**Kennismanagement, tegen beter weten in?**

 ****

 **Een kritisch Bergsoniaans perspectief op
kenniscreatie in organisaties**

 **Martijn Simons**

**KENNISMANAGEMENT, TEGEN BETER WETEN IN?***Een kritisch Bergsoniaans perspectief op kenniscreatie in organisaties*

Martijn Simons
Universiteit van Amsterdam,
Amsterdam
Universiteit voor Humanistiek,
Utrecht

Masterthesis ten behoeve van het behalen
van de graad Master of Arts

Begeleider:
Universiteit van Amsterdam, drs. P. Pekelharing
Universiteit voor Humanistiek, dr. R.G.A. Kaulingfreks

Tweede lezer:
Universiteit van Amsterdam, dr. K.V.Q. Vintges
Universiteit voor Humanistiek, prof. dr. H.P.J.M. Kunneman

©Maart 2013
 

*‘Er zijn tijdperken waarin de redelijke mens
en de intuïtieve mens naast elkaar staan,
de een vol angst voor de intuïtie,
de ander vol spot over de abstracties,
de laatste is even onredelijk als de eerste on-kunstzinnig.’

(…)

‘Beiden staan onverschillig tegenover de waarheid
zonder gevolgen: de filosoof verschijnt hier als iets*wonderlijks*. De filosoof als iets abnormaals.’*

Uit: Over waarheid en leugen in buiten-morele zin - Friedrich Nietzsche[[1]](#footnote-1)

Omslagfoto: *Stealing Eternity ­* - Sarolta Bán[[2]](#footnote-2)

# Samenvatting

Martijn Simons: Kennismanagement, tegen beter weten in?
Onder begeleiding van dr. R.G.A. Kaulingfreks & drs. P. Pekelharing

Kennis wordt in organisaties beschouwd als een steeds belangrijker product(iefactor). Een goede ontwikkeling van kennis in organisaties draagt bij aan een vergroting van de winst of een versteviging van de concurrentiepositie. Kenniscreatie wordt door kennismanagement in goede banen geleid door kennis op een goede manier te ordenen, bewaren en ontwikkelen. Vaak wordt vergeten dat het bij kenniscreatie om een alledaagse, menselijke denkarbeid gaat. Vanuit een filosofisch perspectief kan de ‘intuïtie als intellectuele sympathie’ van Henri Bergson (1859 – 1941) leiden tot een herwaardering van een levende alledaagse kenniscreatie in organisaties.

In twee delen zal de bijdrage van een Bergsoniaans perspectief aan het denken over kenniscreatie in organisaties uiteen worden gezet. In het eerste deel wordt een filosofisch-theoretische uiteenzetting gegeven van de hoofdwerken van Henri Bergson. De focus ligt daarbij in eerste instantie op het idee van ‘de duur’ als werkelijke tijd. In tweede instantie wordt ingegaan op de ontwikkelingen van het Bergsoniaanse denken met betrekking tot intellectuele sympathie als kennisbron. De doorwerking van deze ontwikkelingen leidt uiteindelijk tot het idee van een kritiek van het intellect.

In het tweede deel vindt een toepassing plaats van dit gedachtegoed van Bergson op kennis(creatie) in organisaties. Allereerst door twee leidende perspectieven, Nonaka & Takeuchi (1997) en Weggeman (1997), op kennismanagement uiteen te zetten. Daarna volgt een kritische beschouwing van ‘organisatie’ en ‘kenniscreatie in organisaties’ vanuit een Bergsoniaans perspectief. Dit leidt tot een procesmatige, vitale beschouwing van organisatie en kenniscreatie in organisaties. Het belang van intellectuele sympathie voor kenniscreatie in organisaties toont zich ten slotte in co-creatieve, relationele praktijken die zich kritisch verhouden tot de organisatieorde. Kennis in organisaties is zodoende altijd
*in statu nascendi.*

# Voor- en dankwoord

*‘Een filosoof die deze naam waardig is, zegt nooit meer dan één ding: en dan nog is het eerder een poging tot uitdrukken, dan dat het daadwerkelijk gezegd wordt’*.

Zo stelt Bergson in zijn lezing *Philosophical intuition.* Deze scriptie is een poging een intuïtie tot uitdrukking te brengen, mijn intuïtie. Mijn filosofische verhouding tot organisaties en organiseren is een voortdurend zoeken naar woorden die proberen een werkelijkheid te vangen. Gelukkig biedt de uitspraak van Bergson mij ook de geruststellende gedachte dat het slechts een poging is en niet meer dan dat. In dit voorwoord doe ik een voorzichtige poging om iets van de achtergrond van deze intuïtie te duiden.

Al jarenlang verwonder ik me over uitspraken waarin mensen stellen dat elke dag op het werk (vaak betreft het een kantoor) hetzelfde is. Hoewel er in organisaties alles aan gedaan wordt om elke dag hetzelfde te laten lijken en verandering eerder tot uitzondering dan regel te maken, herken ik deze ervaring niet, of liever: weiger ik haar te erkennen.
In mijn werk als receptionist heb ik taken die keer op keer hetzelfde zijn. Ik moet de telefoon opnemen als deze gaat, doorverbinden gaat altijd met dezelfde drukken op de knoppen, en de deur kan ook maar op een manier open. Toch is ieder telefoontje weer anders, gaat het doorverbinden niet altijd even goed en is het iedere keer weer een verrassing wie er door de voordeur naar binnen komt. En toegegeven: soms is het leuk, spannend en uitdagend, en andere keren is het stomvervelend. Maar ook dit vraagt een verhouding.

Mensen die stellen dat elke dag op het werk hetzelfde is, lijken het leven in een organisatie te hebben opgegeven of te zijn vergeten. Ze hebben het beeld van hun werk op standby gezet. En terwijl hun TV op pauze staat, gaat het leven op de werkvloer gewoon door. Op de werkvloer kom je problemen tegen en ga je relaties aan met collega’s, of je ze nu leuk, lief en aardig vindt of juist niet.

Volgens mij is de vitale kunst van het werken in organisaties dat je je continu actief blijft verhouden tot de mensen om je heen en allerhande vormen van beleid, regels en andere toestanden die zich op een werkvloer aandienen. Deze hele scriptie is een poging om recht te doen aan het idee dat het werken in een organisatie de vitale kunst van een relationele creatie is.

De filosofie is voor mij een belangrijke en inspirerende bron voor het uitwerken van dit idee. Ik ben blij dat ik in de loop van mijn studietijd de keuze heb gemaakt om verdieping te zoeken in de wijsbegeerte. De filosofische bronnen die ik in de loop van deze jaren heb mogen ontdekken, nodigen mij uit om te doen wat ik tijdens mijn studie het liefst heb gedaan: lezen, diep nadenken en schrijven.

De Humanistiek heeft mij handvatten gegeven voor een verbreding en toepassing van dit diepe nadenken. De humanistieke gedachtesprongetjes geven mij de mogelijkheid om filosofisch gedachtegoed toe te passen op het denken over organisatie, en te pas en te pas verbindingen te leggen die niet vanzelfsprekend zijn. Het laat mij ook zien dat er meer is dan alleen diep nadenken. Het leggen van verbindingen naar praktijken, de vaardigheden om echt goed te luisteren en een gevoeligheid voor groepsdynamica, zijn mij dierbaar.

Tegelijkertijd helpen beide studies mij ook in mijn persoonlijke uitvoer van deze vitale kunst.
De humanistiek en mijn liefde voor filosofie hebben mij geleerd om vragen te blijven stellen en juist datgene wat vanzelfsprekend lijkt te bevragen. Ze geven mij de kinderogen die ik nodig heb om me te blijven verbazen en verwonderen. Het is deze ongewone, soms irritante, denkarbeid die me steeds weer openingen biedt om nieuwe verhoudingen te zoeken en mijzelf en anderen om mij heen te blijven ontdekken.

Dit voortdurende ontdekken heeft me ook tijdens de creatie van deze scriptie geholpen. Ik wil daarom een aantal mensen bedanken die hier, ieder op hun eigen manier, een bijdrage aan hebben geleverd.

Allereerst mijn begeleiders, Pieter Pekelharing (UvA) en Ruud Kaulingfreks (UvH). Pieter, bedankt voor je kritische noten, de continue vraag naar ‘welke punten ik dacht te gaan scoren’, en je oprechte bezorgdheid over mijn zijnsgesteldheid en ook over de (on)mogelijkheid van de praktische koppeling naar organisaties.

Ruud, de enige ethische cynicus die ik ken. Je hebt cynisme tot een kunst verheven. Dat heeft mij niet alleen veel prettige gesprekken in de binnentuin van de UvH opgeleverd, maar ook veel stof tot nadenken. Zowel in college als in gesprek, al dan niet over deze scriptie, wist je de creatie van nieuwe ideetjes in mijn hoofd te stimuleren. Ook heb je me met opmerkingen als ‘Martijn, het hoeft geen proefschrift te worden’ en ‘ook als je klaar bent, ben je niet volledig tevreden’ door dit durende scriptieproces geholpen. Waarvoor mijn grote dank.
Daarnaast wil ik ook mijn meelezers, Harry Kunneman en Karen Vintges, bedanken voor de kritische bespiegelingen op deze scriptie.
Ten slotte ook de informele meelezers. Kevin, Greet voor het bewaken van de Nederlandse taal in mijn scriptie en het wijzen op komma’s en punten. Edu voor de verwonderde vragen en suggesties.

Ook wil ik een aantal mensen bedanken die mij hebben weten te inspireren, motiveren en met mij de vitale kunst van de vriendschap ontdekt hebben. Allereerst mijn ouders die ik pas sinds het begin van mijn studie als individuen heb leren kennen. Hoewel ieder op een eigen pad, zijn ze me allebei even dierbaar. Ik heb jullie allebei nodig gehad om te kunnen komen waar ik nu ben, om me vanuit hier verder te ontwikkelen. Ik heb me altijd gesteund gevoeld in wat ik doe en de richtingen die ik heb gekozen. Mijn vader is altijd een voorbeeld geweest van waar hard werken je kan brengen. Daarnaast voel ik ondanks woelige tijden een diepe kameraadschap. De zorg die mijn moeder draagt en heeft gedragen en de zorgen die zij zich heeft gemaakt, kenden vaak geen woorden. Ook onuitgesproken werden ze opgemerkt en diep gewaardeerd.

Janneke, mijn zus en echo. Bij jou vinden mijn woorden weerklank. Bovendien heb je me in de afgelopen negen jaar geleerd wat het betekent om altijd een keer vaker op te staan dan te vallen. Ik bewonder de kracht waarmee je jezelf elke keer weer hebt herpakt. Wouter, mijn broer en semi-professioneel droogkloot. Ik ben blij met de gortdroge humor waarmee onze relatie doorspekt is. Ik hoop de komende jaren nog veel meer van je te gaan zien. Alles wat ik kan zeggen is: dus….

Mijn opa, Grote Vriendelijke Reus uit mijn kindertijd.
Lukas en Jona, mijn kleinste grote inspiratiebronnen. Ajetoo!

Jord, mo chara. We go way back and far ahead. Vera, bestie. Door dik, dun en dwars door alle twijfel heen, hebben wij elkaar zien groeien. Kleur, mia colore. Niki, mooie fladderaar. Jochum, wolf, ondernemer en sparringpartner. Saskia, koffiebuddy met een smile.

En verder alle mensen die in de afgelopen jaren met mij mee of juist tegen al mijn kleuren in hebben bewogen. Jullie hebben mij geholpen studeren tot kunst te verheffen. Dank!

Martijn Simons
Utrecht, 2013

# Verantwoording

Bij het schrijven van deze scriptie zijn door mij een aantal belangrijke keuzes gemaakt. Hieronder volgt een verantwoording voor een aantal van deze belangrijke keuzes. Ten behoeve van de leesbaarheid en navolgbaarheid van de bronverwijzingen in de tekst, heb ik er voor gekozen om naar de bronteksten van Bergson te verwijzen met afkortingen. Ieder hoofdwerk van Bergson heb ik een bepaalde afkorting gegeven. In de volgorde waarin ze in deze scriptie behandeld worden zijn dat:

TAFW: Bergson, H. (2001) *Time and Free will, an essay on the Immediate Data of Consciousness,* Mineola, New York: Dover Publications

MM: Bergson, H. (2004) *Matter and Memory,* Mineola, New York: Dover Publications

IM: Bergson, H. (1989) *Inleiding tot de metafysica*, Amsterdam: Boom

CE: Bergson, H. (1998) *Creative Evolution,* Mineola, New York: Dover Publications

CM: Bergson, H. (1968) *The creative mind,* New York: Greenwood Press

Een tweede verantwoording die gegeven dient te worden is de keuze voor het gebruik van Engelstalige citaten van Bergson. Het zou logisch zijn wanneer er citaten in het Frans, de taal van Bergson zelf, of het Nederlands, de taal van deze scriptie, gebruikt zouden worden. Een eerste reden waarom ik niet voor de Franse taal heb gekozen, is dat mijn Frans niet op academisch niveau is. Daarnaast veronderstelt het gebruik van het Frans ook heel wat kennis van de Franse taal bij de lezer. Ik heb deze optie daarom uitgesloten. Het gebruik van het Nederlands zou vervolgens de meest gangbare optie zijn. Helaas is het merendeel van de werken van Bergson niet in het Nederlands vertaald. Ik had er dus voor kunnen kiezen om mijn eigen vertalingen uit het Engels te gebruiken in deze scriptie. Ik heb daar om twee redenen niet voor gekozen. De eerste reden is dat de Engelse vertalingen van het werk van Bergson mede door hem zelf zijn geautoriseerd. Deze bemoeienis van Bergson met de Engelse vertalingen van zijn filosofie heb ik verkozen boven het maken van mijn eigen vertalingen. Een tweede reden is dat vertaling en interpretatie hand in hand gaan. Vertalingen vragen interpretaties en deze interpretaties kunnen nogal eens ver van de oorspronkelijke ideeën van de schrijver liggen. Ik denk met het gebruik van de Engelse tekst dan ook de oorspronkelijke inhoud van de filosofie van Bergson meer recht te kunnen doen.

Inhoudsopgave

[Samenvatting 4](#_Toc349558325)

[Voor- en dankwoord 5](#_Toc349558326)

[Verantwoording 8](#_Toc349558327)

[Inleiding 11](#_Toc349558328)

[Deel I: Over de intuïtie als kennisbron in de filosofie van Henri Bergson 20](#_Toc349558329)

[I. De duur: het kloppend hart van een Bergsoniaanse filosofie 21](#_Toc349558330)

[I.I Tijd en duur 22](#_Toc349558331)

[I.II Duur als continue heterogeniteit 24](#_Toc349558332)

[I.III Psychologie, materie, leven en duur 27](#_Toc349558333)

[I.IV Het idee van verschillende duren 30](#_Toc349558334)

[II. Kennis in Bergsoniaans perspectief 32](#_Toc349558335)

[II.I Kennis in *Time and Free Will* 32](#_Toc349558336)

[II.II Kennis in *Matter and Memory* 37](#_Toc349558337)

[II.III Kennis in ‘Inleiding tot de Metafysica’ 44](#_Toc349558338)

[II.IV Kennis in *Creative Evolution* 48](#_Toc349558339)

[Conclusie 64](#_Toc349558340)

[Intermezzo: Vitalistisch perspectief op kennis en organisaties 70](#_Toc349558341)

[Deel II: Over de Bergsoniaanse intuïtie als perspectief op kennis in organisaties 77](#_Toc349558342)

[I. Over Kennismanagement 78](#_Toc349558343)

[I.I Nonaka & Takeuchi, ‘De kenniscreërende onderneming’ 79](#_Toc349558344)

[I.II Weggeman, kennismanagement in Nederland. 84](#_Toc349558345)

[II. Perspectieven op kennismanagement 91](#_Toc349558346)

[II.I Kritische perspectieven op kennismanagement 93](#_Toc349558347)

[II.II Bergsoniaanse perspectieven op organisatie. 103](#_Toc349558348)

[II.III Bergsoniaans perspectief op kennis in organisaties 110](#_Toc349558349)

[III. Het belang van een Bergsoniaans perspectief op kennis in organisaties 120](#_Toc349558350)

[IV Conclusie 124](#_Toc349558351)

[Bronnen 128](#_Toc349558352)

# Inleiding

Het idee dat we in deze tijd in een ‘kenniseconomie’ leven lijkt al zo ingeburgerd dat nog slechts enkelen zichzelf de vraag stellen wat een dergelijke kenniseconomie nu eigenlijk inhoudt. Wel worden er Kamervragen gesteld over de groei, krimp en investeringen in deze kenniseconomie.

De kenniseconomie lijkt een politiek-economisch toverwoord geworden. Wanneer we maar in juiste mate investeren in de juiste kennis dan is dat goed voor de ontwikkeling van (de welvaart van) de Nederlandse bevolking. Jerome van Inen (2003) spreekt in dit verband van een ware ‘kennisrage’ en (kennis)’hype’. In deze rage is het idee dat mensen meer en meer hun geld gaan verdienen met ‘de dingen die ze bedenken’. (vgl. Inen,2003:20) De kennis wordt een productiefactor die vooral kan helpen in technologische ontwikkeling die bijdraagt aan de concurrentiepositie van organisaties of zelfs hele landen. Kennis wordt in een kenniseconomie besproken alsof het iets op zichzelf staands is, een productiefactor of een product. Kennis kan in dit perspectief worden gebruikt door een consument of verkocht door de maker alsof het gaat om een paar schoenen in plaats van kennis.[[3]](#footnote-3)

De nadruk wordt in het denken en spreken over de kenniseconomie dus voornamelijk gelegd op de ‘economie’ en slechts in beperkte mate op ‘kennis’. Dat kennis voortkomt uit een alledaagse menselijke activiteit van het denken en niet speciaal tot een fysiek product hoeft te leiden, lijkt daarmee al snel te worden vergeten.
Ook in het managerial denken hebben deze ideeën post gevat. Kennis wordt ook in organisaties gezien als een belangrijke productiefactor die iemand in zijn functie in staat stelt om een bepaalde taak te vervullen. (vgl. Weggeman,1997:3) Speciaal voor de exploitatie van kennis in organisaties is kennismanagement ontwikkeld. Dit kennismanagement moet er voor zorgen dat organisatiekennis op een goede manier geordend, bewaard en ontwikkeld wordt. Kennis wordt een nieuwe ‘human resource’ waarbij ‘het beste uit mensen gehaald moet worden’ om tot kennisontwikkeling te komen.

De kennisontwikkeling bestaat zodoende dus vooral in de stapeling en ordening van kennis. De vraag naar de daadwerkelijke menselijke activiteit van de totstandkoming van kennis wordt vaak niet gesteld. Dit is vooral voor de professionals op de werkvloer een bron van ergernis en levert een gespannen relatie op tussen de professional en het management. Weggeman (1997) refereert hier zelf naar wanneer hij stelt dat:

‘Vanuit het perspectief van de manager zijn kenniswerkers eigenwijs, niet loyaal genoeg en meer met het eigen vakinhoudelijke belang bezig dan met dat van de organisatie. (…) De kenniswerker wenst voor het grootste deel zelf verantwoordelijk te zijn voor zijn besturing. Het professionele productieproces is in zijn ogen ongrijpbaar en moeilijk te plannen.’ (Weggeman,1997:148)

In deze scriptie zal daarom aandacht worden besteed aan kennisontwikkeling als totstandkoming van kennis in organisaties. Daarvoor moet er goed over (de totstandkoming van) kennis worden nagedacht, waarbij vanzelfsprekende ideeën over kennis uit het organisatiedenken moeten worden losgelaten. Vanwege de nadruk op de stapeling en ordening van kennis in organisaties is het van belang dat er een ander perspectief op de kennisontwikkeling tot stand komt. Hierbij wordt kennisontwikkeling niet opgevat als een bouwwerk van gestapelde en geordende kennis, maar als een proces van menselijke denkarbeid, waarbij je het beste beter in je mensen kan laten zitten dan er uit halen. In deze relationele, procesmatige opvatting over kennisontwikkeling staat een ‘kenhandeling’ centraal die zich in een voortgaande tijd verhoudt tot (organisatie)praktijken. Wanneer bijvoorbeeld een tennisspeler een bal retourneert die met meer dan honderd kilometer per uur op hem af komt dan zeggen we al snel dat hij dit ‘op gevoel’ doet. Hij relateert zich aan het moment door een inschatting van de indrukken die hij krijgt. Deze kennisrelatie impliceert een levende, relationele kenniscreatie die in de tijd plaats vindt. Hoewel ook op de werkvloer vaak op deze manier kennis tot stand komt, is er in het denken over kennis in organisaties maar weinig oog voor.[[4]](#footnote-4)

Een mogelijke opening voor een nieuw perspectief op kennis in organisaties vinden we dan ook in een heel andere discipline, namelijk de filosofie. Filosoof Henri Bergson (1859 – 1941) heeft namelijk ideeën over kennis die een voedingsbodem vinden in de menselijke relatie tot de beweeglijkheid en voortgang van de werkelijkheid. Volgens hem is onze kennis altijd ‘work in progress’ doordat het altijd onderhevig is aan de voortgang van wat hij ‘de duur’ noemt. In een relatie waarin wij sympathiseren met de werkelijkheid, vindt een wisselwerking plaats tussen een algemene, geordende kennis die een uitgedrukte abstractie is van een onuitdrukbare ervaring en de intuïtie van de continue heterogeniteit van de werkelijkheid.

 ‘Hieruit volgt dat iets absoluuts alleen door een *intuïtie* gegeven kan worden, terwijl al het overige op het vlak van de *analyse* ligt. Intuïtie noemen we hier de *sympathie* waardoor men zich verplaatst in het innerlijk van een voorwerp om samen te vallen met wat het aan unieks en dus onuitdrukbaars bezit. Daarentegen is de analyse de handeling waarmee het voorwerp herleid wordt tot reeds bekende elementen, wat wil zeggen elementen die gemeenschappelijk zijn aan dat voorwerp en aan andere voorwerpen.’ (IM:51)

In kennismanagement lijkt er geen ruimte te zijn voor deze intuïtie. Hierin voert het analytische, begripsmatige kennen de boventoon waarbij kennis in organisaties wordt geobjectiveerd en weinig relatie meer lijkt te hebben met de daadwerkelijke totstandkoming van kennis in organisaties. De intuïtie wordt daarbij vaak gevoegd bij het residu van ‘tacit knowledge’, of vervormt tot een semi-spiritueel, en/of irrationeel, concept dat als zodanig niet thuishoort in de orde van de organisatie.

In deze scriptie ligt de nadruk op de intellectuele sympathie als denkarbeid die enerzijds kan dienen als een kennisbron in organisaties, en van daaruit ook een ‘kritiek van het intellect’ is. Dat wil zeggen dat het vanuit haar eigen, vitale karakter de analytische manier van omgaan met kennis in organisaties op haar vooronderstellingen bevraagd en ook de grenzen van dit perspectief aan de oppervlakte brengt. Daarvoor zal in het eerste deel onderzoek plaatsvinden naar het project van Bergson en de positie die de intuïtie als bron van kennis heeft in zijn denken en de kritische werking die uitgaat van een Bergsoniaans perspectief op kennis. In het tweede deel zal ingegaan worden op een bespreking van de verhouding tussen de ideeën van Bergson, organisatie en kennismanagement.[[5]](#footnote-5)

In het eerste deel van deze scriptie zullen verschillende werken van Bergson besproken worden. Aan de hand van *Time and Free Will* (TAFW), *Matter and Memory* (MM), ‘Inleiding tot de metafysica’ (IM) en *Creative Evolution* (CE)· zal zijn visie op kennis uiteengezet worden. In *Time and Free Will* zal daarbij de nadruk liggen op indrukken op het bewustzijn als kennisbron. In *Matter and Memory* zal ingegaan worden op de relatie tussen kennis en materie, en de rol van het geheugen. De metafysica van Bergson in ‘Inleiding tot de metafysica bespreekt de relatie tussen het wetenschappelijke en het filosofische kennen. Ten slotte zal in de bespreking van *Creative Evolution* ingegaan worden op kennis in relatie tot het leven zelf. Hierbij wordt vitale kennis afgezet tegen mechanistische, finalistische en transformistische benaderingswijzen van evolutietheorieën. Deze bespreking van zijn perspectief op kennis leidt uiteindelijk tot een idee van een Bergsoniaanse kritiek van het intellect. Deze kritiek van het intellect wordt vervolgens in het tweede deel ingezet voor het denken over kennis in organisaties. Bij de bespreking van de verschillende werken van Bergson speelt zijn centrale idee van de duur op de achtergrond continu een belangrijk uitgangspunt voor het kennen. Daarom zal allereerst ingegaan worden op het idee van de duur dat het hart van zijn filosofie vormt.[[6]](#footnote-6)

In het tweede deel zal vanuit een Bergsoniaans perspectief ingegaan worden op het onderwerp van kennis in organisaties. Daarvoor zal allereerst een beeld geschetst worden van kennis management. Dit gebeurt aan de hand van de werken van Nonaka en Takeuchi (1995) en Weggeman (1997). Nonaka en Takeuchi worden gezien als de *founding fathers* van kennismanagement. Zij spreken over de kenniscreërende onderneming die de basis vormt voor kennismanagement. Deze kennis moet via een bepaalde organisatiestructuur leiden tot een kenniscreatie die onder andere is terug te vinden in de ontwikkeling van bepaalde producten. Mathieu Weggeman (1997) stelt dat voor zijn ‘kenniswaardeketen’ het van belang is dat kennis wordt opgeslagen en gedeeld waardoor er iets ontstaat als een ‘organisatiekennis’ die door iedereen gedeeld wordt.

Nadat deze twee ideeën over het belang van kennismanagement uiteengezet zijn, zullen er aan de hand van de bundel ‘kennis en management’ door van Baalen et al. (2002) verschillende kritische perspectieven op kennismanagement besproken worden. We zullen daarbij zien dat er verschillende soorten kritieken op kennismanagement zijn. Aan de hand van de onderwerpen ‘kennis’, ‘de orde van organisaties’ en ‘kritiek’ wordt ingegaan op de bijdrage en werking van de verschillende kritische besprekingen van kennismanagement. Daarbij wordt uitgegaan van ideeën van Sverre Spoelstra (2007) over ‘common sense’ en ‘para sense’ kritische benaderingen.

Deze relatie tussen ‘common sense’ en ‘para sense’ kritiek komt vervolgens ook terug in de Bergsoniaanse perspectieven op organisatie en kennis in organisaties. Het fundamenteel procesmatige karakter van de Bergsoniaanse filosofie nodigt uit om op een fundamenteel andere manier naar organisatie en kennis in organisaties te kijken. Het uitgangspunt is daarin eerder het creatieve proces van het organiseren dan de gestandaardiseerde orde van (kennis in) organisaties.

Aan de hand van verschillende artikelen die een Bergsoniaans perspectief op (kennis in) organisaties hebben, zal er worden gezocht naar een verhouding tussen het vitalistisch perspectief van Bergson en het managerial discours. Vanuit dit nieuwe perspectief kan zodoende ook een nieuwe verhouding tot kennis in organisaties tot stand komen. Centraal komt daarbij de relationele denkarbeid te staan in organisaties waarin kennis en handelen nauw met elkaar verbonden zijn. Vanuit deze verbinding wordt een perspectief van een continu vitale en creatieve kennisontwikkeling mogelijk die plaatsvindt tegen de achtergrond van een oscillerende beweging tussen het ordenende kennismanagement en de omgang van professionals met alledaagse werkpraktijken.
Ten slotte zal worden ingegaan op het belang van het filosofisch Bergsoniaanse perspectief op kennis in organisaties. Een belang dat gevonden kan worden in de toegevoegde waarde van een ontwikkelingsontologie die zich kritisch verhoudt tot een statische opvatting van kennis.

#### Doelstelling, Vraagstelling en methodologie

Een eerste doelstelling van dit onderzoek is het idee van intuïtie als intellectuele sympathie bij Henri Bergson aan te kaarten, te contextualiseren en er het belang er van te expliciteren. Daarnaast is een doelstelling van dit onderzoek om ruimte te maken voor een nieuw perspectief op kennis in organisaties. Een perspectief waarvoor tot op heden maar weinig aandacht voor is geweest in het managerial discours.
Aandacht voor deze manier van kennen kan bijdragen aan een herwaardering van de intuïtie als bron van kennis binnen en buiten organisaties. Daarnaast kan het perspectief van de intellectuele sympathie ook bijdragen aan een kritische bespreking van de hedendaagse visie op kennis in organisaties en de manier waarop hier vanuit het managerial discours mee omgegaan wordt.

De centrale vraag voor deze scriptie is

*Op welke manier kan Bergson’s idee van intuïtie als intellectuele sympathie bijdragen aan een ander perspectief op kennis in organisaties?*

De deelvragen zijn

* Welke rol speelt het tijdsbegrip van de duur in het denken van Henri Bergson?
* Wat zijn de ideeën van Henri Bergson over kennis in de werken TAFW, MM, CE en IM?
* Op welke manier kan deze intellectuele sympathie tot uitdrukking gebracht worden (in organisaties)?
* Hoe verhoudt de intellectuele sympathie zich ten opzichte van het door Nonaka en Takeuchi ontwikkelde idee over kennis organisaties?
* Hoe verhoudt de intellectuele sympathie zich ten opzichte van de door Weggeman (1997) ontwikkelde ideeën over kennis in organisaties?

#### Methodologie

Dit onderzoek heeft een filosofisch-theoretisch karakter dat wordt toegepast op het denken in en over organisaties. Het onderzoek richt zich in eerste instantie op de uitwerking van de ideeën van Henri Bergson over kennis en intuïtie. Dit gebeurt voornamelijk door het werk van Henri Bergson zelf te bestuderen en uit te werken. Daarnaast zal ook gebruik gemaakt worden van secundaire literatuur over het werk van Bergson van onder andere Jan Bor (1990), en zal gekeken worden naar het werk *Bergsonism* (1991) van Deleuze. Deleuze gaat in op het werk van Bergson en ontvouwt aan de hand daarvan zijn eigen ideeën. Vanuit deze filosofisch-theoretische basis over de ideeën van Bergson zal gekeken worden naar meer algemeen geaccepteerde organisatietheorieën over kennis(management) van Nonaka en Takeuchi (1995) en Weggeman (1997.
Het filosofisch perspectief van Bergson zal vervolgens toegepast worden op de onderwerpen ‘organisatie’ en ‘kennis(management) in organisaties’. Dit zal gebeuren aan de hand een kritische bespreking van de heersende ideeën over (kennis in) organisaties, waarbij deze op hun vooronderstellingen bevraagd worden. Door in te gaan op de vooronderstellingen over kennis in organisaties is het ook mogelijk om tot een ander, Bergsoniaans perspectief op kennis in organisaties te komen.

Wetenschappelijke relevantie

Het klinkt nogal paradoxaal om met het gedachtegoed van Bergson in je hand te spreken over een ‘wetenschappelijke relevantie’. De wetenschappelijke relevantie van deze scriptie zou in Bergsoniaanse zin liggen in de poging die het doet om een (filosofische) intuïtie tot uitdrukking te brengen. Tegelijkertijd is de relevantie gelegen in de kenrelatie die de lezer aan gaat met deze tekst. Vanuit deze scriptie kan er een onvoorziene kenniscreatie tot stand komen. Tegelijkertijd bevindt deze scriptie zich ook binnen een wetenschappelijk discours, waarin een bijdrage wordt gevraagd voor de kennisstapeling en –deling. Deze scriptie kan daarom zowel gelezen worden als kritiek en aanvulling op de ‘wetenschappelijke relevantie’.

Als aanvulling is de wetenschappelijke relevantie van dit onderzoek enerzijds gelegen in het benadrukken van het belang en een herwaardering van de filosofie van Henri Bergson. Het is van belang om de centrale uitgangspunten en de filosofisch-theoretische context te schetsen waarin Bergson zich beweegt. Hierdoor krijgen we meer inzicht in het werk van Bergson, met name waar het gaat over de intuïtie en intellectuele sympathie als bron van kennis. Daarnaast is het ook relevant dat de filosofie van Bergson wordt geïntroduceerd in het denken in en over organisaties. Dit filosofisch discours draagt bij aan een kritische reflectie op het doorgaans analytische en doelrationele karakter van organisatietheorieën. De ideeën van Bergson met betrekking tot kennis en representatie dragen bij aan een hernieuwde visie op kennis in organisaties die vitalistisch van aard is. Daarnaast wordt door deze scriptie een expliciete koppeling gemaakt tussen de filosofie en het denken in en over organisaties. Niet alleen het feit *dat* maar ook de waarde *van* de filosofie voor het denken in en over organisatie wordt zodoende van belang.

Relevantie voor de humanistiek

Het belang van dit onderzoek voor de humanistiek is dat aan de hand van de filosofie van Bergson een brug geslagen wordt tussen het theoretisch filosofisch perspectief en het dagelijks leven in organisaties. In de ideeën van Bergson wordt de nadruk gelegd op de vitale en creatieve totstandkoming van kennis in het handelen in het dagelijks leven. Het idee van de intellectuele sympathie kan daarnaast ook een bijdrage leveren aan inzicht in verschillende mogelijke benaderingswijzen van kennis in organisaties. Daarnaast denk ik dat de intellectuele sympathie ook een raakvlak vormt van kennis en zingeving in organisaties. Intellectuele sympathie in organisaties toont zich in de levende interacties tussen mensen. Dit laat meer ruimte voor de complexiteit van een vitale en organische opvatting over de ontwikkeling van kennis in organisaties.

Daarnaast is het van het grootste belang dat er aandacht geschonken wordt aan de filosofie als grondslag voor de humanistiek. Als interdisciplinaire wetenschap is de filosofie een van de grote invloeden op de humanistiek. De verwetenschappelijking van de humanistiek lijkt nogal eens te impliceren dat er meer aandacht geschonken moet worden aan ‘hardere’ wetenschappelijke methodes. Een van de vragen die in deze scriptie centraal staat is of deze hardere wetenschappen ons dichter bij of verder afleiden van een daadwerkelijke kennisontwikkeling. De filosofie lijkt er bij Bergson namelijk een nauwere band met het alledaagse op na te houden dan de wetenschap.

Hoewel in de humanistiek de filosofie meer en meer naar de achtergrond wordt verdreven vanwege een vermeend gebrek aan wetenschappelijkheid en praktische toepasbaarheid, zal deze scriptie juist een lans breken voor de filosofie als inspiratiebron voor de humanistiek en de praktische toepasbaarheid van de filosofie voor organisaties.

Het gedachtegoed van Bergson kan ook een inhoudelijke bijdrage leveren aan humanistieke discussies omtrent dialogiciteit, complexiteit en co-creatie. Het perspectief van Bergson neemt op geheel eigen wijze een positie in ten opzichte van de de co-creatieve relatie tussen de technisch rationele orde van de organisatie en de geleefde praktijken van het organiseren. Het vitalistisch perpectief van Bergson geeft ons voer tot nadenken over en inzet voor een hernieuwde discussie over deze relatie. Met betrekking tot deze discussie ligt in deze scriptie de nadruk op de relatie tussen kennismanagement en kennis in organisaties. Aan het einde van deze scriptie zal dan ook een verband gelegd worden tussen de filosofie van Bergson en humanistieke ideeën over dialogiciteit, complexiteit en co-creatie met betrekking tot kennis in organisaties.

# Deel I: Over de intuïtie als kennisbron in de filosofie van Henri Bergson

*‘We perceive duration as a stream against
which we cannot go. It is the foundation of
our being, and, as we feel the very substance
of the world in which we live.’ (CE:39)*

# De duur: het kloppend hart van een Bergsoniaanse filosofie

Op 16 augustus 2009 legt Usain Bolt de honderd meter sprint sneller af dan ooit iemand daarvoor heeft gedaan. Hij sprint tijdens de wereldkampioenschappen in Berlijn in negen seconden en achtenvijftig honderdste van een seconde naar een nieuw wereldrecord. Hij verbetert zijn eigen wereldrecord met elfhonderdste seconde. De elektronische tijdmeting laat hier geen twijfel over bestaan. Om dit te kunnen bereiken heeft hij (afgerond) gemiddeld tien meter en vierenveertig centimeter per seconde afgelegd en heeft dus een gemiddelde snelheid van ruim zevenendertig kilometer per uur gehaald. In hoeverre zegt deze analyse van de sprint van Usain Bolt ons iets over de sprint zelf? Gaat deze tijdsmeting daadwerkelijk over de sprint of is het alleen een deken van tijdmeting die over deze sprint wordt gelegd? We kunnen ons voorstellen dat voor Usain Bolt de tijd tussen het startklaar gaan staan en het daadwerkelijke startschot langer heeft geduurd dan de sprint zelf. Ook als kijker zien we niet die meters per seconde of kilometers per uur. Usain Bolt en zijn tegenstanders ervaren de sprint, de toeschouwers krijgen een indruk, de kijkers thuis leven mee. Gaan deze ervaringen van de sprint niet veel meer over de sprint zelf, en is de tijd daarbij niet werkelijker dan de metingen van de IAAF?[[7]](#footnote-7)

Deze ‘werkelijkheid van de tijd’ (vgl. Bor,1990:28; Romein et al,2009:84) is het uitgangspunt voor de filosofie van Bergson. Hij noemt deze werkelijke tijd ‘de duur’. Dit idee van de werkelijke tijd verhoudt zich kritisch ten opzichte van een gemeten tijd. In dit eerste hoofdstuk zal uiteengezet worden wat Bergson bedoelt met de duur als werkelijke tijd. Het idee van de duur speelt een centrale rol in zijn filosofie. Een beter inzicht in dit idee kan ons zodoende ook helpen om tot een beter begrip te komen van Bergson’s ideeën over kennis.

## I.I Tijd en duur

Doorgaans gebruiken we tijd als een mechanisch concept dat secondes, minuten, uren etc. wegtikt. Deze tijd kunnen we bijvoorbeeld gebruiken om metingen te doen. Deze gemeten tijd is oneindig deelbaar in kleine fragmenten die los van elkaar gelijktijdig te begrijpen zijn. Volgens Jan Bor ontwikkelt Bergson ‘een kritiek op het tijdsbegrip van de klassieke mechanica, waarin naar zijn zeggen de tijd als concrete opeenvolging geëlimineerd wordt. Deze mechanistische tijdsopvatting wordt gecontrasteerd met de als durée begrepen ‘awareness of the reality of time’.’ (Capek geciteerd in: Bor,1990:31)

In tegenstelling tot de gemeten tijd is er in de duur volgens Bergson dus meer sprake van concrete opeenvolging. De werkelijke tijd is een opeenvolgende stroom van momenten die zich in elkaar voortzetten en die kwalitatief van elkaar verschillen. De gemeten tijd laat zich daarentegen juist kennen in onderscheidingen en discontinue toestanden. Wat we tellen in de gemeten tijd is volgens Bergson niet de tijd zelf maar intervallen of momenten, rustmomenten van de tijd. (vgl. Bor,1990:58, CM:11) Wat er tussen die momenten gebeurt, de beweging of mobiliteit zelf, kunnen we niet uitdrukken in tijd. Deze voortbeweging is wat er ontsnapt aan de tijd. Bergson drukt dit uit in het tweede hoofdstuk van *Time and Free will* wanneer hij stelt dat ‘science can not deal with time and motion, except on condition of first eliminating the essential and qualitative element of time, duration, and of motion, mobility. (TAFW:115) Wanneer we de duur uitdrukken in termen van tijd dan maken we de fout om beweging uit te drukken in bewegingsloze concepten die afgeleid worden van de directe ervaring van tijd.

Een ander belangrijk aspect dat volgens Bergson uit de gemeten tijd verdwijnt, is de kwalitatieve verscheidenheid in de voortbeweging van de tijd. Wanneer we tijd meten kunnen we de tijd alleen begrijpen als identieke, kwantitatief van elkaar onderscheiden momenten. Naast de voortgang van de tijd mist de gemeten tijd ook het kwalitatief vernieuwende aspect van de duur. De momenten worden dus niet alleen geïsoleerd maar ook gehomogeniseerd. Volgens Bergson is de homogene gelijktijdigheid en het geïsoleerde karakter eerder een kenmerk van materie dan van tijd. Hij stelt dan ook dat de gemeten tijd een verruimtelijkte conceptie van de duur is.[[8]](#footnote-8) Hij zegt daarover in *Time and Free Will:*

‘Now, let us notice that when we speak of *time,* we generally think of a homogeneous medium in which our conscious states are ranged alongside one another as in space, so as to form a discrete multiplicity.’ (TAFW:90)

Om het bovenstaande onderscheid tussen de gemeten tijd en de duur verder uit te werken zal in de volgende paragraaf de duur als ‘continue heterogeniteit’ centraal staan. Vervolgens zal de relatie van de duur tot de psychologie, materie en het leven uitgewerkt worden.

## I.II Duur als continue heterogeniteit

In zijn proefschrift over de onmiddellijke ervaring bij Bergson (1990) doet Jan Bor een belangrijke poging om de ideeën van Bergson te verdedigen tegen kritieken van ‘irrationalisme’ en ‘anti-intellectualisme’. Een van de manieren waarop hij dit doet is door in te gaan op het schijnbaar paradoxale uitgangspunt van de duur als continuïteit en heterogeniteit. Hoe kunnen eenheid en verscheidenheid volgens Bergson samen gaan in de duur? Volgens Bor vormt ‘dit begrippenpaar de sleutel tot het begrijpen van de Bergsoniaanse ‘durée’/ ‘opeenvolging’. (Bor,1990:43) Hieronder zal dan ook aandacht besteed worden aan dit begrippenpaar aan de hand van de ‘continue heterogeniteit’ van de duur.

Volgens Bor komt de verwarring rondom de tegenstrijdigheid tussen continuïteit en heterogeniteit vooral voort uit een interpretatie[[9]](#footnote-9) waarin er van uitgegaan wordt dat de duur zowel verschijnt als verdwijnt (vgl. Bor,1990:44). Daardoor zou de duur zowel continu als discontinu zijn. Volgens Bor is er echter geen enkele sprake van een discontinuïteit in de duur zoals Bergson die voorstaat. Hij stelt dat ‘[d]e heterogeniteit en discontinuïteit ten onrechte in een adem worden genoemd’. (Bor,1990:45) De duur die Bergson voorstaat, gaat wel uit van een kwalitatief verschil tussen momenten, maar gaat er niet vanuit dat deze momenten van elkaar onderscheiden worden. Ook Bergson zelf is hier duidelijk over wanneer hij schrijft dat er sprake is van een opeenvolging zonder onderscheid:

‘We can thus conceive of succession without distinction, and think of it as mutual penetration, an interconnexion and organization of elements, each of which represents the whole, and cannot be distinguished or isolated from it except by abstract thought.’ (TAFW:101)

 Het gaat in de duur dus eerder om een proces waarin er sprake is van een continue vernieuwing. Bor weet zich bij dit idee gesteund door de gedachte van Capek (1971) die stelt dat zonder deze continue vernieuwing ook geen echte opeenvolging mogelijk is. ‘Without genuine novelty there is no real succesion and *vice versa’.* (Capek,1971:100; Bor,1990:41)
Wanneer continuïteit en heterogeniteit niet samen gaan dan worden volgens Capek vorm en inhoud van het proces van de duur door elkaar gehaald. Een continuïteit sluit kwalitatieve onderscheidingen niet uit. Hij stelt: ‘[t]o confuse *the absence of separation* with the absence of *qualitative difference*, two very different things’. (Capek geciteerd in: Bor,1990:49) In het Nederlands legt Bor dit uit aan de hand van het verschil tussen *onderscheiden* en *verscheiden* toestanden. De toestanden van de duur kunnen niet worden gezien als onderscheiden losse entiteiten, zoals bij de gemeten tijd wel het geval is, maar wel als kwalitatief *verscheiden* van elkaar. (vgl. Bor,1990:49)[[10]](#footnote-10)

In *Time and Free Will* verduidelijkt Bergson zijn idee van de duur op een aantal plaatsen (TAFW:100/4/6/11) door het gebruik van de metafoor van een muziekstuk. We verstaan of begrijpen een stuk muziek als een geheel terwijl het tegelijkertijd bestaat in van elkaar onderscheiden momenten die op elkaar inhaken. Hierdoor wordt het stuk een organisch geheel waarin de gehoorde melodie vanuit het verleden verbonden wordt met het heden en, bijna letterlijk, een opmaat vormt voor het vervolg. Het verleden, heden en de toekomst staan dus niet (gelijktijdig) naast elkaar maar werken op elkaar in:

‘Pure duration is the form which the succession of our conscious states assumes when our ego lets itself *live*, when it refrains from separating its present state from its former states. For this purpose it need not be entirely absorbed in the passing sensation or idea; for then, on the contrary, it would no longer *endure*. Nor need it forget its former states: it is enough that, in recalling these states, it does not set them alongside its actual state as one point alongside another, but forms both the past and the present states into an organic whole, as happens when we recall the notes of a tune, melting, so to speak into one another.’ (TAFW:100)

Omdat het verleden, heden en toekomst, net als akkoorden in een melodie, in de opeenvolging op elkaar inwerken stelt Jan Bor dat voor de relatie tussen continuïteit en heterogeniteit het geheugen van groot belang is. Hij stelt dat het geheugen de brug vormt tussen continuïteit en verandering. Hij poneert het nog sterker wanneer hij schrijft dat de duur geheugen is. (vgl. Bor,1990:52) Juist dankzij de continuering van het verleden in het heden, verschilt namelijk het in het heden ervaren moment van het eraan voorafgaande. Maar ook het omgekeerde geldt. Dankzij de toevoeging van het nieuwe aan het voorafgaande, zet het verleden zich voort in het heden. (vgl. Bor,1990:54/55, Capek,1971:127, CM:211)

Het geheugen wordt hier dus niet opgevat als een ordenend principe maar als een werkend principe[[11]](#footnote-11) dat zowel van invloed is op de heterogeniteit als de continuïteit van de duur. Het geheugen maakt de duur tot een *statu nascendi*. In de werkelijke opeenvolging is volgens Bergson geen ordening aan te brengen, hoewel we dat wel continu doen. Bijvoorbeeld wanneer we de duur uitdrukken in gemeten tijd of het geheugen begrijpen als een archieflade waar we uit kunnen putten wanneer we dat willen.[[12]](#footnote-12) Deze ordening van de duur gaat volgens Bergson namelijk uit van gelijktijdigheid en herhaalbaarheid.

‘There is no doubt about the answer: we could not introduce *order* among terms without first distinguishing them and then comparing the places which they occupy; hence we must perceive them as multiple, simultaneous and distinct; in a word, we set them side by side, and if we introduce an order in what is successive, the reason is that succession is converted into simultaneity and is projected into space.’ (TAFW:102)

Nu kan het uit het bovenstaande lijken alsof het in het idee van de duur vooral te doen is om de subjectieve beleving van tijd ten opzichte van een gemeten tijd. De nadruk op het bewustzijn en het geheugen zouden dit kunnen doen vermoeden. Toch is de reductie van de duur tot een psychologisch of puur subjectief concept niet afdoende. Bor stelt in zijn proefschrift dat het lijkt alsof Bergson zich in *Time and Free Will* beperkt tot een psychologische beschouwing van de duur maar dat de strekking ervan veel verder reikt dan de psychologie. De psychologische duur staat volgens hem model voor het begrijpen van wat tijd in het algemeen is. (vgl. Bor, 1990:30)[[13]](#footnote-13) In de volgende paragraaf zal ik ingaan op de verdere uitwerking van de duur door Bergson in *Matter and Memory* en *Creative Evolution.* Hierin zullen we zien hoe de duur niet alleen een interne, psychologische aangelegenheid is, maar ook betrekking heeft op de buitenwereld (materie) en het leven zelf.

## I.III Psychologie, materie, leven en duur

Aan de hand van *Time and Free Will* hebben we hier boven gezien dat het Bergson in eerste instantie te doen is om een innerlijke, psychologische duur. (vgl. TAFW:107) Hierdoor lijkt het in de duur te gaan om een subjectieve tijdsbeleving die tegenover een chronologische of objectieve tijd wordt geplaatst.[[14]](#footnote-14) Een dergelijk beeld van het idee van de duur blijkt bij nadere bestudering niet afdoende om de duur te kunnen begrijpen. In *Matter and Memory* en *Creative Evolution* wordt de het idee van de duur door Bergson verder uitgebreid. Nog steeds zien we hier dat de ervaringstijd tegenover de gemeten tijd geplaatst wordt. Zoals we bijvoorbeeld kunnen lezen in het vierde hoofdstuk van *Matter and Memory:* ‘The duration lived by our consciousness is a duration with its own determined rhythm, a duration very different from the time of the physicist, which can store up, in a given interval, as great a number of phenomena as we please.’ (MM:272)

Wat echter verandert, is dat de bewustzijnsduur niet tegenover een duurloze materiële wereld wordt gesteld, maar dat ook de materie en het leven zijn opgenomen in de duur. Daarbij is het idee van de spanningsgraad of het ritme van de duur van belang.

‘In reality there is no one rhythm of duration; it is possible to imagine many different rhythms which, slower or faster, measure the degree of tension or relaxation of different kinds of consciousness, and thereby fix their respective places in the scale of being. To conceive of durations of different tensions is perhaps both difficult and strange to our mind, because we have acquired the useful habit of substituting for the true duration, lived by the consciousness, and homogeneous and independent Time (..)’ (MM:275)

We kunnen ons verschillende ritmes van de duur volgens Bergson voorstellen als kwalitatief verschillende verhoudingen van het bewustzijn tot de werkelijkheid. De spanningsgraad van de duur heeft bij Bergson te maken met de snelheid van opeenvolging van kwalitatieve veranderingen. Een hogere spanningsgraad (*tension*) betekent een hogere mate van opeenvolging van kwalitatieve veranderingen. Tegenover deze *tension* stelt Bergson een *relaxation* van de duur. ‘There may be as many tensions of duration as there are degrees of consciousness.’ (idem)

Deze spanningsgraad van de duur kan wellicht verduidelijkt worden aan de hand van een voorbeeld. Wanneer we na een vakantie onze foto’s bekijken dan wisselen we handmatig foto voor foto. Deze foto’s geven losse indrukken van de vakantie. Het zijn momentopnames, *snapshots*. De intervallen tussen twee losse foto’s zijn lang. De kijker ervaart de opeenvolging van kwalitatieve verandering langzaam. De spanningsgraad van kwalitatieve verandering is laag wanneer we naar foto’s kijken. Wanneer we ons voorstellen dat deze zelfde vakantie is vastgelegd met videomateriaal dan wordt de opeenvolging van kwalitatieve verandering sneller en is er dus sprake van een hogere spanningsgraad. Nog steeds zijn er grotere of kleinere intervallen tussen beelden maar het beeld ‘leeft’ meer dan het kijken naar losse foto’s. Tegelijkertijd weten we ook dat de kwalitatieve verandering in de video niet dezelfde is als de directe ervaring.[[15]](#footnote-15) In de directe ervaring van de vakantie worden we ons bijvoorbeeld ook een verandering in temperatuur of geur gewaar. Een directe ervaring van de vakantie ‘leeft’ dus het meest en kent de hoogste spanningsgraad. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Bergson de spanningsgraad van de duur koppelt aan de intensiteit van leven. (vgl. MM:279)

Deze intensiteit van het leven toont zich in de duur als continue creatie. De continue creatie zien we volgens Bergson niet alleen in de existentie (vgl. CE:7) maar in het hele universum. De duur wordt zodoende een kenmerk van het leven zelf.

‘The universe *endures.* The more we study the nature of time, the more we shall comprehend that duration means invention, the creation of forms, the continual elaboration of the absolutely new.’ (CE:11)

De duur als continue creatie wordt door Bergson ook wel gekenmerkt met *élan vital[[16]](#footnote-16)* . Dit elan is de tendens van beweging en creativiteit in het leven. Deze is niet van te voren te bepalen en heeft geen uiteindelijk doel. In *Creative Evolution* stelt Bergson over dit *Élan vital:*

 ‘But, in speaking of a progress toward vision, are we not coming back to the old notion of finality? It would be so, undoubtedly, if this progress required the conscious or unconscious idea of an end to be attained. But it is really effected in virtue of the original impetus of life; it is implied in this movement itself, and that is just why it is found in independent lines of evolution. If now we are asked why and how it is implied therein, we reply that life is, more than anything else, a tendency to act on inert matter. The direction of this action is not predetermined; hence the unforeseeable variety of forms which life, in evolving, shows along its path. But this action always presents, to some extent, the character of contingency; it implies at least a rudiment of choice.’ (CE:96)

De uitbreiding van het idee van de duur die we hierboven gezien hebben, werpt een nieuwe vraag op; namelijk of Bergson spreekt over verschillende duren met verschillende spanningsgraden of over een enkele duur. Aan de hand van het proefschrift van Jan Bor wil ik in de volgende paragraaf, als besluit van de bespreking van de duur, ingaan op het idee van verschillende duren.

## I.IV Het idee van verschillende duren

In het derde hoofdstuk van zijn proefschrift gaat Jan Bor in op de these van verschillende duren. Hij introduceert dit aan de hand van de bespreking van de duur als verschillende spanningsgraden van kwalitatieve verandering in *Matter and Memory.* Hij ziet hierin een andere duur dan in *Time and Free Will* aan de orde komt.

‘Bergson meent dus blijkens het bovenstaande dat er een onderscheid gemaakt moet worden tussen verschillende *durées* (‘durées à élasticité inégale’) of, wat op hetzelfde neerkomt, dat er aan de *durée* verschillende ritmen te onderscheiden zijn. Meer in het bijzonder zou de ‘spanningsgraad’ van de psychologische duur veel groter zijn dan die van de voor elementaire fysische gebeurtenissen kenmerkende *durée* (…)’ (Bor,1990:78)

Bor schakelt in dit citaat een verscheidenheid aan duren gelijk aan de verschillende ritmen die in de duur te onderscheiden zijn. Hoewel in de loop van het hoofdstuk dit idee wordt uitgebreid en minder eenvoudig blijkt dan hier verondersteld, blijft de suggestie van de verschillende duren in de tekst aanwezig. Op meerdere plaatsen wordt de psychologische duur onderscheidend gebruikt van de fysische duur[[17]](#footnote-17). Bor maakt hier een belangrijke vergissing met betrekking tot het begrijpen van de duur. Het lijkt er namelijk op dat hij hier de duur opvat alsof het ‘iets’[[18]](#footnote-18) is waardoor het mogelijk wordt om een kwantitatief onderscheid te maken tussen verschillende duren.

Een mogelijke verklaring hiervoor is wellicht te vinden in het uitgangspunt van Bor voor zijn proefschrift, namelijk de verdediging van Bergson tegenover kritieken over anti-intellectualisme en irrationalisme. Hoewel hij gelijk heeft in het feit dat Bergson geen irrationalist of anti-intellectualist is, strijkt zijn analytische beschouwing van de duur tegen de haren van het Bergsoniaanse denken in. Het analytisch perspectief van Bor maakt een nieuwe ruimtelijke en kwantitatieve perceptie van de duur mogelijk. Hij vat de duur op dit punt op als een statisch gegeven en maakt de duur tot iets symbolisch of ruimtelijks. Bor zet zodoende zijn argument uit het eerdere hoofdstuk met betrekking tot continuïteit en heterogeniteit van de duur niet door. (vgl. Bor,1990:49)

Hiermee komen we tot een laatste, concluderende, opmerking met betrekking tot de duur. Zoals we van het begin af aan gezien hebben, bestaat de duur volgens Bergson vooral in een continuüm van kwalitatieve differentiatie. Zowel in *Time and Free Will, Matter and memory* en *Creative Evolution* lijkt dit het karakter van de duur te zijn. We kunnen daarom de duur niet opvatten als iets dat *is.* De duur opvatten als iets dat ‘is’ zou namelijk betekenen dat we de duur statisch opvatten. Eerder ‘gebeurt’ de duur als een *elan.* Wanneer we de duur opvatten als een gebeuren dan is de duur een subjectief *noch* een objectief gegeven. De duur definieert zichzelf in de voortdurende bewegende relatie tussen mens en wereld en heeft dus in haar kern een relationeel karakter. Dit relationele karakter van de duur is dus niet datgene dat voorafgaat aan de analytische duiding van tijd, maar gaat daaraan voorbij.(vgl. Pos,1940:13) Een analytisch begrip van de tijd zou dan een praktische afgeleide zijn van de werkelijke, gebeurende tijd van de duur. (vgl. idem:15)

Daarmee kunnen we de duur, net als Deleuze, beter opvatten als een gebeurende multipliciteit[[19]](#footnote-19) die tegelijkertijd een eenheid in continuïteit is. Deze eenheid van gebeuren is niet alleen het gebeuren van de tijd maar het gebeuren van het zijn zelf. (vgl. Deleuze,1991:83)[[20]](#footnote-20) De duur vormt daarmee in de woorden van Bergson een fundament voor ons zijn als gebeuren. ‘We perceive duration as a stream against which we cannot go. It is the foundation of our being, and, as we feel the very substance of the world in which we live.’ (CE:39)

Niet alleen is de duur het fundament voor het zijn maar vormt ook het uitgangspunt voor het begrijpen van de werkelijkheid in de filosofie van Bergson. Hierbij krijgt het kennen naast een analytisch intellectueel karakter ook een intuïtief karakter. De visie van Bergson op het kennen zal in het volgende hoofdstuk behandeld worden.

*‘[O]ur perceptions, sensations, emotions
and ideas occur under two aspects: the
one clear and precise but impersonal;
the other confused, ever changing
and inexpressible(…)’
(TAFW:129)*

# Kennis in Bergsoniaans perspectief

Na een uitgebreide bespreking van het idee van de duur in het voorgaande hoofdstuk, zal ik me in dit hoofdstuk gaan richten op de rol van kennis in de filosofie van Bergson. Ik zal dit doen door in te gaan op Bergson’s visie op kennis in verschillende werken, achtereenvolgens *Time and Free Will, Matter and Memory,* ‘inleiding tot de metafysica’ en *Creative Evolution*.

## II.I Kennis in *Time and Free Will*

Het proefschrift van Henri Bergson, *Time and Free will*, kwam voor het eerst uit in 1889 onder de oorspronkelijke titel *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Hoewel de Engelse titel doet vermoeden dat de vrije wil in dit proefschrift centraal staat, lijkt het Bergson in deze tekst voornamelijk te gaan om de introductie van zijn idee van de duur en de relatie tussen het (kennende) bewustzijn en de voortgang van de duur. Daarnaast toont zich in dit proefschrift ook een kritiek op het positivistische wetenschapsperspectief van zijn tijd.

Bergson begint *Time and Free Will* met een verhandeling over de intensiteit van indrukken[[21]](#footnote-21). We kunnen zeggen dat de ene indruk heftiger is dan een ander en drukken dit meestal uit in termen van een (kwantitatief) grotere indruk. Bergson stelt zich de vraag wat het betekent dat we dit uitdrukken in termen van kwantiteit en ruimtelijkheid (vgl. TAFW:7) Aan de hand van de bespreking van verschillende indrukken op het menselijk bewustzijn probeert Bergson duidelijk te maken op welke manier volgens hem de verwarring tussen de kwantitatieve en kwalitatieve differentiatie van de intensiteit van indrukken tot stand komt.

Volgens Bergson heeft dit vooral te maken met de vertaalslag die gemaakt wordt van indrukken. We zeggen dat een indruk groter of kleiner is dan een andere indruk. De directe indruk wordt zodoende vertaald van een kwalitatieve verandering van de indruk naar termen van een variatie in grootte (vgl. TAFW:58) Zoals we ook in het voorgaande hoofdstuk hebben kunnen zien met betrekking tot de tijd, wordt de analytische kwantiteit van indrukken volgens Bergson gekenmerkt door een symbolische representatie die niet over de directe indrukken van het bewustzijn zelf gaat maar over de reflectie op deze indrukken. (vgl. TAFW:86/7;95;106)

‘We thus substitute once more, for the qualitative impression received by our consciousness, the quantitative impression received by our understanding.’ (TAFW:51)

Wanneer verandering van indrukken wordt begrepen vanuit kwantiteit, dan wordt het contrast in de verandering begrepen in termen van momenten die van elkaar gescheiden zijn. In plaats van een doorlopende verandering in de ervaring van indrukken, wordt de verandering dus opgedeeld in losse elementen met tussenliggende intervallen. (vgl. TAFW:68) In de kwalitatieve ervaring echter, blijft er sprake van een levende opeenvolging van kwalitatief verschillende indrukken.
Een gevolg van een kwantitatieve benadering is dat er sprake moet zijn van een veralgemenisering of gelijkschakeling van de indruk. Wanneer we het bijvoorbeeld hebben over meer of minder ‘pijn’ dan bestaat er blijkbaar een algemeen begrip van ‘pijn’ dat, zoals ‘centimeters’ op een meetlat, een bepaalde waarde kan hebben. Pijn is dan zowel de meetlat als datgene wat of waarin gemeten wordt. Bergson spreekt over een meetlat van ‘equal quantitative differences’ genoemd wordt. (vgl. idem) Dit perspectief van meetbaarheid van ‘pijn’ is volgens Bergson radicaal anders dan kwalitatief van elkaar verschillende ervaringen van pijn. Pijn in het hart is niet hetzelfde als een keer hard op je duim slaan met een hamer of je been breken tijdens het skiën. Een vergelijking van meer of minder pijn, doet volgens Bergson weinig recht aan de werkelijke verschillen tussen deze pijnen.

Samenvattend zegt Bergson aan het eind van het eerste hoofdstuk over het onderscheid tussen een kwantitatieve en kwalitatieve benadering van de intensiteit van indrukken:

‘The idea of intensity is thus situated at the junction of two streams, one of which brings us the idea of extensive magnitude from without, while the other brings us from within, in fact from the very depths of consciousness, the image of an inner multiplicity’. (TAFW:73)

Deze levende kennis is sterk verbonden met het idee van de duur dat Bergson in het tweede hoofdstuk van *Time and Free Will* introduceert.

‘Pure duration is the form which the succession of our conscious states assumes when our ego lets itself *live,* when it refrains from separating its present state from its former states. For this purpose it need not be entirely absorbed in the passing sensation or idea; for then, on the contrary, it would no longer *endure.* Nor need it forget its former states: it is enough that in recalling these states, it does not set them alongside its actual state as one point alongside another, but forms both the past and the present states into an organic whole, as happens when we recall the notes of a tune, melting so to speak into one another.’ (TAFW:100, cursivering Bergson)

Het bewustzijn brengt echter door reflectie op de indrukken een orde aan in de opgedane indrukken. In tegenstelling tot wat bewustzijnsindrukken in eigenlijke zin volgens Bergson zijn, namelijk een opeenvolging van kwalitatief van elkaar verschillende indrukken, worden deze indrukken in de ordening gelijktijdig en repetitief gemaakt.[[22]](#footnote-22) Deze indrukken krijgen op deze manier een symbolische ruimtelijke uitdrukking die zeker nuttig kan zijn maar geen directe kennis meer is. Het bewustzijn wordt dus ook verleid om te onderscheiden:

‘Consciousness, goaded by an insatiable desire to separate, substitutes the symbol for the reality, or perceives the reality only through the symbol. As the self thus refracted, and thereby broken to pieces, is much better adapted to the requirements of social life in general and language in particular, consciousness prefers it and gradually loses sight of the fundamental self’. (TAFW:128)

Daarmee lijkt ons bewustzijn zich te bewegen tussen een continuüm van directe kwalitatief differentiërende ervaringen en een ordening daarvan die gedeeld kan worden in algemene uitdrukkingen van deze bewustzijnsindrukken. De ordening lijkt helder en precies maar wordt onpersoonlijk. De directe indrukken daarentegen zijn continu veranderend en niet uit te drukken. De ordening, in bijvoorbeeld taal, moet de indrukken stollen of tot een gemeenschappelijkheid maken, terwijl een directe ervaring nooit gemeengoed kan zijn. (vgl. TAFW:129)

Dit maakt dat Bergson stelt dat wetenschappelijke kennis een afgeleide van directe kennis is. In de wetenschap veralgemeniseren we kennis door haar uit te drukken in een symbolische representatie die voorrang geeft aan gelijktijdigheid en duurloze uitgebreidheid. Bergson laat dit zien aan de hand van zijn bespreking van het idee van beweging of voortgang.
In beweging of voortgang zijn er volgens Bergson twee componenten werkzaam. Een ruimtelijke die homogeen en te onderscheiden is, en de bewegingsact die ondeelbaar is en alleen via het bewustzijn waargenomen kan worden. (vgl. TAFW:110) In het analytische denken wordt de beweging opgevat als een meetbaar, ruimtelijk object waarvan verschillende punten samen de beweging maken. Wat echter hierin ontbreekt volgens Bergson is de daadwerkelijke voortgang (progress) die alleen door het bewustzijn waar te nemen is.

‘In a word, there are two elements to be distinguished in motion, the space traversed and the act by which we traverse it, the successive positions and the synthesis of these positions. The first of these elements is a homogeneous quantity: the second has no reality except in a consciousness: it is a quality or an intensity, whichever you prefer.’ (TAFW:112)

In de meting van de voortgang wordt een beweging verruimtelijkt en gelijktijdig gemaakt. (vgl. TAFW:114) De voorwaarde voor de een wetenschappelijke benadering van voortgang is dat de beweging zelf uit de voortgang wordt geëlimineerd. In de woorden van Bergson zelf:

‘In short, just as nothing will be found homogeneous in duration except a symbolical medium with no duration at all, namely space, in which simultaneities are set out in line, in the same way no homogeneous element will be found in motion except that which least belongs to it, the traversed space, which is motionless. Now, just for this reason, science cannot deal with time and motion except on condition of first eliminating the essential and qualitative element- of time, duration, and of motion, mobility.’ (TAFW:115)

Het moge duidelijk zijn dat Bergson ons in *Time and Free will* vooral duidelijk wil maken dat ontwikkeling, voortgang en duur zich oppositioneel verhouden tot een materiële uitgebreidheid van metingen en ordeningen die duurloos zijn. De eerste kent alleen een kwalitatieve differentiatie zonder kwantitatieve onderscheiding, de tweede een kwantitatieve differentiatie door homogenisering. Kennis is in *Time and Free Will* dan ook geen statisch gegeven maar dynamisch en vitaal. Kennis is altijd kennis in uitvoer. (vgl. TAFW:184) De dynamische kennis is directe bewustzijnskennis die geen vertaalslag kan krijgen naar symboliek of analyse zonder dat er afbreuk wordt gedaan aan de relatie tussen het bewustzijn en het continue gebeuren van de werkelijkheid.[[23]](#footnote-23)

Bergson ziet een dergelijk spanningsveld tussen een directe, levende kennis en een analytisch wetenschappelijke kennis bijvoorbeeld terug in het teleologische en mechanistische denken.[[24]](#footnote-24) Zijn uitgangspunt is dat de werkelijkheid van de tijd (duur) radicaal gescheiden moet worden van de materie. Materie kent in *Time and Free Will* dan ook geen duur. De duur is voorbehouden aan de impressies op het bewustzijn. In *Matter and Memory* betrekt Bergson ook de materie en de lichamelijke uitgebreidheid op het kennen. Een ander belangrijk aspect voor de voortgaande kennis in de duur is de werking van het geheugen. Deze ontwikkeling in Bergson’s visie op kennis zal in de volgende paragraaf aan de orde komen.

*‘In concrete perception memory intervenes, and the subjectivity
 of sensible qualities is due precisely to the fact that our consciousness,
which begins by being only memory, prolongs a plurality of moments
 into each other, contracting them into a single intuition.
Consciousness and matter, body and soul, were thus seen
to meet each other in perception’
(MM:292)*

## II.II Kennis in *Matter and Memory*

Bergson stelt in het vierde hoofdstuk van *Matter and Memory* dat het in dit boek zijn onderneming is om de functie van het lichaam in het leven van de geest[[25]](#footnote-25) te bespreken. Hiermee geeft hij er blijk van dat in zijn filosofie lichaam en geest niet strikt van elkaar gescheiden worden, maar een relatie met elkaar aangaan. In deze paragraaf zal ik laten zien hoe Bergson in gaat op het substantiedualisme en op welke manier dit zijn ideeën over werkelijkheidsperceptie beïnvloedt. Centraal staan daarbij ideeën over lichamelijkheid, actie, geheugen en virtualiteit.

 Al vanaf de eerste bladzijdes van *Matter and Memory* wordt, in tegenstelling tot *Time and Free Will,* het lichaam betrokken bij Bergson’s ideeën over de perceptie van de werkelijkheid. De lichamelijke kennis wordt door Bergson naast bewustzijnskennis geplaatst. De lichamelijke kennis verschilt van bewustzijnskennis door het feit dat lichamelijke kennis geen representatie[[26]](#footnote-26) van de werkelijkheid geeft maar een ‘centrum van handelen’ is. (vgl. MM:5) Lichamelijke kennis levert ons geen beeld van de werkelijkheid op, maar geeft ons een actieve relatie tot de wereld. Niet alleen is voor de lichamelijke kennis als ‘centrum van handelen’ het daadwerkelijke handelen van belang, maar ook de mogelijke handelingen. (vgl. MM:10/12) In de (ken)relatie tot een klauwhamer, bijvoorbeeld, laat het object zien dat het zowel de mogelijke handeling van ‘een spijker in een muur slaan’ in zich draagt, als ook de mogelijke handeling van ‘een spijker uit de muur halen’. Het object reflecteert dus iets van de mogelijke handelingen:

‘The more I narrow this horizon, the more the objects which it circumscribes space themselves out distinctly according to the greater or less ease with which my body can touch and move them. They send back, then, to my body, as would a mirror, its eventual influence; they take rank in an order corresponding to the growing or decreasing powers of my body. *The objects which surround my body reflect its possible action upon them.*’ (MM:6/7, Cursivering Bergson)

Het creëren van beelden over de werkelijkheid lijkt dan ook te bestaan in een wisselwerking tussen bewustzijnsindrukken en handelen. Werkelijkheidsperceptie wordt daarmee ook een (mentale)handeling van in- en uitsluiting. Deze handeling bestaat in de relatie tussen mogelijke en actuele perceptie. Dat wil zeggen dat de beelden naar elkaar verwijzen, waardoor perceptie zichzelf is maar niet op zichzelf kan staan. De beelden bewegen zich in een caleidoscopische relatie.
Het bewustzijn speelt hierin een belangrijke rol in haar natuurlijke neiging om te onderscheiden.[[27]](#footnote-27) De handeling van het bewustzijn bestaat juist in haar vermogen om te onderscheiden. (vgl. MM:31)

Het is met dit onderscheidend vermogen of het lichamelijk handelen echter niet zo dat er iets nieuws wordt toegevoegd aan de werkelijkheid. Eerder is het zo dat in de perceptie van de werkelijkheid zowel het virtuele als het actuele zichtbaar wordt. Hierin tonen zich zowel het actuele als de actuele mogelijkheden.

‘Perception is just a phenomenon of the same kind. That which is given in the totality of their internal elements. But if we suppose centres of real, that is to say of spontaneous, activity, the rays which reach it, and which interest that activity, instead of passing through those centres, will appear to be reflected and thus to indicate the outlines of the object which emits them.
There is nothing positive here, nothing added to the image, nothing new. The objects merely abandon something of their real action in order to manifest their virtual action – that is to say, in the main, the eventual influence of the living being upon them. Perception therefore resembles those phenomena of reflexion which result from an impeded refraction; it is like an effect of mirage.’ (MM:30)

Op dit snijvlak van het handelen en bewustzijn vinden we terug wat Bergson de pure perceptie noemt. Deze pure perceptie is een perceptie waarbij de objecten in de wereld zich tonen aan een handelend bewustzijn. De pure perceptie doet recht aan het moment dat onderdeel is van de duur als een continue opeenvolging van momenten. Een perceptie in beweging, een lichamelijke- en bewustzijnsrelatie van mens tot wereld.

‘If we went no further, the part of consciousness in perception would thus be confined to threading on the continuous string of memory an uninterrupted series of instantaneous visions, which would be a part of things rather than of ourselves. That this *is*  the chief office of consciousness in external perception is indeed what we may deduce *a priori* from the very definition of living bodies. For though the function of these bodies is to receive stimulations in order to elaborate them into unforeseen reactions, still the choice of the reaction cannot be the work of chance.’ (MM:69, cursivering Bergson)

Bergson maakt ons hier duidelijk dat een opeenvolging van nieuwe bewustzijnsmomenten niet voldoende is om onze perceptie volledig te begrijpen. Wat hier namelijk achterwege blijft is de doorwerking van de tijd in onze perceptie. In de perceptie speelt het geheugen een belangrijke rol. Volgens Bergson is er in de praktijk een belangrijke interactie tussen perceptie en geheugen.

‘It is indisputable that the basis of real, and so to speak instantaneous intuition, on which our external world is developed, is a small matter compared with all that memory adds to it. Just because the recollection of earlier analogous intuitions is more useful than intuition itself, being bound up in memory with the whole series of subsequent events, and capable thereby of throwing a better light of our decision, it supplants the real intuition of which the office is then merely (…) to call up the recollection, to give it a body, to render it active and thereby actual. (MM:70/71)

Door deze invloed van het geheugen is perceptie dus minder zuiver dan Bergson in eerste instantie voorstelde aan de hand van zijn idee van de pure perceptie. In de interactie tussen perceptie en geheugen is er nooit sprake is van een zuivere perceptie, noch van een zuiver geheugen. De actuele perceptie wordt zodoende altijd beïnvloed door een geheugen en draagt zodoende altijd een spoor van virtualiteit in zich. Deze relatie tussen perceptie, geheugen en virtualiteit behoeft meer uitleg. Het werk van Gilles Deleuze, *Bergsonism* (1991) kan daarbij een uitkomst bieden. Ondanks zijn karakteristieke interpretatie van het werk van Bergson, die eerder een doorwerking van Bergson op het denken van Deleuze lijkt te zijn, geeft het ons een goed beeld van de werking van het geheugen volgens Bergson. De basis voor deze bespreking is het derde hoofdstuk van *Bergsonism.*

#### Bergson, Deleuze en het virtuele

Volgens Deleuze zijn in de filosofie van Bergson geheugen en duur ten nauwste met elkaar verbonden. Dit heeft te maken met de dubbele opvatting die Bergson over geheugen heeft. Meestal zien we de werking van het geheugen als het verplaatsen van beelden uit het verleden naar het heden. We herkennen dit in het ophalen van bepaalde herinneringen of het leren van een vreemde taal aan de hand van rijtjes woorden. We isoleren hier het verleden als een op zichzelf staand beeld in het heden. Een ander aspect van het geheugen is volgens Bergson de doorwerking van het verleden in het heden. Het verleden blijft hier geen op zichzelf staand beeld maar laat haar sporen achter in het heden waardoor er geen sprake meer is van een zuiver, op zichzelf staand verleden noch van een zuiver heden. Het eerste aspect zouden we kunnen zien als een representatie van het verleden, het tweede aspect kunnen we zien als een co-existentie van het verleden met het heden.

Deleuze wijst ons op een moeilijk aspect van de ideeën van Bergson, namelijk het bestaan van het verleden in zichzelf. Dit komt volgens Deleuze omdat we het verleden doorgaans zien als iets dat niet langer meer is. Daarbij maken we de fout dat het zijn (Being) en aanwezig zijn (Being-present) met elkaar verwarren. (vgl. Deleuze,1991:55) Maar, stelt Deleuze vervolgens, het is nu *juist* het karakter van het verleden dat het ‘is’ en van het heden dat het niet ‘is’ maar ‘wordt’.[[28]](#footnote-28)

‘Nevertheless, the present *is not*; rather it is pure becoming, always outside itself. It *is* not but it acts. Its proper element is not being but the active or the useful. The past, on the other hand, has ceased to act or be useful. But is has not ceased to be. Useless and inactive, impassive, it IS, in the full sense of the word: it is identical with being in itself. (Deleuze,1991:55, cursivering Deleuze)

Wanneer we het onderscheid tussen het heden en het verleden op deze manier begrijpen dan komen we tot de conclusie dat het heden altijd ‘was’ omdat het continu in verandering is. Het verleden ‘is’ daarentegen altijd omdat het inactief is en er niets aan verandert. Een zuivere herinnering is daarom volgens Deleuze virtueel. Een zuivere herinnering, dat wil zeggen een herinnering van het verleden in zichzelf, heeft geen aanwezig of werkend bestaan.

Een consequentie van het verleden als co-existentie in het heden is dat in het geheugen het verleden aanzwelt tot een heden. In dit aanzwellen van het verleden wordt tegelijkertijd (virtueel en passief) de totaliteit van het verleden[[29]](#footnote-29) meegenomen.[[30]](#footnote-30) De totaliteit van het verleden bestaat op de achtergrond (virtueel) in een totaliteit van verwijzingen. Het gaat hier om een continue virtuele herhaling van het verleden. (vgl. Deleuze,1991:61)

Een ding moet volgens Deleuze duidelijk worden: in de filosofie van Bergson denken we niet vanuit het heden naar het verleden maar van het verleden naar het heden.

 ‘In any case, the Bergsonian revolution is clear: we do not move from the present to the past, from perception to recollection, but from the past to the present, from recollection to perception.’ (Deleuze,1991:63)[[31]](#footnote-31)

De relatie tussen verleden en heden toont zich in de perceptie door de actualisering[[32]](#footnote-32) van een virtueel verleden in wat Bergson “attention to life” noemt. (vgl. Deleuze,1991:70) In deze actualisering komen geheugen, perceptie en lichamelijk handelen bij elkaar.[[33]](#footnote-33) Dit betekent tevens dat in perceptie het onderscheid tussen heden en verleden, en bewustzijn en (lichamelijk) handelen vervaagt.

Deleuze verduidelijkt de perceptie als actualisering van het verleden in het heden door een vijftal momenten aan te duiden:

In eerste instantie gaat het puur om het moment waarop het verleden in contact komt met het verleden. Vervolgens vind er een vertaling plaats van het verleden naar het heden. De herinneringsbeelden worden vanuit het verleden getransporteerd en vertaald naar het heden. Op het derde moment komt het lichamelijke aspect aan de orde omdat het lichamelijke in eerste instantie de connectie tussen het verleden en het heden legt. Het brengt verleden en heden in harmonie. Deze connectie wordt vervolgens in het handelen tot uitdrukking gebracht waarbij het nut van het verleden voor het heden duidelijk wordt. Het laatste moment dat Deleuze beschrijft is het moment waarop het onderscheid tussen verleden en heden verdwijnt. Een verplaatsing waarbij het verleden wordt belichaamd in het heden dat (door de werking van het verleden) verschillend is van wat het was. (vgl. Deleuze,1991:70/71)

In de perceptie wordt dus niet alleen mentaal maar ook in het handelen het geheugen tot uitdrukking gebracht. Dit leidt tot een onzuiverheid van de pure perceptie (actualiteit) en een onzuiverheid van een puur geheugen (virtualiteit). Kennis bevindt zich daarom niet alleen op een snijvlak van bewustzijn en handelen, maar ook op een snijvlak van (pure)perceptie en geheugen.
Bergson toont ons dit wanneer hij in gaat op het belang van de relatie tussen verschillende intuïties:

‘It is indisputable that the basis of real, and so to speak instantaneous, intuition, on which our perception of the external world is developed, is a small matter compared with all that memory adds to it. Just because the recollection of earlier analogous intuitions is more useful than the intuition itself, being bound up in memory with the whole series of subsequent events, and capable thereby of throwing a better light on our decision, it supplants the real intuition of which the office is then merely (…) to call up the recollection, to give it a body, to render it active and thereby actual.’ (MM:70/71)

De kennis die hier tot stand komt is zodoende geen puur contemplatieve, onpersoonlijke, geïsoleerde kennis maar een kennis die een continu actualiserende activiteit is. Deze kennis komt, anders dan in *Time and Free Will,* niet alleen voort uit een bewustzijn dat zich verhoudt tot de materiële buitenwereld maar bevat ook een lichamelijk component van handelen. Deze continu creërende, levende kennis bestaat niet louter in een constructie of reconstructie van de werkelijkheid. (vgl. MM:75)[[34]](#footnote-34) Deze levende kennis geeft ons volgens Bergson dan ook de mogelijkheid tot een ander perspectief op de discussie tussen het realisme en het idealisme.

Het probleem van deze discussie is volgens Bergson dat er uitgegaan wordt van een radicaal onderscheid tussen bewustzijn en de uitgebreidheid. Dit onderscheid bestaat in de ruimtelijke opvatting van deze twee. Uitgebreidheid is zuivere ruimtelijkheid en het bewustzijn is niet-ruimtelijk. Dit leidt er tevens toe dat er geen begrip kan zijn van de relatie tussen lichaam en geest, deze worden radicaal van elkaar gescheiden. Zoals we hierboven gezien hebben, stelt Bergson nu juist dat er een relatie is tussen de perceptie van het bewustzijn en het lichamelijke handelen. Deze relatie wordt niet uitgedrukt in ruimtelijke termen maar in temporele termen. Daarin wordt de onmogelijkheid van de ontmoeting tussen geest en lichaam opgeheven.

‘But if, in fact, the humblest function of spirit is to bind together the successive moments of the duration of things, if it is by this that it comes into contact with matter and by this also that it is first of all distinguished from matter, we can conceive an infinite number of degrees between matter and fully developed spirit - a spirit capable of action which is not only undetermined, but also reasonable reflective. Each of these successive degrees, which measures a growing intensity of life, corresponds to a higher tension of duration and is made manifest externally by a greater development of the sensori-motor system.’ (MM:295/296)

Dit denken over perceptie in temporele termen geeft een dynamische[[35]](#footnote-35) visie op perceptie die niet uitgaat van een statische perceptie waarin het bewustzijn wordt gematerialiseerd in representatie (idealisme) of waarin de materie wordt geïdealiseerd (realisme). Werkelijke perceptie is een perceptie die zich bewust is van de voortgang. Daarnaast begrijpt de perceptie in haar begrip ook dat zij onderdeel uitmaakt van deze voortgang. Dit vitale idee van kennen laat zich niet verwoorden in termen van gewoontes en wetten maar toont zich in een intuïtie. (vgl. MM:326) Deze perceptie is dus geen wetenschappelijk kennen maar een levend, creatief kennen dat zich in de duur nestelt. In de volgende paragraaf wordt deze levende kennis besproken in de context van de metafysica.

*‘[E]en waar empirisme streeft ernaar het origineel zelf zo
dicht mogelijk op de hielen te zitten, er het leven van te
doorgronden en door een soort geestelijke* auscultatie *er de ziel van te voelen kloppen;
en dit ware empirisme is de ware metafysica.’*
(IM:67)

## II.III Kennis in ‘Inleiding tot de Metafysica’

In het denken van Bergson over kennis hebben we nu een beweging gezien die loopt van een intellectuele opgave van het bewustzijn in *Time and Free Will,* naar een dynamisch, handelend en creatief kennen in *Matter and Memory.* In deze paragraaf volgt een bespreking van het idee van het Bergsoniaans kennen in een metafysische context. In ‘Inleiding tot de metafysica’ gaat Bergson in op het onderscheid tussen een filosofisch en wetenschappelijk kennen. Hierin geeft Bergson een nieuwe filosofische context aan zijn ideeën over het kennen. Deze nieuwe context vormt de grond voor een herwaardering van de metafysica.

Bergson start de ‘inleiding tot de metafysica’ met het benadrukken van zijn werk als een zoektocht naar absolute in plaats van relatieve kennis. Wil kennis absoluut zijn dan moeten we er volgens hem mee samenvallen. De absolute kennis kan niet bestaan in een materiële, symbolisch uitgedrukte kennis omdat deze alleen bestaat in relatie tot andere uitdrukkingen van kennis. Het samenvallen als absoluut kennen kan volgens Bergson alleen door intuïtie gegeven worden. (vgl. IM:51) Deze intuïtie onderscheidt zich van de analyse. De analyse drukt zich uit in relatieve in plaats van absolute kennis. Analytische kennis is namelijk altijd kennis over objecten ten opzichte van andere objecten. Het geeft een uitdrukking aan gemeenschappelijkheid of verschil .De intuïtie daarentegen probeert recht te doen aan het unieke en onuitdrukbare karakter van een voortgaande werkelijkheid, er als het ware in absolute zin mee samen te vallen.

 ‘Als er een middel bestaat om een werkelijkheid absoluut te bezitten in plaats van haar in betrekkelijke zin te kennen, om binnenin haar te gaan staan in plaats van gezichtspunten ten opzichte van haar in te nemen, om er de intuïtie van te hebben in plaats van haar te analyseren, ten slotte om haar te vatten buiten iedere uitdrukking, vertaling of symbolische voorstelling om, dan is dat de metafysica.’ (IM:52)

De metafysica beweegt zich daarom volgens Bergson op een ander terrein dan de wetenschap. In de woorden van Bergson: ‘De metafysica is dus de wetenschap die stelt geen symbolen nodig te hebben.’ (idem) Deze metafysica is een metafysica van de intuïtie die zich nestelt in de voortgang van de duur. Het is nu volgens Bergson aan de filosoof om een intuïtief kennen in de duur los te weken van de wetenschappelijke kennis. Dit betekent echter niet dat hij het wetenschappelijk kennen verwerpt. In een voetnoot geeft Bergson aan dat het bij de intuïtie gaat om het ‘sympathiseren met de werkelijkheid’ (vgl. IM:47/48n)[[36]](#footnote-36) Tevens stelt hij dat dit sympathiseren geen vervanging voor het wetenschappelijke kennen is maar eerder als een belangrijke aanvulling en inspiratiebron fungeert.

‘Niettemin is het ontegenzeggelijk zo dat de kennis een heel bepaalde kant op gaat wanneer ze haar object aan meting blootstelt en dat ze een andere, zelfs tegengestelde richting inslaat wanneer ze iedere bijgedachte over betrekking en vergelijking aan de kant zet om met de werkelijkheid te *sympathiseren.* (…) Het leek ons steeds nuttiger om voor de duidelijkheid de eerste kennis ‘wetenschappelijk te noemen en de tweede ‘metafysisch’ te noemen. Op rekening van de metafysica schrijven we die ‘wetenschapsfilosofie’ of ‘wetenschapsmetafysica’ die huist in de geest van de grote geleerden, die immanent is aan hun wetenschap en die er vaak de onzichtbare inspiratiebron van vormt.’ (IM:47/8n)

Het wetenschappelijke kennen is dus wel degelijk van nut maar moet zich daarbij wel bewust zijn van de spanningsvolle en tegelijkertijd inspirerende relatie met het levende kennen. Dit onderscheid tussen het wetenschappelijke en het levende kennen betekent tegelijkertijd dat ze niet met elkaar verward mogen worden. Een verwarring tussen de wetenschap en het levende kennen heeft er volgens Bergson toe geleid dat het absolute en het relatieve kennen door elkaar gebruikt worden. Een fout van de metafysica is om zichzelf te beschouwen als een representatie van de werkelijkheid. De metafysica moet volgens Bergson nu juist ontdaan worden van iedere generalisatie en abstractie.
Anders dan de wetenschap zou de metafysica zich ‘niet moeten bedienen van pasklare, rigide, gefixeerde begrippen maar van soepele, beweeglijke en vloeibare voorstellingen’. (IM:58)

De metafysica moet met andere woorden dus weer gaan over het leven zelf, een leven dat zich laat kennen door de gedeeltelijke uitdrukkingen van de intuïtie van de duur.

De levende, filosofische kennis die Bergson voorstaat, neemt dan ook afstand van het mechanistische wereldbeeld dat het uitgangspunt vormt voor de empiristen en rationalisten. Het uitgangspunt van dit wereldbeeld is dat de wereld een levenloos object is waar het subject zich tegenover geplaatst weet. De mens vindt zichzelf in dit nieuwe wereldbeeld terug tegenover een onbezielde, mechanische wereld die zich voortbeweegt in een complexe samenstelling van causale relaties. Deze causaliteit kan ontdekt en beheerst worden door een, door eenheid en eenduidigheid gekenmerkte, wetenschap die gebruik maakt van een methodische kennis van de mechaniek van de wereld. De natuur wordt in deze visie een mechaniek en het wereldbeeld een mechanische. Een belangrijk kenmerk van het kennen in een mechanistisch wereldbeeld is een ideaal van maakbaarheid waarin de werkelijkheid reconstrueerbaar is.(vgl. IM:65) Volgens Bergson is het reconstruerende karakter van de rationalistische en de empiristische methode dan ook analoog.[[37]](#footnote-37)

‘In beide gevallen is de methode analoog: die bestaat uit een redeneren over de *elementen* van de vertaling alsof deze delen vormden van het origineel. Maar een waar empirisme streeft ernaar het origineel zelf zo dicht mogelijk op de hielen te zitten, er het leven van te doorgronden en door een soort *geestelijke auscultatie* er de ziel van te voelen kloppen; en dit ware empirisme is de ware metafysica.’ (IM:67,cursivering Bergson)

Empirisme reconstrueert een geheel uit elementen, rationalisme gaat uit van een geometrische eenheid die zich in de wereld toont in veelheid. De fout die de empiristen volgens Bergson maken is dat de subjectieve ervaring vertaald wordt naar een eenduidig begrip van het object. Deze conclusie van een eenduidig begrip is volgens Bergson nu juist helemaal niet empiristisch omdat het een reconstructie is van de ervaring zelf. (vgl. IM:65) Zijn kritiek op het rationalisme is dat het uitgangspunt van de geometrische eenheid leeg is. Deze eenheid is een vorm zonder inhoud. (vgl. IM:66 ) Beiden zijn eerder kenmerken van een wetenschappelijk kennen dan van een filosofisch (levend) kennen.

Een *waar* empirisme daarentegen is een vitaal empirisme dat in contact staat met de wereld als duur. Een empirisme dat recht doet aan de werkelijkheid als een continue heterogeniteit, de intuïtie. Met de intuïtie bewegen we ons tussen twee uiterste limieten van de duur, eenheid en veelheid. De beweging van de intuïtie tussen de eenheid en veelheid van de duur is volgens Bergson de werkelijke metafysica. Hierin worden begrippen vloeibaar en moeten steeds weer opnieuw gefundeerd worden. Naast een wetenschappelijk kennen, krijgt in de metafysica van Bergson de beweging als kenmerk van de werkelijkheid zelf voorrang.

Volgens Bergson is ook het kantiaanse denken niet afdoende om tot een vitaal kennen te komen. Hoewel Kant wordt gezien als de man die een oplossing heeft gevonden voor de oppositie tussen empirisme en rationalisme, kan deze kennis volgens Bergson nooit absoluut zijn. Het uitgangspunt van de a priori categorieën van het intellect die de voorwaarde zijn voor ons kennen, sluiten ons tegelijkertijd af voor het absolute kennen. We kunnen de dingen op zichzelf wel denken maar niet kennen. Hierdoor wordt het absolute, levende kennen in de ervaring onmogelijk. We gieten iedere ervaring in vooraf bestaande vormen die leiden tot een homogenisering van ervaringskennis die onderhevig is aan het analytische karakter van het intellect.[[38]](#footnote-38)

Bergson bekritiseert de kantiaanse metafysica vanuit het idee dat in deze metafysica de werkelijkheid als continue heterogeniteit ontkend wordt. De categorieën zijn een uiting van het ruimtelijk en symbolisch denken. Hoewel tijd en ruimte categorieën van het menselijke kennen zijn, gaat het volgens Bergson hier niet om de ‘werkelijke tijd’ (duur). De tijd als categorie is een symbolische afgeleide, en dus een ruimtelijke voorstelling, van de tijd als werkelijke voortgang. Deze werkelijke voortgang is nu juist volgens Bergson van essentieel belang om recht te doen aan het intuïtieve kennen.

Een uitwerking van het spanningsveld tussen het analytische en het intuïtieve kennen vinden we terug in het hoofdwerk van Bergson, *Creative Evolution.* Hierin gaat hij in op de vraag hoe we een kennis van het leven zelf kunnen krijgen. De evolutietheorie stelt een verklarende analyse te geven van de voortgang van het leven zelf. De vraag is echter of deze wetenschappelijke benadering afdoende is om deze voortgang te kunnen begrijpen.

*So understood, philosophy is not only the turning
of the mind homeward, the coincidence of human consciousness
with the living principle whence it emanates, a contact
with the creative effort: it is the study of becoming in general,
it is true evolutionism and consequently
the true continuation of science - (…)
(CE:369/370)*

## II.IV Kennis in *Creative Evolution*

In zijn hoofdwerk, *Creative Evolution,* gaat Bergson verder in op de relatie tussen wetenschappelijke kennis en levende kennis. Hij doet dit door op zoek te gaan naar een methode waarbij deze twee met elkaar in contact blijven. (vgl. CE:xiii/xiv) De lijnen van *Time and Free Will* (1889)*, Matter and Memory* (1896)en ‘de inleiding tot de metafysica’ (1903) worden in dit werk doorgezet, met elkaar in verbinding gebracht en toegepast op kennis van en over het leven zelf. Een uitwerking van de intuïtie als kennisbron vindt plaats tegen de achtergrond van een bespreking van de evolutietheorie, waarin kennis en het leven nauw met elkaar verbonden zijn. Bergson heeft echter een heel ander perspectief op deze verbinding. Volgens hem zou onze kennis niet alleen iets kunnen zeggen over het leven, maar zou het leven zelf ook iets kunnen zeggen over ons kennen. Het conceptuele, intellectuele denken is volgens Bergson niet genoeg om het leven te begrijpen. Het moet een voortgaande relatie aangaan met de intellectuele sympathie van de intuïtie.[[39]](#footnote-39)

‘It is necessary that these two inquiries, theory of knowledge and theory of life, should join each other, and, by a circular process, push each other on unceasingly.
Together, they may solve by a method more sure, brought nearer to experience, the great problems that philosophy poses. For, if they should succeed in their common enterprise, they would show us the formation of the intellect, and thereby the genesis of that matter of which our intellect traces the general configuration. They would dig to the very root of nature and mind.’ (CE:xiii)

Bergson start deze onderneming met een hernieuwde uitleg van de duur waarin sporen van *Time and Free Will* en *Matter and Memory* duidelijk te herkennen zijn. Wat nieuw is in deze bespreking van de duur is de verwijzing van Bergson naar de duur als een *tendens* (vgl. CE:13) en een verbinding die Bergson legt tussen het karakter van organismen[[40]](#footnote-40) en de duur. Dit leidt Bergson tot de vraag of ook het leven zelf als continue uitvinding en creatie gezien kan worden:

‘Continuity of change, preservation of the past in the present, real duration – the living being seems, then, to share these attributes with consciousness. Can we go further and say that life, like conscious activity, is invention, is unceasing creation?’ (CE:23)

Een zoektocht naar een antwoord[[41]](#footnote-41) betekent volgens Bergson niet dat er een lans gebroken wordt voor het transformisme[[42]](#footnote-42). Hoewel in deze visie ook een continue ontwikkeling en innerlijke, creatieve drang centraal staat, gaat het in dit perspectief niet om het leven zelf of om een echt organische creatie. Dit heeft alles te maken met de wetenschappelijke benaderingswijze van het transformisme. Volgens Bergson is de wetenschap zelf niet in staat om de continue voortgang van het leven te vatten. Om het leven zelf te vatten zouden we de zuiver wetenschappelijke gewoontes moeten doorbreken.[[43]](#footnote-43) Ook de biologie, natuurkunde en scheikunde bedienen zich van dergelijke gewoontes. Deze kenmerken zich door een focus op herhaling (CE:29/36) en het weergeven van gedeeltelijke, geïsoleerde beelden (CE:31). Dit leidt uiteindelijk tot een ‘imitation of the living by the unorganized’. (CE:33) Deze imitatie geeft een mechanistische verklaring voor het leven.

 Bergson verzet zich tegen deze mechanistische verklaring voor de voortgang van het leven met een duidelijk argument:

‘The mechanistic explanations, we said, hold good for the systems that our thought artificially detaches from the whole. But of the whole itself and of the systems which, within this whole, seem to take after it, we cannot admit *a priori* that they are mechanically explicable for then time would be useless, and even unreal. The essence of mechanical explanation, in fact, is to regard the future and the past as calculable functions of the present, and thus claim that *all is given.* On this hypothesis, past, present and future would be open at a glance to a superhuman intellect capable of making the calculation.’ (CE:37, cursivering Bergson)

Dit idee van gelijktijdigheid en gegevenheid van de tijd is tegenstrijdig met het Bergsoniaanse idee dat tijd werkelijk is. In het mechanistische idee is tijd niets en doet het niets. (vgl. CE:39/46) De werkelijkheid wordt bezien vanuit een oogpunt van totaliteit en eeuwigheid.(vgl. CE:46) Vanuit hetzelfde idee verwerpt Bergson het perspectief van het finalisme. Volgens Bergson is een finalistisch denken een omgekeerd mechanistisch denken. Echter is hier geen sprake van stuwende causaliteit maar van een causaliteit die voortkomt uit een gegeven doel. Ook voor het finalisme geldt daarom: ‘*all is given’* (idem). Volgens Bergson ligt echter het finalisme dichter bij zijn eigen positie die hij ‘de filosofie van het leven’ noemt (CE:50). Hij verwerpt de herhaalbaarheid en geometrische uitdrukkingen van vastliggende intenties en berekeningen in zowel het finalisme als het mechanistische denken. Daarentegen ziet Bergson een overeenkomst in het harmonieuze perspectief dat zowel het vitalisme als het finalisme voorstaat. De harmonie moet echter niet in perfectie gedacht worden, maar vanuit de gedachte van een vitaal elan.

‘Harmony, therefore, does not exist in fact; it exists rather in principle; I mean that the original impetus is a *common* impetus, and the higher we ascend the stream of life the more do diverse tendencies appear complementary to each other.’ (CE:51)

Zowel het finalistische denken als het vitalistische denken van Bergson kunnen erkennen dat er divergerende lijnen het leven als voortgang uitmaken. Er is echter een verschil tussen deze twee perspectieven. De divergentie vanuit een vitaal impuls (vitalisme) is open naar de toekomst. In het finalisme is er sprake van een doelmatigheid van de divergerende lijnen. De divergerende lijnen leiden altijd naar een bepaald doel. Volgens Bergson kunnen we het leven alleen kennen wanneer we recht doen aan het leven als een continu proces van blinde ontwikkeling of creatie. In zoverre de wetenschap in gaat op de tendens tot verandering (vgl. CE:83) lijkt ze recht te doen aan dit proces. In het finalisme staat dit proces echter altijd in dienst van haar doel, de utiliteit van het proces

Het is echter de intellectuele uitleg van dit proces waarin het proces zelf geen recht wordt gedaan. De wetenschappelijke theorieën kunnen dit proces slechts weergegeven in een complexe samenstelling van elementen. Deze samenstelling doet geen recht aan de enkelvoudigheid van het proces, alleen aan de verschillende beelden die we er van hebben als we ons van buitenaf tot het proces verhouden. (vgl. CE:89) Zowel het mechanistische, finalistische als het neo-lamarckiaanse denken laten ons reconstructies van het leven zien. Terwijl het leven zelf een enkelvoudige, ondeelbare act is, kan het wetenschappelijk alleen begrepen worden in termen die het proces opsplitsen in delen of het reconstrueren. (vgl. CE:90) De wetenschap kan het leven pas kennen wanneer het het leven zelf als een machine gaat bestuderen in plaats van als een continu proces. Het leven als proces heeft geen delen maar wordt in onze kennis gedeeld door het intellect.

Bergson laat dit zien wanneer hij stelt dat wij het organische (*the organized*) begrijpen alsof het een samengesteld maaksel is. Wij begrijpen het georganiseerde[[44]](#footnote-44) alleen in termen van het gemaakte, terwijl het levende nu juist niet iets is dat door mensen gemaakt wordt of kan worden. (vgl. CE:91ev)
We proberen in de wetenschap het leven te maken, terwijl het leven in de kern zichzelf organiseert. Het leven is van zichzelf een contingent organische orde van ontwikkeling en creatie, voortgestuwd door wat Bergson het ‘*élan vital’[[45]](#footnote-45)* noemt.

Dit bovengenoemde vitaal elan is *het* vitalistisch[[46]](#footnote-46) principe in de filosofie van Bergson. Het is de voortstuwende, essentiële kracht die de werkelijkheid haar voortgang geeft. In het vitalisme of de levensfilosofie wordt het leven niet mechanisch verklaard maar aan de hand van een energetisch principe.[[47]](#footnote-47) In de 19e eeuw werden de vitalistische ideeën meer en meer verdrongen door wetenschappelijke verklaringsmodellen. Bergson lijkt nu aan de hand van zijn vitalistisch principe een kritische beschouwing van deze wetenschappelijke verklaringsmodellen te geven.

Dit idee van een vitaal elan is een ander uitgangspunt voor het begrijpen van het leven dan gewoon is in het wetenschappelijke denken over het leven. In het tweede hoofdstuk gaat Bergson vanuit zijn idee van het elan in op aspecten van de evolutie. We herkennen daarin ideeën die in de eerder besproken werken van Bergson ook van groot belang zijn, bijvoorbeeld het idee van mobiliteit (CE:127/128), de virtuele aanwezigheid van de tendens of elan van het leven (CE:118) en de relatie tussen de lichamelijkheid en het handelen (CE:124). Deze ideeën komen aan de orde in zijn bespreking over de taxonomie van het planten- en dierenrijk. Deze differentiatie is volgens Bergson echter geen mate van ontwikkeling, maar het toont zich in divergerende directies van het leven. Deze verschillen dus kwalitatief van elkaar en niet kwantitatief. (vgl. CE:135)
Voor het begrijpen van Bergson’s idee over kennis in *Creative Evolution* lijkt deze taxonomische discussie inhoudelijk niet erg van belang totdat hij zijn bespreking van instinct en intellect begint.

Met de bespreking van het instinct en het intellect beweegt Bergson in één beweging van de inhoud van de evolutie naar een bespreking van het kenvermogen dat van invloed is op de manier waarop wij deze evolutie of ‘levensbeweging’ kennen. Bergson noemt het instinct en intellect twee ‘radicaal verschillende soorten van kennis’. (CE:143) Bergson bespreekt eerst de intelligentie die zich betrekt op het maken, de artificiële constructie van kennis. (vgl. CE:139,141,153/5/7)[[48]](#footnote-48)

‘Let us start, then, from action, and lay down that the intellect aims, first of all, at constructing. This fabrication is exercised exclusively on inert matter, in this sense, that even if it makes use of organized material it treats it as inert, without troubling about the life which animated it. And of inert matter itself, fabrication deals only with the solid; the rest escapes by its very fluidity. If, therefore, the tendency of the intellect is to fabricate, we may expect to find that whatever is fluid in the real will escape it in part, and whatever is life in the living will escape it altogether.’ (CE:153)

Zoals we ook eerder gezien hebben in het werk van Bergson, zien we hier dat discontinuïteit en veralgemenisering een abstractie van het leven zelf is.[[49]](#footnote-49) Het kan zich vertalen naar veralgemeniserende of objectiverende ideeën of theorieën waar verschillende objecten, werkelijkheden en het leven zelf onder kunnen vallen.

‘Intellect alone, indeed, troubles itself about theory; and its theory would fain embrace everything – not only the inanimate matter over which it has a natural hold, but even life and thought.’ (CE:160)

Daarom is het intellect volgens Bergson van nature niet in staat is om het leven zelf te begrijpen. (vgl. CE:165) Het instinct bevindt zich echter midden in het handelen als onderdeel van de levende werkelijkheid. (vgl. CE:153) Het instinctieve kennen gaat een intense en intieme relatie aan met de werkelijkheid die zich toont in een onbewuste een spontane reactie op de werkelijkheid. Het instinct is directe kennisbron die Bergson ‘een specifiek instrument voor een specifiek object’ noemt. Het instinct kent zonder zich er bewust van te zijn.

‘In short, while instinct and intelligence both involve knowledge, this knowledge is rather *acted* and unconscious in the case of instinct, *thought* and conscious in the case of intelligence.’ (CE:145)

Het is voor het instinct dus ook niet mogelijk om zich reflectief tot zijn eigen kennen te verhouden. Het intellect is echter niet in staat om het leven zelf te begrijpen maar is zich daar wel van bewust van. Met dit bewustzijn van het tekort van het intellect is het intellect volgens Bergson wel in staat om zijn eigen natuur te overstijgen. (vgl. CE:151) In enigszins cryptische bewoordingen laat Bergson deze tegenstelling zien.

‘Here we reach the point that most concerns our present inquiry. The difference that we shall now proceed to denote between instinct and intelligence is what the whole of this analysis was meant to bring out. We formulate it thus: *There are things that intelligence alone is able to seek, but which, by itself, it will never find. These things instinct alone could find; but it will never seek them.’
(*CE:151, cursivering Bergson)

Het organische kennen van het instinct lijkt zich in dit citaat radicaal te onderscheiden van het intellect. In tegenstelling tot het intellectuele kennen zijn ‘vitale processen het meest essentiële van primaire instincten’. (CE:166) Het instinctieve kennen kenmerkt zich doordat het uit het leven zelf voortkomt. Het is daarom ook dat het instinct zich niet laat uitdrukken in termen van het intellect, noch kan het geanalyseerd worden. (vgl. CE:168) De wetenschap kan het instinct niet vatten. Het construeert slechts een imitatie van het instinct in plaats van er van binnenuit iets van te begrijpen. (idem)

Toch is er een raakvlak tussen het instinct en het denkvermogen[[50]](#footnote-50). Dit is wat Bergson de *sympathie* noemt. De sympathie is een uitdrukking van een relationeel kennen dat in eerste instantie door Bergson instinctief wordt geduid (vgl. CE:174) maar vervolgens ook voor het menselijk denken herkenbaar lijkt te zijn.

‘In the phenomena of feeling, in unreflecting sympathy and antipathy, we experience in ourselves – though under a much vaguer form, and one too much penetrated with intelligence – something of what must happen in the consciousness of an insect acting by instinct.’ (CE:175)

Dit sympathieke kennen is een proces van kennen door intuïtie dat eerder geleefd dan representerend is. (vgl. CE:175) Vanuit dit sympathieke kennen kunnen we het leven zelf begrijpen op een manier die volgens Bergson niet wetenschappelijk maar filosofisch van aard is. De intuïtie is meer een intellectueel instinctmatig kennen dat belangeloos, zelfbewust en de mogelijkheid heeft op het object van kennis te reflecteren.(vgl. CE:176).

In tegenstelling tot het wetenschappelijke kennen van het intellect neemt de intuïtie, als intellectuele sympathie, geen buitenperspectief aan maar wordt het leven van binnenuit begrepen. De intellectuele sympathie maakt het volgens Bergson mogelijk om te begrijpen wat het leven zelf niet kan begrijpen, namelijk de voortgang en continue creatie van het vitale proces zelf. (vgl. CE:177/8) Dit begrijpen kan echter niet zonder de hulp van het intellect omdat de intuïtie anders een instinct blijft. De intuïtie is een instinctief kennen dat zich van zichzelf bewust is. Dit is het punt waarop het intellect zichzelf transcendeert en zich betrekt op deze sympathie. De intuïtie is dus een act van intellectuele sympathie.

‘Intuition, at first sight, seems far preferable to intellect, since in it life an consciousness remain within themselves. But a glance at the evolution of living beings shows us that intuition could not go very far. On the side of intuition, consciousness found itself so restricted by its envelope that intuition had to shrink into instinct, that is, to embrace only the very small portion of life that interested it (...) On the contrary, consciousness, in shaping itself into intelligence, that is to say in concentrating itself first on matter, seems to externalize itself in relation to itself; but, just because it adapts itself thereby to objects from without, it succeeds in moving among them and in evading the barriers they oppose to it, thus opening to itself an unlimited field. Once freed, moreover, it can turn inwards on itself, and awaken the potentialities of intuition which still slumber within it.’ (CE:182)

 Het is voor het intellect dus mogelijk om zich tegen zichzelf te keren en zich van zijn eigen gewoontes vrij te maken, waardoor een intuïtie als intellectuele sympathie mogelijk wordt. Dit idee van intellectuele sympathie is voor Bergson nog niet voldoende omdat hij op zoek is naar een methode voor het kennen van het leven. Volgens Bergson zou de filosofie[[51]](#footnote-51) hiervoor het uitgangspunt moeten vormen.

Volgens Bergson is er een belangrijk verschil tussen de wetenschap en de filosofie. De filosofie heeft werkelijk aandacht voor- en kennis van het leven. De kritiek van Bergson op de wetenschap is dat deze het levende als iets inerts behandelt. (vgl. CE:198) De plicht van de filosofie is om recht te doen aan het levende door kennis en de voortgaande ervaring nauw met elkaar te verbinden. Daarvoor moet de filosofie een ander uitgangspunt hebben dan de wetenschap. De wetenschap vormt in haar kennen een samenhangende eenheid van (geometrische) orde die de wanorde in de werkelijkheid tegen gaat. (vgl. CE:220-4) Dit is een artificiële, inerte orde die Bergson ‘automatische orde’ noemt. (CE:224) Deze automatische orde bestaat in wetenschappelijke conventies waarvan wordt gesteld dat deze essentieel zijn voor het begrijpen van de orde van de werkelijkheid. Deze ordening is volgens Bergson vooral een orde die ‘ons denken bevredigd doordat het denken zichzelf terugvindt in de dingen’. (vgl. CE:223) De automatische orde laat ons denken in de werkelijkheid zien dat het ‘logisch’ is en ‘klopt’. Tegenover deze ‘automatische orde’ plaatst Bergson een ‘vitale orde’ waarin de vrije wil en creativiteit centraal staan. In dit perspectief is iedere orde een accidentele en contingente in de creatieve voortgang.[[52]](#footnote-52)

‘Be that as it may, it is with the *vital* that we have here to do and the whole present study strives to prove that the vital is in the direction of the voluntary. We may say then that this first kind of order is that of the *vital* or of the *willed*, in opposition to the second, which is that of the *inert* and the *automatic.*’ (CE:224, cursivering Bergson)

Vanuit deze twee perspectieven op orde komen ook twee verschillende visies op wanorde naar voren. Waar in het ‘automatische’ perspectief de orde tegenover de wanorde wordt gepositioneerd, laat het vitale perspectief zien hoe de wanorde een andere, contingente orde is.[[53]](#footnote-53)
Deze contingente orde heeft een levend en zelforganiserend karakter. Wanneer we in een bepaalde orde dus geen essentiële maar een toevallige orde zien, krijgt ook de wanorde een andere betekenis.

‘We said, indeed, that all order necessarily appears as contingent. If there are two kinds of order, this contingency of order is explained: one of the forms is contingent in relation to the other. Where I find the geometrical order, the vital was possible; where the order is vital, it might have been geometrical.’ (CE:235)

Ook ons kennen bestaat volgens Bergson voor een groot deel in een levende en zelforganiserende orde. Deze creatieve manier van kennen is geen afwezigheid van orde maar een continuüm van totstandkomingen van ordeningen. Een orde *is* hier dus niet, maar is altijd in een staat van wording en is eerder een uitdrukking van de werkelijkheid dan een beeld van de werkelijkheid.

In de ordening van onze kennis bestaat dus een continu bewegende relatie tussen het vitale en het geometrische, of de intuïtie en het intellect, in ons bewustzijn. Dit betekent tevens dat ons bewustzijn in het kennen van de werkelijkheid een vrije, creatieve act is (vgl. CE:261). Deze vrije, creatieve act kan leiden tot een tijdelijke, contingente orde. Deze orde komt uit het leven zelf voort, terwijl in het wetenschappelijke kennen deze orde aan de levende werkelijkheid voorafgaat. Het beeld van de statische, gegeven orde wordt dan belangrijker dan de daadwerkelijke voortgang van het gebeuren van het leven zelf. Het gaat er nu echter om een samenspel te ontdekken waarin zowel het intellect als de intuïtie zich kunnen ontwikkelen.

‘Consciousness, in man, is pre-eminently intellect. It might have been, it ought, so it seems, to have been also intuition. Intuition and intellect represent two opposite directions of the work of consciousness: intuition goes in the very direction of life, intellect goes in the inverse direction, and thus finds itself naturally in accordance with the movement of matter. A complete and perfect humanity would be that in which these two forms of conscious activity should attain their full development.’ (CE:267)

 Het is de taak van de filosofie om een intuïtie en het wetenschappelijke kennen op elkaar te betrekken om dichter bij het kennen van het leven zelf te komen. Om dichter bij het kennen van het leven te komen moet de filosofie daarom volgens Bergson wel afstand nemen van wat hij het ‘cinematografische[[54]](#footnote-54) mechanisme van onze gewone manier van kennen’ noemt. (CE:306)

‘Such is the contrivance of the cinematograph. And such is also that of our knowledge. Instead of attaching ourselves to the inner becoming of things, we place ourselves outside them in order to recompose their becoming artificially. We take snapshots, as it were, of the passing reality, and, as these characteristic of the reality, we have only to string them on a becoming, abstract, uniform and invisible, situated at the back of the apparatus of knowledge, in order to imitate what there is that is characteristic in this becoming itself.’ (CE:306)

De cinematografische kennis is een kennis waarbij door het samenstellen van losse elementen de illusie van een wording tot stand komt. Het is de artificiële beweging die wordt geconstrueerd door statische elementen.[[55]](#footnote-55) Deze cinematografische methode is een discontinue toepassing van kennis die uiteindelijk van de verandering zelf niets laat zien. Hoe ver we de wording ook opdelen in deze kennis, het blijft een imitatie van het geheel van de voortgaande werkelijkheid. (vgl. CE:307) Dit is een kennen dat zich kenmerkt door een blik van buitenaf op de voortgaande werkelijkheid. Wanneer we de voortgang van binnenuit kennen, geeft dit blijk van een zichzelf creërende eenheid.

‘The absurdity[[56]](#footnote-56) vanishes as soon as we adopt by thought the continuity of the real movement, a continuity which every one of us is conscious whenever he lifts an arm or advances a step. (…) The line traversed by the moving body lends itself to any kind of division, because it has no internal organization. But all movement is articulated inwardly. (CE:310/1)

Het is de gewoonte van het intellect om op een cinematografische manier te werk te gaan. De intuïtie krijgt echter pas een plaats wanneer we aan deze neiging van het intellect ontsnappen. (vgl. CE:312/3) De kennis moet daarom niet gezocht worden in verschillende rustmomenten van de wording maar in de wording zelf. Om haar taak te kunnen vervullen moet de filosofie zich daarom ook afwenden van dit cinematografisch denken.

Deze neiging tot het cinematografische denken zien we volgens Bergson al terug bij Plato en Aristoteles. De Idee[[57]](#footnote-57) zoals deze wordt gebruikt in de klassieke filosofie kan in een cinematografische uitdrukking gezien worden als een afbeelding of moment. Dit is volgens Bergson namelijk een stabiele afbeelding van een instabiele werkelijkheid. (vgl. CE:315) De Ideeën krijgen daarin een eeuwigheidswaarde die van grote invloed is op de manier waarop fysica, kosmologie en theologie worden ingericht. (vgl. CE:315) Een gevolg hiervan is dat er volgens Bergson in deze werkelijkheidsconceptie geen enkele plaats is voor het accidentele of contingente. Iets waar de filosoof zich eigenlijk toe aangetrokken zou moeten voelen. (vgl. CE:316) In de denkbeweging van de oude Grieken is echter ook een zekere opvatting van de duur te ontdekken wanneer de focus wordt gelegd op een oscillerende relatie bestaat tussen de werkelijkheid en de Ideeën. In deze oscillerende relatie worden ook de Ideeën een onderdeel van de voortgang van het leven.

‘Hence, throughout the whole philosophy of Ideas there is a certain conception of duration, as also the relation of time to eternity. He who installs himself in becoming sees in duration the very life of things, the fundamental reality. The Forms, which the mind isolates and stores up in concepts, are then only snapshots of the changing reality.’ (CE:317)

Ook in de wetenschap krijgen de concepten een abstracte eeuwigheidswaarde die belangrijker is dan de continue creatie van de werkelijkheid. De wetenschap ‘genereert Dingen’. (vgl. CE:321) Zowel in de wetenschap als in de Griekse kosmologie is daarom immobiliteit zuiverder dan de ervaarbare nieuwheid in een voortgaande werkelijkheid.

‘And this cosmology will be ruled by the same principle. The physical will be defined by the logical. Beneath the changing phenomena will appear to us, by transparence, a closed system of concepts subordinated to and coordinated with each other. Science, understood as the system of concepts, will be more real than the sensible reality. It will be prior to human knowledge (…) prior also to things, which awkwardly try to imitate it. (…) Its immutability is therefore, indeed, the cause of the universal becoming. (CE:328)

Hoewel de moderne filosofie afstand neemt van de Griekse traditie, wordt ook deze volgens Bergson verleid tot het cinematografische denken. Geïnspireerd door de opkomst van de wetenschappen wordt in het moderne denken het wezenlijke of het zijn van de dingen niet de grondslag maar het maakbare. Het gaat eerder om geometrische verhoudingen dan om de werking van de dingen. De natuur wordt een mechaniek en het wereldbeeld een mechanische. De mens vindt zich terug tegenover een mechanische wereld die zich voortbeweegt in een complexe samenstelling van causale relaties. Het gaat er om een methodische kennis van deze mechaniek te krijgen.

Bergson noemt deze methodische kennis van de mechaniek van de wereld ‘een artificiële reconstructie van de bewegende continuïteit’ (vgl. CE:329) aan de hand van ‘virtuele stopplaatsen’ (CE:336) Het uitgangspunt is dan ook niet langer de absolute waarheidsvinding maar het praktisch nut van een kennis die tot een actief begrip van verandering leidt. Het is in tegenstelling tot het klassieke denken meer gericht op verandering, maar nog steeds in de vorm van wetmatigheden die een cinematografisch karakter hebben.(vgl. CE:33)
Kennis is in deze ‘illusie van voortgang’ geen creativiteit of inventie. Om kennis van de werkelijke voortgang te krijgen moet er nu volgens Bergson een sympathie of intuïtie *toegevoegd* worden aan het intellect. Een spanningsvolle samenwerking tussen de intellectuele sympathie en het wetenschappelijk intellect levert een andere soort kennis op die afstand neemt van de cinematografische methode. Bergson komt hier tot de kern van zijn opvatting over kennis. Het is daarom van belang om hem zelf hier in een relatief lang citaat aan het woord te laten.

‘It seems then that, parallel to this physics, a second kind of knowledge ought to have grown up, which could have retained what physics allowed to escape. On the flux itself of duration science neither would nor could lay hold, bound as it was to the cinematographical method. This second kind of knowledge would have set the cinematographical method aside. It would have called upon the mind to renounce its most cherished habits. It is within becoming that it would have transported us by an effort of sympathy. (…) it is the flow of time, it is the very flux of the real that we should be trying to follow. (…) *Not only may we thus complete the intellect and its knowledge by accustoming it to install itself within the moving, but by developing also another faculty, complementary to the intellect, we may open a perspective on the other half of the real. (…) To intellect, in short there will be added intuition.*’ (CE:342/3, cursivering MS)

Analoog aan de relatie tussen het intellect en de intuïtie, zoals hierboven geschetst, ziet Bergson de relatie tussen wetenschap en metafysica. Waar de metafysica en de wetenschap in de klassieke filosofie erg dicht bij elkaar stonden, probeert Bergson te laten zien dat wetenschap en metafysica twee tegengestelde maar complementaire en wederzijds beïnvloedende manieren van kennen zijn.

‘In our hypothesis, on the contrary, science and metaphysics are two opposed although complementary ways of knowing, the first retaining only moments, that is to say, that which does not endure, the second bearing on duration itself.’ (CE:344)

 De moderne filosofie heeft zich er volgens Bergson toe laten verleiden om met metafysica zich enkel te richten op het intellectuele, cinematografische denken in plaats van op een intellectuele sympathie van ons kennen. Een van de redenen hiervoor zijn de methodische en mechanistische verklaringen waarmee ook de metafysica doortrokken zijn. Deels vanuit het nieuwe wereldbeeld en deels vanuit de klassieke metafysica (vgl. CE:346/7)

Aan de hand van Leibniz en Spinoza laat Bergson zien waarin de moderne metafysica zich laat verleiden om dezelfde denktrant te vertonen als de klassieke metafysica. Zowel de bij de klassieke metafysica als in de moderne filosofie zijn werkelijkheid en waarheid eeuwige gegevenheden. Het verschil is dat deze gegevenheden bij de klassieke metafysica buiten de ervaring staan en bij Leibniz en Spinoza toont zich deze eenheid van werkelijkheid en waarheid in de ervaring zelf. Bij beiden zijn de a priori ideeën belangrijker dan de voortgaande werkelijkheid. Deze metafysica gaat uit van het gegevene, in plaats van een continue voortgang. Daarin ligt de overeenkomst met de klassieke metafysica. (vgl. CE:354)

De kantiaanse kritiek lijkt in de geschiedenis van de filosofie een uitweg gevonden te hebben voor deze overheersing van het a priori systeemdenken in de metafysica. Kant synthetiseert in zijn ‘kritiek van de zuivere rede’ het rationalistische a priori en het empiristische a posteriori door zowel de kracht van de rede als ook de grondslag van de ervaring te waarborgen. Hij doet dit door te laten zien wat de grenzen van de rede zijn. Hij wil aantonen wat de voorwaarden van het kennen zijn en het denken en kennen van elkaar onderscheiden. Hij onderzoekt, met andere woorden, de ‘kritische grenzen’ van het kennen. Aan de hand van zijn ‘transcendentaalfilosofie’ brengt Kant de vermogens van de rede in kaart. De rede filtert volgens Kant alle ervaringen in de categorieën die de voorwaarden voor de ervaring zijn. Dit is bijvoorbeeld het denken in causaliteit, het plaatsen van de ervaring in tijd en ruimte en het onderscheiden van substantie en attributen. Zonder deze regels is volgens Kant het kennen niet mogelijk. Aan de ene kant gaan deze regels vooraf aan de ervaring zelf (a priori), aan de andere kant vormen deze de mogelijkheidsvoorwaarde en hebben deze betrekking op iedere (kennis)ervaring überhaupt (synthetisch). Om te begrijpen wat we ervaren moeten we boven de ervaring uitstijgen en leren wat de categoriale regels van het ervaren zelf zijn.
Een resultaat van deze ideeën van Kant is dat de dingen op zichzelf (*ding an sich*) niet meer gekend kunnen worden. Iedere ervaring is namelijk niet langer meer een onmiddellijke ervaring maar een ervaring die voorafgegaan en bepaald wordt door de categorieën van het kennen die de waarnemingen ordenen. De dingen zelf verschijnen dus niet meer aan ons en wat wij kennen is niet wat verschijnt. We kunnen de noumenale wereld (het *an sich*) wel denken maar niet kennen. Wat wij kennen is de fenomenale wereld (het *für sich*) dat door het subject geordend en veralgemeniseerd is.

Bergson vertrekt vanuit het idee dat Kant hier een poging doet om in het kennen het empirische en het rationele aan elkaar te koppelen. Een eerste kritiek van Bergson op Kant is echter dat het kennen een onpersoonlijk kennen wordt. Een consequentie van de transcendentaalfilosofie van Kant is dat kennen onpersoonlijk wordt in een universeel begrepen subject. Het kennen transcendeert daarmee het individuele bewustzijn.(vgl. CE:357) Toch wordt er in de filosofie van Kant ruimte geschapen voor de intuïtie. Het intellect denkt bij Kant namelijk de relationele voorwaarden voor het kennen. In het kennen zelf wordt daarmee een ruimte geschapen voor de intuïtie, juist omdat het kennen niet volledig gevat kan worden in het intellect. Hiervoor was volgens Bergson echter wel een *‘kritiek van het intellect’* noodzakelijk geweest, iets wat Kant achterwege liet. De intellectuele uitgangspunten voor het benaderen van de werkelijkheid waren voor Kant onbetwistbaar, daarom heeft hij deze intellectuele uitgangspunten niet onderworpen aan een kritiek. (vgl. CE:359) Hij gaat daarbij nog steeds uit van een kennend subject dat zich tegenover de wereld bevindt in plaats van in een wereld. Bergson is daarentegen nu juist op zoek naar een kennen dat niet fenomenaal en niet extern is.

Een intuïtie van bewustzijnsindrukken is volgens Bergson een kennis die zich in de wereld plaatst, een wereld die zich kenmerkt door voortgang in de duur.

‘Nothing could be more contrary to the letter, and perhaps also to the spirit, of the *Critique of Pure Reason.* No doubt, knowledge is presented to us in it as an ever-open roll, experience as a push of facts that is for ever going on. But, according to Kant, these facts are spread out o none plane as fast as they arise; they are external to each other and external to the mind. Of a knowledge from within, that could grasp them in their springing forth instead of taking them already sprung, that would dig beneath space and spatialized time, there is never any question. Yet it is indeed beneath this plane that our consciousness places us; there flows true duration.’ (CE:361)

Onder het universele samengestelde kennen[[58]](#footnote-58) dat Kant voorstaat, stroomt volgens Bergson dus nog een ander kennen van bewustzijnsindrukken. Werkelijke kennis ziet Bergson daarom niet in een reconstructie door (wetenschappelijke) algemeenheden maar in het denken dat oog heeft voor het detail van de werkelijkheid. (vgl. CE:363)

In navolging van het kantiaanse gedachtegoed bestaan volgens Bergson ook de levenswetenschappen in een reconstructie van het leven, in plaats van in een kennen van het leven zelf. De evolutietheorie[[59]](#footnote-59) is niet een aandacht voor de werkelijke voortgang of wording van het leven, maar een imitatie van de beweging van het leven. Het is slechts een imitatie van de genesis van het leven die evolutie genoemd wordt. (vgl. CE:364)

Het kennen van het leven moet om recht te doen aan het leven zelf een *werkelijke schepping* zijn. Een kennen dat niet als element uit de continuïteit gesneden kan worden. Een kennen dat recht doet aan de voortgang en ook zelf voortgang is. De filosoof gaat daarom volgens Bergson verder dan de wetenschapper doordat hij zich kritisch verhoudt tot de consequenties van de intellectuele uitgangspunten van de wetenschap.

‘The philosopher must go further than the scientist. Making a clean sweep of everything that is only an imaginative symbol, he will see the material world melt back into a simple flux, a continuity of flowing, a becoming. And he will thus be prepared to discover real duration there where it is still more useful to find it, in the realm of life and consciousness.’ (CE:369)

Kennis van het leven zelf wordt zodoende gegenereerd vanuit het leven in de duur zelf. De filosoof plaatst zich in de evolutionaire beweging in plaats van met een externe blik de werkelijkheid te reconstrueren. Het is de creërende beweging van het kennen zelf waarin een levende kennis zichtbaar wordt. Het gaat om een (wetenschappelijke) kennis van voortgang vanuit de voortgang van de werkelijkheid zelf. De wetenschap wordt hiermee een levende wetenschap die voortgestuwd wordt vanuit het leven zelf en de wereld kent in tijdelijke en contingente ordeningen.

‘But, then, it is within the evolutionary movement that we place ourselves, in order to follow it to present results, instead of recomposing these results artificially with fragments of themselves. Such seems to us be the true function of philosophy. So understood, philosophy is not only the turning of the mind homeward, the coincidence of human consciousness with the living principle whence it emanates, a contact with the creative effort; it is the study of becoming in general, it is true evolutionism and consequently the true continuation of science - (…)’ (CE:369/370)

# Conclusie

Het onderzoek naar het onderwerp van kennis in de filosofie van Bergson zijn we gestart met een uitwerking van het idee van de duur dat in zijn denken een centrale rol speelt. Dit idee van de duur is een tijdsbegrip dat uitgaat van een werkelijkheid van de tijd. Deze werkelijke tijd wordt tegenover een objectieve of gemeten tijd geplaatst. Het gaat Bergson in het idee van de duur vooral om een continu heterogene ontwikkeling van de werkelijkheid. Het is deze continu kwalitatieve verscheidenheid die de wetenschappelijk gemeten tijd niet kan uitdrukken. De duur wordt gekenmerkt door voortgaande kwalitatieve veranderingen die op elkaar ingrijpen. De gemeten tijd kan ons alleen gelijktijdige en van elkaar geïsoleerde momenten voorhouden die samen een reconstructie zijn van de werkelijk voortgaande tijd. Met andere woorden: in de duur zijn verschillende momenten kwalitatief verscheiden van elkaar maar niet kwantitatief van elkaar te onderscheiden. De duur verwijst eerder naar een bron of fundament voor het zijn als gebeuren. Dit gebeuren is een objectief noch een subjectief gegeven maar een continuüm van ontwikkeling van het leven waarin de relatie tussen mens en leven zelf steeds voorbijgaat aan de analytische duiding ervan.

Omdat het leven zelf steeds ontsnapt aan de analytische duiding ervan, gaat Bergson op zoek naar een andere manier van kennen die ten grondslag ligt aan analytische duidingen. Een eerste aanzet hiertoe doet hij in *Time and Free Will.* Hierin begint Bergson bij de intensiteit van indrukken op het bewustzijn. Deze intensiteit is iets anders dan de kwantitatieve ordening of het intellectuele begrip van deze ordeningen. De intensiteit van indrukken ervaren we als een continu kwalitatief verschillende opeenvolging. Een ordening van deze indrukken snijdt in dit continuüm waardoor verschillende momenten gelijktijdig van buitenaf beschouwd en repetitief gemaakt worden. Deze ordening van onze indrukken is van nut om tot een begrip van onze werkelijkheid te komen, maar gaat niet meer over de directe kennis van de indrukken. Bergson legt in zijn werk de nadruk op een vitale en dynamische manier van kennen die in de voortgang zelf ontdekt moet worden. Kennis van ons bewustzijn is daarom altijd een kennis in uitvoer die zich continu beweegt tussen indrukken en de ordening ervan.

In *Matter and Memory* voegt Bergson ook het lichamelijke toe als levende kennisbron. Hoewel kennis meestal gezien wordt als een representatie van de werkelijkheid door het bewustzijn, ziet Bergson in het lichaam als centrum van handelen ook een kennisbron. Het lichamelijke handelen toont, als in een spiegelbeeld, tegelijkertijd mogelijke andere handelingen. Op deze manier ziet Bergson ook in de perceptie door het bewustzijn een handeling, namelijk in haar natuurlijke neiging om te onderscheiden. Zowel het geestelijke als het lichamelijke tonen zich in de perceptie. Een pure perceptie zou nu samenvallen met de beweging van de momenten in het hier en nu. Echter, in overeenstemming met de filosofie van de duur, werkt de tijd door in onze perceptie. De pure perceptie wordt zodoende beïnvloed door het geheugen. In de praktische omgang met de werkelijkheid is er een belangrijke interactie tussen perceptie en geheugen.
Een actuele perceptie wordt beïnvloed door een virtueel aanwezig geheugen. Zo is zowel het geheugen noch de perceptie zuiver. Een zuiver geheugen zou een pure virtualiteit zijn, een zuivere perceptie een pure actualiteit. Door een wisselwerking tussen het geheugen en perceptie worden heden, verleden en toekomst met elkaar verbonden in een steeds voortgaand kennen.

In onze kennis is volgens Bergson dus de virtualiteit als een co-existentie met het actuele heden aanwezig. Het verleden komt als geheugen virtueel tot uitdrukking in onze bewustzijnsrepresentaties en het handelen. Kennis wordt zodoende in een werkelijke en werkende tijd geplaatst als continu actualiserende activiteit.

In de ‘inleiding tot de metafysica’ wordt de kennis in metafysische context geplaatst. Bergson begint hier een zoektocht naar absolute kennis. In de geschiedenis van de filosofie komt Bergson een opvatting van kennis tegen die niet absoluut maar relatief is. Volgens hem heeft dit te maken met een verwarring van wetenschap en filosofie, zoals hij deze ziet in het empirisme en het rationalisme. Hij gaat op zoek naar een filosofie die zich onderscheidt van de wetenschap en die kennis heeft over een vitale in plaats van een mechanische wereld. Kennis over de vitale wereld heeft de duur en voortgang als uitgangspunt, terwijl kennis over een mechanische wereld een ruimtelijke interpretatie als uitgangspunt heeft. Deze ruimtelijke interpretatie verklaart de voortgang van de vitale wereld in een gelijktijdig gegeven begrip daarvan. De tijd wordt in deze vorm van kennen niet als werkelijk opgevat. Bergson staat daarom een vitaal empirisme voor dat geen reconstruerende kennis over de werkelijkheid genereert maar ons in contact brengt met de voortgang van de wereld. Deze kennis als contact met de voortgang van de wereld geeft ons kennis als een maatpak in plaats van algemene, pasklare begrippen van de werkelijkheid. Kennis over de werkelijkheid moet eerder ontstaan vanuit de werkelijkheid dan als een deken van statische gegevenheid over de werkelijkheid heen gelegd worden.

Er is dus een sterke verbinding tussen kennis, leven en creatie te ontdekken in de filosofie van Bergson. In zijn hoofdwerk, *Creative Evolution,* gaat Bergson daarom op zoek naar een kennis over het leven zelf die zich niet tegenover maar in het leven plaatst. Hij benadrukt daarmee het belang van een organische kennis als bron voor de wetenschappelijke kennis over het leven. Bergson is niet op zoek naar een wetenschappelijke imitatie van het leven, zoals in het mechanistische en finalistische denken het geval is. Hij is op zoek naar een kennen dat recht doet aan de tijd als werkelijke en werkende voortgang. Door het intellect wordt deze voortgang opgedeeld in immobiele elementen. Hiermee plaatst het intellect zich tegenover of boven het leven zelf. Bergson gaat daarom op zoek naar een kennen dat zich midden in het leven bevindt en komt uit bij het instinct. Dit is een levende kennis die zich er tegelijkertijd niet van bewust is dat het om kennis gaat. Daarentegen is het intellectuele kennen zich wel bewust van zichzelf maar staat niet midden in het leven.

Toch is het volgens Bergson mogelijk dat het intellect vanuit het leven zelf kennis over het leven verkrijgt. Hiervoor moet het de natuurlijke neiging tot het maken van analytische onderscheidingen overstegen worden en eerder sympathiseren met de werkelijkheid om tot kennis te komen. Sympathiseren is een intellectuele act, een instinctief denkvermogen dat zich van zichzelf bewust is. Het sympathieke kennen is volgens Bergson filosofisch in plaats van wetenschappelijk. De filosofie is een kennen dat zich betrekt op het kennen als een continu voortgaande, vitale en scheppende ordening van de werkelijkheid. Dit is een contingente orde, een orde die onderweg is. De analytische wetenschap gaat daarentegen uit van het gekende. Het levende wordt daarmee inert gemaakt. De wetenschappelijke ordening van de werkelijkheid noemt Bergson een automatische.

Ons bewustzijn beweegt zich doorgaans tussen het vitale en het geometrische, tussen de intuïtie en het intellect. Om meer recht te doen aan het intuïtieve deel van de kennis dat zich betrekt op de voortgang en de beweging van de werkelijkheid zou de filosofie afstand moeten nemen van de cinematografische neiging van het intellect. Het cinematografische intellect reconstrueert de beweging van de werkelijkheid aan de hand van losse beelden. De immobiliteit bepaalt daarmee de kennis over een mobiele werkelijkheid. In de klassieke filosofie zien we dit terug in het denken over essenties. De immobiele essenties zijn in dit denken werkelijker en zuiverder kennen dan de bewegende en vergankelijke werkelijkheid. De moderne filosofie neemt afstand van dit zuiver immobiele aspect van de essenties maar gaat in haar idee van maakbare en methodische kennis uit van een mechaniek dat een artificiële reconstructie van de voortgaande werkelijkheid is. De voortgang van de werkelijkheid wordt in deze vorm van kennis gelijktijdig gegeven in bepaalde relationele wetmatigheden. Ook Kant ontsnapt volgens Bergson niet aan de cinematografische manier van denken. Kennis bevindt zich bij Kant altijd *tegenover* in plaats van *in* een wereld waardoor het een extern en fenomenaal (relatief) kennen is. Het absolute kennen, zoals Bergson besprak in de ‘inleiding tot de metafysica’, is daarom bij Kant niet mogelijk. Dit is volgens Bergson niet *ondanks* maar *dankzij* het intellect. De werking van het intellect en de relatie tussen het intellect en kennis zijn voor Kant dan ook zo vanzelfsprekend dat hij geen noodzaak ziet tot een kritiek van het intellect.

Bergson lijkt deze opgave van een kritiek van het intellect nu juist wel op zich genomen te hebben en vanuit deze onderneming gekomen te zijn tot wat hij intellectuele sympathie of intuïtie noemt. Door de cinematografische neiging van het intellect af te grenzen van haar sympathie naar de werkelijkheid wordt er een opening geboden voor de intuïtie als kennisbron. Hij ziet de intellectuele sympathie dan ook als een toevoeging aan het intellect waarmee afstand wordt genomen van het cinematografische denken. Analoog hieraan zouden de filosofie en de wetenschap te werk moeten gaan.

Waar de wetenschap zich voornamelijk bezighoudt met een cinematografische of symbolisch representerende kennis van de werkelijkheid, is het aan de metafysica om een kennen in en over de duur te genereren. Het kennen moet daarom in de metafysica een relatie hebben met de beweging van de werkelijkheid. Filosofie is niet extern maar inherent aan het leven. Het filosofische kennen richt zich dan ook niet op een algemeen kennen maar op de details van een voortgaande werkelijkheid. Deze kennis van een detail van de werkelijkheid is een genesis. Het kennen is nu zelf een voortgang. Hierin betrekt het bewustzijn zich op zichzelf en zijn werking en voert daarmee een kritiek van het intellect uit. Door grenzen aan het intellect te stellen, blijkt dat het leven niet volledig te begrijpen, beheersen, te ordenen of te analyseren is. Door deze kritiek krijgt werkelijke kennis het karakter van kennis van de voortgang vanuit de voortgang van de werkelijkheid. Bergson geeft daarnaast ook de mogelijkheidsvoorwaarden voor het intellectuele kennen weer. Het wetenschappelijke, intellectuele kennen zou moeten ontstaan vanuit het leven en zou in moeten zien dat het onderhevig is aan wat hij het *vitaal elan* noemt. De kennis in de wetenschap zou daarmee ook niet meer kunnen worden gezien als kennis met een statische eeuwigheidswaarde maar als een tijdelijk begrip in een voortgaand geheel van kennen.

Het is deze kritiek van het intellect die al vanaf *Time and Free Will* aanwezig is in de filosofie van Bergson. In het begin richt deze kritiek zich vooral op de kennis van ons bewustzijn aan de hand van indrukken en wat het intellect met deze indrukken doet wanneer deze gekwantificeerd, gelijkgeschakeld en verruimtelijkt worden. In *Matter and Memory* zien we dit aan de hand van de relatie tussen het virtuele en het actuele, waarin werkelijk werkende kennis een continu actualiserend karakter heeft. Met andere woorden, kennis is geen statisch gegeven maar vraagt een andere verhouding tot een levende, zichzelf creërende kennis over de werkelijkheid. Ook in ‘de inleiding tot de metafysica’ zien we een kritiek van het intellect door een begrenzing van het intellect in het relatieve kennen. Daarmee wordt er ruimte geschapen voor een veranderde intellectuele arbeid die Bergson sympathie of intuïtie noemt. Hij laat ons keer op keer zien dat het kennen uit het leven voort zou moeten komen en onderdeel is van een *vitaal elan.*

Deze invloed van het vitaal elan op het kennen zien we het sterkst terug wanneer het gaat om kennis vanuit het leven over het leven. In *Creative Evolution* past Bergson de kritiek van het intellect toe op het idee van de evolutietheorie. We zien hier dat de positivistische wetenschappen die iets zeggen over de voortgang van het leven nu juist geen levende maar statische of mechanische kennis toepassen. Het leven wordt hierin niet van *binnenuit* maar van *buitenaf* begrepen. Wanneer we echter het leven zelf willen begrijpen dan zullen we haar meer recht moeten doen door op zoek te gaan naar een levende kennis. Deze levende kennis begrenst daarmee het intellect en vormt er de voorwaarde van. Het intellect betrekt zich op zichzelf en is zich bewust van haar eigen cinematografische neiging om het leven op een automatische, vanzelfsprekende manier te ordenen. Deze ordening gaat daarmee vooraf aan het leven zelf. Om echter tot een begrip van het leven te komen is een levend kennen nodig dat sympathiseert met een voortgaande werkelijkheid en van daaruit tot een ordening komt. Een kennis die zichzelf continu organiseert.

Het moge duidelijk zijn dat in de filosofie van Bergson het kennen van de intellectuele sympathie dat zich voedt vanuit een vitaal elan voorafgaat aan zuiver intellectuele kennis. Kennis zou een levende, zichzelf ontplooiende relatie tussen de kenner en het gekende moeten zijn. Kennis is niet iets op zichzelf staands, maar komt continu tot stand in een relationele context.

Bergson lijkt ons af en toe te verleiden tot een naïef perspectief[[60]](#footnote-60) op kennis dat alleen uitgaat van een intuïtief kennen en geen enkele betrekking meer heeft tot het intellectuele of wetenschappelijke kennen. Het is deze naïviteit die de kritiek van irrationalisme en anti-intellectualisme aan het adres van Bergson teweeg brengt. Wanneer we echter goed lezen zien we dat we Bergson niet moeten onderschatten. Hij ziet wel degelijk het nut van een intellectueel en wetenschappelijk kennen in en is juist continu op zoek naar een hernieuwd inzicht in de manieren waarop we tot kennis kunnen komen. Hiervoor moeten we echter wel de kennis dichtbij onszelf houden. De vanzelfsprekendheid van de intellectuele en wetenschappelijke kennis wordt bij Bergson op het spel gezet. De waarheidsaanspraken die de wetenschap doet worden bij Bergson geen allesomvattende uitspraken met een eeuwigheidswaarde, maar wordt iets wat wij mensen vanuit het leven zelf tot stand brengen. Wetenschap is dus levende, zichzelf scheppende kennis van mensen.

Waar het in het perspectief van Bergson op kennis en intellectuele sympathie aan ontbreekt, is dat het hier niet gaat over de sociaal relationele context van kennis. We zien het kennen continu terugkomen als een individueel project of als een onderneming van ‘de filosofie’ of ‘de wetenschap’. Hiermee krijgen we echter geen inzage in de manier waarop de intellectuele sympathie een rol speelt in sociale contexten. In het nu volgende intermezzo zal er, in aanloop naar een bespreking over het denken over kennis in organisaties, ingegaan worden op het intermenselijke aspect. Dit intermezzo vormt tegelijkertijd een brug tussen de filosofie van Bergson en het denken over organisaties.

# Intermezzo: Vitalistisch perspectief op kennis en organisaties

In het voorgaande deel hebben we kunnen zien hoe Bergson het idee van de intuïtie als intellectuele sympathie inzet voor een kritische beschouwing van wat hij noemt de ‘cinematografische neiging van het intellect’. Hiermee probeert hij ruimte te scheppen voor een kennis die in een levende werkelijkheid gelegen is, naast een kennis die het leven van buitenaf bekijkt. Deze kritische beschouwing gaf Bergson vorm in een tijd waarin de positivistische wetenschappen in volle bloei waren. Met de ‘kritiek van het intellect’ gaf Bergson weer dat met een wetenschappelijke, of cinematografische, benadering van de werkelijkheid het kennen incompleet is omdat levende kennis steeds weer ontsnapt aan deze benadering.

Hoewel er in organisaties steeds meer gesproken wordt over het belang van goed kennismanagement in zo genaamde kennisintensieve organisaties, lijkt er maar weinig besef te zijn van het feit dat het kennen in organisaties tegelijk een alledaagse, levende praktijk is. In dit deel zal dan ook een brug geslagen worden van de intellectuele sympathie van Bergson naar kennis in organisaties. Hierbij wordt er gezocht naar een perspectief op kennis in organisaties dat ook recht doet aan organiseren, zoals Mieke Moor dat mooi in haar proefschrift (2012) verwoord, ‘als telkens weer opnieuw moeten beginnen en het intuïtieve zoeken’. (Moor,2012:23) Het gaat daarbij om een zoektocht naar een vitalistisch perspectief op kennis in organisaties dat niet de voorrang geeft aan het ordelijke, logische denken.

Om duidelijker te krijgen wat het belang is van een vitalistisch perspectief op kennis in organisaties moeten we een stap terug doen. Het belang van dit vitalistische perspectief is namelijk (mede) gelegen in het filosofische karakter van dit perspectief. In zijn boek *What is organization?* (2007) beschrijft Sverre Spoelstra op welke manier de filosofie van waarde kan zijn voor organisatietheorieën. Hij onderscheid daarbij twee verschillende soorten opvattingen over filosofie met betrekking tot organisatiestudies. De ene opvatting noemt hij de *under-labourer conception of philosophy.* Dat is een opvatting waarin de filosofie wordt opgenomen in de orde van de organisatiestudies.

‘We might say that according to the under-labourer conception of philosophy, the philosopher occupies a staff-function in the organization of knowledge[[61]](#footnote-61): the philosopher is, so to speak, a quality controller, the one who ensures nothing goes wrong’ (Spoelstra,2007:23)

In deze opvatting laat de filosofie zich knechten door de ‘common sense’ van organisaties. Daar plaatst Spoelstra een andere opvatting over filosofie naast. Dit is een positieve opvatting van filosofie die een creatieve werkzaamheid heeft op de ‘common sense’ van organisaties.[[62]](#footnote-62) Spoelstra noemt dit ‘The para-sense[[63]](#footnote-63) of philosophical concepts’ (Spoelstra,2007:26) Het gaat hierbij om de activiteit of de arbeid van de filosofie waarbij nieuwe denkwegen en concepten worden geopend die tegen de haren van de ‘common sense’[[64]](#footnote-64) in strijken.

‘Philosophy offers a breath of fresh air that allows us to think or see things differently: a philosophical concept of organization makes us think and see organization in ways we hadn’t before.’ (Spoelstra,2007:26)

De filosofisch vitalistische benadering van kennis in organisaties kan ons zodoende helpen om de vanzelfsprekende opvattingen over kennis in organisaties even op losse schroeven te zetten en een opening te bieden naar een nieuw perspectief op kennis in organisaties. Met dit perspectief op kennis in organisaties kan iets uitgedrukt worden dat ‘ voorbij gaat’ aan het organisatiedenken. Het bevraagt het dominante discours en levert een reflectie op kennis over kennis in organisaties op.[[65]](#footnote-65)

Met het aanstippen van het belang van de ‘arbeid van de filosofie’ hebben we gezien waarom een filosofisch perspectief van belang is voor het denken over kennis in organisaties. Daarmee zijn we er echter nog niet. Een vraag die open blijft is waarom een vitalistisch perspectief op kennis in organisaties deze ‘arbeid van de filosofie’ zou kunnen uitvoeren. Hiervoor keren we terug naar de filosofie van Bergson. We hebben in het voorgaande kunnen zien dat het Bergsoniaanse idee van een intellectuele sympathie uitgaat van het idee dat er een directe, hechte en levende relatie tussen mens en wereld is. Het door het vitale elan geïnspireerde kennen vormt zich door een direct contact met- en aandacht voor de voortgaande werkelijkheid. Dit sympathiebegrip vindt haar oorsprong in het klassieke idee van sympathie. Het begrip sympathie komt van het Griekse συμπαϑεια (*sympatheia*) dat bestaat uit een samenstelling tussen sym (συμ) en pathos (παϑος), een ‘samen aangedaan zijn’.

In de vroeg Griekse filosofie gaat het in dit ‘aangedaan zijn’ om een hechte relatie tussen mens en kosmos. De sympathie voor de kosmos bestond in een openstaan voor-, in contact staan met- of aangedaan zijn door de harmonie van een levende wereld. De intellectuele arbeid bestaat in een procesmatig contact met de wereld.[[66]](#footnote-66) Dit kennen als contact met een levende werkelijkheid verdwijnt echter wanneer de kosmos een onderzoeksobject wordt in plaats van een levende orde waarvan de mens een onderdeel is.[[67]](#footnote-67) Zowel bij de oude Grieken als in het denken van Bergson heeft de sympathie dus iets te maken met een betrekking (het sympathiseren) van de mens op een levende, voortgaande werkelijkheid.

Het is dit vitale principe (*elan vital* ) dat niet ‘common sense’ is in het denken over kennis in organisaties. Het vitale kennen is een relationeel kennen dat zich vanuit het organiseren op het organiseren betrekt, of een relationeel kennen dat zich vormt in relatie tot anderen. Sympathie krijgt dus niet alleen de betekenis van het ‘samen aangedaan zijn’ maar ook van het ‘door elkaar aangedaan zijn’[[68]](#footnote-68). Enerzijds voelen mensen in een organisatie zich dus betrokken op de gezamenlijke onderneming van het organiseren, anderzijds is er ook een betrokkenheid op elkaar. Deze betrokkenheid op elkaar en op de onderneming zorgt er voor dat er continu een nieuwe orde geschapen wordt waarin de kennis zich ontpopt als een zichzelf scheppende, spontane en relationele activiteit. Kennis in organisaties is daarmee niet ‘iets’, maar een levende, gezamenlijke creatie. Moor (2012) maakt een onderscheid tussen organisatie*s* (in meervoud) om ‘de dingen’ die organisaties heten aan te duiden, en organisatie (als werkwoord) om ‘een fundamenteel (levens)*proces*’ aan te duiden. (vgl. Moor,2012:19)

Het Bergsoniaans perspectief nodigt ons uit om het organiseren en het kennen (in organisaties) te zien als een (inter)menselijke activiteit die onderdeel uitmaakt van het leven. Kennis vormt zich zodoende in het alledaagse leven in organisaties. In organisaties bestaat evenwel het idee dat de organisatie niet de consequentie is van een organiserende activiteit maar dat de werkvloer een belichaming is van een abstracte organisatiestructuur. Dit betekent, in tegenstelling tot het Bergsoniaanse perspectief, dat een levenloze abstractie voorrang krijgt op het leven in organisaties. De intellectuele reconstructie van (intermenselijke) relaties krijgt daarin voorrang op de sympathieke relaties. Dit heeft ook consequenties voor de manier waarop er tegen kennis aangekeken wordt. Een abstracte visie op kennis (als object) krijgt in organisaties voorrang op de relationele kennis die wordt geboren uit een sympathieke relatie.

Het Bergsoniaanse perspectief op kennis in organisaties nodigt ons zodoende uit om voorbij de ‘common sense’ van organisaties te denken. Doorgaans wordt het werken in organisaties onderscheiden van het ‘echte’ leven daarbuiten. Zo worden mensen, anders dan in het dagelijks leven, in organisaties aangeduid, benaderd en aangesproken op hun functie. De functionalistische karakterisering van leven in organisaties hangt sterk samen met het beleidsmatige (cinematografische) nadruk van het leven in organisaties.

Max Weber (1864 -1920) maakt een radicaal onderscheid tussen het leven binnen en buiten de organisatie in zijn ideeën over bureaucratie. Karakteristiek hieraan is het idee dat organisatieprocessen aan bepaalde regels onderhevig zijn waarbij rationaliteit, efficiëntie en gelijkheid centraal staan. De organisatieprocessen worden ingedeeld naar taken en functies die betrekking hebben op een hiërarchische structuur, vaststaande verdeling van verantwoordelijkheid en onpersoonlijke relaties. In een organisatie worden de onpersoonlijke (omgangs)regels belangrijker dan de persoonlijke betrekkingen. Het idee achter de rationele indeling van organisatie is het voorkomen van willekeur in organisaties. De rationele en onpersoonlijke omgang leidt er echter tevens toe dat het vitale en het bureaucratische aspect van organisaties van elkaar afgesloten worden.

Een goed voorbeeld hiervan zien we terug in een reclame van de OHRA van een aantal jaren geleden. Hierin komt een vrouw met haar dochter bij de receptie van een zwembad omdat de dochter haar ‘paarse krokodil’ is vergeten. Hoewel in de commercial te zien is dat de paarse krokodil achter de medewerker staat en dat het dochtertje springend staat te wijzen omdat *haar* paarse krokodil daar staat, reageert de medewerker van de receptie door haar een formulier te geven met de woorden: ‘In blokletters, de juiste locatie van de vermissing et cetera, et cetera’. De vrouw vult het formulier, na er op gewezen te zijn dat er ook een achterkant aan het formulier zit, volledig in. Ze kan het volgens de medewerker de volgende ochtend inleveren bij de dienst recreatie tussen negen en tien uur. Dat de krokodil ook direct aan het kind teruggegeven kan worden, past niet in het organisatiebeleid. Moeder: ‘Maar hij staat daar’. Medewerker: ‘Ja, hij staat daar’.

Niet alleen laat deze commercial een absurditeit zien, tevens toont het ons een karakteristiek van de doelrationele indeling van organisatieprocessen in relatie tot een vitalistische opvatting van een levende organisatie. Deze bureaucratische indeling van organisaties en organisatieprocessen zorgt er namelijk voor dat er een onderscheid wordt gemaakt tussen de ‘functionaris’, statisch gegeven en dienend aan organisaties, en de levende, menselijke praktijk van het organiseren. Weber was zich van dit onderscheid heel goed bewust. Hij beschreef een zogenaamde ‘ijzeren kooi’ van bureaucratie die diende als een ideaaltype. Het is een abstractie die als zodanig niet in zuivere vorm in de werkelijkheid voorkomt. De problemen ontstaan wanneer een dergelijk beeld van organisaties geen ideaaltypisch karakter heeft maar gereïficeerd en tot norm verheven wordt.

Wanneer het bureaucratisch beleid tot norm verheven wordt in de organisaties wordt het voor de voortgang van organisaties juist erg belangrijk dat iemand in een organisatie zo veel mogelijk functionaris is. Zo wijst Paul du Gay er in zijn boek *in praise of bureaucracy* (2000) juist op dat het in organisaties pas echt verkeerd gaat wanneer mensen de ‘levensorde’ gaan verwarren met ‘de orde van organisaties’. ‘Following Weber, I argue that if the bureau is seen in this light – as a distinctive life order with its own particular ethos of existence (…)’ (du Gay, 2000:11) Tegelijkertijd erkent du Gay dat deze rationele orde van organisaties pas mogelijk wordt als er daarbuiten een tegengestelde orde is waarin een plaats is voor emoties, sexuele gevoelens of sympathieën. Binnen de ‘common sense’ van organisaties wordt deze vitaliteit veelal afgedaan als irrationeel. Deze onderdelen van het menselijk bestaan moeten buiten de organisatie blijven omdat deze de zuiver rationele orde van de organisatie bedreigen.[[69]](#footnote-69)

Wanneer we de focus nu leggen op het kennen of kennis in organisaties dan zien we dat dit iets is dat zich op en voorbij de grenzen van deze beide ordes beweegt. Het is natuurlijk niet zo dat we ofwel ophouden met kennen/geen kennis meer hebben zodra we buiten de organisatie staan, ofwel we niet meer kennen/ geen kennis meer hebben als we binnen de organisatie komen. Menselijke kennis beweegt zich over de grenzen van de organisatieorde heen.

Toch wordt vanuit de ‘common sense’ van organisatie(studies) kennis beschouwd als iets dat exclusief aan de organisatie toebehoort. Een kennis die wezenlijk anders is dan de kennis buiten de organisaties. Kennis wordt gezien als een object, product of doel van organisaties. Daarnaast zien we dat kennis wordt gebruikt om de orde van de organisatie in stand te houden. Het gaat dan ook veelal niet langer meer om het kennen als een relationele activiteit maar alleen om de uitkomst: kennis. Om deze (functionele) kennis te kunnen delen of (waar)borgen moet het goed gemanaged worden. Dit management, het ordelijk laten verlopen van organisatieprocessen, staat echter vaak in dienst van een cinematografisch kennis (beleid) van organisaties waarin het vitale wordt verkleind of buitengesloten.

Dat is vreemd wanneer we ons bedenken dat kennen iets is dat we altijd al doen en we onze kennis niet zomaar even aan of uit kunnen zetten. Aan de hand van het vitalistisch perspectief van Bergson zal er daarom een kritische bespreking volgen van het idee van kennis(management) in organisaties. Het vitale en relationele perspectief op kennis van Bergson kan ons helpen een spanningsveld te openen waardoor we op een andere manier tegen kennis in organisaties aan kunnen kijken. Er ontstaat een spanningsveld tussen kennis en kennen, een bestaande orde en een zich creërende orde, nuttige kennis en sympathieke kennis (kennis omwille van zichzelf)[[70]](#footnote-70).

In het nu volgende deel zal daarom allereerst de nadruk worden gelegd op het ‘common sense’ perspectief op kennis in organisaties. Hierin zullen de perspectieven van de geestelijk vaders van kennismanagement, Ikuiro Nonaka en Hirotaka Takeuchi en een van de belangrijkste Nederlandse auteurs over kennismanagement aan de orde komen.
In het tweede hoofdstuk wordt ingegaan op kritische beschouwingen op kennismanagement; enerzijds aan de hand van de bundel ‘kennis en management’ (2002) onder redactie van van Baalen, Weggeman en Witteveen, anderzijds aan de hand van artikelen die de filosofie van Bergson expliciet in contact brengen met het denken in en over organisaties.
In het laatste, concluderende, hoofdstuk zal een poging gedaan worden om aan de hand van het denken van Bergson een perspectief op kennis in organisaties te ontwikkelen dat een paradoxaal karakter kent en een perspectief op kennis in organisaties ontvouwt dat recht doet aan de ‘arbeid van de filosofie’.

# Deel II: Over de Bergsoniaanse intuïtie als perspectief op kennis in organisaties

*‘Vanuit het perspectief van de manager zijn kenniswerkers
eigenwijs, niet loyaal genoeg en meer met het eigen vakinhoudelijke
belang bezig dan met dat van de organisatie. (…)
De kenniswerker wenst voor het grootste deel zelf
verantwoordelijk te zijn voor zijn besturing.
Het professionele productieproces is in
zijn ogen ongrijpbaar en moeilijk te plannen.’*
(Weggeman,1997:148)

# I. Over Kennismanagement

In het vorige deel zagen we hoe het filosofische perspectief van Bergson op kennis zich ontwikkelde. In dit deel zal dieper ingegaan worden op de manier waarop in het organisatiedenken omgegaan wordt met het fenomeen kennis. Daarvoor worden de pijlen allereerst gericht op het idee van kennismanagement. Sinds het begin van de jaren ’90 is deze vorm van management sterk in opkomst. Met het inzicht dat kennis gezien kan worden als een nieuwe en belangrijke productiefactor, ontstond ook het idee dat deze gemanaged moest worden om bij te dragen aan de ontwikkeling, groei en innovatie van organisaties. Om een beeld te schetsen van kennismanagement zal hier gebruikt gemaakt worden van de *founding fathers* van kennismanagement, Ikuiro Nonaka en Hirotaka Takeuchi, die in hun boek ‘De kenniscreërende onderneming, hoe Japanse bedrijven innovatieprocessen in gang zetten’(1997) [[71]](#footnote-71) voor het eerst kennismanagement op de kaart zetten. Daarnaast zal er gebruik gemaakt worden van een van de belangrijkste Nederlandse auteurs over kennismanagement, Mathieu Weggeman. Hij werkte het idee van kennismanagement in zogeheten ‘kennisintensieve organisaties’ uit in zijn boek ‘ Kennismanagement, Inrichting en besturing van kennisintensieve organisaties’ (1997). In de beschrijving van deze twee hoofdwerken zal de nadruk liggen op de manier waarop in het denken over kennismanagement omgegaan wordt met kennis.

## I.I Nonaka & Takeuchi, ‘De kenniscreërende onderneming’

Al vanaf het begin af aan wordt in het werk van Nonaka en Takeuchi duidelijk dat kennis iets is dat de hele organisatie betreft. De kenniscreatie waarover zij spreken heeft een voortdurende innovatie van de organisatie en zodoende een concurrentievoordeel ten doel. (vgl. Nonaka & Takeuchi,1997:18) Deze kenniscreatie komt neer op:

‘[H]et vermogen van onderneming als geheel om nieuwe kennis te creëren, deze door de gehele organisatie te verspreiden en haar tot uitdrukking te laten komen in producten, diensten en systemen. Organisatorische kenniscreatie ligt ten grondslag aan de specifieke manieren waarop Japanse ondernemingen innovatie bedrijven. Zij zijn vooral goed in voortdurende, stapsgewijze en spiraalvormig verlopende innovatie.’ (Nonaka & Takeuchi, 1997:15)

Hiermee is echter nog niet gezegd hoe deze creatie tot stand komt. Deze kenniscreatie komt volgens de Japanners voornamelijk tot stand door het expliciteren en delen van persoonlijke kennis zodat deze bruikbaar wordt voor organisaties. Deze kenniscreatie is dus een doelgericht proces om tot een bepaald soort kennis te komen. Om chaos en verwarring tijdens dit proces te voorkomen moet het in goede banen geleid worden door een manager. (vgl. Nonaka & Takeuchi,1997:28)
De doelstelling van de onderneming in het boek wordt dan ook helder geformuleerd:

‘ Ten eerste willen wij westerse onderzoekers en managers een nieuwe, in Japan ontwikkelde theorie presenteren over het creëren van kennis door organisaties[[72]](#footnote-72). Ten tweede willen wij een nieuwe verklaring bieden voor het feit dat bepaalde Japanse ondernemingen steeds met succes hebben geïnnoveerd. Ten derde willen wij een universeel model ontwikkelen van de manier waarop een onderneming behoort te worden gemanaged, een model dat is gebaseerd op convergentie van Japanse en westerse managementmethoden.’ (Nonaka & Takeuchi, 1997:29)

De vraag wat kennis is of hoe deze kennis tot stand komt, blijft daarmee vooralsnog onbeantwoord. In het tweede hoofdstuk gaan Nonaka en Takeuchi in op de vraag wat kennis is. Dit doen ze aan de hand van een voor hen belangrijk onderscheid tussen het westerse en een Japanse manier van denken over kennis. De Japanse manier van denken over kennis is een denken in eenheid, terwijl het westerse denken over kennis zich kenmerkt door dualisme. In een korte uiteenzetting van een lange traditie van epistemologische perspectieven laten Nonaka en Takeuchi dit zien. Daarmee problematiseren zij het concept kennis en de relatie tot het kennen echter niet, noch schetsen zij hiermee een beeld van wat zij zelf verstaan onder kennis en de relatie tot het kennen. Zij stellen slechts dat de dualistische manier van denken over kennis van grote invloed is op het denken over kennis in managementtheorieën.[[73]](#footnote-73)

Hetgevolg van deze dualistische kennis in organisatietheorieën is volgens Nonaka en Takeuchi dat de organisatietheorieën zich voornamelijk richten op ‘het verwerven, vergroten en benutten van bestaande kennis’ (Nonaka & Takeuchi,1997:66). Hiermee ontbreekt een visie op de creatie van nieuwe kennis van organisaties.

‘Organisaties moeten niet zonder meer door middel van passieve aanpassing inspelen op een onzekere omgeving, maar dit juist doen door middel van actieve interactie. Organisaties kunnen zichzelf omvormen tot iets anders. Toch zijn vele bestaande visies op organisatie passief en statisch van aard. De organisatie die op een dynamische manier wil omgaan met haar veranderende omgeving, zal zelf informatie en kennis moeten creëren en kan niet volstaan met de efficiënte verwerking ervan. Bovendien mogen de leden van de organisatie niet passief blijven, maar moeten ze juist actieve bevorderaars van innovatie zijn.’ (Nonaka & Takeuchi, 1997:66)

Organisaties moeten dus van binnenuit nieuwe kennis creëren om innovatie te bevorderen. Hiervoor moet een nieuwe theorie van organisatorische kenniscreatie opgezet worden. Deze theorie van organisatorische kenniscreatie kent een ‘epistemologie’ die geworteld is in het onderscheid tussen persoonsgebonden en expliciete kennis en een ‘ontologie’ die bestaat in ‘de niveaus van verschillende kenniscreërende entiteiten’[[74]](#footnote-74). (vgl. Nonaka & Takeuchi, 1997:68) De relatie tussen deze ‘epistemologie’ en ‘ontologie’ zou moeten leiden tot een spiraal van kenniscreatie in kennisomzetting (kennisconversie. Deze ontstaat doordat persoonlijke en expliciete kennis op elkaar inwerken. In hun theorie over organisatorische kenniscreatie bedienen Nonaka en Takeuchi zich ‘van de traditionele definitie van kennis als ‘getoetste, ware overtuiging’’ (Nonaka & Takeuchi,1997;70.

‘Waar in de traditionele kennisleer de nadruk ligt op het absolute, statische en niet-menselijke karakter van kennis, als regel uitgedrukt in stellingen en formele logica, beschouwen wij kennis als een *dynamisch menselijk proces waarin de persoonlijke overtuiging door toetsing tot ‘waarheid wordt.’* (idem, cursivering Nonaka & Takeuchi)

Het belang van deze toetsing vinden we terug in de nadruk die Nonaka en Takeuchi leggen op de omzetting van persoonsgebonden in expliciete kennis door middel van sociale interactie, de zogeheten kennisconversie. Zij expliciteren vier manieren van kennisconversie[[75]](#footnote-75). Het belangrijkste van kennisconversie is dat kennis gedeeld wordt. Ofwel doordat persoonsgebonden kennis expliciet wordt gemaakt, ofwel doordat expliciete kennis wordt geïnternaliseerd. Hierdoor kan kennis van nut zijn voor organisatorische kenniscreatie.[[76]](#footnote-76) Deze organisatorische kenniscreatie vindt dus plaats in een mobilisatie van kennis door zich als een olievlek door de organisatie te verspreiden.[[77]](#footnote-77) Zij noemen deze ontwikkeling een ‘kennisspiraal’. Het proces dat door deze kennisspiraal wordt gerepresenteerd, met vijf bevorderende omstandigheden[[78]](#footnote-78) en bestaande uit vijf fasen[[79]](#footnote-79), moet in goede banen geleid worden. Een goed management van deze processen[[80]](#footnote-80) van organisatorische kenniscreatie kan zodoende leiden tot innovatie.

 Hiervoor komt het middenmanagement (‘middle-up-down’) het best in aanmerking. Het middenmanagement vormt een brug tussen een ‘top-down’ benadering, waarin maar een gedeeltelijke kennisconversie mogelijk is, en een ‘bottom-up’ benadering, waarin eveneens maar een gedeeltelijke kennisconversie mogelijk is.[[81]](#footnote-81) De belangrijkste taak van dit middenmanagement is om dit proces van ‘creatie van kennis’ in organisaties te structureren en doelbewust te maken.
Deze kennismanager maakt in het proces van ‘creatie van kennis’ onderdeel uit van de zogeheten ‘kenniscreatie-crew’ (vgl. Nonaka & Takeuchi, 1997:165) In deze interactieve en hiërarchische functieverdeling binnen het proces van kenniscreatie worden kennisgebruikers, kennisingenieurs en kennismanagers onderscheiden met elk hun eigen eigenschappen of functieomschrijving[[82]](#footnote-82).

Voor deze nieuwe functieverdeling bij organisatorische kenniscreatie is ook een nieuwe organisatiestructuur nodig. Deze nieuwe organisatiestructuur is een combinatie of synthese van twee verschillende organisatiestructuren; bureaucratieën en taakgroepen[[83]](#footnote-83).

‘Zo beschouwd is de bureaucratie effectief waar het gaat om combinatie en internalisatie, terwijl de taakgroep geschikt is voor socialisatie en externalisatie. Met andere woorden, het eerste model verschaft een betere structuur voor het benutten en opslaan van kennis, terwijl het laatste een effectief model is voor creatie en uitwisseling van kennis. De bedrijfsorganisatie moet zowel streven naar efficiëntie van een bureaucratie als naar de flexibiliteit van een taakgroeporganisatie; een zekere combinatie of synthese van deze beide modellen is noodzakelijk als solide grondslag voor kenniscreatie.’ (Nonaka & Takeuchi, 1997:175)

Het laatste niveau van kenniscreatie dat door Nonaka en Takeuchi wordt benoemd is het inter-organisatorische niveau, ‘kenniscreatie op wereldschaal’. Hierin wordt aan de hand van het voorbeeld van de ontwikkeling van de Nissan Primera een synthese tussen een ‘westerse’ en ‘Japanse’ organisatorische kenniscreatie, ‘een kenniscreatie die de nationale grenzen overschrijdt’. (Nonaka & Takeuchi, 1997:221)

 We zien dus in het denken over kenniscreatie bij Nonaka en Takeuchi een ontwikkelingslijn die loopt van het individuele niveau naar groepsniveau, organisatieniveau en inter-organisatieniveau. Ze stellen zelfs ‘een universeel model van organisatorische kenniscreatie’ te hebben aangetoond. (Nonaka & Takeuchi, 1997:239) Deze ontwikkeling hangt samen met een aantal richtlijnen die uiteengezet worden aan het eind van hun onderneming. Deze praktische implicaties komen neer op het navolgen van de suggesties die zij eerder in het boek hebben gedaan, zoals het samenstellen van een kenniscreatie-crew, het invoeren van middle-up-down management, het ontwikkelen van een hypertekstorganisatie en het construeren van een kennisnetwerk met de buitenwereld. (vgl. Nonaka & Takeuchi, 1997:240) De meest in het oog springende praktische implicatie is die van de koppeling van kenniscreatie aan het ontwikkelingsproces van een nieuw product. Volgens Nonaka en Takeuchi is kenniscreatie een afgeleide van de ontwikkeling van een nieuw product.

‘Organisatorische kenniscreatie is een soort ‘derivaat’ van de ontwikkeling van een nieuw product. De wijze waarop een onderneming het ontwikkelingsproces van een product vormgeeft en stuurt, wordt derhalve cruciaal voor de manier waarop in de organisatie met succes kennis kan worden gecreëerd.’ (Nonaka & Takeuchi,1997:245)

Naast deze praktische implicaties bespreken Nonaka en Takeuchi ook theoretische implicaties. Deze theoretische implicaties komen neer op het overkomen of synthetiseren van (valse) tegenstellingen, zoals deze eerder aan de orde zijn gekomen.[[84]](#footnote-84) In dit proces van synthetiseringen zien zij enerzijds ‘het nieuwe van hun onderneming’ (Nonaka & Takeuchi,1997:252), en anderzijds zien zij hierin het dynamische proces dat organisatorische kenniscreatie heet (Nonaka & Takeuchi,1997:249).

## I.II Weggeman, kennismanagement in Nederland.

Een van de grote namen rondom kennismanagement in Nederland is Matthieu Weggeman. Hij start in zijn boek ‘Kennismanagement, inrichting en besturing van kennisintensieve organisaties’ (1997) de onderneming om door middel van kennismanagement ‘het rendement en plezier van de productiefactor kennis te verhogen’. (Weggeman,1997:11)
Hij stelt dat we in een nieuw tijdperk zijn beland waarin kennis steeds belangrijker wordt. De samenleving van vandaag de dag is een *knowledge society*, waarin ‘kennis systematisch ingezet zal worden om te bepalen welke kennis de organisatie nodig heeft om gestelde doelen te bereiken’.(Weggeman,1997:14) In verwijzing naar Nonaka en Takeuchi stelt hij ook dat zo geheten Kennis Intensieve Organisaties (KIO’s[[85]](#footnote-85)) kennis creëren ten behoeve van duurzaam concurrentievoordeel. Hij gaat mee met het idee van Nonaka en Takeuchi dat de kennis die gepaard gaat met creativiteit en innovatievermogen een belangrijk wapen is in de concurrentiestrijd met andere organisaties.

‘Kennis is de bepalende factor geworden voor de toegevoegde waarde die productieprocessen kunnen leveren en producten en diensten zijn steeds kennisintensiever geworden.’ (Weggeman,1997:17)

Kennis wordt in de visie van Weggeman een (nieuwe) productiefactor naast de drie bekende productiefactoren land (grondstof), arbeid en kapitaal. Wanneer we de *output* van kennis meten en waarderen in organisaties dan kunnen we de productiefactor kennis werkzaam maken. Goed kennismanagement is van belang voor ‘het managen van de productiefactor kennis’. (Weggeman, 1997:20) Het doel hiervan is het verhogen van het rendement en plezier van deze productiefactor.[[86]](#footnote-86) Dit doel kan behaald worden door ‘de operationele processen in de kennisintensieve organisatie zodanig in te richten en te besturen dat die processen zo effectief, efficiënt, flexibel en creatief mogelijk kunnen verlopen en dat de kenniswerkers er ook zin in hebben om dat te laten gebeuren’. (idem) Dit zou vooral moeten gebeuren door een nieuwe inrichting en besturing van (kennisintensieve) organisaties.

In het tweede hoofdstuk van zijn boek gaat Weggeman dieper in op kennis als productiefactor. Dit doet hij door een onderscheid te maken tussen data, informatie en kennis. Data zijn ‘symbolische weergaven van getallen, hoeveelheden, grootheden of feiten’. Informatie is data waar betekenis aan gegeven is. Kennis is volgens Weggeman ‘het vermogen dat iemand in staat stelt een bepaalde taak uit te (gaan) voeren door gegevens[[87]](#footnote-87) (van externe bronnen) te verbinden, te laten reageren met eigen informatie, ervaringen en attituden.’ (Weggeman,1997:30/1) Kennis lijkt volgens Weggeman dus te bestaan wanneer iemand ‘iets’ gaat doen met de betekenis die hij/zij aan bepaalde (objectieve) data geeft. Een toepassing van kennis leidt daardoor tot ‘beslissingen over wat en hoe te doen’. (Weggeman,1997:31) Doordat Weggeman de productiefactor kennis koppelt aan de productiefactor arbeid (als denkarbeid) krijgt kennis een doe-karakter en moet kennis expliciet leiden tot resultaat. Dit wordt eens te meer duidelijk wanneer Weggeman kennis koppelt aan de formule[[88]](#footnote-88) K= I . EVA. (Kennis is informatie maal ervaring, vaardigheid en attitude)

Kennismanagement richt zich daarom op het expliciteren, opslaan en beschikbaar stellen van kennis (Stock benadering) of op een procesmatig perspectief op kennis waarbij de subjectief toegevoegde waarde en het leervermogen van individuen van belang is. (Flow benadering) (vgl. Weggeman,1997:39/40) Vooral voor deze laatste benadering is volgens Weggeman het leren van belang. Hoewel kennis in eerste instantie een proces van productcreatie lijkt te zijn, blijkt nu dat ‘leren het productieproces is waarmee kennis gecreëerd wordt’. (vgl. Weggeman,1997:41)
Dat wordt vooral duidelijk wanneer zowel het leren als de kennis in dienst komen te staan van de uitvoering van taken in organisaties. Weggeman stelt dat:

‘Leren ook omschreven kan worden als het inzetten van beschikbare kennis om die kennis beter geschikt te maken voor de uitvoering van een in de tijd veranderende verzameling taken.’ (Weggeman,1997:42)

Dit alles leidt voor Weggeman tot een kennisintensieve en lerende organisatie, waarin collectief geleerd wordt. Dit collectieve leren bestaat in de totstandkoming van een gezamenlijke (mentale) orde. [[89]](#footnote-89)

‘Leidt collectief leren bij het overgrote deel van het collectief in grote lijnen tot congruent gedrag, dan zijn *shared mental models* ontstaan die de synergie en de vooruitgangssnelheid in het werk van de groep aanzienlijk kunnen vergroten.
(…)
Is het collectief een organisatie waarbinnen collectief leren aan de orde van de dag is en draagt het resultaat daarvan direct bij aan het realiseren van ondernemingsdoelen dan kan gesproken worden van een lerende organisatie’. (Weggeman,1997:52)

 Het is daarom in het belang van de organisatie om met elkaar bepaalde taakgerichte competenties te ontwikkelen. Competenties dragen door het collectief leren bij aan ‘het vermogen van een groep om een gemeenschappelijk doel te realiseren’. (vgl. Weggeman,1997:64)
Het is dus van belang voor een KIO dat er een overeenkomst is tussen de persoonlijke doelen (competenties) en organisatiedoelen. Het gaat er dus om dat kenniswerkers, ‘iemand die voor het –goed- uitvoeren van zijn primaire taak, permanent relatief veel moet leren’ (Weggeman,1997:82), het organisatiedoel goed voor ogen houden. Ofwel, hun kennis in dienst stellen van organisatie. Dit vraagt om een bepaald organisatiemodel en –management; de inrichting van de kennisintensieve organisatie.

Deze kennisintensieve organisatie wordt door Weggeman ingericht aan de hand van een strategie, organisatiecultuur, -structuur, -systeem en managementstijl. (vgl. Weggeman,1997:91) Met betrekking tot de strategie stelt Weggeman dat het belangrijk is dat de kenniswerker met zijn eigen doelen ook een ander (hoger) doel moet dienen, namelijk de organisatiedoelstellingen. ‘Een KIO doet er bijgevolg verstandig aan zich te verbinden met kenniswerkers die zich in hoge mate kunnen vinden in de doelen van de organisatie’. (Weggeman,1997:92) Het adagium voor kenniswerkers wordt dus ‘meedenken met de organisatie’.[[90]](#footnote-90) Het verbaast daarom ook niet dat het volgens Weggeman van belang is dat er een breed gedragen missie en visie worden opgesteld, die moeten leiden tot een collectieve ambitie. (vgl. Weggeman,1997:94-101)

De organisatiecultuur zou in het verlengde hiervan de nadruk moeten liggen op het willen bereiken van gestelde doelen. Kennisdeling onder de gedragsnormen van ‘goed is goed genoeg’ en ‘kwaliteit is: doen wat je belooft, niet meer en niet minder’ zorgt volgens Weggeman voor een ‘veilige’ organisatiecultuur. (vgl. Weggeman,1997:108-110) Daarbij zouden TOPs (Talent Ontwikkeling Programma’s ) een bijdrage kunnen leveren omdat daarin expliciete en impliciete kennis gedeeld zouden worden. Daarnaast kan er in de TOPs worden gewerkt aan beter netwerken en het ‘leren leren’[[91]](#footnote-91).

Voor de structuur van de KIO geldt dat deze de strategie en de organisatiecultuur het meest efficiënt moet ondersteunen. Een aanname die voorafgaat aan het bespreken van de structuur van een KIO is volgens Weggeman de werving en selectie van kenniswerkers die passen bij de collectieve ambitie van de organisatie. (vgl. Weggeman,1997:126) Hoewel in eerste instantie anders gesuggereerd wordt, zien we hier wederom dat de kenniswerker zich al gevoegd moet hebben naar de orde van de organisatie om vervolgens te passen in de strategie, cultuur of structuur van een KIO. Wanneer alle neuzen dezelfde kant op staan, ontstaat er volgens Weggeman ruimte voor een fuzzy structure.[[92]](#footnote-92)

Vanuit dit idee van een *fuzzy structure* en het idee dat kenniswerkers professionals zijn, ontstaat ook het idee dat het systeem, opgevat als verzameling procedures, richtlijnen, planning, controle etc., zou moeten worden beperkt. (vgl. Weggeman,1997:138) Deze systematische bureaucratie zou in mindere mate dwingend voorgeschreven moeten worden, maar eerder een faciliterend karakter moeten krijgen. In plaats daarvan komen de zogeheten kennisinformatiesystemen. Dit systeem kan worden gezien als een adviseur, een assistent, een bibliothecaris en een leraar. Deze kennisinformatiesystemen zouden er toe moeten leiden dat er efficiënter om wordt gegaan met kennis, dat wil zeggen dat ze op het juiste moment bij de juiste persoon komt. Voor een dergelijk systeem zijn volgens Weggeman twee autorisatieregels van kracht: ‘(1) iedereen mag alles zien, (2) de gegevens over een bepaalde kenniswerker mogen alleen door die kenniswerker gemuteerd worden’. (Weggeman,1997:147) Feitelijk komt het er op neer dat er een bepaalde kennisdatabank wordt opgezet ten behoeve van het benutten van kennisdeling.

Met betrekking tot het management van een kennisintensieve organisatie ziet Weggeman een gespannen relatie tussen ‘professionele autonomie’ en ‘organisatorische beheersing’.

‘Vanuit het perspectief van de manager zijn kenniswerkers eigenwijs, niet loyaal genoeg en meer met het eigen vakinhoudelijke belang bezig dan met dat van de organisatie. (…) De kenniswerker wenst voor het grootste deel zelf verantwoordelijk te zijn voor zijn besturing. Het professionele productieproces is in zijn ogen ongrijpbaar en moeilijk te plannen.’ (Weggeman,1997:148)

Managers zouden daarom eerder zelforganisatie moeten bevorderen. Voor KIO’s zijn daarom een aantal managementaspecten van belang: ‘Het aannemen van goede mensen die passen in de organisatie (input-sturing), het creëren van een inspirerend en stimulerend werkklimaat en het duidelijk definiëren van de resultaten die door de kenniswerkers nagestreefd dienen te worden (output-specificatie).’(Weggeman,1997:149)[[93]](#footnote-93)

In het laatste hoofdstuk van zijn boek gaat Weggeman dieper in op de invulling van kennismanagement. Het uitgangspunt van dit kennismanagement is dat het rendement van de in de KIO aanwezige kennis verbeterd of vergroot wordt. Een betere sturing en inrichting van processen zouden door goed (kennis)management leiden tot een bevordering van het rendement[[94]](#footnote-94) van de productiefactor kennis. (vgl. Weggeman,1997:162) Een goed kennismanagement kan zodoende leiden tot concurrentievoordeel. Kennismanagement wordt ook van belang geacht om ‘negatieve’ gevolgen te voorkomen. In de woorden van Weggeman zelf is ‘Kennismanagement nodig om nadelige gevolgen van een gebrek aan aandacht voor beheer en besturing van de productiefactor kennis te minimaliseren.’(Weggeman,1997:165):

‘De consequentie daarvan [geen aandacht voor kennismanagement,MS] kan ondermeer zijn dat aanwezige kennis niet opgemerkt wordt en daardoor ongebruikt blijft, dat kenniswerkers die in het bezig zijn van bepaalde kennis niet gestimuleerd worden samen te werken met collega’s die over andersoortige kennis beschikken die eveneens van belang is voor het oplossen van het aan de orde zijnde vraagstuk, dat ervaringen met situationele toepassingen van kennis impliciet blijven of dat over die ervaringen niet of alleen toevallig gecommuniceerd wordt, dat potentiële synergieën tussen kenniswerkers gefrustreerd worden als gevolg van onhandige decentralisatie- of deconcentratiebeslissingen, dat kennis ‘weglekt’ als gevolg van personeelsverloop zonder dat het management een idee heeft van de mate waarin die kennis schaars is.’ (idem)

Als vorm van *Human Resource Management* (HRM) kan kennismanagement het gedrag van medewerkers zo proberen te beïnvloeden dat zij efficiënt bijdragen aan de ‘collectieve ambitie’ van de organisatie. Volgens Weggeman is het zelfs zo dat medewerkers een soort bevoegdheid hebben gegeven aan de manager om hen te wijzen en te sturen op de collectieve ambitie.[[95]](#footnote-95) Het model dat Weggeman vervolgens aandraagt voor kennismanagement is de ‘kenniswaardeketen’. De kenniswaardeketen draagt aan de hand van kennisdeling, -toepassing, en -evaluatie bij aan de ontwikkeling van kennis die in dienst staat van de missie en visie van de organisatie. In de organisatie inventariseert men wat voor een kennis beschikbaar is in de organisatie en welke kennis er nog nodig is. Deze inventarisatie geschiedt bijvoorbeeld via systematische kennisdeling op een intranet. Dit is het voorwerk voor de daadwerkelijke kennisontwikkeling. (vgl. Weggeman,1997:175) Deze kennisontwikkeling vindt namelijk plaats om de hiaten tussen de aanwezige en gewenste kennis op te vullen. De ontwikkeling van kennis kan worden ingekocht of zelf gegenereerd worden. Bijvoorbeeld door het doen van marktonderzoek of het inkopen van bepaalde kennis. Deze ‘nieuwe’ kennis moet vervolgens gedeeld worden met de mensen die het nodig hebben voor de goede uitvoering van hun taken. (vgl. Weggeman,1997:178) De meest geschikte manier om kennis te delen in organisaties is volgens Weggeman het socialiseren. Wanneer kennis niet goed gedeeld wordt, kan dit uiteindelijk leiden tot ‘problemen met de kwaliteit van de dienstverlening’ en vormt daarmee ‘een gevaar voor de continuïteit van de organisatie’. (vgl. Weggeman,1997:180) Pas in de toepassing krijgt de kennis echt haar waarde. ‘Hier is de kenniswerker bezig te kapitaliseren op de informatie, de ervaringen, de vaardigheden en de attituden (…)’ (Weggeman,1997:182) In een optimale situatie ligt deze toepassing van de kennis in lijn met de missie, visie en doelen van de organisatie. Tot slot dient er een evaluatie plaats te vinden waarbij enerzijds de ‘efficiency’ wordt bekeken, anderzijds wordt er geëvalueerd op de bijdrage van deze kennis als onderdeel van het proces van de kenniswaardeketen. Dit zou vervolgens moeten resulteren in een inventarisatie van de beschikbare en ontbrekende kennis in de organisatie.

Zowel in het werk van Nonaka en Takeuchi als in het werk van Weggeman zien we nu dat goed managen van kennis in organisaties er toe zou moeten bijdragen dat organisaties blijven ontwikkelen en innoveren. Hiervoor moet deze nieuwe vorm van management haar intrede doen. Hoewel het oude top-down management wordt vervangen door een management dat ontwikkelingsprocessen in organisaties stimuleert en bevordert, lijken de consequenties van een dergelijk management hetzelfde te zijn. In de praktijk betekent kennismanagement dat professionals (kenniswerkers) zich hoe langer hoe meer moeten gaan bezighouden met het in dienst stellen van hun kennis ten behoeve van de organisaties. Er moeten uitgebreide rapporten geschreven worden, kennis op intranet moet aangevuld, bijgehouden en gedeeld worden. Tegelijkertijd leidt dit af van de dagelijkse bezigheden van de kenniswerker, namelijk het werk zelf.[[96]](#footnote-96) In plaats van dat kennismanagement er toe leidt dat de kennis van professionals kan worden toegepast leidt het eerder tot een ‘muilkorven’ of een ‘gedwee voegen in wat de organisatie verlangt’. (vgl. Witteveen in: van Baalen et al.,2002:13) Dit leidt tot een spanningsveld tussen de ontwikkeling van de (toegepaste) kennis van de professional en de eis van kennismanagement om de ontwikkeling van kennis in dienst van de organisatie in goede banen te leiden. Kennismanagement heeft er zodoende moeite mee om te doen wat ze voor ogen heeft, namelijk het *verbeteren* van kennisontwikkeling in organisaties. In het volgende hoofdstuk zal daarom ingegaan worden op kritische bespiegelingen op kennismanagement.

*‘Kennismanagement doet zo precies het
tegenovergestelde van wat het beweert te doen.
Het leidt niet tot een vergroting van kennis,
 maar cultiveert eerder erudiete domheid.
Het leidt de aandacht af van kennis ten gunste
van informatie waardoor kennis gemechaniseerd wordt.
Althans tracht de kennis te mechaniseren
waardoor het steeds een uitdijende
en zinlozer corpus van weetjes produceert
die innovatie en vernieuwing eerder afremmen dan bevorderen.’*
(Kaulingfreks,2002:226)

# II. Perspectieven op kennismanagement

In de loop van de jaren ’90 won kennismanagement enorm aan populariteit. Aan de hand van denkers als Nonaka & Takeuchi en Weggeman zagen steeds meer kennisintensieve organisaties het belang in van een goede structurering en systematisering van kennis in organisaties. Zoals we hierboven gezien hebben, zou een goed management van kennis in organisaties moeten bijdragen aan de verbetering van het proces van kennisontwikkeling in organisaties en de versterking van de concurrentiepositie.

Vanaf het eind van de jaren ’90 werd echter ook steeds meer een andere zijde van kennismanagement belicht. De grootste kritiek was die van de bemoeienis van het management met de praktijken van de kenniswerker. Door de nadruk op het proces van kennisontwikkeling (hoe) vervaagde de aandacht voor de inhoud (wat) van de kennis. Het gevolg hiervan is dat de kenniswerker zich steeds meer bedreigd voelt in zijn discretionaire ruimte. Zijn werkzaamheden worden geëvalueerd en gecontroleerd. Daarnaast moet de professional zich steeds meer en vaker verantwoorden voor de toepassing van zijn kennis.

Vanuit deze kritische noot bij kennismanagement onstond in Nederland het initiatief voor een bundel met besprekingen van kennismanagement, waarin dit onderwerp vanuit verschillende perspectieven benaderd wordt. Naast vooraanstaande voorstanders van kennismanagament, zoals Mathieu Weggeman zelf, zijn in deze bundel ook vanuit verschillende disciplines kritische besprekingen van kennismanagement te vinden. In deze bundel vinden we daarom zowel verdedigingen, aanvullingen als ook kritieken op kennismanagement. Ter verbreding van het perspectief op kennismanagement en het ontdekken van verschillende kritische noties is het daarom van belang om stil te staan bij deze bundel.

Na stil gestaan te hebben bij deze besprekingen van kennismanagement keren we terug naar de filosofie van Bergson om vanuit dit perspectief te komen tot een bijdrage aan het denken over kennismanagement en kennis in organisaties. Allereerst door in paragraaf II.II in te gaan op een Bergsoniaans perspectief op de ideeën van organisatie en organiseren. In paragraaf II.III zal vervolgens ingegaan worden op kennis(management) in organisaties. Het Bergsoniaanse perspectief dient hierbij als een aanvulling en kritisch perspectief.

Voor deze bespreking van het Bergsoniaanse perspectief wordt gebruik gemaakt van een themanummer van het vooraanstaande journal *Organization[[97]](#footnote-97)* dat geheel gewijd is aan Bergsoniaanse perspectieven op organisatiethematieken zoals procesmanagement, organisatieontwikkeling en kennis(management).

## II.I Kritische perspectieven op kennismanagement

In de bundel ‘kennis en management’ (van Baalen et al.,2002) komen verschillende perspectieven op kennismanagement aan de orde. Vanuit onder andere sociologisch, economisch, filosofisch en zelfs neurobiologisch perspectief wordt op dit onderwerp ingegaan. Sommige van deze perspectieven blijven, in de woorden van Spoelstra (2007), dichter bij een ‘common sense’ opvatting van kennismanagement, andere opvattingen gaan ‘voorbij’ aan het idee van kennismanagement en tonen er de paradoxen van (para-sense). Hieronder zullen verschillende perspectieven besproken worden in het licht van deze ‘common sense’ en ‘para-sense’.

#### Kennis

Een ‘common sense’ benadering van kennismanagement onderscheidt zich door de interne logica van het managerial discours in stand te houden. De kritiek richt zich bijvoorbeeld op een onderdeel van kennismanagement dat zou moeten worden vervangen, aangescherpt of aangevuld door iets anders. De fundamenten of de spelregels van kennismanagement blijven echter onbevraagd intact. Een van de kenmerkende aspecten van kennismanagement, zoals we dat bij Nonaka & Takeuchi en Weggeman hebben gezien, is dat kennis wordt gereïficeerd. Dat wil zeggen dat er mee omgegaan wordt alsof het ‘iets’ is. Bij Nonaka & Takeuchi zien we dit terugkomen in het idee dat kennis ‘iets’ is dat buiten de mensen of de organisatie zelf bestaat. Kennis is het doel van kenniscreatie. In een circulair proces kunnen we door het ontwikkelen van nieuwe producten (kenniscreatie) steeds verder ontwikkelen in de richting van betere kennis.[[98]](#footnote-98) Deze kennis als doel wordt buiten het kennen of de creatie geplaatst.[[99]](#footnote-99) Ook Weggeman gebruikt het concept kennis als iets dat een zelfstandig bestaan kent en daarmee kenmerken van een product wordt toegedicht. Dit culmineert in de formule: K= I . EVA. Wanneer kennis een onafhankelijk bestaan heeft kan ook pas het idee ontstaan dat kennis ‘opgeslagen’ of ‘gedeeld’ kan worden. Kennis wordt een product of productiefactor. Kennismanagement richt zich dan op het expliciteren, opslaan en beschikbaar stellen van kennis. In kennismanagement wordt kennis (als zelfstandig naamwoord) los gezien van kennen (als activiteit/werkwoord).

Dit leidt in een ‘common sense’ benadering tot het overeind houden van de vraag naar en de beantwoording van het ‘wat is’ van kennis of het negeren van deze vraag. We zien dit bijvoorbeeld terug in de bijdrage van Nooteboom (2002) die vanuit een analyse uit de cognitieve wetenschap, transactiekostentheorie en sociale ruiltheorie in gaat op leren als relationele interactie tussen bedrijven. Hij stelt: ‘kennis kan de rol spelen van gijzelaar. Dat geeft de ontvanger macht: hij kan dreigen haar aan concurrenten prijs te geven.’ (Nooteboom,2002:164)

Korver (2002) stelt in zijn artikel dat kennis niet onschuldig is en legt daarmee een relatie tussen kennis, verantwoordelijkheid en het recht op fouten. Hierin toont hij iets van een kritiek op de reïficatie van kennis door het te contrasteren met weten. Veel verder dan de constatering dat kennis in de context van verantwoordelijkheid iets anders is dan weten komt hij echter niet. Kennis als zelfstandig gegeven blijft zodoende staan. Hij denkt niet verder na over de vraag wat kennis is, hoe het in relatie staat tot het kennen et cetera.
Het duidelijkst zien we de vanzelfsprekendheid van de reïficatie van kennis in dienst van de organisatie in de bijdrage vanuit het economisch perspectief van Zegveld en den Hartigh (2002). Zij gaan in op de economische productiviteit van kennis. Waarbij kennis, net als in kennismanagementtheorieën, zelf een economische productiefactor is die kwantificeerbaar is. In dit artikel wordt geen enkele aanzet gedaan tot het bespreken van kennis of kennen als menselijke activiteit. Kennis is in hun ogen een resource of kapitaal.

Ook Hendriks (2002) laat in zijn bespreking van het concept organisatorische kennis het idee van een gereïficeerde kennis bestaan. Zijn artikel heeft voornamelijk betrekking op de ‘wat is vraag’ van organisatorische kennis. (vgl. Hendriks,2002:80) De centrale vraag die hij stelt heeft betrekking op de vraag naar het bezit van de kennis als het om groepen gaat. Zijn antwoord gaat over kennis als een fluïde mix. Nog steeds blijft daarin het idee van een verzelfstandigde kennis overeind die kan worden versneden (vgl. Hendriks,2002:95) Hoewel hij stelt de reïficatie van kennis tegen te gaan, gaat hij vervolgens via een andere weg toch uit van de mogelijke onderscheidingen in dienst van organisatorische kennis. Sterker nog, hij onderscheid daarin ook nog ‘goede’ van ‘slechte’ onderscheidingen. De consequentie daarvan is dat organisatorische kennis een soort van ‘lego bouwwerk’ wordt.

‘Er is geen ultieme onderscheiding net zo min als er een ultiem begrip van organisatorische kennis is, bijvoorbeeld al vanwege het al gememoriseerde karakter dat kennis in zijn algemeenheid en dus ook organisatorische kennis heeft. (…) Maar dat sluit de mogelijkheid niet uit om de gemaakte onderscheidingen te onderscheiden in meer en minder ‘goed’ waarbij ‘goed’ niet staat voor onomstotelijk juist maar eerder voor meer en minder bruikbaar om er voor een individuele organisatie haar kennismanagement mee te richten.’ (Hendriks,2002:99)

Anderen (Zuurmond; ten Bos; Kaulingfreks; te Velde; Wilde&Weehuizen, 2002) wijzen ons wel op het probleem van de reïficatie van kennis. Te Velde (2002) gaat in zijn artikel vanuit het gedachtegoed van de filosoof Heidegger en de bioloog/filosoof Maturana in op het belang van persoonlijke, relationele kennis die in communicatie tot uitdrukking komt. Hij verzet zich tegen de reïficatie van kennis die een gevolg is van de rationalistische, mechanistische benaderingswijze van kennis. Vanuit het rationalisme is volgens hem het idee ontstaan dat informatie gelijk is aan kennis en dat wij zodoende kennis kunnen maken.

Zuurmond (2002) gaat in zijn artikel in op de Tayloristische omgang met kennis en kenniswerkers in organisaties. Deze Taylorisatie houdt onder andere in dat ‘de kennis van kenniswerkers wordt onteigend door de organisatie’. (Zuurmond,2002:187) Tegenover een Weberiaans ingedeelde organisatie stelt hij dan ook een infocratie voor die ‘voldoende ruimte laat voor menselijkheid en substantiële rationaliteit’. (Zuurmond,2002:186)
Wilde en Weehuizen stellen dit nog sterker door in te gaan op de ‘kenniscultus’[[100]](#footnote-100) die is ontstaan en het daarmee gepaard gaande kennisfetisjisme[[101]](#footnote-101). In hun artikel gaan zij in op het blinde geloof in- en de uitholling van kennis doordat het beschouwd wordt als een op zichzelf staand product.

‘In de kenniscultus wordt kennis een fetisj, in plaats van kennis te zien als een maatschappelijk product krijgt ze een zelfstandige gedaante buiten de verhoudingen van mensen om.’ (Wilde & Weehuizen,2002:388)

Kaulingfreks (2002) stelt in zijn filosofische bijdrage zelfs dat het verzelfstandigen van kennis eerder een teken van domheid is omdat de kennis op geen enkele manier verankerd is in een denkervaring. Kennismanagement maakt zich dan ook helemaal niet druk om de kennis zelf. Het getuigt eerder van domheid omdat het verstand nu juist *niet* wordt gebruikt. Kennismanagement bestaat volgens Kaulingfreks bij de gratie van een onwrikbaar geloof in kennis en feiten. Dit leidt volgens hem nu juist niet tot een ontwikkeling of vergroting van kennis maar juist tot een verkleining.

‘Kennismanagement doet zo precies het tegenovergestelde van wat het beweert te doen. Het leidt niet tot een vergroting van kennis, maar cultiveert eerder erudiete domheid. Het leidt de aandacht af van kennis ten gunste van informatie waardoor kennis gemechaniseerd wordt. Althans tracht de kennis te mechaniseren waardoor het steeds een uitdijende en zinlozer corpus van weetjes produceert die innovatie en vernieuwing eerder afremmen dan bevorderen.’ (Kaulingfreks,2002:226)

#### Orde van de organisatie

Een ander aspect van kennismanagement is dat het managen van kennis binnen de orde van de organisatie valt. Enerzijds omdat er expliciet gesproken wordt over een kennis die de organisatie toebehoort, anderzijds doordat de juiste kennis helpt bij het bewaken en ontwikkelen van de organisatiegrenzen. Nonaka en Takeuchi spreken in dit verband van organisatorische kenniscreatie die door hen gekoppeld wordt aan innovatie. Deze innovatie heeft voornamelijk betrekking op het ontwikkelen van nieuwe producten. De nieuwe kennis ‘komt tot uitdrukking’ in het ontwikkelen van nieuwe producten. Het gaat dus vooral om een soort kennis die de organisatie helpt te doen wat ze doet, namelijk produceren. Het idee van kennis en kenniscreatie wordt door hen dus exclusief opgenomen in de orde van het vertoog of het discours van de organisatie. Daarnaast lijkt kennis een bezit te zijn van de organisatie. Kennis kan in de organisatie georganiseerd worden langs vaste lijnen, die van de kennisspiraal, waarbij medewerkers een actieve rol zouden moeten spelen. Nergens wordt er gesproken over kennis als een menselijk vermogen dat ook *buiten* de organisatie werkzaam is.

Weggeman borduurt op deze ideeën van Nonaka en Takeuchi voort en voegt er aan toe dat de orde van organisatie ook bewaakt moet worden aan de hand van kennis. Bijvoorbeeld door het gebruik maken van intranet kan er collectief leren, collectief gedrag en collectieve kennis voortkomen. Tevens zorgt deze collectieve herhaling van kennis er voor dat er geen kennis ‘wegsijpelt’. Dit wegsijpelen zou immers een gevaar voor de orde en de continuïteit van de organisatie betekenen. De orde van de zogeheten KIO’s moet daarom zorgvuldig bewaakt worden. Het discours van de organisatie zorgt er ook voor dat er een beeld heerst dat kennis herhaalbaar, beheersbaar en collectief is. Het gaat er bij kennismanagement om dat kennis in dienst staat van de organisatie en haar leden. De collectieve ambitie, het herhalen van en meedenken met de organisatiekennis en –doelen, zorgt voor een efficiënte inzet van de ‘productiefactor’ kennis. Kennismanagement blijkt eerder een uitgangspunt voor het in stand houden van de orde dan voor het daadwerkelijk ontwikkelen, genereren en laten gebeuren van nieuwe kennis.

In de kritische beschouwingen op kennismanagement zien we dit idee ook terug komen. Wanneer de organisatieorde niet bevraagd wordt in de kritiek, dan kan men dit zien als een ‘common sense’ benadering van de organisatieorde. De kritische beschouwingen krijgen dan vooral de vorm van een toevoeging of een kritiek die de vooronderstellingen van de organisatie niet bevraagt.

We zien dit duidelijk in het artikel van Weggeman & Bakema (2002), waarin wel de toevoeging wordt gedaan van een biologische beschouwing van een organisatie als een autopoietisch systeem met betrekking tot kennisontwikkeling. Dat betekent dat het idee van de ‘autonome orde’ expliciet in stand wordt gehouden. Kennis ontwikkelt zich dan binnen het systeem om zichzelf in stand te houden en zodoende te kunnen evolueren. Hierin blijft echter het eenheidsdenken centraal staan en wordt de aanpassing aan de omgeving bepaald door het systeem (de orde van de organisatie), een KIO. De organisatie krijgt met betrekking tot kennis een andere betekenis dan het dagelijks leven en handelen van het individu. De waarde van dit idee is dus vooral een bevestigende waarde voor het organisatiekundig perspectief op kennis in organisaties, waarbij het belang van de orde van de organisatie en het verdedigen ervan centraal staat.

Een zelfde soort instandhouding van de vanzelfsprekendheid van het organisatiediscours zien we in de bijdrage van Peters (2002). Hij gaat in zijn artikel in op de kennisintensieve organisatie als kenniskweker. Waarbij vanuit het traditionele bedrijfskundige denken symptomen van kenniscrises in organisaties onder controle kunnen worden gebracht. Hierbij legt Peters de nadruk op de rationaliteit van de organisatie, die de vanzelfsprekendheid van kennis in de orde van de organisatie in stand houdt. ‘[H]oe rationeler kan worden georganiseerd, hoe meer kennis kan worden geproduceerd, en hoe meer kennis kan worden geproduceerd, hoe rationeler de organisatie kan worden ingericht ten behoeve van de kennisproductie.’ (Peters,2002:240) Aan de hand van dit idee van de rationaliteit gaat Peters niet alleen in op het bewaken van organisatiekennis, maar ook van communicatie in organisaties. Het bewaken van de orde geschied zodoende niet alleen op het gebied van kennis, maar ook op het gebied van communicatie.

Een andere vorm van een ‘common sense’ kritiek op kennismanagement zien we terug in de manier waarop andere ‘wetenschapsgebieden’ zich verhouden tot de managementstudies. Bijvoorbeeld wanneer van in het artikel van Veen et al (2002) waarin een vergelijking wordt gemaakt tussen ‘issues’ in de sociologie en kennismanagement. Met name aan de hand van de sociale netwerkanalyse bieden zij een instrumentarium voor kennismanagement. Van veen et al. stellen in het artikel dat ‘kennismanagement een gebrek heeft aan sociologische concepten’. (van Veen et al. ,2002:267) In het artikel wordt tevens gesteld dat het sociologische perspectief kennismanagement een nieuwe tool geeft. Dat betekent enerzijds dat het voor het managerial discours kenmerkende nuttigheidsdenken overeind blijft staan. Anderzijds betekent het ook dat de ‘sociale netwerkanalyse’, die het uitgangspunt vormt voor het artikel, in dienst komt te staan van het management denken. Met andere woorden maakt de sociologische invalshoek zich hier ondergeschikt aan het organisatiedenken. De sociologie laat zich, in deze common sense benadering, vrijwillig ‘knechten’ door het managerial denken. Een zelfde soort beweging zien we terug in het artikel van Nooteboom (2002) dat we eerder bespraken. Ook hij gaat uit van het sociologische denken maar dan vanuit het idee van ‘symbolisch interactionisme’. Daarnaast gaat hij aan de hand van het werk van Damasio ook uit van een bepaald neurobiologisch perspectief. Deze twee perspectieven stelt hij met betrekking tot zijn ideeën over (kennis)relaties in organisaties in dienst van kennismanagement.

Hoewel het impliciet blijft, zien we ook in het eerder genoemde biologische discours van de autopoietische systemen, zoals dat door Weggeman (2002) wordt gehanteerd, een onderschikking van de biologie aan het managementdenken. Het is nu interessant om te zien dat te Velde (2002) in dezelfde bundel vanuit hetzelfde idee van autopoietische systemen een andersoortig kritische beschouwing van kennismanagement geeft. Daarom is het van belang om eens stil te staan bij het idee van ‘kritisch’. We keren daarvoor terug naar Spoelstra (2007)

#### Over kritiek

 Wanneer kritische besprekingen van kennismanagement een aanvulling geven aan- of zich laten knechten door het managementdenken, dan wordt de vraag urgent of we hier dan wel over ‘kritiek’ kunnen spreken en wat er dan precies onder ‘kritiek’ verstaan zou kunnen worden.[[102]](#footnote-102) De vraag is of het opsporen van ‘fouten’ of het doen van aanvullingen op kennismanagement werkelijk kritische beschouwing van kennismanagement zijn. Zouden deze aanvullingen werkelijk een bijdrage leveren aan het veranderen van kennismanagement? Het lijkt enerzijds wel te wijzen op een alledaagse, vanzelfsprekende manier van kritiek geven. Anderzijds is dit niet voldoende om kennismanagement als idee of uitgangspunt te bevragen. Meestal resulteert dit soort kritiek, in de woorden van Ottenheym en Maas (1991), wel in eerste orde veranderingen maar niet tot een tweede- of n-orde verandering. Dat betekent dat er sprake is van een ‘inside-in verandering’ (vgl. Ottenheym & Maas,1991:36), waarbij ‘bestaande definities worden aangepast maar niet verdwijnen’. (idem:37) De vanzelfsprekendheid van de ‘spelregels’ blijft overeind.

Deze spelregels worden wel bevraagd in wat Spoelstra (2007) onder kritiek verstaat. Deze kritiek vindt haar filosofische wortels in de filosofie van Kant en wordt aan de hand van ideeën van Foucault over kritiek verder uitgewerkt door Spoelstra. Wanneer we over Kant spreken, dan komt al snel het onderwerp ‘kritiek’ ter sprake.[[103]](#footnote-103) Kritiek is bij Kant het aangeven van de voorwaarden en limieten van kennis met betrekking tot een bepaald object. In het geval van de ‘Kritiek van de Zuivere Rede’ betekent dit dat het ‘denken’ afgegrensd wordt van het ‘kennen’. Aan de hand van een set van regels wordt zodoende het terrein van het kennen afgebakend. In navolging van Foucault wil Spoelstra echter afstand nemen van het transcendentale karakter van de kantiaanse kritiek. De kritiek zou niet gelegen zijn in een grondslagenonderzoek maar in een denkact die continu zelfscheppend is. Het gaat dus niet om identiteitsbepaling maar om een ‘werken op de limieten van identiteit, om daarmee ‘zelf’ te veranderen’. (vgl. Spoelstra,1991:11)[[104]](#footnote-104) Foucault plaatst zich wel in de kritische traditie van Kant maar ziet deze kritiek niet alleen[[105]](#footnote-105) terug in ‘de grote kritieken’, maar vindt de werkelijke kritiek vooral in Kant’s artikel over de Verlichting wanneer hij spreekt over de Verlichting als een uitweg[[106]](#footnote-106). Hierin vindt Foucault zijn idee van permanente kritiek.

‘The point in brief is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression. (…) [C]riticism is no longer going to be practiced in the search for formal structures with universal value (…) [I]n that sense, criticism is not transcendental, and its goal is not that of making a metaphysics possible (…) [I]t wil not seek to identify the universal structures of all knowledge or of all possible moral action, but will seek to treat the instances of discourse that articulate what we think, say and do as so many historical events. (…) It is not seeking to make possible a metaphysics that has finally become science; it is seeking to give new impetus, as far and wide as possible, the undefined work of freedom.’ (Foucault,1984)

Deze creatieve of productieve vorm van kritiek betrekt Spoelstra op het denken over organisaties. Hij stelt dat deze permanente kritiek een sterke relatie heeft met het idee van ‘para sense’ dat hij ontleent aan het gedachtegoed van Deleuze en Guattari. We zagen eerder dat dit ‘para sense’ denken het verlangen heeft om aan het common sense denken voorbij te gaan. Met Foucault stelt Spoelstra nu dat niet alleen aan het common sense denken voorbij gegaan zou moeten worden maar dat de permanente kritiek een onderdeel wordt van het common sense denken.

‘What I take from Foucault’s ideas about philosophy and critique, as an ‘addition’ to Deleuze and Guattari and discussed in the previous chapter, is that philosophical practice *desires* to have an effect on common sense; even to become *part* of common sense in one way or another. Foucault is very clear about this in relation to his own work, ‘my hope is my books become true after they have been written – not before’ (Foucault, 1989a:301)’. (Spoelstra,2007:65, cursivering origineel)

Hoewel Deleuze en Guattari in hun werk het ‘common sense’ denken in ieder geval formeel afzetten tegen het ‘para sense’ denken, laat Foucault ons dus zien dat er in zijn idee over kritiek een creatieve wisselwerking zou moeten zijn tussen het ‘common sense’ en ‘para sense’. Het denken op de grenzen van organisatie laat de mogelijkheid van verandering zien. Aan de hand van deze kritiek worden niet alleen de grenzen bepaald maar kan het (organisatie)denken zich ook over grenzen heen ontwikkelen. Daardoor krijgen het (filosofisch) denken ook een praktische werkzaamheid.[[107]](#footnote-107)

‘Foucault conceptualizes critical philosophy as a *direct intervention* in the everyday and not so much as *an opposition to* the everyday as we saw in Deleuze and Guattari’. (Spoelstra,2007:63, cursivering origineel)

Een dergelijke directe interventie op de grenzen van het denken over kennismanagement zien we wanneer belangrijke vooronderstellingen of karakteristieken over kennis of kennismanagement op het spel worden gezet. We zien dit bijvoorbeeld in het artikel van te Velde (2002) die, anders dan Weggeman, het idee van de zelfcreatie van autopoietisch systeem in combinatie met de filosofie van Heidegger inzet om rationalistische vooronderstellingen in kennismanagement te bevragen. In plaats van het passieve waarnemerperspectief van rationalistische kennisvisie gaat hij uit van een zelfscheppende relatie tussen de interpretator en geïnterpreteerde. Het zelfverwijzende karakter van autopoietische systemen wijst volgens hem niet op stabiliteit en zekerheid, iets wat in het artikel van Weggeman wel het geval lijkt te zijn, maar is volgens hem ‘inherent instabiel’. (vgl. te Velde,2002:369/370) Deze relationele benadering zet het vanzelfsprekende idee van zelfstandige en beheersbare kennis in organisaties op het spel.

‘Kennis is geen blauwdruk die kan bestaan buiten een individu om. Kennis verschijnt alleen als een taal[[108]](#footnote-108) die slechts bestaat in een gemeenschap van individuen en die voortdurend gegenereerd wordt door de linguïstische handelingen van deze individuen en de structurele koppelingen die dit handelen met zich meebrengt. Dit zijn gevoelige, non-lineaire processen.’ (te Velde,2002:374)

Een andere kritische beschouwing van het idee van ordening van kennis in organisaties vinden we bij de bespreking van ten Bos (2002) die insteekt op een bespreking van het organiseren van kennis over organisaties aan de hand van het idee van paradigma’s. Tevens geeft hij hierin een verklaring voor de populariteit van het begrip paradigma bij organisatiedeskundigen. Hij stelt in dit artikel dat de ideeën van maakbaarheid en beheersbaarheid die centraal staan in kennismanagement er juist toe leiden dat kennis wordt uitgesloten. Kennis wordt daardoor een statisch geordend gegeven dat ophoudt bij de deur van de organisatie. Hiermee wordt het alledaagse van kennis als een organische[[109]](#footnote-109) of gebeurende activiteit, waar maar beperkt invloed op uit te oefenen is, buiten gesloten. De toepassing van kennis is volgens hem onvoorspelbaar, en dat is maar goed ook want alleen zo kan kennis ‘subversief, grensverleggend, creatief of (…) spannend’ zijn. (vgl. ten Bos,2002:39)

Ook de eerder genoemde artikelen van Kaulingfreks (2002) en van Baalen (2002) wijzen ons er op dat kennis niet voorbehouden is aan de organisatieorde. Van Baalen stelt dat kennis over de grenzen van organisaties heen trekt. Kaulingfreks laat ons zien dat kennis een alledaagse relationele denkarbeid is. Het proberen te beheersen van een dergelijke denkarbeid kan volgens hem alleen wanneer we denken dat ‘we alles begrijpen’ en we ‘ dom genoeg zijn om op onze kennis te vertrouwen’. (Kaulingfreks,2002:224) Kennis is eerder een betekenisvol inzicht als individuele en relationele aangelegenheid. Deze is niet te stoppen bij de voordeur van de organisatie en men kan deze persoonlijke verhouding niet beheersen.

Deze kritische reflecties op kennismanagement gaan enerzijds voorbij aan de ‘common sense’ van kennismanagement. Laten de grenzen van de mogelijkheden van kennismanagement zien door haar kritisch te bevragen. Anderzijds kunnen de praktische implicaties van deze benaderingen een bijdrage leveren aan de ontwikkeling van een nieuw perspectief op – of een nieuwe alledaagse praktijk van kennis(management) in organisaties.

In het nu volgende hoofdstuk zal vanuit het vitalistische perspectief op kennis van Bergson een zelfde soort onderneming gestart worden. Er zal vanuit dit perspectief ingegaan worden op de grenzen van kennismanagement en de implicaties voor het discours waarin kennismanagement is opgenomen. Allereerst zullen daarvoor een aantal Bergsoniaanse perspectieven op organisatie uiteengezet worden. Vervolgens zal er gekeken worden naar de betrekking van het Bergsoniaanse perspectief op kennis in relatie tot kennismanagement. Ten slotte zal er een beschouwing volgen van het belang van een dergelijk Bergsoniaans perspectief op kennis in organisaties.

*‘Organizing is time’*
(Purser & Petranker,2005:195)

*‘Time is invention or it is nothing at all’*(CE:341)

## II.II Bergsoniaanse perspectieven op organisatie.

Na het schetsen van een beeld van kennismanagement en (kritische) perspectieven op kennismanagement is nu het moment om terug te keren naar de filosofie van Bergson. Vervolgens kunnen we van daaruit nadenken over organisatie en kennismanagement.

Het tijdschrift *Organization* heeft in 2002 een complete editie gewijd aan ontmoetingen tussen het gedachtegoed van Bergson en organisatietheorieën. Het meest kenmerkende voor een Bergsoniaanse interpretatie van thematieken uit het organisatiediscours is de nadruk op het procesmatige karakter van organisatie. Deze nadruk op organisatie als proces heeft alles te maken met het centrale idee van de duur in het werk van Bergson. Het vitalistisch perspectief van een werkelijke, voortvliedende tijd die onze relatie tot de werkelijkheid tot een continue heterogeniteit maakt, vraagt er om organisatie ook op te vatten als iets dat in tijd plaatsvindt.
Hieronder zal daarom ook ingegaan worden op de relatie tussen organisatie en duur, de werking van het geheugen en innovatie voor de organisatieorde.

Aan de hand van het tijdsdenken van Bergson schrijven Purser & Petranker (2005) een artikel over de relatie tussen het de perceptie van tijd in organisaties en organisatieverandering. We zien hier de kritiek op de alledaagse conceptie van tijd[[110]](#footnote-110) door Bergson terug wanneer ze stellen dat in organisaties ‘the image of change’ belangrijker is dan de verandering zelf. (vgl. Purser & Petranker,2005:186) Voor Bergson is een van de belangrijkste kenmerken van de duur de continue heterogeniteit. Dat betekent dat onze relatie tot de werkelijkheid, opgenomen in de tijd, een continue verandering is. De duur is een continue *statu nascendi.* Om echter het voortvlieden van de werkelijkheid te kunnen (be)vatten, verruimtelijken we de tijd tot een abstractie in bijvoorbeeld een beeld of een kwantitatieve representatie van kwalitatieve verandering. Dit betekent tegelijkertijd ook dat de duur niet meer een relationele tendens van vernieuwing is, een vitaal elan, maar een op zichzelf staande afgeleide van deze verandering.

In de organisatiestudies komt dit erg sterk naar voren in verandermanagement. Purser&Petranker zeggen daarover dat de beschouwing van verandering in het organisatiediscours buiten de tijd wordt beschouwd. Dat brengt ons volgens hen geen stap dichter bij het een begrip van de daadwerkelijke verandering. (vgl. Purser&Petranker,2005:187) Voor het omgaan met verandering zou volgens Purser & Petranker niet de nadruk moeten liggen op de artificiële reconstructie van verandering in organisaties, maar zou er een werkelijke relatie of verhouding tot verandering moeten worden gezocht.[[111]](#footnote-111) Het leidende perspectief op verandering lijkt dan eerder te leiden tot een managerial ‘intellectueel fabricaat’ (vgl. Scott Ruse,2002:288) van verandering.[[112]](#footnote-112)

Deze cinematografische samenstelling van tijd en verandering in organisaties staat niet op zichzelf maar komt volgens O’Shea (2002) voort uit de overheersing van het managerialistisch denken in organisaties.

‘Managerialism moreover, presumes that meaning and understanding are in some way rational, conscious and fixed. It fails to account for how meaning may unfold through a process not to produce a better understanding that relies on an unveiling of some form of Absolute Knowledge but different, multiple meanings each specific to a particular time.’ (O’ Shea,2002:123/4)

Verschillende auteurs wijzen er op dat in het managerial discours de gefixeerde beelden[[113]](#footnote-113) van de organisatie en organisatieprocessen belangrijker zijn dan de geleefde werkelijkheid van het organiseren zelf. (vgl. Scott Ruse,2002; Olma,2007; Purser&Petranker,2005; Linstead,2002)

Hierdoor krijgt de tijdloze representatie van de organisatie voorrang op de dagelijkse activiteit van het organiseren. Deze tijdloze representatie van organisaties toont zich in beelden van de organisatieorde. Deze beelden van de organisaties zijn bijvoorbeeld organogrammen en beleidsstukken die laten zien hoe de organisatie er idealiter uit zou moeten zien. In Heideggeriaanse zin betekent dit dat de organisatie begrepen wordt als beeld. Dit beeld van de organisatieorde kan overigens ook beweging representeren Deze beweging kan echter alleen cinematografisch opgevat worden in een aaneenschakeling van verruimtelijkte, immobiele momenten. Het beeld van de organisatieorde laat ons zodoende continu zien wat de ‘normale’ gang van zaken is in organisaties of hoe het zou moeten gaan in organisaties. Onder of achter dit beeld van de orde van organisaties ligt de dagelijkse praktijk van het organiseren zelf. Deze levende praktijk van organiseren is de organisatie zoals die tot stand komt op de werkvloer. In Bergsoniaanse zin betekent dit de organisatie die opgenomen is in de duur. De continue voortgang van het proces van organiseren als geleefde, relationele activiteit.

De filosofie van Bergson kan ons dan ook helpen om organisatie weer als een geleefde, relationele activiteit op te vatten. Hieronder zal daarom een poging worden gedaan om het spanningsveld tussen de organisatie (als statisch, abstract beeld) en het organiseren (vitaal elan) op te zoeken. Laten we daarvoor eerst terugkeren naar de relatie tussen tijd en verandering zoals die wordt besproken door Purser & Petranker (2005. Zij laten namelijk zien hoe en waarom we afstand zouden moeten nemen van een dergelijke mechanistische opvatting van tijd en verandering in organisaties. Enerzijds door de subject object scheiding[[114]](#footnote-114) te bekritiseren, zoals we dat hierboven zagen, en anderzijds door de ideeën van maakbaarheid, zuiverheid en herhaalbaarheid te bekritiseren.

Purser & Petranker laten deze kritiek op maakbaarheid, zuiverheid en herhaalbaarheid zien aan de hand van hun bespreking van de verhouding tussen verleden, heden en toekomst in organisaties. Deze verhouding is van invloed op de manier waarop er met verandering wordt omgegaan.

Het klassieke idee over organisatieverandering bestaat in een model van drie fasen. Hierin is het voor succesvolle verandering nodig om eerst de vaste structuren in organisaties te ‘ontdooien’, waarna er in een ‘vloeibare’ periode verandering kan plaatsvinden. Ten slotte wordt de veranderde organisatiestructuur weer ‘bevroren’ wanneer de doelen van de organisatieverandering bereikt zijn. (vgl. Purser & Petranker,2005:184) Vanuit het management wordt organisatieverandering dan ook gezien als een project waar de organisatie op een goede manier doorheen geleid moet worden. Deze projecten worden ingezet en gepland vanuit een onvrede met het verleden en een positiever beeld van de toekomst.

In een dergelijke opvatting over verandering is het opvallend dat de verandering in organisaties wordt gezien als iets dat buiten de normale orde van de organisatie valt. In een normale situatie wordt de organisatie ‘bevroren’ opgevat, verandering vindt plaats in een ‘vloeibare’ orde. Deze preoccupatie met de ‘gestolde’ organisatie duidt op de gefixeerde opvatting van organisatie die uitgedrukt wordt in ruimtelijke concepten waarbij maar weinig aandacht is voor het tijdsaspect in organisaties. Deze aandacht voor het tijdsaspect is er wel in het geval van verandering. Dit is echter wel een ruimtelijke opvatting van tijd. Enerzijds omdat de verandering een begin en een eind kent, en dus geen continue flux blijft. Anderzijds door de opvatting dat verandering een welbepaald, causaal verloop heeft dat gemanaged moet worden. Het veranderingsproces wordt ingedeeld aan de hand van immobiele momenten. Verandering in organisaties wordt daarom op cinematografische wijze begrepen. We zien dit ook terug in de manier waarop in theorieën over verandering in organisaties wordt omgegaan met het verleden(onvrede) en de toekomst (ideaalbeeld.

Nu is er iets vreemds aan de hand met deze relatie tussen het verleden en de toekomst. Het gaat hier namelijk om beelden van het verleden en beelden van de toekomst. De beelden over de toekomst zijn positief, de beelden over het verleden negatief. Het opvallende is echter dat we de toekomst niet op die manier kunnen kennen. [[115]](#footnote-115) We kunnen de toekomst alleen in theoretische zin kennen vanuit beelden en ideeën uit het verleden. Wanneer we ons dus een perfecte toekomst voorstellen door middel van de verandering die gaat plaatsvinden dan kan dit alleen vanuit wat Purser & Petranker een ‘past-centered version of the future’ noemen. (Purser & Petranker,2005:193) De nieuwe organisatieorde is dan geen gloednieuwe orde maar een orde die wordt bemiddeld door het verleden. Iets waar men nu net vanaf wilde. Het oude beeld van de organisatie(orde) wordt zodoende vervangen met een nieuw beeld van de organisatie(orde) die bestaat uit dezelfde elementen die op een andere manier zijn samengesteld.[[116]](#footnote-116) Dit geldt echter alleen als er uitgegaan wordt van een zuiver beeld van het verleden en een zuiver beeld van de toekomst. Purser & Petranker stellen dan ook voor om uit te gaan van het idee van een onzuivere, oneindige toekomst. Dit doet meer recht aan een dynamische, creatieve en werkelijke tijd.

‘In this model[[117]](#footnote-117), knowledge about the future depends on selecting content, and content comes from the past. The planning mentality has always been based on the attempt to wrest knowledge from ignorance, to respond to the unknown future by imposing on it a vision derived from memories, images, and past constructs. The past however is no longer an accurate guide to the future; planned change methods that rely on envisioning a future perfect are bound to go astray when such images are at variance with the actual arising of an indeterminate and ultimately “imperfect future”. (Purser & Petranker,2005:193)

We kunnen nu vanuit dit perspectief op de ‘infinite future’ stellen dat het ons uitnodigt om meer recht te doen aan de creatieve kracht van de duur (tijd) in organisaties. De organisatieorde wordt vanuit dit perspectief een orde die altijd onderweg en in verandering is. ‘Organizing does not occur in time but is time.’ (Purser & Petranker,2005:195) Er wordt echter nog niets gezegd over de manier waarop deze ontwikkeling in de organisatieorde dan tot stand zou moeten komen. Daarmee kan het idee ontstaan dat het ene beeld wordt vervangen door het andere. Een ander punt dat zou kunnen worden opgemerkt is dat de ontwikkeling van de organisatieorde een *‘laissez faire’* wordt. Dit heeft enerzijds te maken met de naïeve gedachte dat een vaste organisatiestructuur compleet zou moeten worden verworpen, en anderzijds dat het verleden en de toekomst los van elkaar begrepen moeten worden.

De filosofie van Bergson kan ons helpen om hier aan voorbij te gaan. Om vanuit een Bergsoniaans perspectief tot een werkelijke creatieve organisatieorde te komen, zouden we namelijk het verleden en de organisatieorde als beeld niet moeten verwerpen maar deze beschouwen als een virtuele aanwezigheid. Zoals hiervoor is gebleken krijgt het beeld van de organisatie(orde) nogal eens het primaat boven de praktijk van het organiseren. Vooral in bureaucratisch ingedeelde organisaties zien we dit sterk naar voren komen. Het beleid, het beeld over hoe het zou moeten zijn, wordt daarin belangrijker dan de praktijk. Om een dergelijke voorstelling van beleid te verwerpen is het niet zozeer nodig om beleid in het algemeen te verwerpen maar wellicht wel de manier waarop daar mee omgegaan wordt. We zouden de ordening van de organisatie namelijk ook op kunnen vatten als (onderdeel van ) een Bergsoniaans geheugen.

In onze omgang met de werkelijkheid is het in de Bergsoniaanse filosofie van belang dat op de achtergrond van onze perceptie het geheugen, als doorwerking van de tijd, een belangrijke rol speelt. In de interactie tussen het geheugen en de perceptie is er nooit sprake van een zuiver geheugen, noch van een zuivere perceptie. De actuele perceptie draagt altijd een spoor van de virtuele aanwezigheid van het geheugen in zich. In organisatieterminologie zou je daarom kunnen stellen dat een actuele omgang met de werkelijkheid van het organiseren altijd een spoor van de virtuele aanwezigheid van het beeld van de organisatieorde in zich draagt.

Het is daarom niet zo dat de organisatieorde ‘een op een’ vertaald kan worden naar de levende praktijk van het organiseren. Tegelijkertijd kunnen we ook niet zomaar stellen dat de organisatieorde er niet toe doet voor de alledaagse praktijk. In navolging van Deleuze (1991) kunnen we stellen dat de organisatieorde op zichzelf iets *is* omdat het als beeld altijd identiek is aan zichzelf en dat de werking van het organiseren nooit is maar altijd *in wording.* (vgl. Deleuze,1991:55)[[118]](#footnote-118) Op de achtergrond van de actualiteit van het organiseren speelt daarom de totaliteit van het beeld van de organisatieorde virtueel mee. De relatie tussen het beeld van de organisatieorde en de praktijk van het organiseren toont zich in de actualisering van de perceptie en omgang met deze praktijken. In de actualisering komt het beleid (het beeld van de organisatieorde), de perceptie en het menselijk handelen bij elkaar. In Bergsoniaanse zin zou dit samenkomen de aandacht voor het leven zijn, waarin het organiseren een continu actualiserende activiteit is.

Olma (2007) stelt dat de beweging tussen de virtuele multipliciteit en de actuele multipliciteit een van de kenmerken is van de duur als levende, creatieve wording. (vgl. Olma,2007:127) Het is in deze actieve relatie waar de vrijheid en de creativiteit van het organiseren gelegen is. Vanuit deze continue actualisering van de organisatieorde is het namelijk zowel mogelijk om deze in stand te houden als ook om deze te veranderen. Het is een continu scheppende organisatieorde die is opgenomen in de tijd en waarin het beeld van de organisatieorde (het beleid) continu meespeelt. Het beeld krijgt nu echter geen voorrang meer op de levende werkelijkheid maar wordt gevormd, gecreëerd vanuit en in relatie tot de aandacht voor de levende praktijken zelf.

De daadwerkelijke organisatieverandering vindt zodoende niet plaats door aan het beeld van de organisatieorde te sleutelen, maar vanuit een continue zoektocht naar een verhouding tot deze orde. De orde bestaat daarom niet op zichzelf, maar ontvouwt zich continu. Linstead (2002) spreekt in deze context over organiseren als ‘antwoorden’[[119]](#footnote-119). (vgl. Linstead,2002:100) Hierin is het van belang dat er continu antwoord gegeven wordt aan (het beeld van) de organisatieorde, waarmee tegelijkertijd continu een nieuwe organisatieorde wordt gecreëerd. In deze zin kan een herhalend of bevestigend antwoord op de organisatieorde ook opgevat worden als ‘andermaal funderend’.[[120]](#footnote-120) Hiermee wordt de organisatieorde opgenomen in de tendens en de innovatie die het altijd al is. Iedere keer weer vanuit de praktijk een verhouding zoeken tot een (emergente) organisatieorde betekent tevens dat tijd in organisaties werkelijk wordt. Daarmee krijgen Purser & Petranker gelijk: ‘Organizing is time’ (Purser & Petranker,2005:195) en zoals we in *Creative Evolution* van Bergson zelf geleerd hebben, ‘time is invention or it is nothing at all’. (CE:341)

*‘Real knowledge involves movement,
it is movement, an indivisible continuity
involving indeterminate relations and processes
that aren’t the property of things but which
belong to knowledge and through which it
continually transforms and creates itself.’*
(Wood,2002:161)

## II.III Bergsoniaans perspectief op kennis in organisaties

In de voorgaande paragraaf hebben we gezien hoe de organisatie in Bergsoniaanse zin kan worden opgevat als een orde *in statu nascendi*. Deze totstandkoming van de organisatieorde vindt plaats tegen de achtergrond van de relatie tussen de actuele praktijken en het beeld van de organisatieorde die als geheel virtueel op de achtergrond meespeelt. In de paragraaf over kennismanagement hebben we tevens kunnen zien hoe kennis en kennismanagement in organisaties een bijdrage leveren aan het ontwikkelen en in stand houden van de organisatieorde. Hieronder zal daarom ingegaan worden op het kennis(management) in organisaties en een Bergsoniaans perspectief hier op.

In de literatuur over kennismanagement wordt het belang van kennis in organisaties voornamelijk gezien als product van een organisatieproces (doel) en/of als productiefactor (middel) dat van groot belang is in de concurrentiestrijd met andere organisaties. Om de organisatieprocessen in goede banen te leiden en de productiefactoren ten volle te benutten is het voor kennismanagement van belang om kennis zo veel als mogelijk te expliciteren.[[121]](#footnote-121) Dit expliciteren gebeurt door het ‘stollen’ van kennis in (talige) beelden of producten.[[122]](#footnote-122) Deze stollingen vormen samen de ontwikkeling van kennis in organisaties. (vgl. Styhre, 2003; Wood, 2002) Door de samenstelling van deze immobiele momenten wordt daarmee door kennismanagement een nieuwe organisatieorde gemaakt. Dit construct is een (cinematografische) representatie van de werkelijke organisatieprocessen. Styhre (2003) zet het Bergsoniaanse denken naast deze gefixeerde opvatting van kennis in organisaties:

‘In much of the knowledge management literature, knowledge is invoked as a fixed body of knowledge that can be employed for the benefit of the organization. A root metaphor for this view of knowledge is that knowledge is a stock of knowledge at hand, ready to use. In many managerial practices, this view of knowledge serves it purpose (…) In Bergson’s view knowledge is never a stock, a fixed set of capabilities, skills or resources that can be used like any tangible resource. Knowledge is in stead processual, evolving and continually changing when put into practice.’ (Styhre,2003:23)

De grote kritiek van O’shea (2002) op het spreken over kennis in kennismanagement is dan ook dat er gesproken wordt over kennisontwikkeling, maar dat de ontwikkeling van kennis buiten het proces van ontwikkeling zelf gevonden wordt. Hij stelt dat *innovatie* iets anders is dan *inventie.* (vgl. O’Shea,2002:113) Ook Lazzarato (2007) wijst hierop wanneer hij stelt dat ‘the force of invention’ iets anders is dan ‘fabrication’. (vgl. Lazzarato,2007: 117) Hij stelt dat er een groot onderscheid bestaat tussen een levende, gewilde, procesmatige innovatie en inerte creatie (zoals die van de broodbakmachine. Hij ziet dit als een vorm van creatiefetisjisme. Dit is wat Nonaka en Takeuchi doen door innovatie en inventie door elkaar te gebruiken. Zij zien in de uitvinding van bijvoorbeeld een broodbakmachine een belichaming van de innovatie. Zij verwarren het product met de kennisinnovatie.[[123]](#footnote-123) De werkelijke innovatie zit dan in het proces en niet in het product. In de uitvinding van de broodbakmachine is de innovatie wel aanwezig, maar het proces speelt hier virtueel op de achtergrond. Op de achtergrond van de totstandkoming van de broodbakmachine zien we zowel herhaling als differentie. De broodbakmachine is een mogelijke maar niet noodzakelijke uitkomst van een innovatieproces. (vgl. O’ Shea,2002:123)
O’shea verzet zich aan de hand van het Bergsoniaanse gedachtegoed dus tegen de verruimtelijkte weergave van innovatie. Dat geldt zowel voor het tot uitdrukking komen van kennis in producten als de manier waarop kennisinnovatie in kennismanagement wordt weergegeven als een opwaartse spiraal. (vgl. O’Shea,2002:119) Beiden zijn een verruimtelijking van de innovatieve tijd, ofwel duur.

‘Bergson would not argue that our understanding of innovation in terms of its successive products is false, but that it does not adequately reveal the lived reality of innovation or transition. His concern is that the former is a relative understanding of innovation based on reduction of time to space: it does not account adequately for dynamic change.’ (O’ Shea,2002:120)

Vanuit een zelfde soort verruimtelijkt denken over kennis in organisaties pleit Weggeman (1997) er voor dat kennis in organisaties zich moet richten naar een gezamenlijke mentale orde. Kennis als stock als komt daarom in dienst te staan van de organisatie. De nieuwe organisatiestructuur van de kennis intensieve organisatie zou dan ook een structuur zijn waarbij alle neuzen dezelfde kant op staan. Hoewel de inrichting anders is en Weggeman expliciet stelt dat hij een tegenstander is van de bureaucratische inrichting van organisaties, lijkt de doelstelling nog altijd hetzelfde te zijn. Het gaat in beide gevallen namelijk om een veralgemeniseerde kennis die ‘meedenkt’ met de organisatie. Ook in een kennisintensieve organisatie dient een medewerker zich te voegen naar de organisatieorde. Het is dus de organisatieorde die voor een goed deel bepaalt wat er wel en niet tot kennis in organisaties zou behoren. Hoewel het in een kennisintensieve organisatie volgens Weggeman om een ‘fuzzy orde’[[124]](#footnote-124) gaat, lijkt het eerder te gaan om een soort ‘faciliterende bureaucratie’. Het idee dat kennis in dienst gesteld moet worden van de organisatieorde, gaat fuzziness tegen en maakt een andersoortig bureaucratische indeling van organisaties mogelijk.

Voor deze *fuzzy structure* in organisaties is het van belang dat kennis in de organisatie wordt opgeslagen en gedeeld zodat deze ten volle te benutten is. Dit is een manier om kennis enerzijds te expliciteren (stollen) en anderzijds te veralgemeniseren. Het doel hiervan is om er voor te zorgen dat kennis niet ‘weglekt’ uit de organisatie. De kennis behoort de orde van de organisatie toe, het weglekken daarvan brengt deze orde in gevaar.[[125]](#footnote-125) Doordat kennismanagement op deze manier op alle fronten voorbij gaat aan het relationele kenproces[[126]](#footnote-126) dat nauw verbonden is met de kennis die het genereert (maar kennis beschouwt als iets dat op zichzelf staat) ontstaat er al snel een vorm van kennisfetisjisme waarmee hele organisatiestructuren kunnen worden opgebouwd. In het vorige hoofdstuk hebben we al kunnen zien dat de reïficatie van kennis een van de grote punten van kritiek op de omgang met kennis in organisaties is. Ook vanuit een Bergsoniaans perspectief op kennis in organisaties zou deze reïficatie van kennis een punt van kritiek zijn omdat dit duidt op een afgeleide representatie van de levende kennis die ontstaat vanuit een ‘buitenstaanderperspectief’ waarbij er altijd ‘iets van het proces verloren gaat’. (vgl. purser & petranker,2005; Linstead, 2002; Styhre,2004)

In Bergsoniaanse termen is het dus opvallend dat zowel het managen van kennis als ook kennis zelf in de theorievorming over kennismanagement het karakter heeft van een zuivere onderneming van het intellect. Dit betekent in beide gevallen dat in de omgang met kennis in organisaties, de kennis losgekoppeld is van de tijd als duur. Dit heeft te maken met de cinematografische omgang met de werkelijkheid door het (managerial) intellect, waarbij kennis wordt begrepen als een op zichzelf staande entiteit. Het begrip van en over kennis drukt zich dan ook uit in ruimtelijke begrippen die zich kenmerken in de natuurlijke neiging van het intellect om te onderscheiden. Deze verruimtelijking van het denken over kennis in organisaties miskent het vitaal kenproces dat in de duur onlosmakelijk verbonden is met de totstandkoming van kennis. Het is dan ook zaak om in kennismanagement meer recht te doen aan het procesmatige en relationele karakter van kennis. De nadruk zal daarom meer moeten komen te liggen op de alledaagse werking van kennis in organisaties in plaats van het beeld daarvan. Hoewel kennismanagement de nadruk legt op het belang van kennisontwikkeling in organisatie, leidt de manier waarop er over kennis gedacht wordt in kennismanagement alleen maar af van dit ontwikkelingsidee. Een Bergsoniaanse kritiek van het managerial intellect zou het mogelijk maken om in de woorden van ten Bos (2002) werkelijk iets ‘subversiefs, grensverleggends, creatiefs of spannends’ tot stand te brengen.

Zoals we in de bespreking van kennis in het werk van Bergson gezien hebben, is het mogelijk voor het intellect om zich tegen zichzelf te keren. Voor het managerial denken betekent dit dat er nagedacht wordt over de vooronderstellingen en het gewoontes los kan laten. Het startpunt hiervoor is de aandacht voor het leven zelf van waaruit de theorieën over kennis in organisaties ontstaan zijn. Het denken over kennis in organisaties zou dan ontstaan vanuit de vitale orde, in plaats van uit een door het intellect gemaakte, automatische orde. In kennismanagement is de neiging van het intellect om op cinematografische wijze een reconstructie van het kennen in organisaties te maken. Onder deze reconstructie van de werkelijkheid ligt echter nog een gebeurende werkelijkheid, waarin kennis continu tot stand komt en zich van binnenuit ordent. Deze zichzelf creërende ordening van kennis(management) in organisaties is een continuüm van kennisinnovatie waarin zowel herhaling als differentiatie een rol spelen. (vgl. O’shea,2002:120) Ook Wood (2002) wijst ons op het creatieve, veranderlijke karakter van kennisontwikkeling in organisaties wanneer hij stelt dat kennis beweging is.

‘Real knowledge involves movement, *it is movement,* an indivisible continuity involving indeterminate relations and processes that aren’t the property of things but which belong to knowledge and through which it continually transforms and creates itself.’ (Wood,2002:161)

 Het opvallende is nu dat kennismanagement zichzelf niet opvat als onderdeel van kennis(ontwikkeling) in en over organisaties. Niet alleen is het zo dat de theorie over kennismanagement gezien kan worden als een abstractie van de manier waarop kennis in organisaties werkt, tegelijkertijd is het zo dat de theorie van kennismanagement als kennis onderdeel is van een gebeurende werkelijkheid.
De theorievorming rondom kennismanagement aanvaardt de representatie van de werkelijkheid daarmee als werkelijker. Hierbij is er sprake van wat Wood een ‘scheiding tussen kenner en gekende noemt’. (vgl. Wood,2002:162) Wanneer het beeld belangrijker lijkt te worden dan de levende werkelijkheid zelf dan blijkt ook dat Bergson gelijk heeft wanneer hij stelt dat het intellect uit zichzelf niet in staat is om het leven als zodanig te begrijpen. Tegelijkertijd is het niet zo dat Bergson het intellect als menselijke capaciteit verwerpt. De cinematografische neiging van het intellect kan ons helpen om de werkelijkheid te ordenen, tegelijkertijd moeten we ons bewust zijn van het feit dat deze cinematografie slechts een afgeleide is van de werkelijk voortgaande werkelijkheid. Ons intellect als onderdeel van een levende werkelijkheid maakt daartoe een beweging tussen de levende indrukken en de veralgemeniserende ordening van die indrukken.[[127]](#footnote-127) Het gevolg van deze beweging is dat er ruimte ontstaat voor een perspectief op kennis in organisaties waarbij er sprake is van kennis die continu gestalte krijgt. (vgl. Scott Ruse,2002:284; Purser & Petranker, 2005:198; O’Shea,2002:120)

Het is deze oscillerende beweging die ontbreekt in kennismanagement. Kennismanagement zelf gaat uit van een bepaald weten over de (ordening van) kennis in organisaties. Daarmee staat het als een paal boven water dat (de ordening van) kennis is zoals hij is. Kennismanagement lijkt met deze zuivere ordening door het intellect op een wetenschap. Een wetenschap die uitgaat van de zuiverheid van de representationele kennis die een werkelijkheid reconstrueert.[[128]](#footnote-128) Kennismanagement in organisaties werkt dan als een immense kenniszuiveringsinstallatie. Een machinerie die bepaalt wat goede en nuttige kennis is voor de organisatie en deze causaal en automatisch ordent. Een dergelijke ordening vinden we ook in onze dagelijkse omgang met de werkelijkheid. In de dagelijkse praktijk gebruiken we ons intellect ook om de stroom aan indrukken te filteren en te ordenen. Wanneer we bijvoorbeeld in een organisatie werken is het niet zo dat we ‘zomaar’ instinctief kunnen gaan handelen. Dat zou betekenen dat iedereen op zichzelf en voor zichzelf het eerste zou doen in een eerste directe, natuurlijke reactie. Het is handig dat het intellect hier haar intrede doet. Het intellect helpt ons hier om gezamenlijk een relationele taal en ordening tot stand te brengen. Het verschil tussen deze twee vormen van filtering en ordening is echter dat de automatische orde een op zichzelf staande onveranderlijke orde is en de vitale orde een relationele orde. Deze relationele component van kennis in organisaties waarin er een relationele beweging plaats vindt tussen het gebeuren in organisaties en de intellectuele ordening, is wat Bergson ziet als het sympathiseren met de werkelijkheid. Dit sympathiseren met de werkelijkheid is een belangrijke aanvulling, inspiratiebron en tevens kritiek voor de representationele kennis van het intellect. Het uitgangspunt van deze relationele kennis is niet zozeer het weten als wel een relatie met de problematieken die we tegen komen in organisaties.

Deze vorm van kennis is niet zuiver intellectualistisch (cinematografisch) te vangen maar bevindt zich op het snijvlak van bewustzijn en handelen, pure perceptie en het geheugen. Net als de ordening in organisaties komt dit sympathiseren met de werkelijkheid ook tot stand in een continu actualiserende, relationele praktijk. Deze vorm van kennis in organisaties gaat uit van het kennen als menselijke denkarbeid die bewust is van de voortgang in organisaties en ook beseft dat zij zelf onderdeel uitmaakt van de voortgang.[[129]](#footnote-129) Vanuit dit perspectief kan kennis in organisaties worden gezien als een continu work in progress. Dit sympathieke kennen is niet te bevatten door een zuiver intellectuele onderneming, zoals die van kennismanagement. In plaats van de inerte automatische ordening van buitenaf (*unorganized*) zou er daarom ruimte geschapen moeten worden voor een ordening van binnenuit (*organized*)[[130]](#footnote-130).

Een van de mogelijke manieren om recht te doen aan deze vitale ordening in organisaties is door de erkenning van de werking van het vergeten voor de totstandkoming van kennis in organisaties. Als we vanuit kennismanagement naar de ontwikkeling van kennis in organisaties kijken, dan zien we daarin dat er geen enkele ruimte wordt gelaten voor het vergeten. De kennis in organisaties moet vanuit het oogpunt van herhaalbaarheid eerder worden vastgelegd, opgeslagen en van daaruit ook gedeeld. Vergeten is daarbij eerder een vloek dan een zegen. Vergeten betekent dat er kennis weglekt uit organisaties. Dat zou eerder duiden op achteruitgang dan op ontwikkeling.

In tegenstelling tot dit perspectief wijst Bergson ons er nu juist op dat vergeten als werking van het geheugen nu juist een van de drijvende krachten is achter de ontwikkeling van kennis en de vitale ordening van kennis in organisaties. (vgl. Kaulingfreks,2002)

In de bespreking van kennis in *Matter and memory* hebben we kunnen zien hoe volgens Bergson onze perceptie plaatsvindt aan de hand van een intellectuele filter van het geheugen. De werking van het geheugen is hier volgens Bergson de doorwerking van de virtuele aanwezigheid van het verleden in het heden. In de perceptie relateren we het verleden aan het heden door de actualisering van het geheugen.[[131]](#footnote-131) Juist door deze wisselwerking is er nooit sprake van een zuivere perceptie van het heden, noch kan de perceptie gelijkgeschakeld worden met het verleden. Ten eerste betekent dit dat er een directe relatie is tussen de duur en kennis. Ten tweede kunnen we vanuit deze werking van het geheugen ook zeggen dat het vergeten minstens net zo belangrijk is voor de ontwikkeling van kennis. Deze relatie tussen herhaling én differentie[[132]](#footnote-132) is de motor voor de ontwikkeling van kennis. De denkarbeid die nodig is voor een actuele perceptie, en dus kennis, is wat Bergson in zijn metafysica de intellectuele sympathie noemt. Dit is een reactieve of beantwoordende kennis waarin het weten en het vergeten een intellectuele filter zijn voor de totstandkoming van deze kennis. (vgl. Wood,2002:166/7; Linstead, 2002) Alleen wat van toepassing is voor het heden toont zich in deze kenniscreatie. Dat wil niet zeggen dat verleden en toekomst niet van invloed zijn op kenniscreatie, maar wel dat deze nooit in zuivere vorm aanwezig zijn in kennis. Purser & Petranker pleiten daarom voor een nieuwe dynamiek van kennis in organisaties, waarin de toekomst wel doorwerkt maar geen inhoudelijk onderdeel wordt van de kennis zelf.

‘Presence implies a way of knowing that is open to the never arriving future, focusing attention on the border or edge between the conditioned and the unconditioned. Perception arises out of the vitality of the future, before cognition freezes experiences into conceptual categories, past associations, and habits of mind.
(…)

The temporal dynamic of future “arrives” without taking form, manifesting as pure becoming. Thus instead of trying to project knowledge of content forward into the future, knowing the future is paradoxical, expressed through an “active not knowing” of forms or limits.’ (Purser & Petranker, 2005: 195)

Dit geldt ook voor kennismanagement als wetenschappelijke blik op de ontwikkeling van kennis in organisaties. Deze reconstructie van de werkelijke organisatie van kennis is alleen van toepassing in zoverre de professionals zich verhouden tot deze reconstructie. Deze relaterende totstandkoming van kennis is tevens, zoals we gezien hebben in *Matter and memory,* het centrum van handelen. Scott Ruse (2002) wijst ons op het belang van het relationele denken van Bergson voor de totstandkoming van kennis en handelen:

‘In short, one must maintain an open relationship to the world if one is to learn, grow and function within it. (…) [P]erception, habit, memory and intellect are fundamentally bound up with action.’ ( Scott Ruse, 2002:283)

Niet het intranet zelf leidt tot de ontwikkeling van kennis in organisaties, maar de manier waarop het handelende leven in organisaties zich verhoudt tot deze informatie. Het gaat hierin om het werkende geheugen, waarin zowel weten als vergeten van belang is, in plaats van een op zichzelf staand, gereïficeerd ‘geheugen’.

Dit perspectief op kennis in organisaties heeft tot gevolg dat zowel de kennis zelf als ook de ordening daarvan in kennismanagement niet als zodanig aanwezig zijn in de praktijk van organisaties. Eerder spelen deze beelden virtueel mee op de achtergrond van de continue kenniscreatie in organisaties. In plaats van in een cinematografische reconstructie van het leven komt kennis zodoende tot stand in een levende relationele context. Kennismanagement zou minder als een wetenschap moeten worden opgevat, maar meer als een onderdeel van het vitale elan van organisaties. Wanneer niet alles in kennismanagement wordt benaderd vanuit een zuiverheid van het ‘weten’ wordt een kritiek van het intellect mogelijk.

Een vraag die hierbij open blijft staan is of en hoe een gezamenlijke kenniscreatie in organisaties zou kunnen bestaan. In Bergsoniaanse zin zou de gemeenschappelijke kennis in organisaties niet bestaan aan de hand van een eenduidige, algemeen gedeelde kennis. Het gemeenschappelijke van kennis in organisaties zou eerder gelegen zijn in het vitaal elan van de ontwikkeling van kennis in organisaties. De gemeenschappelijkheid van kennis in organisaties is daarom gelegen in de manier waarop mensen in organisaties elkaar beantwoorden met kennis. (vgl. Linstead,2005) Dit beantwoorden met kennis is niet iets dat op zichzelf staat maar vormt het hart van de kennisontwikkeling en het handelen in organisaties. Deze intellectuele sympathie is het antwoorden aan de wereld en de mensen om je heen. Een antwoord dat een continue actualisering van kennis vergt en een antwoord dat zich daarom ook toont in het handelen in organisaties.

‘’Consciousness and the ‘real’ only exist for us in the tension and oscillation between virtual and actual, not in their separation. The virtual as ‘enormous multiplicity of interpenetrating virtualities’, can never be known or felt or made into the source of our action without its passage to the act; conversely, without its virtualities the actual world appear as an eternally fixed world with no possibility of action or change.’ (Lazzarato,2007:113)

Deze continue actualisering van kennis als antwoord op en in een voortgaande werkelijkheid gaat uit van een ‘mit-sein’[[133]](#footnote-133) dat tegelijkertijd een actieve kennisrelatie inhoudt. Dit perspectief op kennis gaat meer uit van het alledaagse, procesmatige en relationele karakter van kennisontwikkeling in organisaties. Vanuit deze filosofische opvatting over de ‘common sense’ van kennis in organisaties wordt echter ook een kritiek van het intellect mogelijk. Deze kritiek van het intellect kan zodoende bijdragen aan grensoverschrijdende inzichten met betrekking tot kennismanagement. Aan de hand van het Bergsoniaans filosofische perspectief kan namelijk kennismanagement op haar vooronderstellingen en grenzen bevraagd worden en daar tegelijkertijd overheen denken. In de volgende paragraaf zullen we daarom nog in gaan op het belang van de Bergsoniaanse filosofie voor het denken in en over organisaties.

*‘The philosopher does not start with pre-existing ideas;
at most one can say that he arrives at them.
And when he gets there the idea thus caught up
into the movement of his mind, being animated
with a new life like the word which receives
its meaning from the sentence,
is no longer what it was outside the vortex.’*
(CM:143)

#  Het belang van een Bergsoniaans perspectief op kennis in organisaties

‘A philosopher worthy of the name has never said more than a single thing: and then it is something he has tried to say, rather than actually said. And he has said only one thing because he has seen only one point: and at that it was not so much a vision as a contact: this contact has furnished an impulse, this impulse a movement, and if this movement, which is as it were a kind of swirling of dust taking a particular form, becomes visible to our eyes only through what it has collected along its way, it is no less true that other bits of dust might as well have been raised and that it would still have been the same whirlwind.’ (CM:132)

In een lezing van Bergson voor een filosofisch congres in Bologna met de titel *Philosophical Intuition* zet Bergson uiteen dat een filosoof gedreven wordt door een enkele intuïtie die hij/zij vervolgens de rest van zijn carrière probeert uit te leggen of uit te diepen. Dit uitleggen en uitdiepen kan alleen plaatsvinden door een expressie in abstracte concepten van de concrete intuïtie die de filosoof heeft. Door een continue wisselwerking tussen de abstracties en intuïties ontwikkelt de filosofie zich.

‘It loses itself, finds itself again, and endlessly corrects itself.’ (CM:130)

De ontwikkeling van de filosofie lijkt zo eerder op een ontwikkelend organisme dan op een bouwwerk van een verzameling ideeën. (vgl. CM:131) Wanneer de filosoof dus in herhaling lijkt te vallen, met zichzelf of het gedachtegoed van anderen, dan is dit herhalen eerder een her-denken van eerdere ideeën. (vgl. CM:131)[[134]](#footnote-134) De filosofie ontwikkelt zich dus door continu expressie te geven en beelden te vormen van een intuïtie die zich niet laat vangen.

 ‘But what we shall manage to recapture and to hold is a certain intermediary image between the simplicity of the concrete intuition and the complexity of the abstractions which translate it, a receding and vanishing image, which haunts, unperceived perhaps, the mind of the philosopher, which follows him like a shadow through the ins and outs of his thought and which, if it is not the intuition itself, approaches it much more closely than the conceptual expression, of necessity symbolical, to which the intuition must have recourse in order to furnish “explanation”.’ (CM:128/9)

Deze intuïtie als (filosofische) verhouding tot de werkelijkheid kan gezien worden als de metafysische directe ervaring die Bergson bespreekt in zijn inleiding tot de metafysica. Het opzoeken van een contact met de werkelijkheid, waarin een omgekeerde denkarbeid plaatsvindt die niet van de concepten naar de werkelijkheid gaat maar vanuit een concrete relatie tot de werkelijkheid tot een conceptualisering daarvan komt. Van daaruit wordt een poging gedaan om tot concepten te komen die als ‘maatpakken voor de werkelijkheid’ zijn. (vgl. IM:58; CM:141)

De intuïtie vormt zodoende het eenvoudige[[135]](#footnote-135) elan, of de ‘impetus’ van een filosofie.

‘Philosophical intuition is this contact, philosophy is this impetus. Brought back to the surface by an impulsion from the depth, we shall regain contact with science as our thought opens out and disperses.’ (CM:147)

De filosofische intuïtie heeft meer te maken met betekenissen als bewegingen van het denken. Deze bewegingen van het denken stollen zich in het wetenschappelijke kennen en in concepten, maar zetten zich daarin tegelijkertijd ook voort. De kracht en de werking van de filosofie is daarom dat door een voortgaande aandacht voor het leven, vaste ideeën op het spel worden gezet.

‘The philosopher does not start with pre-existing ideas; at most one can say that he arrives at them. And when he gets there the idea thus caught up into the movement of his mind, being animated with a new life like the word which receives its meaning from the sentence, is no longer what it was outside the vortex.’ (CM:143)

De filosofie houdt de kennis in de draaikolk door in contact met de levende, voortgaande werkelijkheid te blijven. Het stelt vragen aan- en problematiseert de wetenschappelijke, universalistische benadering van de werkelijkheid zonder dat het pretendeert te kunnen ontsnappen aan de wetenschappelijke context of de epoche. (vgl. CM:144) De kracht van de filosofie zit hem zodoende in de ondervraging van vanzelfsprekendheden vanuit een eenvoudige, intuïtieve relatie.

‘It seems to me that intuition often behaves in speculative matters like the demon of Socrates in practical life; it is at least in this form that it begins, in this form also that it continues to give the most clear-cut manifestations: it forbids. Faced with currently-accepted ideas, theses which seemed evident, affirmations which had up to that time passed as scientific, it whispers into the philosopher’s ear the word: *impossible!* Impossible, even though the facts and the reasons appeared to invite you to think it possible and real and certain. Impossible, because a certain experience, confused perhaps but decisive speaks to you through my voice, because it is incompatible with the facts cited and the reasons given, and because hence these facts must have been badly observed, this reasonings false. What a strange force this intuitive power of negation is!’ (CM:129)

De taak van de filosofie is daarom een andere dan die van de wetenschap. De wetenschap gaat over het gekende, terwijl de filosofie over het kennen zelf gaat. Hierin is het kennen nauw verbonden met het handelen en opgenomen in de duur. (vgl. CE:192/4) Het is de filosofische intellectuele sympathie die vanuit een intuïtieve kennis van de dagelijkse ervaring de grenzen van de zuiver intellectuele kennis te bevragen en te problematiseren.

Dit bevragen en problematiseren van de vooronderstellingen en de grenzen van onze alledaagse kennis is dan ook precies wat de filosofie van Bergson kan bijdragen aan het denken over kennis in organisaties. Eerder zagen we dit bij Spoelstra (2007) die stelt dat de arbeid van de filosofie zich toont wanner er voorbij de ‘common sense’ van het organisatiediscours gedacht kan worden. Door de ‘common sense’ van organisatietheorieën of heersende ideeën in organisaties te bevragen en te problematiseren wordt het mogelijk om deze te begrenzen en tevens nieuwe wegen te openen. Het is daarbij opvallend dat in het Bergsoniaanse denken deze ‘para-sense’ reflectie juist vanuit de alledaagse praktische werking van kennis tot stand komt. Vanuit de praktijken in organisaties vindt het denken over kennis in organisaties een weg voorbij de common sense ideeën in organisaties. Kenniscreatie wordt daarmee een grensoverschrijdende activiteit en kan daarmee als een mogelijk kritisch punt in organisaties dienen. Kritiek zou daarmee als een permanente denkarbeid onderdeel van de common sense van organisaties worden.

De kracht van het Bergsoniaanse denken over kennis in organisaties is een benadering vanuit een creatieve wisselwerking tussen ‘para sense’ en de dagelijkse ervaring. De Bergsoniaanse filosofie krijgt hierin haar praktische werkzaamheid. Het belang van het Bergsoniaanse denken in en over (kennis in) organisaties is dan ook gelegen in de wisselwerking tussen voortgaande creatie en een statisch cinematografische weergave van de organisatie.
Door de nadruk op wat Styhre (2004) de ‘becoming ontology’ van Bergson noemt, wordt een nieuw perspectief op kennis in organisaties mogelijk. Vanuit deze becoming ontology wijst hij ook op de noodzaak van een continue wisselwerking tussen filosofie en praktijk. (vgl. Styhre,2004:179) Juist door de opvatting dat de werkelijkheid een mobiliteit is, kan een creatieve kritiek van het intellect een bijdrage leveren aan (het perspectief op) de kennisontwikkeling in organisaties. Het toont de grenzen van het organisatiediscours aan, maar maakt deze theorieën daarmee niet overbodig. Door de nadruk op het relationele in organisaties is het namelijk noodzakelijk om continu een relatie te blijven houden ten opzichte van deze theorieën. Slechts op deze manier kunnen vastigheden en vanzelfsprekendheden worden bevraagd.

De kracht van de filosofie van Bergson is dus gelegen in de werking van zijn eigen filosofische intuïtie, die van de duur. Alleen vanuit deze ontwikkelingsontologie, waarin voortgang en relationaliteit centraal staan, wordt een grensoverschrijdende opvatting over kennis in organisaties mogelijk. Het is deze zelfde filosofische houding van de intellectuele sympathie die op de werkvloer de cirkel van het gegevene kan doorbreken en op die manier een motor kan zijn voor kennisontwikkeling in organisaties.

# IV Conclusie

In deze scriptie zijn we een onderzoek gestart naar het Bergsoniaanse perspectief op kennis en de waarde van dit perspectief voor de manier waarop er in organisaties met kennis omgegaan wordt. In het eerste deel hebben we kunnen zien dat in het Bergsoniaanse denken over kennis een spanningsveld ontstaat tussen de natuurlijke neiging van het intellect en wat Bergson de intellectuele sympathie noemt. Waar de neiging van het intellect is om het leven van buitenaf op analytische en immobiele wijze te begrijpen en te duiden, is ons kennen ook altijd een levende betrekking op een voortgaande werkelijkheid. Het intellect helpt ons zodoende onze perceptie van de werkelijkheid te ordenen. Tegelijkertijd doet de intellectuele sympathie ons inzien dat deze statische ordening op zichzelf nooit voldoende is om recht te doen aan het leven zelf. Vanuit dit idee vult de levende kennis dus de neiging van het intellect aan, begrenst haar en vormt er de voorwaarde van. Dit betekent dat in het Bergsoniaanse perspectief op kennis een creatieve wisselwerking bestaat tussen de levende, directe relatie van mens tot wereld in de intuïtie en de statische ordening van kennis door het intellect. Hiervoor is het van belang om kennis op te vatten als een procesmatige, creatieve onderneming in de tijd. Dit is een onderneming die leidt tot een kennis die zichzelf continu organiseert en reorganiseert. Kennis krijgt hierin geen eeuwigheidswaarde meer, maar wordt door Bergson gezien als onderdeel van de duur als continue heterogeniteit.

Waar in het Bergsoniaanse denken kennisontwikkeling is gelegen in een continu problematiseren van het gekende, lijkt dit vanuit het perspectief van kennismanagement geenszins het geval te zijn. In plaats van een levend, procesmatig karakter krijgt kennisontwikkeling in kennismanagement het karakter van een stapeling of structurering van kenproducten. Dit leidt tot wat Bergson noemt een cinematografische opvatting van kennisontwikkeling in organisaties. Aan de hand van verschillende immobiele momenten wordt getracht een werkelijke ontwikkeling weer te geven.
Het doel van het in kaart brengen van kennis en kennisontwikkeling in organisaties is enerzijds om tot een concurrentievoordeel te komen. Met een goed georganiseerde ontwikkeling van kennis kan deze beter benut worden en zodoende de positie ten opzichte van andere organisaties versterken.

Anderzijds lijkt het ook te gaan om het tot stand brengen en in stand houden van een bepaalde organisatieorde. In kennismanagement lezen we steeds terug dat kennis altijd in dienst staat van de organisatie. Dat betekent bijvoorbeeld dat kennis geëxpliciteerd en gedeeld moet worden om collectief van elkaar te leren ten behoeve van een gezamenlijke (mentale) orde.

Iedere vorm van kennis die niet beheersbaar is, is dan ook een bedreiging voor kennismanagement. In kennismanagement is dan ook geen plaats voor een impliciete, toevallige of eenmalige kenact. Het uitgangspunt van kennismanagement is de algemeenheid en herhaalbaarheid van kennis. Het is daarom nog maar de vraag of een dergelijk idee over kennismanagement kennisinnovatie helpt of het juist in de weg staat. Gaat het in kennismanagement om een daadwerkelijke innovatie of om een andere ordening van dezelfde kennis?

De nadruk op de ordening en structurering van kennis in kennismanagement leidt er toe dat er een kloof ontstaat tussen de totstandkoming en toepassing van kennis op de werkvloer en de ordening van deze kennis. Op de werkvloer is kennis nauw verbonden met het handelen in het alledaagse organisatieproces. Kennismanagement daarentegen lijkt steeds verder weg te staan van deze werkvloer en haar eigen werkelijkheid te creëren in een beeld over kennisontwikkeling in organisaties. Dit beeld krijgt voorrang op kennis als een alledaags menselijk vermogen om een relatie tot de werkelijkheid uit te drukken aan de hand van een bepaalde denkarbeid.

Het Bergsoniaans perspectief op kennis kan ons helpen deze kloof te overbruggen aan de hand van een co-creatieve[[136]](#footnote-136) benadering van kennisontwikkeling. De nadruk ligt in deze benadering op de alledaagse processen[[137]](#footnote-137) van toepassing van kennis. In de toepassing van kennis wordt een relatie aangegaan met emergente ordeningen. Een implicatie van het Bergsoniaanse denken over kennis in organisaties is dat de bron voor kennisontwikkeling in organisaties komt te liggen in het alledaagse handelen in organisaties. Bergson laat ons zien dat kennisordeningen, levende ordeningen zijn. Dit geldt zowel voor de individuele ordeningen van een professional op de werkvloer als voor de algemene ordeningen in kennismanagement. Door een Bergsoniaans perspectief kan kennismanagement opgevat worden als een levende ordening die in een co-creatieve relatie met de professionals tot stand wordt gebracht.

Dit kan alleen wanneer kennismanagement ook opgevat wordt als kennis, dat wil zeggen als een relatie tot- en antwoorden aan het continu heterogene proces van organiseren. Wanneer kennismanagement op deze manier opgevat wordt, ontstaat er ook ruimte voor de intellectuele sympathie als onderdeel van kennis in organisaties. Deze vitaal relationele aandacht voor het leven krijgt dan een centrale plaats in kennisontwikkeling in organisaties. Deze kennisontwikkeling komt tot stand vanuit een co-creatie van de professionele toepassing en (kennis)orde van organisaties. De ordening is daarbij het virtuele geheugen van de professional, de professional de continu kritische en grensoverschrijdende toepassing van een (kennis)orde. Op deze manier wordt er ruimte geschapen voor een werkelijk creatieve kennisinnovatie.

# Bronnen

* Alma, H. & G. Lensvelt – Mulders (red.) *Waardevolle Wetenschap, zingeving en humanisering in het wetenschappelijk onderwijs,* Utrecht : Universiteit voor Humanistiek
* Alexander, I.W. (1957) *Bergson, Philosopher of reflection,* Londen: Bowes & Bowes
* Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum
* Baalen, P. van, (2002) ‘Kennis, transacties en infoculturen: de institutionalisering van kennis’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 128 – 155
* Baars, J. (2006) *Het nieuwe ouder worden, paradoxen en perspectieven van leven in de tijd,* Amsterdam: SWP
* Bakema, F & M. Weggeman (2002) ‘Implicaties van de Santiago-theorie voor de inrichting en besturing van kennisintensieve organisaties’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 336 – 357
* Berends, H. & M. Weggeman (2002) ‘Kennis, kennisdefinities en kennismanagement’ in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 53 – 76
* Bergson, H. (1968) *The creative mind,* New York: Greenwood Press
* Bergson, H. (1989) *Inleiding tot de metafysica*, Amsterdam: Boom
* Bergson,H. (1998) *Creative Evolution,* Mineola, New York: Dover Publications
* Bergson, H. (2001) *Time and Free will, an essay on the Immediate Data of Consciousness,* Mineola, New York: Dover Publications
* Bergson, H. (2004) *Matter and Memory,* Mineola, New York: Dover Publications
* Bergson, H. (2010) *Het Lachen, essay over de betekenis van het komische,* Amsterdam:Boom
* Bor, J. (1990) *Bergson en de onmiddellijke ervaring,* Amsterdam:Boom
* Bos, R. ten (2002) ‘Paradigma en de organisatie van kennis’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum p. 33 – 52
* Brewis, J. & E. Wray – Bliss (2008) ‘Re-searching Ethics: towards a more reflexive Critical Management Studies’, *Organization Studies,* 29:12, p.1521 – 1540
* Calori, R. (2002) Organizational Development and the Ontology of Creative dialectical evolution, *Organization,* 9:1, p.127 – 150
* Capek, M. (1971) *Bergson and modern Physics,* Dordrecht: Reidel Publishing Company
* Deleuze, G. (1991) *Bergsonism,* New York: Zone Books
* Derrida, J. (2001) *Kracht van wet, het ‘mystieke fundament van het gezag’,* Kampen/Kapellen: Agora/Pelckmans
* Devisch, I. (2003) *Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte,* Leuven: Peeters
* Dillard-Wright. D.(2007) ‘Sympathy and the non – human: Max Scheler’s phenomenology of interrelation’, *Indo – Pacific journal of phenomenology,* 7:2, p. 1-9
<http://www.ajol.info/index.php/ipjp/article/view/65469/53159>
* Du Gay, P. (2000) *In praise of bureaucracy,* Londen: Sage
* Foucault, M. ‘What is Enlightenment?’,in: Rabinow (1984) *The Foucault reader,* New York: Pantheon Books
(<http://foucault.info/documents/whatIsEnlightenment/foucault.whatIsEnlightenment.en.html>)
* Heidegger, M. (1983) *De tijd van het wereldbeeld,* Tielt/Bussum: Lannoo
* Heidegger,M. (1999) *Zijn en Tijd,* Nijmegen:Sun
* Hendriks, P.H.J. (2002) ‘Organisatorische kennis versneden of aaneen gesmeed’, in: in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 77 – 103
* Inen, J. (2003) ‘De kennisrage’, in: *Vrij Nederland,* 20 september 2003
* Jorna, R. (2002) ‘De cognitieve kant van kennismanagement: over representaties, kennistypen, organisatievormen en innovatie’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 302 – 335
* Karsten, L. (2002) ‘Managementconcepten in gesprek: de rol van kennismanagers’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 278 – 301
* Kaulingfreks, R. (2002) ‘Bedenkingen over kennis, management en denken’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 208 – 232
* Kelly, M. (1994) *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate,* Cambridge: the MIT press
* Kolakowski, L. (1985) *Bergson*, Oxford/New York: Oxford University Press
* Korver, T. (2002) ‘Onschuld en organisatie’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 15 – 32
* Kunneman, H. (2003) *Nederland kennisland: voorbij exacte illusies,* redevoering door de rector van de Universiteit voor Humanistiek, bij de opening van het academisch jaar 2003-2004 op 1 september 2003 te Utrecht
* Kunneman, H. (2005) *Voorbij het dikke-ik, bouwstenen voor een kritisch humanisme,* Amsterdam: uitgeverij SWP
* Lacey, A.R. (1989) *Bergson,* Londen/New York: Routledge
* Lazzarato, M. (2007) ‘Machines to Crystallize Time: Bergson’, *Theory Culture Society,* 24:6, p. 93 – 122
* Lazzarato, M. (2008?) *Video, Flows and real time,* internetbron. Gevonden 04-01-2013
<http://gentiliapri.com/images/library/Lazzarato_Videophilosophy_chapter_2_1.pdf>
* Linstead, S. (2002) Organization as Reply: Henri Bergson and Casual Organization Theory, *Organization,* 9:1, p. 95 – 111
* Linstead. S. & J. Mullarkey (2003) ‘Time, creativity and Culture: introducing Bergson’, *Culture and Organization,* 9:1, p. 3 – 13
* Maas, A.J.J.A., & Ottenheym,T. (1991) ‘Managen en veranderen’, *Bedrijfskunde*, 66:4, p. 33-40
* Moor, M. (2012) *Tussen de regels, een esthetische beschouwing over geweld van organisatie,* Utrecht: IJzer
* Nancy, J-L. (1991) *The inoperative community,* Londen / Minneapolis: University of Minnesota Press
* Nooteboom, B. (2002) ‘Management van social kapiraal voor leren tussen organisaties’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 156 – 185
* Nonaka, I. & H. Takeuchi (1997) *De kenniscreërende onderneming, hoe Japanse bedrijven innovatieprocessen in gang zetten,* Schiedam: Scriptum
* Nietzsche, F. (1980) *Genealogie der moraal, een polemisch geschrift,* Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers
* Nietzsche, F. (1983) ‘Over waarheid en leugen in buiten-morele zin’, in: *Waarheid en Cultuur,* Amsterdam:Boom
* Nietzsche, F. (1983) *Waarheid en cultuur,* Amsterdam: Boom
* O’Shea, A. (2002) The (R)evolution of New Product innovation, *Organization,* 9:1, p. 113-125
* Oldewelt, H. (1962) *De plaats van de Mens in de totaliteit van het leven,* Den Haag: Kruseman
* Olma, S. (2007) ‘Physical Bergsonism and the worldliness of Time’, *Theory Culture Society,* 24:6, p. 123 – 137
* Oostdijk, E. (2010) *Voorbij God en mens, de zin van de wereld volgens het denken van Jean-Luc Nancy.* Doctoraalscriptie Humanistiek. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek
* Pearson, K.A. & J. Mullarkey (ed.) (2002) *Henri Bergson, Key Writings,* New York: Continuum
* Peters, G. (2002) ‘over kenniscrisis, kennisrampen en een snelle kenniskweker’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 233 - 262
* Purser, R.E. & J. Petranker (2005) ‘Unfreezing the future: exploring the Dynamic of Time in organizational Change’, *Journal of Behavioral Science,* 41:2, p.182 – 203
* Pos, H.J. (1940) *Uren met Bergson,* Baarn: Hollandia drukkerij N.V.
* Romein,E. , M. Schuilenberg & S. van Tuinen (red.) (2009) *Deleuze Compendium,* Amsterdam: Boom
* Scott Ruse, M. (2002) ‘The critique of intellect: Henri Bergson’s prologue to an organic epistemology’, *Continental Philosophy Review,* 35, p.281 – 302
* Serres, M. (1995) *Genesis,* Michigan: The University of Michigan Press
* Serres, M. (2007) *The parasite,* Minneapolis/Londen: University of Minnesota Press
* Shotter, J. (2008) ‘Dialogism and polyphony in Organizing Theorizing and Organization Studies: action guiding anticipations and the continuous creation of novelty’, *Organization Studies,* 29:4, p. 501 – 524
* Spoelstra, S. (2007) *What is organization?,* Lund: Lund Business Press
* Spoelstra, S. (2004) ‘In de naam van kritiek’, *Filosofie in bedrijf,* 16:2&3, p.4-13
* Stam, C. (red.) (2004) *Productiviteit van de kenniswerker. Wegwijzer in kennismanagement,* Noordwijk: de Baak
* Styhre, A. (2003) Knowledge as a Virtual asset: Bergson’s notion of virtuality and organizational knowledge, *Culture and Organization,* 9:1, p. 15-26
* Styhre, A. (2004) Rethinking Knowledge: A Bergsonian Critique of the Notion of Tacit Knowledge, *British Journal of Management,* 15, p. 177 – 188

* Veen, K. van, A. Flache, J. Kratzer & R. Wittek (2002) ‘Sociale netwerkanalyse voor kennismanagement: de blinde vlekken voor wetenschap en praktijk’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 263 – 277
* Velde, R. te (2002) ‘Kennis maken en kennis hebben’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 358 – 379
* Weggeman, M. (1997) *Kennismanagement, inrichting en besturing van kennisintensieve organisaties,* Schiedam: Scriptum
* Weggeman,M. & V. Cornelissen (1997) Kennismanagement, *HRM in de Praktijk 8,* themanummer
* Weggeman, M. (2002) ‘pragmatisch kennismanagement: als het werkt is het goed’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 397 – 414
* Wilde, R. de & R. Weehuizen (2002) ‘Kennis als container: over een nieuwe cultus in de economie en de politiek’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 380 – 396
* Wood, M.(2002) Mind the Gap? A Processual Reconsideration of Organizational Knowledge, *Organization,* 9:1, p.151 – 171
* Zegveld, M. & E. den Hartigh (2002) ‘De productiviteit van kennis’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 104 – 127
* Zuurmond, A. (2002) ‘Informatie en leiderschap’, in: Baalen, P. van, M. Weggeman & A. Witteveen (red.) (2002) *Kennis en management,* Schiedam: Scriptum, p. 186 - 207
1. Nietzsche, F. (1983) ‘Over waarheid en leugen in buiten-morele zin’, in: *Waarheid en Cultuur,* Meppel:Boom. Het tweede deel van het gebruikte citaat zijn door Nietzsche zelf toegevoegde aantekeningen, ter nadere uitwerking. De cursivering is van Nietzsche zelf. [↑](#footnote-ref-1)
2. <http://www.saroltaban.com> [↑](#footnote-ref-2)
3. Een product is doorgaans iets wat je op je tenen kan laten vallen. Kennis is nog nooit op iemands tenen gevallen. [↑](#footnote-ref-3)
4. Dit betekent overigens niet dat de tennisspeler of de professional op de werkvloer niet ook een expliciet aangeleerde, technische vaardigheid bezit. In de basis is het spel technisch aangeleerd. Het gevoel lijkt een combinatie te zijn van jarenlange ervaringen en de aangeleerde techniek. [↑](#footnote-ref-4)
5. Net als de duur die Bergson beschrijft, kan ook deze scriptie worden gezien als een veeleenheid. Het is als scriptie, in product en proces, een eenheid. Tegelijkertijd zijn er, op zijn minst, twee kwalitatief van elkaar te onderscheiden delen aanwezig. De delen kunnen los van elkaar gelezen worden als een filosofisch onderdeel, ter afronding van de master ‘Wijsbegeerte van een bepaald wetenschapsgebied’ aan de Universiteit van Amsterdam, en een Humanistiek onderdeel, ter afronding van de master ‘Kritische Organisatie en Interventiestudies’ aan de Universiteit voor Humanistiek. [↑](#footnote-ref-5)
6. Naast de werken van Bergson zullen ook de werken van Jan Bor (1990) en Deleuze (1990) belangrijke ondersteunende bronnen zijn voor de uitwerking van het kennen bij Bergson. [↑](#footnote-ref-6)
7. *International Association of Athletics Federations* , de internationale atletiekbond [↑](#footnote-ref-7)
8. Zie ook: Romein et al., 2009:84 [↑](#footnote-ref-8)
9. Bor verwijst hier naar een vooraanstaande interpretatie van Robinet, die ook als redacteur verbonden is geweest bij het samenstellen van de *oeuvres* van Bergson, in: Robinet, A. (1965) *Bergson et les métamorphoses de la durée*: Parijs: 1965 [↑](#footnote-ref-9)
10. Bergson zelf spreekt van *qualitative multiplicity* (vgl. TAFW:105/121) waarbij hij benadrukt dat deze multipliciteit niet als onderscheiden opgevat moet worden. ‘Consciousness, then, makes a qualitative discrimination without any further thought of counting the qualities or even of distinguishing them as *several*.’ (TAFW:121) [↑](#footnote-ref-10)
11. De werking van het geheugen is een van de complexere ideeën in de filosofie van Bergson. Een nadere uitwerking zal plaatsvinden in paragraaf II.II over kennis in *Matter and Memory.* [↑](#footnote-ref-11)
12. Bergson gebruikt de metafoor van de lade in de introductie van *Creative Evolution.*‘Duration is the continuous progress of the past which gnaws into the future and which swells as it advances. And as the past grows without ceasing, so also there is no limit to its preservation. Memory, as we have tried to prove, is not a faculty of putting away recollections in a drawer, or of inscribing them in a register. There is no register, no drawer; there is not even, properly speaking, a faculty, for a faculty works intermittently, when it will or when it can, whilst the piling up of the past upon the past goes on without relaxation. In reality, the past is preserved by itself, automatically.’ (CE:5) [↑](#footnote-ref-12)
13. Hij wordt hierin gesteund door Capek. (Capek,1971:116) [↑](#footnote-ref-13)
14. Een dergelijk dualisme vinden we bijvoorbeeld in J.Baars (2006)*Het nieuwe ouder worden, paradoxen en perspectieven van leven in de tijd,* Amsterdam: SWP. In deze bespreking wordt vooral het subjectieve tijdsbegrip van Augustinus als ‘beleefde tijd’ tegenover de ‘gemeten tijd’ geplaatst. Het tijdsbegrip van Bergson wordt hierbij genoemd in de context van de subjectieve tijdsbeleving maar niet verder uitgewerkt. [↑](#footnote-ref-14)
15. Bergson gebruikt het voorbeeld van de film ook met betrekking tot de relatie tussen kennis en duur in *Creative Evolution.* (Vgl. CE:306) In paragraaf II.IV komt deze cinematografische manier van kennen terug. De Italiaanse socioloog en filosoof Maurizio Lazzarato wijst ons ook op de relatie tussen fotografie, film en de ervaring van de duur. ‘Video, but also photography, cinema and digital technologies are ‘machines to contract, to condense’ time.’ (Lazzarato,2007:111) Dit noemt hij ook wel manieren om tijd te kristalliseren. (‘to crystallize time’) Zie ook: <http://gentiliapri.com/images/library/Lazzarato_Videophilosophy_chapter_2_1.pdf> [↑](#footnote-ref-15)
16. In de Engelse vertaling wordt de vertaling *Vital impetus* gebruikt. [↑](#footnote-ref-16)
17. Naast deze onderscheiding komt ook het idee van een onderscheid tussen ‘bewustzijnsimmanente’ en ‘bewustzijnstranscendente duur’ aan de orde. Vgl. Bor,1990:61 [↑](#footnote-ref-17)
18. Zoals door Bergson zelf aangegeven, kan een kwantitatieve onderscheiding alleen gemaakt worden door te isoleren. Deze isolatie is het kenmerk van materie, niet van tijd. [↑](#footnote-ref-18)
19. Over de rol van virtualiteit in deze multipliciteit kom ik in paragraaf II.II over kennis in *Matter and Memory* te spreken. [↑](#footnote-ref-19)
20. Het gebeuren van de duur doet hier denken aan de latere uitdrukking van Heidegger die stelt dat ‘de wereld wereldt’. (vgl. Heidegger, 1999:92-116) [↑](#footnote-ref-20)
21. In de Engelse vertaling wordt hier het woord *sensation* gehanteerd [↑](#footnote-ref-21)
22. Dit is tevens de redden waarom gemeten tijd ruimte is volgens Bergson [↑](#footnote-ref-22)
23. Hierbij dient opgemerkt te worden dat Bergson geen naïef irrationalistische instelling heeft en in het kennen alleen uitgaat van een direct bewustzijn zonder rationele reflectie. Hij wijst hier eerder op een spanningsveld tussen het directe, levende kennen en een wetenschappelijke analyse die nuttig maar niet afdoende is. [↑](#footnote-ref-23)
24. Meer hierover in paragraaf II.IV over *Creative Evolution* waarin Bergson dieper in gaat op deze benaderingswijzen van de werkelijkheid. [↑](#footnote-ref-24)
25. In de Engelse vertaling wordt het woord *spirit* gebruikt. Dit heeft een duidelijk andere connotatie dan ‘consciousness’ dat naar bewustzijn verwijst. (vgl. MM:234) [↑](#footnote-ref-25)
26. In de Engelse vertaling wordt het woord *representation* gehanteerd. De vertaler verduidelijkt hierover in een voetnoot: ‘The word representation is used throughout this book in the French sense, as meaning a mental picture, which mental picture is very often perception.’ (MM:3n1) *Representation* verwijst dus naar een (werkelijkheids)perceptie. [↑](#footnote-ref-26)
27. Zoals we ook in *Time and Free Will* gezien hebben. [↑](#footnote-ref-27)
28. Een dergelijk idee vinden we ook terug bij de aanvang van het vierde hoofdstuk van *Creative Evolution,* ‘the idea of ‘nothing’. Het niet –zijn voegt iets toe aan het zijn omdat het er altijd naar verwijst. Het niet zijn behoudt dus (virtueel) iets van het zijn in zich, negatie iets van een affirmatie. Een ander element dat Bergson hier toevoegt is het sociale karakter van het idee van het niets. (CE:272-298) [↑](#footnote-ref-28)
29. Deleuze noemt deze totaliteit van het verleden een zuiver verleden of het *noumenon* van het verleden. ‘Het is iets wat enerzijds ideeël is, maar anderzijds toch werkelijk’. (vgl. Leen de Bolle in: Romein et al., 2009:83 ) [↑](#footnote-ref-29)
30. Dit doet Deleuze tevens tot de conslusie komen dat de Bergsoniaanse duur als continue heterogeniteit niet zozeer gedefinieerd wordt door opeenvolging maar door co-existentie. (Vgl. Deleuze,1991:60) [↑](#footnote-ref-30)
31. We vinden dit idee ook terug bij Bergson zelf: ‘The truth is that memory does not consist in a regression from the present to the past, but, on the contrary in a progress from the past to the present.’ (MM:319) [↑](#footnote-ref-31)
32. Deze actualisering zorgt er volgens Deleuze voor dat het denken niet stil blijft staan bij het ‘weten’ maar gaat over een continu ‘aanleren’. Leen Bolle zegt hierover: ‘Dit betekent dat je niet leert door een leermeester *na* te bootsen maar juist door *met* hem te praktiseren. Je leert bijvoorbeeld niet zwemmen door op het droge de bewegingen na te doen, maar juist door de elementen van het eigen lichaam in contact te brengen met de elementen van het water. In dat contact moet je de elementen van het eigen lichaam koppelen aan die van het water.’ (Leen Bolle in: Romein et al., 2009:92) Ook Bergson zelf gebruikt het voorbeeld van leren zwemmen. Vgl. CE:192/3 [↑](#footnote-ref-32)
33. Zie ook de opmerking van Bergson over de actuele perceptie die een actieve status krijgt. Vgl. MM:319 [↑](#footnote-ref-33)
34. Hoewel we ook zouden kunnen stellen dat in de doorwerking van het geheugen deze analytische of wetenschappelijke constructies en reconstructies een rol spelen. Over de doorwerking van het wetenschappelijke kennen in het levende kennen stelt Bergson hier vooralsnog niets. Wel kunnen we hier
wederom een spanningsvolle relatie ontwaren tussen een representerend en een levend kennen. [↑](#footnote-ref-34)
35. Deze dynamiek wordt in *Time and Free Will* ook gerelateerd aan vrijheid. Zie TAFW:140 ev. & TAFW 236-238, waarin de duur en vrijheid aan elkaar gerelateerd worden. Met de toevoeging van de vrijheid aan deze dynamiek is het ook goed te begrijpen waarom Deleuze het derde hoofdstuk van *Bergsonism* begint met de zin ‘Duration is essentially memory, consciousness and freedom.’ (Deleuze, 1991:51) [↑](#footnote-ref-35)
36. Dit idee van sympathiseren met de werkelijkheid werkt hij verder uit in *Creative Evolution.* Dit zal in de volgende paragraaf aan de orde komen. [↑](#footnote-ref-36)
37. Hoewel de relatie tussen rationalisme en empirisme meestal dualistisch wordt weergegeven. [↑](#footnote-ref-37)
38. Een uitgebreidere kritiek op het kantiaanse perspectief op kennen vinden we terug in *Creative Evolution.*  [↑](#footnote-ref-38)
39. Het is dus ook niet zo dat de intuïtie het intellect ontsnapt of overstijgt. Ook de intuïtie is als intellectuele sympathie een intellectuele onderneming. Er bestaat dus niet zoiets als een zuivere tegenstelling tussen het intellect en de intuitive. ‘It will be said that, even so, we do not transcend our intellect, for it it is still with our intellect, and through our intellect, that we see the other forms of consciousness.’ (CE:xii) [↑](#footnote-ref-39)
40. Opvallend (en wellicht belangrijk voor het vervolg van deze scriptie) is het dat Bergson hier een onderscheid maakt tussen *Organized* (levende lichamen) en *Unorganized* (het levenloze) [↑](#footnote-ref-40)
41. Hoewel we hier (met de voorgaande besprekingen over de duur, *Time and Free Will* en *Matter and Memory* in ons achterhoofd) waarschijnlijk te maken hebben met een retorische vraag. Het moge duidelijk zijn dat Bergson van mening is dat het leven zelf en de duur nauw met elkaar verbonden zijn. [↑](#footnote-ref-41)
42. Transformisme is een ontwikkelingsperspectief op de evolutie dat uitgaat van de overerving van eigenschappen. Dit perspectief werd voor het eerst door Jean-Baptiste Lamarck beschreven. [↑](#footnote-ref-42)
43. Volgens Bergson zou de filosofie hiertoe in staat zijn door haar aandacht de richten op het opeenvolgende en onomkeerbare. Daardoor wordt er tegen de natuurlijke gewoontes van het intellect in te gaan. Vgl. CE:30 [↑](#footnote-ref-43)
44. Dat wil in de Bergsoniaanse filosofie dus zeggen ‘het organische’, het ‘procesmatige’, het ‘levende’. [↑](#footnote-ref-44)
45. In de Engelse vertaling wordt dit vertaald met *Vital impetus.* In het Nederlands met ‘vitaal elan’. [↑](#footnote-ref-45)
46. Hoewel Bergson veelal wordt genoemd als een van de meest vooraanstaande vertegenwoordigers van het vitalisme, is het opvallend dat Jan Bor in zijn proefschrift het vitalisme bij Bergson overbodig noemt (vgl. Bor,1990:116) en stelt expliciet dat het ‘onjuist is om Bergson als een vitalist te karakteriseren’. (Bor,1990:117-9) Dit idee lijkt wederom te zijn geboren uit de verdediging van Bergson tegen kritieken van irrationalisme, maar daar tegelijkertijd in door te slaan. Bor lijkt Bergson op bijna wetenschappelijke wijze te verdedigen. Het vitalisme van Bergson past niet in de analytische interpretatie die Bor ons van Bergson voorhoudt. [↑](#footnote-ref-46)
47. Dit idee van de energetische principes vinden we ook al terug in het klassieke denken over het leven, waarbij verschillende ‘humeuren’ de voortstuwende principes waren. [↑](#footnote-ref-47)
48. In dit idee van ‘intellectuele kennis als artificiële constructie’ vinden we ook de invloed van Nietzsche op het werk van Bergson terug. De levende (dionysische) voortgang van de werkelijkheid wordt hier gecontrasteerd met een (apollinisch) begrip of ordening van deze werkelijkheid. Deze ordening hebben we nodig om ons staande te kunnen houden in een in wezen en oorsprong chaotische werkelijkheid. In de filosofie van Bergson kunnen we de invloed van Nietzsche bijvoorbeeld herkennen in het idee van een ordening in ons kennen dat pas achteraf tot stand komt. In het proces zelf kunnen we de ervaring als zodanig niet kennen. Bergson beschrijft dit in *Time and Free Will* aan de hand van een opeenvolging van hamerslagen of de loop van een melodie die we pas achteraf kunnen kennen door ze op te delen, terwijl het tijdens het horen zelf een dynamische voortgang is. (vgl. TAFW:125) Een zelfde soort argument maakt Nietzsche in de voorrede van ‘Over de genealogie van de moraal’: ‘Veeleer zoals een goddelijk verstrooid en in zichzelf verzonken man, in wiens oren de klok zojuist uit alle macht haar twaalf slagen van het middaguur gedreund heeft, plotseling wakker wordt en zich afvraagt: ‘hoe laat sloeg het daar nu eigenlijk?’, zo wrijven ook wij ons soms achteraf de oren uit en vragen heel verbaasd, heel bedremmeld: ‘wat beleefden we daarnet eigenlijk?’ en tellen - achteraf, zoals gezegd – alle twaalf de bevende klokslagen van onze ervaring, ons leven, ons *zijn –* (…) ‘Ieder is zichzelf de verste’ - voor onszelf zijn we geen ‘mensen van de kennis’. (Nietzsche, 1980:7) De intellectuele kennis lijkt ons dus verder weg te leiden van de levende ervaring zelf. Een kritiek op het intellect en op het idee van het absolute karakter van waarheden, analoog aan het werk van Bergson, vinden we terug in Nietzsche’s essay ‘Over waarheid en leugen in buiten-morele zin’. ‘Waarheden zijn illusies waarvan men vergeten is dat het illusies zijn, metaforen die versleten zijn en letterlijk krachteloos zijn geworden, munten die hun beeltenis hebben verloren en nu als metaal, niet meer als munten in aanmerking komen.’ (Nietzsche, 1983:114)
Er lijkt bijna geen twijfel over te bestaan dat er een relatie is tussen de filosofie van Nietzsche en Bergson. Het is daarom des te opvallender dat zowel in het werk van Bergson zelf als in de bespreking van zijn werk door Jan Bor deze relatie achterwege blijft. Beiden noemen Nietzsche zelfs op geen enkel punt in hun werk. Het zou interessant zijn om de Nietzscheaanse invloeden op het denken van Bergson verder te onderzoeken. Hiervoor is in deze scriptie de ruimte echter te beperkt. [↑](#footnote-ref-48)
49. Het is daarom ook dat Bergson kan stellen dat wanneer het intellect absoluut wordt, de kennis relatief wordt. (vgl. CE:152) [↑](#footnote-ref-49)
50. Op het moment waarop de sympathie door Bergson als raakvlak tussen instinct en denken wordt gepresenteerd, maakt hij ook een duidelijk onderscheid tussen *intelligence* en *the limits of mind.* Hij lijkt hiermee aan te geven dat het niet op een intellectuele manier te duiden of verklaren is, maar wel begrijpbaar of herkenbaar door het denken. ‘But though instinct is not within the domain of intelligence, it is not situated beyond the limits of mind’. (CE:175) [↑](#footnote-ref-50)
51. Zoals we ook in ‘Inleiding tot de metafysica’ hebben gezien heeft de filosofie een andere taak dan de wetenschap. De wetenschap gaat volgens Bergson over het gekende, de filosofie over het kennen. (vgl.CE:194) Anders dan in de wetenschap is daarom het handelen nauw verbonden met het kennen. Door het handelen te verbinden met het redeneren ‘wordt de cirkel van het gegevene’ (CE:192) doorbroken. Deze connectie tussen het handelen en het kennen hebben we ook gezien in *Matter and Memory* [↑](#footnote-ref-51)
52. Bergson geeft een mooi voorbeeld van de relatie tussen sympathie en de vitale orde, in tegenstelling tot een automatische ordening, wanneer hij spreekt over de poëzie: ‘When a poet reads me his verses, I can interest myself enough in him to enter into his thought, put myself into his feelings, live over again the simple state he has broken into phrases and words. I sympathize then with his inspiration, I follow with a continuous movement which is, like the inspiration itself, an undivided act. Now, I need only relax my attention, let go the tension (…)the sounds will become the more individualized; as the phrases were broken into words (…)’(CE:209) Wanneer onze aandacht voor het leven achter of onder de poëzie verslapt, maken we daar een complexe, samengestelde en statische orde van elementen van. [↑](#footnote-ref-52)
53. Bergson laat dit prachtig zien aan de hand van het voorbeeld van een symphonie van Beethoven. Een symphonie van Beethoven is een orde die geen ‘statische’ maar een ‘orde in beweging’ is. [↑](#footnote-ref-53)
54. Dit begrip is afgeleid van ‘cinematografie’, de filmkunst. Hierin worden losse beelden in een opeenvolging getoond die zo snel is dat het lijkt alsof deze losse beelden tezamen een vloeiende beweging vormen. De filmkunst was in het begin van de twintigste eeuw een fenomeen in opkomst. [↑](#footnote-ref-54)
55. Lazzarato (2008) reageert vanuit zijn ‘videofilosofie’ op het verband tussen film en de filosofie van Bergson. In een voetnoot stelt hij: ‘In the film cut, the movement of the images is not determined by the projector as Bergson assumed when he compared human perception to the ‘illusion of movement’ created by cinematography. According to Bergson , the cinematographer records momentary poses (the photograms) and reconstructs the movement by adding mechanical movemen to the images. Bergson neglected to see that the film cut distributes a past and a future, the actual appearance of time.’ (Lazzarato, 2008: 8n2 ) <http://gentiliapri.com/images/library/Lazzarato_Videophilosophy_chapter_2_1.pdf>
Waar Lazzarato aan voorbij gaat is dat het verleden en het heden (en de relatie tussen beiden) in Bergsoniaanse zin niet te vinden zou zijn in de film zelf maar dat de ‘actual appearance of time’ alleen kan plaatsvinden in een ervaringsrelatie. Verleden en heden bestaan in die zin niet in de film zelf maar bestaan alleen in relatie tot de film. Het idee van de intellectuele illusie van beweging blijft hiermee ongemoeid en het idee van de cinematografie blijft overeind. Het uitgangspunt van Lazzarato ‘*video is time*’ zou in de ogen van Bergson dan ook niet opgaan. Zie ook hierboven, noot 13. [↑](#footnote-ref-55)
56. De absurditeit van de reconstructie van beweging aan de hand van immobiliteit. [↑](#footnote-ref-56)
57. Bergson stelt dat hij ειδος met ‘Idee’ vertaalt. In de loop van de tekst vertaalt hij het ook met ‘vorm’ of ‘essentie’. [↑](#footnote-ref-57)
58. Zonder dat het hier door Bergson letterlijk benoemd wordt, toont zich hier weer de cinematografische werking van het intellect. [↑](#footnote-ref-58)
59. Bergson gaat hier in op Spencer. [↑](#footnote-ref-59)
60. Dit naïeve perspectief zou kunnen leiden tot een ‘absoluut kennisrelativisme’ of ‘kennisnihilisme’. Beide posities zouden het werk van Bergson ernstig tekort doen. [↑](#footnote-ref-60)
61. Niet alleen zien we hier een bepaalde opvatting van filosofie met betrekking tot organisaties. Tevens zien we een opvatting over ‘kennis’. Een bespreking hiervan blijft vooralsnog achterwege. Dit zou voor nu te veel op de zaken vooruit lopen. [↑](#footnote-ref-61)
62. Niet door een abstracte blik van buiten neer te kijken op organisaties, maar door te abstraheren uit de alledaagse ‘common sense’ van organisaties. (vgl. Spoelstra,2007:24/5) [↑](#footnote-ref-62)
63. Parasense is gerelateerd aan ‘paradox’: para - voorbij, doxa – opinie of ‘common sense’. Vgl. Spoelstra,2007:26. [↑](#footnote-ref-63)
64. Dit betekent overigens niet dat filosofen niet vatbaar zijn voor ‘common sense’. Er bestaat ook zoiets als een filosofische ‘common sense’. Spoelstra werkt dit uit aan de hand van opvattingen over de genocide in Rwanda. (vgl. Spoelstra,2007:30-8). Het gaat volgens Spoelstra over het uithouden van het spanningsveld tussen ‘common sense’ en ‘chaos’. (vgl. Spoelstra,2007:27) [↑](#footnote-ref-64)
65. De vraag ‘voor wie’ dit perspectief van belang is kent daarom ook niet per se een antwoord dat verwijst naar een functie of een bepaald soort organisatie. Eerder wordt dit ‘voor wie’ geboren uit het verlangen om eens met een andere bril naar kennis in organisaties te kijken. [↑](#footnote-ref-65)
66. We kunnen hierbij denken aan Anaxagoras (+/- 500 BCE) die dit procesmatig contact met de wereld beschrijft aan de hand van zijn idee van Nous (νους) dat zich tegenover het logisch redeneervermogen van de mens begeeft. Ook bij Plotinus en de stoïcijnen vinden we dit contact met een voortgaande werkelijkheid terug. [↑](#footnote-ref-66)
67. De kosmos als object van studie zien we bijvoorbeeld terug in de geocentrische kosmologie van Ptolemeus en later in de heliocentrische kosmologie van Copernicus. [↑](#footnote-ref-67)
68. Hierin krijgt de sympathie een sociaal en moreel karakter en wordt het tevens mogelijk om iemand ‘sympathiek te vinden’ of sympathie voor iemand te hebben. Deze opvatting van sympathie als aangedaan zijn of identificatie met emoties van anderen vormt het uitgangspunt voor *the theory of moral sentiments* van Adam Smith. Dit vormt de basis voor welwillendheid voor moreel handelen en een sociale orde. Max Scheler gaat er in zijn fenomenologie van de sympathie vanuit dat dit zowel een relatie tussen mens en wereld, alsook een intermenselijke relatie betreft. Dit is een affectieve verbinding waarin het onderscheid in stand wordt gehouden. Tevens gaat deze verbinding vooraf aan het begrijpend kennen. (vgl Dillard-Wright, 2007) [↑](#footnote-ref-68)
69. Tegelijkertijd moeten we in ons achterhoofd blijven houden dat een dergelijk onderscheid het idee van een rationele orde van de organisatie in stand houdt. [↑](#footnote-ref-69)
70. Scheler koppelt deze sympathie aan het idee van de geste, waarbij het karakter tussen deze twee overeenkomt: ‘the sign itself is the signified’. Sympathie verwijst dus als betekenisrelatie naar zichzelf als een relatie. In een sympathieke relatie ziet Scheler een ‘vitale affectie’ die kenmerkend is voor alle levende relaties waarin zowel het relationele aspect als ook het onderscheid aan de orde is. Sympathie duidt daarmee op een levende ethische en epistemologische relatie van verbondenheid in verscheidenheid. (vgl. Dillard-Wright,2007:3) [↑](#footnote-ref-70)
71. Dit boek verscheen voor het eerst in 1995 onder de oorspronkelijke titel *The knowledge-creating company; How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation.* Voor deze scriptie heb ik gebruik gemaakt van de Nederlandse uitgave van Scriptum uit 1997. [↑](#footnote-ref-71)
72. Hoewel er in eerste instantie een aantal keer door Nonaka en Takeuchi op gewezen wordt op het feit dat kennis mensenwerk is, blijkt uit de doelstelling dat het hen eerder ‘organisatorische kenniscreatie’ te doen te zijn dan om kennis die door mensen gecreëerd wordt. [↑](#footnote-ref-72)
73. We zien hier een goed voorbeeld van wat Spoelstra (2007) een *under labourer conception* van filosofie noemt. (vgl. Spoelstra,2007:23) [↑](#footnote-ref-73)
74. Het individuele, het groeps- , het organisatorische en het interorganisatorische niveau. [↑](#footnote-ref-74)
75. Socialisatie, externalisatie, internalisatie en combinatie. [↑](#footnote-ref-75)
76. We zien dit bijvoorbeeld terug in de opmerking dat socialisatie een beperkte vorm van kenniscreatie is.
‘Op zichzelf echter is het [socialisatie,MS] een beperkte vorm van kenniscreatie. Ze kan, tenzij de gemeenschappelijke kennis expliciet wordt gemaakt, door de organisatie niet gemakkelijk ten volle worden uitgebuit.’ (Nonaka & Takeuchi, 1997:84) Blijkbaar is de ‘uitbuiting’ van kennis door de organisatie een belangrijk doel van de organisatorische kenniscreatie die Nonaka en Takeuchi voorstaan. [↑](#footnote-ref-76)
77. Iets wat Nonaka en Takeuchi zelf ‘hogere ontologische niveaus’ noemen. (vgl. Nonaka & Takeuchi, 1997:86) [↑](#footnote-ref-77)
78. Vgl. Nonaka & Takeuchi, 1997:87 - 98 [↑](#footnote-ref-78)
79. Vgl. Nonaka & Takeuchi, 1997:99 - 105 [↑](#footnote-ref-79)
80. Ter illustratie van een dergelijk proces gebruiken Nonaka en Takeuchi het voorbeeld van de ontwikkeling of uitvinding van een broodbakmachine. Op deze broodbakmachine zullen we later terugkomen. [↑](#footnote-ref-80)
81. Tevens lijkt deze onderneming op een ‘reddingsactie’ voor het middenmanagement. ‘Het feit dat in het middle-up-down management het accent ligt op de dynamische functie van de middle-manager plaatst onze theorie lijnrecht tegenover de gangbare managementopvattingen. In het Westen, waar ondernemingen hun middle-managers bij duizenden tegelijk de laan uit sturen, heeft het woord ‘middle-manager’ bijna een minachtende bijbetekenis gekregen, uiteenlopend van ‘niet meer bij de tijd zijn’ en ‘stagnatie’ tot ‘weerstand tegen verandering.’ Toch betogen wij dat de middle-managers de sleutel tot innovatie in handen hebben.’ (Nonaka & Takeuchi, 1997:139) [↑](#footnote-ref-81)
82. Nonaka en Takeuchi spreken hier van ‘het bezit van ideale eigenschappen’.(vgl. Nonaka & Takeuchi, 1997:165-172) Het lijkt echter meer een functieomschrijving te betreffen. [↑](#footnote-ref-82)
83. Nonaka en Takeuchi zien een combinatie van deze beide organisatiestructuren in de zo geheten ‘hypertekststructuur’. (vgl. Nonaka & Takeuchi, 1997: 207) [↑](#footnote-ref-83)
84. Bijvoorbeeld de tegenstelling tussen persoonsgebonden en expliciet, lichaam en geest, individu en organisatie, en bureaucratie en taakgroep. [↑](#footnote-ref-84)
85. Weggeman definieert een Kennis Intensieve Organisatie als volgt: *Een KIO is een organisatie met overwegend kenniswerkers in het primaire proces of tenminste in de technische staf mits die een dominante invloed heeft op het funcioneren van het primaire proces. In een KIO zijn kenniswerkers bezig kennis te inventariseren, te ontwikkelen, te integreren, te delen, toe te passen en te evalu[*e*]ren teneinde de organisatiedoelen te realiseren en interne en externe klanten alsmede zichzelf tevreden te stellen.* (Weggeman,1997:68, cursivering origineel) [↑](#footnote-ref-85)
86. Hoewel Weggeman continu het woord ‘plezier’ in deze zin toevoegt lijkt het toch vooral te gaan om het rendement van de productiefactor kennis. Het gaat niet om het plezier van een kennisspel maar om de knikkers die gewonnen kunnen worden met het spelen. [↑](#footnote-ref-86)
87. ‘Gegevens’ en ‘data’ zijn voor Weggeman inwisselbare concepten. [↑](#footnote-ref-87)
88. Weggeman noemt deze formule een metafoor maar gebruikt het vervolgens alsof deze formule werkelijk ‘iets’ is. [↑](#footnote-ref-88)
89. Kennis is in deze orde een kennis waarbij ‘alle neuzen dezelfde kant op staan’ of een soort ‘kennispolonaise’ [↑](#footnote-ref-89)
90. Weggeman heeft het hier ook wel over ‘het maximaliseren van de affectieve binding van de kenniswerkers met de organisatie’. Hierdoor liggen de prestaties van de kenniswerker in het verlengde van de organisatiedoelen. (Weggeman,1997:93) [↑](#footnote-ref-90)
91. Waarbij onder leren een productieproces wordt verstaan waarmee nieuwe kennis gemaakt wordt. Kennisleemten kunnen zodoende efficiënter worden geëlimineerd. (vgl. Weggeman,1997:115) [↑](#footnote-ref-91)
92. Merk hierbij een aantal paradoxen op. a.) Er is geen plaats/behoefte/noodzaak voor ‘fuzziness’ als alle neuzen dezelfde kant op staan. b.) het *invoeren* van een *fuzzy structure* (Weggeman,1997:132) de ‘fuzziness’ van de fuzzy structure opheft omdat het hier een welbepaalde, ontworpen ‘fuzziness’ betreft. Alle tekeningen, organogrammen, diagrammen, grafiekjes etc. met betrekking tot deze structuur zien er dan ook alles behalve ‘fuzzy’ uit. De vijf door Weggeman opgestelde ontwerpregels voor een ‘fuzzy structure’ werken een daadwerkelijke ‘fuzziness’ van de ‘fuzzy structure’ tegen. [↑](#footnote-ref-92)
93. Een verdere uitwerking van deze drie aspecten bespreekt Weggeman in het laatste deel van het hoofdstuk over de kennisintensieve organisaties. Voor het verdere verloop moeten we vooral in ogenschouw houden dat deze drie aspecten van belang zijn voor kennismanagement. (vgl. Weggeman:150-161) [↑](#footnote-ref-93)
94. Weggeman stelt dat met rendement zowel ‘financieel-’ als ‘leerrendement’ bedoeld wordt. (vgl. Weggeman,1997:162) [↑](#footnote-ref-94)
95. Hier wordt kennismanagement gerechtvaardigd aan de hand van het idee van een ‘sociaal contract’. [↑](#footnote-ref-95)
96. Ruud Kaulingfreks (2002) geeft in zijn artikel ‘Bedenkingen over kennis, management en denken’ een goed voorbeeld van een dergelijke afleiding van het dagelijks werk doordat een medewerker zich moet bezighouden met ‘organisatiekennis’. ‘De *best practices* van iemand in Singapore moeten bruikbaar zijn voor een collega in Milaan en de junior in Amsterdam is verplicht om dagelijks het intranet af te struinen zijn kennis te vergroten. Na een poosje heeft hij zoveel anciënniteit dat in zijn Persoonlijk Ontwikkeling Plan afgesproken wordt dat hij ten minste drie *best practices* aan het intranet zal toevoegen. Aangezien het hier gaat om meer dan honderd *best practices* per dag blijft er te weinig tijd om het eigenlijke werk te doen. Althans als onze junior zijn werk consciëntieus uitvoert.’ (Kaulingfreks in: van Baalen et al., 2002:218) [↑](#footnote-ref-96)
97. Op de website van het journal worden als doelstellingen van *Organization* genoemd: het bevorderen van dialoog en innovatie in organisatiestudies tot stand te brengen. Vanuit een verschillende perspectieven wordt gezoch naar verandering in organisatiestudies. Het interdisciplinaire en dialogische karakter van dit journal sluit direct aan bij de onderneming van deze scriptie en het humanistieke karakter daarvan.
(vgl. <http://org.sagepub.com/> )
 [↑](#footnote-ref-97)
98. Wanneer je met een filosofische bril naar het werk van Nonaka en Takeuchi kijkt dan kan je hierin een ‘Hegel in het klein ontdekken’. Met name het ontwikkelingsproces die tot een steeds ‘betere’ of ‘hogere’ kennis leidt. Ook het feit dat de kennis(creatie) zich moet veruitwendigen in de innovatie van nieuwe producten laat ons dit zien. [↑](#footnote-ref-98)
99. Hoewel het tevens opmerkelijk is in het werk van Nonaka en Takeuchi dat ‘kennis(creatie)’ in de loop van het boek zowel als ‘object van onderzoek’ als ‘doel van het onderzoek’ wordt gebruikt. [↑](#footnote-ref-99)
100. Het idee van kenniscultus ontlenen Wilde en Weehuizen aan het idee dat kennis overal is, de openbare verering van kennis en kennis als label en motief voor allerhande doeleinden.(vgl. Wilde & Weehuizen,2002:385) In een noot leggen zij uit: ‘Een cultus is een *openbare* verering van de godheid of het goddelijke binnen een samenleving. (…) Zoals iedere cultus kent de hedendaags kennisverering bepaalde rites. Middels het congresseren, het notapresenteren, het *workshoppen,* en het *key-speakeren*, maant de kenniscultus overheden en andere organisaties al powerpointerend de groei, verspreiding en benutting van kennis te stimuleren. (de Wilde & Weehuizen,2002:392n8) [↑](#footnote-ref-100)
101. Een idee dat ontleend is aan Marx’ idee van warenfetisjisme. Dit idee werkt Marx uit in het eerste deel van het Kapitaal. Hij stelt dat waren op zichzelf een waarde hebben die losgekoppeld wordt van het productieproces. De waarde van de sociale interactie en de arbeid in het productieproces spelen alleen op de achtergrond maar hebben geen waarde meer in relatie tot de producten zelf. Hetzelfde ‘relatieloze’ denken, zien de Wilde en Weehuizen met betrekking tot kennis in kennismanagement. [↑](#footnote-ref-101)
102. Een dergelijke discussie vinden we ook terug bij de opkomst van de *Critical Management Studies* vanaf 1992. (vgl. Spoelstra,2004) [↑](#footnote-ref-102)
103. Bijvoorbeeld een uitspraak als “De drie grote kritieken van Kant” [↑](#footnote-ref-103)
104. Zie ook Kelly red. (1994) waarin kritiek bij Foucault wordt uitgelegd als ‘the space of concrete freedom, i.e., of possible transformation. (Kelly (red.),1994:373) [↑](#footnote-ref-104)
105. Spoelstra stelt ‘niet’. Ik stel hier ‘niet alleen’. In mijn ogen zit er namelijk een overeenkomst in het zelfkritische, reflectieve karakter van beide ‘kritieken’. Het grote verschil zit echter in het feit dat de kritiek in de eerste zin ergens een stopplaats vindt, de ‘creatieve kritiek’ bij Foucault is als een voortgaande weg ergens uit. [↑](#footnote-ref-105)
106. Foucault (1984) stelt daarover: ‘Kant defines *Aufklärung* in an almost entirely negative way, as an *Ausgang*, an ‘exit’, a ‘way out’. (Foucault,1984:?) [↑](#footnote-ref-106)
107. Een vingerwijzing naar dergelijke praktische werkzaamheid van reflexiviteit in Critical Management Studies vinden we ook in het artikel ‘Re-searching Ethics: towards a More reflexive critical management studies’ van Brewis & Wray-Bliss (2008. Zij pleiten ook voor het her-denken (rethinking) van CMS waarbij het uitgangspunt is dat kritiek begint bij (zelf)reflexiviteit, niet door een buitenstaanders maar eerder door kritiek van binnenuit. [↑](#footnote-ref-107)
108. Niet alleen te Velde wijst op het belang van taal en relationaliteit in kennismanagement. Ook Karsten (2002) wijst op het belang van ‘relationele taalconventies’ en ‘dialogische handelingen’ in organisaties waarbij de betekenisgeving niet kan worden gestuurd en gedeelde kennis een ‘onzeker proces’ blijft. (vgl. Karsten,2002:288 – 298) [↑](#footnote-ref-108)
109. Vgl. Zuurmond, 2002:205. Zuurmond toont ons hier dat de bureaucratische ordening van organisaties geen recht kan doen aan het organische en zwermenden karakter van kennis in organisaties. De bureaucratische ordening van kennismanagement werkt volgens hem de ontwikkeling van kennis eerder tegen omdat hierin kennis wordt voorgesteld alsof het ‘aan een lopende band wordt geproduceerd.’ (idem:195) Dit vraagt volgens hem om een nieuwe inrichting van werkprocessen. [↑](#footnote-ref-109)
110. kloktijd [↑](#footnote-ref-110)
111. De auteurs verwijzen hierbij naar Bergson’s argument over het samenstellen van mobiliteit aan de hand van immobiele momenten. Daarmee plaatsen we onszelf buiten de verandering om deze vervolgens kunstmatig samen te stellen. [↑](#footnote-ref-111)
112. Iets wat ook waal aangeduid zou kunnen worden als ‘de cinematografische neiging van het organisatiediscours’. [↑](#footnote-ref-112)
113. Dit idee van de preoccupatie met het beeld van de organisatie doet denken aan de notie van ‘beeld’ in ‘De tijd van het wereldbeeld’ van Martin Heidegger. Hierin laat hij ons zien dat het beeld van de wereld werkelijker wordt dan de wereld zelf. ‘Bij het woord beeld denkt men in eerste instantie aan de afbeelding van iets. Dan zou het wereldbeeld als het ware een schilderij zijn van het zijnde in zijn geheel. Maar wereldbeeld zegt meer. Wij verstaan daaronder de wereld zelf, haarzelf, het zijnde in zijn geheel, zoals dat voor ons maatstaf is en verplichting. (…) Waar wereld tot beeld wordt, is het zijnde in zijn geheel ondersteld als datgene waarop de mens zich instelt, wat hij daarom in overeenstemming daarmee vóór zich wil brengen en voor zich wil hebben en dus in beslissende zin voor zich tot staan wil brengen. Wereldbeeld in eigenlijke zin, betekent dus niet: een beeld van de wereld, maar de wereld begrepen als beeld.’ (Heidegger,1983:46/7) [↑](#footnote-ref-113)
114. In de kritiek op het buitenstaandersperspectief. Purser & Petranker spreken ook wel over ‘Extern and intern becoming’ en ‘changing instead of change’. (Vgl. Purser & Parker,2005:188) [↑](#footnote-ref-114)
115. Dit is tevens een van de redenen waarom Purser & Petranker kritiek hebben op het plannen van verandering. ‘The limits on planned change (and planning) as a response to a rapidly changing future helps bring us into focus the following key fact that the organizational change theory tends to overlook or ignore, though of course we all acknowledge it as true: we cannot know the future in advance. Planning starts from ignorance, in a sense it van never go beyond that ignorance. Such ignorance is rooted in the bystander position and the stance it takes toward the flow of time; standing outside the flow of time, this perspective is based on not knowing the immediacy of experience.’ (Purser&Petranker,2005:191) [↑](#footnote-ref-115)
116. De intrigerende vraag of er dan daadwerkelijk iets veranderd is, laten we hier achterwege. [↑](#footnote-ref-116)
117. Model van de zuivere toekomst [↑](#footnote-ref-117)
118. Calori (2002) stelt dat *becoming* naast *relating* het belangrijkste kenmerk van organisatie is. [↑](#footnote-ref-118)
119. Zie ook Lazzarato (2007) die spreekt over een reactie (perception as reaction) in plaats van antwoorden. Beiden lijken echter op hetzelfde punt te duiden. (vgl. Lazzarato,2007:100) [↑](#footnote-ref-119)
120. In een compleet andere context gaat Derrida (2001) in op de relatie tussen het handhavende en het andermaal funderende. In zijn bespreking van de complexe ervaring van het beslissingsmoment in het recht stelt hij: ‘De handhaving van het recht is in zijn herhaling andermaal funderend’. (Derrida,2001:101) Het recht staat daarbij voor het algemene regels waaraan de levende praktijk recht moet doen als ook aan de roep van rechtvaardigheid van het eenmalige, specifieke geval. Dit zelfde spanningsveld zien we terug in de relatie tussen ‘het beeld van de organisatieorde’ en ‘de levende praktijk van het organiseren’. [↑](#footnote-ref-120)
121. Styhre (2004) wijst op het probleem van ‘tacit knowledge’ voor kennismanagement. ‘Tacit knowledge denotes all intellectual or corporeal capabilities and skills that the individual can not fully articulate, represent or codify.’ (Styhre,2004:178) De vraag is vaak hoe je nu iets kunt managen dat niet geheel articuleerbaar of te representeren is. ‘Tacit knowledge’ is volgens Styhre niet op die manier als ‘resource’ bruikbaar, daarom wordt het vaak als residu van kennis beschouwd. (vgl. Styhre,2004:179 – 181) Een Bergsoniaans perspectief zou ons kunnen helpen voorbij dit dualisme van representatie en nonrepresentatie te denken. [↑](#footnote-ref-121)
122. Denk bijvoorbeeld aan de eindeloze stroom van tabellen, grafieken en organogrammen. Bij Nonaka en Takeuchi zien we dat de kennis in organisaties ook tot uitdrukking komt in producten. Zij geven voorbeelden van broodbakmachines, de post-it en de ontwikkeling van de Nissan Primera. [↑](#footnote-ref-122)
123. We zien in deze verwarring tussen innovatie en inventive ook de kritiek op het finalisme terug die Bergson in *Creative Evolution* uiteen heeft gezet. Het lijkt er namelijk in de bespreking van Nonaka en Takeuchi op dat de broodbakmachine *noodzakelijkerwijs* uit de kenniscreatie is voortgekomen. Het uitgangspunt voor het finalisme is: ‘*all is given’.* (Vgl. CE:46, en het hoofdstuk ‘kennis in *creative evolution*’ in het eerste deel van deze scriptie) [↑](#footnote-ref-123)
124. Vergelijk noot 82 hierboven [↑](#footnote-ref-124)
125. Maakt haar bijvoorbeeld zwakker in concurrentiepositie, of tot een minder zuivere orde. [↑](#footnote-ref-125)
126. De menselijke activiteit van het kennen [↑](#footnote-ref-126)
127. Styhre (2004) wijst er op dat deze beweging sterk doet denken aan het werk van Michel Serres waarin de relatie tussen ruis en geluid centraal staat. In het denken over kennis in organisaties is kennis ofwel stil (tacit) of expliciet. De vraag of tacit knowledge niet een expliciet beeld is van een bepaald soort kennis achterwegen latend, bestaat er niet zoiets als ‘noisy knowledge’ in organisaties. Een kennis die werkt op de grenzen van het impliciete en het expliciete kennen. De relatie tussen ongeordende en geordende kennis komt hier tot stand door een relatie van betekenisgeving. Een goed voorbeeld hiervan vinden we in het boek *Genesis* (1995) waarin Serres het verhaal La belle Noiseuse bespreekt. De schoonheid van het schilderij *La Belle Noiseuse* zit in dit verhaal in de onbepaaldheid, de *noise*, van de blik of het aangezicht. Zodra men er *iets* in gaat zien wordt de schoonheid van het schilderij vernietigt. (vgl. Serres,1995:9-26) [↑](#footnote-ref-127)
128. Het Bergsoniaanse antwoord van Styhre op dit representationele denken is ‘There’s no representative language that can capture Being’. (Styhre,2004:182) [↑](#footnote-ref-128)
129. Dit in tegenstelling tot de instinctieve kennis die, zoals gebleken in paragraaf II.IV van het eerste deel van deze scriptie, alleen kent zonder zich er van bewust te kunnen zijn. [↑](#footnote-ref-129)
130. Vgl. Noot 38 in paragraag II.IV , ‘kennis in *Creative Evolution’* van het eerste deel van deze scriptie. In *Creative Evolution* wordt door Bergson het georganiseerde gerelateerd aan het levende en het ongeorganiseerde aan het inerte. [↑](#footnote-ref-130)
131. In verschillende artikelen en op verschillende manieren komen we de werking van de relatie tussen het actuele en het virtuele in de ontwikkeling van kennis tegen. De relatie tussen impliciete en expliciete kennis (Styhre, 2004), de relatie tussen betekenis en perceptie (Scott Ruse, 2002), perceptie en geheugen (Lazzarato, 2007) , en de relatie tussen inventie en innovatie (Lazzarato,2007; O’Shea,2002) [↑](#footnote-ref-131)
132. In zijn artikel over kennisinnovatie stelt O’shea (2002) in navolging van Deleuze en Guattari dat zowel herhaling als verandering belangrijke componenten van innovatie zijn. (vgl. O’Shea,2002:119/120) Kennisontwikkeling komt dus ook tot stand door uitsluiting van kennis, ofwel vergeten. [↑](#footnote-ref-132)
133. Denkers als Martin Heidegger en Jean Luc Nancy zien het gezamenlijk in de wereld zijn (‘mit-sein’) als ontologische zijnsstructuur. Dat wil zeggen dat een van de fundamentele uitgangspunten van het menselijk bestaan is dat we als mens altijd al met andere mensen zijn. De *Condition humaine* is een bestaan dat altijd opgenomen is in relationele verhoudingen. [↑](#footnote-ref-133)
134. Het doet denken aan een spreuk boven een van de poorten van de locatie ‘oudemanhuispoort’ van de Universiteit van Amsterdam: ‘wie hetzelfde anders zegt, zegt iets anders’. [↑](#footnote-ref-134)
135. Bergson ziet in het eenvoudige of enkelvoudige van de filosofische intuitie als een essentieel voor een kenwijze die onderdeel uitmaakt van de duur en dus niet een ruimtelijk karakter heeft. ‘From this point of view, moreover, the essence of philosophy is the spirit of simplicity. Whether we contemplate the philosophical spirit in itself or in its works, whether we compare philosophy with other philosophies, we always find that complication is superficial, that the construction is a mere accessory, synthesis a semblance: the act of philosophy is a simple one.’ (CM:149) [↑](#footnote-ref-135)
136. Vgl. Kunneman, 2005: 132-137. Aan de hand van het gedachtegoed van Wierdsma spreekt Kunneman (2005) met betrekking tot deze co-creatie over ‘een managementvisie waarin co-creatie en co-creërend handelen centraal staan als weg om systeemeisen en leefwereldverwachtingen creatief met elkaar te verbinden’. (Kunneman,2005:133) Leerzame wrijving tussen verschillende perspectieven leidt hierin tot een dialogische relatie tussen de organisatorische technische rationaliteit en existentiële betekenisgeving als kennismodi. (vgl. Kunneman,2005:134) Het is overigens opvallend dat Kunneman hier, anders dan het Bergsoniaanse denken, de co-creatie haar startpunt laat vinden in ‘een managementvisie’. [↑](#footnote-ref-136)
137. Bij Bergson wil dit zeggen dat kennisontwikkeling is opgenomen in het enkelvoudige proces van de continue heterogeniteit van de duur. Bij Kunneman (2003/2005) is deze ontwikkeling een reactie op de toenemende complexiteit van de werkelijkheid. Een idee dat haar wortels vindt in complexiteitstheorieën. ‘De objectieve waarnemers uit het Newtoniaanse wereldbeeld die voor zichzelf een positie buiten en boven de netwerken claimen, maken daarmee plaats voor participeerende waarnemers die in een veelheid van netwerken zijn ingebed en de complexiteit daarvan via hun eigen waarnemen en ingrijpen verhogen.’ (Kunneman,2003:8) [↑](#footnote-ref-137)