

# Amor complexitatis

Bouwstenen voor een kritisch humanisme – deel 2

*Harry Kunneman*



Humanistics University Press is een imprint van Uitgeverij SWP

### **Amor complexitatis**

Bouwstenen voor een kritisch humanisme – deel 2

*Harry Kunneman*

ISBN 978 90 8850 788 5

NUR 740

© 2017 B.V. Uitgeverij SWP Amsterdam

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, Stbl. 351, zoals gewijzigd bij het besluit van 23 augustus 1985, Stbl. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot Uitgeverij SWP (Postbus 12010, 1100 AA Amsterdam-Zuidoost) te wenden.

# Voorwoord

Terugkijkend stamt het kernidee van dit boek uit de jaren negentig. Maar het is pas echt tot ontwikkeling gekomen in de laatste tien jaar van mijn periode als hoogleraar aan de Universiteit voor Humanistiek. De artikelen en hoofdstukken die in dit boek zijn opgenomen, brengen in chronologische volgorde de tussenschappen in beeld van de zoektocht waarin het kernbegrip *amor complexitatis* en de daarmee verbonden persoonlijke, professionele en wetenschappelijke zoekrichtingen geleidelijk contouren kregen. Ik denk dat dit begrip een belangrijke wegwijzer biedt in het licht van de grote complexiteit en urgentie van de vragen waar wij mensen aan het begin van de eenentwintigste eeuw voor staan. In plaats van complexiteit in de houdgreep te nemen of weg te duwen, wijst *amor complexitatis* naar het beamen en omarmen van complexiteit: van onszelf, van anderen en van de wereld. In het verlengde van de hier verzamelde artikelen en hoofdstukken, werk ik dit begrip en het belang daarvan in de slotbeschouwing verder uit en schets ik de onderzoeksrichting die ik de komende jaren verder wil verkennen.

Dit boek vormt daarmee het tweede deel van een trilogie over kritisch humanisme die ik de komende jaren hoop te voltooien. De ondertitel van deze boeken, 'bouwstenen voor een kritisch humanisme', is mede bedoeld als eerbetoon aan de humanistische universiteit, en aan de bijzondere collega's en de vele leergierige studenten die mij op de 'UvH' het grootste deel van mijn academische leven een spannende en inspirerende denk- en werkomgeving hebben geboden.

De humanistiek is onlosmakelijk verbonden met het humanisme, als een complex geheel van filosofische, literaire, levensbeschouwelijke en wetenschappelijke tradities en praktijken, waarin geprobeerd wordt om te begrijpen wat het betekent mens te zijn, wat menselijke waardigheid inhoudt en welke vormgeving van politieke, economische en sociale verhoudingen bijdragen aan een menswaardig bestaan voor alle mensen. Als nieuwe menswetenschap is de humanistiek echter meer dan een voortzetting van de lange en bewogen geschiedenis van het humanisme: zij verhoudt zich daar ook kritisch toe. Zij is evenzeer verbonden met de moderne wetenschap, in het bijzonder de sociale wetenschappen en de geesteswetenschappen en de daarbinnen geldende maatstaven voor waarheidsvinding. Als wetenschappelijke beroepsopleiding is zij bovendien verbonden met een groot aantal praktijken, in het bijzonder de rijke praktijk van het raadswerk, en met de worstelingen van professionals en vrijwilligers om daarbinnen, vaak tegen de klippen op, goed werk uit hun handen te laten komen. In deze spanningsverhoudingen staan de inhoud en de betekenis van humanisme en humaniteit voortdurend op het spel, en dat is goed. Een kritisch humanisme is een vorm van humanisme die zichzelf op het spel durft te zetten en op het spel laat zetten: filosofisch, literair, levensbeschouwelijk, wetenschappelijk en praktisch. In denk dat ik mijzelf humanist durf te noemen omdat ik erwaer dat alle hiermee verbonden tegenstellingen en wrijvingen niet

alleen verwarrend en pijnlijk kunnen zijn, maar ook tot leerzame wrijvingen kunnen leiden, die mij en anderen helpen om een beter mens te worden.

Daarmee is een van de wegwijzers benoemd die opgedoemd zijn uit de zoektochten waarvan dit boek verslag doet. Samen met normatieve professionalisering, trage vragen, complexiteitsdenken, modus-drie kennis en moreel kapitaal, vormt het begrip leerzame wrijving een belangrijk knooppunt in het open netwerk van conceptuele wegwijzers dat dit boek te bieden heeft voor een kritisch en praktisch relevant humanisme – en daarmee ook voor de humanistiek als nieuwe menswetenschap en aan haar verwante, moreel geëngageerde en praktijkgerichte studierichtingen en opleidingen.

In de laatste jaren dat ik aan de UvH verbonden was, is het begrip amor complexitatis naar voren gekomen als een knooppunt dat alle andere knooppunten met elkaar verbindt, en daarom als titel voor dit boek is gekozen. Hierboven heb ik amor complexitatis voorlopig omschreven als het beamen en omarmen van complexiteit: van onszelf, van anderen en van de wereld. In het slothoofdstuk werk ik dit idee verder uit aan de hand van de meervoudige, zowel actieve als passieve verwikkeling die het leven van mensen kenmerkt, maar ook dat van andere levensvormen. Mensen zijn verwickeld in zichzelf, in anderen en in hun lichaam. Die verwikkeling is verbonden met kwetsbaarheid en eindigheid, met blootstelling en afsluiting en met onmacht en overmacht. Maar in mijn beste momenten kan ik die verwikkelingen ook beamen en soms zelfs omhelzen, met een ontroering, verwondering en dankbaarheid die verwant zijn aan wat ik ervaar als ik mijn partner, mijn kinderen, kleinkinderen, broers en vrienden echt kan omhelzen en mij door hen omhelsd voel. Het besef van onze gedeelde kwetsbaarheid en eindigheid, van onze blootstelling aan de overmacht en onmacht van anderen en van de vele manieren die we ontwikkelen om die uit te houden, is onlosmakelijk verbonden met en draagt bij aan de diepe gevoelens die echt omhelzen bij me oproept.

De hoop die voor mij verbonden is met amor complexitatis als zoekrichting in onze verwarde tijd, berust op mijn ervaring dat wij mensen toegang kunnen krijgen tot meerdere vormen van beamen en omhelzen van blootstellende verwikkeling, die elkaar bovendien kunnen oproepen en versterken. Samen met de amor complexitatis die wij in relaties met anderen – en via hen met onszelf – kunnen ervaren, behoren daar bijvoorbeeld ook de vele gedaanten van ambachtelijke fascinatie toe, wetenschappelijke nieuwsgierigheid en verwondering, literaire en artistieke verbeelding en ingrijpende natuurervaringen. In plaats van controle, veiligheid en voorspelbaarheid, brengen die allemaal weerstand, frustratie en eindigheidservaringen in het spel en zijn juist daarom diep betekenisvol: de verwondering, ontroering en dankbaarheid die ze op kunnen roepen is verwickeld met ervaren weerstand, frustratie en eindigheid. Dit is ook mijn hoop voor het humanisme en de humanistiek: dat ze amor complexitatis kunnen voeden door die te belichamen.

## **Selectie**

De hier opgenomen beschouwingen vormen een selectie die met een zekere moeite tot stand is gekomen. Het oorspronkelijke idee om een overzicht te maken van de belangrijkste artikelen en hoofdstukken uit mijn periode als hoogleraar aan de UvH die niet in andere boeken van mij zijn opgenomen, is tenslotte opgegeven, omdat die overdaad zou gaan schaden. Daarom is de selectie ingeperkt tot beschouwingen in Nederlandse en Engelse bundels en tijdschriften die verschenen zijn in de laatste elf jaar dat ik aan de UvH verbonden was, vanaf 2005. In dat jaar verscheen de eerste druk van mijn boek *Voorbij het dikke-ik*, waarmee dit boek inderdaad een vervolg daarop vormt. De enige uitzonderling op deze selectie vormt het openingshoofdstuk, *Brief aan mijn leermeester*, dat deel uitmaakte van mijn essay over postmoderne moraliteit uit 1998. Die brief is opgenomen omdat hij achteraf gezien een scharnierpunt vormt in mijn intellectuele en persoonlijke ontwikkeling – ruwweg de wending van kritische theorie via postmodern denken naar kritisch humanisme en complexiteitsdenken – en daarmee een vroege articulatie biedt van de zoekrichting die in dit boek aan de hand van *amor complexitatis* wordt uitgewerkt.

De verschillende artikelen en hoofdstukken die tenslotte zijn opgenomen, getuigen ook van de vele samenwerkingsverbanden waaruit ze zijn voortgekomen en waardoor ze zijn gevoed. De meeste zijn op verzoek geschreven, of als bijdrage aan een bundel, themanummer of conferentie waar ik bij betrokken was; sommige zijn ook samen met naaste collega's geschreven. Na verschillende onbevredigende pogingen om via een indeling in enkele hoofdthema's de verschillende zoekpaden overzichtelijk te ordenen, is besloten om de chronologische volgorde aan te houden waarin ze ontstaan zijn en daarmee ook de route en de zijpaden die naar het kernidee van dit boek hebben gevoerd zo goed mogelijk zichtbaar te maken. Ik heb geprobeerd om de daar onvermijdelijk mee verbonden overlap zo veel mogelijk terug te dringen. Maar de vorm van dit boek, een bundeling van eerder verschenen, licht bewerkte beschouwingen, brengt onvermijdelijk een zekere overlap en variërende herhaling met zich mee. De slotbeschouwing is nieuw geschreven en vormt ook de opmaat voor een derde boek over kritisch humanisme. Voor zover mijn verwickeling in mijn eigenzinnige lichaam dat toestaat, hoop ik dat in mijn zeventigste levensjaar te kunnen voltooien.

## **Dank**

Afsluitend wil ik dank betuigen aan iedereen die mij bij deze zoektochten geholpen, geïnspireerd en dwarsgezeten heeft. Dat zijn er veel te veel om hier te noemen, zowel op de UvH als daarbuiten, wat een reden voor grote dankbaarheid is. Ik noem degenen met wie ik de laatste tien jaar het meest intensief heb

samengewerkt en van wie ik het meeste geleerd heb, in het lastige besef dat ik daarmee anderen tekort doe. Om te beginnen mijn collega's en hartsvrienden Henk Manschot, Caroline Suransky en Frederic Vandenberghen en mijn filosofische makkers van het eerste uur Andries Baart en Michiel Korthals; mijn veel te vroeg overleden collega's en vrienden Frank Buijs en Paul Cilliers; mijn dierbare partners in de ontwikkeling van het normatieve professionaliserings-perspectief, Hans van Ewijk, Jan Nap, Jan van Ewijk, Gaby Jacobs en Cok Bakker; mijn medebestuurders in de Stichting Waardenwerk en oud-promovendi Adriaan Bekman en Erik van der Vet, die mij laten zien wat vergezellen betekent; mijn oud-promovendi en filosofische kameraden Doortje Kal, Wim Hulleger en Kees Pieters; de tien promovendi in het cluster 'normatieve professionalisering' in de promotieopleiding van de UvH, wiens geduld met en kritische verwerking van mijn gedachtstromen mij meer geholpen hebben dan ze wellicht beseffen; Richard Brons, oud-promovendus, steun en toeverlaat in de redactie van het tijdschrift Waardenwerk en herwonnen filosofische gesprekspartner, en diens partner Madzy Dekema, die naast allerlei andere vormen van steun ook het omslag voor dit boek heeft verzorgd; Epi Spree, rots in de branding op het bureau van Waardenwerk en onmisbare steun bij de organisatie van onze symposia en congressen; Pieter Edelman, oud-bibliotheekmedewerker van de UvH, die mij de grote eer heeft betoond, en het monnikenwerk heeft verricht, om al mijn publicaties vanaf 1974 op te sporen en chronologisch te ordenen, resulterend in de uitputtende lijst die achterin dit boek is opgenomen; mijn dierbare gesprekspartners Lilian van Klinken, Brecht Molenaar, Gert Schout, Wouter Kusters en George Lengkeek; mijn muzische oud-promovendus Bart van Rosmalen, die mij tot mijn vreugde weer aan het trommelen heeft gebracht; mijn ruimhartige uitgever Paul Roosenstein met wie ik in de loop der jaren ook een bijzondere vriendschap heb ontwikkeld; en tenslotte mijn kinderen Marieke, Lucas en Florian en mijn kleinkinderen Aimee, Eline, Tom en Ina, die mij liever zijn dan wie ook. Als laatste wil ik mijn vrouw en partner Tineke van Sprundel dankzeggen. Zij is niet alleen de liefde van mijn leven, een onuitputtelijke gesprekspartner en een scherpzinnig critica van mijn teksten en spinsels, maar laat mij ook dagelijks zien wat amor complexitatis vermag.

# Inhoudsopgave

<b>1.</b>	<b>Brief aan mijn leermeester (1998)</b>	<b>13</b>
<b>2.</b>	<b>Social Work as Laboratory for Normative Professionalisation (2005)</b>	<b>28</b>
	The problem-situation	28
	The importance of moral and existential values	29
	Two examples	31
	Three modes of knowledge-production	33
	The Net and the Self	36
	A third mode of knowledge production	37
	Social work as laboratory	39
<b>3.</b>	<b>Horizontale Transcendentie en Normatieve Professionalisering: de Casus Geestelijke Verzorging (2005)</b>	<b>40</b>
	Inleiding	40
	Historische context	45
	Levensbeschouwelijke individualisering	47
	Verstrengeling en omvorming	50
	Omvorming	53
	Normatieve professionalisering	56
	Noten	63
<b>4.</b>	<b>Van ontologische eenkennigheid naar ontologische complexiteit (2006)</b>	<b>67</b>
	Samenvatting	67
	Wapperende tongen	68
	Meervoudigheid	69
	Stapelen	70
	Bruggen?	71
	Complexiteit en emergentie	73
	Noten	78
<b>5.</b>	<b>Normatieve professionaliteit en normatieve professionalisering: een pleidooi voor conceptuele verdieping (2007)</b>	<b>79</b>
	Voorwoord	79
	Inleiding	79
	De context	93

<b>6. Dikke autonomie en diepe autonomie (2007)</b>	<b>97</b>
Een kritisch-humanistisch perspectief	97
Beperkingen van het liberale autonomiebegrip	99
Autonomie als levenskunst	106
Diepe autonomie	109
Noten	118
<b>7. Rationaliteit en humaniteit (2007)</b>	<b>121</b>
Inleiding	121
Ethiek en moraliteit	123
Een voorbeeld	136
Twee wegen	143
Modus-drie kennis en normatieve professionalisering	147
Tot slot	149
<b>8. Moraliteit en agressie in relaties en opvoeding; een kritisch-humanistisch perspectief (2008)</b>	<b>152</b>
Inleiding	152
Verticale en horizontale transcendentie	154
De aap in ons	158
Vreedzame begrenzing	164
Tot slot: het belang van levensbeschouwelijke reflectie in gezinsverband	169
Noten	171
<b>9. Viable Alternatives for Commercialized Science: The Case of Humanistics (2010)</b>	<b>173</b>
The Millennium-Goals and Mode-2 Science	174
Mode 3 Knowledge Illustrated with the Example of Humanistics	182
Hypergoods and Horizontal Transcendence	189
Meaning and Values in Knowledge-Intensive Organizations	194
<b>10. Ethical complexity (2010)</b>	<b>196</b>
Introduction	196
The narrative ethics of Paul Ricoeur	201
Conclusion	226
<b>11. Humanisme en kosmopolitisme: een kritisch Perspectief (2011)</b>	<b>229</b>
Inleiding	229
Bijziendheid	230
Autonomie en trage vragen	233
Humanistisch raadswerk als oppositionele praktijk	234
Wij lichten elkaar uit onze voegen	237
Vreedzame begrenzing	238
Postkoloniale inzichten	241



Professional societies	244
Normatieve professionaliteit en normatieve professionalisering	247
Noot	249
<b>12. Paul Cremerslezing (2012)</b>	<b>250</b>
Het belang van moreel kapitaal in zorg en welzijn	250
De afbraak van de Gouden Muur	258
Veiligheid en moerassigheid	260
Noten	277
<b>13. Het kritische humanisme van Rudy Kopland (2012)</b>	<b>279</b>
Inleiding	279
Kritisch complexiteitsdenken	289
Noten	297
<b>14. Introduction: Craftsmanship and Normative Professionalization (2012)</b>	<b>299</b>
Cultural materialism	301
Normative professionalism	302
Swampy lowlands	304
Craftsmanship as an attractor for normative professionalization	305
A political horizon	307
Noot	307
<b>15. Introduction: towards a <i>lingua democratica</i> for the life sciences (2013)</b>	<b>308</b>
The Netherlands Genomics Initiative	309
A <i>lingua democratica</i> for the genomics debate	310
Ad a) Critical complexity thinking	311
Ad b) Social constructionism and the emergence of new forms of knowledge production	314
Ad c) The de-centering of politics	317
Noten	320
<b>16. In gesprek met Frans de Waal (2014)</b>	<b>321</b>
Vragen en antwoorden	321
In gesprek met Frans de Waal II: het belang van zijn werk	326
Drie radicale vernieuwingen	327
Kritische kanttekeningen	331
<b>17. The importance of our evolutionary peace-heritage (2016)</b>	<b>334</b>
The weight of disciplinary prejudices	334
Building blocks for a transdisciplinary approach of our peace heritage	337
Conclusion: the moral import of our trans-species evolutionary heritage	351

<b>18. Slotbeschouwing: complexiteit als verwikkeling</b>	<b>353</b>
Complexiteit als verwikkeling	353
Voorbij het dikke-ik	360
Noot	368
<b>Literatuur</b>	<b>369</b>
<b>Bronverwijzingen</b>	<b>379</b>
<b>Bibliografie van publicaties</b>	<b>380</b>
<b>Namenregister</b>	<b>407</b>

# 1. Brief aan mijn leermeester (1998)

*Culemborg 15-2-1998*

Hooggeleerde heer, geachte leermeester, waarde collega,

Zonder overdrijving kan ik stellen dat ik een groot deel van mijn intellectuele leven heb besteed aan het bestuderen van uw geschriften en het verbreiden van uw inzichten. Ik weet nog goed hoe boos ik halverwege de jaren tachtig was toen een net afgestudeerde filosoof in het tijdschrift *Krisis* onder verwijzing naar Rorty en Lyotard het einde van de moderniteit afkondigde en uw werk naar de prullenbak verwees. We moesten er maar aan wennen dat we in de postmoderne situatie beland waren en zo snel mogelijk een postmodern bewustzijn zien te verwerven. Ik vond dat toen arrogante onzin. Waar haalde hij het lef vandaan om zomaar even het einde van de moderniteit aan te kondigen en de Verlichting overboord te zetten? Iedereen kon toch zien dat de modernisering gewoon doorging en meer dan ooit om kritische reflectie vroeg? Het neoconservatisme rukte op en de lofzangen op de markt en de vrije concurrentie begonnen steeds luider te klinken. Niks postmoderniteit. De modernisering was niet vastgelopen of mislukt, maar moest nog voltooid worden, zoals u met grote klem en kracht van argumenten verkondigde in uw magistrale boek *Theorie des kommunikativen handelns*. Weliswaar liet u zien dat de invloed van het systeem op de alledaagse leefwereld steeds meer toenam, maar in de leefwereld zelf groeiden tegelijkertijd de communicatieve tegenkrachten. Het moderniseringproces had volgens uw analyse niet alleen tot technisch-economische vooruitgang geleid en tot het ontstaan van verzelfstandigde markten en staatsbureaucratieën, maar had ook de rationalisering van de leefwereld opgeleverd. Traditionele zingevende kaders en morele geboden hadden hun absolute geldigheid verloren en waren in toenemende mate kritiseerbaar geworden. Hiërarchische verhoudingen en onbetwifelbaar gezag maakten geleidelijk maar onweerstaanbaar plaats voor gelijkwaardige relaties waarbinnen alle betrokkenen recht van spreken hadden en ruimte konden vragen voor hun eigen opvattingen en gevoelens. In deze communicatieve rationaliseringsprocessen konden, zoals u liet zien, de aanknopingspunten gevonden worden om de invloed van het consumentisme en de verzakelijking en bureaucratisering van het alledaagse leven terug te dringen en om de expansie van economische en politieke systemen aan normatieve controle vanuit de leefwereld te onderwerpen.

Langs deze lijnen bood uw theorie van het communicatieve handelen in mijn ogen een eigentijdse, theoretisch zeer doorwrochte articulatie van de twee brandpunten van het moderne vooruitgangsgeloof, rijkdom voor allen en een rationeel ingerichte, rechtvaardige samenleving, zonder te vervallen in een onkritische apologie van het moderniseringsproces. Integendeel, uw beroemde kennisbelangen-model maakte een fundamentele kritiek mogelijk op positivistische wetenschapsopvattingen en op de reductie van politieke vragen tot tech-

nische problemen. Via de consensustheorie van de waarheid – gebaseerd op het idee dat alle betrokkenen ten principale gelijke rechten dienen te hebben om hun ervaringen en meningen in discussies in te brengen – bood u bovendien een nauwkeurige en politiek bijzonder belangrijke articulatie van het levensgevoel dat in de jaren zestig door provo's, Maagdenhuisbezitters en flower-power hippies gedeeld werd en in de jaren zeventig door de nieuwe sociale bewegingen politiek werd vertaald. Bovendien vormde uw consensustheorie van de waarheid in mijn ogen een indrukwekkend alternatief voor de empiristische reductie van rationeel inzicht tot empirisch gefundeerde kennis. Wanneer niet de objectiviteit van ervaringen, maar de open uitwisseling van argumenten tot hoeksteen van rationele leerprocessen wordt gemaakt, verschijnt ook de mogelijkheid in beeld om over normatieve uitgangspunten rationele overeenstemming te bereiken. Dan kan de ontpoliterende scheiding van feiten en waarden worden opgeheven, zonder de mogelijkheid en noodzaak van rationele leerprocessen overboord te zetten.

In het verlengde daarvan verzette u zich ook met grote kracht tegen simplistische opvattingen van de persoon waarin het subject als een geïsoleerd, in monologen opgesloten, calculerend wezen werd begrepen, zoals binnen de hoofdstroom van het liberale denken en binnen de cognitieve psychologie. In plaats daarvan bood u een subtiele analyse aan van de narratieve inbedding en de communicatieve constitutie van de persoon, waarin zowel recht gedaan werd aan de betekenis van de gedeelde leefwereld als aan de uniciteit van de persoon en diens vermogen en recht om zich kritisch tot gedeelde zingevingskaders en vanzelfsprekende normen te verhouden. Via het onderscheid tussen strategisch en communicatief handelen, wist u deze analyse tenslotte te verbinden met systeemtheoretische denkkaders, op basis waarvan u op conceptueel niveau recht kon doen aan de enorme invloed van economische en bureaucratische krachtenvelden op het leven van moderne individuen, maar daar ook fundamentele kritiek op kon leveren, via uw roemruchte analyse van de kolonisering van de leefwereld.

Er was mij dan ook veel aan gelegen om dit perspectief te verdedigen tegen allerlei oppervlakkige postmoderne kritiek waarin de ideale gespreksituatie en het machtsvrije discours als een naïeve constructie werden afgedaan en alle aandacht gericht werd op de macht en op de uitsluiting die met alle spreken en in het bijzonder met het vertoog van de menswetenschappen verbonden zouden zijn. Met u was ik van mening dat een kritische analyse van machts- en uitsluitingsverhoudingen slechts mogelijk is tegen de achtergrond van een normatief geladen opvatting over de wenselijkheid van een minder door geweld gekenmerkte vorm van omgang tussen mensen. U had tenminste het lef en de intellectuele kracht om precies te expliciteren wat u daaronder verstond, en u daarmee ook kwetsbaar te maken voor kritiek op dit cruciale punt. Daartegenover de alomtegenwoordigheid van de macht en de uiteindelijke onfundamenteerbaarheid van alle normatieve uitgangspunten blijven benadrukken, zoals de

postmoderne mode voorschreef, kwam mij voor als kortzichtig en intellectueel gemakzuchtig.

De verandering in mijn verhouding tot het postmoderne gedachtegoed kwam dan ook uit een andere bron. Langzamerhand krijg ik onvrede met uw volslagen gebrek aan aandacht voor lichamelijke, voor emoties en voor 'bestaansknopen'; voor existentiële 'klemsituaties' waarin zowel het eigen bestaan als de eigen tong in de knoop zijn geraakt. Dat had mede te maken met veranderingen in mijn persoonlijk leven. Op mijn werk kon ik met het idee van rationele discussie en open argumentatie redelijk uit de voeten. Niet alleen ging argumenteren mij goed af, bovendien kon ik veel dingen die in academische discussies mis gingen voor me zelf min of meer verklaren in termen van de versturende invloed van machtsverhoudingen en communicatieblokkades. Maar thuis was dat model veel minder goed toepasbaar. De problemen die ik in mijn huwelijk ondervond leidden tot confrontaties met mijn toenmalige partner waarin de woorden in mijn keel bleven steken en ik in machteloze woede tegen deuren aantrapte. Voor zover wij tot enigszins redelijk verlopende discussies over onze relatieproblemen kwamen, voelde ik mij niet zo zeer de rationeel argumenterende actor die ik volgens de theorie van het communicatieve handelen zou kunnen zijn, maar woog vooral het gewicht van mijn verleden op me, de moeilijke relatie met mijn moeder, de dood van mijn broer, mijn onvermogen om mijn emoties te uiten en vooral het gewicht van mijn ambities, de verderende wens om erkend en gewaardeerd te worden. Het was me min of meer duidelijk dat dit verlangen mij eerder tot strategisch handelen aanzette dan tot communicatieve vormen van afstemming met mijn partner en mijn omgeving, maar verder dan dit basale inzicht hielp uw begrippenkader mij op dit cruciale punt niet. Alles wat met het innerlijk, het gevoel en het verlangen te maken had werd door u onder een parapluterm ondergebracht: waarachtigheid. Het belang daarvan snapte ik heel goed, maar ik kon niet uit de voeten met de manier waarop u onwaarachtigheid dacht te verhelpen. Innerlijke onwaarachtigheid zou volgens uw analyse verholpen kunnen worden via een therapeutisch discours. Dat wil zeggen via een asymmetrische vorm van gesprek waarin de therapeut de cliënt helpt om traumatische ervaringen die noodgedwongen buiten het bewustzijn gebannen waren en sindsdien als het ware van buiten af de communicatie verstoren, opnieuw binnen de communicatie te brengen door daar samen woorden voor te vinden. Hoewel dit neo-freudiaanse model mij wel degelijk aantrok, begonnen de beperkingen ervan mij steeds meer te storen, met name het probleemloze vertrouwen dat u stelde in therapeuten en in de veronderstelde wetenschappelijke grondslag van hun interventies.

Net als velen van mijn generatiegenoten, was ik in de jaren zeventig diep onder de indruk geraakt van Foucaults analyses van de sociale wetenschappen en van de machtswerkingen die individualiserende benaderingen van 'psychische' problemen teweegbrachten. Foucault leerde me op een andere manier naar de praktijk van de menswetenschappen te kijken: niet als de toepassing van 'ware kennis' op concrete gevallen, maar als de actieve constructie van een nieuwe

werkelijkheid, als het letterlijk ‘waar maken’ van een specifiek beeld van het leven en de persoon van cliënten, een beeld dat hen opzadelde met ‘normale’ emoties en verlangens en hen zodoende in staat stelde als productief en volgzzaam burger te leven. Tegen die achtergrond kwamen voor mij het therapeutische discours zoals u dat analyseerde en de waarachtigheid die met behulp daarvan bereikt zou moeten worden in een heel ander licht te staan. De therapeutische situatie, en alle sociaalwetenschappelijke variaties daarop, kunnen in het licht van Foucaults analyses niet langer geïnterpreteerd worden als het scheppen van een open communicatieve ruimte waarin datgene wat uit het bewustzijn verbannen is, wat geëxcommuniceerd is, weer in de openbaarheid van het gesprek teruggebracht kan worden en zodoende een erkende plek kan krijgen in het zelfbeeld van de betrokkene. In plaats daarvan moet nu verdisconteerd worden dat het nieuwe, therapeutisch verlichte zelfbeeld niet alleen door theoretische inzichten, maar ook door maatschappelijke krachtenvelden wordt bepaald, in het bijzonder heersende normaliteitsopvattingen en de noodzaak om zodanig geïntegreerd te zijn dat je als modern individu kunt functioneren, dat wil zeggen als productieve werknemer en als gretige consument. Enkele jaren later kreeg deze voorstelling van zaken nog meer reliëf voor me, toen ik me serieus ging verdiepen in het werk van Jean-Francois Lyotard, in het bijzonder zijn analyse van de ‘différend’, de strijdigheid. Dit begrip duidt zoals u weet op de situatie waarin een heersend vertoog, bijvoorbeeld een therapeutisch idioom, de communicatieve ruimte monopoliseert en alles wat gezegd wordt binnen zijn eigen conceptuele kader absorbeert en onschadelijk maakt. Wat gezegd moet worden en misschien gezegd kan worden, laat zich dan niet zeggen. De woorden ontbreken, of worden, als ze al komen, opgenomen in een betekenisruimte die hen tot vreemdeling maakt, tot ongewenste vreemdelingen die alleen na een inburgeringscursus, na het afleggen van hun vreemdheid, toegelaten worden. In dit licht gezien kan de categorie waarachtigheid niet beperkt worden tot het oprecht uiten van een ervaring, gevoel, mening of verlangen dat ‘in het innerlijk’ aanwezig is. Het kan zo gezien niet om een *enkelvoudige* verhouding tussen een ervaren ‘binnen’ en een talig ‘buiten’ gaan. Het ‘innerlijk’, het gevoel, het verlangen, wordt mede geconstrueerd door datgene wat buiten is, zodat bijvoorbeeld een erectie bij het zien van aantrekkelijke vrouwenbiller als teken van een gezond heteroseksueel verlangen kan verschijnen en dezelfde erectie bij het zien van aantrekkelijke mannenbiller als indicatie van homofiele perversie. Bovendien is het ongewis of er überhaupt taal beschikbaar is voor datgene wat ervaren of gevoeld wordt, zoals Lyotard laat zien. De macht werkt niet alleen door te boetseren, door vormen aan te bieden en op te leggen waarin het ervaren en voelen van personen maatschappelijk aanvaardbaar en productief gemaakt worden. De macht werkt bovendien door *ongevormd* te laten, door articulatie te blokkeren of te absorberen, via strijdigheden, zodat zich op het niveau van de sprekende subjecten slechts een zwijgen, of oncommuniceerbare wartaal, hoorbaar maakt.

Dit zwijgen verwijst naar een tweede probleem dat uw analyse van het therapeutisch discours aankleeft. Ik stuitte op dat probleem in de vorm van de verbijsterende onmacht van de therapeut bij wie ons gezin een tijd lang ‘in behandeling’ is geweest in aansluiting op een psychotische periode van mijn broer Paul. De systeemtheoretische gezinstherapie was toen net in opmars en ik zal nooit vergeten hoe ellendig ik daar zat. De baaierd van emoties die door me heen trok, de vurige wens dat het goed zou komen met Paul, de frustratie dat mijn eigen problemen nauwelijks aan bod kwamen, de ergernis dat het almaar over pa ging en ma voor mijn gevoel helemaal buiten beeld bleef – of door pa buiten schot gehouden werd – en vooral het langzaam dagende, onthutsende besef dat de therapeut helemaal geen oplossing zou brengen, het besef dat de complexiteit van onze gezinsgeschiedenis en de verworteling van Pauls problemen in onze gezinspatronen zijn inzicht en kunnen ver te boven gingen. Tegen de achtergrond van deze ervaring gezien gaan zowel uw ontkenning als Foucaults overbenadrukking van de macht grotendeels voorbij aan de feitelijke *onmacht* van de ‘therapeutocratie’, aan het feit dat therapeuten in veel gevallen evenmin vat hebben op de complexiteit van de vragen en problemen waar het om gaat als hun cliënten, en vaak nauwelijks begrijpen waarom een therapie in het ene geval wel lukt en in het andere geval niet.

Het vertrouwen dat u stelt in therapeuten en in de menswetenschappen in het algemeen, is exemplarisch voor het rationalistische beeld van de actor, van de handelende persoon, dat uit uw theorie van het communicatieve handelen oprijst. Alle aandacht concentreert zich daarin op het vermogen tot spreken, op de actor als talig wezen, met als gevolg dat de lichamelijkheid, het gevoel en het verlangen tot materiaal worden voor het gesprek en het net lijkt of die geen eigen betekenis hebben in ons bestaan. Dat klopte niet met mijn eigen ervaringen. Die werden adequater geduid in analyses van feministische denkers, in het bijzonder het werk van Luce Irigaray. Haar kritiek op het logocentrisme van het westerse denken is tot op zekere hoogte verwant aan de kritiek van de Frankfurter Schule op de dominantie van de instrumentele rede. Maar in vergelijking met uw theorie van het communicatieve handelen opent zij een heel nieuwe dimensie van kritiek, namelijk de afwezigheid van lichamelijkheid en het negeren van het geslachtsverschil in het moderne denken. Het rationele subject, zelfs het sprekende subject in de theorie van het communicatieve handelen, heeft geen lichaam, in ieder geval geen geseksueerd lichaam. Het is geslachtloos. Voor zover het door lichamelijke gewaarwordingen en emoties wordt geraakt, is het bereid en in staat die in taal te articuleren en voor rationele analyse toegankelijk te maken. Daartegenover benadrukt Irigaray de eigen relationele en verbindende potenties van het lichaam, verzinnebeeld in de tedere aanraking en de erotische en zorgende betrokkenheid op de ander, die het verschil niet opheffen maar als bron van verwondering en behoedzame verbinding in stand houden. De open en gelijkwaardige communicatie die in uw werk centraal staat, en het complement daarvan: de bewuste of onbewuste communicatieblokkade, vallen zo gezien al op het niveau van de lichamelijkheid te vinden, in de gedaante van de erotiek en de zorg, respectievelijk het geweld en de onverschilligheid.

Bovendien, en minstens zo belangrijk, wordt in het werk van Irigaray en andere feministische filosofen de gedachte ontwikkeld dat het goede leven voor het individu niet alleen afhangt van geslaagde vormen van afstemming met anderen, maar ook van trouw aan je 'eigen' ervaringen en gevoelens juist *tegen* de benoemingen van anderen in. Dit fundamentele idee is ook in uw werk te vinden, in de vorm van het onvervreembare recht op dissensus, maar dat recht kan volgens uw analyse alleen in discussies met anderen uitgeoefend worden en vereist dus *argumenten*, het veronderstelt met andere woorden al inzicht en talige articulatie. Wal ik in dit opzicht van Irigaray begrijp wijst echter in een andere richting. Het gaat hier om de intuïtie dat juist het nadenken over een rechtvaardiger samenleving, over de mogelijkheid van minder gewelddadige relaties tussen mensen onderling vereist dat wij rekening houden met 'gaten in de taal', dat wij onze ervaringen en gevoelens niet opsluiten in de talige benoemingen die wij daar steeds voor ontwikkelen, maar een niemandsland open houden, een overgangsgebied tussen het lichaam en de taal, waar zich signalen kenbaar kunnen maken die ons op de grenzen van onze taal attenderen, op het tekortschieten van de benoemingen, op het niet 'aangrijpen', of juist op eenzijdige en gewelddadige manier 'aangrijpen' van onze begrippen.

Belangrijke articulaties van deze intuïtie heb ik gevonden in het werk van Roberto Unger en van Jean-Francois Lyotard. Bij Unger in de vorm van het idee dat ons 'zelf' principieel meer omvat dan in onze omgang met anderen aan het licht komt. De mogelijkheden die ons 'zelf' in zich draagt vormen als het ware een open ruimte, die via onze feitelijke levensgeschiedenis slechts ten dele wordt verkend. In het werk van Lyotard wordt een verwante intuïtie verwoord middels de notie van 'het onafgestemde'. Volgens een wijdverbreide, humanistische opvatting, worden mensenkinderen pas via de opvoeding tot beschaafde wezens en nuttige leden van de samenleving. Maar als dat zo is, vraagt Lyotard zich af, hoe kan het dan dat wij als volwassenen vaak zoveel moeite hebben om de druk uit te houden die instituties op ons leggen, hoe kan het dan dat wij regelmatig verlangen uit de 'normaliteit' te ontsnappen en in de kunst en de filosofie naar andere manieren van in de wereld zijn blijven tasten? Tegenover de opvatting dat de mens pas via de beschaving (of via de argumentatief bereikte consensus) zijn ware bestemming bereikt, plaats Lyotard het idee van het 'onafgestemde', het 'onmenselijke' of 'het kind', waarmee hij net als Unger verwijst naar een open ruimte, een nog niet door de beschaving bezet veld van mogelijkheden dat wij 'in' ons meedragen en waar wij af en toe contact mee krijgen. Onder verwijzing naar Augustinus spreekt Lyotard hier ook wel over 'de ziel', maar dan een post-christelijke ziel, een ziel die niet bij voorbaat afgestemd is op God of op de kosmos, maar als het ware een overgangsgebied vormt naar een ruimte van mogelijkheden, een ruimte waar ons denken niet bij voorbaat rechten kan laten gelden, een ruimte waar het rationele ik niet langer gedragen wordt door het paard van de taal en af moet stijgen om te voet en op de tast verder te gaan.



Vanuit de theorie van het communicatieve handelen gezien kan hiertegen ingebracht worden dat dit contact met het onafgestemde in ons altijd naar omgang met anderen, naar communicatief handelen verwijst en mede afhankelijk is van talige articulatie. Dat klopt, maar het punt waar het mij om gaat is dat het daar *niet in opgaat*. Dit contact wordt namelijk mede gedragen door ons voelen, door onze zinnen, door ons lichaam-zijn, zowel het verlangende en genietende lichaam als het kwetsbare, eindige lichaam. Zo gezien schiet uw analyse van authenticiteit op een essentieel punt tekort. Authenticiteit wordt in de theorie van het communicatieve handelen uitsluitend in termen van de waarachtigheid van de *uiting* geanalyseerd, als het adequaat *verschijnen* van iets dat kennelijk voorafgaand aan het verschijnen in het innerlijk aanwezig is, als een authentiek gecommuniceerde kopie kortom van een innerlijk origineel. In aansluiting bij Irigaray, Unger en Lyotard dient daartegenover de vraag gesteld te worden om welke authenticiteit het hier gaat: om de authenticiteit van het gerealiseerde zelf, dat 'zichzelf' transparant is, of om de authenticiteit van het onafgestemde zelf. Die betreft niet het adequaat uiten van een *aanwezigheid* als wel het contact met een open veld van mogelijkheden dat in de uiting mee resonanceert. Alsof in de ademtocht van de authentieke uiting niet alleen de stilstaande lucht van het 'feitelijke' zelf de ruimte van de ontmoeting vult, maar ook de niet eerder gearticuleerde, over verre vlakten meegevoerde adem van het onafgestemde zelf. Wanneer deze gedachtegang enigszins hout snijdt, dan kan de kwaliteit van omgang tussen mensen onderling niet alleen in termen van communicatief handelen geanalyseerd worden, in termen van de kwaliteit van de onderlinge afstemming zoals u doet, maar gaat het ook om contact met het onafgestemde in ons, een contact dat ons unieke lichaam in het spel brengt, ons genieten, lijden en verlangen, onze emotionele bewegelijkheid en beweeglijkheid.

Langs deze lijnen ben ik geleidelijk tot de conclusie gekomen dat uw kruistocht tegen het postmoderne denken, met name tegen Nietzsche en tegen Foucault, precies op dit punt de plank behoorlijk mislaat. Nietzsches hartstochtelijke pleidooien voor een oppositionele, een 'eigen' verhouding tot maatschappelijk voorgeschreven normen en waarden en Foucaults notie van zelfzorg hoeven niet noodzakelijk opgevat te worden als een nihilistische afwending van de communicatieve afstemming en het rationele gesprek, maar kunnen met meer vrucht begrepen worden als pogingen om een dimensie van ons bestaan te articuleren die in uw theorie van het communicatieve handelen niet voldoende gehonoreerd wordt: het 'gesprek' met jezelf, het steeds weer ervaren, overwegen en articuleren wat voor jou in het leven voedend is en wat niet, wat je emotioneel in beweging brengt of afsluit, wat je energie mobiliseert of weg doet vloeien, wat betrokkenheid op de wereld en op anderen mogelijk maakt, respectievelijk wat je opsluit in onzekerheid, schuld of zelfonderminning. Dit 'gesprek' is wezenlijk met ervaringen verbonden, het heeft een onophefbaar pathische, zinnelijke dimensie. Bovendien is het verweven met de unieke levensloop van de persoon. Het materiaal voor dit 'gesprek' wordt niet alleen gevormd door actuele en nieuwe ervaringen, maar ook door alles wat al gebeurd is, wat

heroverwogen en opnieuw doorvoeld kan worden, wat in een nieuw licht kan verschijnen en een andere kleur kan aannemen, wat permanent in wording is.

Foucault spreekt in dit verband over het ontwikkelen van een eigen bestaans-*esthetiek*, maar ik spreek liever over een individuele bestaans-*ethiek*. Niet alleen omdat het schone leven, je leven tot een kunstwerk maken, één mogelijke articulatie is van het goede leven, naast vele andere mogelijkheden, maar ook omdat via de notie bestaansethiek de relatie met andere personen en de kwaliteit daarvan conceptueel en terminologisch centraal blijft staan. En dat is precies het punt waar het mij om gaat: de open, gelijkwaardige communicatieve processen waar het u om te doen is, vereisen mijns inziens vormen van emotionele en existentiële zelfverheldering aan de kant van de betrokken individuen. De inzet daarvan is niet datgene wat argumentatief overeengekomen en gemeenschappelijk onderschreven kan worden, zoals in het discours, de inzet is niet het bereiken van een consensus, maar het steeds opnieuw doorvoelen en verhelderen van datgene wat *in mijn unieke en eindige teven* het belangrijkste is, datgene wat zin, kleur, beweging en diepgang geeft, respectievelijk datgene wat zich aan mijn begrip onttrekt, wat ik niet kan bevatten, wat onrechtvaardig en absurd blijft. Strikt genomen gaat het hier niet om een gesprek in de gebruikelijke zin, omdat het slechts ten dele een talig karakter heeft. In dit ‘gesprek’ spelen niet alleen gedachten, gevoelens en herinneringen een rol, maar hebben we ook te maken met lichamelijke gewaarwordingen waarvan het onduidelijk is of, en zo ja waarvan, ze een signaal vormen en hoe we ze moeten benoemen. Bovendien worden we geconfronteerd met ‘gesprekspartners’ die in tongen spreken, zoals intrigerende maar nauwelijks te ontcijferen droomfragmenten, geuren die ons in de lijd verplaatsen of scènes uit ons verleden die in onze herinnering terugkeren zonder hun zin prijs te geven. In dit gesprek met onszelf worden we geconfronteerd met de *meervoudigheid* van ons zelf, met het feit dat we niet alleen sprekende subjecten zijn, maar ook voelende, genietende, kwetsbare, lijdende en arbeidende lichamen. Zodoende confronteert het gesprek met onszelf ons voortdurend met het feit dat we niet alleen actor zijn, dat we niet alleen (taal) daden verrichten, maar ook een inschrijf-veld vormen. Met andere woorden, het feit dat zich voortdurend gebeurtenissen voordoen en ervaringen opdringen die zich ingriffen, die onuitwisbare sporen achterlaten in onze biografie. In het gesprek met onszelf ervaren we kortom dat we zowel sprekende subjecten zijn, als verlangende, kwetsbare en historisch gesitueerde lichamen. Daarmee stuiten we voortdurend op de eindigheid van onze taal en op de domheid en het geweld die daarin ook besloten liggen, op al datgene wat we niet kunnen benoemen, niet transparant kunnen maken, op al datgene wat in de benoeming juist vervormd wordt en aan begrip of articulatie wordt onttrokken, al datgene kortom wat ons (vooralnog) in vertwijfeling of verwondering tot zwijgen brengt. Maar deze ervaring kan ons ook in contact brengen met het onafgestemde in ons zelf, met mogelijkheden van ervaring en zelfbeleving die ons actuele zelfverstaan en de taal waarin dat gearticuleerd wordt te buiten gaan en naar onvermoede mogelijkheden van ervaren en in de wereld zijn verwijzen.