ruime generatie later wordt langzaam maar zeker de balans opgemaakt over deze heiligehuizenstorm. En wat blijkt: we worden achtervolgd door twee vreemde paradoxen. Ten eerste geeft de nieuwverworven vrijheid met de kans om wat van je leven te maken ook de verantwoordelijkheid om het niet te verspillen. De vraag rijst: heb je wel het maximale uit de je gegeven vrijheid gehaald? En aangezien er na Édith Piaf nooit iemand écht geen spijt meer heeft gehad, kom je in Barry Schwartz' schrijvende *paradox of choice* terecht: meer keuzevrijheid brengt niet meer, maar minder geluk. Hieruit volgt de tweede paradox. De mogelijkheid, nee, plicht om groots en meeslepend te leven – want de rustgevende belofte van een hiernamaals is met het wijwater weggegooid – zorgt ervoor dat, alle versnellende technologieën ten spijt, we geen overschot aan tijd maar een alomtegenwoordige *tijdsarmoede* ervaren.

Leven na de dood?

Hartmut Rosa legt dit als volgt uit. Nu er geen hiernamaals meer is, draait het leven enkel om dat stukje tussen het geboorte- en rouwkaartje. Daarbij zien we dat leven als beter naarmate we meer het onderste uit de kan hebben weten te halen. En dit kwantificeren we door de som en diepte van ervaringen en verkende mogelijkheden zo veel mogelijk op te rekken. Veel kunnen we niet doen aan de tijd die ons gegeven is, maar door het gaspedaal flink in te drukken en te *versnellen* lijkt het alsof we meerdere levens in één kunnen proppen. Op dubbele snelheid leven geeft immers twee keer zoveel ervaringen, verkende mogelijkheden, opgebouwde vaardigheden; twee levens voor de prijs van één. En de enige hoofdzonde wordt het verspillen of niet nuttig gebruiken van je tijd.

Hier valt wiskundig gezien geen speld tussen te krijgen. Toch is de erfenis van het vorige-eeuwse vrijheidsfestijn geen dubbele levensvervulling – eerder de verontruste leegte van een flinke kater. Want hoe meer we in ons leven lijken te proppen, des te groter blijkt de leegte die we proberen te vullen. Hoe kan dat toch?

Volgens Rosa komt het doordat onze versnelde beleving van mogelijkheden juist door die

versnelling in het niet valt bij de toename aan mogelijkheden die de wereld biedt. Hierdoor neemt de fractie van de wereld die we hebben gezien, ondanks een leven in de *fast lane*, uiteindelijk toch af. Zo is de tragiek van de moderne mens.

Ik-BV

Koen Haegens geeft een andere verklaring. In het artikel ‘Ik is een start-up’ vraagt hij zich af waarom we zo braaf zijn geworden en stelt hij dat dit te maken heeft met ‘de opmars van wat ik bij gebrek aan beter maar “efficiënt leven” noem’. Want waar vroeger religieuze – of zelfs even linkse ideologische – antwoorden werden geformuleerd op vragen over het goede leven, heeft de economische taal van vraag en aanbod, investering, *branding* en bovenal efficiëntie de afgelopen decennia alle alternatieven verstoten. Zelfs in onze meest intieme relaties wordt gewogen, geoptimaliseerd en het rendement vergroot.

Als meest verstrekkende gevolg lijkt deze taalverandering de opkomst van de ik-BV af te roepen: je hele leven inrichten onder de metafoor van een bedrijf. Eind jaren zeventig spreekt Michel Foucault al over het destijds onbekende neoliberalisme en over ‘het zelf als onderneming’. Sindsdien maakt een leger aan (voornamelijk Angelsaksische) schrijvers, profeten en guru’s furore en fortuin aan het oeuvre van zelfhulpboeken die de commerciële taal van de consultant rechtstreeks doortrekt naar het dagelijks leven, met als bedoeling de ‘winst’ te maximaliseren en de levensproductiviteit op te schroeven. Zie bijvoorbeeld David Allen’s kaskraker *Getting Things Done*, over hoe *to-do* lijstjes je in een ware ‘*wizard of productivity*’ kunnen transformeren. Deze ‘cult of productivity’ kent inmiddels ook haar Nederlandse varianten, zoals ‘Het Merk IK’, waarin stevig wordt betoogd dat je jezelf als product moet zien wat ook als zodanig – compleet met lijfspreuk, kernwaarde en consistent communicatieplan – in de markt moet worden gezet.

De avant-garde van de productiviteitspredikers bevindt zich onder het groeiende leger van zelfstandige ondernemers – de zogenaamde zzp’ers. Deze aanhangers van de flexibele arbeidsmarkt en het nieuwe werken maken geen onderscheid tussen hun werk en hun leven – ze gebruiken woorden als passie en bevlogenheid om aan te geven hoe hun leven in het teken staat van hun werk. Maar het vermarkten van je leven is tweerichtingsverkeer: om je zielsvervulling te kunnen verkopen moet je haar wel als product beschouwen. En zo wordt de drang om productief en efficiënt te werken al snel een alomvattende obsessie met productief en efficiënt leven.

Rennen, maar waarheen?

Tot dusver lijkt de analyse van Haegens sterk op die van Rosa: de van ideologie verschoten moderne mens verheft de praktijken van versnelling, winstmaximalisatie en efficiëntie tot het doel des levens zelf. Geen wonder dat de ik-bv niet te stuiten lijkt. Echter, waar Rosa de tragiek legt in het idee dat we niet efficiënt genoeg (kunnen) zijn, ziet Haegens een fundamentele probleem:

Bang om tijd te verliezen, vergeten we te leven. Het zijn maakt plaats voor de schijn – van een succesvol imago, van een gesmeerd lopende machine. Ergens weten we allemaal wel hoe fout dat is. Je *vóelt* iets kapot gaan als mensen gereduceerd worden tot ik-BV.

Hier schraapt Haegens volgens mij de oppervlakte van de reden waarom efficiëntiedrift geen soelaas biedt voor het existentiële gat dat het verdampte hiernamaals heeft achtergelaten: een efficiënt leven is niet leuk – laat staan vol vervulling en zingeving. Dit mag geen verrassing heten. Wikipedia definieert het als volgt: ‘Efficiëntie of doelmatigheid is de mate van gebruik van middelen om een bepaald doel te bereiken. (Metafoor: de korte route naar het doel.)’. Efficiëntie verhoudt zich dus per definitie tot een ander doel. Maar wanneer efficiëntie zelf tot de zin des levens wordt verheven, dan wordt het doel om te streven naar efficiënt streven naar efficiënt streven naar efficiënt streven – *ad infinitum*. In andere woorden: wanneer de kortste route zelf het doel wordt, is er van een bestemming geen sprake meer. En harder rennen heeft dan weinig zin.

De obsessie met efficiëntie als doel in zichzelf is dus uiteindelijk niets dan het eindeloos vooruitschuiven en ontkennen van het feit dat je nog steeds doelloos dwaalt. Ironisch genoeg klinkt het continu ontwijken van je eigen doelloosheid mij als een hoop verspilde moeite en middelen in de oren: al dat eindeloze geëtter over efficiëntie is uiteindelijk enkel ontegenwoordig inefficiënt. Bovendien kan de ‘*cult of productivity*’ geen invulling geven aan het lege gevoel van binnen.

Werkende mensen

Dan rest de vraag: hoe komen we af van de chronische obsessie om geen tijd te verliezen en immer productief te zijn? Een herintrede van het hiernamaals zou natuurlijk fantastisch zijn, al is dat niet iets waar je vanuit berekend perspectief snel op uit komt. Pascals gok valt niet te forceren. Toch zijn er twee mogelijke stromingen die bijdragen aan de oplossing.

De eerste mogelijkheid ligt in de rol van werk in onze cultuur. Waar de cult van productiviteit het meest is doorgedrongen bij diegenen die hun leven en hun werk als één en hetzelfde project zien, ligt in onze benadering van werk ook de ammunitie om deze cult te verstoten. Dat wil zeggen: wanneer we werk als hoogste goed in ons leven en onze maatschappij van haar sokkel weten te stoten, kunnen we ruimte maken en ons emanciperen van de inherent efficiëntie-gedreven logica die een werkgericht leven volgt. Aanhangers van deze aanpak – zoals Rutger Bregman, die de maakbare samenleving uit het verdomhoekje wil trekken en een Luilekkerland voor de eenentwintigste eeuw wil optuigen – schetsen een beeld van een samenleving waarin de last van een lang leven vol noeste arbeid eindelijk wordt afgeworpen. In navolging van John Maynard Keynes (die voorspelde dat we in 2030 nog maar vijftien uur zullen werken omdat machines onze productiviteit zullen hebben verveelvoudigd) komt de mogelijkheid bovendrijven om ons eindelijk te richten op de fijnere zaken des levens: familie, ontspanning, de kunsten, zelfontplooiing. Door een eerlijke werkverdeling en/of een basisinkomen kan de link tussen werk en leven drastisch worden veranderd, en de vermarkting van onze vrije tijd het hoofd geboden. Niet toevallig dat ook Rosa een basisinkomen bepleit als belangrijkste manier om de versnellingsmotor een halt toe te roepen.

Lang leve de luiheid

Maar het wegwuiven van werk als kern van ons bestaan is maar één deel van het verhaal. Want ook al werken we maar vijftien uur per week; wanneer we onze vrije tijd nog steeds niet durven verspillen gaan we gewoon net zo gehaast zitten rummikuppen. Om echt van de efficiëntiemanie te genezen is minder werken niet voldoende. Hiervoor is het noodzakelijk om inefficiëntie als deugd te omarmen en

om tijdverspilling tot een nobel doel te verheffen.

Dit klinkt misschien vreemd, maar het idee is al behoorlijk oud. Zo schreef de marxistische denker Paul Lafargue al in 1880 het schitterende essay *Le droit à la paresse*, waarin hij betoogt dat ‘de furieuze passie tot werk’ in de kapitalistische maatschappij ‘de oorzaak van alle intellectuele degeneratie’ is, alsmede van de overproductie en industriële crises. Het proletariaat moet het recht tot luiheid uitroepen, opdat de kapitalist haar machines maar eens verbetert en die het werk laat doen.

Ook Bertrand Russells *In Praise of Idleness* uit 1932 betoogt de deugd van luiheid en nietsdoenerij. In dit schitterende essay zet Russel uiteen hoe het ophemelen van werk – in het bijzonder het verplaatsen van materie – vooral werd toegejuicht door de aristocratie, opdat zij zelf hun nietsdoenerij konden voortzetten. Hij legt feilloos bloot hoe de deugd van een ordelijk, productief en efficiënt leven, alsmede de zonde van tijdverspilling, geen inherent menselijke of westerse eigenschappen zijn, maar het resultaat van een moderne werkethiek die er met harde hand is ingeslagen en tot op de dag van vandaag in de opvoeding van onze kinderen wordt gehandhaafd. Gezien deze levenslange, samenlevingsbrede socialisering mag het geen wonder heten dat we onze vrije tijd niet anders kunnen behandelen dan onze werktijd. Educatie zou daarom volgens Russell moeten voorlichten over het wijselijk gebruik van vrije tijd. Dit zou overigens niet bepaald nieuw zijn – het woord ‘school’ stamt van het Griekse *scholē*: een synoniem voor vrije tijd.

We kunnen onze scholen omvormen en onze kinderen ons doorgedraaide lot besparen. Maar om onszelf te redden en echt los te komen van de pathologische obsessie met het verhogen van de efficiëntie is een stevige interventie nodig. Een goede vakantie is hierin niet voldoende, tenminste niet zolang je nietsvermoedend dingen blijft verzuchten als ‘Hèhè, even helemaal opladen’ en ‘Dan kan ik er straks weer vers tegenaan’. Zo ligt een terugval in een tijdsbesparingsverslaving direct bij terugkeer weer op de loer. Er is een paardenmiddel nodig.

Ik stel daarom voor om te kijken naar het fenomeen *potlatch*. Dit door antropologen zeer geliefde gebruik is een economisch systeem waarin rivaliserende indianenstammen elkaar aftroeven door op grandioze wijze zo veel mogelijk eten, drinken en waardevolle spullen te consumeren, verkwisten en vernietigen. Naast de essentiële sociale functies die de potlatch vervult – diplomatie, handel, koppelen – is het natuurlijk een festijn van jewelste. Er is maar één ding waar de potlatch echt helemaal niets mee te maken heeft: efficiëntie of productiviteit. Daarom zit er maar één ding op om onze manische obsessie achter te laten: een potlatch van tijdverspilling. We kronen de meest grandioze tentoonstelling van absoluut onproductieve tijdverspilling tot rolmodel, tot koningin. Hoe dit er precies uit moet zien, dat weet ik nog niet. Suggesties zijn meer dan welkom. Misschien neem ik maar eens een jaartje of wat om daar over na te denken. Lijkt me hartstikke nutt- eh, gezellig.

Adam Smith en de schildpad

Marion Collewet

Rond 1840 kon men in Parijs dandy's zien die met schildpadden door de straten wandelden, *flâneurs*, die door hun langzame pas contrasteerden met de haast in de vers geïndustrialiseerde wereld om hen heen, zo vertelt Walter Benjamin. Het is ook een schildpad die het meisje Momo in het gelijknamige kinderboek van Michael Ende helpt om de tijd weer terug te halen, die de 'tjidspaarders' van de mensen hebben gestolen. De schildpad spreekt tot de verbeelding van wie zich met tijd bezighoudt, en met het feit dat tijd ons ontglipt. De schildpad wordt natuurlijk als mascotte van de onthaasting gebruikt omdat hij langzaam is. Juist omdat hij traagheid symboliseert laten Aesopus en Zeno hem wedlopen met de snelste lopers, de haas of Achilles. Schildpadden worden vaak ook heel oud, zodat het lijkt of de tijd weinig grip op hen heeft. Maar de schildpad zou zich nooit kunnen veroorloven om zo langzaam te zijn als hij zijn schild niet had, dat hem voor de buitenwereld beschermt.

Het economische denken over hoe mensen hun tijd verdelen tussen werk en vrije tijd gaat voornamelijk uit van een beeld van de mens die schildpadachtig hard en onveranderlijk is. De doelen en preferenties van deze mens staan vast, en het is de taak van de economie om uit te vinden hoe hij met zijn schaarse middelen deze doelen het beste kan bereiken. Als het gaat om beslissingen over werken en vrije tijd, is tijd een schaarse hulpbron die mensen zo goed mogelijk dienen te verdelen. Volgens de meest gangbare economische modellen maken ze daarbij een afweging tussen twee dingen die ze graag willen: consumptie en vrije tijd. Werk is daarbij een noodzakelijk kwaad, namelijk het opgeven van vrije tijd om geld te kunnen verdienen en om te kunnen consumeren. Economische modellen zeggen hoe we zulke beslissingen nemen, niet alleen voor de korte maar ook voor de lange termijn. Mensen vormen verwachtingen over de toekomst, schatten risico's in, en op basis daarvan beslissen ze of ze hun huidige consumptie of vrije tijd willen opgeven om latere consumptie of vrije tijd te garanderen of te verhogen, zoals bij het kopen van een aandeel, het sparen voor een pensioen of het volgen van een opleiding.

Maar mensen verschillen in een aantal opzichten van schildpadden, en dus van het daarnet geschetste beeld. Ten eerste hebben mensen niet altijd harde doelen die ze één keer definiëren en vervolgens nastreven. Ze hebben ook geen schild, maar zijn juist gevoelig voor druk vanuit de omgeving. Ten tweede beleven ze tijd verschillend afhankelijk van hoe die is gevuld, en kunnen ze terugblikken op een tijdsperiode en er waarde aan toekennen. Ten derde heeft tijd grip op mensen. Hun behoeftes en doelen veranderen in de loop van de tijd.

In dit stuk zal ik deze verschillen tussen mens en schildpad serieus nemen om zo de problematische kanten te laten zien van instrumenten die worden ingezet om de tijd beter te benutten, zoals de flexibilisering van arbeidstijden en de toename van de arbeidsproductiviteit.

Druk vanuit de omgeving en flexibilisering van arbeidstijden

Een belangrijk voordeel van flexibelere arbeidstijden is dat werknemers daardoor meer middelen hebben om hun doelen te bereiken. Doordat ze werk en andere verplichtingen naar eigen inzicht kunnen combineren vervallen sommige beperkingen of worden deze minder sterk. Maar flexibiliteit

brengt problemen met zich mee. In economische modellen wordt over transactiekosten gesproken: als het niet meer vaststaat waar en wanneer men iets doet maar men steeds met elkaar moet overleggen en onderhandelen, kost dat kostbare tijd en energie, die ook voor iets anders hadden kunnen worden ingezet.

In theorie zou men in een economisch model kunnen berekenen hoeveel flexibiliteit optimaal is, om te voorkomen dat de kosten hiervan groter zijn dan de baten. Maar zo'n model veronderstelt duidelijke doelen. In veel gevallen hebben individuen deze doelen minder duidelijk voor ogen dan een economisch model veronderstelt. Als mensen kunnen we ons in gedachten constant verbinden met dingen die op andere tijden en andere plaatsen plaatsvinden. Een flexibele indeling van tijd betekent dat verschillende levenssferen en verschillende concurrerende doelen op elk moment een beroep op onze tijd kunnen doen. Zonder een schild is het voor een mens niet altijd makkelijk om zich daartegen te weren. Concurrerende aanspraken op onze tijd kunnen tot onzekerheid leiden over de eigen tijdbesteding. In zo'n context kan wie bezig is met A snel het gevoel hebben tekort te schieten op B en andersom. Misschien is dat een verklaring voor waarom uit onderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau (Van den Broek, 2012) blijkt dat 40 procent van de Nederlanders tussen 20 en 65 minstens één keer per maand het gevoel heeft thuis tekort te schieten en 25 procent dat gevoel op het werk heeft, en waarom meer dan de helft van deze mensen zich meerdere keren per maand gejaagd voelt en een kwart dat gevoel wekelijks heeft. Deze mensen geven weliswaar zelf aan dat flexibiliseren van de arbeidstijden hun problemen zou verhelpen, maar als de bovenstaande redenering klopt is het is de vraag of meer flexibiliteit daadwerkelijk de oplossing zou zijn.

Flexibiliteit als een zelf beschikken over de indeling van de tijd is namelijk niet hetzelfde als autonomie. Dit geldt niet alleen voor de gevallen waar flexibele werktijden door de werkgever worden gebruikt om aan de eisen van het productieproces te voldoen, maar ook wanneer de werknemer (of de zelfstandige) de indeling van zijn tijd in eigen hand heeft. Een schildpad, op wie de tijd geen grip lijkt te hebben en die de autonomie zelve lijkt te zijn, maakt niet een heel flexibele indruk. Mensen die van routines houden, zoals monniken, laten zien dat vaste ritmes soms beter helpen om aan tijdsdruk te ontkomen dan flexibiliteit. Autonomie en flexibiliteit kunnen echter samenvallen wanneer mensen de flexibiliteit weten te gebruiken om verschillende doelen beter te bereiken doordat ze rekening houden met de *Eigenzeit*, het specifieke tijdspad van verschillende activiteiten (bijvoorbeeld zorgen voor kinderen op het moment dat ze dit het meest nodig hebben, tijd laten aan het creatieve proces in sommige vormen van werk). Flexibiliteit betekent dan niet dat men constant paraat staat om aan concurrerende aanspraken op de tijd te voldoen, maar dat men rekening houdt met de variërende tijden van activiteiten.

Tijdsbeleving en verhoging van arbeidsproductiviteit

Net als flexibilisering van arbeidstijden heeft verhoging van de arbeidsproductiviteit belangrijke voordelen. Met een hogere arbeidsproductiviteit wordt het namelijk mogelijk om, in de termen van het economische model van arbeidsaanbod, zowel meer consumptie als meer vrije tijd te hebben. In zijn *Wealth of Nations* beschrijft Adam Smith hoe het aantal spelden dat binnen een dag geproduceerd kan worden enorm toeneemt als de afzonderlijke handelingen die samen tot de productie van een speld leiden door verschillende mensen worden uitgevoerd, die zich daarin specialiseren (Smith, 1776). Er

is tijd gewonnen in de zin dat er binnen één dag iets wordt bereikt waarvoor vroeger veel meer tijd nodig was.

Maar de objectieve tijdsmeting van de fabriekseigenaar of de econoom (een uur kloktijd is altijd gelijk aan een uur kloktijd) is volstrekt verschillend van de tijdsbeleving van de mens. Dezelfde hoeveelheid kloktijd kunnen we op het moment zelf heel verschillend ervaren, afhankelijk van of we ons dodelijk vervelen of veel plezier hebben. Maar ook achteraf gezien kan een bepaalde tijdsperiode langer of korter lijken afhankelijk van hoeveel verschillende, nieuwe dingen we hebben beleefd. Voor de arbeider in de speldenfabriek betekent dit twee dingen. Aan de ene kant ervaart hij dat zijn werktijd langer duurt des te meer hij zich gedurende zijn repetitieve werkzaamheden verveelt, ook al is de werktijd objectief verkort dankzij de productiviteitswinsten door de nieuwe technologie. Aan de andere kant zal hij op dagen, weken of jaren van repetitieve werkzaamheden terugkijken met het gevoel dat ze in een flits zijn voorbijgegaan omdat hij weinig nieuws in die tijd heeft beleefd. Zelfs als de verhoging van de arbeidsproductiviteit ervoor heeft gezorgd dat de arbeider meer vrije tijd heeft, zal hij uiteindelijk, achteraf gezien, minder totaal beleefde tijd overhouden.

Welke waarde moet worden toegekend aan een verslechterde ratio tussen ervaren werktijd en ervaren vrije tijd, of aan een achteraf ervaren verlies aan beleefde tijd, is niet eenduidig te zeggen binnen een traditioneel economisch model van arbeidsaanbod. Binnen zo'n model kunnen monotone of onaangename werkzaamheden worden gecompenseerd met een hoger uurloon. Dit betekent dat er meer consumptie nodig is om voor een uur werk, dat wil zeggen voor een uur minder vrije tijd, te compenseren. De wisselkoers tussen consumptie en vrije tijd verandert als de kenmerken van werk veranderen. Zoiets gebeurt ook als door veranderingen in het werk de hoeveelheid beleefde tijd verandert. Dan kan het zijn dat een toename aan zowel consumptie (door een hoger uurloon) als aan vrije tijd (door hogere productiviteit) nog steeds niet genoeg is om te compenseren voor een verlies aan beleefde vrije tijd of voor een verslechtering van de beleefde ratio tussen werktijd en vrije tijd. Zulke dingen zijn niet direct zichtbaar in het traditionele model, omdat in dat model de totale hoeveelheid tijd die een individu heeft vaststaat, aangezien die met de klok wordt gemeten.

Toegegeven, de arbeider in de speldenfabriek is in geïndustrialiseerde, westerse landen allang vervangen door een machine. Maar de redenering die hierboven op hem werd toegepast, kan ook toegepast worden op tal van werkzaamheden die vandaag de dag in Nederland worden uitgevoerd en waar de manier waarop het werk wordt georganiseerd impact heeft op de tijdsbeleving. Het kan bijvoorbeeld relevant zijn als het gaat om het standaardiseren van handelingen in de zorg om productiviteit te verhogen. Verhoging van de arbeidsproductiviteit betekent dan een winst in termen van kloktijd, maar dat hoeft in termen van beleefde tijd niet altijd onverdeeld gunstig uit te pakken.

Veranderlijke preferenties en verhoging van arbeidsproductiviteit

Verhoging van de arbeidsproductiviteit heeft ook een dieper invloed op ons in de zin dat het ons verandert. Zo hebben de toename in arbeidsproductiviteit en de ermee geassocieerde economische groei invloed op onze preferenties. Een mens heeft minder duidelijk afgebakende behoeftes dan een schildpad. Adam Smith zelf liet zien hoe een linnen hemd of leren schoenen in het achttiende-eeuwse Engeland als een basisbehoefte werden gezien, als iets dat nodig was om zonder schaamte voor anderen te kunnen verschijnen, ook al waren deze attributen niet strikt nodig om te overleven en

werden ze in andere tijden of andere landen niet als noodzakelijk gezien. Keynes voorspelde in 1930 dat de rijkdom ten tijde van zijn kleinkinderen zo groot zou zijn dat men slechts vijftien uur per week zou hoeven werken (Keynes, 1930). Het feit dat hij de economische groei wel goed voorspeld had, maar dat we nog steeds meer werken dan hij voorzag, is waarschijnlijk voor een belangrijk deel te verklaren uit het veranderen van onze preferenties.

Het veranderen van preferenties voor consumptie heeft voor een groot deel te maken met adaptatie, dat wil zeggen met het feit dat mensen gewend raken aan nieuwe situaties en na tijdelijke stijgingen of dalingen in geluk steeds terugkomen naar een bepaald basisniveau dat persoonseigen is. Een hoger consumptieniveau wordt al snel de nieuwe 'normale toestand' waardoor een nieuwe verhoging nodig is om weer een (tijdelijke) toename in geluk te geven. Maar waarom zou dit meer gelden voor consumptie dan voor vrije tijd? Het lijkt erop dat de behoefte aan materiële goederen meer door sociale factoren wordt bepaald dan de behoefte aan vrije tijd. Als mensen de hypothetische keuze krijgen voorgelegd tussen een situatie waarin ze absoluut gezien minder verdienen maar vergeleken met anderen rijk zijn en een situatie waarin ze absoluut rijker zijn maar anderen nog rijker zijn dan zichzelf, kiezen ze de eerste. Maar als het gaat om het aantal vakantieweken dat ze krijgen, spelen dit soort overwegingen een veel minder belangrijke rol (Solnick & Hemenway, 2005). Dit betekent dat mensen die status belangrijk vinden, in een wedloop verwickeld kunnen raken, waarin ze steeds meer consumeren om hun relatieve positie te kunnen handhaven. Het gevolg is dat ze minder vrije tijd hebben dan wanneer ze niet aan de wedloop zouden meedoen.

Economen besteden aandacht aan de variabiliteit van preferenties over tijd. Ze maken veelal onderscheid tussen de verwachte baten, die kunnen verklaren waarom iemand voor een bepaalde handeling kiest ('*decision utility*'), en het ervaren geluk achteraf ('*experienced utility*') (Kahneman, Wakker, & Sarin, 1997). Ze onderzoeken ook in hoeverre mensen zich systematisch blindstaren ('*focussing illusion*') op bepaalde aspecten van een toekomstige situatie (bijvoorbeeld meer inkomen, meer status) en te weinig stilstaan bij andere aspecten (bijvoorbeeld minder vrije tijd) (Kahneman, Krueger, Schkade, Schwarz, & Stone, 2006). Er bestaan ook modellen met bijzonder slimme economische actoren die zichzelf kennen, weten dat ze in bepaalde situaties dingen doen waarvan ze achteraf spijt krijgen, en daarom zogenaamde *commitment devices* gebruiken (met vrienden afspreken om te gaan sporten of geen koekjes kopen om ze niet in huis te hebben). Maar al deze modellen gaan uit van één ware, onderliggende nutsfunctie van het individu, een beetje zoals wat men zou zien als men het schild van de schildpad zou kunnen openen. Maar wat als de preferenties van een individu voor en na een bepaalde ontwikkeling écht verschillend zijn? Wat als het individu van tevoren had gezegd dat hij een hoger werktempo erg onwenselijk vindt ongeacht de uitkomst maar achteraf zegt dat hij de economische groei die daarmee gepaard ging niet had willen missen? Welke van deze preferenties zou doorslaggevend moeten zijn? Dit is een normatieve vraag die alleen met behulp van andere criteria dan de veranderlijke preferenties zelf beantwoord kan worden.

De goed gewapende schildpad

Het is geen realistische optie om als reactie op de problematische kanten van flexibele arbeidstijden en van een hoge arbeidsproductiviteit in een schild te kruipen, de ogen te sluiten en de nieuwe ontwikkelingen af te keuren. Maar wat er aantrekkelijk is aan de schildpad uit de verhalen, is dat hij

heel goed weet wat hij wil en langzaam maar zeker op zijn doel afstevent. Flexibele arbeidstijden kunnen goed worden ingezet als individuen duidelijk hun doelen definiëren en zich niet onder druk laten zetten door hun omgeving. Verhoging van de arbeidsproductiviteit kunnen we beter gebruiken en vormgeven als we beter weten hoe we verschillende mogelijke tijdwinsten en tijdverliezen (in termen van kloktijd en verschillende soorten beleefde tijd) willen waarderen en rangschikken. Een hogere arbeidsproductiviteit kunnen we ook beter voor onze doelen inzetten als we expliciet nadenken over het effect van economische groei op onze preferenties en over welke preferenties we voorrang willen geven. Expliciet nadenken en debatteren over deze vraagstukken is daarom wenselijk. Verhoging van de arbeidsproductiviteit en flexibele arbeidstijden kunnen hele nuttige instrumenten zijn, maar vooral voor wie, gelijk de schildpad in zijn wedloop tegen de haas, goed gewapend vertrekt en met een duidelijk doel voor ogen.

Literatuur

Kahneman, D., Krueger, A. B., Schkade, D., Schwarz, N. & Stone, A. A. (2006). 'Would you be happier if you were richer? A focusing illusion.' In: *Science*, 312(5782), 1908-1910.

Kahneman, D., Wakker, P. P. & Sarin, R. (1997). 'Back to Bentham? Explorations of experienced utility.' In: *The Quarterly Journal of Economics*, 375-405.

Keynes, J. M. (1930). 'Economic possibilities for our grandchildren.' In: *Essays in persuasion*, London: Macmillan.

Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: Strahan & Cadell.

Solnick, S. J. & Hemenway, D. (2005). 'Are positional concerns stronger in some domains than in others?' In: *American Economic Review*, 147-151.

Van den Broek, A. (2012). 'Rollen en ritmen. Het taaie script van het dagelijks leven in Nederland, 1975-2005.' In: I. Glorieux, J. Siongers en W. Smits (red.). *Mark Elchardus. Cultuursociologie buiten de lijnen*. Leuven: Lannoo.

Van stukloon naar uurloon en weer terug, behalve in het onderwijs?

Peter Becker

Tijdens de discussie die ontstond na de lezing van Ida Sabelis, deskundige op gebied van tijd en organisatie, kwam het fenomeen van de studiepunten in het hoger onderwijs ter sprake. Een studiepunt drukt een studielast van 28 uren uit. Exameneisen voor propedeuse, bachelor en master worden uitgedrukt in het aantal te behalen studiepunten. Leerdoelen, competenties, beroepstaken, vaardigheden, houdingsaspecten en andere onderwijskundige doelen die een kwalitatief karakter hebben, worden daarmee gekwantificeerd tot eenheden die niet worden gemeten in kwaliteit of diepgang, maar in het aantal vermeende uren dat er door een student aan is besteed door middel van contactonderwijs, zelfstudie of het maken van opdrachten. Met de invoering van het bindend studieadvies, gebaseerd op het aantal studiepunten in de propedeuse dat binnen een bepaalde tijd moet zijn behaald, zijn de studiepunten een belangrijke factor geworden in de curricula van de opleidingen. Dat dit tot verwarring kan leiden met betrekking tot de vraag waar een student nu eigenlijk op wordt afgerekend, blijkt uit de soms verontwaardigde reacties van studenten als zij een onvoldoende voor een vak hebben gehaald. Met het argument dat ze er 'heel veel tijd aan hebben besteed', proberen ze de docent ervan te overtuigen dat ze de te vergeven studiepunten wel degelijk hebben verdiend. In dit essay geef ik aan dat deze kwantificering haaks staat op aan tijd gerelateerde ontwikkelingen in andere organisaties en stel ik de vraag of en op welke wijze wij alternatieve eenheden dan die van tijd kunnen inzetten. Ik spreek hierbij vanuit mijn eigen ervaring als hbo-docent. Afgaande op de verhalen van collega's en de boodschap van Ida Sabelis is de situatie in universitaire omgevingen grotendeels vergelijkbaar. De verschillende klachten over publicatiedruk onderschrijven die veronderstelling. Ik spreek in dit essay dan ook bewust over het hoger onderwijs als geheel, al is mijn blik wellicht hbo-gekleurd.

Beloning op basis van geïnvesteerde tijd is vanuit de historie bezien niet zo evident als het in eerste instantie misschien lijkt. Koen Haegens schetste in zijn presentatie de fasen in de geschiedenis van de tijdsbepaling. Daarbij gaat het om een ontwikkeling van vage uitdrukkingen als: 'Ik kom bij het melken' tot de strakke aanduidingen van gesynchroniseerde tijdsaanduidingen, strakke verdeling in tijdszones en klokken die door middel van de voortschrijdende technologie zo exact mogelijk worden gemaakt. (Tijdens het zomerseminar verscheen het bericht op Nu.nl dat wetenschappers grote verwachtingen hebben van de techniek van verstrengelde neutronen om de wereldwijde afstemming van klokken nog veel preciezer te maken dan deze nu al is). Nadat de mechanische klokken waren ontwikkeld waarmee tijd universeel kon worden gemeten, ontstond er voor wat betreft de betaling van medewerkers een verschuiving van een afrekening op het aantal geleverde goederen (stukloon) naar de tijd die een arbeider in de fabriek werkzaam was. Die tijd werd inzet van strijd: vakbonden strenden vanaf het begin van de twintigste eeuw niet alleen voor verbetering van de kwaliteit van de werkomstandigheden, of verhoging van het salaris, maar ook voor inperking van de maximale hoeveelheid uren dat een arbeider op een dag kon werken. Daar waar de ambachtsman in de middeleeuwen was afgerekend op het aantal geleverde producten, de componist in vaste dienst van bisschop of vorst op het aantal geleverde missen, cantates of opera's, werd tijd door de vakbonden op

de agenda gezet als concreet punt van onderhandeling.

In productie-omgevingen zoals die door Frederick Taylor en Henri Ford werden ontwikkeld, was daar ook iets voor te zeggen. De lopende band bepaalde het tempo. Een uur aan de lopende band staan kon direct worden vertaald naar het aantal vastgeschroefde wielen of geplaatste autoruiten. Er was derhalve nog een sterke relatie met het aantal geleverde producten. Kwaliteit van het geleverde speelde daarbij minder een rol, de processen waren zo voorgeprogrammeerd dat de kwaliteit als het ware was ingebakken.

Na de Tweede Wereldoorlog was er een sterke opkomst van de dienstverlenende sector. In die omgeving werd hetzelfde principe als dat van de productie-omgevingen gehanteerd: uitbetaling op basis van het aantal uren. Kantoren werden dan ook uitgerust met dezelfde prikklokken als die van de fabrieken. In de kantoren waren de processen echter niet altijd zo strak georganiseerd dat er een directe relatie tussen tijd en geleverd product te leggen was. Zolang medewerkers routinematige handelingen uitvoerden, zoals het invoeren van facturen, ging de vergelijking nog wel op, maar zodra targets over het aantal in te voeren facturen werden losgelaten bestond het risico dat medewerkers de grenzen gingen opzoeken. De hilarische Jiskefet-serie 'Debiteuren crediteuren' demonstreert dit op absurde wijze door een kantooromgeving te schetsen waarin medewerkers zonder scrupules hun tijd vullen met van alles behalve het leveren van productie.

Ditzelfde deed zich voor toen er in de dienstverlenende sector meer creativiteit, innovatie en kennisontwikkeling verwacht werd. Medewerkers voelden vooral dat ze hun werktijd vol moesten maken om voor beloning in aanmerking te komen en weigerden soms in extreme mate om opgejaagd te worden in het leveren van kennisintensieve producten. Een aardige illustratie hiervan vormen de medewerkers van het P.J. Meertens instituut, zoals beschreven in de boekenreeks *Het Bureau* van J.J. Voskuil. De onderzoekers krijgen daarin zonder pardon een jaar extra tijd om een artikel te schrijven zonder dat er uitgebreide verantwoording over werkwijze, voortgang of planning hoeft te worden afgelegd. Als reactie op deze beschreven extremen zijn managers vanaf de zakelijke jaren tachtig van de vorige eeuw strakker gaan sturen, met name door middel van controle of en hoe medewerkers aan het werk zijn. Zoals een manager tegen mij zei: 'Ik wil zien wat mijn mensen doen.' Managen stond dan ook voor veel medewerkers gelijk aan controleren.

Door technologische ontwikkelingen op het gebied van informatie en communicatie werd het in de jaren negentig mogelijk om tijd- en plaats-onafhankelijk te werken. Uit de literatuur blijkt dat het in eerste instantie vooral ging om plaats-onafhankelijk werken. Men sprak dan ook over 'telewerken' om aan te geven dat de locatie buiten de kantooromgeving lag. Medewerkers kregen de gelegenheid om, tijdens kantooruren, thuis te werken. Omdat de manager daarbij niet meer over de schouder van de medewerker kon kijken, werden er afspraken gemaakt over wat de medewerkers thuis deden. Microsoft Nederland ging in 2008 een stap verder: niet alleen de keuze voor de plaats, maar ook voor de tijd van werken werd overgelaten aan de medewerkers. Als gevolg hiervan maakte Microsoft de strategische keuze om medewerkers voortaan alleen nog maar 'af te rekenen' op geleverd resultaat, ongeacht de tijd die een medewerker in het werk gestoken had. Dit fenomeen werd door Microsoft 'Het nieuwe werken' genoemd. De afgelopen jaren is het nieuwe werken bij veel organisaties en bedrijven geïntroduceerd. Hoewel zij daarbij vaak de fout maken zich vooral te richten op technologie en flexibele werkplekken, realiseren de meeste organisaties en bedrijven zich dat sturing op basis van gewerkte uren niet meer past bij deze organisatievorm. In plaats daarvan maken ze resultaatafspraken

met medewerkers.

Natuurlijk speelt tijd daarbij nog steeds een rol. Een medewerker zal in zijn onderhandeling met de werkgever inschatten of het leveren van een product of dienst haalbaar is in de tijd die daarvoor wordt gesteld. Als opleidingsmanager van een commercieel trainingsbureau heb ik in het verleden ook ervaren dat zzp'ers een voorstel van mij over de vergoeding voor te ontwikkelen lesmateriaal steeds vertaalden in te werken uren. Dat is ook niet zo vreemd. Tijdens het seminar zijn verschillende denkbeelden over tijdsbeleving aan de orde gekomen. Het acceleratiemodel van Hartmut Rosa maakt inzichtelijk hoe wij ervaren dat tijd sneller gaat: onze identiteit verandert sneller als gevolg van technologische en sociale ontwikkelingen. Sociologe Barbara Adam geeft aan dat een lineair tijdsbesef daar niet meer bij past. In haar tekst schrijft ze dat 'tijd zijn karakteristiek als kwantitatieve meeteenheid' aan het verliezen is. Deze theorieën van Rosa en Adam mogen herkenbaar zijn voor de beschouwende filosoof, voor een medewerker die ervaart dat een opdrachtgever een 'stukje van zijn tijd koopt', bestaat nog steeds de lineaire tijdsbeleving. Bij organisaties die langer volgens het concept van Het nieuwe werken opereren ontstaat er echter een balans. Microsoft zelf is inmiddels een stap verder gegaan. Zij belooft niet alleen meer op basis van geleverde diensten en producten, maar ook op basis van de mate waarin medewerkers een meerwaarde voor het bedrijf hebben getoond door bijvoorbeeld kennis te delen met collega's of collega's op andere wijze te ondersteunen. Dit zijn kwalitatieve aspecten die steeds minder goed zijn uit te drukken in tijd.

Terwijl veel organisaties in navolging van Microsoft experimenteren met vormen van beloning die niet uitsluitend zijn gebaseerd op geïnvesteerde tijd, blijkt het onderwijs in Nederland een tegengestelde beweging te hebben ingezet. Datzelfde geldt ook voor de zorgsector, zoals Joke Hermsen in haar presentatie duidelijk maakte. In dit essay zal ik mij echter beperken tot het onderwijs. Om onderwijsinstellingen over de grenzen te kunnen vergelijken, werden naar aanleiding van het Bologna-akkoord (1999) studiepunten ingezet als objectief meetinstrument. Studiepunten waren niet nieuw, maar kregen daarmee een centralere plaats bij de inrichting van curricula. De koppeling van studiepunten aan tijd zou moeten bijdragen aan de objectiviteit, maar wie even doordenkt snapt dat dat niet kan. Een hoeveelheid uren zegt niets over context, complexiteit van de materie en niveau van de toetsing. Uiteindelijk gaat het immers om de kwaliteit van de *learning-outcome*. Daarnaast is in het hbo in Nederland, mede als gevolg van de 'Inholland-affaire' een extra tijdgerelateerde trend ingezet, namelijk de eisen ten aanzien van feitelijke contacturen. Propedeusestudenten in het hbo dienen sinds 2012 per week minimaal twintig uren contactonderwijs te hebben, overigens zonder dat daar extra financiering tegenover staat. Sommige opleidingen zijn als gevolg van deze maatregel overgegaan op zogenoemde 'ophokuren': uren waarin studenten onder toezicht van een goedkope student-assistent aan opdrachten werken. Zo voldoen ze aan de gestelde eis zonder dat er sprake is van enige vorm van kwaliteitsverbetering. Bovendien is niet duidelijk wat onder contacturen wordt verstaan. Juist nu de voortschrijdende ICT onderwijsvormen als *blended learning*, online colleges en begeleiding via tools als Skype mogelijk maken, is een 'kwaliteitseis' op basis van contacturen bijna een anachronisme te noemen.

Experimenten met blended learning courses tonen aan dat deze onderwijsvorm in veel gevallen tot hogere kwaliteit (lees: betere toetsresultaten en studenttevredenheid) kan leiden terwijl er sprake is van verminderde contacttijd ten opzichte van reguliere onderwijsvormen. Bij presentaties over dit

soort experimenten moeten de pleitbezorgers van blended learning zich helaas vaak verantwoorden over het geringe aantal contacturen, omdat dat problemen kan geven bij de accreditatie van de opleiding.

Voor één argument voor de eis aan de uren contactonderwijs valt wat te zeggen, al gaat het daarbij meer om ritme dan het aantal studie-uren op zich. Studenten die vanaf de middelbare school op het hbo starten, zijn een studieritme gewend waarin elke schooldag gevuld is met lesuren, liefst met zo weinig mogelijk tussenuren. Een hbo-opleiding waarin dagen voorkomen zonder lessen kan het studieritme zodanig verstoren dat de student de betrokkenheid bij de opleiding verliest. Ritme is echter weliswaar tijdgerelateerd, maar is niet zonder meer te verbinden aan de hoeveelheid tijd die ergens aan wordt besteed. De vraag is dan ook of voor dit aandachtspunt geen andere oplossingen bestaan dan uitsluitend de hoeveelheid contacttijd te verlengen.

Het hoger onderwijs heeft de afgelopen jaren veel energie gestoken in het beschrijven van curricula door middel van competenties, eindtermen, koepelbegrippen, leerdoelen en verwante concepten. Bovendien zijn Europese standaarden zoals het European Qualification Framework opgezet om niveau en complexiteit van leerinhoud en toetsing objectief vast te stellen. Daar ligt een kans. Als het hoger onderwijs erin slaagt om met behulp van deze modellen het niveau van de toetsing en kwaliteit van de studenten vast te leggen, kan de factor tijd naar achteren worden gedrongen als bepalend bij de vaststelling van studiepunten. Dit heeft als bijkomend voordeel dat ook de docenten wellicht minder geforceerd met hun eigen tijd omgaan. Een directeur van een hbo-faculteit verzuchtte onlangs dat hij moe werd van docenten die bij ieder verzoek om een taak uit te voeren onmiddellijk vroegen hoeveel uur ze daarvoor kregen. De verzuchting van de directeur is begrijpelijk, maar als we van personeel verwachten dat het inzet en kwaliteit niet direct koppelt aan uren, zullen we de meetinstrumenten ten aanzien van de kwaliteit van studenten ook moeten herzien. Een stap in de goede richting is het nieuwe evaluatieprotocol van de Universiteit van Amsterdam. De kwantificering van de output van wetenschappers (aantal gepubliceerde artikelen in een bepaalde tijd) is daarin teruggedrongen. Onderzoeksgroepen formuleren zelf hun wetenschappelijke en maatschappelijke doelen waarop ze beoordeeld willen worden. Daarmee is flexibiliteit per wetenschapsgebied mogelijk en is de publicatiedruk gedeeltelijk weg genomen. Staatssecretaris Jet Bussemaker onderkent deze verbetering door te stellen: 'Tijd mag geen leidende factor zijn, want snelheid is zeker niet altijd een voorspeller van kwaliteit.' Beleidsmakers, management, docenten en studenten streven uiteindelijk allemaal onderwijs en onderzoek op niveau na. Daar horen inspiratie, verbeelding en diepgang bij. En dat zijn toch alle drie begrippen die meer passen bij een Kairotische dan bij een Chronos-tijdsbeleving.

Ja, maar nu even niet!

Eva Coopmans

We snakken zo nu en dan naar een vrijstelling van de zelfopgelegde dwang van het harde werken, naar een *time-out*. We ‘trekken het even niet’. Zoals reclamefilmpjes van Center Parcs en van Cup-a-Soup het treffend uitdrukken: ‘Ja, maar nu even niet!’

De harde feiten liegen er niet om: in 2011 voelden vier op de tien Nederlanders zich minstens één keer per week opgejaagd. In de afgelopen jaren is er bovendien een toename in de incidentie van burn-out (Cloïn 2013). Hartmut Rosa noemt de sociale versnelling als mogelijke oorzaak voor deze toename. De toegenomen incidentie van burn-out wordt in de literatuur louter als een probleem beschouwd. Zou deze toename echter niet kunnen fungeren als een maatschappelijk fenomeen dat deze sociale versnelling van de laat-moderne tijd vertraagt? Met Joke Hermsens theorie van het ‘Kairos-moment’ als uitgangspunt zal ik de toegenomen incidentie van burn-out bespreken als een mogelijke oplossing voor dit maatschappelijke probleem. Zou de burn-out als Kairos-moment als verweer kunnen dienen tegen de sociale versnelling?

In het eerste deel van dit essay wordt de sociale versnelling van de laat-moderne tijd omschreven. Het tweede deel geeft twee verklaringen voor de toename in de incidentie van burn-out. Rosa’s oplossing ter terugdringing van deze toename wordt vervolgens besproken. In het derde deel wordt de theorie van het Kairos-moment besproken en toegepast op dit maatschappelijke probleem: de burn-out kan als Kairos-moment dienen en een oplossing bieden voor de toegenomen incidentie van burn-out. In het laatste deel zal ten slotte de centrale vraag van dit essay worden beantwoord: welk van deze twee oplossingen het meest geschikt is om deze toename tegen te gaan.

De sociale versnelling van de laat-moderne tijd

Rosa vergelijkt de uchronische wereld waarin wij leven met een denkbeeldige stad Kairos. In deze denkbeeldige stad heerst een overvloed aan tijd, maar paradoxaal genoeg lukt het de burgers niet om daarvan te genieten omdat ze gebukt gaan onder de schaarste aan tijd. Hij noemt dit de ‘ongemakkelijke paradox van de moderne wereld’: we hebben geen tijd, hoewel we haar in overvloed winnen (Rosa 2005, 11, beschreven in Huijer 2013). De kern van de moderniteit is de versnelling waarin groei en innovatie noodzakelijk zijn om de status quo in stand te kunnen houden. In het artikel ‘The universal underneath the multiple: Social acceleration as a key to understanding modernity’ herinterpreteert Rosa de moderniteit als een driedimensionaal en continu proces van sociale versnelling. Deze gedachte komt voort uit de gedeelde ervaring dat de moderniteit, in al zijn historische fases en culturele sferen, sterk verbonden is met de ervaring van versnelling in de geschiedenis, cultuur, samenleving en zelfs met de versnelling van het alledaagse leven en de ervaring van tijd daarin. In deze theorie onderscheidt Rosa vervolgens drie categorieën van versnelling: de technologische versnelling, de versnelling van de sociale verandering en de versnelling van het levenstempo.

De eerste categorie van versnelling is de technologische versnelling. De industriële en digitale revolutie hebben ervoor gezorgd dat productie, communicatie en transport in steeds korter tijdbestek

kunnen plaatsvinden. Door deze technologische versnelling houden we meer tijd over voor andere handelingen, waardoor we meer ruimte hebben voor nieuwe vormen van sociale interactie en sociale identiteit. De technologische versnelling bevordert daarmee een versnelling van de sociale verandering. Deze versnelling van de sociale verandering is de tweede vorm van versnelling die Rosa onderscheidt. Bij deze vorm vindt er een versnelling van de samenleving zelf plaats:

(S)ocial acceleration is defined by an increase in the decay-rates of the reliability of experiences and expectations and by the contraction of the time-spans definable as the 'present' (Rosa 2014, 5).

Door de sociale versnelling trekt het heden als het ware samen, een fenomeen dat eerder door Hermann Lübbe is beschreven als '*Gegenwartsschrumpfung*': het ineenkrimpen van het heden (Lübbe 2009). Dit verschijnsel is empirisch zichtbaar door de overgang van de 'inter-generaties' naar de 'intra-generaties' te bestuderen: sociale veranderingen voltrekken zich niet tussen generaties maar binnen generaties (Rosa 2014, 5). Rosa neemt de stabiliteit van sociale instituties en praktijken als maatstaf voor de mate van sociale versnelling. In de laat-moderne tijd zijn instituties en praktijken instabiel en vinden veranderingen plaats binnen één generatie. Voorheen was er sprake van inter-generationale veranderingen, aangezien instituties en praktijken stabielere waren en verandering pas plaatsvond na één of meer generaties.

De versnelling van sociale verandering en de ermee gepaard gaande samentrekking van het heden leiden op hun beurt tot een versnelling van het levenstempo. Deze derde vorm van versnelling die Rosa onderscheidt lijkt tegengesteld aan de eerste, technologische versnelling. Je zou immers verwachten dat de technologische versnelling ons meer tijd zou geven in het leven van alledag. Toch hebben we, ondanks de tijd die we door de technologie winnen, nog steeds het idee dat we tijd tekort komen.

Het idee dat tijd schaars is en dat we moeten versnellen om het tempo bij te kunnen houden zorgt bij velen voor stress. Als oplossing voor deze schaarste van tijd kunnen we meerdere handelingen parallel uitvoeren: het *multitasken*. Een nieuwe technologische versnelling leidt er op zijn beurt weer toe dat we bepaalde handelingen sneller kunnen doen. Het verlangen om het levenstempo te verhogen leidt op die manier tot een roep om nog snellere technologie. Rosa laat zien dat de drie categorieën van versnelling samen een *acceleration cycle* vormen. Ze vormen een gesloten, zelfdraaiend systeem dat moeilijk te interrumperen is. Hij noemt dit 'de motor van de sociale versnelling'.

Burn-out en resonantie

Rosa betoogt dat de moderniteit wordt gekenmerkt door veranderingen in de tijdstructuur, of meer specifiek door het verschijnsel van de versnelling. Dit heeft onder andere geleid tot het ervaren van een 'gebrek aan tijd', van het onder druk staan, en het gevoel dat 'de tijd voorbij vliegt'. Hij noemt het ontstaan van een burn-out ook wel het 'hamstermoleneffect'. Er zijn volgens hem twee verklaringen voor de toegenomen incidentie van burn-out (Rosa 2014, 17). Als eerste verklaring noemt hij 'het wegvallen van resonantie'. We zijn het vermogen kwijtgeraakt om een responsieve, resonerende relatie met onze familie, vrienden en collega's aan te gaan. Hierdoor lopen we de resonantie in de vorm van voldoening en erkenning mis. Als tweede verklaring voor het probleem noemt Rosa het

‘*slipping slope phenomenon*’. Hiermee bedoelt hij dat we steeds harder moeten werken om onze huidige maatschappelijke en sociale positie te behouden. Een stapje terug is geen optie want ‘stilstaan’ is equivalent aan achterlopen op de concurrent. De burn-out is in dit proces de enige ‘exit-optie’. Als onze inspanningen en prestaties nooit tot tevredenheid stemmen en geen veiligheid, erkenning en rust bieden, ligt een burn-out op de loer. Om de toename in de incidentie van burn-out omlaag te brengen, draagt Rosa de terugkeer van resonantie in ons leven aan als de oplossing: ‘get touched again’ (Rosa 2014, 17). We moeten een sfeer creëren waarin weer plaats is voor menselijke resonantie en verbondenheid met de wereld. Alleen dan is het mogelijk om deze toename een halt toe te roepen.

Burn-out en het Kairos-moment

In *Kairos, een nieuwe bevlogenheid*, stelt Hermsen, op grond van de visie van de filosoof Henri Bergson, voor om de tijd stil te zetten. Om dit argument kracht bij te zetten maakt zij gebruik van Kairos, een personage uit de Griekse mythologie. Kairos, de jongste zoon van Zeus, is de ‘god van het geschikte moment’. Kairos kan gezien worden als een strategie om los te komen van Chronos, de Griekse god van de tijd. Chronos telt de uren die onverstoord wegtikken, die daarmee orde en structuur in ons leven aanbrengen. Chronos kan worden beschouwd als de continuïteit van de tijd, terwijl Kairos juist de zinvolle onderbreking van deze continuïteit is en in dat ogenblik een andere tijdsbeleving mogelijk maakt. Kairos vertegenwoordigt dit ogenblik door met zijn weegschaal in de hand zorgvuldig te wegen wat het geschikte moment, de juiste gelegenheid en het juiste argument is. Volgens Hermsen zouden we ons regelmatig moeten afwenden van de kloktijd om af te dwalen in deze innerlijke tijd die ononderbroken doorstroomt. Het gaat hier niet om een keuze van de een boven de ander, maar veeleer in het vinden van de juiste balans tussen de twee tijdsvormen. Haaks op de Chronos-tijd vindt dus zo nu en dan een intermezzo plaats: het Kairos-moment.

Het Kairos-moment dat Hermsen beschrijft lijkt overeen te komen met de theorie van Henri Bergson. Bergson zet de ‘ervaren tijd’ tegenover de kloktijd. Deze ervaren tijd noemt hij de ‘*durée*’, wat de ononderbroken en onomkeerbare opeenvolging van tijd is, waarin de onrust en aanspraken die doorgaans op ons drukken even vergeten kunnen worden (Bergson 1907). De kloktijd bestaat onafhankelijk van de ervaring van de tijd en wordt ervaren via het verstand. Volgens Bergson ervaren wij de werkelijke tijd echter niet via het verstand maar via de intuïtie: die laat ons de *durée* in ons innerlijke ervaren (Bergson 1907, 105).

Aan de hand van de theorie van Hermsen kan een burn-out geïnterpreteerd worden als een Kairos-moment. Mijn redenering is als volgt: een burn-out is een overbelasting die een persoon dwingt om stil te vallen. In het gebruik van de tijd is het kennelijk alles of niets: we halen al het mogelijke uit de beschikbare tijd, óf we vallen stil na het overschrijden van onze grens: een burn-out (Huijer 2013). Juist dit moment, waarop de persoon en de kloktijd stilvallen, kan gezien worden als een Kairos-moment waarin we volgens Hermsen een aangename rust ervaren (Hermsen 2014, 263-264). Als het lukt om ruimte te maken voor dit Kairos-moment, levert dat vrijheid en creativiteit op. Het stilzetten van de tijd door het stilvallen door een burn-out, verleent toegang tot ‘de nog ongekende mogelijkheden van de mens’. In het dagelijkse leven is het niet eenvoudig om in contact te komen met die ongekende mogelijkheden, omdat deze verscholen zitten in onze ‘dieper gelegen innerlijkheid’

(Hermsen 2014, 61-66). Burn-out patiënten daarentegen blijken juist makkelijker naar het innerlijke te luisteren dan naar de tikkende klok (Schaufeli 2006, 341-358). Je zou kunnen zeggen dat zij door de burn-out voortdurend in het Kairos-moment leven, wat als gunstige bijkomstigheid heeft dat geest en lichaam tot rust komen.

Maar ook mensen die niet aan een burn-out leiden kunnen van het Kairos-moment genieten en daarmee aan de dagelijkse *rush* ontsnappen. Toch zal het ook voor hen lastig zijn om in een tijd van voortdurende versnelling rust te vinden. En juist die rust is noodzakelijk om een Kairos-moment te beleven. Het Latijnse spreekwoord *Festina lente* geeft weer hoe een Kairos-moment in een tijd van sociale versnelling vorm zou kunnen krijgen. Het ‘Haast u langzaam’ beschrijft het Kairos-moment als een hulpmiddel om opnieuw balans te vinden tussen bijvoorbeeld de eisen die de werkgever stelt en de mogelijkheden om aan die eisen tegemoet te komen.

Dat er momenteel een toename is in de incidentie van burn-out zou vanuit deze visie te maken kunnen hebben met dat we niet meer goed in staat zijn om in het Kairos-moment te geraken en daardoor altijd ‘aan’ staan. In de sociale versnelling waarin we leven zijn op een gegeven moment alle compensatiemechanismen uitgewerkt en schakelt de ziekte een pathologische ‘rust’ in.

De burn-out als Kairos-moment kan bovendien ingezet worden om de sociale versnelling, zoals beschreven door Rosa, een halt toe te roepen. Doordat een burn-out de patiënt dwingt om stil te vallen wanneer hij zijn grenzen overschrijdt, zal deze patiënt geen vraag meer hebben naar technologische versnelling om daarmee tijd te kunnen winnen. Immers, de patiënt wilt niet meer al het mogelijke uit de tijd halen, maar leeft voornamelijk in de tijd van het Kairos-moment waarin versnelling geen rol speelt. Doordat er geen vraag meer is naar technologische versnelling ontstaat er als negatieve terugkoppeling een vertraging in de sociale verandering en zodoende ook een vertraging in het tempo van het leven.

De toegenomen incidentie van burn-out zou er zo op een natuurlijke manier toe kunnen leiden dat de versnelling in de late moderne tijd op het hoogste punt omkeert. Dit heeft weer tot gevolg dat er minder tijdsdruk is en er uiteindelijk misschien ook wel minder burn-out diagnoses zullen worden gesteld. Bovendien kunnen gezonde mensen die gebruik maken van het Kairos-moment, om zo te kunnen ‘overleven’ in tijden van sociale versnelling, ook minder vraag hebben naar nieuwe vormen van technologische versnelling. De negatieve terugkoppeling die ontstaat door de burn-out als Kairos-moment leidt dus in alle drie de categorieën tot een vertraging van de versnelling en maakt – anders dan Rosa zelf meent - van de theorie van Rosa ‘de motor van sociale vertraging’.

Geen pretje

De gedachte dat de burn-out patiënt geen behandeling zou behoeven aangezien de patiënt constant in het Kairos-moment mag leven, is voor de arts echter niet de meest ideale uitgangspositie. Een burn-out wordt namelijk gezien als een gevolg van langdurige stress die een chronische ontregeling geeft van het neuro-hormonale systeem hetgeen de bron is van het hele scala aan lichamelijke klachten en psychisch disfunctioneren. Bij de burn-out diagnose presenteert een patiënt zich bijvoorbeeld met klachten als oververmoeidheid, onrust, hoofdpijn, moeite met concentreren, vergeetachtigheid, dysforie, prikkelbaarheid en verhoogde irritatie (Hengeveld 2005). Deze psychiatrische stoornis bestaat dus uit een aantal onaangename symptomen, waarbij het leren omgaan met deze klachten geen

pretje is.

De behandeling van een burn-out patiënt wordt uitgevoerd door een huisarts of psychiater, waarbij de behandeling voornamelijk gericht is op herstel van de balans tussen de eisen die aan de patiënt gesteld worden en diens mogelijkheden om aan die eisen tegemoet te komen (Hengeveld 2005). Een niet-medisch hulpmiddel om deze balans weer te kunnen herstellen kan gevonden worden bij Hermsen die in het boek *Stil de tijd* pleit voor een herwaardering van de verveling en daardoor het stilzetten van de tijd om zo tot nieuwe creativiteit te kunnen komen (Hermsen 2010). De verveling en het stilzetten van de tijd zijn belangrijke ingrediënten om de tijdsdruk en haast te kunnen compenseren. Natuurlijk zijn deze stilte, rust en traagheid filosofisch gezien nastrevenswaardig, maar in tijden van versnelling moet de burn-outpatiënt ook weer terug in de beweging van de versnelling zien te komen. Hoe komt de patiënt weer in deze beweging en bijvoorbeeld weer terug aan het werk? Volgens Hermsen zou de burn-outpatiënt dit op 'het juiste moment' moeten doen door nogmaals gebruik te maken van het Kairos-moment.

Resonantie of Kairos-moment?

In het essay stond de vraag centraal welke oplossing het meest geschikt is om het probleem van de toegenomen incidentie van burn-out op te lossen: de resonantie van Rosa of de burn-out als Kairos-moment van Hermsen?

In dit essay laat ik zien dat Rosa en Hermsen ieder op een geheel eigen manier verklaringen bieden voor de toename in de incidentie van burn-out. Rosa geeft voor dit probleem twee verklaringen die te maken hebben met de sociale versnelling: de vervreemding van de resonantie en het slipping slope phenomenon. Hermsen benadert het probleem daarentegen met het Kairos-moment als uitgangspunt. Dit Kairos-moment verhoudt zich op verschillende manieren tot de burn-out. Enerzijds verklaart het Kairos-moment waarom de patiënt die in een burn-out belandt, zich stil voelt vallen en geen tijd meer ervaart. Anderzijds verklaart het Kairos-moment hoe gezonde mensen aan de tijdsdruk en daarmee aan burn-out kunnen ontsnappen. Haar verklaring voor de toename van burn-out vindt Hermsen in het gegeven dat we niet meer goed in staat zijn om in het Kairos-moment te geraken en daardoor in feite altijd 'aan' moeten staan.

De oplossing die Rosa biedt voor het probleem van de toename in de incidentie van burn-out is de resonantie. We moeten volgens hem de resonantie terughalen om ons weer verbonden te kunnen voelen met de wereld. Het problematische met deze oplossing is dat de oorzaak van de toename niet bij de wortels wordt aangepakt. De resonantie laat de sociale versnelling en de daarbij behorende schaarste aan tijd als primaire oorzaak van het probleem intact.

Een oplossing die vanuit een interpretatie van de theorie van Hermsen kan worden geboden is dat burn-out als Kairos-moment de sociale versnelling een halt kan toeroepen. Bovendien kan zowel de burn-out patiënt als de gezonde persoon door het Kairos-moment minder vraag hebben naar technologische versnelling. Hierdoor ontstaat er in het systeem een negatieve terugkoppeling die de primaire oorzaak van het probleem bij de wortels aanpakt. Dit heeft uiteindelijk weer als positief gevolg dat er zich minder burn-out gevallen zullen voordoen. Ten slotte kan het Kairos-moment ervoor zorgen dat de burn-out patiënt op het juiste moment weer terug kan komen in de beweging van de versnelling.

Dan nu de centrale vraag: welke van deze twee oplossingen is het meest geschikt om het probleem van de toegenomen incidentie van burn-out op te lossen? Ik zou ervoor willen pleiten de theorie van filosoof Joke Hermsen te benutten; de burn-out kan geïnterpreteerd worden als een Kairos-moment. Hiermee wordt het probleem de oplossing: het Kairos-moment kan dienen als verweer tegen de sociale versnelling.

Literatuur

Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice*. Parijs: Quadrige/PUF.

Cloïn, M. et al. (2013). *Met het oog op de tijd. Een blik op de tijdbesteding van Nederlanders*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Hengeveld, M.W. et al. (2005). *Leerboek psychiatrie*. Utrecht: de Tijdstroom.

Hermsen, J. (2010). *Stil de tijd. Pleidooi voor een langzame toekomst*. Amsterdam: Arbeiderspers.

Hermsen, J. (2014). *Kairos. Een nieuwe bevlogenheid*. Amsterdam: Arbeiderspers.

Huijjer, M. (2013). *Discipline. Overleven in overvloed*. Amsterdam: Boom.

Lübbe, H. (2009). 'The contraction of the present.' In: H. Rosa & W. Scheuerman (red.) *High speed society. Social acceleration, power and modernity*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Rosa, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rosa, H. (2007). 'The universal underneath the multiple: Social acceleration as a key to understanding modernity. The Plurality of Modernity.' In: V. Sérgio Costa, J. M. Domingues, W. Knöble, J. P. da Silva (red.). *Decentering Sociology*. München: Rainer Hampp Verlag, pp. 23-42.

Rosa, H. (2014). 'From Work-Life to Work-Age Balance? Acceleration, Alienation and Appropriation at the Workplace. Time and Work Pressure in Today's Working World.' In: C. Korunka & P. Hoonakker (red.) *The impact of ICT on Quality of Working Life*. New York: Springer, pp. 1-20.

Schaufeli, W. et al (2006). *Burnout en bevlogenheid. De psychologie van arbeid en gezondheid*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.

Vrijheid en de tirannie van stress en tijdgebrek

Nico Marsman

Een paar jaar geleden kocht ik in München een boekje van Peter Sloterdijk (2011) dat ik niet kende, namelijk *Streß und Freiheit*. Het is een rede die Sloterdijk in Berlijn in 2011 hield voor de Friedrich-Naumann-Stiftung, het wetenschappelijke bureau van de liberale Freie Demokratische Partei (FDP), een soort D66. Stress heeft met tijd te maken, dat spreekt vanzelf, maar het spannende aan de titel van dit boekje is dat Sloterdijk stress met vrijheid verbindt, terwijl je denkt dat stress vrijheid eerder inperkt. Ik was benieuwd naar Sloterdijks opvatting.

Sloterdijk maakt gebruik van Jean-Jacques Rousseau's *Les Rêveries du promeneur solitaire* om het vrijheidsbegrip te duiden. Rousseau schrijft het tijdens een min of meer gedwongen verblijf op het Peterinsel in het vorstendom Neuchâtel. Hij vestigt zich daar voor langere tijd, nadat in Môtiers bij hem een raam is ingegooid en hij is bekogeld door een woedende menigte, opgezet door de plaatselijke pastoor die hem aanvalt vanwege het te vondeling leggen van zijn kinderen. Op dit eiland in het Bielermeer schrijft Rousseau in het najaar van 1765 de *Rêveries*. Hij komt volledig tot rust en gaat met een boot het meer op, waar hij zich overgeeft aan dromerij.¹² Sloterdijk schrijft: 'Er überliess sich einem inneren Driften...', hij geeft zich over aan een 'ungegenständliche Meditation'. De meditatie, die Sloterdijk herkent, is eerder Europees dan oosters. Het is een stromen van de ziel zonder een bepaald onderwerp, wat Rousseau veel (levens)vreugde geeft.

Rousseau ontdekt op het meer de zuiver psychische duur, waar de gewone tijd met zijn herinneringen en anticipatie verdwijnt en plaatsmaakt voor een stromende opeenvolging van nu-momenten die door geen gebrek of voorstelling worden gecorrumpeerd of gestoord. Hij wil dat die toestand nooit ophoudt. De vraag die hij vervolgens stelt is: 'Waar genieten we van als we in zo'n toestand zijn?'

In dit essay zal ik aan de hand van Rousseau en Sloterdijk op die vraag ingaan en er kort antwoord op geven.

Grote politieke entiteiten als stressgemeenschappen

Sloterdijk verwijst aan het begin van zijn betoog in *Streß und Freiheit* naar Aristoteles, die in de *Metafysica* zegt: 'Het is dankzij de verwondering dat mensen toen en nu zijn begonnen te filosoferen.' Het lijkt er volgens Sloterdijk op dat de georganiseerde wetenschap en de geïnstitutionaliseerde filosofie een veldtocht tegen die verwondering zijn begonnen. Een voorbeeld van zo'n grote vraag waar ze zich niet meer over verwonderen is hoe het kan dat grote politieke entiteiten, soms miljarden mensen groot, in hun pluriformiteit kunnen bestaan.

Sloterdijk betoogt dat zulke grote politieke entiteiten niet zonder meer stabiel of houdbaar blijven. Hij wijst in het bijzonder op de spanningen tussen politieke bestuurders en het onbehagen bij burgers. Volgens hem komen die spanningen doordat westerse maatschappijen zich door middel van stress in stand houden.

Grote politieke entiteiten (of maatschappijen) zijn in eerste instantie te begrijpen als geïntegreerde krachtenvelden van stress of als in de tijd naar voren bewegende permanent zichzelf stresserende

systemen van zorgen (Sloterdijk wijst op Heidegger die het begrip *Sorge* gebruikt). Een natie is als politieke entiteit een collectief dat voortdurend de onrust aan de gang houdt. Een min of meer intensieve vloed aan stressthema's zorgt onder de bevolking voor synchronisatie van het bewustzijn. Iedere dag weer worden mensen in de zorg om deze stressthema's met elkaar verbonden.

De media zijn hiervoor volgens Sloterdijk onmisbaar. Dagelijks provoceren en prikkelen media mensen met overdreven, jaloersmakende of verontwaardiging oproepende voorstellen en aanbiedingen. Het is een voortdurende stemming over welke zorg en om wat prioriteit krijgt. Het is continue nervositeit.

Sociale cohesie kan in grote politieke entiteiten alleen door symbolische, chronische en thematische stress tot stand komen, zo stelt Sloterdijk. Hoe groter het collectief, des te sterker de stresskrachten moeten zijn om verbrokkeling van het geheel in clans en enclaves tegen te gaan. Sloterdijk concludeert dat een collectief alleen vitaal kan blijven door opwinding. Als het lukt om ondanks die opwinding en stress niet ten onder te gaan, dan heeft het zich bewezen. Sterker nog: door stress bereikt het zijn optimum.

Lucretia's opstand, Rousseau's terugtrekking

Via het idee van sociale synthese door groepsstress komt Sloterdijk tot het vrijheidsbegrip. Hij gaat terug naar de oorsprong en het archetype van de Europese politiek, namelijk de stadstaat, waarin de samenhang tussen stress en vrijheid al naar voren komt. Sloterdijk noemt een incident dat Titus Livius beschrijft in zijn boek *Ab urbe condita* over de publieke zaak (*res publica*). In het kort wordt daarin beschreven hoe Sextus Tarquinius, de zoon van de koning van de Etrusken die de Romeinen destijds onderdrukte, zich vergreep aan de eerbare, maar mooie Lucretia. Om de schande uit te wissen, pleegt zij zelfmoord. Dit verhaal behoort tot de oermythe van de publieke zaak. Het incident gaat als een lopend vuur door de stad. Met verontwaardiging en opwinding verzamelen de burgers zich en brengen vervolgens de tiran ten val. Nooit zou een overmoedige zich meester mogen maken van de (Romeinse) publieke zaak. Het incident is volgens Sloterdijk de geboorte van vrijheid uit verontwaardiging in een *res publica* of republiek, waarbij burgers veranderen in een offensieve stressgroep.

Voor de Grieken betekent het woord vrijheid (*eleutheria*) niets anders dan om als autochtoon naar de zeden van de vaders, te midden van het eigen volk te kunnen leven en niet te worden blootgesteld aan de willekeur van een enkeling die het hoog in de bol heeft gekregen. Het gaat in de Oudheid overigens niet om vrijheid van meningsuiting of mensenrechten, maar om *parrhesia* dat 'alles zeggen' (de waarheid spreken) betekent. Bij de Grieken is het subject van vrijheid het volk, een complex van *demos*, *ethos* en *polis*. Het is het recht van het collectief als politieke stressentiteit.

In de achttiende eeuw maakt het reflecterende individu zich los uit het collectief en gaat op zoek naar het eigen geluk: het onderzoekt de zin van vrijheid. Sloterdijk wijst hier op de tweede oermythe van het Europese vrijheidsbegrip die in 1765 ontstaat. De held in deze mythe is niemand minder dan J.J. Rousseau, 53 jaar oud en op de vlucht in Zwitserland. Een land dat met het Wilhelm Tell verhaal en het republikeinse kantonmodel een sleutelrol speelt in de vrijheidsgedachte. Rousseau heeft dan al *Julie et la nouvelle Héloïse* (1761), *Du contrat social* (1762) en *Emile* (1762) geschreven. Hij wordt opgejaagd, zijn verblijfsvergunningen worden ingetrokken en hij is paranoïde. In deze precaire toestand vat hij het plan op om met zijn levenspartner Marie-Thérèse Le Vasseur op een bijna

onbewoond eilandje in het Bielermeer te gaan wonen. Daar ontstaat volgens Sloterdijk de oerknal van de moderne subjectiviteit die direct in de filosofie van de vrijheid overgaat. Het bewijs daarvoor levert het werk *Les Rêveries du promeneur solitaire* (Rousseau, 1972).

Het contemplatieve karakter van vooral de vijfde wandeling uit dit werkje is interessant. Hier gaat Rousseau met de boot het Bielermeer op, waar hij tot rust komt en de zuivere psychische duur als dromerij ontdekt. Is ons bewustzijn een stromende opeenvolging van nu-momenten? Een *stream of consciousness* die een hele literaire stroming op gang heeft gebracht waarbij de *monologue intérieur* in een roman moest getuigen van een bewustzijn dat in essentie ‘persoonlijk’ was (James, 1948)? Niemand kan de gedachten van een ander lezen, maar iedereen aanvaardt dat de ander ze ook heeft. In de bespiegeling van de vijfde wandeling ontstaan Rousseaus vrijheidsideeën; ze vormen de bakermat van het idee van de moderne subjectiviteit. Ervaren we in een contemplatieve toestand zelfverlies of autonomie? In onderstaande overdenking van Rousseau ontdekt Sloterdijk het begrip ‘existentie’:

Het gevoel te bestaan ontdaan van elke andere gemoedsaandoening is op zich een kostbaar gevoel van tevredenheid en rust dat alleen al volstaat om dit bestaan waardevol en aangenaam te maken voor wie alle zintuigelijke en aardse indrukken opzij weet te zetten die ons onophoudelijk hier beneden komen afleiden en storen in ons genot (vert. NM).¹³

Als een nieuw subject van de vrijheid verschijnt hier het moderne individu ten tonele. In 1765 is dat nog niet de vrijheid van de ondernemer, de ontdekker of de auteur. Het is de vrijheid van de dromer in wakkere toestand. Het subject van vrijheid heeft hier alleen betrekking op het eigen bestaan en dat voor het eerst. Het is niet een vrijheid in nabijheid van god of de hemel. Het is het gevoel van het zuivere soevereine bestaan.

Volgens Sloterdijk ontdekt Rousseau te midden van het wereldwijde ongelukkige bewustzijn van Hegel het gelukkige bewustzijn, maar tegelijk krijgt het begrip vrijheid een nieuwe betekenis die alles tegensprekt wat ooit met dat begrip is verbonden geweest, namelijk vrij te zijn van willekeur. In de dromerij is de mens vrij van het sociale stressgebeuren waarin hij verstrikt zit. Hij laat volgens Sloterdijk zowel het collectief als complex van zorgen, als zijn eigen zorgen achter. Vrij is de verovering van de zorgeloosheid, de werkeloosheid in het eigen innerlijk. De bron van het gevoel van een eigen bestaan, begint in de mens te stromen. Niet als verveling zoals later bij Heidegger of als walging zoals bij Sartre, maar als klankkleur, als zachte euforie.

Het subject van de vijfde wandeling is noch een kennissubject noch een wilssubject en ook geen ondernemerssubject of een politiek subject. Het is zelfs geen artistiek subject. Het heeft niets te zeggen; het heeft geen mening. De vrije mens doet de ontdekking dat hij nutteloos is en kan er mee leven.

Stress en vrijheid

Onvrijheid komt volgens Sloterdijk steeds in twee vormen voor: als politieke onderdrukking en als onderdrukking door de werkelijkheid. Hij bedoelt dan de werkelijkheid van het menselijke leven volgens Hobbes: *solitary, poor, nasty, brutish* en *short*. Sloterdijk herdefinieert beide vormen van onderdrukking als varianten van stressbeleving die ook in de omgangstaal voorkomen in uitdrukkingen die te maken hebben met gehoorzaamheid en plichtsbetrachting.

Op kritieke momenten berekenen collectieven of politieke entiteiten hun stressbalans telkens opnieuw. Als onderdanigheid meer stress oplevert dan de stress van een opstand dan is men liever dood dan slaaf. De opstand tegen het regime van Assad in Syrië is daar een voorbeeld van. Milde vormen van despotisme houden het daarom langer vol, omdat ze bij hun onderdanen minder balansopnamen nodig maken. Ze zorgen voor voldoende compensatie. Denk aan het Rusland van Poetin. Niet elke filosoof is het met die stelling eens. Zo meent Kant volgens Sloterdijk dat paternalisme (vaderlijke regering) de grootst denkbare vorm van despotisme is.

Succesvolle revoluties roepen steeds de behoefte aan nieuwe revoluties op omdat de ontevredenene steeds opnieuw een berekening van hun stressbalans maken en tot de conclusie komen dat hun nieuwe stressbelasting niet voldoet aan hun gestegen verwachtingen. De moderne mens wil zich aan het juk van de omstandigheden ontrukken. De techniek en de welvaartsstaat geven hem de middelen om zich aan de bittere realiteit van Hobbes te ontworstelen.

Rousseau is als dromer in een bootje, als man van boven de vijftig, de meest publieke mens van zijn tijd, en de opsteller van het *Du contrat social*. Hij formuleert de zin: ‘De mens is in vrijheid geboren, maar is toch geketend’. Onder druk van de omstandigheden wordt hem op het Bielermeer duidelijk waartoe absolute gelatenheid leidt. Sloterdijk stelt dat de Amerikaanse *Declaration of Independence* als *pursuit of happiness* op dit Zwitserse meer is ontstaan. Rousseau heeft hier het eindpunt van iedere mogelijke opstand tegen de tirannie van het werkelijke bereikt. De zuivere subjectiviteit komt subversief, via de tijdelijke maar volkomen bevrijding van zorg, stress en werkelijkheid, aan het licht. Rousseau die voor niets deugt, wereldvreemd en onbruikbaar is, meer dromer dan dat hij karakter heeft, meer immigrant dan wereldverbeteraar, openbaart hier het oersubject.

Toch is de wending die Sloterdijk in zijn betoog maakt, opmerkelijk. Door de dromerij, die als moderne vorm van loskomen van de werkelijkheid vrijheid betekent, komt er juist meer begrip voor ‘de werkelijkheid’. ‘Werkelijkheid’ heet na de terugtrekking in de subjectiviteit vanaf de Romantiek ‘objectiviteit’. Het is volgens Sloterdijk het programma ‘realiteit 2.0’. Hij verbreedt dit argument door de hele West-Europese mentaliteitsgeschiedenis te beschouwen als een strijd tegen de gevolgen van Rousseau’s ontdekking.

Het subject van de vijfde wandeling lijkt op een kernreactor die plotseling zuivere anarchistische subjectiviteit uitstraalt naar de wereld rondom (vert. NM).¹⁴

Het massale vrijmaken van subjectiviteit, bedreigt de sociale cohesie en loopt uit op een ramp omdat de stress die voor samenhang zorgt, wordt ontregeld. In onze cultuur is er een aanzienlijke groep die zich in subjectieve en gelukkige onbruikbaarheid onderdompelen: chillen, comazuipen, mindfulness, meditatie. Iedereen is zijn eigen maatschappijtje: het dikke ik. De waarheid van het bestaan in individualistische massamaatschappijen blijkt ingewikkelder dan de sociale wetenschappen veronderstellen.

De tegenreactie

Het is tegenwoordig intellectuele mode om de wereld als construct te zien (Sloterdijk 2011, p. 41).

Ook filosofische of metafysische denkwijzen vallen hieraan ten prooi. Het constructivisme staat in dienst van subjectiviteit. De moderne reflectiecultuur verweekelt het subject in wat vroeger tot de natuur of het objectieve zijn werd gerekend. Sloterdijk toont aan dat deze sociale constructie van de werkelijkheid een heel andere betekenis heeft dan de aanhangers van het constructivisme bedoelen.

De werkelijkheid van de moderniteit is niet een construct van het subject, maar juist een construct om de objectiviteit te verdedigen. Het dient geen ander doel dan het subject te verhinderen uit de gemeenschappelijke stresswerkelijkheid te ontsnappen. Dat begint al bij Rousseau op het Bielermeer.

Kant voltrekt met zijn transcendentale filosofie als eerste de wending tot het subject, maar wel zo dat het subject voor al het oordelen en kennen verantwoordelijk wordt. Kant heeft de dromer uit zijn boot gehaald. Met Fichte wordt het ik zelfs absoluut. De stressvrije subjectiviteit wordt subtiel onderworpen aan idealistische en pragmatische werkgelegenheidsprogramma's. Het ik komt zo geen substantie meer toe. Volgens de positivist Auguste Comte ontkomt niemand meer aan het werkkamp van de maatschappij. Iedereen moet discipline tonen en zijn plicht doen.

Sloterdijk gaat niet diep in op de geschiedenis van de disciplineren van het subject in de negentiende en twintigste eeuw. Hij suggereert slechts dat er controleurs zijn die de bedreiging van de sociale cohesie door de stressvrije extase van het subject opmerken en met passende maatregelen komen om het sociale stressveld in stand te houden. Subjectiviteit en objectiviteit worden opnieuw bemiddeld, terwijl vrijheid meer in de trant van Hegel wordt uitgelegd: vrijheid is inzicht in noodzakelijkheid. Het afgedreven subject moet weer worden teruggedleid naar de objectieve zorgen en collectieve thema's zoals van werk naar werk, het veroveren van rijkdom, ondernemen, strijd om erkenning en de wil tot stress. Het is een soort expressionisme waarbij de mens zich uitdrukt en deze wordt gekoppeld aan het gemeenschappelijke construct van de stresswerkelijkheid. Rousseau zou aldus Sloterdijk deze positieve vrijheid niet hebben geaccepteerd: 'De vrijheid van de mens is niet, dat hij kan doen wat hij wil, maar niet doen moet wat hij niet wil.'

De geëngageerde vrijheid

Rousseau had de vrijheid van het individu opgenomen in de collectieve volkswil (*volonté générale*). In die volkswil werd de vrijheid van het individu ondergeschikt aan een fictieve vrijheid van het geheel en dat leidde in de twintigste eeuw tot fatale stromingen als communisme en fascisme. Rousseau formuleerde zijn idee van vrijheid voordat hij naar het Bielermeer kwam. In het licht van die ontdekking had hij volgens Sloterdijk dat fatale idee moeten herroepen. Dan waren kwalijke gevolgen als de Franse revolutie (jakobijnse terreur), de terreur van Pol Pot of Gaddafi wellicht voorkomen.

Bij vrijheid gaat het volgens Sloterdijk erom aan twee tirannieën het hoofd te bieden, die van de despoten en die van de anonieme tirannie van collectieve stressgemeenschappen (Sloterdijk 2011, p.59). Zou het daarbij slechts om zuivere subjectiviteit gaan in de vorm van het zich blijvend onttrekken aan stressconstructen dan zou dat asociaal zijn. Daarom pleit Sloterdijk voor een wending naar zelfstress na de onthaasting als een sartrianaans engagement, waarbij het subject zich intrinsiek gemotiveerd bemoeit met de wereld en trots uitstijgt boven het alledaagse. Vanuit een dergelijk engagement – Sloterdijk spreekt over een 'liberale houding van een genereus leven' - kan het vrije individu dan in opstand komen tegen onrecht dat hij niet langer kan aanzien.

Als het liberalisme, dat nu als neoliberalisme een negatieve connotatie heeft, geherwaardeerd zou

moeten worden dan kan dat alleen vanuit de idee dat mensen niet alleen door hebzuchtstress worden gedreven, maar ook door generositeit. In een liberale beschaving die voortdurend door tijdgebrek stress oproept, is het volgens Sloterdijk nodig individuele vrijheid opnieuw te definiëren. En dat is een taak die niet aan een politieke partij kan worden overgelaten.

Slot

De gelaten stemming die Rousseau in zijn boot oproept, is kennelijk subversief en zou ons van de tirannie van stress en tijdgebrek moeten verlossen. Toch kan dat niet aan de politiek worden overgelaten. De vrije, zichzelf met stress belastende en geëngageerde burger moet met intrinsieke trots als een reflexieve mantelzorger in een participatiesamenleving daar zelf mee aan de slag. Deze utopische voorstelling van een liberale en vooral geïndividualiseerde maatschappij is volgens mij niet realistisch. De liberale FDP heeft wellicht aan de ideeën van Sloterdijk gehoor gegeven, maar de Duitse kiezers zagen ze niet als oplossing voor hun stressgemeenschap als politieke entiteit, want de partij is bij de laatste Duitse verkiezingen in 2013 uit de Bundsdag verdwenen.

Literatuur

Aristotle. (1984b). *The Complete Works of Aristotle* (J. Barnes, Ed.) (The revised Oxford Translation, Trans.) (Vol. Two). *Bollingen Series LXXI 2*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

James, W. (1948). *Psychology*. New York: The World Publishing Company.

Rousseau, J.-J. (1972). *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Gallimard.

Rousseau, J.-J. (2003). *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. Stuttgart: Reclam.

Sloterdijk, P. (2011). *Stress und Freiheit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

¹² Het Franse woord *rêverie* betekent ‘dromerij’, in het Duits *Träumerei*. Sloterdijk gaat uit van de Duitse vertaling van *Rêveries: Träumereien eines einsamen Spaziergängers* (Rousseau, 2003).

¹³ ‘Le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur’ (Rousseau, 1972, p.102).

¹⁴ ‘Das Subjekt des Fünften Spaziergangs gleicht einem Kernreaktor, der plötzlich reine anarchistische Subjektivität in die Umwelt abstrahlt’ (Sloterdijk, 2011, p. 37).

Deel III: Politiek en recht

Wat is toch worteling? Een zoektocht naar een ongrijpbaar begrip van de tijd

Martijn Stronks – migratierecht en filosofie

Op zoek naar verloren tijd op het web

Paulan Korenhof – filosofie en rechtsgeleerdheid

Grip op de tijd. Over herinneringspolitiek, geheugen en modern ascetisme

Levi van den Bogaard – geschiedenis

De tijdsdiscipline van het Europees Semester

Stephan van der Raad – politicologie en rechtsgeleerdheid

Wat is toch worteling?

Een zoektocht naar een ongrijpbaar begrip van de tijd

Martijn Stronks

Denken is verschillen vergeten

J.L. Borges

De roep om een strikter migratiebeleid én om ruimhartiger pardonregelingen wisselen elkaar in Nederland af met de regelmaat van het getij. Na elke forse aanscherping van het migratiebeleid volgt steevast publieke verontwaardiging over de effecten daarvan in individuele gevallen. Wie herinnert zich niet Gümüş, Mauro en Sahar? Menigeen zal zich de tumultueuze publieke discussies over het lot van deze vreemdelingen nog levendig voor de geest kunnen halen. Gümüş, de sympathieke kleermaker uit de Amsterdamse Pijp, die eind jaren negentig ondanks stevige protesten werd uitgezet naar Turkije. Sahar, de op dat moment veertienjarige gymnasiaste woonachtig in Sint Annaparochie, die teruggestuurd zou worden naar Afghanistan. En Mauro, de Angolese jongen die niet bij zijn Nederlandse pleegouders mocht blijven. Al deze vreemdelingen werden na lang – soms zelfs levenslang – verblijf in Nederland, bedreigd met uitzetting. Lange procedures ten spijt was het ze niet gelukt een verblijfsvergunning te bemachtigen.

De dubbelzinnigheid van deze sentimenten in het migratiebeleid zijn vooral zichtbaar als het om de bestrijding van illegale migratie gaat. De Nederlandse overheid investeert flink in maatregelen om illegaal verblijf van vreemdelingen op eigen grondgebied terug te dringen. Een illegalenquotum voor de politie, illegalen langdurig opsluiten in vreemdelingenbewaring, de mogelijkheid van strafrechtelijke sancties – niets is genoeg. Tegelijkertijd wordt aan illegale migranten periodiek via pardonregelingen toch de kans op een verblijfsvergunning geboden. Recentelijk weer via het Kinderpardon, dat via de kinderen ook volwassen familieleden een verblijfsrecht gunt. Dat we inmiddels moeten vaststellen dat de controle van het Nederlands grondgebied niet waterdicht is, zal weinig opzien baren. Vreemder is het dat vreemdelingen die geheel tegen de wens van de overheid hier te lande verblijven, *na verloop van tijd* door diezelfde overheid een verblijfsrecht kunnen verkrijgen. Wat doet toch de tijd met deze langdurig verblijvende vreemdelingen?

In dit essay onderneem ik een zoektocht naar hoe het veelgebruikte, maar moeilijk te grijpen begrip tijd onze omgang met de vreemdeling bepaalt.

De wortelingsparadox

In de afgelopen jaren is het populair geworden om de groeiende verbondenheid, die vreemdelingen na verloop van tijd met hun gastland kunnen voelen, aan te duiden met de term ‘worteling’. Zo werd enkele jaren terug door de parlementariërs Samsom en Voordewind een heuse ‘Wortelingswet’ ingediend, die vreemdelingen na vijf jaar zonder verblijfsrecht alsnog een verblijfsvergunning moest toestaan. Hoewel deze wet geen parlementaire meerderheid verkreeg – mede omdat de term worteling maar moeilijk juridisch te definiëren viel – wordt de term in publieke discussies over uitgeprocedeerde vreemdelingen veelvuldig gebruikt. In zulke discussies, denk aan Mauro en Sahar, heeft deze term een vanzelfsprekendheid die een eenduidige betekenis doet vermoeden. De

vreemdeling is hier geworteld en verdient daarom een verblijfsrecht, zo luidt het argument. Toch is zo'n eenduidige betekenis van worteling er allerminst: het woord komt niet eens in Van Dale voor. Wel is daar het arboretische 'wortelen' te vinden, dat duidt op het wortelschieten van planten. En vermoedelijk gaat precies van die beeldspraak de kracht van deze term voor migranten uit. Na verloop van tijd wortelt een migrant in Nederland: zijn wortels reiken dieper, waardoor hij meer vertakt raakt met zijn omgeving, die van deze inmiddels bloeiende migrant op haar beurt de vruchten plukt.

Historisch gezien is het overigens opvallend dat de wortelingsmetafoor in dit geval insluitend werkt. De metafoor van wortels die in de bodem groeien doet toch denken aan het *Blut und Boden*-verhaal, waarmee juist iedere vorm van uitheemse inmenging moest worden uitgesloten. Deze terminologie werd onder meer door de Duitse historicus en filosoof Oswald Spengler gebruikt, maar is vooral door de nazi-ideologie besmet geraakt. Voor de nazi's was het Duitse volk aan het Duitse land gebonden via bloedbanden. Alleen de ariërs hadden een mythische band met de Duitse grond en dezen moest daarom worden gezuiverd van inmenging van al het niet-Duitse. Het hedendaagse gebruik van de term 'worteling' heeft daarentegen juist een insluitend karakter: mensen die elders zijn geboren en waarmee we geen bloedverwantschap hebben, kunnen in de loop van de tijd toch hier wortelen. Deze worteling, zo lijkt het op het eerste gezicht, is afhankelijk van een tijdsverloop: de tijd maakt dat een vreemdeling zich steeds steviger bindt in of aan het land van aankomst.

Maar dat het zo simpel niet ligt, blijkt als we het begrip worteling nog eens nader bekijken. We gebruiken het doorgaans in een sociale context. Worteling gaat over mensen die banden met anderen en de samenleving zijn aangegaan, omdat ze de taal hebben geleerd en zich de omgangsvormen hebben aangemeten of omdat ze succesvol zijn op school, met sport of anderszins maatschappelijk slagen. Zo opgevat leidt worteling tot een paradox: zij die over de capaciteit beschikken om sociaal succesvol te zijn (en dus makkelijk wortelen), zullen doorgaans ook in een nieuw land makkelijk aarden. Een grote wortelingscapaciteit impliceert dan een even zo groot herwortelingsvermogen. Maar dat zou betekenen dat iemand die hier is geworteld, dat net zo makkelijk weer ergens anders kan doen. Waarom zou worteling dan een argument zijn om juist *hier* een verblijfsrecht te krijgen als de vreemdeling net zo goed ergens anders kan herwortelen?

Wortels van bomen of vergroeiing van grassen?

We zouden worteling wellicht, in plaats van als capaciteit, kunnen omschrijven als iets dat in de loop van de tijd wordt vergaard. Die omschrijving sluit aan bij het idee dat worteling tijd kost. De migrant is dan te vergelijken met een trein die zich op een spoorlijn richting sociale cohesie begeeft. Bij elk station dat hij passeert, wordt zijn worteling grondiger. Eerst een minimale taalbeheersing, dan sociale vaardigheden, kennis van de geschiedenis en cultuur, dan vrienden, werk, schoolgaande kinderen en zo verder.

Het probleem van deze omschrijving is dat moeilijk is vast te stellen wanneer zo'n denkbeeldig station daadwerkelijk is gepasseerd. Laten we kennis van de taal als voorbeeld nemen, taalbeheersing is immers een fundamentele voorwaarde voor samenleven. Het is moeilijk voorstelbaar dat we iemand geworteld noemen die de taal volstrekt *niet* beheerst. Het is tegelijkertijd buitengewoon lastig om aan te geven wanneer iemand de taal nu *precies* voldoende beheerst om te kunnen stellen dat hij is geworteld. Iedere gestelde taalnorm is discutabel, omdat deze te laag is ten opzichte van de

gemiddelde Nederlander, of juist te hoog ten opzichte van diezelfde gemiddelde Nederlander die zijn moerstaal toch ook niet altijd vlekkeloos beheerst.

Bovendien is taal niet het eerste station dat moet zijn gepasseerd op weg naar volledige vergroeiing met de samenleving. Taal mag dan belangrijk zijn, het is niet noodzakelijk om van worteling te kunnen spreken. De zaak van de Turkse kleermaker Zekeriya Gümüş kan hier als voorbeeld dienen. Gümüş woonde en werkte al jaren in Amsterdam, hij was een sympathieke buur en zijn schoolgaande kinderen hadden in Amsterdam de basisschool volledig doorlopen. Alleen zijn beheersing van het Nederlands was niet best. Iedereen was het erover eens dat Gümüş voldoende geworteld was. Probleem was echter dat zijn geval (ruimschoots) buiten de strikte regels van de zogeheten Witte illegalenregeling viel. En dat had niets met taal of integratie te maken. Gümüş had simpelweg maar twee jaar en drie maanden wit werk verricht, terwijl zes jaar het minimum was om onder de regeling te vallen.

Een andere omschrijving dan die van vergaarde capaciteit zou die van een fijn vertakt wortelstelsel kunnen zijn. Migranten wortelen niet zoals een boom dat doet – met één hoofdwortel (bijvoorbeeld taal) die zich splitst in andere wortels (school, werk, sport), maar zoals grassen dat doen – met een chaotisch, alle kanten uitwaaiierend vertakkingsstelsel. Een graswortel begint ergens te groeien, vertakt verschillende kanten op en vertakt met andere wortels. Als delen afsterven, betekent dit niet dat het geheel sterft. Er is geen oorsprong waarop de andere wortels zijn terug te voeren, het geheel heeft geen ordelijk karakter en de groei kent geen waarschijnlijk verloop. Ook de vergroeiing van migranten met anderen en hun omgeving kan velerlei vormen aannemen. Het kan zijn dat de vreemdeling een goede buur is of een vriendelijke middenstander (de Turkse Gümüş), een uitmuntende scholiere (de Afghaanse Sahar of Servisch-Kosovaarse Taida Pasic) of een vriendelijke jongen met veel (voetbal)vrienden (de Angolese Mauro). Worteling heeft een ‘rizomatisch karakter’, zo zouden we in de woorden van Gilles Deleuze en Felix Guattari kunnen zeggen.

Maar ook deze omschrijving is niet zonder problemen: als we worteling opvatten als een verzameling van bepaalde verworvenheden (taal, vriendschap, werk, school) die zich op een chaotische manier bij iedereen verschillend manifesteren, dan valt dit begrip in algemene zin maar moeilijk te definiëren. Valt er ondanks al die individuele verschillen dan écht niets in algemene zin te zeggen over het wortelen van migranten door de tijd?

Het vermogen om verschillen te vergeten

Duidelijk is inmiddels wél dat de migrant zowel verandert als gelijk blijft door de tijd. Hij verandert zodat hij op een zeker moment is geworteld, terwijl er tegelijkertijd ook iets gelijk blijft, het gaat immers nog altijd om iemand die dezelfde naam draagt als waarmee hij aankwam. De term worteling geeft zelf blijk van deze dubbelzinnigheid: er is sprake van groei en verandering, maar die verandering betreft iets dat hetzelfde blijft.

In de filosofie is de verhouding tussen verandering en gelijkheid een veelbesproken onderwerp. In de Griekse oudheid sneed Heraclitus dit vraagstuk al aan met zijn beroemde uitspraak ‘In dezelfde rivieren treden wij en treden wij niet, wij zijn en wij zijn niet’. Dat is precies de vraag naar verandering en gelijkheid: Waarom spreken we van dezelfde rivier als wat de rivier vormt nooit hetzelfde is? Friedrich Nietzsche meende dat het de taal is die de altijd stromende werkelijkheid tot

stilstand brengt. Hij zag dat tot stilstand brengen als een overlevingsstrategie. Te midden van de kolkende, chaotische en veranderlijke werkelijkheid probeert de mens zich staande te houden door het aanbrengen van analytische onderscheidingen en het gelijkstellen van het niet-gelijke. Doen we dat niet, dan worden we gek.

Een mooi voorbeeld van wat er in zo'n nachtmerrie van voortdurende verandering kan gebeuren, biedt het verhaal 'Funes de allesonthouder' van Jorge Luis Borges. Na een val van een paard verliest deze Ireneo Funes het vermogen om te vergeten. Vanaf dat moment ziet en onthoudt de arme Funes de werkelijkheid tot in haar kleinste nerven. Ook zijn oudste en onbeduidendste herinneringen staan hem in volledige klaarheid voor de geest. Aanvankelijk neemt Funes het plan op om tot een taal te komen waarin werkelijk iedere singulariteit een eigen begrip toegekend krijgt. 'Inderdaad herinnerde Funes zich niet alleen ieder blad aan iedere boom in ieder bos, maar alle keren dat hij het had waargenomen, of het zich had voorgesteld.' Maar zelfs een taal die voor alle kleine aspecten van de werkelijkheid een apart woord zou hebben, zou geen recht doen aan de oneindige variëteit van de werkelijkheid, realiseert Funes zich. Zo'n taal zou weliswaar recht doen aan alle verschillen op een bepaald moment, maar niet aan de verandering die voortdurend optreedt. Niet alleen is het generieke 'hond' een armoedige uitdrukking voor al die honden van uiteenlopende vorm en grootte, belangrijker is dat de hond van twintig over drie, een andere is dan die van kwart over drie. In de tijd blijft niets, maar dan ook niets hetzelfde. Iedere algemene taal is zo onmogelijk. '[I]n de stampvolle wereld van Funes bestonden alleen maar details, die elkaar bijna verdrongen'. Als je maar goed kijkt, zie je alleen verschillen en is ieder begrip dus een eindeloze versimpeling van de werkelijkheid, zo luidt de filosofische portee van dit verhaal.

Mensen die als Funes alles onthouden worden gek. En ook deze arme ziel stierf al snel. Nee, denken is juist verschillen vergeten, zo eindigt Borges het verhaal dan ook, het is generaliseren en abstraheren. Het fixeren van de stromende werkelijkheid in begrippen is een noodzakelijke voorwaarde voor denken, ook al is dit fixeren per definitie problematisch. Zoals we zagen met de hond van Funes is dit al problematisch op één bepaald moment. Maar het wordt naarmate de tijd vordert en er verandering optreedt alleen maar moeizamer. Deze spanning tussen de fixerende en tot stilstand brengende taal en de voortdurend doorstromende werkelijkheid is ten diepste onoplosbaar. Het is wat in de filosofie de gespannen verhouding tussen *zijn* en *worden* wordt genoemd. Het is, zo verwoordt Ger Groot treffend, de tragiek van het denken dat ten enenmale onmachtig is de werkelijkheid in haar vloeiende, wordende karakter te vatten.

Dit fixeren van beweging moge dan een fundamentele en problematische eigenschap van het denken zijn, toch is het een eigenschap die in het dagelijks leven doorgaans tot weinig problemen leidt. Begrippen als boom, tafel of auto mogen dan wel geen recht doen aan de oneindige variëteit op een bepaald moment, noch aan de voortdurende bewegende werkelijkheid waarin ze bestaan, ze functioneren in het dagelijks gebruik toch zonder al te veel problemen. Daarmee verdwijnt echter niet de ambivalentie. Die komt vrijwel nergens zo helder voor het voetlicht als bij de vraag naar tijd en menselijke identiteit. Het lijkt onmogelijk om zelfs maar tot een begin van een omvattende beschrijving van onze identiteit te komen, en toch beschrijven we onszelf in het dagelijkse leven voortdurend. Elk antwoord – 'Ik ben promovendus, ik werk daar en daar en ben dat en dat van plan' – doet onrecht aan de oneindige complexiteit van iemands identiteit. Echt last hebben we daar niet van. Pas als we uitgebreider stil staan bij wie we zijn – en ook dat doen we vaak, wat is fijner dan een

gesprek over onszelf – wordt het probleem dat de taal fixeert, zichtbaar. Vooral wanneer iemand een ander op diens identiteit wenst vast te pinnen – Surinamers zijn lui, Marokkanen agressief, Belgen dom, Nederlanders gierig –, merken we dat er veel op het spel staat.

De vraag naar worteling kan pas echt goed worden begrepen als deze wordt geplaatst binnen dit spectrum van onproblematische en problematische identiteiten. Worteling is dat wat van iemands identiteit beklijft, maar waarop hij of zij toch niet wordt vastgepind. Anders gezegd, dat wat onproblematisch is en waaraan de verandering niet gelijk opvalt. Niet omdat er goed beschouwd geen verschil is te zien – als je maar goed genoeg kijkt zie je net als Funes alleen maar verschillen. Sahar lijkt niet op Gümus en zelfs niet op Pasic, terwijl die laatste toch ook een slimme scholier is. Sahar lijkt na verloop van tijd zelfs niet meer precies op *zichzelf*. Een gewortelde identiteit bestaat dan ook niet zozeer als absolute eenheid. Worteling is niet de harde onveranderlijke kern van iemands identiteit. Ook een gewortelde identiteit is voortdurend aan verandering onderhevig. Als je goed kijkt zie je allerlei verschillen – met andere mensen, maar ook met een eerder zelf – maar het punt is nu juist dat je dat bij een geworteld iemand *niet langer* doet.

Vanzelfsprekend worden

Zo zijn we bij een cruciaal punt aangeland. Worteling als vanzelfsprekendheid, als situatie waarin de verschillen *niet langer* opvallen, omdat de aandacht niet is gericht op de verschillen of omdat deze zijn vergeten. Eigenlijk is dit precies het tegenovergestelde van wat Funes overkwam toen hij zijn hond probeerde te beschrijven. Waar voor Funes na verloop van tijd het woord ‘hond’ alleen maar problematischer werd om dat voortdurend veranderende te beschrijven, gebeurt bij worteling het tegenovergestelde. Na verloop van tijd wordt de identiteit van de wortelende vreemdeling niet problematischer, maar juist vanzelfsprekender. Worteling is zogezegd *vanzelfsprekend worden*.

Deze vanzelfsprekendheid laat zich in de aard der zaak niet definitief vastleggen, niet omvattend omschrijven. Vanzelfsprekend is immers dat wat *goes without saying*, het onproblematische, dat wat geen aandacht vergt en stilzwijgend wordt geaccepteerd. Het gaat om die delen van iemands identiteit die vaak terugkomen in verhalen, zonder dat daar de aandacht op wordt gevestigd, omdat ze onproblematisch zijn, of omdat ze gewoonweg niet opvallen. Het is echter geen vanzelfsprekend *zijn*, het gaat hier niet om een permanente toestand, met een zekere bestendigheid. Het is een voortdurend *worden*, een proces waarin geen vaste en veilige punten zijn aan te wijzen. Neem het voorbeeld van Nederlanders met een dubbele nationaliteit. Jarenlang is het volstrekt vanzelfsprekend geweest om hen als volwaardige Nederlanders te beschouwen. Er hoeft echter maar iets te gebeuren – een aanslag, een politieke omwenteling – of de vanzelfsprekendheid smelt als sneeuw voor de zon. Opeens moeten zij hun ‘dubbele loyaliteit’ verantwoorden.

Vanzelfsprekend is dat wat op de achtergrond blijft, zonder dat er verantwoording over hoeft te worden afgelegd. Vanzelfsprekend worden raakt aan wat Hartmut Rosa ‘resonantie’ noemt en wat voor hem het tegenovergestelde is van ‘vervreemding’. In een wereld van steeds grotere versnelling en haast kan de wereld ons steeds meer onbewogen laten, zo stelt Rosa. Juist dan is het noodzakelijk om tot een vorm van bezieling te komen, via muziek, de natuur of religie, anders dreigt de wereld te verstommen. Worteling is misschien wel zo’n vorm van bezieling, die vanzelf kan ontstaan als mensen met elkaar in contact komen. Na verloop van tijd resoneert de vreemdeling met zijn omgeving

en met anderen. Hij gaat ritmisch meetrillen, zodat zijn ritme uiteindelijk niet meer is te onderscheiden van dat van anderen in zijn omgeving. Dat vindt niet plaats op de voorgrond en is niet precies aan te wijzen, het is dezelfde vluchtige vanzelfsprekendheid.

Zo ontstaat er een steeds scherper beeld van de complexe verhouding tussen tijd, worteling en recht. Deze complexiteit wordt het best zichtbaar wanneer het wortelingsargument wordt ingezet in publieke discussies tegen de uitgeputte juridische regels. Gepoogd wordt dan de vanzelfsprekendheid te tonen, zonder dat deze precies kan worden aangewezen. Het mag dan zo zijn dat de vreemdeling juridisch geen toegang heeft verkregen tot de samenleving, zo luidt het argument, maar na verloop van tijd is zijn aanwezigheid vanzelfsprekend geworden. De aanvankelijk aanwezige verschillen zijn met de tijd verdwenen of vergeten, de vreemdeling is een van ons geworden, hij is hier thuis, hij is geworteld. Dat zijn precies de termen die worden gebruikt in het protest tegen het uitzetten van uitgeprocedeerde vreemdelingen als (de kinderen van) Gümüs, Taida Pasic, Sahar Hibratinghel en Mauro Manuel. De woede richt zich op de evidente onredelijkheid om deze gewortelde mensen uit te zetten. Het is de vanzelfsprekendheid van hun vergroeiing met mensen en de leefomgeving in Nederland die hen geworteld maakt, niet zozeer de specifieke vergroeiing zelf. Een vreemdeling kan immers nog zo vergroeid zijn, als hij zich heftig strafrechtelijk misdraagt zal hij alsnog worden uitgezet. Hij is op dat moment weliswaar vergroeid met Nederland, maar hij valt uit de toon, hij resoneert niet om met Rosa te spreken. Dit blijft uiteindelijk in extreme gevallen ook Nederlanders niet bespaard, zoals blijkt uit discussies over pedoseksuelen en politieke misdadigers.

Eb en vloed

De zoektocht naar worteling wijst ons zo op twee functies van tijd, die als eb en vloed naast elkaar bestaan. Aan de ene kant zorgt tijdsverloop voor veranderingen en daarmee het vergroten van verschillen. Daarvan getuigt de hond van de arme Funes. Als men maar goed kijkt, schiet iedere beschrijving van de werkelijkheid tekort, omdat de werkelijkheid voortdurend voortbeweegt. Aan de andere kant duidt juist worteling op een tegenovergestelde functie van tijd: het vergeten van verschillen na verloop van tijd. Worteling is een onvermijdelijke menselijke eigenschap, een sociaal proces, dat meer weg heeft van de verworteling van grassen dan van het wortelen van een boom. Na verloop van tijd worden mensen vanzelfsprekend, ze resoneren met anderen en hun omgeving. De op zich aanwezige verschillen staan niet langer op de voorgrond. Dat is geen noodzakelijk proces, niet iedereen raakt geworteld en zeker niet iedereen doet dat met dezelfde snelheid. Maar gelukkig zijn er ook maar weinig mensen zoals Funes, die volstrekt het vermogen ontberen om na verloop van tijd verschillen te vergeten.

Op zoek naar verloren tijd op het web

Paulan Korenhof

Op 13 mei velde het Hof van Justitie van de Europese Unie een oordeel in de inmiddels veel bediscussieerde zaak *Google Spain* (zaaknummer C-131/12). In deze zaak wilde een Spaanse burger dat de zoekresultaten in de online zoekmachine Google, die zijn naam koppelden aan een krantenartikel uit 1998, zouden worden verwijderd. Volgens het Hof was de zoekmachine Google verantwoordelijk voor de getoonde zoekresultaten. Het Hof oordeelde dat het desbetreffende zoekresultaat inderdaad moest worden verwijderd. De zaak wordt vaak besproken in het kader van het ‘recht op vergetelheid’, omdat de beschikbaarheid van relatief oude informatie door de vasthoudende en eenvoudige toegankelijkheid van informatie op het web problemen kan opleveren voor individuen.

De uitspraak in deze zaak – dat een zoekmachine onder omstandigheden zoekresultaten moet verwijderen omdat ze aan relevantie hebben verloren en het individu buitenproportioneel belasten – heeft veel stof doen opwaaien. Vanuit de Verenigde Staten is moord en brand geschreeuwd. Dit zou censuur zijn en een nekslag voor de vrijheid van meningsuiting.

In dit essay wil ik deze reacties in perspectief plaatsen door de vormende en niet-neutrale werking van informatietechnologieën uit te lichten in relatie tot de notie ‘tijd’. Ik zal mij hierbij vooral richten op de dienst die een sleutelrol speelde in de informatietoegang op het web in de *Google Spain*-zaak: de zoekmachine. Zoekmachines spelen een specifieke rol in informatiestromen, omdat ze informatie voor ons ophalen. Zoekmachines geven dit ‘ophalen’ vorm en beïnvloeden daarmee het tijdsperspectief op informatie die we over anderen hebben. Door hier op in te zoomen kunnen we de keuze van het Hof om een zoekresultaat te verwijderen begrijpen als een tussenweg tussen de twee uitersten van tijdloze toegankelijkheid en volledige verwijdering.

Het web als informatiebron

Al millennia lang gieten mensen informatie in een externe vorm om hun denkprocessen te transformeren, combineren, versterken of op te slaan (Clark, 2004, p. 78). Informatie krijgt op deze manier een langere bereikbaarheid in tijd, omdat werktuigen informatie vaak makkelijker langer kunnen vasthouden dan ons biologische brein. Het web is een van deze werktuigen en is in vergelijking tot andere ‘infosferen’ bijzonder eenvoudig toegankelijk (Floridi 2005). Met de juiste apparatuur kan men het web zonder veel belemmeringen altijd en overal raadplegen. Het web heeft daarmee – om met Luciano Floridi te spreken – een lage ‘ontologische frictie’ (Floridi, 2005, p. 186).

Het gebruik van informatietechnologieën is echter niet alleen een instrumenteel extern werkend proces. Dit proces beïnvloedt ook onszelf, onze cultuur, hoe we denken, hoe we onszelf en anderen interpreteren en hoe we in de wereld staan door onze relatie tot de wereld te *mediëren* (cf. Ihde, 1983; Verbeek, 2005). Door gebruik te maken van technologieën komen wij op een bepaalde manier in contact met de wereld, die zonder bemiddeling van de desbetreffende technologie niet mogelijk zou zijn (bijvoorbeeld het kijken van historische filmbeelden). In deze *mediërende* rol vormt de technologie de manier waarop onze wereld voor ons aanwezig is en de manier waarop wij hierin kunnen handelen en ervaren (Verbeek, 2005, p. 171).

Informatietechnologieën mediëren onze relatie tot onze wereld door ons toegang te geven tot informatie die anders niet – of op geheel andere wijze – beschikbaar zou zijn. Zij vormen een soort extern geheugensysteem dat al dan niet gedeeld kan worden tussen meerdere mensen (Sparrow et al., 2011). Deze technologieën vormen hierbij niet alleen onze toegang tot de informatie, maar ook de informatie zelf en hebben op deze wijze verstreckende invloed op de manier waarop wij naar onze wereld kijken. Willen mensen namelijk een externe informatiebron kunnen gebruiken, dan zijn er drie proceselementen van belang. Ten eerste moet de informatie worden *gecodeerd*; hij moet in een vorm gegoten worden waarin hij kan worden opgeslagen; ten tweede moet de informatie ook daadwerkelijk worden *opgeslagen* en ten derde moet de informatie, wanneer dat nodig is, kunnen worden *opgehaald* (Anderson et al., 2009, p. 5). De drie proceselementen vormen een noodzakelijke voorwaarde voor elk geheugensysteem, of het nu menselijk, technisch of een mix van beide is. Door nader in te zoomen op deze elementen kunnen we blootleggen hoe informatietechnologieën onze informatiestromen – en inherent daaraan onze informatietoegang en de perceptie van onze leefwereld – beïnvloeden.

Wat *codering* betreft, die is bepalend is voor wat er opgeslagen wordt. In bijvoorbeeld computers wordt de informatie veelal vertaald naar een tekst of een afbeelding, die op zijn beurt getransformeerd wordt naar het technologische medium (bytes). Deze codering bestaat uit twee stappen: enerzijds de vertaling van informatie naar vorm (tekst of afbeelding) en anderzijds de transformatie van informatie naar medium (bytes). Zowel de gekozen vorm als het gebruikte medium beïnvloeden de inhoud van de informatie die wordt opgeslagen; informatie opgeslagen in de vorm van een foto verschaft andere informatie dan in de vorm van tekst. En een handgeschreven tekst toont andere metadata over de condities waaronder de tekst is geschreven dan een tekst geschreven in een tekstverwerker.

Wat *opslag* betreft: Informatietechnologieën zorgen veelal voor een *langere* en *stabielere* informatieopslag in vergelijking tot het menselijk brein (de technologisch ongemedieerde situatie). Maar hoe en hoe lang iets opgeslagen blijft en of het toegankelijk blijft varieert sterk per technologie. Informatie opgeslagen op bijvoorbeeld een floppydisk is vandaag de dag moeilijk toegankelijk omdat het inmiddels een verouderd medium is.

Wat *ophalen* betreft, vormt de desbetreffende technologie ook deze processtap. Digitale technologieën hebben zoeksystemen mogelijk gemaakt die ons toestaan om snel en op kleine details te zoeken, zo ook op het web. Op de vormende werking van de zoekmachine als technologie in deze stap zal ik in de volgende paragraaf nader ingaan.

Mediërende zoekmachines en tijd

Zoekmachines spelen een sleutelrol in het internetgebruik, ze selecteren en tonen de websites waar mensen informatie kunnen vinden (Sparrow et al., 2011). Zoekmachines zijn zodoende onderdeel van het derde proceselement, het *ophalen* van informatie. Hoewel zoekmachines geen controle hebben over de codering en opslag van de informatie in de originele bron, zijn ze zeker geen neutraal doorgeefluik van deze informatie. De technologie van de zoekmachines geeft het zoekproces vorm en is daarmee bepalend voor de perceptie van de informatie.

De vormgeving van het zoekproces vindt op ten minste drie manieren plaats. Ten eerste brengt het online karakter van zoekmachines een versnelling in de toegang tot informatie teweeg. De concrete kloktijd die nodig is om informatie te bereiken wordt steeds verder gereduceerd (cf. Rosa 2014). Die

versnelling is enerzijds fysiek – men hoeft zich om toegang tot het web te krijgen fysiek niet te verplaatsen om bronnen te raadplegen. Anderzijds is de versnelling digitaal – zoekmachines tonen de gevraagde resultaten vaak binnen enkele seconden. Daar komt bij dat online zoekmachines 24 uur per dag beschikbaar zijn. Ze zijn niet gehinderd door enige ‘sociale tijd’ of door afstand in ruimte, er zijn geen openingstijden of vrije dagen.

Ten tweede liggen er in de technologie van de zoekmachine aannames en waarden van de ontwikkelaars besloten. Zij hebben keuzes gemaakt in de ontwikkeling van de algoritmen en van de technologieën die de relatie vormen tussen de input (zoekterm, gebruikersprofiel, IP-adres, *gecrawelde* websites) en de output (de zoekresultatenranglijst). Juist op dit punt is er in veel zoekmachines een tijdsdimensie ingebouwd: aan nieuwe informatie wordt gewoonlijk meer waarde toegekend dan aan oude, maar die temporele waardering wordt op zijn beurt afgewogen tegen bijvoorbeeld de populariteit van websites, de reputatie ervan en het onderling verband ertussen. De zoekmachine heeft zodoende een bepaalde ‘intentionaliteit’ (Verbeek 2008): een gerichtheid op een bepaalde weergave van de wereld waarin de relevantie van zoekresultaten wordt bepaald door de keuzes van de ontwikkelaars. Van belang hierbij is ook dat het *onze* zoekterm is: door profilering kunnen zoekmachines zoekresultaten dusdanig nauwgezet op onze wensen toespitsen dat we in een ‘filterbubbel’ terechtkomen (Pariser, 2011).

Ten derde zijn online zoekmachines met betrekking tot informatiestromen een *game changer*. Ze tillen het zoeken naar zowel een meta- als een microniveau zonder dat dit inspanning van de gebruiker vergt. Waar men voorheen naar een archief moest om te kijken óf dat archief de gewenste informatie bevatte, tonen online zoekmachines *welke* archieven mogelijk de gezochte informatie bevatten (mits ze niet zijn uitgesloten door bijvoorbeeld het gebruik van een robot.txt-instructie aan zoekmachinecrawlers). De gebruiker hoeft niet langer verschillende archieven en metazoeksysteem te raadplegen om die informatie te achterhalen. Het zoeken wordt door de zoekmachines zodoende naar een metaniveau getild in vergelijking tot het offline zoeken. De benodigde zoektijd wordt daardoor sterk gereduceerd. Daarnaast maakt de codering van informatie in bytes zoeken op een microniveau mogelijk op manieren die voorheen niet mogelijk waren. Met behulp van digitaal zoeken kunnen we websites traceren waar de zoekterm slechts eenmaal genoemd wordt. Dat is een macro-versnelling op micro-niveau.

Het bovenstaande toont aan dat zoekmachines de informatiestromen op cruciale wijze vormen en versnellen in relatie tot het *ophaal*-element van het informatieproces.

Tijd, de mens en zoekresultaten

Welk effect heeft de vormgevende en versnellende werking van zoekmachines op hoe mensen de inhoud van de informatie waarnemen? Hoe beïnvloeden zoekmachines ons ‘zijn’ in de tijd? Drie factoren zijn hierin cruciaal: informatie, verandering en tijd.

Informatie is van fundamenteel belang in menselijke interacties. Zonder informatie zouden we ons geen beeld van de ander kunnen vormen, zouden we geen verwachtingen van de ander hebben en zouden we niet weten hoe op elkaar te reageren (cf. Goffman, 1959). In het analoge tijdperk was de toegang tot informatie doorgaans betrekkelijk dynamisch: de informatieopslag over de veranderende levensloop van mensen was wisselvallig, omdat het coderen van informatie toen een intensief proces

was. Gebeurtenissen moesten worden beschreven of afgebeeld en de opslagruimte voor brieven, artikelen, foto's en schilderijen was beperkt. Filteren op relevantie was in het analoge tijdperk daarom noodzaak, de beperkte opslagruimte dwong tot keuzes over behoud en opschoning. De informatie die behouden werd, was moeizamer te bereiken dan nu en veel informatie kwam slechts aan het licht als iemand voldoende motivatie had om tijd en energie in het achterhalen ervan te steken. Naarmate de tijd vorderde, werd de toegang doorgaans moeilijker omdat de kans dat de informatie de noodzakelijke relevantie-selectie had doorstaan kleiner werd en de informatie zodoende door de tijd heen meestal in minder en minder opslagplaatsen behouden bleef. Deze gang van zaken was gunstig voor de identiteitsvorming van de mens, die gedurende zijn leven leert, experimenteert en zichzelf ontwikkelt.

Identiteit is een reflexief gegeven dat in interactie met anderen wordt geconstrueerd (Giddens, 1991, p. 52). Om te kunnen *veranderen*, moet het zelf daarom ook in de ogen van de ander veranderd zijn. Het beeld dat de ander van mij heeft is echter afhankelijk van de informatie die hij of zij over mij heeft. De hoeveelheid informatie waarover de ander kan beschikken is met de opkomst van het web sterk toegenomen. Zoekmachines helpen mensen aan informatie over elkaar en dragen zodoende bij aan het beeld dat ze van elkaar hebben. Dit hoeft niet negatief te zijn, maar het is wel van belang erbij stil te staan dat zoekmachines bijdragen aan de beeldvorming van anderen en de wereld. Zeker als het om een eerste indruk gaat, zal een beeld dat met behulp van online tot stand is gekomen veel invloed op de erop volgende interacties hebben (cf. Acquisti, 2013).

Tijd speelt in het bovenstaande een belangrijke rol, vooral wanneer informatie uit verschillende episodes door elkaar heenloopt en samenkomt in de zoekresultaten op het web. Het samenkomen en door elkaar lopen van tijden kan tot een meervoudig anachronisme leiden: we leggen beelden uit het verleden op het beeld dat we hier en nu van iemand krijgen. Hoewel het web geen 'ijzeren geheugen' heeft en informatie snel verloren kan gaan (Lovink, 2007, p. 127), zijn er tal van voorbeelden waarbij de informatie niet verdwijnt en na geruime tijd steeds weer de kop opsteekt.

De informatie die als zoekresultaat verschijnt heeft een bepaalde oorsprongstijd, maar deze wordt dikwijls niet aangegeven, waardoor de temporele context ontbreekt in het zoekresultaat en dikwijls ook op de bronpagina (Lovink, 2007, p. 118). Vaak is onduidelijk of iets recent of gedateerd is. Door dit gebrek aan temporele context lopen we het risico iemands huidige 'zijn' in een verouderde informationele context te interpreteren. Het gevolg is dat men een verbasterd beeld krijgt van de ander in het hier en nu.

Ook kan bepaalde informatie saillant lijken in de zoekresultaten, zonder dat deze ook daadwerkelijk kenmerkend of actueel voor de gezochte persoon is. Voor gemiddelde niet-publieke figuren is één publiek gegeven, een interview in een krant bijvoorbeeld, al snel de meest relevante treffer in zoekresultaten, ook al is het desbetreffende interview misschien al vijftien jaar oud. Dergelijke informatie kan door zoekmachines in absolute tijd lang tekenend blijven voor een individu. Anderen baseren op deze informatie het beeld van deze persoon. Daarnaast kan de informatie in schril contrast staan met de ervaringstijd van het individu zelf, die het in diens eigen temporele ervaring plaatst en het veelal zal ervaren als iets dat voorbij is. Of als iets dat hij is vergeten. De ervaringstijd van de persoon zelf zal verschillen van die van de gebruiker van de zoekmachine, die de oorsprongstijd van de informatie als gelijktijdig aan het nu zal ervaren en de informatie over de persoon daardoor verkeerd kan interpreteren. De opgezochte informatie zal bij de gebruiker – zelfs als hij of zij de temporele context van de informatie opmerkt – vers in het geheugen liggen, sterker nog,

de gebruiker kan *tijdens* een interactie met de ander, die ander online in een zoekmachine opzoeken. Gezien het feit dat menig een apparaat bij zich draagt om het web overal en altijd te kunnen raadplegen is de infosfeer van het web continu toegankelijk. Dit creëert een potentieel altijd aanwezige simultane informatielaag in interacties die een ander temporeel karakter heeft dan de interactie in het hier en nu. Die informatielaag ligt altijd in mindere of meerdere mate in het verleden en is altijd ongelijktijdig aan de actuele ontmoeting.

Slotsom

Zoekmachines vormen een katalysator in de wisselwerking tussen het web en zijn gebruikers. Enerzijds leiden zoekmachines tot een enorme acceleratie met betrekking tot de informatietoegang, en anderzijds reiken zij tot ver in de tijd om zelfs micro-informatie op te halen die anders moeilijk bereikbaar zou zijn – als men het al zou kunnen vinden. De opgehaalde informatie wordt echter al snel een temporele brei, omdat de temporele context doorgaans ontbreekt, informatie veelal niet chronologisch wordt gepresenteerd en de waarden van de ontwikkelaars van de zoekmachines de ‘relevantie’ kleuren.

Zoekmachines kunnen in een minimale kloktijd aan de gebruiker een verleden presenteren dat van zijn temporele context is ontdaan. Het kan duizenden jaren zijn verwijderd van de ervaringstijd van een individu en toch in het hier en nu van de gebruiker optreden. Zoekmachines beïnvloeden door deze temporele decontextualisering het beeld dat de gebruiker vormt over dat waar hij naar op zoek is.

In hoeverre levert het gemak waarmee zoekmachines het verleden ophalen daadwerkelijk problemen op voor mensen? Wie moet deze problemen oplossen? Vaak wordt gedacht dat politici en veroordeelde misdadigers last hebben van het niet verdwijnende verleden. Maar ook voor slachtoffers van geweld, fraude, cyberpesterij en voor mensen die hun leven rigoureuus willen omgooien, geldt dat ze door het publiek toegankelijk online verleden moeite hebben om een ‘tweede kans’ in de samenleving te krijgen.

Zou de factor tijd niet een prominentere rol moeten spelen in de discussies over de toegankelijkheid van informatie? Het maatschappelijk debat is immers een dynamisch gegeven, waarbij zowel de inhoud als de toon verandert met de temporele context. Heeft het vooruitzicht op een altijd toegankelijke meningsuiting invloed op de keuze van mensen om zich al dan niet te uiten in het maatschappelijk debat? Moet iedereen altijd met één klik in een zoekmachine een zo groot bereik in tijd hebben als het op persoonlijk direct te herleiden informatie aankomt? In de *Google Spain*-zaak was het antwoord op deze vraag ontkennend: er kan een punt in de tijd komen waarop het beschikbaar komen van zoekresultaten over oude informatie buitenproportioneel schaadt zonder dat de informatie veel maatschappelijk belang heeft. Het voordeel van resultaten verwijderen uit, of lager plaatsen in, de ranglijst van zoekmachines is dat de informatie intact blijft in de originele bron, maar lastiger bereikbaar is. Omdat stap twee van het geheugensysteem gehandhaafd blijft (de informatie blijft opgeslagen) maar alleen stap drie, het ophalen van de informatie moeilijker (maar niet onmogelijk) wordt gemaakt, kan de gemotiveerde zoeker het nog steeds vinden. Door te interveniëren in de mediërende werking van de zoekmachine, wordt een deel van de accelererende en tijd-decontextualiserende effecten van de zoekmachine’s technologie buiten spel gezet. Een dergelijke ingreep is een gemiddelde tussen de twee uitersten van geaccelereerde toegankelijkheid en volledige

verwijdering van informatie.

In de *Google Spain*-zaak heeft het Hof een oordeel geveld op basis van één concrete zaak, maar het vereist het nodige extra denkwerk om te besluiten hoe in de praktijk moet worden omgegaan met ‘tijd’ in relatie tot de informatiestromen op het web. Het is hoog tijd om ‘tijd’ scherper in het vizier te krijgen in het maatschappelijk debat.

Literatuur

Acquisti, A. & Fong, C. M. (2013). An experiment in hiring discrimination via online social networks. *Beschikbaar op SSRN 2031979*. doi: 10.2139/ssrn.2031979.

Anderson, M., Eysenck, M.W. & Baddeley, A. (2009). *Memory*. London: Psychology Press.

Clark, A. (2004). *Natural-born cyborgs: Minds, technologies, and the future of human intelligence*. Oxford University Press.

Floridi, L. (2005). ‘The ontological interpretation of informational privacy.’ In: *Ethics and Information Technology*, 7(4): 185-200.

Giddens, A. (1991). *Modernity and self-Identity: Self and society in the late modern age*, Stanford: Stanford University Press.

Goffman, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*, London: Penguin Books.

Ihde, D. (1983). *Existential technics*. SUNY Press.

Lovink, G. (2007). *Zero comments: Blogging and critical Internet culture*. Routledge.

Pariser, E. (2011) *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin UK.

Rosa, H. (2014). ‘From Work-Life to Work-Age Balance? Acceleration, Alienation, and Appropriation at the Workplace.’ In: Korunka, C. & Hoonakker, P. (red.) *The Impact of ICT on Quality of Working Life* (pp. 43-61). Springer Netherlands.

Sparrow, B., Liu, J. & Wegner, D. M. (2011). ‘Google effects on memory: Cognitive consequences of having information at our fingertips.’ *Science*, 333(6043): 776-778.

Verbeek, P. P. (2005). *What things do: Philosophical reflections on technology, agency, and design*. Pennsylvania State University Press.

Verbeek, P. P. (2008). ‘Cyborg intentionality: Rethinking the phenomenology of human–technology relations.’ *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7(3): 387-395.

Grip op de tijd. Over herinneringspolitiek, geheugen en modern ascetisme

Levi van den Bogaard

Wat hebben nationale herdenking, de pietendiscussie, mindfulness en onthaasting met elkaar gemeen? Alle zijn recente uitingen van een verloren grip op de tijd. Bovendien zijn zij symptomen van een diepe onderwaardering van het vermogen van de moderne mens om hier actief verandering in aan te brengen. Op maatschappelijk niveau wordt dit zichtbaar in de herinneringspolitiek en op het individuele niveau in wat in dit essay de ‘moderne ascese’ genoemd wordt. Een fundamentele maatloosheid kenmerkt de reactieve relatie van de moderne mens tot de tijd. En dat terwijl onze ervaring van die nieuwe tijd nu juist de kern van het moderne historische bewustzijn vormt.¹⁵

De steeds snellere opeenvolging van veranderingen in de moderne samenleving heeft ertoe geleid dat het heden in de ervaringstijd steeds meer grond verliest ten opzichte van de toekomst en het verleden. De toekomst snelt ons als het ware tegemoet, en alles wat het ene moment nog als nieuw en onbekend wordt ervaren, lijkt op het volgende moment alweer een restant van het verleden te zijn geworden. Het heden lijkt ineen te krimpen tot een flinterdunne lijn die enkel nog verleden en toekomst van elkaar scheidt (Lübbe, 2000, pp. 26-35). Dat onze huidige cultuur zich zeer is gaan bekommeren om de tijd en om het geheugen van naties en individuen is dus niet zo vreemd. Hoe ver zou dit geheugen moeten reiken en in hoeverre is het nog vatbaar voor tradities of wijze lessen uit het verleden?

Twee vormen van brandend verleden

In de afgelopen decennia is een explosieve belangstelling voor politieke en culturele kwesties omtrent nationale herdenking, trauma, schuld, vergeving, verzoening, reparatie en erfgoed ontstaan. Historicus Jay Winter heeft deze aandacht beschreven als de *memory boom* (Winter, 2000, pp. 69-92). Die aandacht beperkt zich niet tot de academische wereld: ook binnen de kunsten, de media, belangenverenigingen en de overheid is de belangstelling voor historische kwesties groot. In kranten en op weblogs worden met regelmaat stevige discussies gevoerd tussen schrijvers, columnisten en academici die zich voor of tegen een bepaalde historische kwestie uitspreken. De gemoederen kunnen hierbij hoog oplopen.¹⁶

De politisering van dergelijke vraagstukken omtrent het verleden en het nationale geheugen – met één woord herinneringspolitiek – kan grote gevolgen hebben. De schuldvraag of de vraag naar de waarheid kan bijvoorbeeld opnieuw worden gesteld en vele jaren na dato kan er alsnog spijt worden betuigd. Zo heeft de Nederlandse overheid onlangs met terugwerkende kracht excuses gemaakt vanwege de grootschalige executies tijdens militaire acties in Indonesië tussen 1945 en 1949. In landen als Zuid-Afrika en Sierra-Leone zijn waarheidscommissies ingesteld om de historische werkelijkheid achter gruwelijke gebeurtenissen voor eens en voor altijd te achterhalen en daarmee ook af te kunnen sluiten. Het idee dat er een waarheid onttrokken kan worden aan een troostende geschiedenis is hierbij zeer sterk aanwezig. Zelfs de pietendiscussie kan gelden als een voorbeeld van de *memory boom*: tegenstanders vinden dat met de huidige en toekomstige voortzetting van een Nederlandse traditie groot historisch onrecht wordt aangedaan.

In al deze kwesties worden burgers achtervolgd door een traumatisch verleden, gevuld met gruwelijke herinneringen aan oorlog, genocide of slavernij. De branden die deze extremiteiten aanwakkeren zijn zo goed als onblusbaar. Ze lijken op de vuren in Chinese kolenmijnen, die diep onder de grond eeuwenlang kunnen voortduren.¹⁷ Historicus Chris Lorenz leidt uit het nieuwsbericht over deze mijnen de treffende metafoor van ‘brandend verleden’ af (Lorenz, 2007, pp. 5-19).

In dit essay bespreek ik twee vormen van dit brandend verleden. De eerste vorm beoogt de temporele grenzen tussen verleden, heden en toekomst te hertekenen om zo een gebeurtenis op afstand in de tijd te plaatsen. De tweede vorm beoogt de herinnering in het geheugen te branden, waardoor deze letterlijk onvergetelijk wordt.

De eerste vorm van het verleden brandend houden zorgt ervoor dat het verleden keer op keer in het heden wordt gebracht. Het vervult op die manier een dubbelrol als betekenisgevend en verkondigend. Het biedt de mogelijkheid om het verleden af te sluiten maar tegelijkertijd conserveert het de herinnering eraan. Vergeten wordt door dat laatste onmogelijk gemaakt en bovendien onwenselijk geacht. De bekende uitspraak ‘*The past is a foreign country*’ is hiermee definitief verleden tijd.¹⁸ Het slavernijverleden of de Wereldoorlogen worden bij herhaling opgelegd aan nieuwe, onwetende generaties, die zelf geen herinnering aan dat verleden hebben. Men dient zich deze verschrikkingen te herinneren opdat deze zich nooit meer zullen herhalen.

Om dat te bereiken is een geweten nodig.¹⁹ Dat brengt ons bij de tweede vorm van het brandend houden van het verleden. Een mens zonder geweten hoeft zich immers niets te herinneren en kan ook geen beloftes voor de toekomst maken. De moderne maatschappij heeft weinig op met dergelijke gewetenloze lieden. Fatsoen en moraal schrijven voor dat burgers zich gewetensvol horen te gedragen, dat zij zich bewust zijn van het kwaad, en dat hun geweten wordt gevoed door gevoelens van schuld, schaamte en verantwoordelijkheid. Hun geweten wordt hiermee fundamenteel een *slecht* geweten. Hieruit spreekt een zekere geringschatting van het menselijke vermogen om iets te onthouden. Het geheugen wordt als passief en ongevoelig voor subtiliteit opgevat. De moderne mens leert pas iets onthouden wanneer zijn psyche als het ware wordt gebrandmerkt met de herinnering. Wat men ooit met geweld in het lichaam afdrukte als middel van straf is nu een psychologische operatie geworden. Pas dan wordt de herinnering ‘onvergetelijk’, ongevoelig voor verandering: pas dan heeft het de tijd overwonnen.

De moderne ascese

Van de herinneringspolitiek op maatschappelijk niveau verplaatsen we deze analyse van de huidige omgang met verleden, heden en toekomst nu naar het individuele niveau. Ik zal daartoe het begrip ‘ascetisme’ introduceren, omdat dit begrip nauw gelieerd is aan het (christelijke) geweten.

De ‘ascese’ (van het Griekse *askèsis*) kent haar voornaamste oorsprong in de religie, en wat betreft de westerse traditie hebben we het dan voornamelijk over het christendom. Hierbinnen streeft de asceet naar een rein geweten dat zich heeft vrijgemaakt van lichamelijke en aardse verleidingen, zoals ook Augustinus na zijn bekering tot het christendom deed. Het bereiken van dit doel vereist een hoge mate van zelfbeheersing. Eenzame afzondering in soberheid, bijvoorbeeld in kloosters, en actieve onderdrukking van natuurlijke impulsen, door middel van seksuele onthouding, diëten of vasten en zelfkastijding, zijn de middelen die worden ingezet. Maar ook in een moderne, geseclariseerde

samenleving heeft deze religieuze praktijk nog volop betekenis. Sterker nog, hedendaagse vormen van het oude ascetische denken zijn alomtegenwoordig.

De moderne ascetische technieken richten zich echter niet meer tot het vereren van God maar omarmen omwille van wereldse doeleinden een strikte omgang met eigen lichaam en geest. Op het gebied van de tijd zijn twee varianten te onderscheiden. De eerste methode wijdt zich aan een nog strakkere tijdsplanning of nog verdere verkleining van de gerekende marges voor het verrichten van arbeid. Deze vormen van (zelf-)beheer worden meestal aangeduid met Engelse termen als *timemanagement* en *multitasking*. Ze passen binnen het kader van wat ‘het kwantificeerbare zelf’ wordt genoemd: het individu dat zich laat berekenen en dat zichzelf berekent. De tweede methode ziet lichaam en geest vervuild door haast en drukte, maar vindt in *mindfulness*-trainingen, stiltewandelingen, yoga-cursussen, *floaten* en *detoxen* de mogelijkheden om deze te zuiveren en de rust en controle over zichzelf te heroveren. Dit is een strijd die wordt gevoerd op het temporele vlak. Door te oefenen om te ‘leven in het moment’ en alle gedachten en oordelen los te laten, zo wordt gezegd, vinden mensen de waarneming en aandacht terug die ze in de hectiek van alledag waren kwijtgeraakt. Zo komen ze tot zichzelf, maar alleen door zichzelf eerst iets te ontzeggen: ze moeten *zichzelf* disciplineren. Niet voor niets wordt gesproken van de noodzaak tot ‘onthaasting’ en ‘*slow living*’ als verzet tegen de moderne tijdsdruk, en ziet men diëten en *slow food* als verweer tegen overgewicht en *fast food*.

De moderne ascese wordt gevoed door het verlangen naar innerlijke rust en onthechting van de omgeving. Zoals de vroegchristelijke asceet zich terugtrok in de woestijn, kiezen mensen er nu voor te vluchten uit de drukke werkelijkheid die het moderne tijdsregime vertegenwoordigt. Zij vinden rust in de standvastigheid van religie en traditie, of in de vredigheid van natuur en spiritualiteit. Ook ‘op vakantie gaan’ is een betrekkelijk recent fenomeen waarmee de moderne mens probeert om tijdelijk los te komen van de intensiteit van het werkende leven. Op vakantie kan men dan ‘afkicken’ en de teugels laten vieren, maar wel met steeds kortere weekendjes weg en met reizen naar steeds verdere oorden. Een mooi symbool van deze omgang met de tijd vanuit de literair-filosofische hoek vormt het werk van Joke Hermsen. In boeken als *Stil de tijd* (2009) en *Kairos* (2014) pleit zij voor rust, leegte en stilte – een zekere tijdloosheid – als essentiële voorwaarden voor creativiteit en denken; een beweging in de tijd. In *Windstilte van de ziel* (2010) gaat ze in navolging van de pelgrims al wandelend onder de brandende zon op zoek naar haar innerlijke tijd, die van de ziel (Hermsen 2010). Hiervoor dwingt ze zichzelf tot dagenlang wachten, stilzitten, volhouden en verduren van de pijn, tot uiteindelijk dat zelfoverstijgende moment van verlichting doorbreekt waarin de eeuwigheid zich laat vangen. Haar verlangen om te ontsnappen aan de gejaagdheid van de stad brengt haar ertoe om te streven naar een ontsnapping aan zichzelf.

Maar wie op vakantie gaat om rust en vrijheid te vinden neemt nou eenmaal ook zijn eigen leefgewoontes en denkpatronen mee: ontsnappen aan jezelf gaat niet. In de drang naar onthechting en terugtrekking zal een te ver doorgeschoten ascetisme altijd uitgroeien tot een dergelijke strijd, een uit de hand gelopen conflict dat wellicht helemaal niet nodig is. Zo groeien de contrasten: de drukke mens zal zich zo sterk los willen rukken van de hectiek van zijn dagelijks leven dat hij de andere kant uitschiet en bijvoorbeeld besluit om een hutje in het bos te betrekken. Het probleem dat hieraan ten grondslag ligt is dat de moderne mens een maatstaf mist. Zonder een standaard om met de tijd om te kunnen gaan vlucht hij in uitersten. Door de ascese tracht hij de macht te verkrijgen over de tijd en

over zichzelf. Door gebrek aan grenzen leidt dit echter onvermijdelijk tot *zelfontkenning*.²⁰ Het ascetisme dat wordt omarmd is in wezen nog even absoluut en onvoorwaardelijk als het een millennium geleden was.

Een nieuwe temporele bestaanskunst

Laten we nog iets verder terug gaan dan dat. Toen Augustinus in de vierde eeuw zichzelf de vraag stelde: ‘Wat is tijd?’, formuleerde hij daarop het beroemd geworden antwoord: ‘Wanneer maar niemand het me vraagt weet ik het; wil ik het echter uitleggen aan iemand die het me vraagt, dan weet ik het niet.’ (Grever et al., 2001, p. 7) Vraag iemand vandaag de dag wat de tijd is en hij of zij zal ongetwijfeld een nauwkeurig en getalsmatig antwoord geven. Maar deze klokkentijd is voor een groot deel niet meer dan een symbool, een product *van* onze eigen arbeid *voor* onze eigen arbeid. Bovendien is deze tijd in toenemende mate los komen te staan van natuurlijke patronen en ruimtelijke beperkingen. Denk bijvoorbeeld aan de invloed van het internet en mobiele verkeer op transport en communicatie, of aan de lichtsnelheid waarmee miljarden transacties zich verplaatsen op Wall Street in *high frequency trading*. Stellen we dezelfde vraag nog eens, maar dan naar onze *ervaring* van de tijd, dan voelen wij ons al gauw genoodzaakt om terug te keren naar een soortgelijk antwoord als dat van Augustinus in zijn *Confessiones*. Deze ervaringstijd is in het dominante tijdsregime van een moderne samenleving als Nederland een van sociale en technologische versnelling, van toenemende tijdsdruk en competitie, van vervaging van de grenzen tussen werk en privé en van stress en burn-outs.

Enerzijds vatten mensen deze temporele veranderingen vaak op als een aanleiding om in te zetten op een nog hogere graad van efficiëntie. Zo vestigen ze hun hoop op een alsmaar objectiever wordende tijd. Anderzijds klinkt ook de roep om flexibilisering van de werktijden, arbeidstijdverkorting of *slow working*, en wordt dus gehoopt op een subjectiever wordende tijd. Het probleem bij deze beide reacties is onze haast onweerstaanbare drang om de tijd tot object te maken. We spreken van ‘de tijd’: een substantie die zich buiten ons bevindt en die zich laat gelden in de onophoudelijke drukte van de moderne samenleving. Daarop zijn wij vervolgens genoodzaakt om te reageren. Onze omgang met de tijd wordt hiermee fundamenteel *reactief*. Maar stel nu dat deze objectivering lang niet altijd nodig hoeft te zijn en soms zelfs onnodig is: waarom proberen we onze ervaring van de tijd dan niet te beschouwen als een subjectief proces van ‘vertijdelijking’?²¹ Met andere woorden, een *actieve* beweging waarin wij zelf een grote rol spelen omdat wij het tenslotte zijn die voor een groot deel de tijd helpen vormgeven? Op deze manier verleggen we de aandacht van een vermeend eenrichtingsverkeer vanuit de tijd zelf, naar de houding die mensen aannemen ten opzichte van tijd.

Bezien vanuit dat perspectief, lijken de herinneringscultuur op maatschappelijk niveau en de moderne ascese op het individuele niveau beide te worden gekenmerkt door een fundamentele maatloosheid. Geleid door de waan van de dag en de wil van de massa bieden beide fenomenen een inzicht in de huidige omgang met heden, verleden en toekomst. Deze omgang legt een diepgewortelde onderschatting bloot van het menselijke vermogen om op een redelijke en persoonlijke manier een eigen tijd en geheugen vorm te geven. Door stevast uit te gaan van een passieve houding ten opzichte van ‘de tijd’ in plaats van een actief proces van ‘vertijdelijking’, heeft de moderne tijd het conflict met de tijd welhaast onvermijdelijk gemaakt. Iedereen zal het vroeg of laat tegenkomen en zich opnieuw moeten leren verhouden tot de tijd. Maar het conflict met de tijd is niet ook meteen een

strijd, dat wil zeggen, een relatie van de mens tot de tijd die onvermijdelijk reactief is. Wat we nodig hebben is een aan de moderne tijd aangepaste temporele bestaanskunst; hiervoor zijn de gedachten van Augustinus niet langer toereikend.

Dit is natuurlijk makkelijker gezegd dan gedaan. Hoewel ieder voor zichzelf en op zijn eigen manier deze bestaanskunst moet leren vormgeven, kunnen misschien wel enkele algemene richtlijnen worden gedefinieerd. Allereerst moeten we, zoals gezegd, de tijd en onze actieve rol bij het vormgeven ervan durven bevestigen. Vervolgens kunnen we ook een kritische houding aannemen die we in navolging van de Franse filosoof Michel Foucault de ‘kunst van het nee-zeggen’ kunnen noemen (Foucault, 1997, pp. 41-81). Zo herdefinieert hij kritiek als een morele en politieke houding, een modern ethos dat zowel binnen grenzen opereert als deze tracht te verleggen. Het combineren en balanceren van deze ja’s en nee’s ten overstaan van heden, verleden en toekomst is een oefening in het op eigen wijze grip krijgen op de tijd.

Literatuur

Elias, N. (1985). *Een essay over tijd*. Vert. G. van Benthem van den Bergh, Amsterdam.

Foucault, M. (1997). ‘What is Critique?’, vert. L. Hochroth & C. Porter. In: S. Lotringer (red.). *The Politics of Truth*: 41-81.

Grever, M, Jansen, H. (red.) (2001). *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden*, Hilversum.

Hermsen, J. (2010). *Windstilte van de Ziel*, Utrecht.

Koselleck, R. (2004). *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Vert. K. Tribe, Columbia.

Lorenz, C. (2007). ‘Hete geschiedenis. Over de temperatuur van de contemporaine Duitse geschiedenis’, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 120 (1): 5-19.

Lübbe, H. (2000). ‘Die Modernität der Vergangenheitszuwendung. Zur Geschichtsphilosophie zivilisatorischer Selbsthistorisierung’, in: S. Jordan (red.), *Zukunft der Geschichte. Historisches Denken an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*: 26-35.

Winter, J. (2000). ‘The Generation of Memory. Reflections on the “Memory Boom” in Contemporary Historical Studies’, *GHI Bulletin* 27: 69-92.

¹⁵ Aldus luidt de bekende these van de Duitse historicus Reinhart Koselleck. Zie R. Koselleck (2004).

¹⁶ Om een actueel voorbeeld te noemen (juli 2014): zie de verhitte discussie tussen Zihni Özdil (PhD te Rotterdam) en Piet Emmer (emeritus hoogleraar te Leiden) over het slavernijverleden en de heropening van het Mauritshuis op het online geschiedenismagazine Historiek.net.

¹⁷ NRC Handelsblad, 3 november 2005.

- ¹⁸ Het volledige citaat luidt: 'The past is a foreign country: they do things differently there.' ; L.P. Hartley, *The Go-Between* (1953).
- ¹⁹ Dit gedeelte ontleent enkele inzichten over de oorsprong van het geheugen - doch vertaald naar de moderne tijd - aan het tweede essay van Friedrich Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (1887).
- ²⁰ De Engelse term self-denial kent mijns inziens geen bevredigend equivalent in het Nederlands. Meerdere varianten zijn daarom mogelijk, waarvan zelfontkenning er één is. Andere mogelijkheden zijn zelfontzegging, zelfverloochening en zelfonthouding.
- ²¹ Norbert Elias gebruikt hiervoor de werkwoordsvormen 'tijden' en 'timing', bij wijze van alternatief voor de filosofische drang om de tijd van een beweging tot ding te maken ('reïficatie') ; N. Elias 1985, pp 12-14.

De tijdsdiscipline van het Europees Semester

Stephan van der Raad

Tijdens het zesde KNAW Hendrik Muller Zomerseminar waren we het erover eens: de hedendaagse mens staat in een moeizame verhouding tot tijd. We leven in een steeds haastiger wordende samenleving en het lijkt erop dat niet wij de tijd beheersen, maar dat de tijd ons beheerst. In dit essay laat ik zien dat de relatie tot de tijd weliswaar op vele manieren kan worden beschreven, maar dat er steeds twee uitersten zijn: de tijd als een autonoom instituut dat ons opjaagt (tijd is hier actief) of de tijd als een instrument om onze doelen te verwezenlijken (tijd is hier passief). Beide zienswijzen maken duidelijk dat we een dubbelzinnige verhouding tot de tijd hebben.

Dit essay bestaat uit drie delen. Het eerste beschrijft vier processen die bijdragen aan de moeizame verhouding tot de tijd. Het tweede onderzoekt hoe in de geschiedenis is nagedacht over de verhouding tot de tijd: is de tijd autonoom, of is de tijd een instrument? Tot slot zal ik laten zien hoe ik in mijn onderzoek naar het Europees Semester aan tijd gerelateerde concepten als cycli, ritmes en synchronisatie gebruik om aan te tonen dat tijd individuen, groepen en landen kan helpen om zichzelf te disciplineren.

De gehaaste samenleving

Desynchronisatie is een belangrijke oorzaak van onze moeizame verhouding tot tijd, zo leerden we van diverse sprekers tijdens het zomerseminar. Zo kan de klok aan de muur in strijd zijn met de biologische klok van het lichaam. Biologe Marijke Gordijn wist ons te overtuigen van het belang van een leef- en werkritme dat in overeenstemming is met het circadiaanse 24-uurs ritme. Toch zitten velen om één uur 's nachts nog achter hun computer vanwege die deadline van morgen, om ook nog maar meteen de mail te checken. Andries van den Broek van het Sociaal en Cultureel Planbureau noemt het loslaten van vaste werk- en leefritmes 'een verrommeling van het dagelijks leven'.

Een tweede factor die bijdraagt aan de moeizame verhouding tot de tijd is de kwantificering van de tijd. De klok, die de tijd in vaste tijdseenheden telt, reduceert de kwaliteit van dagelijkse handelingen en ervaringen tot kwantitatief te tellen componenten. Op die manier stimuleert de klok ons tot efficiëntie, tot het zo productief mogelijk maken van elk uur, elke minuut en elke seconde. Ga ik zo mee lunchen met mijn collega's? Zonde van mijn tijd: beter mijn boterhammen achter mijn computer opeten en snel die opdracht afmaken. Volgens Joke Hermsen verliezen we hierdoor de momenten van enthousiasme, inspiratie en empathie. Koen Haegens beschreef hoe ditzelfde mechanisme zijn werk doet in de politiek: zo wil D'66 Tweede Paasdag afschaffen (want: tijd is geld) en adviseerde de Europese Commissie Nederland om haar werknemers te stimuleren meer uren te gaan werken (idem).

Een derde factor die onze verhouding tot de tijd vertroebelt, is het krimpen van de verwachtingshorizon: verder dan een aantal maanden of hooguit een jaar kunnen we niet meer vooruitkijken. Hartmut Rosa betoogde hoe de versnelling van sociale veranderingen, van technologische processen en van het dagelijkse levenstempo ervoor hebben gezorgd dat ervaringshorizon en verwachtingshorizon nauwelijks meer overlappen, waardoor we moeilijk in kunnen schatten hoe ons leven in de toekomst eruit zal zien. Het is heel goed mogelijk dat we over

tien jaar een andere baan, een nieuw huis, een andere partner en nieuwe vrienden hebben. Dat was vroeger wel anders. Geavanceerde technologie (met name transport-, informatie- en communicatiemiddelen) en een sterk gedifferentieerde en veeleisende samenleving maken dat we hyperflexibel zijn geworden. Daardoor valt er meer te kiezen, maar dat gaat wel ten koste van de rust, zekerheid en duurzaamheid.

De voortrazende versnellingen en veranderingen, ten slotte, kunnen ons volledig tot stilstand brengen. Een depressie, een file of een economische crisis: het zijn elk voorbeelden van vertraging als reactie op de gehaastheid van ons bestaan. Is dit het trieste lot dat we in de toekomst moeten ondergaan? In het volgende deel zal ik laten zien dat onze relatie met de tijd in het verleden ook op andere manieren is beschreven.

De verhouding tot de tijd door de tijd heen

Wanneer je de taal bestudeert kun je zien dat er globaal twee zienswijzen zijn waarop wij onze relatie met de tijd begrijpen. In het eerste geval is de tijd autonoom, ofwel het onderwerp. De tijd lijkt iets of iemand te zijn, met een actieve, eigen wil en een eigen agenda. In het tweede geval is de tijd een instrument, ofwel het lijdend voorwerp. De tijd is in de tweede visie iets uit de natuur, iets wat mensen kunnen cultiveren en zich kunnen toe-eigenen. Van beide visies vind je voorbeelden in de taal:

Voorbeelden van de eerste visie: De tijd dringt. De tijd heelt alle wonden. Komt tijd, komt raad. De tijd zal het leren. De tijd vliegt.

Voorbeelden van de tweede visie: Ik heb er de tijd niet voor. Ik zal tijd maken. Hij is tijd aan het kopen. Hij is de tijd aan het doden.

Beide zienswijzen zien we steeds terugkeren in oude en nieuwe beschrijvingen van de tijd. Zo geloofden de oude Grieken dat er dat er twee goden waren die beschikten over de tijd: Chronos en Kairos, waarbij de eerste de uren telt en onverstoort doortikt en de tweede de tijd tijdelijk weet te onderbreken (Hermsen 2014). Hoewel de tijd wordt gezien als het bezit van twee goden (de eerste zienswijze, tijd is autonoom) kunnen we als mensen wel gebruik maken van de tijd: door Kairos op het juiste moment bij zijn haarlok te pakken ontstaat er een gelegenheid ‘om een keerpunt op welk gebied dan ook in gang te zetten’. In zekere zin is hier dus ook de tweede zienswijze aanwezig (tijd is een instrument): we kunnen de tijd naar onze hand zetten, als we maar wachten op het juiste moment.

In het vroege Christendom verdween de tweede zienswijze en domineerde de eerste zienswijze (tijd is autonoom). De tijd was volgens kerkvader Augustinus gecreëerd door God. Gods tijd is eeuwig, terwijl de mensen slechts een beperkte tijd hebben. Als je een goed leven probeerde te leiden mocht je hopen dat je na je dood het eeuwige leven zou krijgen. In het leven op aarde stonden echter de tijdelijkheid en de vergankelijkheid centraal.

De Verlichting was een nieuw keerpunt. Mensen begonnen te geloven in een maakbare toekomst, die ze konden plannen, berekenen en beheersen. De vrijheid van de mens stond centraal. De verlichte mens zou de tijd temmen (de tweede zienswijze: tijd is een instrument). Waar al in de Middeleeuwen de mechanische klok zijn intrede deed, begon men in de Verlichting de tijd pas echt te koloniseren door middel van klokken, horloges en agenda's.

In het postmoderne denken is men ten dele teruggekeerd naar het Oudgriekse denken. Auteurs als

Martin Heidegger en Michel Foucault beargumenteren allereerst dat we als mensen veel minder vrij zijn dan we denken. Misschien dat we de tijd en de ruimte kunnen koloniseren. We worden zelf echter ook gekoloniseerd door structuren van buitenaf die aan ons worden opgelegd. Met onze geboorte worden we geworpen in een willekeurige historische context. In deze context zijn er verschillende systemen die bepalen wie wij worden. De cultuur (hoe behoort je je te gedragen), de economie (de competitie en de macht van het kapitaal), de overgeleverde taal (macht van het discours) en onbewuste denkprocessen maken van ons passieve wezens.

Slechts wanneer we voortdurend proberen ons bewust te worden van de beschreven systemen, zijn we in staat om af te wijken van oude en ingesleten gedragspatronen, veroorzaakt door deze systemen. Door het nieuw verkregen inzicht kunnen we de tijd die we in dit leven hebben op een meer zinvolle manier te besteden. Deze zienswijze, die benadrukt dat er binnen de ongegronde en toevallige structuren een zekere ruimte is voor een eigen en vrij gekozen leven, is uitgewerkt door (postmoderne) existentiële filosofen als Jean-Paul Sartre en is sterk beïnvloed door de filosofie van de pre-socratische Grieken. Het is een genuanceerde visie die erkent dat we beperkt worden door dat wat buiten ons ligt (verschillende structuren, waaronder de chronostijd) maar die ook benadrukt dat we een zekere mate van vrijheid bezitten om onze tijd zinvol te besteden (onze authenticiteit, de kairostijd).

Een gedisciplineerde samenleving

In mijn onderzoek naar het Europees Semester benader ik tijd als een instrument. Die benadering komt overeen met de tweede zienswijze (tijd is een instrument). Mijn onderzoek gaat over het Europees Semester: een halfjaarlijkse begrotingscyclus binnen de eurozone waarbinnen de lidstaten hun economisch beleid coördineren. De maatregel is geïntroduceerd als een manier om de staatsschuldencrisis te bezweren. Hoewel de maatregel juridisch niet bindend is, denk ik dat het gezag van de tijd, dat in dit geval in de handen van de mensen ligt, de maatregel zeer effectief maakt. (Dit zal ook een belangrijke hypothese van mijn onderzoek worden.) Met het Europees Semester hebben we een manier gevonden om de tijd voor ons te laten werken. Met enkele aan tijd gerelateerde concepten zal ik de kracht van tijd binnen het Europees Semester toelichten.

De cyclus en het ritme

Een van die tijdsconcepten is het begrip cyclus. Een cyclus, zoals de wisseling der seizoenen, maakt de toekomst voorspelbaar en daardoor leefbaar. Planten ‘weten’ dat ze in de lente moeten gaan bloeien, dieren ‘weten’ dat ze dan moeten gaan paren. Mensen introduceren hun eigen cycli, in de vorm van tradities en rituelen. Sociologe Barbara Adam stelde dat mensen echter geen genoegen nemen met de voorspelbaarheid van de cyclus. Vandaar dat ze het concept ‘cirkel’ hebben geïntroduceerd. In een cirkel herhaalt het patroon zich op exact dezelfde wijze, waardoor alles beter is te voorspellen. Het gebruik van de cirkel stelt mensen in staat de toekomst te temmen. De toekomst wordt dus beheersbaar.

Op eenzelfde manier spelen ritmes een belangrijke rol in het leven van mensen. Ritmes zijn geen cirkels, maar vaste cycli van herhaling en vernieuwing. Marli Huijer beschrijft in haar boek *Ritme. Op zoek naar een terugkerende tijd* (2011) het belang van ritmes voor de mens. Ritmes zijn, in de woorden van Huijer, ‘markeringen die steeds opnieuw verschil en herhaling aanbrengen en daarmee

ordening en betekenis aan het leven geven.’ Dagritmes (je tanden poetsen), maandritmes (de uitbetaling van salarissen), jaarritmes (je verjaardag vieren): het geeft ons regelmaat, structuur en houvast. Het is fijn om in het ritme te komen.

Ook het Europees Semester, dat elk jaar van november tot en met juli plaatsvindt, zorgt voor ordening. Het jaarlijkse terugkerende semester heeft het proces van het plannen van de begroting op een Europees niveau beheersbaar weten te maken. De cyclus wordt doorlopen in een strak ritme dat elk jaar weer start met een jaarlijkse groeianalyse van de Commissie en dat steeds weer eindigt met de acceptatie van de landspecifieke aanbevelingen door de Europese Raad. Met elk nieuwe semester wortelt de Europese begrotingscyclus zich dieper in het systeem van de lidstaten.

Beloften, deadlines en discipline

Een ander tijdsconcept dat ik in mijn onderzoek gebruik is het begrip ‘belofte’. Beloftes zijn uniek voor de mens, die liever het begrip cirkel dan het begrip cyclus gebruikt. Natuurlijke cycli, zoals die van de seizoenen, lijken minder betrouwbaar dan de beloftes die mensen op basis van circulair georganiseerde activiteiten doen. De persoonlijke toezegging dat iets zal gebeuren is een culturele vorm om een betrouwbare zekerheid en stabiliteit tot stand te brengen. Beloftes kunnen bijvoorbeeld het halen van een deadline betreffen. Door toe te zeggen dat je iets zult doen voor een bepaald tijdstip dwing je jezelf om aan de slag te gaan. Voor sociale wezens is de deadline een ideaal pressiemiddel. Niet voldoen aan een deadline betekent een vermindering van je geloofwaardigheid. Na het doen van de belofte en het ontstaan van een deadline komt de discipline om de hoek kijken. Marli Huijer beschrijft in *Discipline – Overleven in Overvloed* (2013) hoe we elkaar disciplineren binnen onze relationele netwerken en hoe we discipline kunnen gebruiken om beter met onze vrijheid om te gaan.

Beloften, deadlines en disciplineren komen ook voor binnen het Europees Semester. De lidstaten hebben zich gecommitteerd aan het Semester. Een belangrijke deadline is die van 30 april, de datum waarop lidstaten twee rapporten inleveren waarin ze verantwoording afleggen over hun begrotingsplannen voor het komende jaar. Dankzij deze en andere deadlines disciplineren de lidstaten zich en verplichten zij zich om hun afspraken na te komen.

Coördinatie en synchronisatie

Een laatste tijdsconcept in mijn onderzoek naar het Europees Semester is het begrip coördinatie. Coördinatie is het proces waarbij het handelen van verschillende individuen op elkaar wordt afgestemd om gezamenlijke doelstellingen te kunnen bereiken. Dit doet men binnen organisaties en tussen organisaties. Hierdoor ontstaat een complex web van interacties, waardoor men in staat is vele geavanceerde doelen te bereiken. Al deze interacties moeten worden gepland in de tijd. Hiervoor gebruikt men agenda’s. Een speciale vorm van coördinatie is synchronisatie. Synchronisatie is de coördinatie van het handelen van individuen waardoor dit gelijktijdig plaatsvindt. Een voorbeeld is de dirigent die ervoor zorgt dat de orkestleden in hetzelfde ritme spelen.

Binnen het Europees Semester is er zowel sprake van coördinatie als van synchronisatie. Binnen de cyclus is het handelen van alle lidstaten en alle Europese instituties op elkaar afgestemd. Daarnaast zijn door het Europees Semester alle nationale begrotingsprocedures gesynchroniseerd, waardoor het proces van het opstellen van de begroting nu in alle 28 lidstaten gelijktijdig plaatsvindt. Hierdoor is er

veel meer overzicht en (wederzijdse) controle mogelijk vanuit Brussel en de hoofdsteden.

Tot slot

In dit essay heb ik allereerst een aantal processen in de maatschappij beschreven die ervoor zorgen dat we steeds minder grip hebben op de tijd en dat we leven in een gehaaste samenleving. In het tweede deel reflecteerde ik op de verhouding tot de tijd zoals deze zich in twee en een halve millennia heeft ontwikkeld: het denken is te plaatsen op een lijn met twee uitersten waarbij de tijd ofwel autonoom en actief is ofwel instrumenteel en passief is. Zowel de oude Grieken als postmoderne filosofen beschrijven een meer genuanceerde visie. In het laatste deel heb ik een benadering van de tijd gegeven zoals ik die zelf wil gebruiken in mijn onderzoek: tijd als een manier om de samenleving te disciplineren. Het Europees Semester is een maatregel die toont dat we de tijd ook voor ons kunnen laten werken. Cycli, ritmes, beloften, deadlines, discipline, coördinatie en synchronisatie: het zijn allemaal middelen waarmee we onze vrijheid op een optimale en verantwoordelijke manier kunnen benutten.

Deel IV: Psychologie en sociologie

Kairos en Chronos. Een toepassing van tijdsfilosofie binnen de sociologie

Melissa Verhoef – sociologie

Concrete handleiding voor een zinvollere tijdsbeleving

Derk-Jan Schonewille – klinische psychologie

Tijd bijhouden binnen sociale psychologie: A-tijd, een brandend verleden en missende acceleratie

Annemijn Loermans – sociale psychologie

Consumentisme: Een goede copingstrategie in tijden van acceleratie?

Iris van Ooijen – sociale psychologie

Tijd als veroorzaker van verstoorde burenenrelaties

Judith van Zanten – ontwikkelingspsychologie en criminologie

Kairos en Chronos. Een toepassing van tijdsfilosofie binnen de sociologie

Melissa Verhoef

De taak van sociale wetenschappers is complex. Zij worden geacht een overzicht te bieden van de werkelijkheid, maar hierbij niet de complexiteit en de diversiteit van deze werkelijkheid uit het oog te verliezen. Barbara Adam (2014) benoemde dit dan ook als het grootste dilemma van sociale wetenschappers. De complexiteit van dit dilemma is de laatste decennia in omvang toegenomen, wat te maken heeft met de sociale versnelling van de samenleving. Hartmut Rosa (2014) zette uiteen dat door deze versnelling de mogelijkheden die individuen in hun leven hebben zozeer zijn toegenomen, dat het onmogelijk is geworden om dit allemaal binnen één leven te doen. Door strategieën als bijvoorbeeld multitasking probeert men toch het maximale uit het leven te halen. Het algemene beeld van de samenleving wordt hierdoor complexer, wat het lastiger maakt om de realiteit alomvattend weer te geven. Dit is met name het geval wanneer specifiek gekeken wordt naar tijd, aangezien individuen tegenwoordig veel meer doen binnen dezelfde tijd dan decennia geleden. Binnen de sociologie wordt geprobeerd hier grip op te krijgen door onderzoek te doen naar de tijdsbesteding van individuen. Dit onderzoek heeft al tot belangrijke inzichten geleid. Zo laat het tijdsbestedingsonderzoek van het Sociaal en Cultureel Planbureau (2013) zien dat er vanaf 2006 een daling is van de verplichte tijd (onderwijs, betaald werk, huishouden en zorgtaken) van Nederlanders, terwijl dit vanaf 1975 sterk was toegenomen. Een belangrijk nadeel van tijdsbestedingsonderzoek is echter dat er geen inzicht verkregen wordt in de intensiteit van de tijd (Haegens 2014). De nadruk ligt namelijk op de kwantiteit van de tijd, waarbij er weinig aandacht uitgaat naar hoe individuen hun tijd beleven. Hoewel er de laatste jaren zeker aandacht is gekomen voor de kwaliteit van tijd, is het, met het oog op de sociale versnelling en de effecten die dit kan hebben op het welzijn van individuen en hun omgeving, van belang dat dit concept een centralere rol gaat spelen binnen de sociologie.

Vanuit de tijdsfilosofie kan er richting worden geboden aan het denken over de kwaliteit van tijd, door te kijken naar het verschil tussen Kairos en Chronos, zoals beargumenteerd door Joke Hermsen (2014). Het gaat hier om het verschil tussen de subjectieve tijd en objectieve tijd. Chronos, de objectieve chronologische kloktijd, is een hulpmiddel om de wereld in te richten en te plannen. Elke minuut, elk uur, duurt even lang. De subjectieve duur van deze tijd is echter voor iedereen verschillend. Denk bijvoorbeeld aan twee reizigers op een vliegveld; de een is te vroeg en de ander te laat. Aangezien de een nog lang moet wachten op de vlucht lijkt de tijd tergend langzaam voorbij te gaan, terwijl de ander zich moet haasten naar het vliegtuig en de tijd buitengewoon snel lijkt te gaan. Kairos geeft hier invulling aan en wordt dan ook gezien als het andere gezicht van de tijd. Kairos biedt een interval binnen de chronologische tijd, een ogenblik of moment waarbinnen de tijd op een heel andere manier wordt ervaren. Het gaat hier om momenten van inzicht, van creativiteit, van bevlogenheid, waarbinnen de chronologische tijd lijkt stil te staan en de druk van deze kloktijd wegvalt. Een Kairos-moment kan leiden tot nieuwe inzichten, gebaseerd op de herschikking van feitelijkheden, van de werkelijkheid. Reflectie is daarom een belangrijk aspect van het Kairos-moment. Hoewel Hermsens beschrijving van het Kairos-moment voornamelijk op het individu is gericht, geeft zij desgevraagd aan dat deze momenten niet individueel hoeven te zijn. Zolang de juiste voorwaarden aanwezig zijn, zoals concentratie en aandacht, is een Kairos-moment mogelijk. Dit kan

zelfs over een gehele samenleving het geval zijn. Het uitgangspunt blijft echter hetzelfde, of nu de focus op één of meerdere individuen is gericht, namelijk dat er minder gekeken wordt naar *wat* men precies doet, maar eerder naar *hoe* men deze momenten precies beleeft. Het Kairos-moment biedt dus mogelijkheid om dieper op het concept tijd in te gaan en aandacht te besteden aan de kwaliteit van deze tijd.

Hoewel het concept van Kairos theoretisch inzicht biedt om verder te kijken dan de chronologische kloktijd, zal menig socioloog het problematisch vinden om dit toe te passen binnen empirisch onderzoek. Het probleem van de complexiteit van tijd wordt benoemd door Ida Sabelis (2014). Hoewel haar werk niet direct over Kairos gaat, is de benadering die zij biedt zeker toe te passen op de meetbaarheid van dit concept. Zij beargumenteert dat een diepgaande benadering nodig is om alle impliciete concepten van tijd in het dagelijkse leven te bestuderen. Deze benadering zou bij voorkeur moeten bestaan uit een combinatie van onderzoeksmethoden, namelijk kwantitatieve en kwalitatieve methoden. Een dergelijke benadering sluit goed aan bij de taak van sociale wetenschappers, en het dilemma waarmee zij worstelen zoals Barbara Adam (2014) stelt. Het gebruik van kwantitatieve methoden, zoals survey onderzoek, stelt wetenschappers namelijk in staat om een algemeen beeld te geven van de werkelijkheid, terwijl kwalitatieve methoden, zoals interviews of observaties, meer inzicht kunnen bieden in de complexiteit en diversiteit van deze werkelijkheid. Ida Sabelis legt dit uit als inzoomen en uitzoomen tijdens het doen van onderzoek, waar bij het inzoomen meer ingegaan wordt op specifieke details, terwijl bij het uitzoomen een algemeen beeld kan worden gegeven.

Deze kennis over kwalitatieve en kwantitatieve methoden, over inzoomen en uitzoomen, kan toegepast worden bij het verkrijgen van meer inzicht in de tijdsbesteding van individuen. De gebruikelijke methode van tijdsbestedingsonderzoek, die voornamelijk kwantitatief is, kan namelijk uitgebreid worden met kwalitatieve onderzoeksmethoden. Dit kan door niet alleen meer te vragen naar wat individuen aan het doen zijn, bijvoorbeeld met een tijdsdagboek, maar ook te vragen naar hoe men deze tijden ervaart. Dit onderzoek naar de ervaring van tijd kan met behulp van interviews of observaties worden gedaan. Het is hierbij van belang dat de tijdsduur tussen de kwalitatieve en kwantitatieve metingen zo kort mogelijk gehouden wordt, om daadwerkelijk inzicht te krijgen in de subjectieve beleving van tijdsmomenten. Hierdoor kan een retrospectieve bias voorkomen worden, waarbij men achteraf een betekenisvolle invulling aan deze momenten geeft.

Aangezien het combineren van kwantitatief en kwalitatief onderzoek een ingewikkelde en tijdrovende activiteit is, is het van belang om een duidelijk beeld te hebben wat een dergelijke combinatie de sociologie kan opleveren. Dit kan geïllustreerd worden aan de hand van het onderwerp ouder-kindtijd, en met name het effect hiervan op het welzijn van kinderen. In de media wordt veelvuldig gesuggereerd dat kinderen de dupe zijn van hun werkende ouders, omdat de kinderen te weinig aandacht krijgen en hierdoor probleemgedrag ontwikkelen. De onderliggende aanname hierbij is dat wanneer ouders en kinderen minder tijd met elkaar doorbrengen zij een slechtere relatie ontwikkelen, wat een negatief effect heeft op het welzijn van kinderen. Sociologisch onderzoek heeft getracht hier meer inzicht in te geven, maar de resultaten van (voornamelijk kwantitatief) onderzoek zijn tegenstrijdig of laten juist helemaal geen relatie zien. Werkende moeders blijken zelfs de tijd met hun kinderen te prioriteren, wat haaks staat op de berichten uit de media. Door puur te kijken naar de tijdsbesteding van ouders en kinderen is het echter lastig om deze resultaten te verklaren. Enig inzicht kan worden verkregen door te kijken naar de inkomensverschillen van ouders. Hieruit blijkt dat met

name hoogopgeleide ouders interactieve activiteiten met hun kinderen doen en dat dit minder het geval is bij laagopgeleide ouders. Onduidelijk blijkt echter hoe dergelijke activiteiten van invloed zijn op de kwaliteit van de ouder-kindrelatie of op het welzijn van kinderen. Kwalitatief onderzoek kan hier hulp bieden, door zowel de ervaringen van ouders als kinderen in het onderzoek te betrekken. Zo kan er inzicht worden verkregen in hoe zij de tijd die zij samen doorbrengen ervaren, om zo te proberen aspecten van het Kairos-moment te omvatten. In een interview kunnen hier vragen over worden gesteld, door ouders bijvoorbeeld te vragen naar hun gevoelens van tijdsdruk of stress. Verder kunnen er ook observaties worden gedaan, om te zien of ouders en kinderen daadwerkelijk met elkaar bezig zijn of dat ze ondertussen met hun e-mail, iPad of mobiele telefoon in de weer zijn. Ook kan aan kinderen worden gevraagd om een tekening te maken van een ouder-kindmoment, en hierbij aan te geven wat zowel de ouder als het kind deed. Dit kan tot belangrijke inzichten leiden in de ‘puurheid’ van de ouder-kindtijd. De onderliggende assumptie is immers dat ouder-kindtijd beter is als deze niet met andere activiteiten die aandacht vragen ‘verrommeld’ is. Om hier daadwerkelijk inzicht in te verkrijgen is het van belang dat het onderzoek meerdere malen plaatsvindt, in een longitudinale opzet. Op deze manier kan worden onderzocht in hoeverre de beleving van de ouder-kindtijd van invloed is op het welzijn van kinderen en of kinderen die *quality time* met hun ouders doorbrengen inderdaad beter af zijn. Indien gewenst kan hierbij gekeken worden naar de verschillen tussen werkende en niet-werkende ouders, om zo aan het debat in de media tegemoet te komen.

De sociale versnelling heeft ertoe geleid dat men meer wil doen in minder tijd, om hierdoor zoveel mogelijk uit het leven te halen. De werkelijkheid is hierdoor complexer geworden, waardoor het dilemma van sociale wetenschappers ook in complexiteit is toegenomen, met name wanneer er wordt gekeken naar tijd. Simpelweg kijken naar de tijdsbesteding van individuen is niet meer voldoende, aangezien er hiermee alleen aandacht is voor wat men doet, niet hoe dit ervaren wordt. Een nieuwe invalshoek, geleend uit de filosofie, kan hier een frisse blik op werpen, namelijk door onderscheid te maken tussen Chronos- en Kairos-tijd. Hierdoor komt er meer aandacht voor de subjectieve beleving van tijd. Hoewel het methodologisch niet eenvoudig zal zijn om dit binnen het tijdsbestedingsonderzoek te gebruiken, is hier uiteengezet op welke manier een combinatie van kwantitatieve en kwalitatieve methoden tot nieuwe inzichten kan leiden, uitgewerkt aan de hand van het voorbeeld ouder-kindtijd. Door een innovatieve manier van onderzoek doen kan er niet alleen nieuwe kennis vergaard worden, maar kan er ook een algemeen én divers beeld worden geschetst van de werkelijkheid. Door technieken als inzoomen en uitzoomen te gebruiken in het uitvoeren van onderzoek zullen sociale wetenschappers beter in staat zijn om hun complexe taak uit te voeren.

Literatuur

Adam, B. (2014, juni). *Working with time: Rethinking the politics and policy of social time and futures in the contemporary context of acceleration*. Gepresenteerd op het zesde KNAW-Hendrik Muller Zomerseminar 2014, Leusden, Nederland.

Cloïn, M. et al. (2013). *Met het oog op de tijd: Een blik op de tijdsbesteding van Nederlanders*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.

Haegens, K. (2014, juni). *'The times they are a-changin'*. *Over de politieke, economische en sociale dimensies van veranderingen in de tijd*. Gepresenteerd op het zesde KNAW-Hendrik Muller Zomerseminar 2014, Leusden, Nederland.

Hermsen, J. (2014, juni). *De tijd duurt. Over tijdsfilosofie*. Gepresenteerd op het zesde KNAW-Hendrik Muller Zomerseminar 2014, Leusden, Nederland.

Rosa, H. (2014, juni). *Globalization, acceleration and the current crises*. Gepresenteerd op het zesde KNAW-Hendrik Muller Zomerseminar 2014, Leusden, Nederland.

Sabelis, I. (2014, juni). *Time for thought – reflections on temporalities in academic life*. Gepresenteerd op het zesde KNAW-Hendrik Muller Zomerseminar 2014, Leusden, Nederland.

Concrete handleiding voor een zinvoller tijdsbeleving

Derk-Jan Schonewille

Wanneer niemand mij vraagt wat de tijd is, dan weet ik het; maar wanneer iemand het mij vraagt, dan weet ik het niet.

Deze bekende uitspraak van Augustinus is misschien wel de meest treffende wijze waarop het begrijpen van het concept ‘tijd’ kan worden beschreven. We kunnen de tijd tegenwoordig tot op de milliseconde meten, maar tegelijkertijd blijft het ook een vaag filosofisch concept waarmee ons mensenleven onlosmakelijk verbonden is en waar we waarschijnlijk nooit volledig begrip van zullen krijgen. Tijd is derhalve een concept waarvoor geen eenduidige definitie bestaat, en zo zal men ook nooit een eenduidig antwoord krijgen op de vraag ‘wat is tijd?’ Probeer het maar eens. Vraag tien mensen om een representatie van de tijd te schetsen en je zult bijna eenzelfde aantal verschillende voorstellingen in handen krijgen. Kortweg lijkt er sprake van twee ‘tijden’. We kennen de abstracte filosofische tijd waaraan Augustinus refereerde; de tijd die subjectief van aard is en die door culturele, demografische, historische en temporele invloeden velerlei karakters heeft die ook nog eens continu in ontwikkeling zijn. Zo is zelfs de *Zeitgeist* zelf altijd al kenmerkend geweest voor de wijze waarop men over tijd heeft gedacht. Hoe moeilijk is het ook voor mensen om *niet* over die tijd te praten en denken. Is het u al opgevallen dat in deze eerste paar regels van dit essay al vele malen gebruik is gemaakt van woorden waarin de tijd al semantisch zit opgeslagen? Hegel zou waarschijnlijk gezegd hebben dat de ‘*Weltgeist*’ nog niet rijp is voor de synthese van het tijdsvraagstuk, maar waarschijnlijk blijft de tijd tot in de lengte der dagen van de mensheid altijd een mysterieus onderwerp waarover veel gediscussieerd zal worden.

Maar er is dus ook nog die andere vorm van tijd: de chronologische, industriële, door de mens geconstrueerde tijd. Het is de tiktaktijd van de klok die in vergelijking met de zojuist besproken veel meer omvattende soort tijd nietig zou moeten zijn, maar die dat in de dagelijkse praktijk alles behalve is. Sociaal-maatschappelijk is juist deze tijd enorm belangrijk geworden. ‘Tijd is geld’ is het hedendaagse credo en hoewel de film *In Time* uit 2010 niet om over naar huis te schrijven is, schetst deze sciencefiction een toekomstbeeld waarin deze gelijkstelling treffend wordt neergezet: dankzij de snelle technologische vooruitgang wordt een mensenlichaam niet ouder dan vijftientig jaar. Om overbevolking te voorkomen zijn mensen geprogrammeerd om op die leeftijd te sterven. Doorleven kan ook, maar levenstijd is alleen te rekken door er flink voor te betalen. Alleen de rijken en machtigen kunnen zodoende langdurig blijven voortbestaan in het lichaam van een 25-jarige. Of je nu wilt of niet, je hebt je aan de tijd van de klok te houden. Je moet op tijd op je werk zijn, bij colleges, op sociale gelegenheden enzovoort. Vrijwel alle activiteiten staan in relatie met deze tijd. We hebben de samenleving er geheel op ingericht: al vroeg in je werkende leven begin je met het opbouwen van een pensioen met het idee dat je een beperkte levensduur hebt. Een vrouw van negentig krijgt geen kunstheup meer, omdat onze kloktijd voorspelt dat haar leven niet zo lang meer zal duren. En na je

dertigste kun je geen aanspraak meer maken op studiefinanciering aangezien we aan de hand van de kloktijd kunnen voorspellen dat die investering waarschijnlijk niet meer zal gaan lonen. Er is bijna niets waarbij de kloktijd niet als toetssteen wordt meegenomen. Het idee dat tijd geld is, is volledig ingeburgerd.

Er is sprake van een paradox. Vanaf de industriële revolutie wordt de kloktijd belangrijker en duurder, hoewel technologische ontwikkelingen telkens zorgen dat mensen minder tijd hoeven te investeren in activiteiten die eerder veel tijd in beslag namen. Machines zorgden ervoor dat we nauwelijks nog spierkracht nodig hebben voor arbeid en de ICT revolutie heeft ervoor gezorgd dat we ook steeds minder denkvermogen hoeven te investeren in arbeid. Je zou verwachten dat we door die tijdswinst zouden baden in de tijd. Maar het tegendeel is het geval, we komen steeds meer tijd tekort. Hoewel we steeds meer tijd hebben om te doen wat we maar willen zijn er nooit eerder zoveel mensen als in de laatste paar decennia depressief en burn-out geweest. En terwijl we steeds meer tijd hebben gekregen lijken we steeds minder tijd te willen schenken aan activiteiten die tijd in beslag nemen. Een oudere dame vertelde mij onlangs dat zij als kind op zaterdagavond samen met het hele gezin pinda's aan het pellen was. Het pellen, dat zo'n drie uur in beslag nam, vond zij een leuke en plezierige activiteit. Niemand kan zich tegenwoordig voorstellen dat hij op zaterdagavond drie uur pinda's aan het pellen is en al helemaal niet wat daar dan zo leuk aan is. Pinda's pellen wordt gezien als tijdverspilling, zeker omdat een grote zak gepelde pinda's gewoon in iedere supermarkt verkrijgbaar is. Tijd die wordt besteed aan activiteiten die vroeger nog als leuk of zinvol werden beschouwd, wordt nu als verspilde tijd gezien. We zijn veel van onze activiteiten gaan kwalificeren aan de hand van de (klok)tijd die ze in beslag nemen, en er is een tendens om tijdrovende activiteiten als onplezierig te ervaren. Maar ooit waren deze activiteiten toch wel plezierig. Gelukkig lijkt de maatschappij zich inmiddels steeds meer bewust van de verkeerde wijze waarop we met tijd omgaan en is er een groeiende behoefte om tijd zinvoller te beleven. Dat is bijvoorbeeld op te maken uit reclames, uit burgerinitiatieven en op basis van de talloze boeken over dit onderwerp heden ten dage.

Wat ligt ten grondslag aan dat we de kloktijd zo belangrijk hebben gemaakt en dat wij zo snel het gevoel hebben dat we te weinig tijd hebben? Eén verklaring is de gelijkstelling van tijd en geld. Sinds geld bestaat vindt men ook dat we geld verspillen, en dit idee van verspillen wordt nu ook op tijd toegepast. Doordat we vinden dat we tijd kunnen verspillen zijn we ook sneller geneigd tijd als verspild te zien. Deze kwalificatie geeft natuurlijk geen prettig gevoel waardoor, het verleidelijk is om het 'verspillen' van tijd als iets zinloos te beschouwen. Daarnaast zijn wij voortdurend aan het bedenken hoe wij activiteiten en processen kunnen versnellen. Deze 'steeds-sneller-preoccupatie' zorgt er ook voor dat wij geneigd zijn om steeds meer processen en activiteiten als langdurig te bestempelen. Als je zegt dat iets lang duurt, dan schuilt daarin gewoonlijk al een normatief oordeel: eigenlijk zeg je dat het té lang duurt en dat het vast sneller kan.

Een andere verklaring voor de steeds-sneller-preoccupatie is dat snelle technologische vooruitgang er ook voor heeft gezorgd dat we steeds meer mogelijkheden hebben om ons leven op bepaalde manieren vorm te geven. Zo is het tegenwoordig voor bijna iedereen financieel mogelijk om per vliegtuig naar elk werelddeel te reizen en kunnen we op ieder moment van de dag communiceren met familie en vrienden aan de andere kant van de wereld. Juist al die nieuwe mogelijkheden scheppen ook

verwachtingen. Als een vriend in Azië mij een berichtje stuurt, verwacht hij ook dat ik binnen een paar uur reageer. En dat naast al die andere mensen die ook vinden dat ik binnen een paar uur moet reageren op hun mails, telefoontjes en berichtjes. Tegelijkertijd hebben we ook meer verwachtingen ten aanzien van onszelf: omdat we de hele wereld over kunnen reizen, vinden we ook dat we alles in ons leven moeten hebben gezien. Er is dus sprake van een constante tijdsdruk die door onszelf en anderen aan eenieder wordt opgelegd. Het probleem is dat de technologische ontwikkelingen de afgelopen eeuwen zo snel zijn gegaan dat het aantal mogelijkheden die een mens in zijn leven heeft nog steeds iedere dag blijft toenemen, terwijl de levensverwachting in die paar eeuwen hooguit een tiental jaren is gestegen. Er zijn voor ons steeds meer opties maar we hebben niet de tijd (de levensjaren) om die opties allemaal te vervullen.

Dit fenomeen laat ook goed zien waarom depressie en burn-out vooral in het Westen zo enorm in opmars zijn. Tijdens een reis in Azië zag ik een boerenman met een ongelofelijk vrolijke uitstraling. Ik vroeg mij af waarom hij zo content lijkt met dat voor mij ogenschijnlijke simpele en eentonige bestaan, en kwam tot de conclusie dat hij waarschijnlijk zo gelukkig is juist omdat hij niet al die mogelijkheden heeft die wij allen in de Westerse individualistische samenleving hebben. Hij heeft geen computer, hij kan slechts communiceren met zijn nabije omgeving en hij heeft waarschijnlijk nooit de financiële ruimte om de wereld over te reizen. Hij hoeft niet te kiezen wat hij met zijn tijd moet doen, want hij heeft niets te kiezen. Juist onze vrijheid om te kiezen uit een onbegrensd en dagelijks toenemend aantal opties maakt dat wij veel meer kunnen doen dan de boerenman. Echter wanneer wij kiezen om onze tijd ergens aan te besteden, kiezen we er tegelijkertijd ook voor om die tijd niet te besteden aan de honderden alternatieve mogelijkheden. De vraag is daarmee gerezen hoe we onze tijd zodanig kunnen invullen dat wij haar zo veel mogelijk als zinvol ervaren en daar gelukkig en tevreden mee zijn.

De futuroloog Ray Kurzweil zal zichzelf die vraag ook hebben gesteld. Zijn antwoord luidt dat we zo hard als we kunnen aan een verdere technologische vooruitgang moeten werken. Hij meent dat revolutionaire vooruitgangen in genetica, nanotechnologie en robotica bijna op het punt zijn aanbeland dat we 'onsterfelijk' kunnen zijn. Ofschoon ons lichaam veroudert kunnen we onze hersenen in de nabije toekomst koppelen aan extreem krachtige computers en onze herseninhoud 'uploaden' in een computer waardoor ons 'ik' eeuwig kan voortbestaan. Kurzweil is vastberaden er alles aan te doen om zich van zijn eeuwige voortbestaan te verzekeren. Hij is dus niet zozeer bezig een zinvolle invulling aan de tijd te geven, maar probeert ervoor te zorgen dat hij oneindig veel tijd heeft waarin hij alles kan beleven wat hij wil. Daarmee lijkt hij overtuigd dat er niets menselijks is wat niet door computers kan worden overgenomen en schiet zodoende voorbij aan die vermogens die we gewoonlijk alleen aan mensen toedichten, zoals emoties, ethisch reflectievermogen en het creatieve vermogen waarmee we iets compleet nieuws kunnen scheppen.

Los van de vraag of het überhaupt mogelijk is om ons 'ik' eeuwig voort te laten bestaan, zouden we ons moeten afvragen of we dat eigenlijk wel willen. Is ons leven niet slechts zinvol bij de gratie van de eindigheid? Heidegger stelde al dat we met technologische middelen een aanval op het leven en wezen van de mens aan het voorbereiden zijn. Hij was van mening dat de technologie ons dreigt in te halen en dat deze ons wezen zal vernietigen. Als Kurzweils droom zou worden verwezenlijkt kun je je afvragen of wij inderdaad ons mens-zijn hebben vernietigd. Zijn wij nog wel mens als ons leven zich afspeelt op een computer? Heidegger zou zeggen dat het mens-zijn op dat punt zou zijn vernietigd.

Immers, wij ‘*sein zum Tode*’ en ons zijn bestaat dus slechts bij de gratie van ons toekomstig niet-zijn, onze dood. Wanneer we Kurzweils idee uitwerken in een gedachte-experiment, kom ik tot dezelfde conclusie: als we onze hersenen kunnen uploaden in een computer en daarmee ons ‘ik’ kunnen laten voortleven op die computer dan is er een moment waarop er twee ‘ikken’ zullen zijn. Het ik dat na het uploaden nog steeds met het stoffelijke lichaam is verbonden – het ik in mijn hersenen – en het ik dat voortleeft op de computer. Zullen die twee ikken elk evenveel het gevoel hebben dat zij het échte ik zijn? Als de computer werkelijk alles precies kan kopiëren dan zal het antwoord daarop bevestigend zijn. Maar het computer-ik zal er toch ooit achter komen dat hij het ik op de computer is, aangezien dit ik onwaarschijnlijk lang zal voortleven. Tegelijkertijd zal dit ik zich dan ook beseffen dat het andere ik op een gegeven moment moet zijn gestorven. Er is dus nog steeds een ik dat sterft.

Op grond van dit gedachte-experiment kan ik niet anders concluderen dan dat het menszijn altijd verbonden is met het stoffelijke lichaam dat op de een of andere manier bezield is met een ‘ik’ dat zich kenmerkt door specifieke menselijke eigenschappen en vermogens die niet door computers kunnen worden verwezenlijkt. Los van de vraag of die bezieling blijft voortbestaan nadat de tijd van de belichaming is verstreken zou ik er niet als Kurzweil voor willen pleiten om die bezieling een eeuwig voortbestaan te schenken door deze een andere belichaming te geven, maar om ons handelen zodanig te beïnvloeden dat we de tijd die we in deze belichaming hebben zo zinvol mogelijk ervaren. De kloktijd is niet te beïnvloeden. We zullen vast nog wel eens de op de klok gebaseerde leeftijd van 150 kunnen behalen, maar er lijkt een moment te zijn waarop de rek eruit is. Maar of we nu 100 of 150 worden, de klok zal altijd hetzelfde blijven tikken. Het lijkt me dan ook zaak om die meer subjectieve soort tijd te beïnvloeden, de duurtijd, waarvan we al weten dat we deze telkens anders kunnen ervaren en die op basis van vele factoren door ieder individu op een eigen manier wordt ervaren. Zo vindt de één de heenreis altijd veel langer duren dan de terugweg, terwijl je toch echt even snel van A naar B bent gegaan als omgekeerd; zo duren de laatste vijf minuten van een voetbalwedstrijd op het wereldkampioenschap aanzienlijk langer wanneer Oranje met 1-0 voorstaat dan wanneer zij met 1-0 achter staat; en zo lijkt de tijd sneller te gaan naarmate je ouder wordt. Inmiddels hebben we de analyse allemaal al wel gemaakt: we leven veel te gehaast en gaan verkeerd met onze tijd om. Daarom zal ik nu concreet proberen aan te geven wat helpend kan zijn om de tijd langer, positiever en zinvoller te ervaren.

Als eerste lijkt het van belang om onze houding ten aanzien van tijd te veranderen. We leven in een tijd waarin we niet alle beschikbare mogelijkheden in een mensenleven kunnen verwezenlijken. Onze levenstijd neemt veel minder snel toe dan de tijd die nodig is voor het steeds toenemend aantal mogelijkheden. Hoe frustrerend ook, het is een onbegonnen strijd tegen een ‘monster’ dat almaar groter wordt. Hartmut Rosa liet in een model zien dat technologische vooruitgang ons meer mogelijkheden oplevert. Door het toegenomen aantal mogelijkheden willen we nog meer tijd besparen op de reeds bestaande mogelijkheden en creëren we opnieuw tijdsbesparende technologie waarmee we eveneens meer mogelijkheden creëren. Er is dus sprake van een vicieuze cirkel en het is zagezegd vechten tegen de bierkaai, daar waar we ons beter kunnen afvragen hoe we ons tegen dit zelfgecreëerde monster kunnen verhouden eer de voorspelling van Heidegger uitkomt dat dit monster ons ongenadig aanvalt.

We ontkomen er niet aan om als maatschappij en als individu keuzes te maken. Daarbij is het

vooral ook nodig te berusten in het afsluiten van de vele keuzealternatieven waar je *niet* voor kiest. Daar zijn een aantal simpele interventies voor. Probeer ten eerste eens wat meer bewust te kiezen en met je bewustzijn in het hier en nu te zijn. Wij maken zoveel beslissingen op de automatische piloot dat we vaak niet meer weten dat we een beslissing hebben gemaakt. Denk aan de televisie die je aan zet en waar je een avond lang naar aan het staren bent. Aan het einde van de avond weet je vaak niet eens meer waarnaar je hebt gekeken. De volgende dag ben je gefrustreerd: je hebt gisteren weer niet die dingen gedaan die had willen doen. Maar als je bewuster had nagedacht kan het zijn dat je er misschien wel aan toe was om lekker op de bank te zitten en met een half oog naar de televisie starend de tijd te laten verstrijken. Probeer voordat je iets doet daarom eens de handeling in het bewustzijn te krijgen. Zeg tegen jezelf: ik ga nu een aantal uren voor de televisie zitten, omdat ik er zin in heb. En zeg later tegen jezelf: ik heb er goed aan gedaan om gewoon voor de televisie te zitten en wat programma's te bekijken, want ik vond het leuk en ontspannend en ik heb ook nog hier en daar gelachen. Het klinkt misschien kinderachtig, maar probeer het maar eens. Onderzoek laat zien dat wanneer je *mindful* bezig bent met de tijd je meer in het reine komt met de keuzes die je maakt, je je zelfverzekerder voelt over deze keuzes, en dat je de activiteiten waaraan je tijd schenkt als zinvoller ervaart. Simpelweg omdat ze je niet automatisch aan je voorbij hebt laten gaan. Uit eigen ervaring weet ik dat deze houding helpend is, omdat je op die manier jezelf traint tijd te zien als iets dat we bewust hebben geïnvesteerd in een activiteit of handeling, in plaats van iets dat we ongemerkt aan een activiteit of handeling hebben verspild. Nu geef ik het voorbeeld van televisie kijken op een willekeurige avond, maar probeer het ook eens met de grote keuzes waarmee je jezelf in het leven geconfronteerd ziet. Zeg tegen jezelf: ik kies voor dit, daardoor moet ik zus en zo laten schieten, en ik kies hiervoor omdat ik dat vanwege X en Y belangrijk vind. En geef jezelf vervolgens complimenten over je keuze. Dergelijke psychologische interventies waarmee je jezelf een meer accepterende houding aanleert, waarmee je je meer committeert aan de keuzes die je maakt en waarmee je meer bewust bezig bent met de tijd die je aan activiteiten besteedt zijn veelal overgewaaid uit het Oosten en illustreren goed hoe wij – het Westen – de laatste decennia zijn gaan beseffen dat we op verkeerde voet met onze tijd omgaan.

Een tweede advies is dat we allen meer moeten gaan nadenken over onze relatie met techniek. De meesten van ons zijn al geïrriteerd als een website niet binnen een seconde op ons beeldscherm verschijnt, terwijl we tot voor kort pas geagiteerd raakten als een mp3tje na vier uur nog niet gedownload was. Wat Rosa ook al liet zien: we lijken nooit tevreden met de tijd die technologische processen in beslag nemen en zullen altijd proberen het nog weer sneller te maken. Te weinig vragen we ons echter af wat er nu werkelijk zo belangrijk is om techniek nog sneller te maken, zoals wat dat ons – behalve een minieme tijdsbesparing – oplevert. Cabaretier Pieter Derks schetste dat in zijn recente show mooi: vroeger kon je nog eens uren in de kroeg met vrienden discussiëren over wat nu ook alweer de naam van die bekende acteur was. Nu zoekt men het antwoord in een seconde op Wikipedia op. Maar wat hebben we daaraan? Wat is de waarde van dat we dat meteen weten? Wat voegt het toe, behalve dat je het *nu* weet? Was het niet veel leuker, grappiger en spannender om niet op die naam te komen en te ervaren hoe het is als iets op het puntje van je tong ligt, en dat het je pas weer te binnen schiet wanneer je even de tijd hebt genomen om er niet aan te denken? Vragen als deze moeten we onszelf vaker gaan stellen. Welke techniek doet er écht toe? Welke techniek is weliswaar leuk maar moeten we vooral niet te belangrijk maken?

Ten aanzien van tijdbesparing zou ik dan ook het volgende willen stellen: gebruik tijdsbesparing nooit slechts als doel op zich maar altijd als middel. Hierop volgend denk ik dat we ons ook meer kunnen loskoppelen van de techniek, die wel leuk is maar eigenlijk niet zo belangrijk als we vaak denken. We kunnen ons een minder afhankelijke houding ten aanzien van die techniek aanmeten, en meer de tijd nemen voor activiteiten die niet zo sterk met onze technologie van doen hebben. Bijvoorbeeld door tijd te investeren in kunst en cultuur, en in het bijzonder de muziek. Muziek is makkelijk toegankelijk: thuis, op concerten en op festivals. Muziek is ook iets wat niet te versnellen is. Een nummer duurt nu eenmaal 3 minuten en 14 seconden en hoe snel de technologische vooruitgang ook is, dat nummer zal altijd 3 minuten en 14 seconden blijven duren. Maar dat is weer die kloktijd waarover we het eerder hadden. Muziek is als geen ander in staat om onze subjectieve tijdsbeleving en ons voorstellingsvermogen te beïnvloeden. Zo kunnen bepaalde muziekstukken ons het gevoel geven dat de tijd stilstaat en kunnen we een hele reis beleven als we onze ogen sluiten en louter aandacht schenken aan de noten die aan ons voorbijgaan. Sommige mensen zeggen na een bezoek aan een concert of festival dat ze even helemaal van de wereld waren en de tijd even helemaal waren vergeten. Door muziek lijkt het soms alsof de tijd even niet bestaat.

Hoe wij ook tijd ervaren of welke voorstelling wij er ook van mogen hebben, de chronologische klok- en kalendertijd is niet helemaal een uit de lucht gegrepen menselijke constructie. Allereerst is deze nauwkeurig afgeleid en afgestemd op de draaiing van de aarde en haar draaiing ten opzichte van de zon: de klok- en kalendertijd voorspelt immers goed wanneer de seizoenen zullen veranderen en wanneer het donker en licht is op onze planeet. Tegelijkertijd functioneren veel van onze organen op basis van een 24-uurs cyclus: er zijn vele *biologische klokken* in het lichaam die synchroon lopen met die door de mens geconstrueerde kloktijd. Onze 'masterklok' (vgl. master- en slavesystemen in computers) is zelfs gelokaliseerd in onze hersenen en daarmee een van de meest fundamentele hardware van het menselijk lichaam. Onze biologische klokken lijken we ook maar zeer beperkt te beïnvloeden. Men spreekt van dag- versus nachtmensen, daarmee doelend op twee typen mensen van wie de klok anders zou zijn afgestemd. Deze verschillende afstemmingen lijken echter eerder het gevolg van een *nurture*-factor dan een *nature*-factor. Ze zijn eerder toe te schrijven aan de 24-urseeconomie, urbanisatie en technologie, dan aan iets in de biologie van de mens. Haal je mensen namelijk uit die omgeving, bijvoorbeeld door ze een tijdje te laten kamperen, dan blijkt de biologische klok in no-time weer afgestemd te zijn op de klok zoals die al eeuwen liep. En wat blijkt: mensen die goed zijn afgestemd op hun biologische klok zijn gelukkiger en gezonder, en meer geneigd hun tijdsinvulling en activiteiten als zinvol te ervaren, dan mensen die zich laten voeren door de grillen van de 24-urseeconomie. Probeer daarom ritme in je leven aan te brengen door op tijd te gaan slapen en op vaste momenten te eten en te ontspannen. En wanneer je weer op vakantie gaat: kies er eens voor om niet naar die wilde stad te gaan, maar ga kamperen. Want als er iets is dat de tijd even helemaal doet stilstaan, dan is het wel wanneer je met je geliefde naast het kampvuur, hand in hand, uren naar de sterrenhemel aan het staren bent.

Tijd bijhouden binnen sociale psychologie: A-tijd, een brandend verleden en missende acceleratie

Annemijn Loermans

Time is the water that moves our stream of consciousness, but despite its centrality in our lives, we seldom reflect upon the way in which time draws boundaries and gives direction and depth to our lives.

Philip Zimbardo & John Boyd (1999, p.8)

Tijdens het zomerseminar werd het begrip tijd gepresenteerd vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines: filosofie, sociologie, biologie, geschiedenis, psychologie, sociale wetenschappen, organisatiewetenschappen, politieke wetenschappen, communicatiewetenschappen en dramaturgie. Ondanks de zeer diverse academische achtergronden was elke spreker er op zijn of haar manier van overtuigd dat tijd van essentieel belang is: tijd is aanwezig in belangrijke aspecten van ons leven en vormt en definieert op verschillende manieren ons zelf en onze wereld.

Bovenstaand citaat van Philip Zimbardo en John Boyd, beiden vooraanstaande sociaalpsychologen, is dan ook niet van toepassing op de sprekers van het seminar. Allen waren ervan doordrongen dat tijd als construct discipline-overstijgend is en in dat opzicht geen academische grenzen kent. Maar is tijd werkelijk een onderwerp dat alle wetenschappelijke grenzen overschrijdt? Hoe verhouden de verschillende disciplinaire benaderingen van tijd zich tot elkaar? Is tijd een onderwerp dat de verschillende wetenschappelijke disciplines met elkaar verbindt of legt tijd juist de nadruk op de verschillen?

Binnen het kader van dit essay is het helaas niet mogelijk om de verschillende manieren waarop de diverse disciplines tijd behandelen met elkaar te vergelijken. In plaats daarvan zal de focus liggen op één discipline: de sociale psychologie. Sociale psychologie is om verschillende redenen gekozen als 'casus discipline'. Ten eerste is de rol van tijd binnen de psychologie relatief onderbelicht als onderwerp van academisch onderzoek. Ten tweede kan sociale psychologie, als de discipline die als doel heeft om gedachten, gevoelens en gedrag te verklaren door te kijken naar situationele en sociale factoren, veel leren van de inzichten binnen andere disciplines. Om dezelfde reden kan de sociale psychologie ook veel aan het onderzoek in andere disciplines bijdragen. Hoewel andere academische disciplines beter in staat zijn om processen te observeren en beschrijven, kan sociale psychologie factoren binnen dit proces testen en ontdekken hoe deze precies betrokken zijn bij het sturen van onze gedachten, gevoelens en gedrag.

In dit essay zullen drie stromingen binnen de sociale psychologie aan bod komen waarin tijd een hoofdrol speelt. De parallellen tussen de benaderingen binnen deze drie gebieden en de specifieke benaderingen die tijdens het seminar zijn voorgelegd, zullen worden besproken. Tot slot, wordt een alternatieve benadering besproken, die tijdens het seminar aan de orde is geweest maar die binnen de

sociale psychologie niet of nauwelijks wordt gehanteerd.

Tijd en sociale psychologie

Voor mensen is het fysiek onmogelijk om tegelijkertijd in het verleden, het heden én de toekomst te zijn, zo liet John McTaggart aan het begin van de 20^e eeuw zien (geciteerd in Garrett, 2006, en geciteerd door Muller, 2014). Mensen zitten echter niet mentaal vast in het heden, maar hebben de capaciteit om het hier-en-nu te overstijgen en zich ‘het verleden te herinneren, de toekomst te plannen, het perspectief van anderen in te nemen, na te denken over ruimtelijk ver verwijderde plekken en tegen de feiten indruisende alternatieven voor de werkelijkheid te overwegen’ (Trope & Liberman, 2011, p. 18. Vertaling AL). Psychologen hebben zich lang verwonderd over deze gave en zich gebogen over hoe deze capaciteit ons gedrag en dan specifiek ons beslissingsgedrag beïnvloedt. Vanaf 1934 zijn er experimenten uitgevoerd die specifiek keken naar verschillen in beslissingen voor de nabije toekomst en die voor de verre toekomst (LaPiere, geciteerd in Trope & Liberman, 2011). Het duurde echter tot 1998 voordat de sociaalpsychologen Nira Liberman en Yaacov Trope de zogenaamde *Construal Level Theory* introduceerden, waarmee zij het kader definieerden voor deze studies. Construal Level Theory stelt dat elke actie en gebeurtenis op twee niveaus kan worden geïnterpreteerd: op een abstract en concreet niveau (Liberman & Trope, 1998). Wanneer een actie of gebeurtenis op een abstract niveau wordt verwerkt, wordt dat gedaan op een algemene en gedecontextualiseerde manier. De nadruk ligt daarbij op het totaalbeeld. Wanneer een actie of gebeurtenis op een concreet niveau wordt verwerkt, ligt de nadruk op de details en gaat het meer om het ‘hoe en wanneer’ dan om het ‘waarom’. De factor die voor een groot deel bepaalt of een gebeurtenis op een concreet of abstract niveau wordt verwerkt is psychologische afstand.

Psychologische afstand heeft vier componenten: temporele afstand, ruimtelijke afstand, sociale afstand en hypothetische afstand. Temporele afstand houdt in dat hoe verder een gebeurtenis in tijd verwijderd is van het heden, des te groter de kans dat die gebeurtenis in abstracte termen wordt verwerkt. Omgekeerd geldt, hoe dichterbij de gebeurtenis of actie is in tijd, des te groter de kans dat deze actie op een concreet niveau wordt verwerkt.

Tijd heeft dus veel aandacht gekregen binnen Construal Level Theory. Die aandacht richt zich op het begrijpen van hoe tijd, en meer specifiek temporele afstand, beslissingsgedrag beïnvloedt. De manier waarop tijd in deze theorie wordt opgevat resoneert met de manier waarop filosofen die tot de zogenoemde stroming van ‘A-theoretici’ behoren, dat doen. A-theoretici beargumenteren dat het onderscheid tussen verleden, heden en toekomst fundamenteel is aan het begrip tijd (Muller, 2014). Dit staat in contrast met de B-theoretici die beargumenteren dat het onderscheid tussen eerder en later fundamenteel is (Muller, 2014).

Construal Level Theory kan alleen worden begrepen wanneer gebruik wordt gemaakt van het onderscheid tussen verleden, heden en toekomst. Of iets eerder of later plaatsvindt, verandert niet met de tijd en het is daarom moeilijk uit te leggen waarom onze cognities over de gebeurtenis wel zouden veranderen. Construal Level Theory heeft daarom enige gelijkenis met de bekende Priors puzzel (De uitspraak ‘Dat is godzijdank voorbij’ lijkt alleen te kloppen als de A-theorie waar is, en onverenigbaar met de B-theorie. Zie Garrett, 2006), waar opluchting op eenzelfde manier een probleem vormt voor B-theoretici.

Een andere sociaalpsychologische subdiscipline waar tijd een centrale rol krijgt toebedeeld is die van het 'tijdsperspectief', een term uit het werk van Zimbardo en Boyd. Het tijdsperspectief houdt in dat iedereen zijn levensgebeurtenissen in drie categorieën indeelt: verleden, heden en toekomst. Het perspectief dat een persoon op tijd heeft, weerspiegelt het gewicht dat hij of zij aan elk van deze categorieën toekent. Iemand met een 'negatief-verleden tijdsperspectief', legt de nadruk op negatieve gebeurtenissen uit het verleden, waardoor deze nog steeds emotioneel gewicht hebben. Iemand met een 'positief-verleden tijdsperspectief' hecht weliswaar waarde aan gebeurtenissen in het verleden, maar richt zich juist op de positieve ervaringen. Nostalgie en voorzichtigheid gaan hand in hand in dit perspectief. Naast deze twee op het verleden gerichte tijdsperspectieven staat het 'heden-hedonistisch tijdsperspectief', waar men zich op het hier-en-nu richt en gemakkelijk geabsorbeerd raakt in de aanwezige verleidingen. Dit gaat gepaard met een geringe bereidheid om bevredigingen uit te stellen en een grote neiging om op de verleidingen in te gaan, ook al levert uitstel op termijn meer op. De negatieve tegenpool hiervan is het 'heden-fatalistisch tijdsperspectief', waarbij een persoon zich ook richt op het heden maar daarin geen kansen ziet. Men voelt zich als het ware gevangen in het heden zonder in staat te zijn om het hier-en-nu te overstijgen en zo veranderingen voor de toekomst te bewerkstelligen. Voor iemand met een 'toekomst tijdsperspectief' ligt de nadruk op de dingen die nog staan te gebeuren en op het maken van plannen om bepaalde doelen in de toekomst te realiseren. Dit gaat gepaard met een gevoel van urgentie, zelfs voor dingen die relatief ver in de toekomst liggen.

Binnen dit onderzoeksgebied heeft het begrip tijd vooral aandacht gekregen als een individuele persoonlijkheidsfactor die voorspellend is voor andere persoonlijkheidsfactoren als nauwgezetheid en uitstel- of risicogedrag. Binnen deze stroming wordt er vanuit gegaan dat het individuele tijdsperspectief niet is aangeboren, maar zich ontwikkelt door middel van persoonlijke ervaringen, cultuur, onderwijs, religie en zelfs het klimaat. Speciale aandacht is er voor hoe tijdsperspectief beslissingsgedrag beïnvloedt. Ook de samenhang met geluk, gezondheid en sociale relaties wordt bekeken. De klinische psychologie heeft het tijdsperspectief gebruikt om depressie en post-traumatische stressstoornissen te verklaren en te behandelen.

Als we kijken naar de parallellen tussen de benadering van het tijdsperspectief en andere benaderingen, kan worden opgemerkt dat tijd wederom wordt uitgelegd in termen van de A-theorie. Toch zijn er ook andere parallellen zichtbaar. In zijn lezing heeft historicus Chris Lorenz gesproken over het onderscheid tussen verleden, heden en toekomst in de geschiedwetenschappen en meer specifiek over het 'brandend verleden'. Hij beschrijft een recentelijke verschuiving in de manier waarop historici tijd conceptualiseren, waardoor het onderscheid tussen verleden, heden en toekomst is vervaagd. Dit heeft te maken met hoe we de toekomst zien en dan vooral met of we verwachten dat deze te voorspellen is of niet. Maar het heeft ook met historisch onrecht te maken. Historisch onrecht slaat wonden in het collectieve geheugen, die als trauma's voortleven in het heden en de toekomst. Beruchte voorbeelden van historische onrechten zijn o.a. de holocaust, de slavernij, de apartheid en de genocide in Rwanda en andere landen. De gruweldaden die destijds zijn begaan worden ten dele in stand gehouden door, bijvoorbeeld, jaarlijkse herdenkingen. Door middel van het aanbieden van officiële excuses, herstelbetalingen en/of officiële onderzoeken wordt getracht de wonden in het collectieve geheugen te helen. Zulke initiatieven dragen er echter toe bij dat het verleden in het heden voortleeft, aangezien in het heden kennelijk een correctie van het onrecht uit het verleden kan

plaatsvinden en dit verleden niet iets is wat kan worden vergeven en vergeten. Lorenz is van mening dat dit ertoe heeft geleid dat de geschiedenis een posttraumatische geschiedenis is geworden waarbij een parallel te trekken is met mensen die aan posttraumatische stressstoornissen lijden en ook moeite hebben om onderscheid tussen verleden en heden te maken. Op het niveau van het individu worden posttraumatische stressontwikkelingen binnen de stroming van het tijdperspectief beschreven als ontwikkelingen die te maken hebben met een veranderend en resulterend onevenwichtige tijdperspectief. De vraag is of de verschuivingen van Lorenz ook kunnen worden omvat in termen van het tijdperspectief en of de inzichten op individueel niveau ook kunnen worden toegepast op collectief niveau om dit fenomeen psychologisch te kunnen onderzoeken, testen en begrijpen.

Het derde onderzoeksgebied binnen de sociale psychologie dat heeft gekeken naar tijd komt uit het grensvlak met de culturele antropologie. Cultureel antropologen hebben eerder al de verschillen tussen culturen en hun omgang met tijd opgemerkt en gedocumenteerd. Sociaalpsycholoog Robert Levine heeft dit verschil aan den lijve ervaren, in Brazilië, voordat hij het als sociaalpsychologisch onderzoeker benaderde. Inmiddels heeft hij experimenten over de hele wereld uitgevoerd en is hij des te meer ervan overtuigd geraakt dat de perceptie van en omgang met tijd veel kan vertellen over een maatschappij, maar dat tijd bovenal cultuurspecifiek is (Levine, 1997). Hij heeft gekeken naar de verschillen tussen zogenaamde 'klok- en gebeurtenismaatschappijen' waarbij in de laatste de duur, het begin en het einde van gebeurtenissen door het natuurlijke verloop wordt bepaald, terwijl in een klokmaatschappij dit door de klok wordt bepaald. Daarnaast heeft hij het levenstempo van verschillende maatschappijen vergeleken. Hij heeft gekeken naar hoe accuraat publieke klokken zijn, wat de gemiddelde wandelsnelheid is en hoe lang het duurt om een simpele transactie op het postkantoor af te handelen. Onderzoek laat in toenemende mate zien hoe het levenstempo van een maatschappij kan worden gebruikt om verschillen in sociale interacties, werkethiek, gezondheid en geluk te verklaren.

Andere tijdsopvattingen

Het is eenvoudig om een parallel te trekken tussen deze benadering van tijd en de benaderingen die aan bod zijn gekomen in het zomerseminar. Ida Sabelis (2014) heeft het gehad over het 'tempo van het academisch leven' maar heeft daarbij voornamelijk de focus op de scheiding tussen werk en privé gelegd, en niet op de algemene snelheid van het leven. Wel heeft zij het ook over '*timescapes*' gehad, maar deze term werd gebruikt om te benadrukken dat tijd als construct kan worden begrepen, met de metafoor van tijd als een landschap en niet met betrekking tot geografische verschillen. Levines benadering heeft wat dat betreft meer weg van die van Koen Haegens (2014). Ondanks dat Levine niet probeert uit te leggen waar de culturele verschillen vandaan komen, doet hij wel een poging om deze verschillen te begrijpen. Zo heeft hij gekeken naar de invloed van economische, politieke en sociale factoren op de verschillen in benadering van tijd binnen de Verenigde Staten. Hij beschrijft ook technologische ontwikkelingen, maar voegt de effecten daarvan samen met de economische, politieke en sociale veranderingen. Hierdoor wordt tijd neergezet als sociaal fenomeen dat onder invloed staat van economische, politieke, en sociale verschuivingen.

Dus zelfs binnen de sociale psychologie, een subdiscipline van de psychologie, zijn er verschillende benaderingen om tijd te identificeren. Elk van deze benaderingen vertoont hier en daar

gelijkenissen met benaderingen die in andere academische disciplines worden gebruikt. Binnen Construal Level Theory is tijd een chronologische factor, waarbij het verleden en het heden onze beslissingen voor de toekomst beïnvloeden. ‘Tijdperspectief’ laat meer ruimte aan de gedachte dat ervaringen met betrekking tot tijd niet alleen kunnen worden uitgedrukt in termen van de klok en dat het verschil in tijdservaring ook onze beslissingen beïnvloedt. Tijd wordt hier echter nog steeds gezien als iets wat buiten de mensen bestaat. Tijd binnen het ‘levenstempo onderzoek’, zoals uitgevoerd door Levine, verschilt van deze beide perspectieven, omdat het meer nadruk legt op tijd als een sociaal construct, dat afhankelijk van de omgeving waarin het zich bevindt verandert en verschillende vormen en tempo’s aanneemt. Deze conceptuele benadering, tijd als sociaal construct, is echter vrijwel niet terug te vinden in andere sociaalpsychologische benaderingen. Zelfs met betrekking tot levenstempo worden de factoren die de verschillen in levenstempo beïnvloeden en hoe deze tot stand komen nauwelijks belicht. Het blijft bij een momentopname van verschillen. Hoe een proces tot veranderingen in het tijdsbegrip leidt wordt niet verklaard. Dat is jammer, omdat tijd als een dynamisch concept, dat zelf ook verandert, buiten de sociale psychologie juist volop in de aandacht staat. Hartmut Rosa (2007) suggereert zelfs dat de moderne tijd alleen gedefinieerd en afgebakend kan worden van andere periodes, wanneer we begrijpen hoe het concept tijd is veranderd. Hij beargumenteert dat tijd zeer versneld is en dat deze verandering in tempo het begin van de moderniteit definieert. Deze versnelling heeft aandacht gekregen binnen verschillende disciplines en ook de subdiscipline organisatiepsychologie onderschrijft deze diagnose. Desalniettemin blijft de dynamische visie van tijd binnen de sociale psychologie relatief onderbelicht. Dit terwijl juist de vraag welk effect deze versnelling op het individu heeft, en hoe deze de gedachten, gevoelens en gedrag verandert een vraag is die waarschijnlijk bij uitstek door sociaal psychologen kan worden beantwoord. Juist zij zijn geschikt om het proces te bestuderen en door middel van gecontroleerde experimenten te achterhalen of, waarom en hoe deze veranderingen betekenisvol zijn voor het individu. Hiervoor is het echter essentieel dat sociaal psychologen hun conceptualisatie van tijd als iets wat buiten de mens bestaat loslaten en tijd niet langer zien als iets wat als factor in een model kan worden gestopt. In plaats daarvan moet meer ruimte komen voor een interpretatie van tijd als een sociaal geconstrueerd fenomeen dat niet onveranderlijk is maar van nature evolueert en zichzelf continu herontdekt.

Literatuur

Garrett, B. (2006). Time: Three puzzles. Chapter 6. In: Bryan Garrett, *What is This Thing Called Metaphysics?* (pp. 87-99). London: Routledge.

Haegens, K. (2014, juni). ‘The times they are a-changin’’. Over de politieke, economische en sociale dimensies van veranderingen in de tijd. *Zesde KNAW Hendrik Muller Zomerseminar*. College gegeven aan het ISVW, Leusden.

Muller, F. (2014, juni). *Zesde KNAW Hendrik Muller Zomerseminar*. College gegeven aan het ISVW, Leusden.

Levine, R. (1997). *A geography of time: The temporal misadventures of a social psychologist*. New

York, NY: Basic Books.

Liberman, N. & Trope, Y. (1998). The role of feasibility and desirability considerations in near and distant future decisions: A test of temporal construal theory. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75, 5–18.

Lorenz, C. (2014, juni). *Zesde KNAW Hendrik Muller Zomerseminar*. College gegeven aan het ISVW, Leusden.

Rosa, H. (2007). The universal underneath the multiple: Social acceleration as the key to understanding modernity, In Sergio Costa, V., Domingues, J. M., Knobel, W. and da Silva, J.P. (Red.), *The Plurality of Modernity: Decentering Sociology* (pp. 22-42). Munchen: Hampp.

Sabelis, I. (2014, juni). Time for thought – reflection on temporalities in academic life. *Zesde KNAW Hendrik Muller Zomerseminar*. College gegeven aan het ISVW, Leusden.

Trope, Y. & Liberman, N. (2011). Construal level theory. In P. Van Lange, A. W. Kruglanski, E. T. Higgins (red.), *Handbook of Theories of Social Psychology* (pp. 118-134). London: Sage Publications.

Zimbardo, P. G. & Boyd, J. N. (2008). *The Time Paradox*. New York: Free Press, Simon & Schuster.

Consumentisme: Een goede copingstrategie in tijden van acceleratie?

Iris van Ooijen

Consumentengedrag is voor een deel gebaseerd op het besef dat onze tijd eindig is. In de sociale psychologie beschrijft de *Terror Management Theory* hoe het besef van sterfelijkheid effect heeft op de behoefte aan sociale identiteit. Versnellingen van sociale veranderingen maken dat conventionele identiteiten, waarmee mensen zich verbonden konden voelen, zoals religieuze of politieke identiteiten, meer en meer verdwijnen. Leidt dit verdwijnen van conventionele groepen en identiteiten tot een verschuiving naar ‘betekenisloze’, ‘materialistische’ en consumptie-gerelateerde groepslidmaatschappen? In dit essay zal ik uiteenzetten hoe sociale en maatschappelijke acceleratie kan leiden tot een verschuiving van het aanhangen van conventionele culturele wereldbeelden naar dit soort nieuwe wereldbeelden die voor steeds kortere duur bestaan. Tevens bespreek ik de consequenties hiervan met betrekking tot de behoefte aan verbondenheid.

Buffers

Wanneer mensen zich bewust worden van de naderende dood gebruiken ze copingmechanismen om zichzelf te handhaven. Terror Management Theory spreekt van een inherente drang om te overleven, die ervoor zorgt dat deze coping mechanismen automatisch en veelal onbewust worden geactiveerd. Een bekend voorbeeld daarvan is het zich verlaten op het geloof in het hiernamaals. In die manier van coping wordt het naderende einde van het eigen bestaan in zekere zin ontkend.

Een andere copingstrategie is het aanhangen van het *culturele wereldbeeld*, waarbij het begrip cultuur in haar breedste zin wordt geïnterpreteerd. Ook de ‘voetbalcultuur’ of ‘hipstercultuur’ vallen onder het begrip cultureel wereldbeeld. Terror Management Theory stelt dat het ervaren en aanhangen van een cultureel wereldbeeld een buffer vormt tegen doodsangst. Het lid zijn van of behoren tot een groep geeft een gevoel van zekerheid. Het verhoogt de zelfwaardering en creëert symbolische onsterfelijkheid. Het lid zijn van een groep die blijft voortbestaan na de eigen dood, opent het perspectief dat de eigen identiteit na de dood blijft voortleven in die groep. De groepsidentiteit is immers opgebouwd uit een gedeeld wereldbeeld (ook al wordt dit beeld juist door de groep gevormd). De menselijke behoefte om zich te binden aan een groep blijkt dusdanig groot, dat individuen negatieve consequenties ervaren wanneer ze deze verbondenheid niet ervaren, in de vorm van een verlaagd gevoel van zelfwaardering en depressieve symptomen.

Consumentisme als terror management

Een opmerkelijk gegeven, dat uit sociaalpsychologische studies naar menselijke behoeftes voortkomt, is dat de behoefte om deel uit te maken van een groep ook kan worden vervuld in het zich verbinden met een merknaam. In de huidige consumptiecultuur neemt de manier waarop men consumeert meer en meer de gemeenschapsvormende rol van een cultureel wereldbeeld over. Consumenten zien het kopen en langdurig aanhangen van bepaalde merken steeds meer als een vorm van groepsidentiteit. Binnen de wetenschap, maar ook in de praktijk, ontstaat bijvoorbeeld steeds meer de visie dat loyaliteit aan een merk door consumenten niet alleen bestaat vanwege automatisme of maximalisatie

van efficiëntie ('Ik ga mijn hele leven al naar de Albert Heijn, dus *why change a winning team?*'), maar juist ook vaak door een emotionele, persoonlijke band die mensen ervaren met een merk ('Apple en ik passen bij elkaar, omdat we allebei creativiteit uitdragen'). Mensen consumeren niet meer alleen vanwege functionaliteit, maar consumptie is een symbolische manier geworden om een persoonlijke identiteit te scheppen. Bovendien bezitten merken tegenwoordig *zelf* ook een identiteit, wat ervoor zorgt dat merken, net als culturele groepen, een visie kunnen uitdragen.

Een sterke loyaliteit aan een merk (bijvoorbeeld het 'creatieve' Apple of 'hippe' Starbucks) kan daarom ook gezien worden als een poging tot het creëren van groepslidmaatschap (de groep *Apple-fans* of *Starbucks-hipsters*). De ontwikkeling van *online communities* via Facebook pagina's van dit soort merken heeft sterk bijgedragen aan het idee dat mensen aan merken een groepsidentiteit kunnen ontlenen. Het online platform brengt leden van de groep namelijk met elkaar in contact en versterkt daardoor de mate waarin de groepsleden zich identificeren met het merk. Onderzoek wijst uit dat de behoefte om je verbonden te voelen met een merk daadwerkelijk ontstaat als reactie op het bewustzijn van sterfelijkheid. Een recent gepubliceerde wetenschappelijke studie wijst bijvoorbeeld uit dat participanten zich sterker verbonden voelen met elektronikamerken wanneer zij kort daarvóór zijn herinnerd aan hun eigen sterfelijkheid (zonder dat zij zich bewust zijn van dit mechanisme). Dit effect is groter voor degenen die een materialistische persoonlijkheid hebben. De conclusie die men hieruit kan trekken is dat het creëren van wereldbeelden (of groepsidentiteiten) op basis van merken en consumentisme steeds meer een fundamentele menselijke behoefte aan het worden is.

Terror management in tijden van acceleratie

Hoe kunnen we deze ontwikkelingen plaatsen in de huidige samenleving, en wat zijn de consequenties ervan? Zoals onder andere beschreven door Hartmut Rosa is er sprake van acceleratie van sociale veranderingen. De culturele gewoonten en groepen waarbinnen wij leven zijn onderhevig aan veranderingen die elkaar steeds sneller opvolgen. Rosa beschrijft dat dit onder andere geldt voor waarden, modeverschijnselen, lifestyles, sociale relaties en sociale milieus. Waar men vroeger dezelfde religie aanhing als de voorouders van decennia geleden, hebben we nu de keuze om een religie aan te hangen of niet, en veranderen we zelfs van geloofsovertuiging gedurende een mensenleven. Waar het qua beroepskeuze vroeger vanzelfsprekend was om het familiebedrijf over te nemen, staat ons nu de keuze te wachten uit een breed scala van beroepsmogelijkheden, en zullen wij enkele jaren later naar alle waarschijnlijkheid weer voor eenzelfde keuze staan. Hoe voldoen wij in deze samenleving nog aan de behoefte tot een sociale groep te horen?

Door sociale acceleratie zullen groepen die gebaseerd zijn op een cultureel wereldbeeld voor steeds kortere duur bestaan. Het is daardoor onvermijdelijk dat het groepslidmaatschap waar wij menselijkerwijs naar op zoek zijn, zich van conventionele *culturele wereldbeelden* zoals religie en beroep verschuift naar groepen die in een hoger tempo ontstaan en verdwijnen. Het is bijvoorbeeld niet aannemelijk dat veel mensen zich over tien jaar nog identificeren met de subcultuur hipsters. Ook is de kans kleiner dan vroeger dat iemand zich haar hele leven zal identificeren met één beroep. Door de acceleratie van sociale veranderingen volgen meerdere culturele wereldbeelden elkaar sneller op. Deze ontwikkeling heeft naar mijn idee twee belangrijke gevolgen voor de functie van culturele wereldbeelden.

De eerste functie van een cultureel wereldbeeld is het creëren van symbolische onsterfelijkheid. Het lid zijn van een groep die blijft voortbestaan na de dood van het individu, zou een garantie zijn voor het voortleven van zijn of haar identiteit in die groep, en daardoor symbolisch resulteren in onsterfelijkheid. Echter, in een tijdperk van sociale acceleratie, waarin groepen sneller ontstaan en verdwijnen, wordt het voor individuen steeds moeilijker om zich te identificeren met groepen die duurzaam zijn, en op deze manier een *cultureel wereldbeeld* aan te hangen. Een groep die vandaag bestaat kan volgende week verleden tijd zijn. Met het verdwijnen van de groep verdwijnt de identiteit van het individu die voortleefde in die groep, en daarmee ook de symbolische onsterfelijkheid van het individu die door deze groep in stand werd gehouden. Dit leidt ertoe dat de behoefte om bij een culturele groep te horen een minder passende coping strategie wordt om de existentiële angst te onderdrukken en de zelfwaardering te laten toenemen.

Ten tweede zorgt het verdwijnen van ‘stabiele’ culturele wereldbeelden zoals die van religie ervoor dat mensen zich proberen te identificeren met andere wereldbeelden die gangbaar zijn in de samenleving. Zoals eerder opgemerkt leven we in een consumptiecultuur, waarin het aanschaffen van goederen een levensstijl is geworden. Mensen ontlenen steeds meer identiteit aan de merken en producten die ze consumeren, een fenomeen dat zich nog sterker ontwikkelt door het ontstaan van online merkgemeenschappen of *brand communities* op sociale media platformen.

Bewustwording

De bron van persoonlijke zingeving verplaatst zich hiermee van stabiele wereldbeelden naar kortlopende, meer oppervlakkige wereldbeelden waarbij het aannemelijk is dat mensen een grotere waarde gaan hechten aan materialisme. Mensen ervaren daardoor minder zingeving, of identificeren zich met groepen waarbij het onduidelijk is in hoeverre deze groepen een bron kunnen zijn van ‘echte’ zingeving, zoals die door Rosa bijvoorbeeld wordt bereikt door verbondenheid met familie, religie, natuur of cultuur - en niet door merken of producten.

Dit alles maakt het belangrijk om na te denken over de langdurige psychologische effecten die kunnen optreden door toedoen van het leven in een consumptiemaatschappij, met betrekking tot zingeving en zelfwaardering. Deze bewustwording zal wellicht een belangrijke factor zijn bij het achterhalen waar je als mens het meest gelukkig van wordt in een snel veranderende samenleving.

Tijd als veroorzaker van verstoorde burenrelaties

Judith van Zanten

Buren. Wie heeft ze niet? In de ideale wereld is de omgang met onze buren harmonieus, is er respect voor privacy en helpt men elkaar zo nu en dan uit de brand. In een realistische wereld kan de omgang met onze buren verre van harmonieus zijn. We hoeven maar de televisie aan te zetten om hier getuige van te zijn. Programma's als *De rijdende rechter* en *Bonje met de buren* laten ons smullen van het leed dat burenruzies heet.

Burenconflicten kunnen aanleidingen hebben als geluidsoverlast, loslopende honden of onopgeruimde tuinen. Ook al lijken dit futiliteiten, een dergelijk voortdurend burenconflict kan een aantasting van het persoonlijk leefklimaat en de (psychische) gezondheid te weeg brengen. Mogelijk monden deze conflicten uit in (gewelddadige) escalaties (Peper & Spierings, 1999; Ufkes, 2010; Ufkes, Giebels, Otten & van der Zee, 2012).

Hoe ontstaan burenconflicten? In dit essay zal ik uiteenzetten waarom *tijd* een fundamentele bijdrage levert aan het ontstaan en voortduren van negatieve burenrelaties en de daaruit volgende burenconflicten. Deze uiteenzetting is drieledig: allereerst betoog ik hoe tijd van invloed is op de kwaliteit van onze burenrelaties, ten tweede beschrijf ik de rol die tijd speelt bij het ontstaan van burenconflicten en ten slotte zal ik beargumenteren hoe tijd zorgt voor voortdurende en/of escalerende conflicten.

Tijd en burenrelaties

Dat het leven anders is dan honderd jaar geleden zal niemand vreemd in de oren klinken. Veelal wordt als oorzaak van de veranderde wereld de *modernisering* genoemd. Dit abstracte en schijnbaar veelomvattende begrip wordt door Hartmut Rosa gedefinieerd als 'een driedimensionaal voortdurend proces van sociale acceleratie' (Rosa, 2007: 30). Het driedimensionale aspect heeft betrekking op drie verschillende typen fenomenen die zich in een automatische cyclus bevinden, welke zichzelf in beweging houdt. De drie dimensies zijn: technologische acceleratie, acceleratie van sociale verandering en acceleratie van 'de snelheid van het leven'. Wanneer we het fenomeen van sociale acceleratie verder uitdiepen kunnen we concluderen dat modernisering heeft geleid tot veranderde en minder hechte relaties tussen buren.

Om te beginnen bij de technologische acceleratie. Deze heeft betrekking op het ontstaan van technologische vernieuwingen die de mogelijkheden die we hebben, vergroten. Denk aan de ontwikkeling van de auto, die het mogelijk maakte om zich sneller te verplaatsen. Maar ook ontwikkelingen zoals de televisie, de mobiele telefoon en de computer zorgen voor een versnelling van het leven. Door deze ontwikkelingen zijn buren minder afhankelijk van elkaar dan vroeger, men is meer zelfvoorzienend. Waar vroeger slechts één iemand in de straat een grasmaaier had, die werd uitgeleend aan buren, heeft tegenwoordig iedereen de mogelijkheid en de middelen om zichzelf hierin te voorzien. Opvallend bij de ontwikkeling van de televisie is dat het ernaar kijken in eerste instantie een gevoel van samenzijn gaf. De hele straat kwam kijken bij dat ene gezin dat televisie in huis had. Toen de televisie voor meer mensen te betalen werd, veranderde het televisie kijken van een

gezamenlijke activiteit in een individuele activiteit.²²

Wat de versnelling van de mobiliteit betreft zien we dat er minder 'territoriale binding' is dan voorheen. Het belang van de directe lokale omgeving als sociaal kader is minder groot geworden. Mensen hebben een ruimtelijke oriëntatie gekregen (van Engelsdorp Gastelaars, 2003). Als gevolg hiervan is er minder nauw contact met personen die in de directe omgeving leven. Mensen zijn mobieler en minder aangewezen op familie en burens voor hun sociale contacten. Bovendien zijn mensen door de toegenomen mobiliteit dermate veel van huis dat er vrijwel geen tijd overblijft om te 'socializen' in de buurt. Waar men vroeger veelal in en om het huis werkte, is de werkende burger tegenwoordig al gauw meerdere uren per week van huis (Whitelegg, 1993: 3; Tranter, 2010: 157).

Ook de kwaliteit van het contact met burens is veranderd. Mensen zoeken nu vaker vriendschappelijke en intieme relaties buiten de directe omgeving. De tweede versnellingsdimensie, de acceleratie van sociale verandering, speelt hierin een belangrijke rol. Door de steeds snellere verandering van de samenleving ontstaan andere normen en waarden met betrekking tot bijvoorbeeld familie en vrienden. Waar de familiesituatie vroeger vaak over meer generaties stabiel bleef, is de samenstelling van de familie en de mate van onderling contact tegenwoordig variabel. Hetzelfde geldt voor het contact met buurtgenoten. Dat minder intensieve contact in de directe leefomgeving heeft negatieve gevolgen: er kan een angstige stemming ontstaan, waardoor men vreest dat 'vreemden' een bedreiging vormen voor het persoonlijke leefklimaat. De samenleving wordt als onveilig beschouwd en men heeft de neiging zich terug te trekken in de persoonlijke veilige haven, het eigen huis. Er komt nadruk te liggen op het eigen territorium, omdat dit de plek is waar men zich veilig voelt (Beck, 1992; Bauman, 1998, 2007; Aas, 2007). Hierbij lijkt een sterke focus op de eigen identiteit te liggen. Men wil benadrukken dat men een 'bestaande entiteit' is, zoals sociologen zeggen. Deze entiteit wordt omschreven met woorden die naar territorium en ruimte verwijzen, zoals 'mijn stad, mijn dorp, mijn buurt, mijn huis, mijn tuin, mijn boom'. Het idee dat men een bewust bestaande unieke entiteit is, kan bescherming bieden tegen gevaar van buitenaf en ervoor zorgen dat mensen zich minder angstig voelen (Castells, 1997).

Ook de derde versnellingsdimensie, de acceleratie van het levenstempo, speelt hierin een rol. Door de tijdsdruk die mensen in onze maatschappij ervaren, leven zij met het idee dat er altijd tijd te kort is. Dat gevoel van tijdgebrek leidt ertoe dat er steeds meer activiteiten worden gepland in hetzelfde tijdsbestek, met als gevolg dat het levenstempo toeneemt. En ook hier zien we dat daardoor de behoefte aan contact met de directe omgeving afneemt en er minder gelegenheid is om sociale activiteiten te ondernemen.

De drie versnellingsdimensies zorgen er samen voor dat we minder in contact staan met onze burens dan vroeger. Burenrelaties zijn minder intensief en het komt regelmatig voor dat mensen niet weten wie hun burens zijn. Hiermee behoort de buur tot de 'vreemden' die een bedreiging kunnen vormen voor het veilige leven en de persoonlijke identiteit. Het is vanwege die bedreiging voorstelbaar dat mensen het eigen territorium (i.e. het eigen huis, de eigen tuin) willen verdedigen tegen deze bedreigingen. Dit is dan ook wat veelal gebeurt in een burenconflict. Maar voordat ik dieper inga op de manier waarop tijd een burenconflict kan laten voortduren en verergeren, zal ik eerst betogen op welke manier tijd een rol speelt bij het ontstaan van burenconflicten.

Tijd en het ontstaan van burencollicten

Een belangrijke factor bij het ontstaan van burencollicten is de zogeheten *exposure time*. Deze heeft betrekking op het feit dat men als burens veel tijd met elkaar doorbrengt (Gould, 2003: 68-69). Zeker wanneer we de burensrelatie vergelijken met andersoortige relaties, brengen burens veel tijd in elkaars fysieke nabijheid door. Die grote mate van exposure time verhoogt het risico op collicten en mogelijk geweld.²³ Tijd biedt dus de gelegenheid tot confrontatie, irritatie en collicten. Hierbij speelt mee dat burens niet om elkaar heen kunnen. Men ziet, hoort, ruikt elkaar dagelijks, en ook dat zijn aspecten van de exposure time.

De tijd dat men aan elkaar is blootgesteld neemt toe in tijden van grote werkloosheid. De economische crisis van 2008 heeft een krappere arbeidsmarkt doen ontstaan, wat tot meer werkloosheid heeft geleid. Werkloosheid kan betekenen dat mensen meer thuis zitten en weinig om handen hebben. Het ontbreekt hun aan een zinvolle dagbesteding. Hierdoor wordt de exposure time tussen burens groter. Er zijn meer kansen op irritatie, confrontatie en daarmee op het ontstaan van collicten (van Zanten, Koenraadt & Schoenmakers, 2014: 129). Wanneer mensen veel thuis zijn, wordt niet alleen de kans groter dat zij vaker of meer overlast ervaren van de burens, maar ook de kans dat zij zelf overlast veroorzaken. Aan beide zijden van de schutting kunnen irritaties ontstaan, die collicten uitlokken.

Een andere aan tijd gerelateerde factor die van invloed kan zijn op het ontstaan van burencollicten betreft individuele verschillen in de slaap-waakcyclus. De meest genoemde vorm van overlast door burens is geluidsoverlast, waarbij het veelal harde geluiden of muziek betreft op tijdstippen waarop men wenst te rusten of te slapen. Wanneer buur A een 'vroeg type' is (vroeg naar bed en vroeg op) en buur B een 'laat type' (laat naar bed en laat op) kunnen er vrij snel problemen ontstaan met betrekking tot geluid.²⁴ Buur B houdt van muziek en draait die ook graag voor het slapen gaan. Buur A wenst dan al te slapen, wat niet lukt door de harde muziek. Andersom kan het zijn dat buur A wanneer hij fris en fruitig vroeg in de ochtend gaat klussen, overlast bezorgt aan buur B, die dan nog aan het slapen is. Problematisch bij deze factor is dat er vrij weinig te veranderen valt aan individuele slaap-waakritmes. De enige oplossing is dat men rekening houdt met elkaar. Mogelijkerwijs zouden burens dergelijke verschillen met elkaar kunnen bespreken om elkaars ritmes te kunnen respecteren.

Tijd en het voortduren van burencollicten

De mate waarin de tijd invloed uitoefent op het voortduren en verergeren van burencollicten laat zich het beste op microniveau uitleggen, door aandacht te besteden aan de één-op-één relatie tussen twee ruziënde burens. Hoe speelt tijd daarin een rol?

Opmerkelijk is dat algemene gezegden over tijd, zoals dat de tijd alle wonden heelt en mensen met het ouder worden wijzer worden, niet opgaan voor een burensrelatie. Onderzoek naar burencollicten laat zien dat hiervan geen sprake is. De fysieke nabijheid gooit roet in het eten met betrekking tot algemene opvattingen over tijd.

*In een burencnflict
heelt de tijd geen
wonden, maar bestrooit
zij ze met zout.*

*Komt tijd, komt raad.
Behalve als de buurman
de vijand is.*

Hoe komt dat? Ten eerste lukt het conflictpartijen niet om naar de toekomst te kijken. Buren blijven hangen in het verleden. Een veel gehoorde klacht bij buurtbemiddeling is dat er voortdurend oude koeien uit de sloot worden gehaald en de focus op toekomstige oplossingen nihil is. Buren houden in een conflict het verleden 'levend' door steeds weer terug te grijpen op gebeurtenissen die voorbij zijn. Er zou gesproken kunnen worden over een 'brandend verleden' in een burencnflict; personen houden het verleden in het heden brandend door er voortdurend mee bezig te zijn (Lorenz, 2014). Wanneer de wijkagent een melding van een burencnflict krijgt blijkt regelmatig dat er incidenten bijgehaald worden die jaren geleden hebben plaatsgevonden, maar waarover betrokkenen desalniettemin vol emotie vertellen. Het verleden blijft grote impact op het heden houden. Het heeft daarom weinig zin om burencnflicten vanuit een lineaire tijdsbenadering te onderzoeken. De vanzelfsprekendheid dat mensen naar de toekomst bewegen en het verleden achter zich laten, gaat hier niet op.²⁵ Het lukt buren in een conflict niet om het conflict (tijdelijk) los te laten. Ze zijn er volledig in verwickeld, waardoor het conflict zich permanent in hun heden afspeelt en de toekomst geen soelaas biedt.

Ten tweede heelt de tijd bij burencnflicten niet alle wonden. Integendeel. De fysieke nabijheid zorgt ervoor dat de tijd *geen ruimte* krijgt om wonden te helen. De tijd kan haar helende werking alleen uitoefenen als er na het toebrengen of oplopen van een wond afstand wordt genomen. Maar juist dat kan niet bij burencnflicten. Het blijkt zelfs zo te zijn dat wanneer er geen tussenkomst van derden plaatsvindt, de tijd een burencnflict alleen maar doet verergeren. Het natuurlijke verloop van een burencnflict maakt dat er zonder interventie vrijwel altijd escalaties plaatsvinden, die in sommige gevallen ronduit gewelddadig zijn (van Zanten et al., 2014). Ook het idee dat men met het verstrijken van de tijd tot wijze ingevingen, oplossingen en ideeën over het leven komt, gaat niet op voor burencnflicten. Conflictpartijen lijken naarmate het conflict voortduurt juist steeds minder wijze ideeën te krijgen. Die dragen eerder bij aan escalatie dan aan oplossing van het conflict. Bij langdurige burencnflicten kan het dan ook voorkomen dat conflictpartijen zeer geniepige, gemene en soms zelfs gevaarlijke situaties creëren in het kader van het conflict. Zo was er een buurman die na zeven jaar conflict met zijn buren zijn deurbel en brievenbus onder stroom zette in de hoop dat de buren zouden langskomen. In zijn beleving was dit een wijze oplossing voor het conflict, hij zou de buren wel eens een lesje leren. In dit voorbeeld wordt wederom duidelijk dat tijd geen goede uitwerking heeft op het verloop van burencnflicten. De tijd verergert het conflict wanneer er niet door iemand op dit tijdsverloop wordt ingegrepen.

Uit bovenstaande drieledige uiteenzetting kan geconcludeerd worden dat tijd een negatieve invloed heeft op burenrelaties. Wanneer de relatie met buren verslechtert, wordt de kans groter dat er irritatie en conflict ontstaat. Modernisering en de economische crisis spelen hierin een rol, omdat werkloosheid en het ontbreken van een zinvolle dagbesteding het risico op burencnflicten vergroot.

Wanneer een burencolict eenmaal gaande is, lijkt er geen weg terug en lijkt het tijdsverloop zo te zijn dat zonder externe ingrepen escalatie van colict onvermijdelijk is.

Het zou kortzichtig en onvolledig zijn om louter en alleen de tijd als boosdoener aan te wijzen. Dat neemt echter niet weg dat het van belang is de invloed van tijd op burencolicten te erkennen. Hoe minder we de tijd haar gang laten gaan, des te minder burencolicten er zullen ontstaan.

Literatuur

Aas, K.F. (2007). *Globalization & Crime. Key approaches to criminology*. Londen: SAGE.

Bauman, Z. (1998). *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge, UK: Polity Press.

Bauman, Z. (2007). *Liquid Times: Living in an age of uncertainty*. Cambridge, UK: Polity Press.

Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a new Modernity*. Londen: SAGE.

Castells, M. (1997). *The power of identity*. Oxford, UK: Blackwell.

Engelsdorp Gastelaars, R. van (2003). *Veertig jaar territoriale binding (afscheidsrede UvA)*. Amsterdam: Vossiuspers UvA.

Gould, R.V. (2003). *Collision of wills: How ambiguity about social rank breeds conflict*. Chicago: University of Chicago Press.

Lorenz, C. (2014). Blurred Lines. History, memory and the experience of time. *International Journal of History, Culture and Modernity*, 2(1), 43-63.

Peper, B., Spierings, F., de Jong, W., Blad, J., Hogenhuis, S. & Altena, V. van (1999). *Bemiddelen bij colicten tussen burenen*. Delft: Eburon.

Roenneberg, T., Kuehnle, T., Juda, M., Kantermann, T., Allebrandt, K., Gordijn, M. & Meroow, M. (2007). Epidemiology of the human circadian clock. *Sleep medicine reviews*, 11, 429-438.

Rosa, H. (2006). The Universal underneath the multiple: Social acceleration as a key to understanding modernity. In: S. Costa, J. M. Domingues, W. Knöbl & J.P. da Silva (red.), *The plurality of modernity: decentering sociology*. (pp. 29-56). München: Rainer Hampp Verlag.

Tranter, P.J. (2010). Speed Kills: The complex links between transport, lack of time and urban health. *Journal of urban health*, 87 (2), 155-166.

Ufkes, E.G. (2010). *Neighbor-to-neighbor colicts in multicultural neighborhoods* Ridderkerk: Ridderprint B.V., diss. RUG.

Ufkes, E.G., Giebels, E., Otten, S. & Zee, K.I. van der (2012). The Effectiveness of a Mediation

Program in Symmetrical versus Asymmetrical Neighbor-to-Neighbor Conflicts.

International Journal of conflict management, 23, 290-306.

Whitelegg, J. (1993). Time pollution. *Ecologist*, 23(4), 131-134.

Zanten, J.K. van, Koenraadt, F. & Schoenmakers, Y. (2014). *De buurman als vijand. Patronen in ernstige burencollicten met buren en omgang daarmee*. Politie en Wetenschap, verkenningen.

²² In de hedendaagse maatschappij lijkt televisie kijken een dermate individuele activiteit te zijn geworden dat er in veel huishoudens in elke (slaap)kamer een televisie te vinden is, zodat alle bewoners tegelijkertijd 'hun' programma's kunnen bekijken.

²³ Hierin is een vergelijking te trekken met gezinsrelaties. Gezinsleden lopen een verhoogd risico het slachtoffer van geweld te worden door een ander gezinslid, door de grote mate van exposure time.

²⁴ Vgl Roenneberg et al. (2007) en de lezing van M. Gordijn t.b.v. het zesde KNAW-Hendrik Muller Zomerseminar, 16 juni 2014.

²⁵ Zie ook Lorenz (2014) waarin hij de metafoer van een stromende rivier noemt.

Over de auteurs

Peter Becker werkte tien jaar als muziekbibliothecaris, waarna hij de overstap maakte naar het hoger onderwijs. Als docent bij de Haagse Hogeschool is hij verbonden aan het Lectoraat Filosofie en Beroepspraktijk. Hij studeerde Culturele Informatiewetenschap aan de UvA en deed daarna onder andere onderzoek naar tijdsindelingen binnen Het Nieuwe Werken. Peter is verder geïnteresseerd in de wijze waarop nieuwe technologie in het hoger onderwijs kan bijdragen aan kwaliteitsverbetering en efficiëntie.

Bert van den Bergh studeerde filosofie en psychologie aan de Universiteit van Amsterdam en werkte als docent aan de Universiteit van Amsterdam, de Hogeschool van Amsterdam en de Hogeschool voor de Kunsten Utrecht. Thans is hij verbonden aan de Haagse Hogeschool, waar hij tevens deel uitmaakt van het Lectoraat Filosofie en Beroepspraktijk. Daarnaast werkt hij als promovendus aan de Erasmus Universiteit aan het door NWO ondersteunde project *De malaise van de laatmoderniteit – Een cultuurfilosofische interpretatie van de ‘depressie-epidemie’*.

Levi van den Bogaard studeert geschiedenis en filosofie. Hij doet onderzoek op het gebied van geschiedfilosofie en -theorie enerzijds, en de geschiedenis van ideeën, waardesystemen en materiële praktijken anderzijds. Bijzondere aandacht gaat hierbij uit naar het werk van Foucault en Nietzsche en hun genealogische methode, waarover hij zijn bachelorthese schreef. In 2013 begon hij aan een onderzoeksmaster Modern History aan de Universiteit Utrecht. In 2014-2015 was hij gaststudent filosofie aan de University of Warwick in het Verenigd Koninkrijk.

Marion Collewet studeerde bestuurskunde, filosofie en economie in Frankrijk, Duistland en Engeland. Ze is promovenda aan de School of Business and Economics van de Universiteit Maastricht. Haar onderzoek gaat over het verband tussen wekelijkse arbeidsduur en welzijn, over hoe mensen keuzes maken omtrent hun arbeidsduur, en over de rol die de sociale context hierbij speelt.

Eva C. Coopmans studeert aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en is bezig met de master Geneeskunde en de master Filosofie van de Geneeskunde. Haar deelname aan het zesde KNAW-Hendrik Muller Zomerseminar komt voort uit haar medische belangstelling in het onderwerp tijd. Uit medische cijfers blijkt dat er een toegenomen incidentie is van een burn-out bij (jong)volwassenen. Zou deze toename in verband kunnen staan met hoe wij de tijd in de huidige samenleving ervaren?

Roy Groen behaalde na enige aarzeling en meerdere omzwervingen een bachelordiploma in de Romaanse talen en culturen, en een onderzoeksmasterdiploma in de letterkunde. Sinds 2012 werkt hij aan een proefschrift over de morele dimensie(s) van het oeuvre van Vladimir Nabokov dat hij in 2016 hoopt af te ronden.

Marli Huijjer, filosoof/arts, is bijzonder hoogleraar filosofie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en lector filosofie aan De Haagse Hogeschool. Zij is auteur van *Ritme. Op zoek naar een terugkerende tijd* (2011) waarin zij laat zien dat een teloorgang van gedeelde ritmes van leven en werken een ontwrichtend effect heeft: van gejaagdheid en stress op individueel niveau tot wanorde op maatschappelijk niveau en in economische en politieke organisaties. Daarnaast is zij auteur van

Discipline. Overleven in overvloed (2013), *Goudmijn van het denken* (2012, met Frank Meester) en *Opnieuw beginnen. Metamorfosen in het bestaan* (2009; met Reinjan Mulder).

Paulan Korenhof is promovenda bij Privacy & Identity Lab (PI. Lab) en het Tilburg Institute for Law, Technology, and Society (TILT). Paulan heeft een achtergrond in zowel Filosofie als Publiekrecht. Vanuit deze achtergrond doet zij onderzoek naar de problemen die gepaard gaan met de aanhoudende beschikbaarheid van persoonlijke informatie op het Wereld Wijde Web. Aanleiding voor haar onderzoek is de ontwikkeling van het zogenaamde ‘recht op vergetelheid’ in de Algemene Data Protectie Verordening.

Annemijn Loermans promoveert sinds 2013 aan de Vrije Universiteit van Amsterdam. Binnen haar onderzoek kijkt ze naar de culturele verschillen in de representatie van tijd en hoe deze verschillen onze ervaring en gedrag onderbouwen. Ze heeft haar bachelor afgerond aan de University College Roosevelt met een major in psychologie en rechten en minors in retoriek en linguïstiek. Haar onderzoeksmaster in gedragswetenschappen heeft ze afgerond aan de Radboud Universiteit Nijmegen met een these over de link tussen motivatie en cognitieve tijd metaforen.

Nico Marsman studeerde filosofie aan de Rijksuniversiteit Groningen en de Leibniz Universiteit te Hannover. Hij heeft vervolgens gewerkt als beleidsmedewerker informatisering, projectleider en docent aan de Hanzehogeschool Groningen en de Hogeschool Haarlem (SOSA). Hij participeerde van 2003 tot 2007 in de kenniskring van het lectoraat Rehabilitatie van de Hanzehogeschool. Op het ogenblik is hij docent aan Academie voor Sociale Studies van de Hanzehogeschool en rond hij binnenkort zijn promotie af met een studie over het tijdsbegrip van de filosoof Henri Bergson.

Iris van Ooijen studeerde sociale psychologie en Behavioural Science aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Momenteel is zij bezig met haar promotieonderzoek aan de Universiteit van Amsterdam waar zij de effecten onderzoekt van persuasieve informatie (zoals productclaims en verpakkingen) op consumentengedrag. Zij richt zich hierbij op effecten die bij consumenten vaak onbewust optreden, bijvoorbeeld onder invloed van tijdsdruk. De verwachte promotiedatum is januari 2016.

Stephan van der Raad is docent recht aan de Hogeschool Leiden. In 2012 is hij afgestudeerd in de bestuurskunde en rechten. Naast zijn werk als docent werkt hij aan een onderzoeksvorstel dat gaat over het Europees Semester: een cyclus van zes maanden waarin EU lidstaten hun fiscaal beleid coördineren. In zijn onderzoek wil hij onder andere uitzoeken wat de invloed is van tijdsdiscipline op de effectiviteit van het Semester.

Derk-Jan Schonewille heeft een achtergrond in de klinische psychologie. Tijd vindt hij als psycholoog een interessant thema, omdat wij mensen met een beperkte levensduur in de wereld zijn geworpen en continu worstelen met de vraag hoe wij ons daartoe moeten verhouden. Derk-Jan heeft als psycholoog gewerkt binnen de verslavingszorg en is thans werkzaam als docent aan de Universiteit van Amsterdam. In zijn vrije tijd houdt hij zich graag bezig met muziek en filosofie.

Martijn Stronks studeerde rechten en filosofie aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Hij was

hoofdredacteur van het migratierechtelijk vakblad *Asiel & Migrantenrecht*. Sinds 2012 werkt hij, opnieuw aan de VU, aan een proefschrift over het begrip tijd in het migratierecht onder begeleiding van Hemme Battjes en Ger Groot.

Melissa Verhoef voltooide in 2012 de onderzoeksmaster ‘Development and Socialisation in Childhood and Adolescence’ aan de Universiteit Utrecht. Hierna werkte zij als junior onderzoeker in zowel Utrecht als Jyväskylä, Finland. Sinds september 2013 werkt zij als promovendus bij de vakgroep Sociologie van de Universiteit Utrecht. Het centrale thema van haar proefschrift is kinderopvang. Zij onderzoekt in hoeverre het werk van ouders van invloed is op het gebruik van kinderopvang, en wat voor effecten dit heeft op het familieleven.

Fieke Visser volgt haar tweede jaar van de onderzoeksmaster ‘Regional Studies’ aan de faculteit Ruimtelijke wetenschappen te Groningen. Het onderwerp ‘tijd’ interesseert haar omdat tijd en ruimte als het ware yin en yang zijn en altijd met elkaar verbonden blijken. Haar bachelor heeft zij behaald aan University College Roosevelt in Liberal Arts and Sciences. Door haar multidisciplinaire achtergrond in geografie, economie en antropologie wilde zij het onderwerp ‘tijd’ bestuderen vanuit verschillende disciplines om zo een rijk en gevarieerd beeld te schetsen van het ‘tijdsdenken’ binnen de wetenschap.

Gert van Vugt studeerde sociologie aan de London School of Economics. Hij is medeoprichter en huisprofeet van *Alter Opus*: een denktank die ‘anders denken over werk’ stimuleert. Momenteel doet hij onderzoek naar onbetaalde stages na de studie. Ook schrijft hij over de sociale aspecten in het (niet) waarderen van werk en over de ‘cult van productiviteit’. Daarnaast is hij als ondernemer actief in het installeren van zonnepanelen.

Judith van Zanten is ontwikkelingspsycholoog en criminoloog. Na haar criminologische thesis over fataal geweld tussen burens heeft zij in opdracht van Politie & Wetenschap een vervolgonderzoek naar ernstige burenconflicten uitgevoerd aan de Universiteit Utrecht. In *De buurman als vijand* (2014) benadrukt zij het belang van de invloed van de burenrelatie op het ontstaan van burenconflicten en -delicten. Haar interessegebied beslaat de criminologie en de forensische psychologie/psychiatrie en daarin met name dader-slachtoffer relaties.

Zoë Zernitz studeert Kunsten, Cultuur en Media aan de Rijksuniversiteit Groningen. Ze is in het bijzonder geïnteresseerd in kunsteducatie. Wat hebben de kunsten het onderwijs te bieden? Met deze vraag houdt ze zich graag (wetenschappelijk) bezig. Daarnaast is ze actief betrokken bij het onderwijs: als overblijffuf geeft ze haar leerlingen ‘stiekem’ cultuureducatie door eigen verhalen aan hen voor te lezen.