

Praktische Humanistiek

Luisteren in het raadswerk

Identiteit ter discussie

Ethiek in een situatie van
extreem Kwaad

Raadswerk als zorg
voor de ziel

Leren vanuit levensinteresse

Humanisme, dood en
transcendentie

PRAKTISCHE HUMANISTIEK

Praktische Humanistiek verschijnt viermaal per jaar en beoogt een bijdrage te leveren aan de verdere professionalisering van mensgerichte beroepen, in het bijzonder geestelijk werk en de reflectie daarover. Het richt zich tot beroepskrachten die vanuit een humanistische inspiratie mensen begeleiden en stimuleren, met bijzondere aandacht voor zingevingsvragen.

REDACTIECOMMISSIE

Prof.dr Douwe van Houten (voorzitter), drs Marco van Groenendaal (secretariaat, eindredactie), drs Ina Brouwer, drs Rob Buitenweg, drs Ed van Hoorn, drs Brecht Molenaar (correctie), drs Margot Scholte en drs Mart Vogels.

REDACTIERAAD

Prof.dr H.J. Achterhuis (Technische Universiteit Twente)
Prof.dr A.J. Baart (Katholieke Theologische Universiteit, Utrecht)
Prof.dr G. van der Laan (Universiteit Utrecht/NIZW)
Prof.dr J. van Mens-Verhulst (Universiteit Utrecht)
Prof.dr mr J. de Savornin Lohman (Universiteit Amsterdam)
Prof.dr S.L. Sevenhuijsen (Universiteit Utrecht)
Prof.dr R. Veenhoven (Universiteit Utrecht)
Prof.dr M.A. Verkerk (Rijksuniversiteit Groningen/Erasmus Universiteit Rotterdam)

Gerefereerde bijdragen zijn in de inhoudsopgave aangegeven met een *

REDACTIEADRES

Postbus 470, 3500 AL Utrecht. Telefoon: (030) 2390100, fax: (030) 2390170

UITGEVERIJ EN ABONNEMENTENADMINISTRATIE

Uitgeverij SWP, Postbus 578, 3500 AN Utrecht. Telefoon: (030) 2368060, fax: (030) 2368140,
e-mail: swp@wxs.nl

ABONNEMENTEN

Een jaarabonnement omvat vier nummers en loopt van september tot september. De abonnementsprijs per jaargang bedraagt f 60,00. Voor studenten geldt een gereduceerd tarief van f 44,00. Voor instellingen bedraagt de abonnementsprijs f 86,50. Collectief abonnement (geleverd op één adres) f 50,00 (10-24 ex.); of f 44,00 (25 en meer ex.).

Losse nummers f 26,50 (excl. administratie- en verzendkosten).

OPZEGGING

Abonnementen kunnen alleen schriftelijk bij de uitgever tot uiterlijk 1 augustus van het lopende abonnementsjaar worden opgezegd. Bij niet tijdig opzeggen wordt het abonnement automatisch met één jaar verlengd.

KOPIJ

Ieder die zich professioneel met humanistisch raadswork en geestelijke verzorging bezighoudt, alsmede ieder die een bijdrage wil leveren aan de theoretische en/of praktische verdieping en ontwikkeling van het humanistisch geestelijk werk, wordt uitgenodigd beschouwende artikelen, opiniërende stukken of reflecties over ervaringen aan te leveren. U kunt hiertoe contact opnemen met de redactie. Zie verder de binnenkant achterkast voor richtlijnen auteurs.

Ontwerp en omslag: WAT-ontwerpers [Utrecht]

© Uitgeverij SWP, 1998, alle rechten voorbehouden

ISSN 0926-5228


Nederlandse
uitgeversverbond
Groep vaktijdschriften



BIBLIOTHEEK
Van Asch van Wijckskade 28
3512 VS Utrecht
Tel: (030) 239 01 99

2 **Redactioneel**

5 **Luisteren in de praktijk van het humanistisch raadswerk**

Een driedeling

● *Brecht Molenaar*

10 **Identiteit ter discussie**

In gesprek met Ann Phoenix

● *Ellen Grootoenk en Krieno Zandinga*

14 **Aanzetten tot een ethiek in een situatie van extreem kwaad**

Het kwaad als filosofisch thema

● *Onno Hansen*

25 **Humanistisch geestelijk werk als zorg voor de ziel**

Een pleidooi om het begrip ziel als uitgangspunt te nemen bij het denken over het vak van humanistisch geestelijk werker

● *Fons van den Boogert*

35 **Leren vanuit levensinteresse**

Een vergelijking van het subject wetenschappelijk gefundeerd leren met de uitgangspunten voor Humanistisch Vormingsonderwijs

● *Dhyan Vermeulen*

42 **Humanisme, dood en transcendentie**

De dood en de ervaring van een transcendente werkelijkheid

● *Fons Elders*

51 **Recensies**

Met onder andere: **Boekbespreking van *Postmoderne Moraliteit***

● *Patrick Vlug*

61 **Signalementen**

Ellen Grootoenk

Richtlijnen voor auteurs

REDACTIONEEL

Dit decembernummer van *Praktische Humanistiek* bevat een gevarieerd aanbod van artikelen, maar ze gaan allemaal over mensen. Als collega's van andere universiteiten me vragen wat humanistiek eigenlijk is, dan antwoord ik wel eens dat je dat kan zien als een soort 'mensgeleerdheid'. Theologie wordt immers ook wel aangeduid als godgeleerdheid. Misschien is mensgeleerdheid zo gek nog niet, temeer daar de aanduiding antropologie al vergeven is. Mensgeleerdheid sluit ook mooi aan bij het huidige motto van de Universiteit voor Humanistiek: de mooiste studie is de mens. Dat blijkt aanstaande studenten aan te spreken. In tegenstelling tot theologische opleidingen neemt aan de Universiteit voor Humanistiek het aantal studenten toe en de ondergrens van 250 is dit jaar ruim gepasseerd.

Bij mensgeleerdheid (in humanistieke zin) gaat het met name om het geestelijk welbevinden van mensen en wat daar op inspeelt. Uit dit nummer blijkt dat daarin veel aspecten kunnen worden onderscheiden, en dan gaat het hier nog om een kleine selectie.

Brecht Molenaar vertelt over haar ervaringen met luisteren naar persoonlijke verhalen binnen de geestelijke gezondheidszorg. Binnen de psychiatrie is communicatie doorgaans niet eenvoudig: de taal wordt door de cliënt vaak symbolisch of metaforisch gehanteerd, de ander is zo depressief dat deze nergens meer belang aan hecht of soms is het levensverhaal van de cliënt als het ware verweggestopt en niet meer toegankelijk. Toch valt er

wel degelijk iets te (be)luisteren. Om daar zicht op te krijgen wordt onderscheid gemaakt tussen communicatie op inhoudsniveau, betrekkningsniveau en bestaansniveau. Dit wordt geïllustreerd aan de hand van een concreet voorbeeld, waarbij duidelijk wordt dat de gesprekken met name de belevingswereld betreffen. Een klein maar mooi verhaal.

Ellen Grootenok en Krieno Zandinga spraken met Ann Phoenix, in 1997/1998 de bekleedster van de Ribius Peletier leerstoel aan de Universiteit voor Humanistiek. De leerstoel richtte zich dat jaar op identiteitsconstructies in relatie tot *gender* en *ethniciteit*. Daar was voor gekozen omdat binnen de Universiteit voor Humanistiek *ethniciteit* tot dan toe wat onderbelicht was gebleven. Ann is inmiddels weer werkzaam binnen het Birbeck College in Londen, dat voor een deel werkt in de traditie van Stuart Hall. Deze heeft zich met name ingezet voor onderzoek naar *empowerment* van randgroepen binnen de Britse samenleving. Volgens Ann is een denken in termen van dominantie en marginaliteit (van minderheden) echter niet meer van deze tijd. Een en ander is diffuus geworden, zij het dat de discussie rondom ras en *ethniciteit* nog tamelijk ingewikkeld ligt. In Nederland zijn we er niet zo aan gewend over ras te spreken, wellicht in een poging deze problematiek van tafel te houden. In Engeland is dat echter heel gebruikelijk. Het opmerkelijke van Ann Phoenix is dat ze daarbij expliciet ingaat op *whiteness* als *ethnische identiteit*.

Onno Hansen gaat in op een weinig gangbaar onderwerp en wel de ethiek van het kwaad. Het opmerkelijke daarvan is dat daar doorgaans niet over wordt geschreven; het kwaad behoort tot het onbegrijpelijke en ongeordende en het is niet eenvoudig daar greep op te krijgen. Toch kan niet worden ontkend dat het bestaat, immers werkers bij Justitie en Defensie worden er dagelijks mee geconfronteerd. Het artikel gaat in op extreme vormen van het kwaad in de Goelag, waarin de vensters naar buiten zijn afgesloten en de gevangenen op zichzelf en het Goelag-regime zijn teruggeworpen.

In 'Humanistisch geestelijk werk als zorg voor de ziel' probeert Fons van de Boogert ons ervan te overtuigen dat we beter kunnen spreken over zielzorg dan over geestelijk werk. Ik ben het wel met hem eens dat de aanduiding 'geestelijk werk' geen schoonheidsprijs verdient, maar zijn argumenten dat 'zorg voor ziel' beter aangeeft waar het HGW om draait, hebben mij niet overtuigd. De begrippen 'geest' en 'ziel' hebben beide een wat onbegrensd karakter en in de loop der eeuwen zijn de betekenissen ook omgedraaid. Bij verbuigingen ontstaat wel duidelijkheid want iedereen weet het verschil tussen 'zielig' en 'geestig'. Daarentegen spreken we bijvoorbeeld echter ook over 'zielsgelukkig' en over een 'zielepoet'. Terminologische ongerijmdheden waar de Nederlandse taal vol mee zit. Niettemin, een aardig betoog.

Dhyan Vermeulen schrijft over humanistisch vormingsonderwijs (HVO) binnen het lager en voortgezet onderwijs. In haar artikel vergelijkt ze de onderwijskundige uitgangspunten en onderwijspraktijken van het humanistisch vormingsonderwijs met de onderwijskundige benadering van Klaus Holzkamp. Hij richt zich op leerprocessen bezien vanuit het perspectief van het lerende subject en hecht veel waarde aan sámen leren. Dit zogenaamde expansieve leren zet hij af tegen beleerd worden, waarbij het leerproces van bui-

tenaf wordt opgelegd en gecontroleerd. De didactiek van het humanistisch vormingsonderwijs sluit aan bij de aanpak van expansief leren, maar is daar niet op gebaseerd. De binnen het HVO gehanteerde didactiek is eerder verbonden met *action learning* zoals verwoord door Paolo Freire, Oskar Negt en Jürgen Habermas. Een vergelijking met het denken van Holzkamp biedt een aantal bouwstenen om de ontwikkelde didactiek verder uit te werken.

Een heel ander aspect van geestelijk welbevinden is het omgaan met de dood. Fons Elders gaat daar in zijn artikel 'Humanisme, dood en transcendentie' uitgebreid op in. Hij gaat daarbij uit van de veronderstelling dat de menselijke ervaring van eindigheid en dood, de bron is van de verschillende levensvisies en dat dit voor het humanisme eigenlijk ook het geval moet zijn. Een levensbeschouwing of visie op het leven is onlosmakelijk verbonden met een visie op de dood. Hij werkt dit uit aan de hand van de spanningsboog tussen immanentie en transcendentie, en betreft daarbij ook het Christendom, Zenboeddhisme en Hindoeïsme.

Vervolgens presenteert hij een existentiële analyse van het humanisme vanuit het perspectief van de universele dimensie van het menselijke waardenbewustzijn. Het artikel laat doorgaans een abstract filosofisch betoog zien. Hier en daar lardeert Elders zijn betoog met sprekende voorbeelden, bijvoorbeeld als hij stelt dat Koningin Beatrix een agnostica is.

Afsluitend de boekbesprekingen, recensies en signalementen. Meestal worden boekbesprekingen in het redactioneel niet vermeld. In het geval van Patrick Vlug, die een bespreking geeft van *Post-moderne Moraliteit* van Harry Kunneman, maken we een uitzondering.

Op een uitvoerige manier gaat hij in op het boek en doet dat - vergelijkbaar als Harry Kunneman in zijn boek - in de vorm van een 'brief aan een Hooggeleerde heer'.

Wij hebben deze nog niet aan Harry Kunneman voorgelegd, maar we zien uit naar een boeiende briefwisseling.

Hierbij wijs ik lezers er nog maar eens op dat ook derden boekbesprekingen kunnen indienen bij de redactie. De omvang daarvan kan, afhankelijk van het boek en de bespreking, variëren tussen de 500 en 2000 woorden. Suggesties voor signalen kunnen worden ingeleverd bij Ellen Groot-oonk.

Een welhaast vaste rubriek ('Bewegingen rondom de duiventil') wordt ondertussen de samenstelling van de redactiecommissie. In het vorige nummer heette ik Ine Spitters welkom. Nu moet ik meede-

len dat Ellen Grootoonk de redactiecommissie heeft verlaten. Het was allemaal wat veel geworden: én redactie, én interviews, én de signalemen-tenrubriek. Het laatste blijft ze verzorgen, maar de andere taken heeft ze neergelegd. Uiteraard, onze hartelijke dank voor haar grote inzet.

Rest mij de lezers van *Praktische Humanistiek* het beste te wensen voor 1999. Tevens wens ik iedereen veel inspiratie toe in het dagelijks leven en werk. Ik hoop ook dat velen het goede voornemen zullen bedenken om komend jaar eens een artikel voor *Praktische Humanistiek* te schrijven.

Douwe van Houten

(ADVERTENTIE)

Geestelijke verzorging

De existentiële begeleiding in de psychiatrische hulpverlening

Yvonne M.C. Lang

ISBN 90-6665-283-7 / 96 pagina's / f 26,50



De mens heeft door de eeuwen heen gezocht naar de betekenis en de zin van het leven. Zinvragen komen vooral voor daar waar de confrontatie met de kwetsbaarheid van het bestaan groot is. In crisissituaties staan mensen stil bij de vraag wat ze nog aan het leven hebben. Ze worden op zichzelf teruggeworpen en moeten zich opnieuw oriënteren. Vaak hebben ze daar hulp bij nodig van anderen.

In dit boek is getracht de hulpverlening, in het bijzonder toegespitst op de psychiatrisch patiënt, te verhelderen. De auteur gaat in op de vraag 'hoe met dit alles kan worden omgegaan in het hulpverleningsverband'.

Besproken wordt de inhoud van de begeleiding, de grondhouding, het gebruik van verhalen, leeraspecten en beleidsmatige aandachtspunten voor de ontwikkeling van de geestelijke verzorging in georganiseerd ver-

band. Ook heeft de auteur beschrijvingen opgenomen van patiënten en gesprekken uit de dagelijkse praktijk.

Dit boek is een gids voor hulpverleners en begeleiders die werken met mensen in nood. Het is in het bijzonder geschreven voor hulpverleners in de geestelijke gezondheidszorg (psychiaters, psychologen, geestelijk verzorgers, maatschappelijk werkers, verpleegkundigen, sociotherapeuten).

Boeken van de SWP zijn verkrijgbaar in de boekhandel in Nederland en België.
Bij rechtstreekse toezending worden verzendkosten in rekening gebracht.

Uitgeverij SWP
Postbus 578
3500 AN Utrecht
Telefoon (030) 2368060



Luisteren in de praktijk van humanistisch raadswerk

Een driedeling

Brecht Molenaar

■ 'En wanneer iemand het gevoel had dat zijn leven volkomen mislukt en zinloos was, en hij zelf maar één van de velen, iemand waar het helemaal niet op aan komt en die net zo snel vervangen kan worden als een gebroken pot - en hij ging dat allemaal aan de kleine Momo vertellen, dan werd hem terwijl hij nog sprak, op een geheimzinnige manier duidelijk dat hij het helemaal mis had; dat men hem precies zoals hij was, onder alle mensen maar één enkele keer tegenkwam en dat hij daarom op een bijzondere manier belangrijk was voor de wereld. Zo kon Momo luisteren!' (Michael Ende in *Momo en de tijdspaarders*)

Inleiding

De nu volgende tekst is een bewerking van een voordracht die door mij is gehouden in het kader van een praktijkles aan de Universiteit voor Humanistiek.¹ Ik was als humanistisch raadvrouw gevraagd iets te vertellen over luisteren in de praktijk van de humanistisch geestelijke verzorging, met name in relatie tot mijn ervaringen met luisteren naar verhalen van cliënten binnen de geestelijke gezondheidszorg.

Ik kan niet anders zeggen dan dat ik een mooie herinnering bewaar aan de jaren die ik gewerkt heb binnen de psychiatrie. Dat mag verbazing wekken gezien de associaties die nu juist een plek als de psychiatrie doorgaans oproept. Maar in de gesprekken die ik had met cliënten, deed ik ontroerende of zelfs wel wonderlijke ervaringen op die het voor mij zeer waardevol maakten om er te werken.

Het is niet zo dat ik daarbij in eerste instantie denk aan 'interessante gesprekken' in de gebruikelijke betekenis. Het spreken op zichzelf beschouwd ging bij die mensen vaak uiterst moeizaam. Een opname in de psychiatrie betekent tegenwoordig veelal dat er sprake is van behoorlijk zware problematiek. Zo ook op de twee gesloten afdelingen waar ik het vaste aanspreekpunt was van de geestelijke verzorging. De in dat opzicht moeilijke communicatie kan verschillende redenen hebben. Alleen al fysiek kunnen cliënten moeilijk verstaanbaar zijn door bijwerkingen van medicatie. Maar ook inhoudelijk zijn er over het algemeen complicaties. Zo zijn de uitingen bij een psychose vaak heel symbolisch en metaforisch, en kunnen waanvoorstellingen het moeilijk maken om de verbeeldingen in het verhaal te volgen. Ook is het mogelijk dat iemand zo depressief is dat er zelfs geen wil meer is tot praten en er nergens meer belang aan wordt gehecht. Of, en dat was

eigenlijk vrijwel altijd het geval, de verhalen zitten als het ware al lang 'op slot'. Er kunnen dingen gebeurd zijn die iemand ertoe brachten zich er emotioneel voor af te sluiten, er niet meer bij te blijven in de beleving, waardoor het ook niet meer als zodanig verteld kan worden. Of er is zo weinig zelfwaardering dat iemand zijn eigen ervaringen niet de moeite waard kan vinden, laat staan daar nog eens aandacht voor kan of wil vragen bij een ander.

Viel er dan wel iets te luisteren, zou je je af kunnen vragen. Naar mijn mening is dat wel degelijk het geval. Daartoe is het echter wel nodig om het luisteren ruimer op te vatten dan het slechts letterlijk horen van wat de ander allemaal zegt. In het werkveld van de psychiatrie komt dit, gezien de moeizame verbale toegang tot die verhalen, bij uitstek naar voren. Dat het in die ruimere opvatting nog steeds over 'luisteren' gaat, komt doordat luisteren volgens mij altijd meer behelst dan het simpelweg aanhoren van een verhaal.

Allereerst spelen non-verbale aspecten eveneens een rol in de communicatie, wat voor mij reden is om liever van 'beluisteren' te spreken. Er kan niet alleen worden geluisterd naar hetgeen er letterlijk wordt gezegd, maar alles kan worden beluisterd dat door de ander wordt uitgedrukt. Je beluistert ook de manier waarop iemand iets zegt en de lichaamstaal die ermee gepaard gaat. Dit betekent dat je heel veel kunt beluisteren, en dat gebeurt trouwens toch wel vanzelf, al wordt er niet eens zoveel gesproken. Bovendien is ook de visie die je als geestelijk verzorger hebt op de relatie met de ander en op de ander als persoon, van invloed op de communicatie en daarmee op de wijze waarop de ander wordt beluisterd.

Zo opgevat ligt het beluisteren van de ander in een brede communicatiebedding. Het maakt onderdeel uit van de communicatie die zich als het ware op verschillende niveaus voltrekt. In de praktijk zijn die niveaus weliswaar onlosmakelijk met elkaar verbonden, maar de onderscheiding maakt het mogelijk om per niveau te reflecteren

op het proces van beluisteren. Je kunt je als humanistisch geestelijk verzorger namelijk afvragen waar de gesprekken over gaan en hoe je aankijkt tegen de relatie met de ander en tegen de ander als persoon.

Hieronder zal ik per communicatieniveau toelichten hoe de specifieke aard van beluisteren in het humanistisch raadswerk in mijn opvatting naar voren komt. Dit overigens zonder te willen suggereren dat de aard van dergelijke communicatie, zowel op de verschillende niveaus alsook in hun combinatie, exclusief voorbehouden zou zijn aan het humanistisch raadswerk. Tot slot zal ik mijn betoog concretiseren aan de hand van een casus.

Het beluisteren

Om te beginnen kan de communicatie worden gezien vanuit de invalshoek van de inhoud, de informatie, het bericht. Dit niveau van de communicatie staat bekend als het *inhoudsniveau*. Hier gaat het om de vraag waar je het als humanistisch geestelijk verzorger over hebt met de ander en waar de gesprekken over gaan.

Het humanistisch raadswerk kan volgens mij inhoudelijk goed getypeerd worden met de trefwoorden 'levensbeschouwing' en 'zingeving'. Dat is althans het perspectief waarin het verhaal van de ander, waarbij het verhaal ruim wordt opgevat als bestaand uit zowel letterlijke uitingen als non-verbale signalen, geplaatst kan worden door de humanistisch geestelijk verzorger. Hij of zij beluistert de ander op diens zoeken naar wat waar, goed of juist is. In die zin gaat de raads persoon met de ander in gesprek over de bestaansvragen die in het geding zijn. Wil de raads persoon echter goed aanwezig zijn in de relatie die dan ontstaat, dan is daarmee gegeven dat ook diens eigen visie op het (goede) leven een rol speelt. Hiermee is de rol van de geestelijk verzorger zelf in beeld gekomen, een rol die verder kan worden toegelicht op de andere communicatieniveaus.

Op het niveau van de onderlinge relatie gaat het om de vraag hoe je jezelf als humanistisch geestelijk verzorger ziet in relatie tot de ander. Dit niveau staat bekend als het *betrekkingsniveau* van communicatie.

De relatie kan enerzijds bekeken worden naar de verdeling van de posities die beiden innemen (is er sprake van gelijkwaardigheid of staat de één boven de ander) en anderzijds naar de mate van betrokkenheid die er is.

Wat de verdeling van posities betreft, betekent geestelijke verzorging voor mij dat er sprake is van een begeleidingssituatie. Het begeleiden doe je niet primair als deskundige, maar veeleer als medemens die ook zelf in beeld komt. Het blijft echter wel degelijk een vorm van begeleiding en wat dat betreft is er sprake van een relatieve gelijkwaardigheid.

In vergelijking met behandelingen zoals die doorgaans binnen de psychiatrie worden gegeven, of zoals die althans naar buiten toe worden gepresenteerd, lijkt het me een belangrijk onderscheid dat het verhaal van de ander bij humanistisch raadswerk niet in een extern theoretisch referentiekader wordt geplaatst, noch dat de ander wordt meegeleid in een daaruit volgende methodisch stappenplan. De humanistisch geestelijk verzorger kan ingaan op aspecten van levensbeschouwing en zingeving zoals die bij de ander worden beluisterd, zij of hij kan er zo nodig eigen denkbeelden, waarden, normen of emotionele ervaringen naast of tegenover plaatsen, maar het gesprek blijft zich in die wederzijds gedeelde ruimte begeven. Er worden geen diagnoses gesteld die afkomstig zijn uit een taalspel dat de cliënt onbekend is en de gesprekken zijn niet van een andere orde dan die van het eigen verhaal. In die zin heeft het humanistisch raadswerk een ander karakter dan dat van een behandeling.

Daarmee is aan de begeleiding nog geen doel ontzegd. De inzet van de humanistisch geestelijk verzorger komt wel degelijk voort uit de overtuiging dat goede communicatie ergens zin

voor heeft. Het gaat dan niet in eerste instantie om het oplossen van problemen, maar veeleer om een groei van zelfwaardering bij de ander en het (meer) toekomen aan de ervaring van autonomie en zorg voor zichzelf.

Wat de betrokkenheid betreft, iets dat vooral langs non-verbale wegen zal worden gecommuniceerd, voel ik me als geestelijk verzorger een soort vertegenwoordiger van menselijke solidariteit. Wat er verder ook aan de hand is, de ander blijft als mens in tel en hoort erbij. Je hoopt cliënten te erkennen door hen de ervaring te geven dat ze er mogen zijn en ertoe doen en hen serieus te nemen in de wijze waarop ze het leven beleven, waarderen en er vorm aan geven. Zeker de kant van het werk die bestaat uit het spontaan langsgaan bij mensen door bijvoorbeeld in de huiskamer van een afdeling koffie met ze te drinken, draagt uit dat er belangstelling voor hen is en ze niet in de steek gelaten worden. Dit wordt vaak enorm gewaardeerd, is mijn ervaring, al kan het natuurlijk ook wel eens op weerstand stuiten en dient het niet te worden opgedrongen.

Betrokkenheid betekent overigens niet dat je hoe dan ook instemt met alles wat de ander denkt, doet en voelt. Het serieus nemen van iemand kan juist betekenen dat je hem aanspreekt op de eigen verantwoordelijkheid in bijvoorbeeld het rekening houden met anderen of de zorg voor zichzelf.

Bestaansniveau

De vraag die volgens mij bepalend is voor zowel de aard alsook de kwaliteit van de relatie en de betrokkenheid, is hoe je aankijkt tegen de ander als persoon. Naar dit niveau van communicatie wordt wel afzonderlijk verwezen als *het bestaansniveau*, maar meestal laat men de visie op de ander onder het betrekkingniveau vallen.²

Op dit niveau is volgens mij wel sprake van een principiële gelijkwaardigheid. In mijn opvatting van het humanistisch raadswerk wordt de ander

gezien als drager van levensbeschouwing en zingeving. Het luisterend oor van de humanistisch geestelijk verzorger is als het ware afgestemd op het verhaal van die ander als een concrete, individuele uiting van levensbeschouwing en zingeving. In mijn ogen gaat het daarbij om een cognitieve kant (hoe kijkt iemand aan tegen leven en dood), een normatieve kant (wat vindt hij of zij goed om te doen, welke waarden en normen zijn belangrijk voor die persoon) en een expressieve kant (hoe is de emotionele beleving van zin, grofweg variërend van zinloos tot zinvol).

Hoewel het verhaal van de cliënt in principe centraal staat in de aandacht, kun je daar eenmaal onmogelijk sec naar luisteren. Het luisteren roept iets in jou op en het verhaal komt op een bepaalde manier bij je binnen. Je zult het verhaal van de ander een plaats geven en interpreteren tegen de achtergrond van bij jezelf aanwezige kennis, eigen denkbeelden, eigen waarden, normen en emoties. Paradoxaal genoeg betekent het beluisteren van een ander dat je ook beluistert wat nu juist dat verhaal jou doet. En pas wanneer je daar contact mee houdt, kun je zelf daadwerkelijk als persoon aanwezig zijn in de relatie die je met de ander aangaat. Hiermee komt ook de levensbeschouwing (humanisme) en zingeving van de geestelijk verzorger zelf in beeld. Het humanistische toont zich voor mij met name in de gerichtheid op en het geloof in een zekere keuzevrijheid bij de ander. Het bezien van iemand als mens die het bestaan op een eigen manier beleeft, waardeert en er vorm aan geeft, in combinatie met een oprecht respect voor nu juist die eigenheid, heeft als aandacht en respect voor de ander een belangrijke intrinsieke waarde. Bovendien kan dat volgens mij een bejegening zijn die de ander ook daadwerkelijk een grotere ervaring van keuzevrijheid kan doen beleven.

Casus

Karin ontmoette ik op de gesloten opnameafdeling van het psychiatrisch ziekenhuis waar ik werkte.³ Ik wil deze begeleiding beschrijven aan de hand van de verschillende communicatieniveaus, al moet ik er direct bij vermelden dat een dergelijke procesbeschrijving veeleer blijkt geeft van reflectie achteraf dan dat het heeft gefunctioneerd als een bewust plan van aanpak vooraf.

Wat in de gesprekken met Karin (inhoudelijk) altijd op de voorgrond stond, was de worsteling met haar doodswens. In gedichtjes schrijft ze dat ze het leven zwaar vindt, geen uitweg kan vinden, vastgelopen is, geen hoop meer heeft en geen toekomst ziet, het niet meer weet en niet meer kan, al heel lang bang is, alleen maar faalt en uit het leven wil vluchten.

Wanneer ik kijk naar hetgeen dat haar teveel is geworden, dan zijn er duidelijk een vast aantal ervaringen, haast op één hand te tellen, die haar als het ware in hun greep hielden. Zij vormden de steeds terugkerende onderwerpen van gesprek. Wat er voor haar nog bovenop kwam aan problematiek, was de ervaring van de psychiatrie zelf: de opnames nu al jarenlang, akelige herinneringen aan de separeer, minderwaardigheidsgevoelens vooral in vergelijking tot haar in alle opzichten (studie, werk, samenwonen etc.) 'normalere' broers en zussen. Het besef zo buiten de maatschappij te staan, de geschiedenis van haar afgebroken opleidingen, drukt haar neer.

Aanvankelijk waren haar verhalen voor mij moeilijk inleefbaar. Ze kon er bijna niet over praten. Met een aantal en steeds weer dezelfde trefwoorden, verwees ze naar situaties, haast sjabloonachtig en karikaturaal in ongenueanceerdheid, wat het voor mij haast onmogelijk maakte om me er vanuit een vorm van begrip of herkenning mee te verbinden. Dat maakte het zelfs niet gemakkelijk om mijn aandacht levend te houden. Ik zorgde er om die reden dan ook altijd voor dat ik haar niet aan het einde van de dag pas zou spreken.

Geleidelijk aan kwam er echter steeds meer perspectief en reliëf in haar verhalen. Er werd zichtbaar welke momenten zo'n enorme indruk op haar hadden gemaakt, en waar dat in zat, waardoor ik een steeds meer gedetailleerde invulling van haar beleavingswereld voor ogen kreeg. Daardoor werd het ook beter mogelijk om er een diepergaand gesprek over te voeren.

Over wat er zich op betrekkningsniveau heeft afgespeeld, kan ik alleen iets zeggen over mijn kant van het proces. Ik heb mij nooit bezighouden met de psychiatrische diagnose van Karin. Voor mij was dat niet primair van belang, al probeerde ik er wel zicht op te krijgen waar haar doodswens uit voort kwam. Het maakt immers wel uit of iemand van stemmen in het hoofd de opdracht krijgt om uit het leven te stappen, of dat het spreken over zoiets uit een verlangen naar aandacht lijkt voort te komen of uit de conclusie van weloverwogen en langdurige afwegingen. Ik was er niet per definitie op gericht haar van haar doodswens af te houden, al zag ik teveel mogelijkheden en potenties om me er 'zomaar' bij neer te kunnen leggen. Aanvankelijk kwam dat alleen al doordat ze, bij alle wanhoop waar ze van getuigde, mijn aanwezigheid niettemin voelbaar op prijs kon stellen.

Al was de gelijkwaardigheid duidelijk relatief, ik kwam er als humanistisch raadvrouw en kon naar huis gaan zodra ik dat wilde terwijl de deuren voor haar letterlijk gesloten bleven, in het contact heb ik geprobeerd dat zoveel mogelijk te compenseren. Een voorbeeld is dat ik er voor zorgde dat zij de klapdeur op weg naar mijn kamer voor me open kon houden, nadat ik de deur van de gesloten afdeling van het slot had moeten doen om haar mee te kunnen nemen.

In deze praktijksituatie hoopte ik vooral dat mijn contact met Karin haar (op bestaansniveau) de ervaring zou geven dat ze er als mens toe deed. Zelf ben ik daartoe er steeds radicaal vanuit gegaan dat haar beleving een zinvolle logica had,

zelfs wanneer ik de neiging voelde om daaraan te twijfelen.

Ik denk dat het vertrouwen van haar kant samenhangt met een zekere trouw van mijn kant. Niet alleen de trouw in het elke week weer langskomen en er zijn, maar vooral in de trouw van mijn kant om haar waarde te blijven zien.

Brecht Molenaar is humanistisch raadvrouw in de gezondheidszorg.

Noten

1. Het betreft het door Marjolijn Gelauff verzorgde Programma 'Praktijk-lint' bij het studie-onderdeel 'Professionalisering en Leefwereld' in het studiejaar 1997-1998 aan de Universiteit voor Humanistiek.
2. Remmerswaal (1983: 72 e.v.) bespreekt het communicatieniveau dat hier in het geding is als het bestaansniveau. Hij doet dit in aansluiting op Laing, die aan het onderscheid in inhouds- en betrekkningsniveau (uit de systeem- en communicatietheorie) nog dit derde niveau heeft toegevoegd.
3. Om reden van privacy is de naam van de cliënt veranderd, evenals specifieke biografische informatie.

Literatuur

- Remmerswaal, J. (1983), *Groepsdynamica II. Kommunikatie*, Uitgeverij H. Nelissen B.V., Baarn.

Identiteit ter discussie

In gesprek met Ann Phoenix

Ellen Grootoenk en Krieno Zandinga

Als we met Ann Phoenix naar de wereld kijken, zien we talloze sociale constructies. Constructies op basis van huidskleur, ras, gender en etniciteit. Ann Phoenix stelt dat deze beelden afhankelijk zijn van de achtergrond van de kijker. Sinds geruime tijd houden wetenschappers, waaronder Ann Phoenix, van het Birbeck College in Londen, zich bezig met onderzoek naar groepen uit de 'rafelrand' van de samenleving. Vanwege haar expertise op dit gebied bekleedde Ann Phoenix in het academisch jaar 1997/1998 de Ribbius Peletierleerstoel aan de Universiteit voor Humanistiek. In haar sociaal-wetenschappelijke onderzoek naar marginale groeperingen legt zij vele gezichtspunten bloot. Deze zijn zowel voor de politiek als voor het raadswerk van belang.

De sociaal- en ontwikkelingspsychologe Ann Phoenix, afkomstig van het Birbeck College in Londen, was vanwege de Ribbius Peletier-leerstoel in het academisch jaar 1997/1998 verbonden aan de Universiteit voor Humanistiek. Haar leeropdracht luidde 'Feminisme, Humanisme en Emancipatievraagstukken, in het bijzonder Identiteitsconstructies in relatie tot Gender en Etniciteit'. Ann Phoenix is te typeren als een postmoderne feministe die door middel van kwalitatief onderzoek relaties tussen theorie en praktijk legt. Identiteit is het leidende thema in haar sociaal-wetenschappelijke onderzoek.

In de laatste jaren heeft het denken over identiteiten een grote vlucht genomen. De belangrijkste uitkomst van de debatten rond identiteit is de idee dat identiteiten geen absolute, vaststaande kern meer hebben. Een identiteit wordt gezien als een dynamisch samenspel van verschillende factoren zoals ras, gender en etnici-

teit. Mensen hebben in deze postmoderne visie meerdere identiteiten, die afhankelijk van tijd en plaats tot uitdrukking komen. Identiteiten staan niet op zichzelf maar worden gevormd in de sociale werkelijkheid temidden van andere identiteiten. Phoenix kijkt naar deze werkelijkheid door een sociaal-constructivistische bril; wij maken volgens haar beelden over onszelf en onze omgeving. Deze beelden zijn niet neutraal maar krijgen een waarde toegekend. Zo was het in de jaren vijftig volstrekt normaal om vrouwen te vereenzelvigen met de rol van moeder en huisvrouw. Deze constructie is in de jaren zestig en zeventig door de vrouwenbeweging ter discussie gesteld, hetgeen resulteerde in andere opvattingen en mogelijkheden voor vrouwen. In het denken over identiteit is er ook korte metten gemaakt met de idee dat er mensen met centrale of marginale identiteiten zijn. Centrale identiteiten zijn identiteiten die op de voor-

grond staan en de norm vertegenwoordigen. In het verleden was dat de blanke, heteroseksuele, mannelijke identiteit waar de vrouwelijke en andere (marginale) identiteiten een afgeleide van vormden. Door de emancipatie van verschillende marginale groeperingen heeft de centrale identiteit zijn plaats verloren. Vanwege deze verschuiving en de veranderde, dynamische opvatting van identiteit is volgens Phoenix de oppositie tussen (marginale) en centrale identiteiten niet langer houdbaar. Alhoewel er economische, sociale en andere verschillen bestaan, denkt Phoenix dat alle identiteiten tegenwoordig marginaal genoemd kunnen worden. De machtsposities worden net als in het verleden nog steeds grotendeels bekleed door blanke, westerse mannen. Maar in tegenstelling tot vroeger kent hun positie ook marginale aspecten. Onder andere de affaires rondom president Clinton demonstreren dit gegeven.

Identiteit

Identiteit is een cruciaal begrip om de positie van groepen, zoals bijvoorbeeld zwarte of blanke jongeren, in de wereld te begrijpen. Identiteit heeft volgens Ann Phoenix te maken met de eigen visie op de wereld. Daarom vraagt zij in haar onderzoek de respondenten naar allerlei aspecten uit hun leven, zoals familie, vrienden, ras, toekomstplannen en nationaliteit. We kunnen identiteiten alleen waarnemen door de constructies die we maken. Ann Phoenix refereert aan het voorbeeld van de twee hollende mannen. In een onderzoek werd aan mensen gevraagd wat ze zagen als ze keken naar twee mannen die achter elkaar aan renden, waarbij de een zwart en de ander blank was. De onderzoeker liet de mannen twee keer rennen, een keer de blanke man achter de zwarte man aan, de andere keer vice versa. In het eerste geval zagen de respondenten een zwarte dief, schurk, zakkenroller of drugsdealer die achterna werd gezeten door een blanke politie-agent. In het tweede

geval zag men een blanke man op de loop gaan voor een zwarte agressieveling. De respondenten bleken dus een negatieve kijk te hebben op een zwarte identiteit en een positieve op een blanke identiteit.

Phoenix probeert door haar onderzoek het bestaan van dit soort constructies aan te tonen. Uit haar onderzoek naar blanke Londense jongeren concludeert Phoenix dat blank-zijn een stille term is. In tegenstelling tot zwarte jongeren die zich bewust zijn van hun etniciteit, ontbrak dit element in de verhalen van de blanke jongeren. De geïnterviewden noemden kenmerken als nationaliteit, leeftijd en gender wanneer zij naar hun identiteit verwezen, etniciteit werd echter niet genoemd. Voor blanke jongeren is hun huidskleur vanzelfsprekend, het is de kleur van de meerderheid. De blanke jongeren konden hun identiteit niet eenduidig beschrijven. Daarentegen onderscheidden zij in het spreken over zwarte jongeren geen verschillen, de respondenten spraken over hen als één groep. Zwarte mensen werden beschouwd alsof ze hetzelfde waren vanwege hun etniciteit. Het is evident dat deze constructie geen recht doet aan de beleving van zwarte jongeren zelf die, evenals de blanke jongeren, in een veelvormige omgeving leven. De diversiteit die Phoenix bij de blanke jongeren aantroef, zag zij ook in haar onderzoek naar de identiteiten van zwarte jongeren.

De verhalen die de respondenten vertellen, spreken nooit voor zichzelf. Zij behoeven een interpretatief kader. Voor Phoenix is dat het sociaal constructivisme en postmoderne, feministische ideeën als meervoudigheid, contextualiteit en veranderlijkheid. Zij benadrukt dat zij niet zozeer 'de waarheid' vertelt maar dat zij háár gezichtspunt, dat een van de vele is, laat zien. Een gebeurtenis is immers multi-interpretabel: vraag er tien mensen naar en je krijgt tien verschillende antwoorden die een positie in de wereld weergeven. Phoenix' ideeën zijn een uitnodiging om onze eigen beelden kritisch te bekijken.

Politiek

Schrijven is politiek. Phoenix beoogt met haar teksten een discussie uit te lokken. Haar bevindingen presenteert zij als een nieuwe manier om naar bestaande groepen te kijken. Zoals het onderzoek naar de jonge Londenaren laat zien, kunnen er door een andere manier van kijken 'verborgen' aspecten benoemd worden. Ann Phoenix hoopt dat haar conclusies bijdragen tot een debat, dat verschillen herkend worden en dat de gegeven sociale werkelijkheid ter discussie gesteld wordt. Wetenschappers kunnen gezichtspunten aanbieden die een nieuw licht werpen op onbekende en bekende thema's zoals discriminatie, racisme, achterstandsgroepen, huidskleur en sekse. In haar oratie¹ laat Phoenix treffende voorbeelden zien die dit demonstreren. Een hoog opgeleide, zwarte vrouw vertelde in een BBC-radioprogramma:

'Mijn zoon bezoekt een kleine kleuterschool. In het afgelopen jaar verzekerden drie docenten mij dat hij kleurenblind was. Afgaande op hun diagnoses ben ik met mijn zoon naar een oogarts gegaan. Deze heeft hem getest en kwam tot de conclusie dat hij niet kleurenblind was. Omdat ik erachter wilde komen wat er aan de hand was, ben ik zorgvuldig gaan luisteren naar alles wat mijn zoon zei over kleur. Het bleek dat mijn zoon kleuren niet wilde identificeren. Op de vraag: 'Welke kleur heeft het gras?', kreeg ik antwoorden als: 'dat weet ik niet', of 'dat doet er niet toe'. Dat vond ik zulke vreemde antwoorden dat ik verder ben gaan zoeken, en wat bleek: op de school waar mijn zoon zat, vertelden de leraren altijd aan hun leerlingen dat kleuren niet uitmaken. Letterlijk vertelden ze de kinderen: 'dat het niet uitmaakte of je zwart, wit, rood, groen of blauw bent.' Na nog verder onderzoek bleek dat de reden waarom de leraren dit in hun lessen hadden gezegd, was dat binnen hun school kleur wel belangrijk is en wel in een zeer ruwe vorm. Er was name-

lijk een discussie tussen de kinderen geweest of zwarte kinderen ook de rol van 'de held' op zich mochten nemen.'

Phoenix denkt dat voor de meeste blanke kinderen ras geen speciaal onderwerp is. Voor veel zwarte kinderen is dit echter wel het geval. Als de leraren zeggen dat ras en kleur niet belangrijk zijn, verkondigen ze impliciet een witte, dominante theorie. In deze theorie maakt kleur geen verschil maar zwarte kinderen merken in het dagelijks leven dat hun kleur wel degelijk uitmaakt. De vraag of zwarte jongetjes helden kunnen zijn, samen met de ontkenning dat kleur een rol speelt, maakt zwarte identiteiten marginaal. Zoals eerder opgemerkt is Phoenix van mening dat blanke identiteiten hun centrale positie verloren hebben, zij zijn tegenwoordig ook marginaal. Denk bijvoorbeeld aan de blanke jongeren die helemaal opgaan in de zwarte subcultuur en de daarbij horende identiteit aannemen. Ze maken de gebaren van de straat, dragen de juiste kleding en luisteren naar rap en hip hop. Ook in het tegengestelde geval, als iemand zich juist niet thuis voelt bij zwarte mensen, is er sprake van marginalisering. Op de vraag aan een jonge vrouw of ze zich meer op haar gemak voelt met blanken of zwarten, antwoordde de respondent:

'Het maakt geen verschil, maar als er een groep zwarte mensen is, voel ik me onder druk gezet. Ik voel me dan zeer oncomfortabel omdat ze kwaad lijken, niet omdat ik blank ben, maar ik denk omdat zij zichzelf in een groep onder druk gezet voelen. En soms voel ik mij enigszins bedreigd omdat ze kwaad lijken te zijn omdat ik denk dat zij zich een *outcast* voelen. Als je langs zo'n groep wandelt, voel je de vibraties en voel je je een beetje bedreigd.'

In het bovenstaande voorbeeld hebben zowel blanke als zwarte mensen gemarginaliseerde identiteiten. De blanken omdat zij zich enig-

zins 'bedreigd' voelen en zwarten omdat zij verondersteld worden zich een *outcast* te voelen. Ann Phoenix vindt het belangrijk dat de politiek dit soort gegevens onder ogen krijgt zodat zij daar beleid op kan maken.

Humanistisch raadswerk

De geestelijke verzorging zoals wij die kennen, is een typisch product van de Nederlandse samenleving. Voor Ann Phoenix is dit dan ook een onbekend terrein. Niettemin zijn haar ideeën te vertalen naar het raadswerk. De begrippen die zij aanreikt, kunnen bruikbaar zijn in het begrijpen van de praktijken van geestelijke verzorging. De erkenning dat wij, evenals onze cliënten die vaak als marginalen beschouwd worden, zelf ook een marginale identiteit hebben, bevordert volgens Phoenix een gelijkwaardige positie die openingen biedt om verschillen te zien. Phoenix denkt dat hulpverleners vaak het idee hebben dat mensen een goede kern hebben die bedekt wordt door een problematische buitenkant. Dit vindt zij echter geen goede benadering. In plaats van te zoeken naar een kern zouden hulpverleners mensen moeten aanspreken als complexe identiteiten.

Op de Grote Vraag: 'Wie ben je?', zijn erg veel antwoorden mogelijk. Een antwoord wordt volgens Phoenix altijd gegeven vanuit een identiteit die op dat moment op de voorgrond staat. Als je aan haar zou vragen 'wie ben je?', zou ze afhankelijk van tijd en situatie met diverse antwoorden aankomen als 'moeder', 'professor' en 'zwarte vrouw'. Dit lijken hele antwoorden, maar dat is niet het geval want er is altijd een groot deel van jezelf dat je op dat moment niet beschrijft. Het is comfortabel het idee te hebben dat je een identiteit uit een stuk bent, met - om een rationeel verhaal over jezelf te hebben - een duidelijk begin en een eind.

We ervaren ons leven als een geheel wanneer we een enkel verhaal vertellen over onszelf. De nieuwe kennis die we voortdurend opdoen,

noopt ons om dat verhaal bij te stellen. Hierdoor verandert het verhaal over ons verleden. Identiteit omschrijft Phoenix als de manier waarop we onszelf positioneren in relatie tot het verleden. De verhalen die we over onszelf vertellen vat zij op als het produceren en het begrijpen van identiteiten. Daar in het raadswerk het verhaal van de ander centraal staat, is dit een relevant inzicht voor raadslieden. Zij zouden cliënten kunnen helpen de diversiteit aan verhalen boven water te krijgen en zouden tevens ervoor moeten waken om niet een alomvattend verhaal te laten prevaleren.

Ellen Grootenok studeert aan de Universiteit voor Humanistiek. Krieno Zandinga doceert staatsinrichting aan de Fontys Hogescholen in Tilburg en studeert Filosofie aan de Universiteit van Utrecht.

Noten

1. Ann Phoenix, *(Re)constructing gendered and ethnicised identities. Are we all marginal now?* Inaugurele rede Universiteit voor Humanistiek, uitgave: Universiteit voor Humanistiek, ISBN 90 73022 12 6, f 12,50.

Aanzetten tot een ethiek in een situatie van extreem Kwaad ¹

Het Kwaad als filosofisch thema

Onno Hansen

Reeds lange tijd heb ik een fascinatie voor de manier waarop mensen met elkaar omgaan. Een aantal specifieke vragen houdt mij met name bezig, zoals: zijn er grenzen aan het leed dat mensen elkaar kunnen aandoen? En: kunnen mensen over een minimale ethiek beschikken wanneer hen groot leed wordt aangedaan? Deze vragen brachten mij tot het lezen van getuigenissen van mensen die in het sovjetkampsysteem gevangen hebben gezeten. Met dit artikel probeer ik vanuit hun beschrijvingen een eerste balans op te maken van mogelijke antwoorden.

Inleiding

De belangrijkste vraag die ik in deze tekst wil stellen is die naar de mogelijkheid van een ethiek in een situatie van extreem Kwaad. Zo geformuleerd, klinkt het echter nogal vaag. Derhalve ga ik eerst in op de begrippen 'Kwaad' en 'extreem Kwaad'. Vervolgens laat ik een aantal ex-kampgevangenen aan het woord die een beschrijving geven van mensen die leven in een situatie van extreem Kwaad. Zij schetsen een veranderingsproces in de mens, zowel vanuit het perspectief van de toeschouwer als dat van het slachtoffer. Na deze beschrijvingen zal de vraag worden gesteld naar de mogelijkheid van een ethiek onder dergelijke omstandigheden. Voor ex-kampgevangenen is het antwoord hierop geen uitgemaakte zaak. Volgens sommigen is deze mogelijkheid er niet; anderen menen dat ook in het concentratiekamp aanzetten tot een ethiek bestaan. Ik ga op beide visies in en probeer aan het einde van de tekst mogelijke aan-

zetten in verband te brengen met drie grotere theoretische lijnen van respectievelijk Augustinus, Levinas en Jesenin-Volpin.

Hoewel het Kwaad als filosofisch thema aan terrein wint, is het denken erover bepaald geen filosofisch gemeengoed. Het Kwaad blijft een onderwerp aan de rand, ofschoon in de moderne geschiedenis aansporingen te over zijn om het Kwaad nader te duiden. Recent ondervond Rüdiger Safranski - volgens eigen zeggen - tijdens het werken aan zijn boek *Das Böse* veel onbegrip voor zijn interesse in het thema.

Een mogelijke reden voor de geringe belangstelling van de klassieke westerse filosofie voor het Kwaad is gelegen in de koppeling van het Goede aan het begrijpelijke, zoals die onder meer door Plato tot stand wordt gebracht. Indien het Goede behoort tot het begrijpelijke, lijkt het Kwade te behoren tot het onbegrijpelijke. Bovendien wordt het Goede bij Plato en Augustinus gekoppeld aan specifieke

vormen en ordeningen; het Kwade lijkt dan te behoren tot het ongevormde, het ongeordende. Vanuit deze traditie lijkt het Kwaad derhalve de afgrond, het zwarte gat van het denken.

Een van de vragen die uit het beeld van het Kwaad als de afgrond naar boven komt, is of het Kwaad een alverwoestende situatie teweeg brengt, een situatie waarin denken en handelen tegen het Kwaad in onmogelijk is. Ofwel, sluit het Kwaad, indien het heerst, aanzetten tot een ethiek uit?

Om deze vraag nader te kunnen beschouwen, is het nodig te bezien wat 'Kwaad' inhoudt. Echter, van het Kwaad is geen fraaie, afgeronde definitie te geven. Safranski stelt in zijn boek dat het Kwaad geen thema is dat benaderd kan worden met een eenvoudige probleemstelling. Naar zijn mening laten zich slechts middels omtrek-kende bewegingen perspectieven openen.²

Het sluiten van de vensters

Om niet in vaagheden gevangen te blijven, vraagt een verhandeling over het Kwaad niettemin tenminste een soort *common-sense* omschrijving. Safranski zelf biedt een min of meer bevredigende handreiking.³ Volgens hem staat het Kwaad gelijk aan het terugbrengen van een meerdimensionale vrijheid naar een eendimensionaal 'antwoord'. Hij gebruikt daarvoor de metafoor van het sluiten van vensters. Hoewel deze metafoor, net als alle metaforen, grote beperkingen in zich heeft, meen ik dat zij helpt bij het komen tot inzichten over het Kwaad.

Vanuit zijn metafoor denkt Safranski na over de vraag waarom mensen hun vensters *vrijwillig* sluiten. Hij vraagt zich af waarom mensen uit vrije wil hun bestaande keuzevrijheid wegrekenen. Ik wil daarentegen juist situaties bezien waarin op de eerste plaats de vensters *van buitenaf* gesloten worden, waarin de vrijheid van buitenaf fysiek beperkt wordt om vervolgens de vraag naar mogelijke aanzetten tot een ethiek te kunnen stellen. Een extreem voorbeeld van een situatie waarin vensters van buitenaf gesloten worden, is de Goelag, het sovjetkampstelsel.

De Goelag

Alvorens op een nadere beschrijving van het Kwaad in het sovjetkampstelsel over te gaan, wil ik een kort ingaan op de benaming 'Goelag', die wereldberoemd is geworden door Solzjenitsyn's boek *De Goelag Archipel*. De term is een administratieve afkorting die van februari 1931 tot juni 1934 in de ambtelijke sovjetstukken verwees naar het kampstelsel. Om een onverklaarbare reden bleef de naam ook na 1934 in zwang in de bureaucratie en tevens onder gevangenen.

De algemene term dekt zeer uiteenlopende ladingen. Het kampstelsel ontstond niet van de ene dag op de andere. De Goelag kende verschillende fasen in de loop van zijn bestaan. Bovendien waren de diverse gevangenen en kampen ook binnen eenzelfde fase niet eenvormig. De instellingen kenden uiteenlopende regimes, omstandigheden en gevangenen. Het kampstelsel was derhalve een samenraapsel van instituties in diverse gedaanten. 'Het' kamp bestond niet. Dit gezegd hebbende, zal ik niettemin – in navolging van Solzjenitsyn – het gehele kampstelsel hieronder aanduiden met de naam 'Goelag'.

In de Goelag werden de gevangenen in hoge mate in hun vrijheid beperkt. Dit sluiten van hun vensters, naar de metafoor van Safranski, was goeddeels ideologisch gefundeerd. In het belang van de dictatuur van het proletariaat moesten vijandige elementen worden afgescheiden van de samenleving en worden heropgevoed dan wel vernietigd. Maar, de vrijheidsbeperking oversteeg binnen het systeem van de Goelag de ideologische fundering. Van bovenaf schiep de sovjetleiding bewust een situatie waarbinnen persoonlijke sadismen van bewakers en gevangenen werden gestimuleerd.⁴ Het voert te ver dit hier uit te werken. Ik noem dit slechts om aan te geven dat het sluiten van de vensters van de gevangenen in de Goelag maximaal werd nagestreefd. Indien het Kwaad het sluiten van de vensters betekent, zo Safranski

Das Lager ist die negative Schule des Lebens im ganzen. ... Dort gibt es viel von dem, was der Mensch nicht wissen, nicht sehen soll; wenn er es aber gesehen hat, ist es besser für ihn zu sterben. ¹⁸

En:

Wenn Prügel und Mord straflos bleiben, entartet, verdirbt die Seele der Menschen - aller, die es taten, die Zeugen waren, die davon wußten. ¹⁹

Tegenover Sjalamov stelt zich echter Aleksandr Solzjenitsyn. Volgens hem heeft de gevangene immer een keuze:

'Je kunt rechtsaf en je kunt linksaf, de ene weg voert omhoog, de andere omlaag. Als je rechtsaf slaat, verlies je je leven; sla je linksaf, dan verlies je je geweten. ... We moeten eerlijk zijn: op dit belangrijkste kampkruispunt, bij deze scheiding der geesten, slaat niet het grootste deel van de zeks [gevangenen O.H.] rechtsaf. Helaas ... niet het grootste deel. Maar gelukkig is het ook niet een enkeling. Er zijn velen die die keuze hebben gemaakt. Maar zij lopen niet te koop met zichzelf, je moet hen zelf zoeken.' ²⁰

Solzjenitsyn krijgt bijval van ex-gevangenen, echter ook Sjalamov krijgt bijval. Solzjenitsyn blijft in de discussie bij zijn standpunt maar erkent: 'De kampervaring van Sjalamov is bitterder en langer geweest dan de mijne en ik erken met respect dat hij het is geweest en niet ik, aan wie het beschoeren was tot de bodem van verdierlijking en verwijfeling door te dringen.' ²¹

Sjalamov op zijn beurt houdt zeer sporadisch toch de deur open voor een overleven van aanzetten van ethiek in de Goelag. Hij ziet de laatste strohalm in een 'allerlaatste', innerlijk heilgdom dat men ondanks de omstandigheden kan weten te bewaren:

Ich weiß, daß jeder Mensch hier sein ALLER-LETZTES hat, sein Wichtigstes, was ihm geholfen hat zu leben, sich ans Leben zu klammern, das man uns so beharrlich und hartnäckig zu neh-

men trachtete. War dieses letzte für Samjatin die Liturgie des Johannes Chrysostomos, so waren für mich Gedichte das rettende »Letzte« Das einzige, was noch nicht von Müdigkeit, Kälte, Hunger und endlosen Erniedrigungen unterdrückt worden war. ²²

In een verhaal beschrijft Sjalamov een ongeschondene:

One day Andreev realized with amazement that he had survived. ... It was at this precise moment that he realized he felt no fear and placed no value on his life. He also knew that he had passed through a great test and had survived. He knew he would be able to use his terrible experience in the mine for his own benefit. The opportunity for a convict to exercise choice, free will, did in fact exist - however minutely. Such an opportunity was a reality that could save his life, given the right circumstances. ... Andreev realized that he was worth something, that he could respect himself. He was still alive, and he had neither betrayed nor sold out anyone ... in the camp. He had succeeded in speaking the truth for the most part, and in suppressing his own fear. It was not that he feared nothing. No, but moral barriers had now been more clearly and precisely defined. ²³

Zelfs Sjalamov erkent hier de mogelijkheid van een keuze, *however minutely*. Het openhouden van een miniem venster, zoals Sjalamovs 'allerlaatste', is dan mogelijk de voorwaarde voor een ethiek. Zo hield Vladimir Boekovski zich tijdens zijn gevangenschap bezig met het ontwerpen van kastelen in zijn hoofd. Hij stelt dat deze activiteit voor hem van het hoogste belang was: 'Het heeft me gered van de onverschilligheid, de doffe, naargeestige onverschilligheid voor al wat leeft. Het heeft mij het leven gered. Want je mag niet afstompen, je hebt het recht niet onverschillig te zijn.' ²⁴ Het openhouden van vensters lijkt daarmee een voorwaarde tot het vermijden van onverschilligheid en tot het niet afsluiten van alle wegen naar de Ander.

Keuzemogelijkheden

De keuzemogelijkheid, indien aanwezig in kleinere of grotere mate, leidde tot een bont pallet van geopende vensters. Ik zal hier summier een aantal voorbeelden opsommen.

Een van de meest voor de hand liggende openingen was het fantaseren. Fantaseren over eten, drinken, sex, slaap, eenzaamheid. Het fantaseren kon gebeuren op eigen kracht of door middel van boeken of gesprekken. Dit fantaseren kon alleen of met andere gevangenen plaatsvinden. Een variant op het fantaseren was het vertellen van verhalen. Het spannend opdissen van plots uit films en romans of zelfverzonnen verhalen kwam vaak voor en stond bij medegevangenen hoog in aanzien. Een andere vorm van fantasieren werd gevormd door humor. Door middel van zelfspot of klucht werd het eigen leed soms gerelativeerd. Men kon daarnaast zichzelf een eigen wereld opleggen waarin men zich mentaal bewoog. Binnen deze eigen wereld kon men denken, dichten of componeren, zich met schaakproblemen bezighouden, kastelen ontwerpen, wetenschap bedrijven of lezingen houden voor een fictief publiek.

Naast het fantaseren kon men zich herinneren. Men kon herinneringen ophalen over de gelukkige tijd van voor het kamp. Vaak liepen het herinneren en het fantaseren door elkaar. Het herinneren kon ook het heden betreffen. Veel memoiristen getuigen van hun verlangen de kampsituatie *en detail* te registreren om na een eventuele vrijlating van het ondergane te kunnen getuigen.

Al deze vormen van het openen van vensters getuigen van een in stand houden van een identificatie met de wereld buiten het kamp, de wereld van de grotere vrijheid. Een andere vorm van identificatie door gevangenen was die met de natuur. De natuur werd door sommigen gezien als voorbij de mens en daarmee voorbij het menselijke Goed en Kwaad. Op deze manier kon men zich met een wereld identificeren die

niet-Kwaad was, een orde die de gesloten vensters van het kamp oversteeg.

Een andere invulling van de minimale keuzevrijheid was gelegen op het gebied van handelen. Sommigen hadden daadwerkelijke seksuele contacten. Sommigen pleegden zelfmoord om zich aan het Kwaad te onttrekken. Anderen poogden te vluchten, soms succesvol. Of pleegden fysiek verzet. Weer anderen simuleerden ziekten of waanzin. Of sliepen zo vaak mogelijk. Of poogden plezier te beleven aan het kampwerk dat zij moesten verrichten.

Een laatste uiting van vrijheid die ik hier wil noemen is die van interne meditatie, van een in zichzelf gekeerde spiritualiteit. Sommigen sloten zich geheel af in een eigen, onaanraakbare wereld.

Keuzemogelijkheden en ethiek

Maar is het openen van vensters hetzelfde als een aanzet tot een ethiek? Is het uitoefenen van een minimale vrijheid niet slechts een manier om te overleven als persoon? De filosoof Paul Ricoeur stelt: 'Voor de handeling is het kwaad vooreerst alles wat niet zou mogen zijn, maar moet worden bestreden.'²⁵

In deze omschrijving is het bestrijden van het Kwaad een aanzet tot een ethiek. Onder dit bestrijden van het Kwaad kan dan elk verzet tegen het de inperking van de vrijheid op welke manier dan ook worden verstaan. Zo zouden al de hierboven genoemde vormen van het zich onttrekken aan de orde van het Kwaad als aanzetten van ethiek kunnen worden aangemerkt. Maar Ricoeur doet een toevoeging: 'Kwaad doen is de ander doen lijden. ... Elke ethische ... actie, die de kwantiteit geweld van de mensen jegens de anderen inperkt, vermindert van dan af het aandeel van het lijden in de wereld.'²⁶

In deze omschrijving ligt de nadruk niet op het Kwaad als het sluiten van vensters als zodanig maar op het Kwaad als het sluiten van vensters bij anderen. Het verlichten van het lijden van de ander zou dan ethiek zijn, niet het tegengaan van het Kwaad in zijn meest ruime zin.

De nadruk in de uitspraak van Ricoeur ligt op de *daad*, het daadwerkelijk verminderen van de vrijheidsbeperking van anderen. Daar valt de mogelijke voorwaarde om dit te kunnen doen, namelijk het bevechten van een minime eigen vrijheid en deze proberen op te rekken, buiten. Zelfs het geven van een voorbeeld aan anderen is in deze zin geen daad. De intentie van de daad moet gericht zijn op de ander.

Ook in veel kampmemoires wordt het verlichten van het lijden van de ander gezien als het Goede, het ethische. Om een ordening te maken (vanuit dit perspectief) in de kluwen van mogelijke open vensters, zoals hierboven beschreven, wil ik uitspraken uit memoires laten aankleven aan drie grotere aanzetten tot ethiek. Aanzetten die mijns inziens betrekking hebben op deze uitspraken en die tenminste mede gericht zijn op het verminderen van het lijden van de ander. Met deze grotere aanzetten wordt de vraag naar het Kwaad en de mogelijke ethische aanzetten telkens enigszins herbenoemd. De eerste aanzet wordt gegeven door Augustinus, de tweede door Emmanuel Levinas en de derde door de wiskundige Aleksandr Sergejevitsj Jesenin-Volpin, kortweg Alik Volpin.

Augustinus

Augustinus' uitleg van het Kwaad zal ik zeer kort schetsen. Het Kwaad is in zijn visie niet uit de Schepping voortgekomen. Het is een lapsus van de menselijke vrije wil, een zich spontaan afkeren van de Goddelijke orde door de mens. Augustinus beschrijft de kwaadaardige gevolgen van deze lapsus, de menselijke trots, dit leven van de mens naar zichzelf. Hij schetst een wereld van wreedheid, verdringing en machtswil. Een wereld waarin het Kwaad bestaat. Augustinus' antwoord op het Kwaad is als volgt: zich niet afkeren van de goddelijke orde. In deze orde blijven, betekent in de goddelijke orde op aarde blijven, binnen de religieuze gemeenschap.

Ricoeur becommentarieert de positie van Augustinus. Als het kwaad niet voortkomt uit de schepping, zoals Augustinus stelt, dan wordt de vraag 'Waar komt het kwaad vandaan dat we *doen*?' actueel. Het probleem van het Kwaad wordt daarmee verplaatst naar de sfeer van de handeling, de wil, de keuzevrijheid.²⁷ Het Kwaad is dan een lapsus van de wil, een vrijlaten van de wil naar het Kwade.

Maar is deze lapsus van de wil in een situatie van extreem Kwaad nog wel een wilsakte? In de discussie tussen Solzjenitsyn en Sjalamov wordt dat niet duidelijk. De vraag kan ook anders gesteld worden, namelijk is de band met God en de 'tent van God' een venster dat nimmer ontologisch gesloten kan worden, maar alleen door een wilsakte op de proef kan worden gesteld? Safranski suggereert dat. Volgens hem is de liefde voor God bij Augustinus groter dan welke angst en welke nood ook.²⁸

Liefde voor God als mogelijkheid tot ethiek Augustinus' antwoord op het Kwaad, het blijven in 'Gods tent', vond zijn weerslag in de Goelag-werkelijkheid. Ook binnen het kamp bleef een aantal gelovigen deel uitmaken van een (verboden) religieus gezelschap. Deze gelovigen verzetten zich collectief tegen de terreur van het kamp en ondergingen hun straffen als groep. Velen stierven aldus in hun religieuze gemeenschap.

Vrijwel alle overlevenden die memoires schreven, zijn het over een ding eens: deze religieuzen waren degenen die zich het meest standvastig verzetten tegen de kampterreur. Zij oogsten bewondering van wereldlijken, religieuzen, optimisten en pessimisten. De christelijke ethiek die het verzet begrondde, houdt zich aan het volgende bijbelcitaat van Jezus: 'Wie vader of moeder liefheeft boven Mij, is Mij niet waardig; en wie zonen of dochters liefheeft boven Mij, is Mij niet waardig...' (Matheus 10:37)²⁹

Op de eerste plaats verdiende derhalve Jezus, en in zijn plaats de religieuze orde, ethische aandacht; op de tweede plaats de ordegenoten.

Arthur Gesswein, ex-gevangene, schrijft: 'Roerend was de liefde van de broeders voor elkaar. Een ieder was bereid zich voor de ander op te offeren.'³⁰ Op de derde plaats eisten de medegevangenen ethische aandacht op. Er werd door religieuzen veelvuldig bijgestaan in de nood, zowel lichamelijk als geestelijk. Deze laatste variant nam vaak de vorm aan van bekeringswerk. Gesswein:

'Zoals ik al eerder zei leiden duizenden in gevangenissen en werkkampen een moeizaam, treurig leven, zonder vreugde en zonder hoop. Om nu een licht in deze duisternis en troosteloosheid te brengen stuurt God vaak Zijn kinderen juist daarheen, opdat ze de mensen van Zijn liefde kunnen vertellen, overal nieuwe hoop doen oplaaien en mensen brengen tot vrede met God en met zichzelf.'³¹

Een groot dilemma voor de christelijke orden was echter de houding tegenover de bewakers en de andere vertegenwoordigers van het Kwaad. Gesswein noemt een cruciaal bijbelcitaat dat hem verwarde:³² 'Er staat ... geschreven dat we aan de regeringen en het gezag onderdanig moeten zijn en lankmoedigheid moeten bewijzen aan alle mensen!' (Titus 3:1,2) Veel religieuzen in de kampen vochten met deze woorden. Sommigen weigerden ondanks deze bijbelse woorden elke vorm van coöperatie met het Kwaad. Zelfs hun vrijlatingsbriefjes weigerden zij te ondertekenen zodat zij gevangen bleven.

De eerder geciteerde Gesswein besloot dat, ondanks het hem kwellende bijbelcitaat, geweld tegen de kampleiding gelegitimeerd was. Hij sloot zich uiteindelijk aan bij een gewelddadige kampopstand.

Levinas

Levinas' opvatting van ethiek geef ik zeer beknopt weer. Levinas stelt een wereldse totali-

teit tegenover een transcendente ervaring van de Ander. De wereldse totaliteit ordent alle elementen van de wereld onder zich. De menselijke wil maakt dat de mens ondergeschikt kan worden aan een ander mens. Omdat de wil spreekt via het lichaam is de wil kwetsbaar. Het lichaam staat namelijk open voor de invloed van een ander; het kan worden opgenomen in diens berekeningen. Derhalve is een totale onderwerping mogelijk van de wil.

Levinas schrijft: 'De wil is iets dat mishandeld, verkracht en gedwongen kan worden - zozeer zelfs, dat hij zijn voor-zich-zijn vergeet en de kracht waaronder hij buigt, als een eigen neiging voelt. Van de mens kan men alles maken.'³³ De bezweken wil laat zich zien als iets dat absoluut manipuleerbaar is door invloeden van buitenaf en volledig uiteen kan vallen zonder ook maar een rest achter te laten. Het totale uiteenvallen van de wil staat volgens Levinas echter niet gelijk aan het verbreken van alle aanzetten tot een ethiek. Het venster van de metafysica, van datgene wat buiten het hier en het nu is, het Oneindige, blijft in zijn visie geopend.

De wereldse totaliteit die de menselijke wil volledig kan doen desintegreren, breekt volgens Levinas stuk op de opening in de mens naar het Oneindige. De mens vindt deze opening in het gelaat van de Ander, in de Andere mens die zich aan de beschouwer toont en deze bevroegt. Daar ontspringt volgens Levinas de ethiek, in het ontvragen van de Ander. Ofwel, het laatste venster, die van de ethiek, blijft bij Levinas immer geopend, ongeacht de concrete wereldlijke situatie van de mens.

Ethiek en het gelaat van de Ander

Het ontvangen van de Ander in de zin van Levinas nam in het kamp vele vormen aan. In de meest directe vorm, het ethisch zorg dragen voor de Ander, zou dit betekenen open te staan voor iedereen, zoals Boekovski eerder betoogde. Dit houdt in iedereen te moeten helpen, ook de bewakers, ook de verklikkers. Echter, de bewakers traden vrijwel nimmer te voorschijn

als Ander, meestal alleen als vertegenwoordiger van de totaliteit. Slechts zelden doorbraken bewakers hun rol. Zij waren dan ook uitgezocht op hun wreedheid en ongevoeligheid. Toonden zij wel emoties, dan had dat voor hen negatieve gevolgen. Wanneer bewakers hun positieve emoties kenbaar maakten, volgde in een aantal memoires een positieve toenadering. Maar een relatie met een bewaker als Ander ben ik niet tegengekomen. Wel vond ik relaties waarin alle kampgevangenen, ook de verklikkers, meelopers, criminelen en vijanden als vragende Ander worden gezien.

Irina Ratusjinskaja beschrijft haar indrukwekkende houding in het kamp. Zij vraagt haar man van buiten ook voedselpakketten te sturen naar de verklikster in haar eenheid, die Ratusjinskaja en haar mede-gevangenen herhaaldelijk levensbedreigend verraaft. Zij verklaart: *Each carries that burden which matches his strength, and he who is not on the side of the executioners, is your brother.*³⁴ Ratusjinskaja formuleert de ethiek voortkomende uit de Ander als 'broeder':

*Probably this is the best way to retain one's humanity in the camp: to care more about another's pain than about your own. We were not seeking to perform heroic acts: if anything, these were acts of self-preservation. Having lost the ability to set another's concerns before your own, you lose everything.*³⁵

Ook op een andere wijze wordt de ervaring van het gelaat van de Ander in het kamp beschreven. De Ander wordt dan gezien als ander Mens met een hoofdletter M, als doorbreking van de totale orde van onmenssen, als Ander temidden van doden. Reeds het bestaan van deze Ander, van dit Mens, wordt als bevrijdend ervaren. De Anderen funderen een soort ethische gemeenschap gelijkend op Levinas' liefdesgemeenschap. Reeds het zich tonen van de Ander fundeert deze gemeenschap.

Voorbeelden van een dergelijke gemeenschap komen sporadisch voor in memoires. Veelal

betreft het hier gevangenen in gevangenissen maar ook in kampen worden blijken van het zien van de Ander gegeven. Zo zenden gevangenen elkaar soms glimlachjes of kleine snoepjes. Die worden ook wel 'opwarmers' genoemd. Soms zoeken gevangenen contact met elkaar middels klopsignalen of zoeken zij voormalige streekgenoten of celgenoten op. Soms vertellen gevangenen hun levensverhaal, soms tonen zij emoties, soms stellen zij vragen. Gevangen leren elkaar soms de codes van het kamp. Sommigen ervaren een mede-lijden met het lijden van een andere gevangene. Anderen geven soms voedsel, soms geestelijke bijstand, soms medische zorg. Interesse in het lot van de ander kwam voor, evenals het opkomen voor het welzijn van de ander.

Met name politieke gevangen in de tijd na Stalin poogden een soort van solidariteit met elkaar en hun medegevangenen op te brengen. Irina Ratusjinskaja is van hen een goed voorbeeld. Hun beeld kwam voort uit de Russische oppositie die zich deels baseerden op de ideeën van Alik Volpin. Deze wil ik noemen als derde aanzet tot ethiek.

Jesenin-Volpin

Ex-gevangene Vladimir Boekovski beschrijft de ideeën van Alik Volpin als volgt:

'Het idee van Alik was geniaal en tegelijkertijd waanzinnig. Burgers die de terreur en willekeur moe waren, werd voorgesteld deze gewoon niet te erkennen. ... Stel je voor dat je verzeild bent geraakt in een gezelschap van bandieten en dat je met hen probeert om te gaan als met welopgevoede, fatsoenlijke mensen. Heel dit idee kwam in feite neer op een niet-erkennen van de realiteit en, net als een schizofreen, leven in een zelfgefantaseerde wereld, een wereld zoals wij die graag wilden zien.'³⁶

Alsof-ontologie als basis voor ethiek

De basis van Jesenin-Volpins idee was dus het maken van een alsof-ontologie waarin het Kwaad was uitgebannen. Deze 'constitueerde' aldus een samenleving gebaseerd op ethische relaties. Wat bij Levinas transcendent gesteld werd, blijft hier pure subjectiviteit. Het gevolg van dit denkbeeld was dat naast het bestaande Goede, de vertegenwoordigers van het Kwaad en het Kwaad zelf gezien werden als vallend buiten de menselijke orde. Derhalve waren zij niet verbonden met het Kwaad maar onmenselijk. Deze mensen waren dingen geworden, elementen van een andere ontologische orde die geen band had met het mens-zijn. Nathan Sjtjaranski:

'Wanneer ik me indertijd moest uitkleden en gefouilleerd werd, besloot ik dat het beste was mijn overweldigers te bekijken als het weer. Een storm kan je moeilijkheden bezorgen en soms kunnen die moeilijkheden vernederend zijn. Maar de storm zelf vernedert je niet. Toen ik dat eenmaal begreep, besepte ik dat niets dat ze deden me kon vernederen. Ik kon alleen mezelf vernederen - door iets te doen waarover ik me later zou moeten schamen.' ³⁷

De bewakers mocht hij daarbij van zichzelf niet zien als menselijk:

'Toen ik ten slotte besepte dat ik werkelijk op die manier aan het denken was moest ik kotsen van mezelf. Ineens was het duidelijk dat ik me bewust begon te worden van alle menselijke gebieden die de KGB'ers en ik gemeen hadden. Dat was helemaal niet zo onnatuurlijk, maar het was ook gevaarlijk, want het toenemende besef van onze gemeenschappelijke menselijkheid zou gemakkelijk de eerste stap kunnen zijn naar mijn overgave.' ³⁸

In vele memoires wordt melding gemaakt van het onmenselijke en het plotselinge verschijnen van een menselijk gezicht. De nadruk in deze

memoires ligt veelal op de beschrijving van deze Mensen en vrijwel niet op de onpersoonlijke omgeving.

Conclusie

De drie theoretische lijnen stellen dat de mens in principe immer over aanzetten tot een ethiek beschikt, zelfs in situaties als in de Goelag. Alle drie geven ze een mogelijkheid zich (in de subjectieve beleving) aan het extreme Kwaad onttrekken. Bij Augustinus overstijgt de liefde tot God elke wereldse omstandigheid, bij Levinas is het de ontmoeting met de Ander waarop de concrete werkelijkheid 'stukloopt'. Jesenin-Volpin ontkent eenvoudigweg de macht van het Kwaad vanuit een subjectieve wil.

De drie lijnen kampen echter met hetzelfde probleem. Indien men in alle omstandigheden een aanzet tot een ethiek behoudt, dan betreft dit op de eerste plaats de (mede-)lijdende. Bij Augustinus is dat de broeder of zuster, bij Levinas de Ander en bij Jesenin-Volpin de medegevangene. Hoewel geen van drieën de voltrekker van het Kwaad expliciet buiten het bereik van de ethiek sluit, is de relatie met hem of haar vanuit alle theoretische lijnen problematisch. De gelovige van Augustinus worstelt met het toepassen van de ethiek ook op de bewaker. De Ander van Levinas is geen Ander als hij of zij geen ontmoeting toelaat, en dit is precies wat veel bewakers vermeden, waarmee elke mogelijkheid tot ethiek - die juist ontstaat in het contact - wordt verbroken. De Mens bij Jesenin-Volpin erkent geen Kwaad en moet een keuze maken tussen het opnemen van de bewaker in de menselijke orde of het deze daarvan uitsluiten. Net als de gelovige kampt hij met deze fundamentele keuze.

Tot slot

Het bestaan van een ethiek in de Goelag zoals die kan worden begrepen door de theoretische lijnen was geen regel. Sjalamov betwist de aanwezig-

heid van aanzetten tot een ethiek bij mensen in een situatie van extreem Kwaad. Volgens hem rest de mens in een incidenteel geval niet meer dan de kleine, 'allerlaatste' ruimte die een persoon voor zichzelf heeft weten te bewaren; in alle overige gevallen rest de gevangene niets meer. Solzjenitsyn is optimistischer, maar hij erkent waarschijnlijk niet over eenzelfde extreme situatie te spreken als waarover Sjalamov schrijft. In Solzjenitsyn's visie waren er in de Goelag velen die ethische daden verrichtten. Maar ook hij meent dat de heersende moraal in de Goelag het tegenovergestelde was van een ethiek. Hij somt daartoe de drie grondregels op van deze moraal die was afgeleid uit de criminele wereld. Een: geniet zelf van het leven, heb schijt aan anderen. Twee: de sterkere heeft gelijk tegenover de zwakkere. Drie: kom nooit op voor anderen.³⁹

Onno Hansen is politicoloog en gespecialiseerd in Midden-Europa en Rusland.

Noten

1. Dit artikel is een bewerking van een voordracht die Onno Hansen op 18 mei 1998 hield in filosofisch café Averechts te Utrecht.
2. Rüdiger Safranski (1997), *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Hanser, München.
3. Rüdiger Safranski tijdens een lezing in Amsterdam, 10 mei 1998.
4. Zie bijvoorbeeld de standaardboeken over de Goelag als Robert Conquest (1990), *The great terror*, Edwin Bacon (1994), *The Gulag at war*, en Aleksandr Solzjenitsyn (1974), *De Goelag Archipel*.
5. David Dallin & Boris Nicolaevsky (1949), *Forced Labour in Soviet-Russia*, Hollis and Carter, London.
6. Warlam Schalamow (1983), *Geschichten aus Kolyma*, Lang, Frankfurt a.M. (NB. De naam van deze auteur wordt veelal op verschillende wijze geschreven)
7. Varlam Sjalamov (1982), *Verhalen uit de Goelag Archipel*, de Arbeiderspers, Amsterdam.
8. Ibid.
9. Ibid.
10. Aleksandr Isaevic Solzhenitsyn (1971), *One day in the life of Ivan Denisovich*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex.
11. Varlam Shalamov (1981), *Graphite*, Norton, New York.
12. Eugen Loeb (1976), *My mind on trial*, Hartcourt Brace Jovanovich, New York.
13. John Doe (1981), *The dark side of the moon*, Utopia Publishing, New York.
14. Victor Herman (1984), *Mijn vlucht uit Siberië*, Omega boek, Amsterdam.
15. Jevgenia Semjonovna Ginzburg (1967), *De raderen van de willekeur*, Bruna, Utrecht.
16. Victor Herman (1984).
17. Michel Foucault (1998), *Breekbare vrijheid: de politieke ethiek van de zorg voor zichzelf*, Krisis/Parrèsia, Amsterdam
18. Warlam Schalamow (1983).
19. Ibid.
20. Aleksandr Isaevic Solzjenitsyn (1974), *De Goelag Archipel*, De Boekerij, Baarn.
21. Ibid.
22. Warlam Schalamow (1983).
23. Varlam Shalamov (1981).
24. Vladimir Boekovski (1979), *Kasteel tussen vier muren*, het Spectrum, Utrecht.
25. Paul Ricoeur (1992), *Het kwaad. Een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie*, Kok Agora, Kampen.
26. Ibid.
27. Ibid.
28. Rüdiger Safranski (1997).
29. Zie bijvoorbeeld Arthur Gesswein (1980), *Als leem in Zijn hand*, Wever, Franeker.
30. Ibid.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. Emmanuel Levinas (1969), *Het menselijk gelaat*, Ambo, Utrecht.
34. Irina Ratushinskaya (1989), *Grey is the colour of hope*, Hodder & Stoughton, London.
35. Ibid.
36. Vladimir Boekovski (1979).
37. Nathan Sjtsjaranski (1988), *De memoires van Nathan Sjtsjaranski*, Balans, Amsterdam.
38. Ibid.
39. Zie bijvoorbeeld Aleksandr Isaevic Solzjenitsyn (1974), en Lev Klejn (1991), *Verkehrte Welt*, Lang, Frankfurt a.M.

Humanistisch geestelijk werk als zorg voor de ziel

Een pleidooi om het begrip ziel als uitgangspunt te nemen bij
het denken over het vak van humanistisch geestelijk werker

Fons van den Boogert

In dit artikel doe ik een voorstel om het humanistisch geestelijk werk te omschrijven als een vorm van 'zorg voor de ziel'.¹ Ik wil een pleidooi houden voor de invoering van het begrip ziel binnen het humanistisch geestelijk werk omdat dit mijns inziens beter uitdrukt wat de kern is van het werk dan het woord 'geestelijk'.

Inleiding

Er zijn drie goede redenen om het begrip psyche te vertalen met 'ziel'. Ten eerste nodigt het begrip ziel ons uit om het geestelijk werk nadrukkelijker te verbinden met de praktijken van geestelijke gezondheidszorg uit de klassieke oudheid,² met de gedachtenwereld van de Renaissance, en met fundamentele noties uit de humanistisch spirituele traditie. 'Ziel' is een begrip dat mensen, ondanks de schijn van het tegendeel, goed verstaan en dat kernachtig weergeeft waarop het geestelijk werk zich richt. De bezwaren tegen het gebruik van het religieus geladen begrip ziel zijn voor een groot deel gebaseerd op misverstanden en koudwatervrees. Er zijn minstens zoveel bezwaren aan te voeren tegen de centrale plaats van de term 'geest(elijk)'.

Een tweede reden is dat het uitgangspunt van normatieve professionaliteit zich uitstekend verdraagt met een verwijzing naar ziel als object van geestelijk werk. Als we het humanistisch gees-

telijk werk (HGW) typeren als professie veronderstelt dit een eigen deskundigheid, een eigen begrippenkader en professionele handelwijzen. Het begrip ziel biedt daarvoor uitstekende aanknopingspunten.

Daarnaast is werken aan de ziel een normatief 'gebeuren'. Het gaat om het tot expressie brengen van diepste verlangens en innig gekoesterde wensen. Vanwege het onmiskenbare waardegebonden karakter van de geestelijke begeleiding is normatieve professionaliteit een adequate aanduiding van de eigen aard van het werk.

Een derde voordeel van het gebruik van de klassieke term 'psyche' is dat dit ons toegang geeft tot de schat aan methodische aanwijzingen die besloten ligt een lange traditie en die nauw verweven is met oeroude culturele en religieuze gebruiken. Het is in de humanistiek een omsproken punt of je bij geestelijk werk kunt spreken van methodiek, maar tegelijk is de roep om praktijk-aanwijzingen groot. De grote huiver voor systematische aanwijzingen, hoe te hande-

len, is gebaseerd op de misvatting dat methodiek hetzelfde is als kant en klare recepten of het gebruik van een trukendoos. Niettemin moet de humanistisch geestelijk werker (HGW-er) zich rekenschap geven van zijn handelen. Daarbij kan hij een vruchtbaar beroep doen op de kennis en wijsheid die is overgeleverd met het begrip ziel.

Ik ben me ervan bewust dat het een hachelijke onderneming is om het begrip ziel te willen rehabiliteren omdat het niet alleen voor humanisten, maar ook voor veel godsdienstige mensen een besmet woord is geworden waar weinig nog maar mee uit de voeten kunnen. Een van de redenen is, vermoed ik, dat het in kerkelijke kring opgevat wordt als hoger principe in de mens en als tegenhanger van het zondig lichaam. In de betekenis van onstoffelijk principe en goddelijk element in de mens heeft het een eenzijdige vertaling gekregen waar mensen terecht afstand van hebben genomen. Toch is het de moeite waard om het woord opnieuw te ijken aan de hand van oudere en andere tradities dan het 19e eeuwse en 20e eeuwse christendom. Teruggrijpen op de klassieke oudheid, het renaissance-humanisme en verborgen stromingen in het christendom, een zoektocht langs het spirituele heidendom, kan een nieuw verstaan van het begrip ziel opleveren. Nauwkeuriger dan het begrip 'geestelijk' zoals doorgaans gehanteerd binnen het HGW.

Ik realiseer me dat ik in het kort bestek van dit artikel niet in staat ben alle fundamentele vragen die ik oproep afdoende te beantwoorden. Er blijft ook een aantal belangrijke kwesties liggen, zoals de vraag wat de gevolgen zijn van het loslaten van een ambtelijke binding, hoe het vak 'algemeen' geestelijk werker gepositioneerd moet worden temidden van andere hulpverlenende beroepen, wat deze opvatting betekent voor het werk en de aanstelling van HGW-ers binnen instellingen en hoe vrijgevestigd geestelijk werkers zich organisatorisch tot elkaar verhouden.

De opzet van dit artikel is als volgt. In de eerste paragraaf ga ik nader in op de betekenis van het begrip ziel in relatie tot de veel gebruikelijker term 'geest(elijk)'. In de tweede paragraaf beschrijf ik het HGW als een vorm van zorg voor de ziel en geef aan wat dit voor de werksort betekent. In de derde paragraaf noem ik een aantal methodische consequenties van deze benadering. Ik eindig met een aantal voorlopige conclusies.

1. Ziel als object van het geestelijk werk

Het gebruik van het woord ziel heeft een in het oog springend voordeel boven het begrip 'geest', namelijk dat het evocatief is en ogenblikkelijk gevoelsmatige reacties oproept: enthousiast of afwijzend, maar altijd uitgesproken. Daaruit blijkt dat mensen op de een of andere manier een duidelijk besef hebben van wat bedoeld wordt met het begrip ziel, ook al is dat niet eenvoudig onder woorden te brengen. Ik heb het tijdens mijn stage een aantal keren uitgeprobeerd en heb gemerkt dat de meeste mensen direct en met herkenning reageerden als ik dit woord liet vallen. Een stevast ontkennend antwoord kreeg ik als ik bij wijze van provocatie opmerkte: 'Maar U wilt toch niet zeggen dat u geen ziel heeft?'

Het dagelijks taalgebruik kent tal van uitdrukkingen waarin het woord ziel voorkomt. Het zijn er teveel om op te noemen. Het gaat steeds om de onvervangbare kern van de persoon, waarin zijn eigenheid opgesloten ligt. Verwezen wordt naar die dimensie van mens-zijn, waarin tegenstellingen hun plaats vinden: individualiteit en verbondenheid gaan er wonderlijk samen, vrije keuze en lotsbeschikking vormen geen tegenspraak, argeloosheid en geweten gaan zij aan zij. Het is het mysterieuze gebied waar mensen tegenstrijdige ervaringen kunnen doorleven, botsende kanten in zichzelf ordenen en van betekenis voorzien.

Weerstand

Voordat ik het begrip ziel als waardevol restant uit de failliete boedel van de geïnstitutionaliseerde godsdienst ga redden om ermee te experimenteren als alternatief grondwoord binnen het HGW, wil ik proberen aan te geven waarom ik vermoed dat het begrip ziel in humanistische kring zoveel weerstand oproept. Het is waarschijnlijk de associatie met een dualistische mensvisie, waarbij de ziel staat voor onstoffelijkheid en de binding met het hogere. Het lichaam wordt als gevangenis voorgesteld en als zetel voor lagere driften in de mens. Het is echter, als je de geschiedenis van de filosofie erop na slaat, eerder andersom. De ziel staat dichter bij het lichaam dan de geest.

In de wijsgerige antropologie is een van de kernvragen altijd geweest hoe de verhouding ligt tussen lichaam, ziel en geest.³ Daarbij vallen twee punten op. Ten eerste dat de begrippen ziel en geest naast en door elkaar gebruikt worden. Als bedoeld wordt op het niet-materiële of niet-lichamelijke dan vind je beide termen haast zonder onderscheid.

Een tweede punt is dat een volstrekt dualistisch standpunt, waarbij lichaam en ziel volledig van elkaar gescheiden worden, in de filosofie nauwelijks voorkomt. Zelfs Plato en Descartes die te boek staan als de verdedigers van dit dualisme, houden een volstrekte tweedeling niet vol.⁴ De meeste denkers, ook de kerkvaders en scholastici, erkennen een samenhang tussen lichaam en geest. De vraag is echter hoe deze twee-eenheid tot stand komt. Dat is het mysterie waarover men zich het hoofd breekt. In navolging van Aristoteles wordt het begrip ziel dan vaak opgevat als verbindend element tussen lichaam en geest omdat de ziel meer dan de geest, verwant zou zijn aan het lichaam.

Religieus taalgebruik in een posttheïstisch tijdperk

Het ligt voor de hand om te vragen waarom humanisten zich zouden moeten bedienen van een terminologie die zo nauw verwant is met

religie en godsdienst. Ik kan me voorstellen dat mensen zullen zeggen: 'Prachtig zo'n poëtisch woord *ziel*, maar waarom zouden we ons bedienen van een taal die de onze niet is'. Ik denk dat de ontwikkelingen op levensbeschouwelijk gebied ons dwingen nieuwe posities in te nemen waarbij we onze huiver voor religie en godsdienst moeten laten varen. De reden daarvoor is dat alles in beweging is. De betekenis en zeggingskracht van verzuilde levensbeschouwelijke kaders is achterhaald. Het zegt nauwelijks iets meer of iemand zich gelovig noemt, of christen, of buitenkerkelijk, agnost of humanist. Dit is eerder een uitnodiging tot gesprek dan een afbakening van posities. Ik heb tot mijn verbazing op de Universiteit voor Humanistiek meer 'gelovigen' ontmoet dan in mijn studie theologie.

Een adequate aanduiding voor het geestelijk klimaat waarin we leven is, denk ik, posttheïsme. Het begrip God heeft zijn bindende kracht verloren. Het geloof is van binnen uit uitgehold door toenemende twijfels aan het bestaan van een God. Mensen hebben niet alleen afstand genomen van hun godsdienstige achtergrond en opvoeding, maar zijn niet meer in staat te denken binnen de vanouds bekende begrippen. Dit is een ingrijpendere ontwikkeling dan secularisatie, de institutionele leegloop van levensbeschouwelijke organisaties. Wat er gebeurt gaat verder dan ontkerkelijking, want ook binnen de kerken doet zich dit verschijnsel voor. Het postmoderne denken heeft het geloof van binnen uit aangetast. De tijd van de grote verhalen is voorbij en het dogmatisch bouwwerk is ingestort. Theologen zoals Kuitert en Wiersinga proberen nog te reden wat er te redden valt, maar er blijft bar weinig over van het geloof der vaderen.

Het is vandaag de dag onmogelijk geworden om op levensbeschouwelijk vlak op de oude voet verder te gaan. Net zoals het postmodernisme geleid heeft tot afbraak van oude waarden, maar tegelijk uitnodigt tot creatief experimenteren, zo dwingt het posttheïsme ons om tussen de restanten van het kerkelijk erfgoed te zoeken naar

wat voor ons van waarde is. Ook voor humanisten. Want als het levensbeschouwelijk denken zelf ter discussie staat, dan geldt dit ook voor humanisten.

Kunneman die zich rekenschap geeft van deze ontwikkeling lijkt echter weinig belang meer te hechten aan de religieuze boedel en de godsdienstig geïnspireerde taal.⁵ Door op zoek te gaan naar een geheel nieuw idioom met begrippen als 'meervoudigheid' en 'interferentie', dat een tegenwicht moet bieden aan een oprukkend en alles overwoekerend technisch rationeel taalgebruik, gaat hij voorbij aan de mogelijkheden en de kracht van religieuze taal. Hij wil - lijkt het - in elk geval geen begrippen hanteren die naar deze bron verwijzen en maakt het zich daardoor misschien onnodig moeilijk.

Mij daagt deze posttheïstische tijd juist uit om te spelen met centrale begrippen uit de religie, zonder me te laten hinderen door de systemen waaruit ze voortgekomen zijn. Net zoals bijvoorbeeld de organisatoren van Aids Memorial-bijeenkomsten zich niets gelegen laten liggen aan de oorsprong van de symbolen en rituelen waar zij ruimhartig gebruik van maken. Zo zouden ook humanisticy zonder gene moeten gaan grasduinen in de godsdienstige erfenis en kijken wat van hun gading is.

Geen humanistisch pastoraat

Het zou erop kunnen lijken dat ik met de introductie van het begrip ziel en de mogelijk impliciete verwijzingen naar zielzorg en pastoraat, een vorm van HGW bepleit waarin levensbeschouwelijkheid en godsdienstigheid een belangrijke plaats hebben. Dat is niet mijn bedoeling. Ik ben het eens met Kunneman en Van Houten die een vorm van HGW 'voorbij het humanistisch pastoraat' willen. De eigenheid en professionaliteit van het vak moet volgens hen opgehangen worden aan - en ontwikkeld worden binnen - de beroepspraktijk zelf. Zij willen af van de pastorale insnoering van het HGW die zich uit in de ambtshalve binding, de concentratie op het 'geestelijke' in plaats van concentratie op perso-

nen en contexten. Ik ben het met hen eens om een nieuwe grondslag te zoeken voor het HGW op basis van de ervaringen die humanisticy opdoen in hun beroepspraktijk. Maar naar mijn idee zouden inzichten die opgedaan zijn in religieuze tradities en andere culturen ons daarbij ook behulpzaam kunnen zijn.

Een levensgroot probleem is wel dat het loslaten van een ambtelijke binding een geheel nieuwe grondslag van het vak geestelijk werk vereist.

De ziel volgens Thomas Moore

Thomas Moore houdt in zijn boeken een vurig pleidooi om het begrip ziel een centrale plaats toe te kennen.⁶ Hij wil als Jungiaans georiënteerd psychotherapeut op grond van zijn spirituele bewogenheid een ander type begeleiding bieden dan de gebruikelijke aanpak in de geestelijke gezondheidszorg. Zijn inzichten, die nauw gelieerd zijn aan zijn praktische werk als therapeut, bestrijken een breder terrein dan de professionele zorg. Moore vindt dat zorg voor de ziel een opdracht is voor elk mens en beschouwt het niet als een verheven activiteit maar noemt het juist een alledaagse bezigheid. Een sluitende definitie van wat hij bedoelt met ziel geeft Moore niet. Dat kan ook niet, zegt hij, vanwege het bijzondere karakter van het begrip. Niettemin weet hij er veel over te schrijven en noemt hij een aantal aspecten van het begrip ziel, waardoor de contouren van dit veel gelaagde begrip zichtbaar worden.

Zo is de ziel de bron van wie we zijn, schrijft Moore. Ze is geen ding, maar een hoedanigheid, een dimensie van de manier waarop we het leven en onszelf ervaren. Ze heeft te maken met diepte, waarde, verbondenheid, hart en persoonlijke essentie. Omdat ziel verbonden is met de wisselvalligheden van het lot, gaat ze altijd tegen de verwachtingen en verlangens van het ego in. Waar persoonlijke ambities, strakke planning en onwrikbare zekerheden heersen, is weinig plaats voor de ziel. Moore zet het begrip ziel af tegen het ego dat uit is op sturing en beheersing. Ook valt het niet samen met het Jungiaanse

begrip 'zelf', dat Moore nog te persoonlijk en al te menselijk uitgewerkt vindt.

De ziel omvat meer (is breder en dieper) dan onze persoonlijke kern. Als bron van onze eigenheid is ze maar voor een deel te kennen. Het is de opdracht van de mens om haar te leren kennen, zichtbaar te maken. Onze ziel is onscheidbaar van de ziel van de wereld en beide bevinden zich in de vele dingen waaruit natuur en cultuur bestaan. De ziel verbindt ons met onze omgeving.

Volgens Moore heeft ziel niets te doen met een onstoffelijke kern die de scholastici als centrum van het menszijn veronderstelden. Het lichaam is de meest expressieve vorm van de ziel, zetelend op de vleugels van het verlangen.

Ziel is het tegenovergestelde van stilstand en volmaaktheid. Het ontwikkelen van de ziel is een proces dat vergelijkbaar is met de wetenschappelijke kunst van de alchemie, waarbij het mengen van de meest uiteenlopende grondstoffen de basis is voor het ontdekken van het edele en schone.

Een van de wegen waarlangs de ziel zich uitdrukt is de verbeelding, die ongekende mogelijkheden ontsluit. Vandaar dat creativiteit, kunstzinnigheid en scheppingskracht in verband worden gebracht met de ziel. Magie en betovering zijn belangrijk voedsel voor de ziel.

Moore schrijft: '...zoals het lichaam niet zonder voedsel kan en denken het niet zonder gedachten kan stellen, zo heeft de ziel betovering nodig'.

Nadelen van het begrip 'geest(elijk)'

De term 'geestelijk' waarmee doorgaans de eigen aard van het HGW wordt aangegeven, heeft mijns inziens minder zeggingskracht dan het begrip ziel. Het is in zekere zin ook misleidend. In de literatuur over het HGW wordt het woord 'geestelijk' vooral en op de eerste plaats gebruikt om te zeggen dat het om iets anders gaat dan het lichamelijke. Het fungeert als negatieve afgrenzing: dat wat het niet is. Wat het wél is, blijft enigszins onduidelijk.

De aanduiding 'geestelijk' is niet alleen vaag, maar kan ook een verkeerde indruk wekken, alsof het HGW zoiets is als een vorm van geestelijke gezondheidszorg. Het belangrijkste bezwaar vind ik echter dat het begrip 'geest' verwijst naar een traditie waar men groot vertrouwen had in het menselijk kunnen op basis van zijn verstandelijke vermogens en rationele inzichten. Er ligt een optimistisch mensbeeld aan ten grondslag, waar redelijkheid en zedelijkheid de pijlers van vormen. Het post-moderne denken formuleert ingrijpende kritiek op deze uitgangspunten. Het ondergraaft de basis van het idee van het autonome subject en legt de bijl aan de wortels van het geloof in de vooruitgang. De woorden helderheid, bewijsbaarheid, eenduidigheid, doorzichtigheid, maakbaarheid worden vervangen door meervoudigheid, intuïtie, toevalligheid, ongrijpbaarheid en wanorde. Deze woorden, die haaks staan op het ideaal van de Verlichting, passen zonder veel problemen bij de onnavolgbare logica en omzwervingen van de ziel.

2. HGW: zorg voor de ziel

Humanistisch geestelijk werk omschrijven en uitwerken als 'zorg voor de ziel' levert een aantal interessante aanknopingspunten op voor de formulering van het beroepsprofiel van de geestelijk werker (zielzorger) en geeft naar mijn idee ook enkele aanwijzingen voor de methodiek van het werk. Bovendien vermoed ik dat geestelijk werkers de concrete ervaringen die ze in de praktijk opdoen, vaak beter kunnen verwoorden aan de hand van een spiritueel en religieus begrippenkader dan met behulp van het objectiverend en beschrijvend taalgebruik van de sociale wetenschappen. De felle discussies binnen het Humanistisch Verbond over de aard van het HGW wijzen ook op een schrijnend tekort aan adequaat begrippen in het - door de Verlichting gestempelde - taalgebruik van humanisten.⁷

Er worden aan de andere kant vanuit de psychologie⁸ en psychotherapie⁹ interessante pogingen gedaan om een spiritueel denkkader te verbinden met moderne inzichten van de menswetenschappen. Blijkbaar is het menselijk functioneren zonder die dimensie wellicht niet goed te doorgronden en in kaart te brengen. Ik zou het HGW willen omschrijven als een speciale vorm - zeg maar professionele manier - van aandacht geven aan de ziel. De normale zorg is - Moore hamert daar terecht bij voortdurend op - niet direct een zaak voor professionals, maar een alledaagse bezigheid waar mensen zelf verantwoordelijk voor zijn. Als beroepsmatige activiteit zie ik zorg voor de ziel vooral als een ingrijpen, wanneer mensen om welke reden dan ook niet in staat zijn, zelfs de noodzakelijke zorg voor zichzelf op te brengen. Het is misschien te vergelijken met het werk van artsen die te hulp geroepen worden als mensen ziek zijn of gewond. In dit geval gaat het om kwetsuren van de ziel. Een geestelijk werker helpt door contact te maken met wat iemand doormaakt, door te luisteren naar de nood en ruimte te scheppen voor de verwarring en onrust. Deze ruimte ontstaat wanneer mensen het verstikkende isolement doorbreken doordat zij een manier vinden om een moment stil te staan bij wat hen overkomt en dat te ondergaan als iets van henzelf. Daardoor krijgen ze letterlijk een fysiek gevoel van opluchting, kunnen weer even ademen, en een zekere mate van ontspanning ervaren. Niet langer meegevoerd door de maalstroom van emoties en gevoelens die hen overspoelt, maar met een plotseling besef van houvast, een vermoeden ooit weer grond onder de voeten te krijgen, een onverwachte opwelling van mentale kracht. Het is niet zozeer de last van tegenslagen en nare gebeurtenissen waar mensen aan lijden, maar het is de ontredde die hen overvalt wanneer ze het contact verliezen met de bron van hun bestaan. Dit kan zich uiten in gevoelens van verwarring, radeloosheid, onbestemdheid, vervreemding, doelloosheid en fundamentele eenzaamheid. Vaak is dit het geval in crisismo-

menten maar het kan net zo goed voorkomen bij de normale overgangen in levensfasen of ook gedurende ogenschijnlijke rustige perioden in het leven.

Ziel als werkerterrein

Het claimen van een eigen territorium is niet zo gemakkelijk en zeker niet onomstreden onder humanisteni. Het eigene van het geestelijk werk ligt met name in de blikrichting, de wijze van benaderen, zeggen velen, waardoor het zich van andere vakken onderscheidt. Toch meen ik dat gesproken kan worden van een apart werkveld, waarvoor specifieke deskundigheid vereist is. Niet dat de onderwerpen of de thematiek die aan de orde komen zoveel anders zijn dan bij de psycholoog of de maatschappelijk werker, maar datgene waarop het geestelijk werk zich richt (het object) is anders. Daardoor wordt de dynamiek in het gesprek anders, is de vraagstelling anders, wordt een ander instrumentarium ingezet en is de gerichtheid van het gesprek anders. En deze verschillen worden goed zichtbaar door een eigen terminologie te hanteren met als centraal begrip, het - elders niet voorkomende - woord 'ziel'. Ik teken hierbij gelijk aan dat het verschil in werk en aanpak van een spiritueel georiënteerde psychotherapeut en een geestelijk werker in de praktijk niet groot zal zijn. Maar dat komt omdat beiden zich richten op wat ik de ziel zou noemen.

Voor wie en wanneer?

Zorg voor de ziel is, zoals gezegd, een vorm van zelfhulp. Mensen zijn verantwoordelijk voor hun eigen zieleheil, net zoals ze op hun eigen gezondheid moeten letten. Dat het een individuele aangelegenheid is, betekent niet dat het een geïsoleerd gebeuren is. Anderen zijn nodig om dat proces te bevorderen en te voltrekken. Als er geen bijzondere omstandigheden zijn, hebben mensen genoeg aan het contact met familie, vrienden, huisdieren en kennissen. Professionele geestelijke verzorging is alleen nodig wanneer de geestelijke mantelzorg ontbreekt of

overbelast raakt. Bijvoorbeeld wanneer mensen afgesneden zijn van hun normale leefwereld en noodgedwongen in een instituut verblijven, tijdelijk of permanent. Of wanneer mensen ingrijpende gebeurtenissen ondergaan of in een crisis belanden. Zij doen dan een beroep op professionele werkers omdat ze hun naasten niet nog meer willen belasten of omdat ze in een isolement dreigen te raken als gevolg van hun verwarring en radeloosheid. Het is mijns inziens niet goed te verdedigen dat alleen mensen die (in de meeste gevallen in verband met lichamelijke klachten) opgenomen zijn in instellingen, geestelijke verzorging wordt aangeboden. Niet de zichtbaarheid van leed moet doorslaggevend zijn, maar de ervaring afgesneden te zijn, het gemis aan vitale kracht, of het verlies van oriëntatie.

Het feit dat het Humanistisch Verbond vrijwel uitsluitend dienstverlenend aanwezig is binnen overheidsinstellingen en zorginstellingen, kan alleen begrepen worden vanuit de historisch gegroeide situatie en de financieringsvoorwaarden. Principieel zou het HGW zich moeten uitstrekken over de hele bevolking. De wenselijkheid om professionele begeleiding aan te bieden aan ieder die het nodig heeft, stuit op grote problemen, waarvan de betaling de voornaamste is. Steunen op het marktprincipe, betalen voor de geleverde diensten, lijkt me geen goede oplossing, want daarmee bereik je voornamelijk de gegoede burger. Een denkbare oplossing zou een verzekering tegen de kosten van deze voorziening kunnen zijn, bijvoorbeeld in de vorm van een vaste contributie aan een humanistische instelling (naar analogie van de kerkelijke bijdrage) waardoor je je van (en in zekere zin ook voor) geestelijke verzorging verzekert.

Legitimatie

Een onvermijdelijke vraag tenslotte is hoe het HGW te verdedigen valt als je dit niet doet vanuit het idee van gelijkberechting met de kerken. De gelijkstelling met de kerken die Kunneman de 'kleine strijd' noemt en die zich

voor een groot deel heeft afgespeeld op het vlak der voorzieningen, is op de noemer van 'ambtshalve binding' gewonnen.¹⁰ Maar de legitimatie vanuit het grondrecht op vrijheid van godsdienst heeft nadelen, zoals de voorstanders van een 'impliciet humanisme' hebben aangetoond.

Een vraag die dringend beantwoord moet worden als de ambtshalve binding losgelaten wordt, is welke instantie garant staat voor de kwaliteit van het werk van de HGW-ers. Is dat een beroepsvereniging, die net zoals de KNMG een eigen statuut heeft en mogelijkheden kent om sancties op te leggen aan haar leden? En zo ja, welke standaard hanteert deze vereniging dan? En hoe verhouden die uitgangspunten zich vervolgens tot de persoonlijke opvattingen van de aangesloten leden die zich niet bij voorbaat willen verbinden aan een gezaghebbende autoriteit die voor hen bepaalt wat goed is? Des te klemmender zijn deze vragen omdat mensen die een beroep doen op HGW-ers bijzonder kwetsbaar zijn. Ze zijn immers de richting in hun leven kwijt zijn. Belangrijke vragen zijn derhalve, hoe de professionaliteit van het werk kan worden zekergestellt en hoe aan de buitenwereld kan worden duidelijk gemaakt dat het HGW het (geschonken) vertrouwen waard is?

Een ander punt dat aandacht verdient is het normatieve karakter van het beroep. Het lijkt me onvoldoende om te zeggen dat deze gegeven is met het reflexief proces van het post-moderne individu.¹¹ Normativiteit als grondslag voor een beroep is meer dan een individuele zoektocht. Met het wegvallen van de levensbeschouwelijke kaders en instituten dreigt het gemeenschappelijke element in het zoeken naar waarden en normen te verdwijnen. Onderlinge steun bij het onder woorden brengen van (en staan voor) hetgeen het beroep van je vraagt, lijkt me onmisbaar. Het is nog onduidelijk welk platform daarvoor beschikbaar is als geestelijk werkers zich straks 'vrij zullen vestigen'.

psychologische benaderingen vanuit de behavioristische (stimulus-respons) theorie en de cognitieve psychologie, verheldert Holzkamp de innerlijke samenhang van de verschillende momenten van het leerproces. Wat is een leertheoretische benadering die een licht kan werpen op de problemen waarmee het onderwijs ook in Nederland kampt: demotivatie van leerlingen, studenten en herintredende studerende volwassenen in het onderwijs. Dit probleem treffen wij aan bij een grote groep jongeren en jong-volwassenen die vroegtijdig de school verlaat.

Met zijn leerpsychologische benadering maakt Klaus Holzkamp niet alleen de zwakke, problematische kant van het vervreemdende effect van het beleren zichtbaar, hij biedt ook een leerpsychologisch fundament voor een nieuwe benadering van leren. Hij onderkent de motiverende en stimulerende werking van een leertheorie die aansluit bij de levensinteresse van het lerend subject. Zijn ideeën worden momenteel aangevuld en bevestigd door actuele ontwikkelingen in de leerpsychologie. Hierin worden emotionele-intelligentie en sociaal-emotionele ontwikkeling onderkend als belangrijke facetten die in onderwijs en opvoeding aandacht behoeven. Het inzicht dat een visie op de menselijke natuur die geen rekening houdt met de kracht van emoties, bedroevend kortzichtig is, sluit aan bij de leertheoretische gevolgtrekkingen van het onderzoek naar leren als subjectwetenschappelijk fundament.²

HVO: leren vanuit levensinteresse

Humanistisch Vormingsonderwijs (HVO) hanteert een vorm van 'leren door onderzoeken en uitwisselen van ervaringen'. Dit onderwijskundig produkt heeft zich in de afgelopen twintig jaar ontwikkeld in een interactie tussen praktijk en theorie van het HVO. De onderwijskundige aanpak van het HVO is gefundeerd op een visie van leren die de belevingswereld, de levensinteresse en inspiratie van het lerend subject als uitgangspunt neemt voor de leerstof. Leren wordt gezien als een interactie tussen leerling, leerkracht en leerstof.

De leerkracht

De leerkracht is verantwoordelijk voor de methodische vormgeving en wordt adequaat geacht in het begeleiden van leerlingen bij het onderzoek in dialoog. De leerkracht is adequaat in het scheppen van een leerklimaat dat de leerlingen (en henzelf) de gelegenheid biedt, ervaringen die exemplarisch zijn voor het door hen gekozen thema in te brengen. Zij kan er verder zorg voor dragen dat tijdens de gehele onderzoekscyclus (herkennen, onderzoeken, kiezen, vertoog, reflectie en bezinning) zo goed mogelijk wordt voorzien in de voorwaarden die de kwaliteit van het onderzoek garanderen.

Dit onderzoek vindt plaats in dialoog met anderen, met andere woorden: de dialoog is een centrale werkvorm in deze benadering. Het is in eerste instantie een taak van de leerkracht om zo goed mogelijk te voorzien in de omstandigheden voor een kwalitatief goede dialoog. De voorwaarden veiligheid, gelijkwaardigheid, wederkerigheid, wederkerige adequaatheid en openheid te kunnen creëren, behoren daarmee tot de kwaliteiten waarover de leerkracht zelf moet beschikken.³ De leerkracht is in staat een onderzoeksproces te begeleiden waarin de leerlingen of studenten - maar ook zij zelf - in toenemende mate gaan beschikken over kwaliteiten die noodzakelijk zijn om op een kritische en creatieve wijze zin en vorm te geven aan het eigen leven. Samen en in communicatie met anderen. In het onderwijsvormingsproces is naast het verwerven van kennis een belangrijke plaats ingeruimd voor het leren herkennen van handelingsmotieven en keuzemogelijkheden. Onderliggende sociaal-emotionele motivatie die een onbewuste reactie (handeling) of een bewuste reactie (keuze) kunnen bepalen, worden in het proces herkenbaar en bespreekbaar gemaakt.

De leerstof

De leerstof bestaat uit exemplarische handelings-situaties die aansluiten bij de belevingswereld en het beroepsperspectief van de leerlingen of stu-

dent. De exemplarische aanpak die vooral in het HVO-vervolgonderwijs wordt gehanteerd is terug te vinden bij Oskar Negt.⁴ Volgens Negt wordt de exemplarisch vormende waarde van de leerstof door drie factoren bepaald.

1. De directe relevantie voor subjectieve, individuele belangen.
2. De directe relevantie voor inhoudelijke elementen van bewustzijn die meer algemene maatschappelijke belangen betreffen.
3. De (meer objectieve) betekenis voor de emancipatie van het subject.

Bij Negt is het laatste punt vooral gericht op emancipatie van de arbeider. In het HVO is deze emancipatie gericht op het vermogen tot onderkennen van keuzemogelijkheden binnen de eigen sociale werkelijkheid. Dit om te komen tot het actief toepassen van het recht tot zelfbeschikking.

Exemplarische handelingssituaties kunnen situaties zijn die aansluiten bij een actuele (publieke) discussie. Zo'n handelingssituatie kan gepresenteerd worden in de vorm van een krantebericht en/of tijdschriftartikel, een video, internet(site) enzovoorts. Het kan ook een ontmoeting met een betrokkene of een ervaring van een leerling zelf zijn. Een voorbeeld hiervan is een les met als onderwerp 'Zijn er grenzen aan vriendschap?' Over vriendschap (het thema) zijn de verhalen (exemplarische handelingssituaties) meestal ruimschoots in de groep zelf aanwezig. Hiernaast kan de leerkracht iets aanbieden om de leerlingen te prikkelen tot onderzoek en om het onderzoek te verdiepen. Een leerkracht kan de leerlingen bij dit thema bijvoorbeeld met een dilemma confronteren en er voor kiezen een verhaal te vertellen over een jongen die erachter komt dat zijn vriend geregeld steelt, ook van hem. Verder bestaat de mogelijkheid om dit verhaal vervolgens uit te laten spelen in een rollenspel. Aldus kan de groep, al spelende, zoeken naar keuzemogelijkheden voor dilemma's waar je als vriend voor kan worden geplaatst.

Onderzoek in dialoog

Exemplarische handelingssituaties kunnen al spelende worden onderzocht op bedoelde en onbedoelde gevolgen die de verschillende aangedragen oplossingen kunnen hebben voor de direct betrokkenen en voor de groep daar omheen. De leerkracht biedt methodieken voor onderzoek (didactische werkvormen) aan, die onderliggende motieven en gevolgen van handelen ervaarbaar en herkenbaar kunnen maken binnen een of meerdere sociale contexten. Hierbij kan worden gedacht aan creatief spel (bijvoorbeeld beeldende expressie of boaltheater), participerende observatie en andere methodieken, die de gegeven context visualiseerbaar en ervaarbaar maken. Aanleiding, motivatie, keuzemomenten en gevolgen van het persoonlijk handelen worden in dialoog onderzocht. Er is niet alleen aandacht voor de gevolgen van het optreden voor de persoon in kwestie, maar ook voor de gevolgen die dit optreden kan hebben voor direct betrokken anderen of voor de groepsleden. Hierbij wordt ook de keuze (bewust of niet) om niet te handelen (bijvoorbeeld in een situatie waarin één leerling als 'pispaal' of pestobject fungeert) onder de loop genomen. Het onderzoek is gericht op het vinden van handelingsalternatieven, niet op veroordeling.

De leerling

De leerling of student wordt in de gelegenheid gesteld te luisteren naar de ervaringen van anderen en de eigen beleving en emotie te benoemen. Dit maakt een bezinning op het handelen en de motivatie tot handelen mogelijk, waardoor ruimte ontstaat voor het vinden van creatieve oplossingen en het maken van nieuwe keuzes. Zo kan (onbewust) leven zich ontwikkelen tot het - in toenemende mate - bewust zin en vorm geven aan het leven.

De belevingswereld van de deelnemende leerlingen (studenten) verwijst naar intrinsieke motivatie. Ervaringen die in een bepaalde situatie ten aanzien van een (in samenspraak gekozen) thema exemplarisch zijn voor de levensinteresse van de

leerlingen of studenten, vormen de leerstof en uitgangspunten voor onderzoek in dialoog. De leerstof kent verschillende aspecten: een beleevingsaspect (bewustzijn van emoties en grondhouding), een cognitief aspect (te verwoorden en met woorden te legitimeren) en een sociaal-expressief aspect (bewust zijn van optreden, vaardigheden, rolneming, roldistantie, rolambigüiteit).⁵

Codificatie

Het vinden van woorden voor een ervaring of belevingsaspect is belangrijk in het leerproces van herkennen, onderzoeken, kiezen en evalueren, de centrale begrippen binnen de methodologie van het HVO. Het begrip *codificatie* komt uit het gedachtegoed van Paolo Freire. De methodologie van Freire is gericht op het als vrij subject leren participeren in de gedaanteverandering van onze samenleving.⁶ Zijn methodologie en ontwikkelingsfilosofie hebben inmiddels goede diensten bewezen in de strijd voor onafhankelijkheid en alfabetisering van de onderdrukte arbeidersklasse in Zuid-Amerika. Zij zijn in de loop van de jaren tachtig dan ook een voornamelijk inspiratiebron geworden voor kritische pedagogen in Amerika en Europa. De methode leent zich goed om gedemotiveerde jonge mensen te betrekken bij het eigen onderwijsvormingsproces. Een voorbeeld hiervan is de toepassing van deze methode als onderdeel (en theoretische substantie) van exemplarisch handelingsonderzoek binnen de vakbeweging in Nederland.⁷ Van Freire komt de interpretatie van het begrip codificatie, dat hij ziet als middel tot bewustwording van onderdrukkende mechanismen. Ervaringen (beleving) en onderliggende motieven (sociaal-emotieve factoren) worden onder woorden gebracht met behulp van zaken die een exemplarische functie vervullen. Zo liet Freire de groepsleden een voorwerp of tekening meenemen waar een beleving mee verbonden was die de persoon tot op dat moment niet onder woorden kon brengen. Deze voorwerpen (een foto, een kapotte teddybeer, een stuk van

een vlag, enzovoorts) waren de getuigen van een ervaring die tot dat moment moeilijk te benoemen was. Om met de (vaak onverwerkte) ervaring aan het werk te kunnen gaan, moest ze eerst zichtbaar of hoorbaar worden gemaakt.

Een voorbeeld van codificatie van moeilijk te benoemen ervaringen, vinden we binnen de vrouwenbeweging van de jaren tachtig. In zelfhulpgroepen werden vrouwen (later ook mannen) die zich seksueel onderdrukt of misbruikt voelden, in de gelegenheid gesteld deze beleving te verwoorden. Zolang deze ervaringen niet bespreekbaar waren, was codificatie onmogelijk. Door deze belevingen bespreekbaar te maken, werd het bijvoorbeeld mogelijk ervaringen te codificeren als incest. Nadat bepaalde ervaringen gecodificeerd waren als incest, werd het mogelijk de grenzen van de lichamelijke integriteit en zelfbeschikking – alsmede de overschrijding van deze grenzen door (machtige) anderen – te onderzoeken en de mechanismen die achter dit (onderdrukkend) handelen schuilgingen, te ontsluiten. Vervolgens werd wet- en regelgeving mogelijk die de grenzen van de seksuele intimidatie beschreef. Procedures ter voorkoming en bestraffing van seksuele intimidatie binnen het openbaar domein (werk, school, enzovoorts), volgden.

Leren als een levenslang proces

Het vervolgonderwijs HVO kent een gericht procesdoel, om dit procesdoel te bereiken worden in het primair onderwijs de eerste voorbereidingen getroffen. Daar doen leerlingen al vaardigheden op met het onder woorden brengen van ervaringen en het verdedigen van een stellingname. Reflecteren op het eigen optreden binnen de groep en het formuleren van keuzemogelijkheden binnen de context van de eigen belevingswereld krijgt een belangrijke plaats in dit proces. Thema's als: vriendschap, 'verliefd', 'anders als de ander', plagen of pesten, jaloezie

en eenzaamheid vormen praktisch gezien aanknopingspunten.

In het voortgezet onderwijs wordt het procesdoel expliciet gesteld als:

'Een student zodanig begeleiden dat deze in toenemende mate kan functioneren als reflexief participant binnen een democratische cultuur en kan participeren in het gesprek over de validiteit van cognitieve en normatieve aanspraken ten aanzien van de rechten en plichten voortvloeiend uit de zelfbeschikking van mensen.' ⁸

Hier wordt de invloed van Jürgen Habermas zichtbaar. De motivatie achter dit procesdoel is het humane streven naar een samenleving, die fundamentele rechts- en keuzemogelijkheden van burgers centraal stelt en een optimale ontwikkeling van menszijn en kwaliteit van leven vooropstelt. Mensen die worden gezien als een volwaardig deel van een democratische gemeenschap, die vrijheid als een groot goed koestert en eenieder recht van keuze en spreken wil geven, moeten leren vorm te geven aan hun menszijn en burgerschap. Dat veronderstelt ervaring, kennis en vaardigheden die een democratische omgang met anderen mogelijk maken. Ervaring, kennis en vaardigheden die mensen niet per definitie met de geboorte meekrijgen.

Democratie moet je leren

Wie in een democratie mensen of burgers autoritair gaat beleren, schiet het doel voorbij. In een democratie worden waarden niet aangetroffen en simpelweg geadopteerd of 'overgeplant'. In een democratie bestaan geen eeuwige waarden maar wordt van mensen gevraagd zich te bezinnen op de waarden die we aantreffen in deze pluriforme samenleving. Democratie leer je al doende. Daarvoor is het nodig dat we de bestaande cognitieve, normatieve en esthetische aanspraken in een gelijkwaardig dialoog met elkaar leren onderzoeken. Democratie is moei-

lijk, we moeten ons erop bezinnen hoe we het democratische ideaal samen kunnen verwerkelijken. ⁹ Het zou naïef zijn om bij deze verwerkelijking alleen af te gaan op de kennisinhoud van deze claims, en de onderliggende sociaal emotionele handelingsmotieven (die vooral bij morele en esthetische claims een belangrijke rol spelen) te laten voor wat ze zijn. Om deze motieven te onderzoeken moeten we terug naar het micro- en mesoniveau. Het is nodig te onderzoeken wat deze claims voor het individu en de direct betrokken anderen *persoonlijk* kunnen betekenen, evenals welke gevolgen een bepaalde morele claim voor een specifieke groep mensen kan hebben.

Leren in een democratische cultuur

In traditionele zin wordt het intrinsiek eigen leren gelijkgesteld aan beleerd worden. Middels kanalisatie, selectie en het gericht zijn op gewenste denk- en zienswijzen, wordt kennis van de bestaande orde (kennis die noodzakelijk is om de bestaande orde te handhaven) uitgangspunt voor een leerproces in traditionele zin.

Klaus Holzkamp formuleert dit aldus:

So sieht sich heute Lernen offiziell in unterschiedlichen Erscheinungsformen an Belehren gebunden, ja es wird tendenziell mit Belehrt-Werden gleichgesetzt, wobei das Belehren seinerseits in die Zuständigkeit von Institutionen gegeben ist, die in verschiedener Weisen Kontrolle über die Lernenden anstreben. Nur auf diesem Wege scheint das Lehren/Lernen einerseits soweit zuträglich zu entwickeln, andererseits aber mittels Kanalisierung, Selektion, Einschwörung erwünschte Denk- und Sichtweisen der Art zu beschränken, das die herrschende Ordnung (d.h. das, was man von der jeweiligen politischen Position darunter versteht) nicht durch ein >>zuviel<< des Lernens gefährdet wird. (p.12)

Instituten die een dergelijke vorm van gecontroleerd leren praktiseren, zijn volgens Holzkamp niet alleen de school, al is dit wel de belangrijkste instantie, maar ook het gezin (als object van de familiepolitiek) en de media (als object van de mediapolitiek).

De school wordt gezien als de belangrijkste instantie om kennis die noodzakelijk is om de bestaande samenlevingsorde in stand te houden over te dragen. Het gaat hier om waardenoverdracht. Leren vanuit de levensinteresse, waardenherkenning en waardencommunicatie vormen geen deel van dit leerproces. De reglementering van wat er wel en niet geleerd mag worden, is een permanent strijdtonel van politieke bemoeiingen. Dat geldt niet alleen voor Duitsland maar ook voor andere westerse landen. Ook in Nederland staan discussies over wat wel of niet verplicht moet worden overgedragen, geregeld op de politieke agenda. De discussie over het al dan niet opnemen van de evolutietheorie in het eindexamenprogramma biologie en de discussie over de pedagogische opdracht van de school, zijn hier voorbeelden van. In het eerste geval werd besloten dat het nodig is de evolutietheorie verplicht te stellen als examenvak. In het tweede geval werd gesteld dat scholen wel normen en waarden aan de orde moeten stellen, in hoe ze dat willen doen, blijft de school vrij. De regering zal geen lijstje van verplichte normen, mensenrechten of samenlevingsregels aanleveren. Vooral de laatste tijd beseffen de participanten in de discussie over de pedagogische opdracht dat het herkenbaar maken van onderliggende handelingsmotieven en de daaraan verbonden waarden en normen, een belangrijk aspect vormen van de pedagogische opdracht van de school.

Om te oefenen in 'zelf in toenemende mate zin en vorm leren geven aan het eigen leven, samen met anderen' is een vrijplaats nodig. Het HVO in Nederland biedt een dergelijke vrijplaats, waar buiten de prestatietijd ruimte is om bezig te zijn met waardenoriëntatie en communicatie. Een vrijplaats waar je, zonder conformatieplicht,

bezig mag zijn met betekenissen, om zo een eigen levensbeschouwing te ontwikkelen.¹⁰ De scheiding tussen kerk en staat en de wijze waarop deze is vormgegeven in de wet op het levensbeschouwelijk onderwijs, maakt dat mogelijk. HVO is een vak dat leerlingen (in samenspraak met ouders) kiezen.¹¹ Een vak dat op elke openbare school als keuzemogelijkheid kan worden aangeboden, evenals Godsdienst of islamitisch vormingsonderwijs. Een dergelijk aanbod geeft niet alleen kleur aan een openbare school maar biedt leerlingen de mogelijkheid dat wat het leven van mensen kleur kan geven, te leren herkennen en onderzoeken.

Leren of beleerd worden in een democratie?

In de hedendaagse samenleving zijn cognitieve vaardigheid en kennis een steeds belangrijker plaats in gaan nemen. Kinderen, jongeren en ook volwassenen moeten leren (moeten beleerd worden). Voor volwassenen ontstaat daardoor vaak een nieuwe afhankelijkheid van een instituut, leerkracht, leerplan. Volwasseneneducatie en bijscholing zijn noodzakelijk geworden. Als je deel wil nemen of wil blijven nemen aan het arbeidsproces (de bestaande orde), is permanente educatie bijna een plicht geworden.

Holzkamp spreekt van de relatie tussen zelfbestemming en *Fremdbestimmung*.¹²

Om een democratische cultuur tot bloei te brengen, zijn er mensen nodig die een autonoom standpunt kunnen (en durven) innemen. Mensen die in staat en bereid zijn hun standpunten te beargumenteren en na bezinning kunnen nuanceren of beargumenteerd kunnen bijstellen. Daarin kan je mensen niet beleren. Wie beleert ontkent de autonomie van het individu, hetgeen leidt tot onteigening en onmondigheid. Zelfs als het beleren geen directe indoctrinatie inhoudt, is het geen stimulans voor de ontwikkeling van het kritische reflectievermogen, de creatieve en assertieve vermogens, waardoor het vermogen

tot zelfbeschikking en participatie in een democratische cultuur onderontwikkeld blijft. Als we dit uitgangspunt serieus nemen, kan dat leiden tot een nieuwe visie op onderwijs. Onderwijs waarin niet alleen ruimte is voor het opdoen van cognitieve kennis en vaardigheden, maar waar voldoende ruimte is om sociaal emotionele vaardigheden te ontwikkelen, waar de nadruk ligt op zelfstandig leren en waar ruimte is voor onderzoek in dialoog met anderen.

Sociaal Ethische Oriëntatie

De vormgeving van het studiehuis in de tweede fase van het vervolgonderwijs lijkt een stap in die richting te worden. Binnen het studiehuis ontstaat een nieuw leergebied, Sociaal Ethische Oriëntatie (SEO). De terminologie 'sociaal ethisch' verwijst naar de twee dimensies waar het in het leergebied om gaat: jongeren zowel sociaal als moreel competent helpen worden. Het gaat om het leren participeren in een democratische samenleving, het kunnen bepalen van een eigen positie (temidden van godsdienstige, levensbeschouwelijke en culturele stromingen) en het leren omgaan met een groeiende verscheidenheid aan normen en waarden. Behalve om kennis en inzicht gaat het bij het leergebied SEO ook om het verwerven van vaardigheden die nodig zijn voor morele communicatie. Dat wil zeggen het ter discussie stellen van vanzelfsprekendheden, het zich verplaatsen in de opvattingen van anderen, en het innemen van een onderbouwd standpunt. De morele communicatie binnen dit nieuwe leergebied is gericht op actuele controversiële thema's.¹³

Conclusie

Sociaal ethische vorming is een taak van de school. Althans die school waar niet het beleerd worden maar het leren vanuit eigen levensinteresse de voorkeur krijgt. Schoolprogramma's als SEO en een keuzevak als HVO kunnen de pedagogische opdracht van een actief pluriforme (ontmoeting)school vanuit een democratisch beginsel, inhoud en vorm geven.

Dhyan Vermeulen is onderwijskundig medewerker aan het Pedagogisch Studiecentrum HVO en projectmedewerker (auteur) leerplan Sociaal Ethische Oriëntatie bij de Stichting Leerplanontwikkeling (SLO) te Enschede, namens de openbare koepel Stichting Contactcentrum Bevordering Openbaar Onderwijs.

Noten

1. Klaus Holzkamp (1995), *Lernen. Subjectwissenschaftliche Grundlegung*, Campus Verlag, Frankfurt/New York.
2. Daniel Coleman (1996), *Emotionele intelligentie*, Uitgeverij Contact, Amsterdam, p. 24.
3. Vergelijk Adrie Smaling (1996), 'Openheid als kwaliteitsvoorwaarde voor de dialoog', in: Dhyan Vermeulen, red. (1996), *Hedendaags Humanisme in het vervolgonderwijs. Leerplanontwikkeling*, Tijdstroom, Utrecht, Hoofdstuk 3,4.
4. Oskar Negt (1971), *Soziologische Phantasie und exemplarisch Lernen*, Lang, Frankfurt a.M.
5. Vergelijk Rob Tielman (1996): 'Een humanistische visie op socialisatie en emancipatie', in: Dhyan Vermeulen, red. (1996), *Hedendaags humanisme in het vervolgonderwijs. Leerplanontwikkeling*, Tijdstroom, Utrecht, hoofdstuk 1,2.
6. Paolo Freire (1972), *Pedagogiek van de onderdrukten*, Anthos, Baarn.
7. Harry Coenen (1989), *Handelingsonderzoek als exemplarisch leren*, Jan van Arkel, Utrecht.
8. Voor het procesdoel voor het HVO zie: Dhyan Vermeulen red. (1996) *Hedendaags Humanisme in het vervolgonderwijs. Leerplanontwikkeling*, Tijdstroom, Utrecht, p. 106.
9. Ibid.
10. Vergelijk Harry Kunneman (1996), *Van theemutscultuur naar walkman-ego, Contouren van postmoderne individualiteit*, Boom, Amsterdam-Meppel. hoofdstuk 1,4, p. 303 e.v..
11. Vergelijk Rob Tielman (1993), 'Kinderen bestonden niet', in *Rekenschap*, 1993/nr.1. Zie ook Rob Tielman (1985), 'Pluriform onderwijs', in: Fons van Schoten & Hans Wansink, red. (1985), *Opstellen over openbaar onderwijs*, Wolters Noordhof, Groningen.
12. Omdat geen adequate vertaling bestaat, is ervoor gekozen de oorspronkelijke terminologie te hanteren.
13. Voor informatie en het leerplanvoorstel kunt u bellen naar Stichting Leerplanontwikkeling, tel. 053-4840395.

Humanisme, dood en transcendentie

De dood en de ervaring van een transcendente werkelijkheid

Fons Elders

In 'Humanisme, dood en transcendentie' ga ik uit van de veronderstelling dat de menselijke ervaring van eindigheid en dood de bron is van de verschillende levensvisies. De visie op dood en de visie op leven zijn onafscheidelijk met elkaar verbonden. Enkele voorbeelden illustreren de verscheidenheid aan visies. De doodservaring kan het waardenbewustzijn diepgaand beïnvloeden en is de feitelijke lakmoesproef van de authenticiteit van onze waarden. Het humanisme kent een immanent-immanente en een immanent-transcendente interpretatie van dood en leven. Ik verdedig de idee dat de doodservaring de deur is naar de ervaring van een transcendente werkelijkheid.

Inleiding

Je begrijpt het leven niet eens. Hoe kun je dan de dood begrijpen? (Confucius)

Confucius en elk ander mens met een vergelijkbare uitspraak tonen meer wijsheid dan ik, die het verzoek tot een verhandeling over een humanistische visie – de facto visies – op de dood had moeten afwijzen. Maar mijn 'Japanse' stijlgevoel belemmert mij het woord 'neen' te gebruiken. Ik heb het verzoek tot een bijdrage aan deze publikatie aanvaard. Gelukkig niet helemaal zonder een reden. Ik heb via interviews ontdekt dat mensen soms eerder bereid zijn hun visie op de dood te articuleren dan hun visie op het leven. Het lijkt gemakkelijker iets te zeggen over 'gene zijde' dan over de zin van het leven hier-en-nu. Onze opvattingen over de dood en alles wat daarmee samenhangt, zijn een spiegel van onze opvattingen over het leven. Dat we letterlijk rond de dood in het duister tasten, versterkt de wisselwerking tussen leven en dood.

We hebben geen andere keus tegenover de dood dan een quantumsprong te maken of volledig te zwijgen. De humanist Anton Constandse vertelde mij tijdens een conversatie geen ogenblik over de dood te willen nadenken, aangezien dit nadenken volstrekt verloren tijd is. Op mijn vraag: 'Waarom verloor tijd?', antwoordde hij: 'Het einde is het einde'. Mijn houding tegenover de dood is tegenovergesteld aan Constandse's houding. Ik houd me al jaren met het fenomeen dood bezig. Het idee dat je afscheid moet nemen van licht en kleur, wind en muziek, voedsel en lichamen, kan ik nog steeds niet vatten. Als ik probeer de absolute tijdelijkheid van mijn bestaan tot mij te laten doordringen, is het effect soms beangstigend, soms bevrijdend maar altijd intrigerend. Constandse behoort met zijn opvatting tot de traditie van de Stoa, met name Epicurus: 'het leven heeft geen schrikbeelden voor degene die grondig begrepen heeft dat er voor hem geen schrikbeelden bestaan in ophouden te leven.' De consequentie van het ontbreken van angst voor

de dood is dat alle aandacht op het leven hier-en-nu komt te liggen: de dood maakt elke dag meer levend.

Hoe we vervolgens het hier-en-nu ervaren en interpreteren, staat open voor discussie. Een Afrikaanse animist, een Indiase hindoe, een Arabische moslim of een Amerikaanse humanist geven ieder een eigen interpretatie aan het hier-en-nu. Voor de animist is het hier-en-nu ingebed in een zichtbare én onzichtbare dimensie waarin de voorouders op afstand aanwezig zijn, en voor de hindoe is het hier-en-nu onderdeel van een reeks incarnaties, waarin niets verloren gaat. Voor de moslim ligt het accent op een toekomstig paradijs en voor de humanist op zelf-realisatie in het hier-en-nu. Het enige dat we tot nu toe kunnen concluderen is dat er geen vragen en antwoorden over de zin van de dood mogelijk zijn, onafhankelijk van de tijdloze vragen over immanentie en transcendentie, determinisme en vrijheid. Onze antwoorden op de vraag naar de zin van het bestaan bepalen hoe we over de zin van de dood denken.

Levensbeschouwing is doodsbeschouwing

Mijn leerstoel aan de Universiteit voor Humanistiek heeft als opdracht 'Theorie van de levensbeschouwing, in het bijzonder systematische humanistiek.' Het heeft enkele jaren geduurd tot het tot mij doordrong dat wereldbeelden en levensbeschouwingen waarschijnlijk hun oorsprong vinden in doodsbeschouwingen. Alle menselijke culturen geven zich rekenschap van sterven en dood. De bewuste confrontatie met einde en dood is bij uitstek een menselijk artefactum. Het is waarschijnlijk zelfs de quintessens van een creatief en waardig bestaan. De bewustwording, inclusief de angst voor de dood, bewijst dat een mens over de grenzen van het moment kan heen kijken. De menselijke geest kan zich bewust worden van de tijdcirkel van

zijn lichaam, een levende schakel in de eindeloze opeenvolging van menselijke generaties. Hoe we reageren op de bewustwording van de eindigheid van ons bestaan, is terug te vinden in de diverse levensbeschouwingen, in rituelen, filosofieën en kunsten. De poëzie lijkt bij uitstek een zelf-gecreëerde ruimte-tijd kosmos, waarin de spanning tussen de vliedende tijd, het ouder worden, het onomkeerbare liefdesproces, het onvoorstelbare (er niet meer te zijn) tot leven komt:

Het toeval dat wij leven,
zeldzamer dan de dood.

Christiaan van Geel, de dichter van deze regels, roept in 'het toeval dat wij leven, zeldzamer dan de dood,' een vergelijkbare bewustwording op van de intieme relatie tussen leven en dood, tussen oneindigheid en eindigheid, als de Zenmeester Bunan:

Zij die sterft voor zij sterft,
sterft niet, wanneer zij sterft.

Gustavo Corcao verwoordde het ooit zo: 'Als één ding met hevigheid naar zijn eindterm streeft dan is het de Kunst. De dichter is niet alleen hij, die zou sterven als hij niet schreef, zoals Rilke leert. Hij is eerder degene die aan zijn eind wenst te komen, die verlangt met zijn gedicht te sterven, alles te geven, zich helemaal te geven, te verzinken met zijn spookschip. Ik zeg van de dichter wat Rilke zegt van de mens in het algemeen: *C'est quelqu'un qui s'en va*. Hij is iemand die afscheid neemt, die afscheid neemt in ieder geheel ding dat hij, geheel en al compleet, als een wonderlijke vrucht verwezenlijkt. Ja, in de poëzie komen de idee van afmaken en de doodsidee goed bij elkaar. Ieder gedicht is een goed afsterven, een nieuw testament, een alles overwinnende doodstrijd.' ¹

Doodsbewustzijn en zelfreflectie

Ik beschouw de aandacht voor de dood als een specifiek menselijk kenmerk dat zijn oorsprong vindt in het menselijk vermogen tot zelfreflectie. De mens is het enige wezen waarvan het bewustzijn niet zonder meer samenvalt met zijn fysiek bestaan. Het bewustzijn dat reflecteert op de eigen eindigheid is ook het bewustzijn dat musicert, planten veredelt en wapens produceert.

De aantrekkingskracht van de dood in de oud-Egyptische cultuur was zo groot dat pyramiden en het Egyptische Dodenboek de provocatie van de dood moesten pareren. Culturen differentiëren zich onderling door andere antwoorden op de collectieve en individuele ervaringen van de dood. Soms lijken de verschillen gering te zijn, zoals in de animistische wereldbeelden op de verschillende continenten; soms diepgaand, zoals tussen Christendom en Islam enerzijds, Boeddhisme en Hindoeïsme anderzijds.

Christendom, Zenboeddhisme, Hindoeïsme

Een beschouwing over de dood vanuit het Christendom kan niet om de traditionele vraag van de ziel heen. Een klassiek christelijk antwoord is dat de ziel geschapen is door God, en, dankzij de interventie van God, deelheeft aan Gods onsterfelijkheid. De ontologische status van de ziel kent dus wel een begin maar geen eind:

'Een natuurlijk lichaam wordt er gezaaid, een geestelijk lichaam opgewekt.' (Paulus 1 Cor. 15,44)

De christelijke opvattingen over dood en leven zijn onderdeel van een andere religieuze en filosofische kosmos dan de ideeën van het Zenboeddhisme of Hindoeïsme over leven-en-dood. Op de vraag van een leerling aan zijn Zenmeester 'Waarom sterven mensen eigenlijk?' komt een bondig, overtuigend antwoord: 'Waar een begin is, is een eind!' De leerling stelt dezelfde vraag opnieuw aan zijn meester, nadat hij per

ongeluk het theekopje van zijn meester gebroken heeft. Op de vraag, 'Waarom sterven mensen eigenlijk?' komt opnieuw het antwoord: 'Waar een begin is, is een eind!' Na het antwoord te hebben gehoord, opent de leerling zijn handen met daarin de scherven van het kopje, en zegt tegen de meester: 'Dan is dit het einde van uw theekopje.'

De leerling heeft de moeilijkste vraag die een mens zichzelf kan stellen, in casu de 'waarom-vraag van leven en dood', adequaat begrepen. De vraag kan alleen zinvol worden beantwoord als het antwoord deel uitmaakt van een kosmisch-ontologisch wereldbeeld, waarin de mens zich niet op voorhand in een uitzonderingspositie plaatst, al of niet via God. Welnu, een kind kan begrijpen dat een begin ook een eind veronderstelt. Dit geldt niet alleen binnen de logica van de woorden 'begin' en 'eind', die vallen onder de categorie van de zogenaamde relationele of polaire termen, zoals de woorden 'ouders' en 'kind' of 'schepper' en 'schepping', maar het geldt ook ontologisch. Hiermee bedoel ik dat er onontkoombaar in de totaliteit van het kosmisch bestaan een even grote mate van verval moet bestaan als er groei is, zoals de wet van behoud van energie aangeeft. Er is voortdurende transformatie van energie maar geen verlies van energie.

De Hindoes zijn vertrouwd met de ontologische gedachte van 'begin' en 'eind' als een ondeelbare cirkelbeweging. Zij vereren Shiva in de goddelijke drieëenheid van Brahma, Visnu en Shiva niet alleen als Vernietiger maar ook als Schepper en Behoeder. In zijn boek *Dialogue with Death, A Journey through consciousness* schrijft Eknath Easwaran:

Today, in my eighties, death holds no fear for me. For today I know - not merely believe but know, as each of us can know that death is only a door, and dying no more than a change of rooms. And I look on death as a friend, for it has taught me to live completely in the present, full of faith and free from fear. ²

In deze tekst van Easwaran zullen vele Hindoes zich herkennen. Christendom, Zenboeddhisme en Hindoeïsme hebben een verschillende visie op de relatie tussen mens en kosmos, en parallel daaraan op de verhouding tussen immanentie en transcendentie, determinisme en vrijheid. Alle vragen en eventuele antwoorden op de betekenis van de dood in het menselijk bestaan zijn te herleiden tot vragen en antwoorden op de spanningsboog tussen immanentie en transcendentie in het menselijk bestaan. Ik ken geen wereldbeeld of levensbeschouwing, al of niet religieus, die een uitzondering is op deze 'regel'. Dus ook niet het humanisme.

Humanisme, een existentiële analyse

De vraag dringt zich nu op, hoe het contemporaine humanisme over leven en dood denkt. Op deze vraag is geen eenduidig antwoord te geven. Het humanisme is daartoe in 1998 nog minder in staat dan het christendom anno 1998. De vraag kan alleen beantwoord worden door de contouren van de humanistische levensvisie te schetsen vanuit de verschillende historische en filosofische stromingen. Het humanisme kent geen openbaring, geen grondlegger, geen bemiddelaar of messias en geen georganiseerd gezag. Maar het kent wel een aantal centrale waarden, waarvan de kernwaarde misschien zelfrespect genoemd moet worden.

Zelfrespect zonder arrogantie, zelfrespect als zelfonderzoek, de kunst om te leven met inbegrip van de kunst om te sterven. Het zelfrespect impliceert de aanvaarding van bepaalde waarden die aan twee condities moeten voldoen. De eerste conditie is dat ik bepaalde waarden aanvaard vanuit innerlijke overtuiging en voor eigen verantwoordelijkheid. Ik hoef die waarden niet zelf te construeren of te ontdekken, maar ik heb geen ander gezag nodig om hen te aanvaarden dan het intuïtief besef van de 'goedheid' en/of 'juistheid/waarheid' van die waarden. De tweede conditie is dat ik mij bewust ben dat elke waarde die ik aanvaard een onderhuidse universele tendens heeft. De uitspraak 'Dit is mijn

huis, dus ik bepaal wie hier kan binnenkomen.' is bijvoorbeeld een uitspraak die zich in beginsel uitstrekt tot alle mensen. Universeel betekent hier: alle mensen omvattend. Er bestaan geen waarden die niet direct of indirect alle mensen raken. Bijvoorbeeld, een waarde als het recht op euthanasie, zoals in Nederland geëxpliciteerd, laat ieder mens principieel vrij in de keus vóór of tegen, maar het sluit geen enkele mens, waar ter wereld ook, uit van die keus. Een waarde die bijzondere privileges of rechten toekent aan een bepaald volk, dus nationalistische of groepsgebonden religieuze waarden, lijkt het beginsel van universaliteit te ontcrachten. De categorie van selectieve, groepsgebonden waarden is inderdaad inhoudelijk een aanval op de mensheid, bijvoorbeeld door het belang van het eigen volk tot het allerhoogste belang uit te roepen met verontachtzaming van de rest van de mensheid. In feite is dit de praktijk van alledag. Als we ons echter de vraag stellen tot wie de Amerikaanse, Chinese of Israëliëse president of premier zich richten, als ze het volkenrecht schenden op grond van nationaal belang, blijkt dat de hele wereld te zijn. Mijn conclusie kan kort zijn. Zelfs waarden die een groot deel van de mensheid buiten beschouwing laten, kunnen niet geformuleerd en uitgevoerd worden zonder impliciet of expliciet een uitspraak te doen over de rest van de mensheid. De combinatie van beide condities, i.e. innerlijke overtuiging én het besef dat elke waarde impliciet een intentieverklaring is aan alle mensen, creëert een spanning. Deze spanning vloeit voort uit een autonoom, anarchistisch levensbesef, en de onvermijdelijke verbondenheid met alle andere mensen, over wie we, ongewild, onbewust maar onontkoombaar, voortdurend uitspraken doen. Zelfs als we, bewust en vooral onbewust, voortdurend bezig zijn ons af te grenzen van andere mensen, zullen we daarin niet slagen. De universele dimensie van het menselijk waardenbewustzijn bindt elke mens aan alle andere mensen, al ervaren we die binding nog zo negatief. Een negatieve binding is sterker en onvrij-

er dan een gewilde band. De laatste kan verbroken worden. De eerste ook, hoewel met aanzienlijk meer moeite.

Waarom deze analyse van het waardenbewustzijn?

De twee condities, de conditie van innerlijke overtuiging en de conditie van universaliteit, verliezen elke vorm van willekeur of subjectiviteit, als ze tijdens het stervensproces, op de grens van zijn en niet-zijn, hun louterende rol spelen. Vanuit de confrontatie met de dood, fungeert de eerste conditie als een waarheidstest. De test is of je je leven geleefd hebt conform je diepste overtuigingen. De existentialisten gebruiken hiervoor het woord 'authentiek'. Een zekere mate van authenticiteit is een noodzakelijke voorwaarde voor levenskunst, en levenskunst is de kunst van het optimaliseren van de levenservaring, een proces dat zichzelf voortdurend vernieuwt. Dit proces kan doorgaan tot op hoge leeftijd, tot en met het sterven. De ogen van een bejaarde 'verraden' de intensiteit van zijn of haar bewustzijn. Het ene uiterste is het vegeterend bewustzijn, waarbij het klosje garen langzaam afrolt tot er geen draad meer over is; het andere uiterste is een intense, mystieke vreugde over de schoonheid van het bestaan, te vergelijken met een intense muzikale ervaring. Het sterven transformeert het gangbare waardenbesef. Allerlei kwesties die we doorgaans belangrijk vinden, verliezen hun evidentie en maken plaats voor bestaansvragen die niet het 'hebben' maar het 'zijn' raken. We gaan, dankzij het sterfbed, een andere dimensie binnen dan die van alledag. Het dichterbij komen van het *niet* 'zijn' van de stervende heeft tot paradoxaal gevolg dat de ervaring van het zijn/Zijn zich met steeds grotere kracht in de betrokkenen manifesteert. Het is alsof hun bewustzijn weer 'bewust' 'zijn' wordt. Elke vorm van onechtheid ontmaskert zichzelf door op de vlucht te slaan voor deze intense ontologische ervaring. De dood wordt daardoor een spiegel voor een heel leven. De eerste conditie blijkt nu over te gaan in de vraag, of de ster-

vende en de naaste omgeving handelen vanuit zuivere intenties tegenover zichzelf en elkaar. Zo ja, dan kan de spiegel zijn werk verrichten zonder schaamte en schuldgevoelens op te roepen; zo niet, dan is er niet alleen iets mis met de eerste conditie, maar ook met de tweede.

De tweede conditie houdt in dat we ons bewust zijn van de universele tendenties van ons waardenbewustzijn. Dit betekent dat op een latente, onbewuste manier de *mensheid*, het symbool voor alle mensen, voortdurend in ons waardenbewustzijn aanwezig is. Tijdens het afscheid nemen van het leven of van een stervende, komt er noodgedwongen én spontaan een eind aan iedere vorm van eigenbelang. Zoals de schoonheid van het bestaan zich met een intense kracht aan (de omgeving van de) stervende opdringt, zo transformeert gelijktijdig het ethisch bewustzijn zich van het niveau van plichten en rechten naar een andere dimensie, de dimensie van een onbegrensde ruimte waarin zich een spel van eindeloze connecties en veranderingen afspeelt, onweerstaanbaar en oncontroleerbaar. De mensheid blijkt een realiteit te zijn, alleen geen realiteit los van de kosmos en het zijn/Zijn. De tweede conditie lijkt een abstractie te zijn in het dagelijks leven, vergelijkbaar met zoiets als 'nul' of *zero*, totdat het sterfbed het individu van al zijn rechten en plichten bevrijdt om het terug te geven aan de ruimte, waarin het zoveel jaar geleden ontstond en begon te groeien.

De dood maakt nog iets evident. Als een mens niet bang is voor de dood, dus in staat is deze limiet onder ogen te zien, is er niets en niemand die haar of hem nog afhankelijk kan maken en de (innerlijke) vrijheid kan ontnemen. Of zoals Spinoza zegt: 'Een vrij mens denkt aan niets minder dan de dood en zijn wijsheid is niet een meditatie over de dood maar over het leven.'

Twee tradities in het heidens humanisme

Het humanisme als levensbeschouwing begint bij de mens, niet bij God, en aanvaardt geen inzicht of openbaring van buitenaf. Het humanisme hoeft echter niet rond zichzelf de laatste cirkel te trekken. Doet het dat wel, dan is sprake van een benauwende antropocentrische visie die de mens opsluit in een reeks alpha's zonder ooit de omega te bereiken. Elke levensbeschouwing, christelijk, taoïstisch of humanistisch, is onvolledig en onbekwaam als levensbeschouwing, als het geen visie heeft op de dood. Zo'n levensbeschouwing laat dan immers de belangrijkste vraag die elke mens zich eenmaal stelt, aan zich voorbijgaan.

Het humanisme wordt vaak verweten dat het geen visie heeft op de dood. Ter illustratie van dit verwijt citeer ik het *Reformatorisch Dagblad* in zijn kritische reactie op de Kerstrede in 1996 van Koningin Beatrix. Het thema van Beatrix' toespraak was dood en rouw. Ik schreef een interpretatie van haar rede in *NRC-Handelsblad* (d.d. 7.1.1997) onder de titel: 'Koningin Beatrix beoefent het bewuste niet-weten'. In mijn NRC-tekst heb ik de reactie van het *Reformatorisch Dagblad* verwerkt:

'Een levensbeschouwing die Beatrix niet met name noemt, is het humanisme. Het *Reformatorisch Dagblad* heeft daar een mooie 'verklaring' voor: 'Hooguit konden mensen die 'nergens' aan doen (en dat zijn er tegenwoordig heel veel) vinden dat zij er bekaaid afkwamen. Maar het is nu eenmaal zo dat ten aanzien van de grote vragen van dood en eeuwigheid het humanisme eigenlijk geen antwoord heeft.' Het *Reformatorisch Dagblad* heeft gelijk dat het humanisme geen duidelijk en eensluidend antwoord heeft op de vraag naar de zin van de dood. Veel humanisten nemen een agnostisch standpunt in: zij doen bewust geen uitspraak over een al dan niet voortbestaan na de dood, omdat zij het niet

weten. Zo geredeneerd, is Beatrix zelf een humanist, als zij zegt: 'De dood is een mystérie; geen levensovertuiging kan sterven verklaren (...) zo betekent elke dood een onbegrijpelijk einde.' Deze citaten typeren Beatrix dus eerder als een agnostica die het bewuste niet-weten beoefent inzake de mogelijke zin van sterven en dood dan als een orthodox christen.'

Ik eindigde mijn analyse van de rede van Beatrix met deze zin: 'Het humanisme in Nederland heeft diepe wortels: de kerstrede demonstreert de agnostisch-spirituele traditie van het humanisme zonder het humanisme bij naam te noemen.' Mede mijn interpretatie verleidde Rex Brico in het *Algemeen Dagblad* tot een commentaar onder de titel: 'Beatrix tussen twee vuren'. 'Twee reacties vielen mij in het bijzonder op', aldus Brico. 'De ene stond in het *Reformatorisch Dagblad* in de vorm van een hoofdredactionele commentaar; de ander viel te lezen in *NRC-Handelsblad* en was geschreven door Fons Elders, docent levensbeschouwing aan de humanistische universiteit in Utrecht. Ik vond deze reacties opmerkelijk, omdat ze in mijn waarneming de twee polen representeren waartussen de meeste godzoekers zich bewegen.'

De uitdaging van het niet-zijn

In het hoofdstuk 'De uitdaging van het niet-zijn' in het boek *Over leven en dood*, schrijf ik dat de hoogtijjaren van het filosofisch-materialistisch geïnspireerde humanisme voorbij zijn: 'dit geldt zowel voor zijn streven naar een exclusief wetenschappelijk wereldbeeld als voor de allesomvattende, klassenloze samenleving, én voor zijn ideologie van de individualisering van normen en waarden. Het woord is nu aan de filosofisch-spirituele traditie van het humanisme, met zijn wortels in de Griekse oudheid en in de hermetische gnosis van Alexandrië. Deze oude humanistische traditie denkt anders en, naar mijn oordeel, genuanceerder over de dood dan haar iets jongere broer [het filosofisch-materialistisch

Fons Elders is hoogleraar 'Theorie van de levensbeschouwing, in het bijzonder systematische humanistiek' aan de Universiteit voor Humanistiek.

Dit artikel is een voorpublicatie: uit Wijbe van Dijk, red. (1999), *De laatste tijd. Denken over het einde in levensbeschouwing en psychiatrie*, uitgeverij Meinema, Zoetermeer. Het boek zal in het voorjaar van 1999 verschijnen.

Noten

1. Gustavo Corcao, in een vertaling van Guido Logger (1951), *Cursus van de dood*, Spectrum, Utrecht/Antwerpen, pp. 42-43.
2. Eknath Easwaran (1992), *Dialogue with Death. A Journey through consciousness*, Nilgiri Press, Tomales, p. 11.
3. Fons Elders (1997) in: Fons Elders, red. (1997), *Over Leven en Dood. Doodsopvattingen in het boeddhisme, christendom, confucianisme, hindoeïsme, humanisme, islam, jodendom, shintoïsme, taoïsme, tibetaans dodenboek, zes dialogen met de dood*, VUB-Press, Brussel, pp. 64-65.
4. Ibid., pp. 62 e.v.. Zie ook: Fons Elders (1993), *Humanism Toward the Third Millennium*, VUB-Press, Brussel, pp. 10 e.v..
5. David Bohm (1980), *Wholeness and the implicate order*, Routledge and Kegan Paul, London, passim.
6. Pasquale J. Simonelli (1998), 'Transcendence, The Universal Quest', in: Fons Elders, ed. (1999), *Humanism Toward the Third Millennium III*, VUB-Press, Brussel. (Nog te publiceren tekst)



(ADVERTENTIE)

Zorgethiek: ruimte binnen regels

Onder redactie van Th.N.M. Schuyt en M. Steketeer

ISBN 90-6665-288-8 / 176 pagina's / f 39,50

In West-Europese verzorgingsstaten is hulp grotendeels een zaak geworden van overheidsbeleid en programma's, uitgevoerd door instellingen en beroepskrachten. Echter, met het terugtreden van de overheid komen verantwoordelijkheden anders te liggen. Naast aan de overheid wordt aan de markt en het particulier initiatief een grotere rol toebedacht.

Van overheidszijde wordt ter vergroting van de doelmatigheid de hulp aan stringenter regels gebonden. Ook wordt hulp in toenemende mate geconfronteerd met de markt en de regels die daar gelden. Binnen de maatschappelijke hulpverlening en de gezondheidszorg zijn de laatste tijd steeds meer richtlijnen, standaarden en protocollen ontwikkeld. Hulpverleners dienen de morele keuzen te legitimeren die binnen een hulpverleningssituatie gemaakt worden. Door de toenemende regelgeving hebben zij de neiging voor deze verantwoording vooral een juridisch begrippenkader te hanteren. De rechtsethiek is in opmars. Daarmee lijkt een belangrijk element van zorg, namelijk de persoonlijke en maatschappelijke betrokkenheid naar de achtergrond te verdwijnen. Welke ruimte blijft er binnen de regels voor het dynamisch proces van hulpverlening? Welke ruimte blijft er voor een zorgethiek?

Deze bundel is samengesteld door auteurs die reflecteren op het concept 'zorgethiek' vanuit een breed terrein van de hulpverlening: de kinderbescherming, de jeugdhulpverlening, de vrouwenhulpverlening, de slachtofferhulp, de hulp door politie maar ook vanuit de patiënten- en cliëntenbeweging. Het boek is bestemd voor hulpverleners en voor opleidingen voor hulpverleners, zowel op universitair als op hbo-niveau.

Boeken van de SWP zijn verkrijgbaar in de boekhandel in Nederland en België.

Bij rechtstreekse toezending worden verzendkosten in rekening gebracht.

Uitgeverij SWP
Postbus 578
3500 AN Utrecht
Telefoon (030) 2368060



RECENSIES

Harry Kunneman (1998), *Postmoderne moraliteit*, Boom, Amsterdam, ISBN 90 5352 400 2, 140 blz., f 32,50

's Hertogenbosch, 21 november 1998

Hooggeleerde heer,

Langs deze weg reageer ik op het in juni van dit jaar verschenen boekje van uw hand: 'Postmoderne moraliteit'. Het feit dat ik 'boekje' schrijf in plaats van boek, duidt niet op de erin naar voren gebrachte inhoud, maar op de omvang van het geheel. In vergelijking tot de meer omvangrijke boeken die u eerder gepubliceerd heeft, lijkt u zich danig te hebben moeten inhouden. Maar ondanks de beperking in het aantal bladzijden slaagt u er toch weer in om een indrukwekkend spectrum aan theoretische vergezichten met elkaar in verband te schrijven. Of u dit overal even adequaat doet, daarover wil ik graag met u van gedachten wisselen. Laat mij eerst de hoofdlijnen uit uw betoog weergeven, zodat helder wordt wat ik uit uw verhaal gedestilleerd heb.

In bijzonder veel beschouwingen van de hedendaagse maatschappelijke, politieke en sociale situatie wordt voortdurend de nadruk gelegd op de crisis waarin de moraal zich aan het einde van de twintigste eeuw zou bevinden. Vervuit de belangrijkste stelling in uw verhaal is dat er echter geen sprake is van een crisis van de moraal, maar dat er sprake is van een vormverandering. Het is niet het geval dat het bouwwerk van de moraal volledig uiteen valt, maar dat een specifieke vorm van de moraal haar morele vanzelfsprekendheid en feitelijke toepassingsadequaatie aan het verliezen is. Dat deze vormverandering niet hetzelfde is als een crisissituatie, leidt u op empirisch niveau af uit de door u geanalyseerde nieuwe vormen van moraliteit die her en der opdoemen en op conceptueel niveau uit de andere plaats die *het verlangen* in onze tijd toebedeeld krijgt.

De crisis van de moraal

De moraal in onze hedendaagse maatschappij en samenleving zou door steeds minder mensen, met name jongeren (steeds weer die jongeren!), erkend worden. Daardoor leven steeds minder mensen naar normen en waarden 'waar wij het allemaal over eens zouden moeten zijn', hetgeen weer zou leiden tot een toename van gewelddadigheden in de openbare sfeer en in de privésfeer. Deze als gevaarlijk aangemerkte ontwikkeling kan gekeerd worden door over te gaan tot een herstel van het gezag: zowel van bovenaf als vanuit de betrokken individuen zelf. Met andere woorden: meer blauw op straat en meer blauw in het hoofdje. Herstel desnoods, door het nemen van een toevlucht tot gewelddadige middelen zoals keihard politieoptreden, het ongelimiteerd uitbreiden van de gevangnissen en het opleggen van langdurige en zware

straffen aan de overtreders van onze wetten. Ik ben het dan ook volledig met u eens dat het nemen van een toevlucht tot dergelijke middelen op de keper beschouwd een toename van geweld met zich meebrengt, iets wat echter buiten het maatschappelijke gezichtsveld blijft. In dit soort beschouwingen is sprake van de nadruk op één enkele functie van de moraal, namelijk die van het bewaren en bewaken van de sociale structuur. In uw analyse verschijnt de moraal daarentegen als een fenomeen met een *dubbele* functionaliteit. Enerzijds dient de moraal inderdaad het beschermen van het sociale weefsel waarin een individu is opgenomen; om dit weefsel te beschermen moeten individuen worden ingevoegd in de bestaande ordeningen. Anderzijds dient de moraal de behoeding van het individu voor uitstoting uit de gemeenschap en het tengevolge daarvan overgeleverd worden aan de naaktheid van het bestaan. Deze dubbele functie is in de grondstructuur van elke vorm van moraal en moraliteit terug te vinden.

Het vrijkomen van het verlangen

Op een aantal plaatsen in uw boek keert de uitdrukking *het vrijkomen van het verlangen* terug. Het vrijkomen van het verlangen duidt op het meer en meer aan de oppervlakte komen van de enorme diversiteit aan verlangens die zich in een individu kunnen aandienen. Dit vindt plaats in de intra-psychische, existentiële sfeer, in de interpersoonlijke sfeer en in breed-culturele sfeer. Allerlei verlangens die onder de conventionele moraal nog als zondig, slecht, laag, voos of smerig werden bestempeld en die derhalve geen of slechts een marginale plek kregen toebedeeld in de existentie en in de cultuur, kunnen zich langzamerhand wel een plek verwerven. Sterker, ze worden zelfs opgewekt door wat u aanduidt als 'postmoderne verlangensmachines'. Tot de produkten van postmoderne verlangensmachines kan de niet aflatende stroom fantasiebeelden gerekend worden zoals de keur aan vecht- en sexfilms, lifestyle-magazines, soapseries en reclameboodschappen. Het vrijkomen van het verlangen betekent de toelating en opwekking ervan. Door u wordt het postmoderne verlangen uitge-

splitst in twee soorten. Het eerste is het toe-eigenen van de verlangens: het individu wil onder volledige controle beschikken over het object van verlangen. Dit kan een nieuwe cd, een pornoboekje of een pot honing betreffen, maar ook een ander persoon. Een grondstructuur van volledige controle over het object van verlangen, acht u wezenlijk voor veel verlangens die mensen hebben. Het tweede soort verlangen is het verlangen van de persoon *in zijn of haar bijzonderheid te verschijnen*. Anders gezegd: het verlangen erkend te worden in datgene waarin je anders bent dan anderen, wat het onderscheid uitmaakt tussen jouw individualiteit en andermans individualiteit.

Beide vormen van verlangen vertegenwoordigen een morele waarde die in de consumptiecultuur tot uitdrukking komt. De eerste vorm van verlangen vanwege de bijzonder basale erkenning van 'het welkom zijn in de wereld', die mensen vinden in het kunnen consumeren, in het geruststellen van het verlangende kind in hen. De tweede vorm vanwege het feit dat mensen in de gelegenheid worden gesteld '...om aan de eigen identiteit langs zelf gekozen lijnen gestalte te geven. De zoektochten die daarmee verbonden zijn, bieden ook ruimte aan nieuwe articulaties van het morele verlangen, die in het teken staan van openheid, gelijkwaardigheid en ruimte voor verschil.' (1998:96)

De vormverandering van de moraal

Het morele verlangen maakt in uw verhaal deel uit van een veel bredere werkelijkheidsanalyse. Naast het domein van het verlangende individu onderscheidt u een systeemdomen en een leefwerelddomen. Deze gebieden worden ieder voor zich, intern, door strijdigheden geconstitueerd. Dat wil zeggen dat er bij voortduring meerdere processen gaande zijn die elkaar tegelijkertijd stimuleren en wegduwen. Efficiencyverbetering leidt zowel tot een toename van productie als tot een uitputting van natuurlijke hulpbronnen waar die productie en efficiencyverbetering zelf van afhankelijk zijn. Een argumentatieve consensus in de leefwereld kan zowel tot gevolg hebben dat specifieke wensen van mensen beter op elkaar afgestemd worden als dat

specifieke wensen van mensen geen plaats kunnen krijgen in het vertoog waar de consensus in uitgedrukt wordt. Het toelaten van verlangens die voorheen onder de deken moesten blijven kan zowel resulteren in een liefdevolle en tedere aanraking als in een krenkende verkrachting. Maar deze domeinen interfereren ook met elkaar. Een toename van de vluchtcapaciteit van Schiphol bedreigt de habitat van 15.000 gezinnen in de omgeving van Schiphol. Een uitbreiding van Schiphol neemt echter ook banen met zich mee en mogelijk een stijging van de systeemdruk waaronder mensen moeten werken, hetgeen leidt tot mogelijk een grotere behoefte van mensen om met het vliegtuig naar verre bestemmingen op vakantie te gaan, enzovoorts.

Aan het op elkaar inwerken van deze krachtenvelden ligt geen uiteindelijk te ontdekken basale logica ten grondslag. Niet vanwege het empirische gegeven dat de processen in zichzelf te complex zijn om te kunnen begrijpen, dan zouden we enkel de feitelijke randvoorwaarden hoeven te garanderen waaronder onze meetapparatuur en onderzoeksmethoden toereikend zijn om deze processen inzichtelijk te maken. Het inzichtelijk maken van deze processen is onmogelijk vanwege het feit dat wij in onze poging deze processen te beschrijven, een actieve - door ons verlangen gestuurde - *interventie* plegen in de te beschrijven processen. Uw boek tracht niet alleen de vormverandering van de moraal sec te beschrijven, maar ook een normatief geladen betoog te zijn over de wenselijkheid van het toelaten van het morele verlangen. Hiermee beoogt het de morele beeldvorming inzake moraliteitskwesities te veranderen.

De vormverandering van de moraal die u tegelijkertijd beschrijft en op morele gronden bepleit, is - naar uw analyse - opgenomen in een eeuwenomvattend praktisch moreel leerproces. In dat morele leerproces wordt de overgang van de traditionele gemeenschappen naar de moderne maatschappij gemarkeerd door een losweking van de moraal uit haar traditionele, sacrale bedding. In deze overgang wordt de gedaante van de moraal

vermenigvoudigd door het ontstaan van een scheiding tussen leef- en systeemwereld. In de leefwereld kan de traditionele moraal vooralsnog behouden blijven, maar de ontwikkeling van de systeemwereld leidt tot de opkomst van een andere morele bedding om de interpersoonlijke relaties te regelen. Relaties in de zich ontwikkelende systeemwereld worden gesteld in termen van nutscalculatie, winstmaximalisering en efficiency. In onze tijd schrijdt het morele leerproces voort door meer en meer plaats te maken voor het eigen spectrum aan verlangens, de lichaams- en persoonsgebonden mogelijkheden en onmogelijkheden van individuen in kwestie. De traditionele beddingen waarin moraal tot ontwikkeling en uitdrukking kwam, zoals het gezin en de gemeenschap, worden dan ook minder en minder als bedding voor moraal bruikbaar. Zowel in feitelijke als in morele zin. De verlangende individuen brengen meer en meer tijd door in organisatorische omgevingen, waar ze in aanraking gebracht worden met zowel de systeem-eisen die daar geldig zijn, als met de bredere maatschappelijke context van de organisatie, alsook met het eigen bestaansproject waarin ze verwikkeld zijn. Moraal kan dus niet meer vanuit een van de oude beddingen (de traditionele, noch de moderne) worden opgelegd aan die situaties waarin morele vragen aan de orde zijn. Postmoderne moraliteit dient aansluiting te zoeken bij de specifieke interferentie van krachtenvelden die in een bepaalde situatie van kracht is.

Ik begon deze brief met de constatering dat u in dit boekje wederom in staat bent gebleken een indrukwekkend spectrum aan vergezichten met elkaar in verbinding te schrijven. Het belang van uw onderneming schuilt erin dat u een afgewogen visie tracht te ontwikkelen op de maatschappelijke werkelijkheid aan het einde van deze eeuw. Hierbij wilt u zowel recht doen aan de enorme risico's en het geweld waarmee wij meer en meer geconfronteerd worden, als aan de ruimte die u op cultureel, politiek en sociaal niveau ziet ontstaan voor individuen om telkens opnieuw te ontdekken wat voor henzelf in het leven op dit moment de moeite

waard is. Dit laatste duidt u aan als de mogelijkheid voor individuen een eigen bestaansethiek te ontwikkelen en als de mogelijkheid voor individuen om met zichzelf in gesprek te gaan, om contact te maken met het onafgestemde in henzelf. U meent zelfs te kunnen en moeten spreken van een 'recht op onafgestemdheid'. Voor deze dimensie van uw betoog gaat u onder andere te rade bij Lyotard en Nietzsche.

Uw stellingname dat de moraal een vormverandering ondergaat, acht ik belangrijk. Al was het alleen maar om de pathologische doemdenkers, zowel als de poldermodel-herauten de mond te kunnen snoeren. Toch is er iets dat me niet zint aan uw verhaal en dat is de manier waarop het individu er vanaf komt dat zich temidden van die vormveranderende moraal bevindt. Het liefst zou u helemaal niets inhoudelijks over de moraal van het individu zeggen, behalve dat die existentieel inhoudsvol voor die persoon moet zijn. Middels het 'recht op onafgestemdheid', 'contact met het onafgestemde' en het 'gesprek met jezelf' tracht u recht te doen aan de menselijke conditie, meer te (kunnen) zijn dan wat er aan de oppervlakte verschijnt. Echter, de wijze waarop u dit 'meer (kunnen) zijn' thematiseert, is mij te vluchtig.

Het recht op onafgestemdheid

Neem bijvoorbeeld een formule als 'het recht op onafgestemdheid'. Ik mag u hiervoor toch wel een heel klein beetje uitlachen, hoop ik? Ik vind het erg aardig van u dat ik rechten mag laten gelden over mijn onafgestemdheid. Dat u als het ware institutioneel ruimte wilt maken voor de norm dat ik mij mag onttrekken aan benoelingen van anderen en wellicht zelfs aan benoelingen van mijzelf omtrent mijzelf. Mijn probleem echter is, dat u hiermee het onafgestemde, door Lyotard benoemd als in de ervaring naar voren tredend, tot een categorie maakt naast andere categorieën. Hiermee heeft u tot stand gebracht wat u niet tot stand wilt brengen, namelijk de categorisering van iets dat zich juist aan categorisering onttrekt. Mijn onafgestemdheid heeft voor zichzelf namelijk geen recht nodig, aangezien het altijd weer anders is, het overal doorheen breekt. In

uw oprechte poging ruimte te creëren, maakt u het onafgestemde onmogelijk om in deze ruimte op te treden: het treedt immers als *singulariteit* op. Het onafgestemde dient zich aan als een explosie, zonder vooraf te vragen of het welkom is, zonder ook maar interesse te stellen in de vraag of het welkom is. Ik wil dit *gebeuren* redden van uw goedbedoelde (maar in de methode verkeerd uitpakkende) poging om het tot omschreven onderdeel te maken van een wijds perspectief op de menselijke natuur en de maatschappelijke werkelijkheid. Laat ik het zo formuleren: er komt altijd nog iets van nog verder. Het komt van verder dan uw en mijn pogingen, om het een plek te geven, kunnen reiken. Altijd nog weer van verder. Altijd...

Der Wille zur Macht

Mijn bespreking over uw behandeling van het onafgestemde, brengt mij bij het tweede punt van kritiek, namelijk waar het uw betoog over *der Wille zur Macht* behelst. U schrijft in uw boek op een gegeven moment het volgende:

'Het gaat Nietzsche (...) om het ontwikkelen van een vorm van zelfzorg *tegen het geweld van de invoeging in*. Een dergelijk proces betreft niet de speelruimte van het individu in sociaal-economische zin, maar betreft in de allereerste plaats een persoonlijk leerproces, een innerlijke ontwikkeling. Het gaat hier om het gesprek met onszelf, om contact met het onafgestemde, om het serieus durven nemen van ons eigen verlangen, om de vitaliteit, de levens-lust en het ja-zeggen. Nietzsche kon een dergelijke gedachtengang kennelijk slechts overen door -tegenover het geweld van de invoeging - het bevestigen van het eigen anders-zijn, en de daarvoor noodzakelijke zelfzorg, eveneens als een gewelddaad te denken, als *Wille zur Macht*. Deze hyperbool bemoeilijkt het zicht op de morele betekenis van Nietzsches gedachtengang.' (1998:74) [cursivering reeds in oorspronkelijke tekst P.V.]

Met name het laatste zinnetje is aardig: deze gewelddadige hyperbool, *der Wille zur Macht*,

bemoelijk het zicht op de morele betekenis van Nietzsches gedachten-gang. Deze hyperbool bemoelijk voor mij in het geheel niet het zicht op de morele betekenis van Nietzsches gedachten-gang, integendeel. Hier geldt net als bij het vorige punt van kritiek dat ik iets van Nietzsches inzet wil redden van uw methodische aanpak. U maakt in het hierboven weergegeven citaat een klassieke Nietzsche-interpretatiefout; maar gelukkig bevindt u zich wat dat betreft in goed gezelschap. U begrijpt *der Wille zur Macht* als een gewelddaad, namelijk als het door het individu overweldigen van de *externe, geconsolideerde wereld*. Volgens u wil Nietzsche dat het individu zijn wil versterkt, aanscherpt, rijker maakt om deze vervolgens aan een geconsolideerde, feitelijke externaliteit op te kunnen leggen. Door uw systematisch bepaalde methode lijkt u eraan voorbij te moeten gaan dat aan Nietzsches begrip van *der Wille zur Macht* een geheel ander model ten grondslag ligt. Niet een descriptief model, maar een esthetisch model: een model waarin feiten niet bestaan, anders dan als principieel tijdelijke, symbolische configuraties die zichzelf tot feit hebben weten te maken.

In uw boek richt u zich tot uw leermeester Habermas ongeveer zoals ik mij nu tot u richt. U schrijft:

'Wanneer wij (...) uw eigen analyse van de interferentie van systeem en leefwereld serieuzer nemen dan u zelf doet en ons conceptuele blikveld zodanig verruimen dat naast de arbeid en de taal ook de lichamelijke en het verlangen prominent in beeld komen, dan is het nog maar een kleine stap naar een postmodern denkkader, waarbinnen niet langer sprake is van één basale of overkoepelende logica maar ten principale uitgegaan wordt van meer-voudigheid, polyvalentie en interferentie. Daaronder versta ik de gelijktijdige aanwezigheid en werkzaamheid van verschillende, onderling strijdige potenties, krachten, principes, dynamieken, die niet bij voorbaat door één grondprincipe, één wezenskenmerk, een uiteindelijke bestemming overkoepeld en genormeerd worden, maar een open actualiteit constitueren.' (1998:36-37)

Waar het mij hier om gaat is dat in uw benadering geen licht wordt geworpen op het feit dat het Nietzsches inzet was om de dood van God, de 'open actualiteit' in uw woorden, volstrekt serieus te nemen. Namelijk het gegeven dat het individu telkens opnieuw het moment moet doormaken dat hij of zij zijn of haar *eigen* waarden moet scheppen en deze *niet* kan ontleen aan de positieve, inhoudelijk-omschrijvende doctrine van een God, welke gedaante deze ook aanneemt. Dat wil zeggen dat de waarden die individualiteit en eigenheid uitmaken, niet ontleend kunnen worden aan een *feitelijke* werkelijkheid, maar gevormd moeten worden in een interactioneel productieproces: een *eigen* productieproces van symbolische configuraties die samen met alle andere symbolische configuraties de werkelijkheid vormen.

De vraag naar de waarde van individualiteit

Op dit punt wil ik terugkeren naar uw punten van het vrijkomen van het verlangen en naar het erkend worden in zijn of haar eigenheid. Het is waar dat in de consumptie, in het consumptiepatroon dat individuen ontwikkelen, bepaalde waarden tot uitdrukking gebracht worden. Je zou kunnen stellen dat in de aankoop van een jack of in het laten zetten van een tatoeage een waarde tot uitdrukking gebracht wordt die voor het betreffende individu belangrijk is. In zekere zin is dat dan iets eigens dat die persoon tot uitdrukking brengt. Maar op die manier zijn we al individu, op die manier zijn we al onvervreemdbaar singulier als we geboren worden. De vraag waar het mij om gaat, een vraag die binnen het door u geïntroduceerde perspectief niet aan de orde gesteld kan worden, is: *'Wat is de waarde van het type individualiteit dat tot uitdrukking gebracht kan worden in de niet aflatende stroom aan fantasiebeelden uit de postmoderne verlangensmachines?'* Waarom zou je individu moeten zijn? Wat betekent het om individu te zijn? Wat is de waarde van het individu zijn? De vraag naar de betekenis van de door de postmoderne verlangensmachines voortgebrachte waarden, naar de erin aangeleverde enorme diversiteit aan identiteitsconstructie-mogelijkheden, kan binnen de scope van de

lende actoren. Schilder en Wouters geven met hun methode invulling aan het communicatieve handelingsmodel zoals Geert van der Laan dat in zijn proefschrift (1990) heeft beschreven. In 'Hulpverlening onder voorwaarden' schetst Anneke Menger de gevolgen van onvrijwillige hulpverlening voor het handelen van maatschappelijk werkers. Zo spelen motivatie-technieken, realistische afstemming op de (korte termijn) doelen van de cliënt en een zekere afstand tot de 'derde partij' die de voorwaarden stelt, een belangrijke rol. Menger schetst de voor- en nadelen van deze vormen van hulpverlening. In het artikel van Jozef Kummeling wordt ingegaan op een hulpverleningsmethode om affectief verwaarloosde jongeren te bereiken. In plaats van ze een warm bad te bieden, speelt het bewaren van afstand en het betrouwbaar en consequent zijn hier een belangrijke rol. Louis van Kessel gaat in op de rol die supervisie speelt in het ontwikkelen en bewaken van professioneel handelen. Supervisie draagt bij aan doelgericht, bewust en systematisch (leren) reflecteren op opgedane ervaringen. Het is een belangrijke voorwaarde om tot een professionele beroepsuitoefening te komen. Wil van Genugten schetst in haar artikel de ontwikkeling en betekenis van seksespecifieke hulpverlening. Een seksespecifieke bril geldt als voorwaarde voor individueel afgestemde hulp.

Werkvelden en thematiek

In deel vier van het boek wordt in drie artikelen stilgestaan bij (enkele) werkvelden en thema's. Achtereenvolgens zijn dit het werken in de kinderbescherming, het werken met probleemgezinnen en maatschappelijk werk in het ziekenhuis. Het artikel over de kinderbescherming van Rob Weijers en Gerard Oude Kempers laat zien dat het juridisch kader grote gevolgen heeft voor het hulpverlenend handelen. Protocollen, aanmeldingsprocedures en wettelijke regelingen sturen het handelen van maatschappelijk werkers en vormen regelmatig blokkades voor effectief en efficiënt ingrijpen. Jammergenoeg wordt dit niet kritisch beschreven en van commentaar voorzien. In het artikel van Jan Jans over het werken met probleem-

gezinnen wordt op de voordelen van systematische verslaglegging en registratie ingegaan. Het aanbrengen van structuur voorkomt dat de maatschappelijk werker de 'rode draad' uit het oog verliest. Dit alles neemt echter niet weg dat de maatschappelijk werker in actuele situaties spontaan moet kunnen handelen. Het methodisch verantwoorden komt dan achteraf. Voor ervaren en deskundige werkers is dit geen probleem. Een duidelijke en strak geleide instelling en een goede inbedding in een plaatselijk en regionaal netwerk zijn belangrijke randvoorwaarden om tot goede resultaten te komen. Marie-Jose Mineur beschrijft het medisch maatschappelijk werk dat zich bezighoudt met het bevorderen van de zelfstandigheid van mensen die als gevolg van een ziekte of behandeling tijdelijk of blijvend afhankelijk zijn van medische zorg of verzorging. Medisch maatschappelijk werk heeft specifieke kenmerken. Tijd speelt een grote rol; maatschappelijk werk kan van betekenis zijn voor een patiënt zolang deze in het ziekenhuis verblijft, daarna wordt deze overgedragen aan algemene voorzieningen. Kennis van het medisch jargon is een ander aspect. Om te kunnen functioneren als intermediair tussen medisch geschoold personeel en patiënten is het van groot belang om beider taal te spreken. Tegenwoordig wordt multidisciplinaire samenwerking steeds vaker bevorderd door de rollen van de verschillende disciplines bij bepaalde aandoeningen vast te leggen in protocollen.

Kennisontwikkeling

Het laatste deel van het boek gaat over kennisontwikkeling. Geert van der Laan beschrijft de verschillende manieren waarop praktijk en wetenschap elkaar kunnen beïnvloeden. Te vaak wordt er vanuitgegaan dat de theorie een voorbeeldfunctie vervult voor de praktijk. De praktijk volgt als het ware op de theorie. Van der Laan is van mening dat de theorie ook volgt op de praktijk en dat hiervan bewuster gebruik gemaakt zou kunnen worden, door reflectie op de praktijk, en door het reconstrueren van succesvolle handelingen van praktijkwerkers. Nora van Riet schetst de (politieke) ontwikkelingen die in Amerika van grote invloed

zijn op het maatschappelijk werk. Ze zoekt, en vindt, parallellen met ontwikkelingen in Nederland. Een te grote 'output-gerichtheid' kan verlamdend werken op de kwaliteit van de hulpverlening. Door het krachtig neerzetten van het beroepsbeeld en het (verder) ontwikkelen van een beroepsprofiel moet ervoor gewaakt worden dat maatschappelijk werk speelbal is van de politiek. Mathieu de Greef gaat in het allerlaatste hoofdstuk in op de rol van het maatschappelijk in de schuldhelpverlening. Hij pleit voor een integrale aanpak waarbij de schuldenproblematiek in een breder kader wordt geplaatst. Het aanpakken van schulden moet gepaard gaan met het bewerkstelligen van een gedragsverandering. Hiervoor moet nagegaan worden of de schulden onderdeel uitmaken van andere problemen. Uit onderzoek blijkt de verschillende aanpak van betrokken dienstverlenende organisaties in het kader van de schuldhelpverlening. De brede ondersteuning van maatschappelijk werk, niet alleen gericht op het oplossen van de schulden maar ook op de belevingskant en de probleemhantering van het individu, draagt bij aan een succesvolle aanpak.

Al met al een lezenswaardige verzameling van hedendaagse opvattingen en vraagstukken in het maatschappelijk werk. Elk artikel vormt een op zichzelf staand geheel waarin een werkveld, thema of methode wordt behandeld en waarin de mening van de betreffende auteur wordt verwoord. Dit laat onverlet dat in de dagelijkse praktijk veel meer gaande is dan hier geschetst wordt. De keuze voor de onderwerpen in het boek is bovendien een enigszins willekeurige keuze, evenals de onderverdeling in thema's. Sommige artikelen kunnen mistoeloo onder meerdere thema's geplaatst worden. Na het lezen van het boek rijst bij mij de vraag waarom er niets in staat over bijvoorbeeld het bedrijfsmaatschappelijk werk, of vrij gevestigde maatschappelijk werkers. Ook het werken met richtlijnen en protocollen en de nadruk op kortdurende hulpverlening wordt niet specifiek aan de orde gesteld, terwijl daar toch veel ontwikkelingen in zijn. Tenslotte mis ik de wisselwerking met de (loka-

le) politiek. Steeds vaker zie je dat maatschappelijk werk zich richt op specifieke doelgroepen, of kiest voor werkwijzen die politiek gestimuleerd worden, onder andere met extra subsidies. Het feit dat het werk gedecentraliseerd is, maakt de lokale bemoeienis er alleen maar groter op. Het gaat dan ook te ver om de artikelen in dit boek samen te vatten onder 'hoofdpijnen' van het maatschappelijk werk. Het boek is mijns inziens meer te zien als een bloemlezing van interessante ontwikkelingen.

Margot Scholte

Wilma Schakenraad, red. (1998), *Dynamiek in drieboud. Onderzoek voor burgers, instellingen en overheden*, Jan van Arkel/Verwey-Jonker Instituut, Utrecht 1998, ISBN 90 6224 415 7, f 32,50

Deze bundel is verschenen ter gelegenheid van het eerste lustrum van het Verwey-Jonker Instituut in Utrecht. Het Verwey-Jonker Instituut, gevestigd in Utrecht, doet onderzoek naar zorg en welzijn in Nederland. Het gaat hierbij om maatschappelijke vraagstukken, met name gericht op activerend burgerschap. Instellingen en overheden worden hierbij betrokken in zoverre deze een bijdrage kunnen leveren aan dit activerend burgerschap. De insteek hierbij is niet die van de problemen waarmee burgers te maken krijgen, maar de oplossingsrichtingen die ze bedacht hebben, de eigen competenties. Daarbij wordt uitgegaan van een meer-actorenperspectief, dat wil zeggen dat gestimuleerd wordt dat betrokkenen zoveel mogelijk worden uitgenodigd tot samenwerking.

De missie van het instituut heeft vorm gekregen langs drie kernthema's:

- 1) de verhouding tussen overheid en burgers;
- 2) de doorwerking van maatschappelijke veranderingen in het dagelijks leven; en
- 3) de kwaliteit van de dienstverlening op het terrein van zorg en welzijn.

In de bundel heeft dit geleid tot drie delen. Ten eerste: participatie; ten tweede: lokaal sociaal beleid; en ten derde: zorgvernieuwing en informele zorg. Ter inleiding wordt de missie van het Verwey-Jonker Instituut verwoord en afsluitend wordt programma-tisch ingegaan op onderzoekslijnen voor de middel-lange termijn.

De bundel geeft een goed overzicht van waar het instituut zich de afgelopen vijf jaar mee bezig heeft gehouden. In het (eerste) deel over participatie lezen we over de sociale positie van patiënten, over discriminatie van mensen met een handicap, kwaliteitspanels, sociale veiligheid en buurtnetwerken, arbeidsongeschiktheid, cliëntenparticipatie in de geestelijke gezondheidszorg en cliëntver-trouwenspersonen in de jeugdhulpverlening.

In deel twee, over lokaal sociaal beleid, gaat het over de professionaliteit van het lokale welzijnsbe-leid en modern paternalisme, de kwaliteit van maatschappelijke opvang, sociale activering, vrijwilligersorganisaties en de integrale wijk-ontwikkeling.

Deel drie vraagt aandacht voor de combineerbaar-heid van arbeid en zorg voor kleine kinderen, vrij-willigerswerk, lokaal ouderenbeleid, het algemeen maatschappelijk werk en zorg voor verstandelijk gehandicapten.

Bij elkaar een mooi 'boekje' met een zwaar accent op het bevorderen van zelfredzaamheid. De inzet is dat het onderzoek daar ook zelf een bijdrage aan levert door burgers en instellingen er actief bij te betrekken. Het gaat in dit verband om de vraag: 'Hoe kunnen groepen burgers met verschillende identiteiten voldoende gemeenschappelijkheid ont-wikkelen om het gezamenlijke van de samenleving te behouden?'. (p.16) Daarbij wordt uitgegaan van een sociale netwerkbenadering waarbinnen sprake is van gezamenlijke zoekprocessen en normatieve sturing. Er wordt niet uitgegaan van objectieve pro-blemen maar van verhelderingsprocessen, geen technisch-rationele benadering maar een communi-catieve. Sociale innovatie speelt een belangrijke rol, waarbij wordt aangesloten bij al bestaande sociale bewegingen. Daarbinnen is ruimte voor

onderlinge verschillen; het gaat om processen waarin ongelijksoortige actoren van elkaar kunnen leren. 'Het Verwey-Jonker Instituut tracht met zijn meer-actorenperspectief de hier bedoelde leerpro-cessen in kaart te brengen, te stimuleren, dan wel op gang te brengen wanneer daartoe in een con-crete situatie aanleiding is.' (p.19) Ten dele gaat het daarbij om actie-onderzoek, gericht op sociale verandering.

In het slothoofdstuk worden drie (advies)lijnen uitge-zet voor de middellange termijn: 1) investeer in sociale infrastructuur; 2) treed tijdens alle fasen van beleidsprocessen in interactie met betrokken acto-ren over hun probleemdefinities (betekenissen) en mogelijke maatregelen; en 3) neem sociale competenties in plaats van sociale tekorten van mensen en groepen als uitgangspunt voor hande-len.

Bij sociale infrastructuur gaat het uiteindelijk om het werken aan een moderne gemeenschap; geen gemeenschap die als het ware wordt aangetroffen, maar die actief ter hand moet worden genomen, door burgers, instellingen en overheden. In het ver-lengde daarvan worden zeven onderzoeksthema's onderscheiden:

1. samenlevingsprocessen op wijk- of dorps-niveau;
2. toerusting van organisaties van burgers;
3. ontwikkelen van multiculturele competenties;
4. verhouding informele zorgarrangementen en professionele zorg;
5. extramularisering van de zorg;
6. lerende netwerken van beroepskrachten;
7. van aanbodsdenken naar vraaggericht werken.

Ter afsluiting tien richtlijnen voor sociaal beleid voor in de toekomst, waarvan ik er maar één noem: Ga op zoek naar *good practices* die afwijken van plat-getreden paden. (p.380) Voor de andere moet U het boek maar zelf raadplegen. Al met al een stimu-lerend overzicht over sociale vernieuwing, gericht op de humanisering van de samenleving.

Douwe van Houten

SIGNALEMENTEN

Ellen Grootenk

Luc Ferry, *De god-mens of de zin van het leven*,
uitgeverij Ambo/Kritak,
ISBN 90 263 1493 0, f 45,-

Eindelijk is er een gedegen doch toegankelijk boek over zingeving en humanisme verschenen. De onderwerpen voor humanistici worden door de Franse filosoof Luc Ferry op een heldere manier onder de aandacht gebracht. De hedendaagse mens is voor het beantwoorden van de vraag naar de zin van het leven aangewezen op zichzelf. We gaan niet te rade bij God voor moraal, maar hebben God verinnerlijkt. Behalve dat God vermenselijkt is, is de mens ook vergoddelijkt. Dit kunnen we zien bij de liefde, volgens Ferry hét terrein van zingeving. De mensheid heeft de plaats ingenomen van de eeuwig liefhebbende God. Van de mensheid moet je kunnen denken dat ze eeuwig is, dat ze niet mag verdwijnen opdat er op aarde nog zin blijft bestaan. De vooronderstelde vrijheid van de mens leidt volgens Ferry tot een humanistische herinterpretatie van de hoofdelementen van de christelijke religie. We kennen aan alle gebieden van leven, denken en cultuur transcendentie toe. We poneren waarden die boven het bestaan uitstijgen. De spiritualiteit, dat wat het menselijk leven overstijgt, krijgt een plaats op menselijke basis. Een persoon die het als een gerechtvaardigde, zinvolle mogelijkheid ziet om zijn of haar leven te wagen voor een ander, demonstreert deze spiritualiteit. Het eigen vergankelijke leven wordt in dienst gesteld van een hoger ideaal. Het denken van Luc Ferry is een verademing na al het doemdenken waarin onze samenleving moreel failliet werd verklaard. Hij laat zien waar de kansen liggen om een humaan leven te leiden. Ferry vervult

daarbij niet de rol van moraalridder; hij vult het goede leven niet voor ons in. Bij wijze van uitzondering vervul ik die rol echter wel: ik geef u het dringende advies, dit boek te gaan lezen!

Alphons van Dijk, *De Hindoeepandit als geestelijk verzorger in Nederlandse zorginstellingen*, Uitgeverij Damon,
ISBN 90 5573 382 2, f 19,90

Migranten, met name Surinamers, hebben het hindoeïsme op de religieuze kaart van Nederland gezet. Het hindoeïsme is een van de oudste religieuze tradities in de wereldcultuur. Deze religie is niet strak omlijnd maar divers, hetgeen zich uit in de verschillende stromingen, opvattingen en expressievormen. In tegenstelling tot het christendom kenmerkt het hindoeïsme zich niet door een centrale leer (openbaring) en een stichter. Ook kent het Nederlandse hindoeïsme een andere ambtelijke en organisatorische structuur. Een punt van overeenkomst is het aanwezig zijn van een geestelijke, ofwel een pandit. De activiteiten van een pandit kunnen variëren van ritualist, priester, goeroe tot astrologisch expert. Alphons van Dijk stelt zich de vraag op welke manier de hindoeepandit een rol kan spelen in de hedendaagse geestelijke verzorging. De combinatie van een rijk geschakeerde traditie, de diversiteit in pandits en een kleine bevolkingsgroep die zich verbonden voelt met de hindoeïstische traditie, maakt de beantwoording van deze vraag niet eenvoudig. Het boek van Van Dijk is dan ook een verkenning, hij brengt de mogelijke vragen en aandachtspunten in kaart. Hierdoor maakt hij de hindoeïstische traditie inzichtelijk voor een buiten-

staander. Het samenspel van feiten, vragen en aandachtspunten maakt een bezinning op hindoeïstische geestelijke verzorging mogelijk. Behalve informatie en vragen, waagt Van Dijk zich tevens aan een advies. Hij acht het raadzaam om de hindoeïstische geestelijke verzorging in te voegen in de bestaande geestelijke verzorging. Dit is de meest haalbare strategie gezien het feit dat het hindoeïsme in Nederland kleinschalig is. Om volwaardig te kunnen participeren is het vervolgens nodig dat er een centrale opleiding tot pandit komt, evenals gespecialiseerde scholing voor pandits die werkzaam willen zijn in de geestelijke gezondheidszorg. Het laatste houdt in dat pandits kennis opdoen van andere religies en op het gebied van sociaal-agogische vaardigheden. Evenals andere geestelijk verzorgers zullen pandits hun functie moeten differentiëren en zullen zij hun professionaliteit moeten bevorderen door middel van een beroepsvereniging.

P.V. Admiraal, *Euthanasie en de Eed van Hippocrates, herinneringen van een anesthesioloog*, Uitgeverij Van Gennep, ISBN 90 5515 170 X, f 29,90

De gepensioneerde P.V. Admiraal heeft een actief en bewogen arbeidsleven achter de rug. Na zijn artsopleiding specialiseerde Admiraal zich tot anesthesioloog. Zijn werkgebied bevond zich hoofdzakelijk op het gebied van palliatieve zorg voor terminale kankerpatiënten. Admiraal heeft een grote rol gespeeld in het euthanasiedebat door zijn denken en doen. In 1977 schreef hij de eerste wetenschappelijke bijdrage over euthanasie, in 1985 werd hij van rechtsvervolgung ontslagen na een proces waarvan het vonnis baanbrekend was voor de euthanasiepraktijk. Zijn publikaties, lezingen en interviews werden gevolgd door velen in binnen- en buitenland. De eed van Hippocrates vereist volgens Admiraal dat het belang van de patiënt centraal staat. Als de arts niet in staat is om het uitzichtloos en ondraaglijk lijden van zijn patiënt op te heffen en de patiënt op grond van zijn zelfbeschikkingsrecht om euthanasie vraagt, dan geeft dat verzoek in het handelen van de arts de doorslag. Zoals uit de titel blijkt,

beschrijft Admiraal zijn herinneringen. Dit persoonlijke document is geen handleiding of overzichtswerk op het gebied van euthanasie. In beknopte hoofdstukken maakt hij ons deelgenoot van zijn geschiedenis, beginnend bij de medicijnenstudie en eindigend bij zijn afscheid als arts. Deze publieke verantwoording van Admiraal is geslaagd te noemen. Hij toont zijn overwegingen, zowel die van het heden als die uit het verleden. De praktijkverhalen waarmee ieder hoofdstuk besloten wordt, demonstreren de weerbarstige werkelijkheid. De mogelijkheid om te kunnen overgaan tot euthanasie, behoort volgens Admiraal tot een goede palliatieve zorg. Deze zorg dient te worden gedragen door multidisciplinaire teams, waarvan ook geestelijk verzorgers deel dienen uit te maken. Wat blijft na het lezen van dit boek, is de overtuiging dat euthanasie alleen van binnenuit en per individu afzonderlijk beoordeeld kan worden.

Jos de Kleijne, *Kon uit de dood ik die éne doen keren, getuigenissen bij het verlies van een naaste*, Uitgeverij Sun, ISBN 90 6168 633 4, f 29,50

Jos de Kleijne verzamelde gedichten en teksten over rouw en verlies uit de Nederlandse literatuur. Deze mooie bloemlezing beslaat verschillende thema's: de dood van een moeder of vader, de dood van een kind, broer of zus, de dood van een geliefde, de dood van een vriend of collega-schrijver en verbeeldingen van de eigen dood. De stijl en vorm van de gekozen teksten zijn divers. Citaten, dagboekfragmenten en gedichten wisselen elkaar af. Het zijn woorden van troost, herkenning en verdriet. Omdat een samenvatting geen recht doet aan deze gedichten en fragmenten, heb ik voor u het volgende geselecteerd uit *Kon ik uit de dood die éne doen keren*.

Wanneer mijn vader sterft, laat mij dan staan
Vereenzaamd als een treurboom in 'n plantsoen
Gesmuikt met 't eerste, avondlijkste groen
Bijna bebloesemd, sneeuw wit aangedaan.
(Simon Vestdijk, *De overlevende*)

Zo eindigt dus een liefde. Nu komt de nacht.
(Hans Warren, *Het einde*)

Paul van Tongeren en Martien Pijnenburg
(red.), *Zorg op maat, kritische kanttekenin-
gen bij zorg op maat*, uitgeverij Damon,
ISBN 90 5573 242 7, f 28,50

De slogan 'zorg op maat' is niet meer weg te denken uit het hedendaagse zorgjargon. 'Maat' verwijst zowel naar de vragen en behoeften van de zorgvrager als naar de begroting die het zorgaanbod inkadert. De bundel *Zorg op maat*, die voortgekomen is uit een congres met de gelijknamige titel, belicht verschillende perspectieven van waaruit de zorg beoordeeld wordt. De instelling, de professional, de patiënt en de filosoof passeren de revue. Helaas komen de patiënten zelf niet aan het woord, hun perspectief wordt verwoord door een pastor. Ondanks de goede boodschap die de pastor heeft - luister naar patiënten en denk als zorgverlener na over je eigen mensvisie - is dit een gemiste kans. De bijdragen aan de bundel zijn in het algemeen weinig vernieuwend en bevestigen vooral bekende inzichten. Uit het artikel van een verpleegkundige blijkt bijvoorbeeld weer eens dat tijdsdruk een kwalitatief goede zorg veelal belemmert. Verder blijkt ook dat een manager 'zorg op maat' met name denkt te kunnen bieden door middel van een methodische en planmatige aanpak. Deze bundel is op een congres wellicht voldoende om een interessante discussie op gang te brengen, voor de lezer op afstand is de uitdaging echter ver te zoeken.

Monique van Driel e.a. (Nederlandse Vereniging voor Kwaliteit van Zorg), *Beoordeling door cliënten, handreiking voor kwaliteitsbeoordeling door cliënten in zorginstellingen*, uitgeverij SWP, ISBN 90 6665 276 4, f 18,50

De kwaliteit van zorg kan door uiteenlopende methoden zoals interviews, enquêtes en groepsgesprekken, beoordeeld worden. Voordat er een methode wordt gekozen, dient duidelijk te zijn op welke vragen de organisatie een antwoord wil hebben. Bovendien dient helder te zijn wat er binnen de instelling vervolgens met de informatie zal worden gedaan. De auteurs van *Beoordeling door cliënten* zijn er in geslaagd om het proces van kwaliteitsbeoordeling

inzichtelijk te maken. Dit proces bestaat uit vier stappen: voorbereiding, instrumentkeuze, analyse en implementatie. Iedere stap wordt kort toegelicht, waardoor het duidelijk wordt welke keuzes in iedere stap moeten worden gemaakt. Door de gestructureerde opbouw en de neutrale opstelling van de auteurs (zij spreken geen voorkeur voor een specifieke methode uit) zou dit boekje een goede start kunnen vormen bij een kwaliteitsbeoordeling door cliënten.

Tijdschriften

Spiritualiteit

Ton Jorna denkt na over spiritualiteit in relatie tot de professionaliteit van de humanistisch geestelijk verzorger. (*Geestelijke Verzorging*, 1998/nr.8) Volgens hem is spiritualiteit een keuze voor de weg naar binnen om aandacht te geven aan wat hart en ziel beroert. Professionaliteit omschrijft Jorna als de toewijding aan de ander die met zijn innerlijk wordt geconfronteerd. De humanistisch geestelijk verzorger moet kiezen voor de innerlijke weg. Dat betekent dat institutionele eisen de aard en inhoud van het werk niet kunnen en mogen bepalen. Stef Aupers gaat in het *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* (1998/nr.2) in op New Age-spiritualiteit. Deze vorm van spiritualiteit is niet langer een religieus doel op zichzelf maar in toenemende mate een pragmatisch gekozen middel om psychisch en lichamelijk welzijn te optimaliseren en welvaart te vergroten. Deze tendens duidt Aupers aan als de 'instrumentalisering van de New Age-spiritualiteit'. Mensen stappen in het New Age-circuit vanwege het therapeutisch nut, het effect en de bruikbaarheid ervan.

Ouderenbeleid vanuit gender-perspectief

Ouderenbeleid wordt doorgaans gebaseerd op sociaal-economische modellen. Zulke modellen wordt op hun beurt gegrondvest op statistische gegevens (opleiding, inkomen, enzovoorts) van verschillend bevolkingsgroepen. Vanuit zulke modellen verschijnen vrouwen als een minderheid met een achterstandspositie. Trudi Nederland stelt dan ook een ander soort model voor: een model dat uitgaat van morele oriëntaties. Op die manier zouden de levenshouding van mensen en hun omgang met

bestaansvoorwaarden, vertrekpunt kunnen vormen van (ouderen)beleid. Door diepte-interviews met zesentwintig oudere vrouwen, heeft Trudi Nederland vijf verschillende 'stijlen' van ouder worden kunnen definiëren. Die stijlen kunnen onder de volgende noemers worden weergegeven: autonomie, reflectie, pluk de dag, dienstbaarheid en zelfontplooiing. (*Tijdschrift voor Genderstudies*, 1998/nr.2)

Lustrumactiviteiten Universiteit voor Humanistiek

Donderdag 28 januari

Expertseminar (voor genodigden) over het belang van academische vorming, met Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum, schrijfster van onder andere *Cultivating Humanity*. Organisatie: Onderzoeksinstituut UvH. Informatie, tel. (030) 239 01 62.

Vrijdag 29 januari

Viering 10e (!) Dies Natalis. Officiële opening van het lustrum met toespraken van prof. S. Doorman (voorzitter stichtingsbestuur UvH) en prof.dr. H. Manschot (rector). Aansluitend worden eredocoraten uitgereikt aan professor Martha Nussbaum (filosofie, VS) en prof.dr. R.H. van den Hoofdakker (alias Rutger Kopland; psychiater en dichter, NL). De laudatio's worden gehouden door resp. prof.dr. H. Manschot en prof.dr. H. Kunneman. Tijdens deze uitreiking wordt een muzikaal intermezzo verzorgd door het ensemble *Vrouwvolk*. Plaats: Ottone, Kromme Nieuwegracht 62, Utrecht. Tijd: 15.00-17.15 uur (zaal open vanaf 14.30 uur). Na afloop tot 18.15 is er een receptie in hetzelfde gebouw; de receptie wordt muzikaal opgeluisterd door UvH- en conservatorium-studenten. Informatie: Bureau In- en Externe Betrekkingen. Informatie, tel. (030) 239 01 75.

Donderdag 25 februari

The search for meaning: How people find meaning in life. Engelstalige publiekslezing door de Amerikaanse sociaal-psycholoog Roy Baumeister. Plaats: Ottone, Kromme Nieuwegracht 62, Utrecht. Tijd: 19.30 uur (zaal open vanaf 19.00 uur). Informatie: Agnes Andeweg, tel. (030) 239 01 62.

Vrijdag 26 februari

Expert Seminar (voor genodigden) met professor Roy Baumeister (VS). Plaats: UvH, Drift 6, Utrecht. Tijd: nog niet bekend. Informatie: Dr. Peter Derkx, tel. (030) 239 01 33 of het Onderzoeksinstituut, tel. (030) 239 01 62.

Woensdag 10 maart

Studentenseminar: Zin in de volgende eeuw? (1) - Moraal anno 2000: nog steeds op zoek naar het goede leven? Seminar voor en door UvH-studenten over zingeving op de grens van het millennium. Aanvang: 19.30 uur. Plaats: Drift 6, Utrecht. Informatie: Judith Leest, email: j.leest@uvh.nl

Vrijdag 12 maart

UvH-voorjaarssymposium voor humanistisch geestelijk werkers (voorheen het najaarssymposium). Plaats: Drift 6, Utrecht. Tijd: 10.00-16.00 uur. Organisatie: UvH in samenwerking met het Humanistisch Verbond. Informatie: Gerard Linde, tel. (030) 239 01 17.

Woensdag 17 maart

Studentenseminar: Zin in de volgende eeuw? (2) - Carrière anno 2000: altijd druk, wat een geluk? Seminar voor en door UvH studenten over zingeving op de grens van het millennium. Aanvang: 19.30 uur. Plaats: Drift 6, Utrecht. Informatie: Judith Leest, email: j.leest@uvh.nl

Woensdag 24 maart

Studentenseminar: Zin in de volgende eeuw? (3) - Liefde anno 2000: bestaat de ware nog? Seminar voor en door UvH-studenten over zingeving op de grens van het millennium. Aanvang 19.30 uur. Plaats: Drift 6, Utrecht. Informatie: Judith Leest, email: j.leest@uvh.nl

Zaterdag 17 april

De moed hebben tot zichzelf is de titel van een symposium over Etty Hillesum. Plaats: Drift 6, Utrecht. Tijd: 11.00-17.00 uur. Informatie: Denise de Costa, tel. (030) 239 01 36, of Agnes Andeweg, tel. (030) 239 01 62.