

Bespreking van:

Harry Kunneman, Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme. Humanistic University Press 2005.

door Frits de Lange

(in: Krisis. Tijdschrift voor actuele filosofie 2006, 4, 72 - 77)

Wie 'Voorbij het dikke-ik' na lezing terzijde legt, duizelt het. Kunneman is een alleskunner. Niet alleen bewijst hij zich een erudiete kenner van de sociale wetenschappen en de politieke filosofie, en beweegt hij zich met gemak in hun grondslagendiscussies, evengoed is hij thuis in de praktijk van de geestelijke gezondheidszorg en de *ins and outs* van het strafrecht. Hij zweeft moeiteloos door de hoge, ijle luchten van de filosofische abstractie, maar grossiert ook meesterlijk in treffende metaforen als 'het dikke ik', 'trage vragen', 'diepe autonomie', 'narratieve weefsels', 'culturele humuslaag', 'leerzame wrijving', enzovoort. Hij trakteert zijn lezers op scherpe analyses van de manier waarop kennisintensieve organisaties in de technomaatschappij functioneren, maar weet ook hun gevoelige snaar te raken in invoelende en poëtische beschouwingen over menselijke kwetsbaarheid en onvermogen. En ook al draagt hij met zijn boek bouwstenen aan voor een kritisch humanisme, gelovigen hoeven niet bang te zijn voor antigodsdienstige filippica's : zij horen er zelfs helemaal bij, zolang ze maar niet dogmatisch en onverdraagzaam doen.

'Voorbij het dikke ik' is een intellectuele *tour de force*, die de lezer misschien buiten adem achter laat, maar waarmee de auteur met droge oksels de finish lijkt te halen. Dat is reden voor bewondering. 'Voorbij het dikke-ik' is een knap geschreven boek, waarin veel, heel veel voorbij komt maar de auteur tot het einde toe soeverein de touwtjes in handen houdt. Ik wou dat ik het schrijven kon. Maar overtuigt het ook de lezer? Ik werd er ook een beetje licht van in het hoofd, en niet alleen omdat het me duizelde. De humanistische filosoof heeft mij als theoloog retorisch wel weten te betoveren. Hij voert ook een pleidooi voor meer humanistische aandacht voor religiositeit, en wat wil ik nog meer. Maar weet hij eigenlijk wel wat hij daarmee in huis haalt?

Wat wil Kunneman? Hij wil de opmars van het dikke-ik stuiten. Het dikke-ik staat bij hem voor de verontrustende uitvergroting van moderne vormen van autonomie en vrijheid, zowel op persoonlijke, organisatorische als planetaire schaal. Het slaat op het welvarende en weldoorvoede individu dat zich in zijn ongebreidelde consumptiedrang door niemand en niets wil laten hinderen, want anders ontbrandt zijn korte lontje. Maar ook op ondernemingen en organisaties die uitsluitend gaan voor winstmaximalisatie, maximale groei en shareholders value, en zich aan duurzaamheid, werknemersbelangen of milieueisen niets gelegen laten liggen. Op planetaire schaal gedraagt ook de menselijke soort zich als geheel als een dik ik, door te denken dat de wereld om haar draait en dat de andere ecosystemen alleen voor haar gerief bestaan. Het dikke ik staat voor het moderniseringsproces, vol gas

vooruit en zonder rem, dat zich op dit moment ongebreideld globaal aan het uitdijen is.

Dat gaat niet goed. Existentiële crises, maatschappelijke conflicten en ecologische rampen zijn het gevolg. De morele onverschilligheid groeit, de solidariteit taant. Er gebeuren ongelukken, als het blinde, gesloten modernisme niet tijdig wordt bijgestuurd.

Er is een aantal opties om deze opmars te stuiten en van het moderne onbehagen werk te maken. Met fundamentalisten de modernisering (democratie, vermarkting, rationalisering) afwijzen en ongedaan proberen te maken, en helemaal terug naar de *old time religion*. Of: met neoconservatieven technologie en markt blijven omarmen, maar de moraal ondertussen wel stevig verankeren in de religieuze en morele traditie. Of: met de kritisch modernisten de moderne problemen proberen op te lossen met de hulpbronnen van de moderniteit zelf.

Kunneman heeft lange tijd met Habermas in deze laatste oplossing geloofd. Dat doet hij nu niet meer. Het kritische modernisme is zo secularistisch en rationalistisch, vindt hij inmiddels, dat het geen raad weet met de rol die religie en nieuwe vormen van religiositeit in het centrum van het publieke domein spelen. Analytisch staat het kritische modernisme machteloos, moreel en spiritueel is het krachteloos. Het weet niet te inspireren en laat ons achter in een existentieel vacuüm.

Kunneman kiest daarom voor een vierde optie om de moderniteit te transformeren. Hij wil de radicale breuk die het modernisme voltrekt met traditionele, religieuze wereldbeelden te niet doen, en nieuwe verbindingen zoeken met premoderne tradities die in de gerationaliseerde technocultuur naar de marge zijn gedrongen. Hij zoekt behoedzaam naar bronnen met behulp waarvan weer narratieve weefsels kunnen worden geweven, een textuur van zin waaruit hoop en inspiratie kan worden geput.

Daarom: exit Habermas, en een hartelijk welkom aan Gadamer. Diens hermeneutische filosofie reikt belangrijke elementen aan ('humanistische wegwijzers') die behulpzaam kunnen zijn bij het ontwikkelen van een waarheids- en werkelijkheidsbegrip dat meer biedt dan het modernistisch natuurwetenschappelijke kennisideaal. Hij breekt niet met de premoderniteit, maar luistert aandachtig naar de klassieken. Uitvoerig recapituleert Kunneman Gadamer's reconstructie van begrippen als Bildung, sensus communis, oordeelsvermogen en goede smaak, die in het Verlichtingsdenken zo'n subjectivistische insnoering hebben ondergaan dat ze hun intersubjectieve normativiteit hebben verloren. Ook al moet men zich aan Gadamer's kritiekloze overgave aan tradities niet zomaar uitleveren - Kunneman blijft een Habermas-leerling - , hoe narratieve leerprocessen in hun werk gaan kan men van hem wel leren. Daarmee ontstaat er ruimte voor andere vormen van discursiviteit dan alleen de cognitivistisch-rationele. Ook kunst en literatuur kunnen dan als gevalideerde bronnen van wijsheidskennis gaan dienen, en dat in de brede zin van het woord: zelfs het levenslied van Conny Vandenbos en Annie M.G. Schmidt doet mee.

Meer in het oog springend is echter Kunneman's pleidooi voor een herwaardering van de betekenis van religieuze tradities als inspiratie voor narratieve leerprocessen. Kunneman luidt daarmee een trendbreuk in in de humanistische beweging, de alliantie van levensbeschouwelijke organisaties waarvan het Humanistisch Verbond als voortrekker en boegbeeld kan gelden. Het humanisme heeft zich in Nederland – van Jaap van Praag tot en met Paul Cliteur- sterk ('disproportioneel', zegt Kunneman) verbonden met buitenkerkelijkheid en antigodsdienstigheid. Historisch wellicht begrijpelijk, maar volgens Kunneman onder de huidige condities een kwalijke vorm van bijziendheid. Kunneman opent nu, als voorzitter van de Humanistische Alliantie, joyeus de deur voor alle vormen van religiositeit, 'tenzij die gepaard gaan met de *dogmatische verabsolutering* van de eigen geloofsovertuiging en intolerantie jegens andersdenkenden.' (207)

Als filosoof is hij echter wel wat kieskeuriger. Niet alles aan religie bevalt hem. Transcendentiebesef, dat wil hij wel van haar leren; wat zij nog meer in huis heeft, daarvoor heeft hij niet zoveel antenne. Religieus transcendentiebesef helpt de opmars van het dikke ik te stuiten. Het dikke-ik laat zich niet begrenzen, erkent geen alteriteit, kent geen 'buiten'. Religieuze tradities leven daarentegen van transcendentie-ervaring. Hun narratieve praktijken zijn doortrokken van inzicht in de eindigheid, kwetsbaarheid en uiteindelijke onbeheersbaarheid van de *condition humaine*. Dat maakt dat ze met hun metaforen en zingevingspraktijken een vruchtbare bijdrage kunnen leveren aan de 'culturele humuslaag', de narratieve praxis die als voedingsbodem dient voor spirituele oriëntatie en normativiteit. Maar dat gaat niet zonder slag en stoot. Ook al vertegenwoordigen ze diepe premoderne cultuurlagen, ze moeten wel eerst door een soort moderniteitstoets heen. Religieuze symbolen geven te denken, schreef Ricoeur ruimhartig. Kunneman wil ze toch eerst even kritisch de maat nemen. Ze moeten eerst van hun 'verticaliteit' worden ontdaan, willen ze mee mogen doen in de postmoderne zingeving. Religieuze tradities zijn immers doortrokken van mechanismen van geweld, machtswillekeur en uitsluiting. 'God' is veelal een grillige geweldenaar. De asymmetrische transcendentie van de gevestigde godsdienst moet daarom eerst worden gekanteld tot een 'horizontale transcendentie', een concept dat bij Kunneman staat voor de existentiële ervaring van een onherleidbare 'tussenruimte', waarin onze eigen eindigheid en kwetsbaarheid op een vreedzame manier begrensd wordt door die van anderen.

'Horizontale transcendentie' – Kunneman ontleent de term aan Luce Irigaray - wordt, anders dan de verticale, gekenmerkt door pluraliteit en de mogelijkheid van kritiek. Transcendentie impliceert dat er betekenis-horizonten opdoemen, waarvan wijzelf niet de oorsprong zijn. Zij overkomen ons, we scheppen ze niet zelf. Toch moet die overstijgende 'genadegave' ook *geweigerd* kunnen worden, zegt Kunneman feministische denkers na. Anders wordt passiviteit afhankelijkheid, die op haar beurt uitmondt in geweld. Transcendentie mag nooit onontkoombaar zijn en als absolutum worden opgelegd. Autonomie als zelfgenoegzaamheid mag dan uit den boze zijn, als vrijheid moet zij als moderne verworvenheid gekoesterd worden.

Nu dan de reden waarom het mij wat licht werd in het hoofd. Als theoloog kan ik alleen maar blij zijn met Kunneman's pleidooi voor transcendentie en zijn rehabilitatie van de rol van religie als zinleverancier. Tegelijk doet hij dat ook weer zo schoorvoetend en abstract dat hij met een wijde boog om de religieuze praktijk heen lijkt te lopen en de winst ervan voor een kritisch humanisme nauwelijks aanboort. Zijn reflectie op concepten als alteriteit, transcendentie, leerzame wrijving, de plek der moeite etc. smeekt om mededeelzame spirituele taal en rituelen, waarmee de 'gaten in de taal' die bij het stellen van de 'trage vragen' vallen, kunnen worden gearticuleerd. Poëzie (Kunneman verwijft in het boek een poos bij Kopland) vermag in dit verband veel. Maar waarom niet ook met het oog daarop de taal van bijvoorbeeld de christelijke (of voor mijn part in bredere zin: religieuze) spiritualiteit verkennen? Is dat nog steeds ouderwetse humanistische koudwatervrees?

In dat verband is de scheiding tussen verticale en horizontale transcendentie misverstandwekkend. Gesuggereerd wordt dat gevestigde religieuze tradities verticaal aan transcendentie doet, en postmoderne religiositeit horizontaal. Echter, het onderscheid verticaal-horizontaal, dat bij Kunneman staat voor tegenstellingen tussen autonomie-heteronomie, absoluut-relatief, monolithisch-pluralistisch etc., zijn en worden ook *binnen* de gevestigde religieuze tradities gemaakt. Zo is wat Kunneman met horizontale transcendentie voor ogen staat (geweldloosheid, wederkerigheid, individualiteit) herkenbaar aanwezig in de lange, soms subversieve geschiedenis van de christelijke mystiek.

Ik interpreteer zijn afscheid van verticale transcendentie zo, dat hij geen objectiverende, 'transcendente' transcendentie meer wil, gelokaliseerd in een tweede werkelijkheid 'achter' of 'boven' de onze, maar zoekt naar post-metafysische, immanente vormen van transcendentie. Zijn zoektocht vertoont daarin verwantschap met die van Luc Ferry, de Franse filosoof en voormalig minister van onderwijs, die in zijn werk een soortgelijk humanisme bepleit. Voor hem, zou je kunnen zeggen, is de filosofie een voortzetting van de religie met anderen middelen. Hij geeft zich daarbij onbekommerd over aan waar Kunneman niet aan toekomt: hij herleest op een intensieve manier mystieke teksten uit de christelijke traditie (zoals het Johannesevangelie en de kerkvader Augustinus), maar dan zo, dat ze in termen van een immanente transcendentie kunnen worden geïnterpreteerd. Hij ontfutselt ze zo aan de kerkelijke - met name pauselijke - interpretatie, die daarmee haar alleenrecht op de uitleg van de christelijke traditie wordt ontzegd. Ook al stelden de mystieken zich gnostisch of neo-platoons een complete dubbelwereld voor boven de onze, en ook al objectiveerden ze hun ervaringen van het numineuze in een goddelijke Persoon, hun narratieve articulaties van liefde, transcendentie en de ambiguïteiten van het leven bieden een rijke en complexe spirituele taal die Kunneman's culturele humuslaag vruchtbaar kunnen maken.

Ferry dringt daarbij echter dieper door in het religieuze transcendentiebesef dan Kunneman: voor hem is ook sacraliteit essentieel voor de religieuze ervaring. Hij neemt daarbij *le sacré* letterlijk, in de zin van: opoffering. Er zit in de religieuze liefdeservaring een kern van onvoorwaardelijke overgave, een paradoxale vrijheid

om de eigen vrijheid op te geven. Ferry wil als modern filosoof vervolgens de religie ontmythologiseren, zonder aan haar zin voor het onvoorwaardelijke te kort te doen. Immanente transcendentie betekent dan: in concrete praktijken voor waarden als rechtvaardigheid, solidariteit en liefde door het vuur willen gaan, zelfs als het je uiteindelijk de kop kan kosten.

Dat zou je 'diepe', horizontale religiositeit kunnen noemen, ethisch gekanteld. Kunneman's diepe autonomie zou er bij gebaat kunnen zijn, maar het komt er niet van. Het blijft in zijn boek bij religieus pootjebaden. Kunneman's begrip van transcendentie blijft bleek en bloedeloos, zijn ethiek biedt tenslotte weinig openingen voor religieuze spiritualiteit. Voor onvoorwaardelijke overgave deinst zij terug, bang als zij is voor geweld en overmacht. Religiositeit wordt welkom geheten, maar mag pas binnen komen als zij zich eerst bij de voordeur half heeft ontkleed.

Kunneman reikt als humanist gelovigen de hand. Dat is te prijzen. Die hand had echter wel iets steviger toegestoken mogen worden. Ik zeg dat om nog een reden, een meer praktische. Kunneman ontwikkelt in zijn boek een onderscheid tussen drie vormen van kennis, en bepleit met behulp daarvan de noodzaak voor professionals in kennisintensieve organisaties om existentiële vragen en morele dilemma's in hun sturingspraktijk ter sprake te brengen. Kennis in modus 1 is cognitivistisch objectiverende kennis, kennis in modus 2 praktische en technische kennis van professionals, modus 3 existentiële en morele kennis. Kunneman maakt zich sterk om die laatste vorm van kennis als gelijkwaardig te beschouwen aan de beide andere kennisvormen. Nu wordt zij echter nog nauwelijks als kennis erkend, laat staan dat zij het zelfverstaan en het beleid van professionele organisaties mede aanstuurt. Existentieel zijn moderne organisaties nog steeds met stomheid geslagen.

Ik herken dit morele en spirituele analfabetisme ook in gesprek met professionals uit organisaties waar je het minder zou verwachten. In veel organisaties met een christelijke identiteit in o.a. de zorg, media, onderwijs, economie (het protestants-christelijke middenveld is in velerlei opzicht nog springlevend) blijkt een vitale behoefte aanwezig aan morele en spirituele ondersteuning en oriëntatie. Bij kerken, hun vroegere hofleverancier van zingeving, vinden zij echter onvoldoende gehoor. Deze professionals blijven, overtuigd van hun tegoed, (nog steeds) binnen gevestigde religieuze tradities zoeken naar inspirerende antwoorden op hun sturingsvragen, maar weten zich niet geholpen met traditionele, massieve en monolithische vormen van 'verticale transcendentie.' Kunneman's toenadering vanuit de humanistiek tot religiositeit enerzijds en de zoektocht van religieuze professionals naar postmoderne vormen van morele en spirituele zingeving anderzijds zouden elkaar meer tegemoet kunnen komen, als ze zich wat meer op elkaars erf zouden wagen. (Of dat grensverkeer bevorderd zal worden door de nieuwe slagzin van het Humanistisch Verbond: 'Zonder uw steun is het humanisme aan de goden overgeleverd', is overigens wel de vraag.)

Frits de Lange is hoogleraar ethiek aan de Theologische Universiteit Kampen