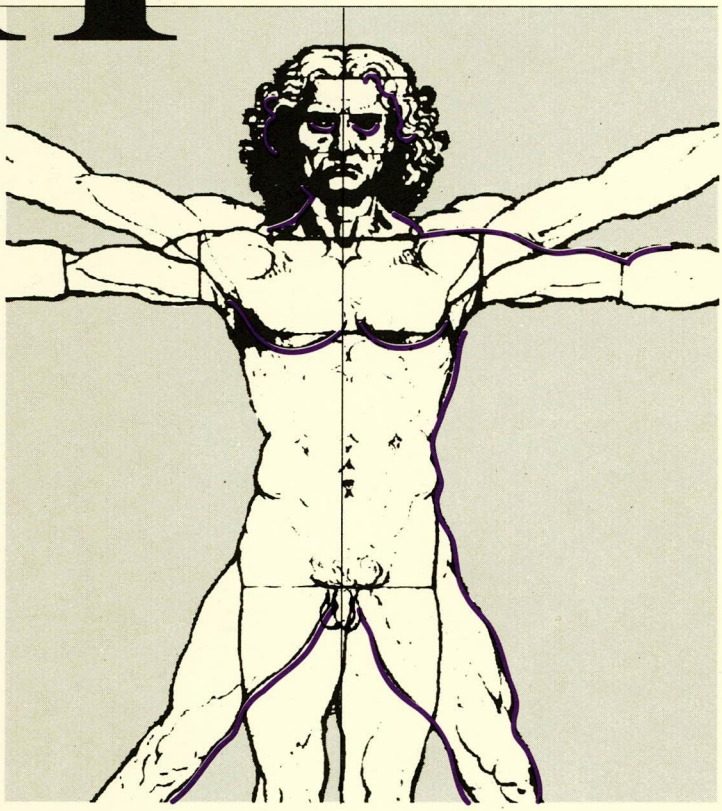
VAKTIJDSCHRIFT HUMANISTISCH RAADSWERK

PRAKTISCHE Humanistiek



- Hoe blijf je heel als mens in het ziekenhuis?
- Narratieve agogiek
- Discussie over de levensbeschouwelijk ruimte

4

JUNI 1992

PRAKTISCHE Humanistiek
VAKTIJDSCHRIFT HUMANISTISCH RAADSWERK

3 Redactioneel

5 DOSSIER ARTIKEL
Narratieve agogiek
Aanzetten tot een kritisch agogische methode
Hans Oostrik

20 Leegte of open ruimte?
Jan Glastra van Loon

30 Een serie misverstanden?
Harry Kunneman

34 Hoe blijf je heel als mens in het ziekenhuis?
Hanny Verpalen

44 Nieuwsbrief

50 Recensies

55 Boeken en tijdschriften

57 Berichten en adressen

60 Vacature

Colofon

Praktische Humanistiek is een uitgave van de Stichting Publicaties Praktische Humanistiek. Bestuursvoorzitter is Prof. H.P. Kunneman, hoogleraar theorie en praktijk van het geestelijk werk, in het bijzonder praktische humanistiek aan de Universiteit voor Humanistiek in Utrecht.
Praktische Humanistiek richt zich tot allen die professioneel bij het humanistisch geestelijk werk betrokken zijn. Het redactionele beleid is gericht op de verdere verdieping, ontwikkeling en professionalisering van het humanistisch geestelijk werk.

REDACTIE
Drs. Rob Buitenweg (UVH/voorzitter red.), Drs. Ko Burger (raadsman/secretaris red.), Ellis Blom (raadsvrouw bij Justitie), Drs. Frank Brinkhuis (UVH/tekstredactie), Ina Brouwer (UVH), Joop Flokstra (raadsman bij Defensie).

REDACTIEADRES
Postbus 367, 3850 AJ Ermelo. Telefoon: 03417-61440.

ADMINISTRATIE
Ellis Blom, Kempenland 8, 5171 HC Kaatsheuvel. Telefoon: 04167-74884.

MEDEWERKERS AAN DIT NUMMER
Freek Boon, Martin Gerrebrands, Jan Glastra van Loon, Hans Oostrik en Diane Ricketts.

VERSCHIJNING
4 keer per jaar. Abonnementen lopen in principe van september tot september.

ABONNEMENTEN
Men abonneert zich door de gekozen abonnementsprijs over te maken op giro 6240747 t.n.v. *Praktische Humanistiek*, Ermelo.
Als u een nota wenst te ontvangen, schrijft u naar de administratie en wacht met betalen.
Gewoon abonnement *f* 50,– (los nummer *f* 14,25). Steunabonnement *f* 75,–. UVH/HOI-studenten *f* 35,–. Instellingstarief *f* 72,50.
Voor België: gewoon abonnement Bfr 1000. Steunabonnement Bfr 1500, overmaken op ASLK nummer 001-1779116-18 t.n.v. *Praktische Humanistiek*, Brand Whitloklaan 50, 1200 Brussel.

TEKSTBIJDRAGEN
Ieder die zich professioneel met humanistisch raadswerk bezig houdt, wordt uitgenodigd beschouwende artikelen of reflexies over ervaringen aan te leveren. U kunt hiertoe contact opnemen met de redactie.

AUTEURSRECHTEN
Het copyright van de artikelen berust bij de auteurs. Zonder schriftelijke toestemming mogen deze teksten niet vermenigvuldigd en openbaar gemaakt worden.
Informatie uit de Nieuwsbrief mag met bronvermelding overgenomen worden.

Zetwerk: Athmer/SKP, Utrecht.
Druk: Docom, Utrecht

ISSN 0926-5228
NUGI 612/636

Redactioneel

Onder humanistische raadslieden is de vraag actueel in hoeverre het mogelijk is om te komen tot een beroeps-eigen methodiek. Eén van de meest voor de hand liggende aspecten van geestelijke verzorging die zich voor methodische analyse lijken te lenen is het verhaal dat verteld wordt, de woorden die gesproken worden. In een met geestelijke verzorging vergelijkbare setting, namelijk die van supervisie van welzijnswerkers, probeert Hans Oostrik een methodologische draad te spinnen uit de dialoog die tussen de werker en de cliënt plaatsvindt. In zijn methodisch model tracht hij productief gebruik te maken van de tegenstrijdigheden en de ambivalenties die in gesprekken onvermijdelijk aanwezig zijn.
De in het vorige nummer van *Praktische Humanistiek* gestarte discussie over de levensbeschouwelijke identiteit van het geestelijk werk, wordt in dit nummer voortgezet door Jan Glastra van Loon. Hij stelt dat reflectie op existentiële vragen zich niet afspeelt in een 'leegte', maar in een historisch-maatschappelijke context en wordt ingekaderd door levensbeschouwelijke tradities. Harry Kunneman reageert.

Nannie Verpalen was een aantal jaren humanistisch raadsvrouw in het Academisch Ziekenhuis in Groningen. Zij beschrijft en overdenkt enkele aspecten van het geestelijk verzorgerschap èn van het patiënt-zijn, in het kader van de vraag 'hoe blijf je heel als mens in het ziekenhuis?'

Met dit vierde nummer wordt de eerste jaargang van Praktische Humanistiek vol gemaakt. Met ingang van het volgende nummer krijgt *Praktische Humanistiek* een nieuw uiterlijk en wordt ook het formaat groter.
Terugkijkend, is de redactie behoorlijk tevreden over wat er tot nu toe bereikt is. Het aantal abonnees bedraagt nu 350 en is nog steeds groeiende. Dit duidt er op dat er behoefte bestaat aan een vakblad op het terrein van het geestelijk werk. Steeds meer raadslieden gaan ook zelf schrijven, hetgeen voor de ontwikkeling van het beroep van groot belang is. Een en ander heeft wel tot gevolg dat het

huidige aantal pagina's in feite niet meer toereikend is. De redactie streeft er dan ook naar dat aantal zo snel mogelijk uit te breiden, zodat *Praktische Humanistiek* de komende jaren steeds meer een netwerkfunctie kan gaan vervullen en een discussieplatform kan zijn voor geestelijk raadslieden en anderen die professioneel bij het geestelijk werk betrokken zijn.

De redactie

Abonnees ontvangen hierbij een acceptgirokaart voor de volgende jaargang. De redactie verzoekt u om de betaling meteen in orde te maken, en er niet mee te wachten. Ellis Blom doet de administratie naast haar werk als humanistisch raadsvrouw. Ontziet u haar alstublieft. Het nalopen van late betalers kost veel tijd!

Abonnementen

Praktische Humanistiek kun je maar beter bij de hand hebben.
Neem een privé-abonnement naast uw instellingsabonnement dat door uw collega's gelezen wordt.

Vanaf september (tweede jaargang) krijgt *Praktische Humanistiek* een nieuw omslag en een groter formaat.
Lees dit unieke tijdschrift voor geestelijk werk.

U abonneert zich door het abonnementsgeld over te maken, of door te schrijven naar Praktische Humanistiek, Postbus 367, 3850 AJ Ermelo. Giro 6240747.
Gewoon abonnement *f* 50,–. Steunabonnement *f* 75,–. Instellingsabonnement *f* 72,50. UVH-studenten *f* 35,–.

Narratieve agogiek

Aanzetten tot een kritisch agogische methodologie

Hans Oostrik

Hans Oostrik is coördinator van het centrum voor beroepsinnovatie en methodiekontwikkeling van de Hogeschool Nijmegen.

Inleiding

Een van de motieven voor het schrijven van dit artikel is te willen bijdragen aan de ontwikkeling van een theorie van het methodisch agogisch handelen. Ik meen dat die theorie nog te weinig ontwikkeld is. Het agogisch werk als kritische discipline heeft in het verleden te veel haar identiteit gezocht in haar doelstellingen, in hetgeen men in de maatschappij wilde veranderen en in het bijzonder in wat zij voor haar doelgroepen wilde bereiken. Te weinig heeft men het gezocht in het methodisch agogisch handelen van de werker zelf, in het vak. Dat dat niet gebeurd is heeft mede te maken met een aantal dilemma's in en om het agogische beroep. Zoals die tussen professioneel werken en vrijwilligerswerk, tussen zich willen profileren als professie en zich tegelijk overbodig willen maken voor de doelgroep, vinden dat men een vak beoefent maar niet mogen manipuleren. En last but not least het zogenaamde diciplineringsdilemma: bekend sinds het boek *De markt van welzijn en geluk* van Hans Achterhuis,[1] en de laatste jaren populair geworden in de post-moderne kritiek op de emancipatorische pretenties van voorheen het welzijnswerk. Harry Kunneman heeft het dilemma aangescherpt door het professionele agogische werk te omschrijven als een 'deskundologisch regime' dat functioneert "op een dusdanige wijze, dat de humanistische basiswaarden, waaraan het zijn legitimiteit ontleent, in één en

dezelfde beweging worden gepraktiseerd en in hun kern worden aangetast".[2] Juist door mensen als autonome individuen aan te spreken realiseert men hun onderdrukking, doordat mensen zich zodoende 'in vrijheid' aanpassen, zichzelf laten disciplineren binnen de bestaande maatschappelijke machtsconstellatie. In die machtsconstellatie functioneert het agogisch werk als een disciplineringsinstituut.
Men kan gerust spreken van een 'Achterhuistrauma'[3] bij welzijnswerkers. De professie heeft tot nu toe geen adequaat antwoord ontwikkeld op de genoemde dilemma's. Mijn stelling is dat dit pas mogelijk is als men er vanuit gaat dat het niet in de eerste plaats maatschappelijke, maar methodische dilemma's zijn, waar elke agogisch werker normaal voor komt te staan en in de praktijk zijn/haar oplossingen voor vindt. Voor deze praktische oplossingen, voor dit methodisch handelen moeten theoretische modellen ontwikkeld worden.

1. Narratieve tegenspraak

In het vervolg van dit artikel presenteer ik zo'n methodisch model, niet om daarmee ambivalenties en tegenstrijdigheden te vermijden, laat staan ze op te lossen, maar om er een produktief gebruik van te maken. In dit model, 'narratieve tegenspraak', wordt de tegenstrijdigheid als het ware in het hart van de methodiek geplaatst door de nadruk te leggen op de kritische activiteit, het tegenspreken door de agogisch werker. De nadruk in het voorgestelde model ligt vooral op het handelen van de werker en minder op hetgeen men bij de klanten wil bereiken. Niet het engagement, niet de solidariteit met de klanten, hoe belangrijk die ook is, maakt het handelen van de agogisch werker tot methodisch handelen. De stelling moet omgekeerd worden: door zijn vak als een kritische methode te beoefenen is de agogisch werker pas tot engagement in staat.
'Narratieve tegenspraak' gaat er als methodisch model van uit, dat het gesprek de eigenlijke plek is waar het agogisch handelen plaatsvindt en dat in deze gesprekken verhalen van mensen zo bewerkt, dat wil zeggen tegengesproken worden, dat de gesprekspartners van deze gesprekken leren.

2. Leren door vertellen

Een op dit moment veel geciteerde uitspraak van de Franse filosoof Jean-François Lyotard is dat de grote verhalen hun geloofwaardigheid hebben verloren.[4] Natuurlijk is dit slechts een metafoor. Hij doelt niet op letterlijke

verhalen, maar op stelsels van religieuze overtuigingen en op politieke ideologieën. Opmerkelijk daarbij is dat tegelijkertijd de belangstelling voor verhalen en vertellen omgekeerd evenredig lijkt toe te nemen, getuige de grote stroom van publikaties over het verhalende in zowel kunsten als wetenschappen. Mogelijk is daar zelfs een verband. Als de grote zingevingssystemen aan geldigheid inboeten, als vanzelfsprekende oriëntaties verdwijnen, zou dat juist een aanleiding kunnen zijn om meer te gaan vertellen.

Ter illustratie van zo'n mogelijke samenhang geef ik hier een fragment weer uit een vormingscursus voor een groep weduwen en weduwnaren op een volkshogeschool. Thema van het gesprek was de waarde van het geloof voor de deelnemers. Als voorbeeld van hoe moeilijk het tegenwoordig is om te geloven vertelde een oudere vrouw hoe haar kleinzoon eens aan haar vroeg: "Oma, waarom ga jij naar de kerk?" "Ja, waarom ga ik naar de kerk, waarom ga ik naar de kerk?" herhaalde zij. "Gewoon, omdat het twaalf uur is!" In plaats van de bijval die ze mogelijk verwachtte, barstte de vormingswerker in een hartelijk lachen uit. Ze keek hem niet helemaal begrijpend en wat onzeker aan en lachte vervolgens mee, hoewel ze niet de indruk wekte te weten wat nu de mop was. Wat dit fragment goed laat zien is hoe vertellen samenhangt met vanzelfsprekendheid. Als niemand de geldigheid van haar kerkgang zou betwisten, zou het niet in het hoofd van de vrouw opkomen om er van te vertellen, omdat het gewoon is en iedereen het doet. Pas als de twijfel knaagt wordt zij gedwongen tot verwoorden in een poging in het verhaal het vanzelfsprekende van een bepaalde werkelijkheid vast te houden. Want verhalen zijn in de eerste plaats conservatief. Door verhalen te vertellen bevestigen mensen hun beeld van de werkelijkheid. Een belangrijke kracht van het vertellen is de pretentie de werkelijkheid na te bootsen. De stilzwijgende pretentie dat het verhaal met de werkelijkheid samenvalt.

Het verhaal dat de werkelijkheid nabootst heeft een gesloten karakter. Het is afgerond, heeft een begin en een einde. Het is zoals het is. Vertellen van zulke verhalen heeft het karakter van 'rondzingen', het is uit op bevestiging en herkenning, zoals mogelijk ook deze vrouw uit was op de bijval van haar gesprekspartners.

Het aangehaalde fragment kan echter ook anders gelezen worden, namelijk juist als een verbeelding van het verlies van vanzelfsprekendheid. Het lijkt wel alsof de vrouw vastzit in haar verhaal. Uit de licht geïrriteerde herhaling "waarom, waarom" en de nadruk op "gewoon" moge blijken dat de vrouw heel goed beseft dat dit niet het antwoord is dat verwacht wordt. Maar ze heeft geen ander. Ze beschikt niet over een verhaal waarin mensen motieven worden toegedicht

als ze iets doen. Ze is niet opgegroeid met psychologische verhalen. Wat tussen de regels duidelijk wordt is dat zij niet kan spreken met haar kleinzoon. Dat haar rituelen-verhaal zich niet verdraagt met het verhaal van de psychologische motieven, waarin mensen altijd redenen hebben om naar de kerk te gaan (rust vinden, bidden, etcetera). Het is haar pijn aan een zekere oriëntatieloosheid, en ook dat vertelt het verhaal, zij het niet met zoveel woorden. Maar die pijn thematiseren, dat wil zeggen tot onderwerp van gesprek maken zou een ander vertellen op gang kunnen brengen, opener, omdat nog niemand dan zou weten waar het uitkomt. Door de pijn van het niet-vanzelfsprekende af te beelden en onder woorden te gaan brengen ontsnapt men aan het heersende verhaal, waarin men opgesloten zit en kan men al vertellend op zoek gaan in en naar een andere werkelijkheid.
Duidelijk zal zijn dat hiertoe altijd eerst het vertellen stopgezet moet worden (zoals hier gebeurde door het lachen), waardoor het genoemde rondzingen wordt voorkomen.

Wij kunnen voor dit moment concluderen dat een belangrijke functie van het vertellen is om het vanzelfsprekende vertrouwd te houden of het niet vanzelfsprekende vertrouwd te maken. De schrijfster Christa Wolff citeert haar collega Anna Seghers: "Wat vertelbaar geworden is, is overwonnen." En zij voegt daar aan toe: "Dat betekent ook: wat overwonnen moet worden dient te worden verteld"[5] Vertellen is dus verwerken van de werkelijkheid. In het vertellen wordt de werkelijkheid nooit letterlijk weergegeven (wat een gesloten verhaal wel suggereert), het beeldt een handeling uit, beter nog, een handelingspatroon. Het verzamelt tekens (bijvoorbeeld de tijd of een motief) op grond waarvan gehandeld wordt (bijvoorbeeld kerkgang). Het gebeurde wordt zo weergegeven dat een vergelijking mogelijk is tussen een of meerdere handelingspatronen en dat wat er gebeurt. "Het (...) verhaal, als symbolische structuur, reproduceert de gebeurtenissen niet die het weergeeft; het geeft aan in welke zin we er over moeten denken, en ik welke emotionele kleur. Het (...) roept er beelden bij op" (Hayden White[6]).
Wij kunnen nu de conclusie uitbreiden door te stellen dat vertellen een vorm van nadenken is over de eigen werkelijkheid. Dat is het voorzover het probeert iets dat niet (meer) vanzelfspreekt vertrouwd te maken door gebeurtenissen te vergelijken met de in de verhalen vervatte handelingspatronen. In deze zin mag men ook van 'leren' spreken. Maar het is geen leren of nadenken dat een gedachtengang volgt, zoals dat in een argumentatief vertoog het geval is. Het verhaal volgt de loop der dingen, het vat gebeurtenissen samen tot een intrige.

Het verhaal is geen handelingsmodel zoals een methodiek, geen systematiek waarin argumenten of maatregelen logisch op elkaar volgen en uit elkaar voortvloeien. Het verhaal loopt "via midden van begin naar einde, (en) dan passeert het verhaal een aantal fasen die op grond van het voorafgaande logischerwijs niet voorspeld hadden kunnen worden. (...) Het cruciale verschil tussen argument en verhaal ligt in het toevallige, 'contingente' karakter van het meeste dat in het verhaal verteld wordt."[7] De samenhang in een verhaal wordt niet tot stand gebracht door logisch redeneren, maar door de plot, de intrige. Zo begrepen kan het vertellen gezien worden als een poging om het toeval te bezweren door het een plaats te geven in de samenhang van een intrige. Leren in dit narratieve vertoog is juist uit op het toeval, op het niet-vanzelfsprekende. Het zoekt niet de bevestiging van de reeds vertrouwde samenhang van het gesloten verhaal, maar zoekt daarin openingen te maken, waarin als in een flits, bij toeval een nieuwe samenhang zichtbaar wordt. Zo is het open vertellen de ontvankelijkheid voor nieuwe inzichten, waarmee een ander vertellen, een andere plot mogelijk en andere handelingsmogelijkheden zichtbaar worden. Leren in deze zin gebeurt pas als heersende, gesloten verhalen worden tegengesproken en het toeval zo opnieuw haar kans krijgt. Het lachen van de vormingswerker in het boven aangehaalde fragment is zo'n toeval. Het stopt de heersende vertelling en in die stilte kan een begin gemaakt worden met nieuwe associaties.
In het volgende wil ik dit leren, dat door 'narratieve tegenspraak' van de agogisch werker bevorderd kan worden, nader toelichten.

3. Agogisch handelen als narratieve tegenspraak

3.1. EEN VERHAAL ALS VOORBEELD

Om het begrip narratieve tegenspraak te verhelderen geef ik hier een voorbeeld van een geslaagde agogische interventie.
Het betreft hier een fragment uit een les 'politieke agogiek' op de VO. Wij spraken over de spreekwoordelijke vriendelijkheid van agogische werkers als een waarde voor het vak en hoe daar mee om te gaan. L. komt met een voorbeeld van hoe zij last heeft van haar vriendelijkheid. Ze vertelt van een telefoongesprek tussen haar als beroepskracht en een vrijwilligster die een vakantiekamp gaat begeleiden.

"Het loopt tegen het zomerseizoen. Het is een drukke tijd voor het sociaal cultureel werk i.v.m. de afsluiting van het jaar. Het is woensdagmiddag. Altijd al

druk, omdat er dan een aantal kinderclubs plaatsvinden. Ik had die woensdag al verscheidene telefoontjes gehad en wilde eigenlijk even rustig werken. Wederom gaat de telefoon.
Het is de vrijwilligster I. I. belt vaak en meestal lang. Ze heeft veel vragen omtrent het vakantiekamp. Soms belt ze naar mijn idee ook gewoon om een praatje te maken.
I. heeft een mededeling dat een van de kinderen heeft afgezegd voor het kamp. Ze is bang dat het vakantiekamp niet vol komt en spreekt haar zorg uit. Ik zie het probleem niet zo, omdat naar alle waarschijnlijkheid een ander kind zich wel aan zal melden. Ik zeg dat ik hiervoor moeite zal doen. Ze vindt dat een goed idee en haar probleem is eigenlijk opgelost.
Ik had me na het laatste telefoongesprek, tussen I. en mij voorgenomen niet langer meer dan nodig met haar te praten. Maar deze keer komt er van dat voornemen niets terecht. Ze vertelt het ene verhaal na het andere. Ze is pas invalskracht geworden in een instelling voor verstandelijk gehandicapten en ze heeft veel verhalen. Ik zeg 'ja' en 'nee' en hoor mezelf vragen stellen! Wanneer ze adem moet halen heeft ze op de een of andere manier zo'n draai aan het gesprek gegeven, dat ik het niet voor elkaar krijg om te zeggen dat ik ophang. En ik ben te bescheiden om haar midden in een zin te onderbreken.

Pas wanneer ze over haar contactlenzen begint zeg ik, 'Goed, nou ga ik ophangen, *want ik moet verder met m'n werk*', zeg ik er ook nog achter aan. 'Ja, o.k.' was het antwoord, 'daag'. Klik. Ik kijk nog wat verdwaasd naar de telefoon en leg hem neer.
'Trut', zeg ik

"Wie bedoelde je?", vroeg ik (als docent) direct. Ze kijkt me even verwonderd aan en onder de wat lacherige reacties van de anderen beaamt ze: "Ja, dat is inderdaad de vraag".

Wat heb ik nu gedaan en wat is er gebeurd?
Op de eerste plaats heeft ze de ruimte gekregen om een verhaal te vertellen. Dat is onder meer haar verdienste, omdat ze er ook een zekere spanning in weet te brengen. We luisteren allemaal, benieuwd naar de afloop. Was het dan al afgelopen? Ik weet het niet zeker. In elk geval ga ik mee in het ritme van het verhaal, waarin iemand nog overdonderd is door het plotselinge "Ja, o.k., daag" en intervenieer direct. Ik zoem mee in op het detail "Trut!" en neem daarmee haar beeld over. Vervolgens stel ik een retorische, misschien beter nog, ironische

vraag. Met die vraag zinspeel ik op elementen in haar verhaal, waarin ze zichzelf bekritiseert (het zich niet kunnen houden aan het voornemen,ze hoort zichzelf vragen stellen, te bescheiden om te onderbreken, zich verontschuldigen voor het afbreken). Zinspelen wil zoveel zeggen als, het verhaal laat meerdere lezingen toe. L.'s conclusie "Trut" legt de basis voor een lezing, in overeenstemming met haar strategie naar de vrijwilligster toe, waarbij ze zelf het slachtoffer is en waarbij ze de ander de hoofdrol toedicht. De rol van degene die ageert. Ik zinspeel op een lezing, waarin zij zelf de hoofdrol speelt, waarin zij ageert en faalt. Daarmee breng ik de verbinding tot stand tussen dit specifieke verhaal en het raam, het kader, waarin het verteld wordt. Namelijk de moeilijkheden voor werkers die met hun vriendelijkheid goed willen omgaan. Ik herstel als het ware de oorspronkelijke dialoog in de groep, en voorkom tegelijk dat er een 'slachtoffergesprek' ontstaat, waarbij men zich in de rotte positie van L. inleeft en/of met andere voorbeelden komt van 'lastige vrijwilligers' of klanten, waartoe L.'s krachtige conclusie ongetwijfeld aanleiding kan geven. Je zou ook kunnen zeggen, dat daarmee een opening is gemaakt om het verhaal anders en om andere verhalen te vertellen. Niet de bekende afloop van het verhaal (de ander is 'lastig') is interessant maar de onbekende: wat kan ik nou doen om haar wel te onderbreken en toch vriendelijk te blijven? En ongetwijfeld zijn er mensen in de klas, die voorbeelden kunnen vertellen hoe ze daarmee geworsteld hebben. Dat brengt mee dat we zodoende voorkomen dat een vertelstijl wordt gehanteerd, waarbij verteller en hoorders zich als het ware neerleggen bij het verhaal. Van zo gaan die dingen nou en zo zijn de mensen. De vertelstijl is dialogisch: mensen sporen elkaar aan om elkaar nieuwe dingen te vertellen.

Voor een goed begrip, al deze dingen worden dus typisch niet gezegd. Ze gebeuren in het moment van de vraag en de reacties erop. Wat ik hier probeer te doen is de werking te beschrijven van een welhaast terloopse opmerking. Terloops ook, omdat het vertelproces niet echt onderbroken wordt in de zin van stopgezet. Er is weliswaar een soort (lach- en denk)pauze, maar de vaart blijft erin. En we zijn al bij het volgende voorbeeld.
Om het methodisch werken in de agogische conversatie te beschrijven zal men echter dit soort van momenten wel systematisch dienen uit te werken. Door namelijk als agogische werker de eigen interventies op een dergelijke manier te onderzoeken, werkt men aan een vergroting van de eigen competentie in agogische conversaties. Ik wil hieronder met behulp van elementen uit de narratologie[8] een begrippenkader leveren voor een dergelijk soort onderzoek.

3.2. NARRATIEVE TEGENSPRAAK: EEN METHODISCH MODEL

Het gaat mij er om het tegenspreken van de agogisch werker in de agogische conversatie in de eerste plaats te beschrijven als een vorm van actief beluisteren van verhalen. Andere vormen van tegenspreken, zoals een tegen-verhaal of een kritisch commentaar kunnen produktief zijn, maar hebben als nadeel dat daarmee het vertellen stopt en daarmee de voordelen die met het vertellen gegeven zijn om anders naar het eigen handelen te gaan kijken. Dat wil zeggen, het gaat om luisteren als activiteit: een zekere alertheid op specifieke elementen/sporen in het verhaal en een terloopse wijze om met die sporen iets te doen.

a) De raamvertelling: niveaus in het vertelproces

Het voorbeeld was een fragment binnen het raam van een gesprek over de vriendelijkheid als beroepshouding. Dit laatste zouden we het thema van de raamvertelling kunnen noemen. Het begrip raamvertelling gebruik ik hier als metafoor. Het verwijst naar een genre verhalen in de literatuur, waarbij diverse korte verhalen worden verteld die ingebed zijn in de raamvertelling. Zo vertelt Sheherazade haar sprookjes in Duizend-en-een-nacht om de wisse dood te ontlopen. In de Decamerone van Boccacio zijn meerdere vertellers in de bergen buiten Florence bijeen op de vlucht voor de pestepidemie in de stad. De analogie met het literaire genre kan zelfs uitgebreid worden tot de betekenis van raamvertellingen. Steeds weer namelijk duikt bij raamvertellingen het motief 'redding' op.[9] Door te vertellen is men in staat te overleven. Iets vergelijkbaars kan men beweren over de agogische conversatie, waarin verhalen (in tegenstelling vaak met het dagelijks vertellen) ook verteld worden om te ontsnappen aan knelsituaties (ambivalenties, tegenspraken). In ons voorbeeld: hoe kan ik vriendelijk blijven en toch mijn grenzen aangeven?

De metafoor wil duidelijk maken dat er altijd sprake is van een gelaagdheid in het vertelproces. En dat het tot de activiteiten van de vormingswerker behoort om deze gelaagdheid (het verband tussen voorbeeld en thema) zichtbaar te maken of te houden. Narratieve tegenspraak is er op uit iemand niet meer rond te laten zingen in een verhaal, waarvan de afloop bekend is, maar de spanning in het vertellen terug te brengen door openingen te maken voor nieuwe verhalen waarvan we nog niet weten waar ze uitkomen. En dat gebeurt door de interactie tussen de niveaus in het vertelproces weer op gang te brengen, welke uit het reeds bekende verhaal, waarin werkelijkheid en verhaal lijken samen te vallen, verdwenen zijn.

In de literaire verhaaltheorie of narratologie onderscheidt men meestal drie niveaus:

1) de geschiedenis: wat is er gebeurd, welke personen waren erbij betrokken, wanneer hebben ze plaats gehad en hoe is het zo gekomen? (het gedrag dus waarvan verteld wordt).
2) het verhaal: wat, wie, welke momenten en in welke samenhang wordt dit gedrag getoond of gezien? (de verhaalde geschiedenis).
3) het gesprek: wat, door wie, op welke momenten en hoe wordt het vertelde gedrag onder woorden gebracht? (het vertelde verhaal).

Er is sprake van een interactie of dialoog tussen verhaal en geschiedenis. Het verhaal selecteert, haalt bepaalde gebeurtenissen, personen, momenten naar voren, stelt andere op een tweede plaats en laat weer andere liggen (dat noemen we ook wel interpretatie). Zo ook is er sprake van een interactie tussen gesprek en verhaal. Het gesprek heeft een eigen dynamiek, waardoor verhalen onderbroken worden en fragmentarisch blijven, sommige fragmenten blijven liggen en andere juist naar voren worden gehaald (ook daarmee wordt bijgedragen aan interpretatie).

Narratieve tegenspraak is een retorische vertelactiviteit, een actief luisteren dat tegenspraken zichtbaar doet worden. In ons voorbeeldverhaal knoopt het aan bij de tegenspraak tussen het vertellen van L. en haar verhaal en werpt daarmee nieuw licht op de ervaren tegenstrijdige vriendelijkheid. Haar lezing van de werkelijkheid (haar verhaal) wordt zodoende niet bevestigd, maar indirect tegengesproken. Actief luisteren is zinspelen op andere betekenissen. Men zou het ook allegorisch luisteren kunnen noemen, omdat het uitgaat van de meerzinnigheid van een verhaal. Zoals de allegorie bestaat uit een eerste en een tweede symbolische betekenis, welke laatste slechts verstaan kan worden door degenen die de symboliek, de zinspelingen begrijpen.[10] Actief luisteren is het alert zijn op de interacties (interpretatie) tussen de drie niveaus in het vertelproces en brengt die interactie weer op gang. Het raamverhaal over een vriendelijke beroepshouding thematiseert deze interacties, althans ze maakt het mogelijk om de 'interpretatie-motieven' zichtbaar en bespreekbaar te maken.

b) De film: handelingen in het vertelproces

Om het actief luisteren als een repertoire van vertelhandelingen te beschrijven kan gebruik gemaakt worden van de film-metafoor. De constructie van een filmvertelling gebeurt met behulp van enkele elementaire handelingen.

In de eerste plaats is er sprake van een enscenering (zoals in het voorbeeld het kantoortje in het buurthuis). Binnen de scene spelen acteurs bepaalde rollen (hier een beroepskracht en een vrijwilligster). Sommige hebben een hoofdrol, zijn de agerenden, de helden, andere hebben bijrollen, zijn reagerend, helpers of

slachtoffers. De scène wordt gezien door het oog van de camera (die in het geval van ons voorbeeld als het ware in handen is van een van de filmpersonages, namelijk de beroepskracht, zij is de verteller) en vastgelegd op het celluloid. Tenslotte worden verschillende scènes achter elkaar gemonteerd, wat de suggestie wekt van een lopend verhaal.
In ons voorbeeld wordt de camera gehanteerd door L. Zij is de verteller. Zij krijgt de ruimte om een scene te presenteren, waarbij ze gebruik maakt van algemenere beschrijvingen van de achtergrond (het vakantiekamp) en van details (betreffende het telefoongesprek). Hoewel zij de camera hanteert, het vertellersperspectief, richt zij de camera minder op zichzelf en vooral op de vrijwilligster, waardoor deze de hoofdrol krijgt (een vertelstrategie die overigens bij vrouwen vaker dan bij mannen schijnt voor te komen). Vervolgens monteert zij (als verteller) de gebeurtenissen zo dat er een intrige ontstaat met een clou (aangegeven met details, de citatenreeks "daag", "klik", "Trut"). Hiermee slaagt zij erin een bepaalde verhaalversie te presenteren, een verbeelding van de werkelijkheid, waarin L. zelf, als personage in dit verhaal, tot slachtoffer wordt. De daarop volgende ingreep van de agogisch werker wordt gedaan vanuit een ander vertellersperspectief. Hij richt (impliciet) de camera op L. De clou wordt ermee verdubbeld; er ontstaat plotsklaps een andere intrige en daarmee een andere lezing van de werkelijkheid, een andere verhaalversie.

Laat ik nu, op basis van wat we nu geanalyseerd hebben, proberen samen te vatten uit welke vertelhandelingen narratieve tegenspraak is opgebouwd.

1) Ruimte geven voor de presentatie van een verhaal.
Voor zover die ruimte al niet genomen wordt, kan men iemand het woord geven door haar vragen te stellen. Vervolgens kan men de presentatie sturen door af te kappen of juist door te vragen.

2) Inbeeldend luisteren.
Het presenteren van een verhaal is in de eerste plaats ensceneren. Om een goed beeld te krijgen zijn bepaalde details onontbeerlijk. In ons voorbeeld wordt al rijkelijk met details gewerkt, maar er had b.v. doorgevraagd kunnen worden op wat er precies gebeurt 'als ze adem haalt en tegelijk zo'n draai geeft aan het gesprek'. Dit detailleren had een nieuwe clou kunnen opleveren voor weer andere lezingen van het verhaal.

3) Verplaatsend luisteren.
Zoals al gezegd heeft het in het voorbeeld gebruikte terzijde in de vorm van een ironische vraag het effect van vervreemding gevolgd door een perspectiefwisseling. Het personage L. komt nu meer voor het voetlicht en er treedt een verandering op in het personageperspectief: zij wordt aangesproken als de handelende en niet als degene die ondergaat.
Andere manier van verplaatsend luisteren zijn bijvoorbeeld het woord verlenen aan andere personages/vertellers (voor zover aanwezig) of het vragen naar belevingen, visies, etcetera van andere personages. Het rollenspel is de veel gebruikte methode om rolwisseling, en dus perspectiefwisseling uit te proberen.

4) Verbindend luisteren.
Het genoemde terzijde onderbreekt verrassend het vertelspoor en brengt tegelijk een nieuwe verbinding tussen de gebeurtenissen tot stand. Er ontstaat een nieuwe intrige, waarbij de clou is dat L. anders kan gaan handelen.
Een veel gebruikte methode is de samenvatting, wat geef je terug als de kern van het verhaal of daarna vragen: 'Waar gaat het volgens jou nu eigenlijk om?'

5) Verbeeldend luisteren.
Een bepaalde lezing, een verhaalversie blijkt vaak uit de gehanteerde beelden (vergelijk "zo'n draai aan het gesprek"). Door zulke beelden op te sporen en te gaan gebruiken, eventueel door bepaalde uitdrukkingen als beeld te gaan verstaan (veel uitdrukkingen worden niet als beeld onderkend!), door te metaforiseren, kan zichtbaar worden dat het om een versie, een lezing gaat en niet om een letterlijke beschrijving van de werkelijkheid. Daarmee ontstaat wederom de openheid om op zoek te gaan naar andere, eventueel bruikbaarder versies.
Een specifieke methode hierbij is beeldspraak: men kiest een relevant beeld en probeert binnen dat beeld de situatie verder te analyseren (bijvoorbeeld – bij het bovengenoemde beeld – 'wat draait er eigenlijk?', 'waaraan draait zij?' etcetera).

Narratieve tegenspraak als het actief beluisteren van verhalen is methodisch handelen, dat uitgaat van het bevrijdende van vertellen.
Door de interactie tussen de niveaus in het vertelproces op gang te brengen en te houden creëert het ruimte voor nieuwe verhalen met nieuwe perspectieven op de werkelijkheid. Het voorkomt negatief gezegd dat mensen blijven 'rondzingen' in het heersende verhaal, waarmee men de werkelijkheid denkt te presenteren en haar dus bevestigt.

Het is de methode van 'de goede verstaander'. Iemand die luistert en maar een half woord nodig heeft, dat wil zeggen iemand die in staat is de andere helft tussen de regels te lezen. Iemand die hoort wat er in het verhaal *niet* verteld wordt. Iemand die in details, perspectieven en beelden sporen zoekt van andere verhaalversies. Niet om die versie zelf te kunnen vertellen, maar om het vertelproces aan de gang te houden en richting te geven. Vragen stellen en een goede verstaander zijn, zijn de kenmerkende eigenschappen van de (socratische) ironicus, die vertellers aan het denken tracht te zetten over hun eigen verhaal.

4. Methodologie: kritiek op de agogische deskundigheid en agogische deskundigheid als kritiek

Leidende gedachte bij mijn overwegingen over narratieve tegenspraak is geweest de contouren zichtbaar te maken van een specifieke deskundigheid van de agoog. Een deskundigheid, die in de eerste plaats als methodisch gekarakteriseerd moet worden en die er van uitgaat dat leren dialogisch en deze dialoog overwegend verhalend is.
Welke eigenschappen heeft deze agogische deskundigheid? De nadruk op het toevallige als bron van leren maakt het moeilijk deze deskundigheid als een systematisch weten te profileren van waaruit de agoog handelt tegenover een (nog) onwetende klant. Het boven uitgewerkte leerprincipe houdt juist een onwetendheid aan beide kanten in. De deskundigheid van de agoog heeft betrekking op het besef van een niet-weten bij de klant dat in zijn weten, in zijn verhalen schuilgaat en dat hij door narratieve tegenspraak tot vertellen wil brengen. Het is een bij uitstek retorische deskundigheid. Het is geen weten hoe iets moet, het is een handelen om reeds bestaande kennis zichtbaar te maken. Het is een alertheid op het toevallige, op de details, de breuken in een verhaal, waarin de sporen zichtbaar worden van een ander weten, van andere verhalen. Dialogisch leren wil zeggen dat de agogisch werker even zo goed leert als de klant. De ontdekkingen worden samen gedaan. Daarnaast leert de agogisch werker op een ander niveau: hij oefent zich in het tegenspreken van verhalen. Door te doen vergroot hij zijn alertheid en ontvankelijkheid, waardoor hij beter in staat raakt om op het juiste moment de juiste vragen te stellen.
Een kritische methodologie van het agogisch handelen zal de tegenspraken en ambivalenties in dat handelen moeten blootleggen, ze moet het methodisch handelen tegenspreken, om agogische werkers tot leren van hun vak aan te zetten. Methodische modellen, zoals bijvoorbeeld dat van de narratieve tegenspraak, zijn constructies van het methodisch handelen, waarin getracht wordt

het methodische aan dat handelen zichtbaar te maken. Methodologie stelt deze modellen ter discussie. Ze onderzoekt in hoeverre ze het handelen van agogisch werkers als een doen leren aan het licht brengen.
Om dit duidelijk te maken wil ik nog eens terugkomen op het dilemma van de disciplinering door een op bevrijding gerichte agogische arbeid. Bij Kunneman mondt het signaleren van dit dilemma uit in de kritiek op het 'deskundologisch regime', waarvan de agogische arbeid een integraal onderdeel is. Zijn kritiek geldt een soort deskundigheid die hij karakteriseert als 'sociaal wetenschappelijke waarheidsmacht'. Het deskundologisch regime is "de dominantie van wetenschappelijk geschoolde professionele deskundigen bij het interpreteren en hanteerbaar maken van alledaagse existentiële problemen en praktische vragen op grond van een verondersteld cognitief fundament voor de in de werkelijkheid door en door normatieve patronen die ze aanreiken".[11] Wie de kritiek zo aanzet vergeet, of beter gezegd, maakt onzichtbaar, dat het disciplineringsdilemma voor veel agogische werkers in de eerste plaats een methodisch dilemma is. In hun methodisch handelen lopen zij voortdurend het gevaar zich te laten leiden door de recepten (de methodieken) ten koste van hun professionele nieuwsgierigheid en alertheid. Bovendien 'vergeet' zulke kritiek voor het gemak dat dit dilemma in de praktijk al jaren een rol speelt en niet eerst nu gesignaleerd wordt. Het verschil is dat het nu op een filosofisch-theoretisch niveau gethematiseerd wordt. De vraag is of het ons veel verder helpt. Ik denk van niet (het levert integendeel eerder stof voor het politiek-ideologische verdoemen van de professie). Ik meen dat Kunneman precies eindigt waar het spannend begint te worden. Dat blijkt kernachtig uit zijn weerwoord in het tijdschrift *Krisis* op de daar gepubliceerde kritiek van Pekelharing op zijn oratie. Dit weerwoord eindigt namelijk met het citeren van de spreuk boven de ingang van het Instituut voor Praktische Humanistiek: "Wij bieden geen hulp maar weerwerk".[12] In plaats van te blijven steken, zoals in de oratie, in zeer algemene uitspraken over een programma, doet men er goed aan dit methodisch adagium uit te werken. Normatief maatschappelijke uitspraken moeten omgezet worden in methodologische overwegingen.
Als agogische arbeid weerwerk is, wat betekent dat dan? Dat betekent in elk geval niet de agogische discipline met het 'deskundologisch regime' om wille van de daarin vervatte ambivalenties op de puinhoop van de geschiedenis te deponeren. Het betekent de agogische deskundigheid als een ambivalente, als een tegenstrijdige methodiek te beschrijven. Tegenstrijdig, omdat de agogische conversatie in principe tegenstrijdig is. Omdat een agoog zich niet zal neerleggen bij de heersende waarheid van hetgeen verteld wordt. Daarin schuilt ook

zijn 'waarheidsmacht'. Niet in de veronderstelde macht van een sociaal-wetenschappelijk receptenboek, maar in de competenties die in de waarheidscontroverse van het verhalende gesprek worden ingezet en worden geoefend. En wat zou weerwerk anders kunnen betekenen?

Noten

1 Hans Achterhuis, *De markt van welzijn en geluk*, Baarn 1980.
2 Harry Kunneman, *Humanisme, postmodernisme en het deskundologisch regime*, Utrecht 1990, p. 14.
3 Paul Kuypers, 'Kanttekeningen', in: *Innovatie van beroep en bedrijf*, VO-cahier I, Amsterdam 1988.
4 Vgl. Jean-François Lyotard, *La Condition Postmoderne*, Parijs 1979, p. 63. Nederlandse vertaling: *Het postmoderne weten*, Kampen 1987, p. 108.
5 Christa Wolf, *Lesen und Schreiben – Neue Sammlung*, Darmstadt und Neuwied 1980, p. 129.
6 Geciteerd bij Bart Verschaffel, 'Geschiedsschrijving – een waar verhaal, of de waarheid over verhalen?' in: Frank Ankersmit e.a., *Op verhaal komen*, Kampen 1990, p. 97-98.
7 Frank Ankersmit, 'Het verhaal in de filosofie', in: Frank Ankersmit e.a., 1990, p. 131-132.
8 Zie met name: Mieke Bal, *Theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*, Muiderberg 1980.
9 Zie: W van Peer, 'De werkelijkheid van het verhaal. Naar een antropologie van het vertellen', in: *Sociologisch tijdschrift*, 1980 (3), p. 431-457.
10 Vgl. mijn artikel, Hans Oostrik, 'Aan het verhaal ontsnappen', in: *TVA*, 1991 (1) en dan met name noot 11.
11 Harry Kunneman, p. 34.
12 Harry Kunneman, 'The Beauty and the Beast. Een reactie op Pieter Pekelharing', in: *Krisis*, 1990 (40), p. 48.

Literatuur

Frank Ankersmit e.a., *Op verhaal komen. Over narrativiteit in de mens- en cultuurwetenschappen*, Kampen 1990.

Mieke Bal, *Theorie van vertellen en verhalen. Inleiding in de narratologie*, Muiderberg 1980.

Mieke Bal, *Verkrachting verbeeld. Sexueel geweld in cultuur gebracht*, Utrecht 1988.

Kathy Davis, 'Probleem(her)formulering in de psychotherapie. Het proces van individualisering op gespreksniveau bekeken', in: *Psychologie en Maatschappij*, 1982 (1), p. 59-79.

Kathy Davis, *Power under the microscope. Toward a grounded theory of gender relations in medical encounters*, Dordrecht 1988.

Harry Kunneman, *Humanisme, postmodernisme en het deskundologisch regime*, Utrecht 1990.

J.-F. Lyotard, *Het postmoderne weten*, Kampen 1987.

Hans Oostrik, 'Vertellen als verzet', in: *Marge*, 1984 (2), p. 78-83.

Hans Oostrik, 'Vertellen als verzet', in: *Marge*, 1986 (8), p. 335-340.

Hans Oostrik, 'Aan het verhaal ontsnappen. Narratieve gesprekstrategieën in de agogische conversatie', in: *TVA* 1991 (1), p. 32-44.

W. van Peer, 'De werkelijkheid van het verhaal. Naar een antropologie van het vertellen', in: *Sociologisch Tijdschrift*, 1980 (3), p. 431-457.

U.M. Quasthoff, *Erzählen in Gesprächen. Linguistische Untersuchungen zu Strukturen und Funktionen am Beispiel einer Kommunikationsform des Alltags*, Tübingen 1980.

Deb. Tannen, *Talking voices. Repetition, dialogue and imagery in conversational discourse*, Cambridge/ New York 1989.

S. Trömel-Plotz (Hrsg.), *Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen*, Frankfurt a/M. 1985.

A. Wijzenbroek, *De kunst van het begrijpen. Een structuralistisch-hermeneutisch model voor de analyse van literair proza*, Muiderberg 1987.

Leegte of open ruimte?

Jan Glastra van Loon

Prof. mr. Jan Glastra van Loon is algemeen voorzitter van het Humanistisch Verbond.

Harry Kunnemans artikel in het vorige nummer van *Praktische Humanistiek*,[1] in reactie op het artikel van Jan Hein Mooren in datzelfde nummer[2] verdient om meer dan één reden een reactie. Ik begin met de minst belangrijke en zal daarna iets zeggen over de kern van de vraag die in de twee genoemde artikelen ter discussie is gesteld.

Harry Kunneman houdt ervan zijn standpunten met behulp van beelden te verduidelijken. 'Koffie met of koffie zonder?', de titel van zijn artikel in *Praktische Humanistiek*, is daarvan een voorbeeld. Het laat ook zien dat Kunneman houdt van beelden die een tikkie uitdagend zijn. Ik ben best bereid Kunnemans vergelijking van het Humanistische Verbond (HV) met bisschop Gijssen in dat licht – en dus met een tikkie zout – te lezen. Maar dan blijft er naar mijn mening toch ruimte over voor een reactie.

Waar gaat het eigenlijk over? Het HV is als zendende instantie ervoor verantwoordelijk, dat mensen die zich in een penitentiaire inrichting, in de krijgsmacht of in een zieken- of verpleeghuis tot een humanistisch geestelijk verzorgende wenden te maken krijgen met iemand die handelt op basis van de beginselen van het humanisme en niet op een andere grondslag.
Om zich van zijn verantwoordelijk te kwijten worden namens het HV

gesprekken gevoerd met de kandidaat geestelijk verzorgenden waarin hen de vraag wordt voorgelegd, of zij zelf menen hun taak op basis van de beginselen van het humanisme te kunnen uitvoeren. Het oordeel hierover van de kandidaat – en niet een toetsing op (de kwaliteit van) hun humanisme, zoals Kunneman schrijft – is beslissend voor het al of niet op groen gaan van het licht. Is dit paternalistisch? Ruikt dit naar bisschop Gijssen? Of wordt zo de verantwoordelijkheid voor een beslissing op zo'n manier tussen de kandidaat en de zendende instantie verdeeld, dat er sprake is van een oplossing die is gebaseerd op de beginselen van het humanisme?
Als ik dit een oplossing noem, bedoel ik niet dat zo de ook in dit geval optredende spanning tussen levensbeschouwing en organisatie op basis van een levensbeschouwing wordt opgeheven, maar dat met die spanning op een behoorlijke manier wordt omgegaan. Kunneman vindt het een verderfelijke manier van doen. Hij vindt bovendien, dat het probleem kan worden opgeheven door het HV buiten spel te zetten. Ik ben het op geen van beide punten met hem eens en licht dit toe. Daarbij is een veel meer omvattende kwestie aan de orde dan die van de toetsingsgesprekken.

Jan Hein Mooren stelt in het artikel 'Levensbeschouwelijke leegte?', dat het humanistisch geestelijk werk (HGW) worstelt met een probleem, namelijk hoe de levensbeschouwelijke dimensie daarin methodisch tot haar recht moet komen. Volgens Kunneman is wat Mooren een probleem noemt en aanduidt als een leegte in feite een open ruimte waarin mensen vrij zijn te handelen naar eigen goeddunken. Dat Mooren een probleem ziet waar in feite een mogelijkheid is, zou zijn te wijten aan een vernauwing van zijn gezichtsveld: Mooren zou alleen oog hebben voor HGW. "Als gevolg daarvan", aldus Kunneman, "blijft de wijdere *culturele en maatschappelijke context* (cursivering HK) waarin het gesignaleerde probleem zich voordoet buiten beeld."[3]

Naar mijn mening is hier iets anders aan de hand: niet een gezichtsveldvernauwing van Mooren maar een blinde vlek in het oog van Kunneman. Kunneman lost niet een probleem op, maar verwijdert het uit zijn gezichtsveld. Hij doet dat door het door Mooren aan de orde gestelde probleem uit het verband te lichten van de praktijk van het HGW en van de concrete individuele werkers daarin en het overplaatsen in een heel andere context, namelijk die van het door hem gesignaleerde individualiseringsproces. Kunneman meent, dat hij iets aan ons gezichtsveld toevoegt door het te verruimen. Hij ziet niet, dat door de overplaatsing van het probleem uit de ene context naar een andere ook het een en

ander aan ons oog wordt onttrokken. Hij ziet anders gezegd niet, dat hij na de sociologisering die hij toepast niet meer kijkt naar hetzelfde als waarnaar Mooren kijkt, maar naar iets anders. Het is daardoor, dat wat voor Mooren een leegte is er voor hem uitziet als een open ruimte en als een historische mogelijkheid voor humanisten.

Een blinde vlek

De blinde vlek in Kunnemans voorstelling van de sociale werkelijkheid is mijns inziens, dat daarin geen ruimte is voor het feit, dat mensen tegelijkertijd uitvoerders en toeschouwers van hun gedragingen, vertellers van en luisteraars naar hun eigen verhalen, makers en genieters van muziek kunnen zijn. Kunneman heeft, zo lijkt het althans, deze twee manieren van in de wereld zijn van elkaar losgeknipt. Spelers en toeschouwers zijn voor hem twee alleen afzonderlijk door ons te vervullen rollen: als spelers in het veld of als toeschouwers op de tribune, algemener als sociale *actores* in het maatschappelijke verkeer of als onderzoekers op de tribune van de sociale filosofie.
Hier wreekt zich een eenzijdige sociologiserende benadering van menselijke relaties. Dat de *sociale rollen* van speler en toeschouwer niet tegelijkertijd door dezelfde personen vervuld kunnen worden, is onmiskenbaar. Maar daarmee is niet gezegd, dat iets overeenkomstigs geldt voor de verschillende manieren waarop individuele mensen in de wereld staan. Een wisseling van het (in onze cultuur voor kernprocessen dominante) paradigma van *zien* naar het (in onze cultuur recessieve) *horen* laat ons al kennismaken met een andere mogelijkheid. Spreken en horen wat je zegt zijn op zo'n manier in het doen en laten van individuele mensen met elkaar verbonden, dat ingewikkelde kunstgrepen nodig zijn om ze afzonderlijk te laten plaatshebben.

Dit vermogen, iets te doen en tegelijkertijd het verloop daarvan te kennen, is wat pleegt te worden aangeduid als *zelfbewustzijn*. Die term is misleidend, want hij suggereert het bestaan van een *zelf* als iets dat op zichzelf, onafhankelijk van ons doen en laten, als een onveranderlijk geestelijk ding zou bestaan en waarvan wij ons dan bovendien bewust zijn. Aangezien een dergelijk ding niet in onze ervaring is aan te treffen, wordt hiermee de deur geopend om willekeurig wat ons maar belieft als kenmerken of eigenschappen aan ons zelf toe te schrijven (zondigheid of redelijkheid bijvoorbeeld) en dat aan te merken als de *menselijke natuur* (of de onsterfelijke ziel of het onstoffelijke subject). Postmodernisten hebben dat *zelf*, of *subject*, of *ego*, terecht uit hun beschrijving van het menselijke

in de wereld zijn geschrapt. Maar daarmee is nog niet het reflectievermogen van mensen als een vermogen van individuele mensen weggepoetst. En zo is dus evenmin een argument aangedragen om mensen alleen nog te beschouwen als (f)actoren in een wereldhistorisch krachtenveld waarin onpersoonlijke processen (bijvoorbeeld een individualiseringsproces) achter hun rug om het verloop van de gebeurtenissen bepalen.

Erkenning van ons vermogen op ons eigen gedrag te reflecteren staat niet gelijk met het invoeren van een bovenzinnelijk *ego*. Het dwingt ons juist ertoe onze blik te richten op ons zelf als organische wezens van vlees en bloed met handen en voeten, hoofden en harten, *die bovendien het vermogen hebben zich rekenschap te geven van wat zij in concrete situaties doen en laten*. Wezens die op grond van datzelfde vermogen de situaties waarin zij zich bevinden kennen als voor verandering door hun gedrag vatbare delen van een groter geheel dat zich zowel in ruimte als in tijd ver voorbij de horizon van hun kennis en ervaring uitstrekt. Dat voorbij de grenzen van onze ervaring liggende gebied kan worden aangeduid als een ruimte waarin vermoede en onvermoede mogelijkheden voor ons schuilen, zowel voor de mensheid in haar geheel als voor ieder van ons individueel, *mits dat niet wordt verstaan als een loutere, probleemloze beschikbaarheid van ruimte voor nieuwe ontwikkelingen*, zoals Kunneman dat (in het voetspoor van de denkers van de Verlichting) lijkt te zien. In die voorstelling van zaken wordt een essentieel onderdeel van ons mens-zijn over het hoofd gezien. Want wat vanuit een toeschouwersstandpunt kan worden beschreven als een open ruimte doet zich in ieder menselijk bestaan gelden als een bron van existentiële vragen waarop alleen levensbeschouwelijke antwoorden kunnen worden gegeven.

Vragen met of zonder antwoorden?

Onder existentiële vragen versta ik vragen die niet vrij en naar willekeur bedacht of opgeworpen kunnen worden, maar die zich op grond van ons vermogen ons zelf rekenschap te geven van ons doen en laten en van de eindigheid van ons bestaan aan ons opdringen. Onder levensbeschouwelijke antwoorden versta ik antwoorden die niet aan inhouden van onze ervaring getoetst kunnen worden, omdat zij een invulling geven aan de open ruimte die voorbij de grenzen van onze ervaring ligt. Hieraan moet worden toegevoegd, dat de betekenis van existentiële vragen niet samenvalt met of kan worden afgemeten aan de intensiteit waarmee zij zich opdringen. Het in en door onze dagelijkse bedrijvigheid vervluchtigen of zich met beklemmende overmacht van ons meester

maken van deze vragen is een aspect of dimensie van hun betekenis, die betekenis gaat daarin niet op.
Daarnaast dringt zich in de reflectie op ons doen en laten nog iets heel anders aan ons op en dat andere is de eigenlijke kern van de onzekerheid die in ons huist: een identiteits- en een oriëntatieprobleem.

'Wie ben ik?' 'Waar kom ik vandaan?' 'Waar moet ik heen?' Dit zijn vragen die op een overeenkomstige manier kunnen worden beantwoord als vragen 'Hoe laat is het?' 'In welk land ligt Parijs?' of 'Waarheen gaat deze weg?' Dan komen er antwoorden als 'Jan, zoon van Jan en Jans', 'Naar de hel', 'Naar de kerk', enz. Maar de drie eerste vragen kunnen ook op een heel andere manier worden begrepen. Niet als feitelijke maar als existentiële vragen. Dan kunnen antwoorden worden gegeven als 'De tijdelijke belichaming van een onsterfelijke ziel' of 'Een schepsel van een almachtige schepper'. Een humanist zal dat geen bruikbare antwoorden vinden. Maar wil dat zeggen, dat existentiële vragen voor haar/hem een dimensie missen die hen onderscheidt van de laatste drie vragen? Als ik Kunneman goed begrijp, is dat volgens hem het geval. Het verschil tussen de twee soorten vragen zou overeenkomen met dat tussen *koffie mèt* en *koffie zònder.* De vragen zijn geen echte, want niet binnen de grenzen van onze ervaring voor beantwoording vatbare vragen. Zij betreffen geen objectieve problemen, maar louter subjectieve, individueel-psychologische noden.

Ik zie dit anders. Ik meen, dat Kunneman mensen op een eenzijdige manier waarneemt. Dat hij ze wel *ziet*, maar niet *hoort*. Wij worden daarbij, nog voordat wij een mond open hebben kunnen doen, gereduceerd tot *actores* in een sociaal veld waarvan hij vooraf de parameters heeft bepaald. Wat Mooren in zijn artikel als probleem signaleert, verdwijnt zo achter de coulissen van een wereldtoneel waarop mensen rollen spelen uit een tekst die Kunneman eerst van de geschiedenis heeft afgelezen: die van het individualiseringsproces. In die visie kunnen mensen òf spelers òf toeschouwers zijn.
Ik stel hier tegenover, dat mensen altijd op twee manieren in het leven staan; dat zij, op grond van hun reflectievermogen, niet alleen met hun omgeving en wat zich daarin afspeelt maar steeds ook met zichzelf te maken hebben; en dat zij daardoor niet alleen feitelijke maar ook existentiële vragen onder ogen moeten zien waarop geen feitelijke maar alleen levensbeschouwelijke antwoorden passen.

Als ik een ander zou vragen 'Hoe heet ik?', zou deze denken dat ik een spelletje

met haar speel of dat mijn geheugen hapert of dat ik het hare op de proef stel of iets dergelijks. Als mijn vraag zou zijn 'Wie ben ik eigenlijk?' zou de ander om mij goed te verstaan mijn vraag tot de hare moeten maken en deze zo ook tot zichzelf moeten richten. Het antwoord is in dat geval niet een feitelijke mededeling maar iets anders: bij een gelovige een verkondiging of een getuigenis; en bij een humanist? hetzelfde maar zònder...? Zijn humanisten dan toch wat sommige christenen van hen zeggen: 'Wat er van een gelovige overblijft nadat je het geloof van hen hebt afgetrokken?' Ik vermoed, dat er wel humanisten zijn die zich in een dergelijke onderscheiding van henzelf en gelovigen kunnen vinden, maar voor vele anderen schiet hij tekort. In het algemeen is het verschil tussen hen hierin gelegen, dat gelovigen antwoorden op existentiële vragen zoeken met een feitelijke, maar dan met een *bovennatuurlijk* feitelijke betekenis, terwijl humanisten dat soort antwoorden niet aanvaarden.

Een derde mogelijkheid

Als we humanisten en gelovigen (joden, christenen, moslims) op de tweede manier onderscheiden, staan we niet opeens voor het blok van twee alternatieven: Met of zonder. Er tekent zich dan nog een derde mogelijkheid af. De mogelijkheid namelijk, op existentiële vragen levensbeschouwelijke antwoorden te geven die noch feitelijk (in natuurlijke of bovennatuurlijke zin) zijn noch alleen individueel subjectieve betekenis hebben. Die derde mogelijkheid kan nog op verschillende manieren vorm worden gegeven.
De scherpst omlijnde is die van Kant die een beslissende rol toekent aan het universaliseerbaarheidsvereiste. Enigszins gesimplificeerd komt dat hierop neer, dat onze antwoorden op existentiële vragen moeten kunnen gelden *voor alle mensen* zonder uitzondering.
Ik kan nu niet ingaan op alle bezwaren en kritiek die tegen Kants visie zijn aan te voeren. Mijn voornaamste bezwaar daartegen is, dat Kants antwoord berust op een opvatting van de mens als een (louter, van nature, in wezen) rationeel wezen waarbij het mens-zijn principieel wordt ontdaan van zijn historische bepaaldheid. Strikt genomen wordt de mens in Kants visie ontruimtelijkt, onttijdelijkt, ontlichamelijkt, gereduceerd tot een wezen van wie alles onbekend is, behalve dat het redelijk is. Voor dat wezen zijn er geen identiteitsproblemen, geen oriëntatiemoeilijkheden, geen existentiële vragen. Dat alles is voorbehouden aan empirische subjecten. Het rationele *ego* beschikt alleen over een procedure met behulp waarvan hun existentiële vragen worden opgelost als zout in water. Maar niet worden beantwoord.

Als we Kants rationalistische mensopvatting laten vallen, maar zijn verwerping van metafysische antwoorden (als antwoorden die verwijzen naar bovennatuurlijke feitelijkheid) vasthouden, dan blijkt des te duidelijker, dat onze vragen over ons zelf (onze identiteit enz.) niet slaan op ons zelf als afzonderlijke individuele subjectieve eenheden van kennen en willen, maar integendeel op levende wezens die op verschillende manieren zijn opgenomen in collectieve historische processen, die zich van die gebondenheid en verbondenheid rekenschap kunnen geven en die op grond daarvan met existentiële vragen kampen. Dat laat nog ruimte voor verschillende opvattingen van geschiedenis en de manier waarop mensen daar actief en passief deel aan hebben. Waar het ten aanzien van de onderscheiding van humanisten en gelovigen op aankomt is, dat humanisten bij het beantwoorden van existentiële vragen alleen uit naam van zichzelf spreken, gelovigen dat doen uit naam en op gezag van een ander die tot een andere zijnsorde behoort dan de onze. Voor een humanist is die vanuit een andere orde van zijn sprekende ander een projectie van ons zelf en kunnen de zo gegeven antwoorden alleen schijnbaar de problematische verhouding opheffen die maakt dat wij voor vragen zijn gesteld over ons zelf die wij zelf moeten beantwoorden. Voor een humanist is de door gelovigen in het gesprek geïntroduceerde ander niet een derde buiten ons, maar een verzelfstandiging van één van de twee rollen die wij als mensen tegelijkertijd hebben te spelen: vrager en antwoordgever. De ander zal een humanist zeggen, dat zijn wijzelf.

Met dat antwoord wordt zowel afstand genomen van gelovigen voor wie *de ander* (met een hoofdletter) tot een andere zijnsorde behoort dan die waartoe wijzelf behoren als van de visie, dat mensen de antwoorden op hun existentiële vragen ieder voor zich in een levensbeschouwelijk vacuüm moeten zoeken. 'Wij', dat zijn niet 'ik en willekeurige anderen', laat staan 'de klonen van een zuiver rationeel ego' of iets dergelijks. 'Wij' slaat op een aantal door concrete historische relaties met elkaar verbonden mensen die in beginsel allen die verbindende uitspraak kunnen doen maar die dat (tenzij zij daartoe door anderen worden gemachtigd) niet namens de anderen, alleen namens zichzelf kunnen doen.

Waar het om gaat is, dat mensen die zulke relaties tot elkaar hebben, elkaar in hun zoeken naar antwoorden op existentiële vragen iets te bieden hebben dat uit meer en iets anders bestaat dan de mogelijkheid tot een vrije, open gedachtenwisseling of een beslissingsprocedure die voor hen allen geldende

conclusies oplevert. Meer en iets anders, namelijk iets dat niet formeel en procedureel is, maar inhoudelijk. Om dat inhoudelijke te pakken te krijgen is het nodig de uitzichttorens van Kant (en Habermas) te verlaten en af te dalen naar het niveau van de concrete situaties waarin mensen individueel en collectief hun weg moeten zien te vinden.
Dan blijkt, dat zij wegwijzers nodig hebben om zich in hun omgeving te kunnen oriënteren en dat de relaties van heden, verleden en toekomst voor hen inhoudelijk met elkaar moeten zijn verbonden om te weten waar zij met zichzelf en elkaar aan toe zijn. Wat in vogelvlucht gezien verschijnt als een open veld waarin men zich vrij kan bewegen is voor mensen op de begane grond een leegte met onvoldoende aanknopingspunten voor het kiezen van een bepaalde richting.
Die voor een wezen dat over de grenzen van zijn ervaring heen vragen kan stellen onontbeerlijke plaatsbepalingen en richtingwijzers verschaffen wij ons zelf door wat zich binnen die grenzen aan ons manifesteert te interpreteren in die grenzen overschrijdende tekens en verhalen. Dat krimpende winden regen aankondigen, is een volkswijsheid die dat op een principieel zelfde manier doet als het verhaal, dat het leed dat mensen ervaren is te wijten aan de verdrijving van onze voorouders uit een paradijselijk oord.
Dat wij de eerste soort uitspraken intussen voor het grootste deel hebben opzij gezet ten gunste van wetenschappelijke theorieën en wat daaruit met betrekking tot specifieke situaties kan worden afgeleid, maakt, dat de tweede soort een fundamentele verandering in betekenis en status heeft ondergaan. Het betekent niet, dat wij het voortaan zonder uitspraken van die soort zouden kunnen stellen of dat zij nu aan de vrije fantasie van enkelingen over kunnen worden gelaten. Het is veeleer zo, dat voor die fantasie van enkelingen een ruimte is geschapen náást het gebied waaraan wij met levensbeschouwelijke uitspraken en voorstellingen structuur geven. Een ruimte die – zoals onder andere een schrijver als Rushdie heeft ondervonden – in de oude verhoudingen niet bestond.

Tussen wetenschap en kunst in ligt een breed terrein – noem het onze levenswereld – waarop wij eerst uit de voeten moeten kunnen, voordat wij de twee links en rechts daarvan gelegen gebieden – dat van de wetenschap en dat van de vrije fantasie – kunnen betreden. De wetenschapsbeoefenaar moet al met de dingen en mensen om hem heen kunnen omgaan en een natuurlijke taal kunnen spreken eer hij in kunsttalen theorieën kan ontwikkelen en deze experimenteel kan toetsen. Hetzelfde geldt op een overeenkomstige manier met betrekking tot het vrije gebruik van onze fantasie.

Op dat middengebied, de levenswereld, spelen zich alle leerprocessen af – zoals leren lopen, spreken, schrijven, tellen, enz. – die wij moeten doorlopen om aan het culturele en maatschappelijke verkeer van onze tijd en plaats te kunnen deelnemen. In al die leerprocessen gaat het er in de eerste plaats om een vermogen te ontwikkelen, bepaalde verrichtingen – het bewegen van lichaamsdelen, het produceren van klanken enz. – in verschillende situaties en onder wisselende omstandigheden te herhalen. Dat vereist aanpassingen van het eigen gedrag die op hun beurt telkens interpretaties van die omstandigheden en situaties vereisen.
Deze leerprocessen ontsluiten onze levenswereld als een begrensde ruimte van mogelijkheden en hindernissen. Die processen zijn vanaf hun kleinste onderdelen tot hun verste uitbreidingen hermeneutisch van aard. Zij zijn daardoor zodanig, dat iedere ontwikkeling van een vermogen een nieuwe vraag doet ontstaan. Die vragen gaan over de werkelijkheid waarin wij leven. In de reflectie op die vragen komen wij echter bij iedere stap die wij doen ons zelf tegen als de oorsprong daarvan. Daarbij rijzen de vragen over ons zelf die wij hebben aangeduid als existentiële vragen. Die existentiële vragen kunnen niet op dezelfde manier worden beantwoord als onze feitelijke vragen over de wereld waarin wij leven. Maar dat betekent niet, dat die twee soorten vragen en hun beantwoordingen niets met elkaar te maken hebben.

Antwoorden zònder gezag maar mèt een functie

Ik kan de verhouding tussen de twee soorten vragen en hun beantwoording nu niet uitdiepen. Voor dit moment is het voldoende erop te wijzen, dat de existentiële vragen waarmee wij worden geconfronteerd niet uit een vacuüm opkomen maar zich altijd aandienen in een historische context, in het kader van een bepaalde visie op de ons omringende werkelijkheid en op onze kennis daarvan en hoe die zich verhoudt tot onze kennis van ons zelf.

Reflectie is altijd reflectie op iets dat wij doen in een bepaalde situatie. De uitkomst van reflectie is een interpretatie van het zich zo in een bepaalde situatie bevinden. Bij alle verschillen die daarin van individu tot individu en van situatie tot situatie optreden, zijn er telkens ook overeenkomsten te ontdekken die maken dat de ene interpretatie kan worden vergeleken met de andere en dat zulke vergelijkingen kunnen leiden tot een verdieping van inzicht in de eigen situatie. De uitkomsten van onze reflectie hebben op die manier ook communicatieve waarde bij het zoeken naar antwoorden op existentiële vragen.

Reflectie speelt zich niet af in een leegte, maar in historisch met elkaar verbonden inhoudelijk bepaalde situaties. Reflectie vindt daarom niet alleen in samenspel met anderen plaats, maar ook als een voortzetting van voorgangers. Zo kunnen stromingen, tradities, scholen ontstaan. Hun functie is, mensen bij te staan in het vinden van hun weg in hun omgeving en in hun relaties tot anderen en zichzelf. Wat dat aangaat zijn ook humanisten niet anders dan andere mensen. Waarin zij verschillen van anderen is, dat zij aan alles wat zo tot stand komt geen bovenmenselijk gezag toekennen, omdat zij het beschouwen als voortbrengselen en ontwikkelingen die door mensen zelf in cultuurhistorische processen zijn voortgebracht.

Noten

1 Vgl. Harry Kunneman, 'Koffie met of koffie zonder? Het belang van de levensbeschouwelijke leegte' in: *Praktische Humanistiek*, nr. 3, maart 1992 (p. 19-31).
2 Vgl. Jan Hein Mooren, 'Levensbeschouwelijke leegte? Enige opmerkingen over de 'state of the art' van het humanistisch geestelijk werk', in: *Praktische Humanistiek*, nr. 3, maart 1992 (p. 4-18).
3 Vgl. Harry Kunnemen, ibid., p. 20.

Een serie misverstanden?

Harry Kunneman

Ik moet helaas bekennen dat ik niet goed wijs kan worden uit de reactie van Glastra van Loon. Op het punt waar het mij allemaal om te doen is lijkt hij het met mij eens te zijn. Hij onderschrijft immers mijn centrale stelling dat humanisten als het om antwoorden op existentiële vragen gaat alleen uit naam van zichzelf spreken. In plaats van deze overeenstemming op het centrale punt als uitgangspunt te nemen, dicht hij mij een aantal opvattingen toe die ik helemaal niet aanhang, om die vervolgens als onjuist van tafel te vegen.
Wat bijvoorbeeld te denken van zijn stelling dat ik het Humanistisch Verbond buiten spel wil zetten? Daar wrijf ik echt mijn ogen bij uit. Ik heb juist geprobeerd om een helder onderscheid aan te brengen tussen het niveau van de existentiële vragen ten aanzien waarvan het individu, in casu de geestelijk werker, de laatste beoordelende en legitimerende instantie vormt en een daaraan voorafgaand niveau waarop voor het HV als zendend genootschap een zinvolle en legitieme taak is weggelegd, te weten het niveau van de mensenrechten-in-brede-zin. Het lijkt mij volkomen terecht en ook noodzakelijk dat het HV zich er van overtuigt dat op dit punt sprake is van een basale overeenstemming tussen het verbond en haar raadslieden, zij het dat het vaststellen van die overeenstemming uiteraard aan maatstaven van open en gelijkwaardige communicatie dient te beantwoorden. Wat Glastra van Loon hier over de bestaande praktijk te berde brengt kan ik niet goed volgen. Naar zijn zeggen worden namens het HV gesprekken gevoerd "met de kandidaat geestelijk verzorgenden waarin hen de vraag wordt voorgelegd, of zij zelf menen hun taak op basis van de beginselen van het humanisme te kunnen uitvoeren." (p. 21) Nog afgezien van de vraag of

deze voorstelling van zaken de realiteit dekt, lijkt het mij procedureel gezien tamelijk merkwaardig om iemand die solliciteert naar een baan als ambtsdrager namens het HV te gaan vragen of zij zelf denkt dat werk op basis van de beginselen van het humanisme te kunnen doen. Als men zichzelf niet als humanist beschouwt en niet competent acht voor het werk zou men toch überhaupt niet solliciteren? In een commissie die op dit punt het hoofdbestuur moest adviseren heb ik voorgesteld kandidaat humanistisch geestelijk werkers een openbare lezing te laten houden over 'hun' humanisme en daarop een openbare discussie te laten volgen. Dat voorstel heeft het tot mijn verrassing niet gehaald, maar het lijkt me nog steeds de meest zuivere en 'humanistische' werkwijze

Dat brengt me bij het tweede punt waarop Glastra van Loon een merkwaardige opvatting fabriceert, die hij vervolgens in mijn schoenen schuift. Ik zou al sociologiserend vanuit een toeschouwersstandpunt het individualiseringsproces introduceren als een onpersoonlijk proces dat achter de rug van mensen om het verloop van de gebeurtenissen bepaalt. Dat impliceert dan een 'blinde vlek' aan mijn kant voor het feit dat mensen ook actoren zijn, die kunnen reflecteren op hun eigen situatie en "het vermogen hebben zich rekenschap te geven van wat zij in concrete situaties doen en laten." (p. 23).
Het is mij een raadsel hoe Glastra van Loon dit alles uit mijn artikel weet te destilleren. Nog afgezien van mijn overbekende Habermassiaanse achtergrond die een eenduidig primaat van het actorperspectief impliceert, is de inzet van mijn discussiebijdrage nu net om de handelingsspeelruimte van HGW-ers te vergroten, door keuzen en antwoorden op het tweede niveau, dat van de existentiële vragen, geheel tot hun eigen verantwoordelijkheid te maken. In de praktijk werkt het natuurlijk al zo, maar dit door concrete actores gedragen individualiseringsproces is mijns inziens nog niet voldoende reflexief verwerkt op het niveau van het denken over de rol van de levensbeschouwing in het humanistisch geestelijk werk. Daar wordt deze feitelijke individualisering nog vaak als een zwakte van het HGW gezien, en niet als een positief kenmerk. Dat is ook de achtergrond van mijn kritiek op de suggestie van Mooren dat de kwaliteit van het geestelijk werk verbeterd kan worden door een methodische vertaling van de humanistische levensbeschouwing naar het concrete handelen van HGW-ers. Die suggestie impliceert mijns inziens dat in die levensbeschouwing inhouden te vinden zijn, die methodisch vertaald zouden kunnen worden. Dat is voor christelijke en andere, uiteindelijk op openbaring berustende levensbeschouwingen wel het geval, maar nu net niet voor humanisten, omdat

die – zoals Glastra van Loon terecht stelt – er van uitgaan dat in existentiële aangelegenheden het individu alleen uit naam van zichzelf spreekt.

Daarmee kom ik aan het derde en laatste punt: de derde mogelijkheid die Glastra van Loon ontvouwt. Zijn betoog is hier moeilijk te volgen, maar als ik hem goed begrijp is dit een derde mogelijkheid naast 'koffie met' en 'koffie zonder'. Ik snap alleen niet goed waarin zijn derde mogelijkheid verschilt van mijn 'koffie zonder'. Deze beeldspraak verwijst immers naar antwoorden op existentiële vragen waaraan geen 'levensbeschouwelijk likeurtje' is toegevoegd, in de vorm van een door een levensbeschouwelijk genootschap gedekt en gelegitimeerd antwoord op dergelijke vragen. Op het eerste niveau dat van de mensenrechten-in-brede-zin, spreken HGW-ers niet alleen in naam van zichzelf, maar ook in naam van - en daarmee tot op zekere hoogte ook onder de controle van - het zendende genootschap. Op het niveau van existentiële vragen echter dient voor humanisten in die zin sprake te zijn van levensbeschouwelijke leegte. Op dit tweede niveau spreken HGW-ers in naam van zichzelf. Het platform van de mensenrechten-in-brede-zin laat hier met andere woorden een breed scala aan noties en antwoorden toe, die inhoudelijk verder niet door de humanistische levensbeschouwing vastgelegd worden maar aan de reflexieve vermogens en de authenticiteit van de betrokken HGW-ers wordt toevertrouwd.
Wanneer ik dan ook over levensbeschouwelijke leegte spreek dan doel ik allerminst op zoiets als "de vrije fantasie van enkelingen" (p. 27); noch op HGW-ers als "afzonderlijke individuele subjectieve eenheden van kennen en willen" (p. 26). Mijn these is dat in een postmoderne, eindelijk enigszins geïndividualiseerde cultuur antwoorden op existentiële vragen niet methodisch of anderszins afgeleid kunnen worden uit de humanistische levensbeschouwing. Dat betekent echter geenszins dat er slechts louter subjectieve antwoorden resten, zoals Glastra van Loon suggereert. De aanduiding 'louter subjectief' ontleent zijn negatieve betekenis aan een geïmpliceerd contrast met een positief gewaardeerde objectiviteit. Die bestaat echter niet (meer) met betrekking tot existentiële vragen. Daarover zijn Glastra van Loon en ik het gelukkig eens. Ik beschouw dit als een bijzonder positieve ontwikkeling, in het verlengde waarvan mensen eindelijk de culturele ruimte krijgen om over dat wat hen ten diepste beweegt te kunnen denken en voelen zonder levensbeschouwelijk gesanctioneerde wegwijzers die hen de weg naar waarheid of samenhang wijzen. Dat betekent echter niet dat de antwoorden die individuen zelf op existentiële vragen zoeken en vinden in een cultureel en maatschappelijk luchtledig zweven en tot het domein van de 'vrije fantasie' zijn gaan behoren. Ik

heb nadrukkelijk een derde niveau onderscheiden, dat van de discussie tussen HGW-ers onderling over hun stellingnames op het tweede niveau en over de opvattingen ideeën en hulpbronnen die zij daarbij gebruiken. Deze communicatieve inbedding van de individuele antwoorden van HGW-ers past niet in Glastra van Loons 'weergave' van mijn positie en daarom laat hij hem voor het gemak maar weg, maar in mijn verhaal speelt dit niveau natuurlijk een essentiële rol. Via dit niveau komt ook de cultuur binnen en het rijke arsenaal aan veelsoortige levensbeschouwelijke, politieke, ethische, esthetische, cultuurfilosofische en wetenschappelijke hulpbronnen dat daarin besloten ligt. De specifieke selectie en synthese die HGW-ers tegen de achtergrond van hun eigen biografie en hun professionele scholing uit dit arsenaal maken, ligt niet eens en vooral vast, maar krijgt gestalte in en blijft in beweging binnen horizontale communicatieve processen, in de eerste plaats tussen HGW-ers als beroepsgroep onderling, maar in het verlengde daarvan ook met aanpalende beroepsgroepen en met wijdere culturele en maatschappelijke bewegingen.
Persoonlijke verantwoordelijkheid, individualiteit en gelijkwaardige communicatie sluiten elkaar kortom niet uit maar in, hetgeen niet wegneemt dat communicatie hoe dan ook een moeizaam proces blijft, zoals ook deze discussie demonstreert.

Hoe blijf je heel als mens in het ziekenhuis?

Nannie Verpalen

Nannie Verpalen is humanistisch raadsvrouw. Onderstaande bijdrage is gebaseerd op een lezing die zij enkele jaren geleden heeft gehouden voor een groep collega-hulpverleners (fysiotherapeuten) in het Academisch Ziekenhuis Groningen, waar zij werkzaam was. De oorspronkelijke tekst werd voor publikatie bewerkt door de redactie.

Inleiding

Om te beginnen wil ik zeggen dat ik het spannend en uitdagend vind om hier te zijn uitgenodigd. Ik vind het een avontuur om mijn ideeën over een onderwerp waar ik vanuit mijn werk als humanistisch raadsvrouw eigenlijk dagelijks mee bezig ben, uit te wisselen met de fysiotherapeuten in dit ziekenhuis. In de wandelgangen en aan het bed van patiënten komen we elkaar af en toe tegen. Allemaal zijn we met onze eigen bagage, en vanuit ons eigen vakgebied in dit ziekenhuis bezig met werk dat in de richting gaat, zou kunnen gaan, van heling en heel-wording van de ander en mogelijk ook van ons zelf.
Het lijkt me boeiend om te kijken of we bij het verkennen van de vraag 'hoe blijf je heel als mens in het ziekenhuis', aansluiting, aanvulling en herkenning bij elkaar kunnen vinden. Het gaat dan denk ik om de visie die we hebben van ons eigen werk, onze taakopvatting en ons functioneren daarbinnen. Het gaat ook om onze eigen kijk op de ziekenhuiswereld en op ontwikkelingen in de samenleving en de gezondheidszorg in het algemeen. Ik hoop dat we daarover

in gesprek komen en ik zou me kunnen voorstellen dat je als fysiotherapeut en geestelijk verzorgster aardig bij elkaar in de buurt kunt geraken.
Ik moet bekennen dat ik wel eens met afgunst kijk naar het vak van fysiotherapeut. Dat is omdat ik denk dat je als fysiotherapeut bij uitstek bezig kunt zijn met helend werken en dat je in de handelingen die je aan een mens hebt te verrichten tegelijk de aandacht en zorg tot uitdrukking kunt brengen, die de lichamelijke, de geestelijke en psychische elementen in de ander verbindt tot één geheel, tot die hele mens.

Heel zijn, heel worden, heel blijven

Terug naar de vraag 'hoe blijf je heel als mens (in het ziekenhuis)?' Wat roept zo'n vraag op? Wat roepen begrippen als 'heel zijn', 'heel worden' en 'heel blijven' aan gedachten, associaties en ervaringen op? Je kunt zulke begrippen vanuit verschillende invalshoeken proberen te benaderen: filosofisch, psychologisch, antropologisch, maar ook vanuit de geneeskunde: mensen genezen, beter maken, heel maken. Chirurgie heet in mooi Nederlands heelkunde.
Ik wil hier proberen dit onderwerp vanuit mijzelf, vanuit mijn werk en vanuit mijn ervaringen met 'zieken' en 'gezonden' uit te diepen. Ik zou ook niet anders kunnen, en ik denk dat deze benadering het meeste aansluit bij de verwachtingen die U heeft van deze bijeenkomst.
Een academisch ziekenhuis is bij uitstek de plaats waar lijden, ziekte en dood met uiterst geavanceerde wetenschappelijke technieken worden bestreden, waar alles gericht is op herstel, op behoud van leven en op uitstel van de dood. Enerzijds zijn de kwetsbaarheid en broosheid van het menselijk leven duidelijk aanwezig in de pijn, de onzekerheid en de angst die patiënten doormaken, en in onze gevoelens van onmacht daartegenover. Anderzijds is er het krachtige verzet tegen het lijden, in de verwoede pogingen die worden gedaan om koste wat het kost de ziekte en de dood uit te bannen.
Hoe blijf je heel in zo'n omgeving? Waar blijf je zelf, als patiënt of als gezondheidswerker in dat grote spanningsveld tussen macht en onmacht, overwinning en verlies, technische zekerheid en menselijke onzekerheid?
Om naar een antwoord op die vraag te zoeken moeten we eerst nagaan wat we eigenlijk verstaan onder het begrip 'heelheid'. 'Heel zijn', 'heel worden' en 'heel blijven' zijn begrippen die we juist als werkers in de gezondheidszorg heel snel associëren met gezondheid en het bevorderen van gezondheid.
In onze moderne Westerse wereld is één van de meest gangbare definities van het begrip gezondheid: *de afwezigheid van ziekte.* Ziekte wordt daarbij primair

gezien als een stoornis in een orgaan of orgaansysteem, een stoornis vooral van lichamelijke aard, die aantoonbaar en registreerbaar is via de meest verfijnde onderzoeksmethoden.
Er heeft zich een super-gespecialiseerde geneeskunde ontwikkeld waarin de patiënt steeds *minder* als mens en steeds *meer* als object wordt gezien; als een ziek orgaan, of als een fysiologisch ziek systeem. Ziekte en lijden hebben we steeds meer in het lichamelijke deel van de mens ondergebracht. Gezondheid is een waarde geworden die vooral lichamelijk functioneren kwalificeert en het begrip gezondheid heeft steeds minder betrekking gekregen op het welzijn van de totale persoon als mens.
Gelukkig worden de laatste tijd ook wat meer andere geluiden gehoord. Er ontstaat steeds meer aandacht voor de waarden en opvattingen die in andere tradities, denkwijzen en culturen leven ten aanzien van het verschijnsel ziekte en op vele plekken worden aarzelend nieuwe vormen van geneeskunst bedreven. Misschien is het aardig om hier enkele van die andere opvattingen over het begrip ziekte te noemen:

- Ziekte zou een kenmerk zijn van het gehele lichaam, en van de gehele mens, niet van één of meerdere organen met een afwijkende structuur.
- De omgevingsfactoren en de leefwijze zouden op doorslaggevende wijze ziekte en gezondheid kunnen beïnvloeden.
- Men zou kunnen vertrouwen op het eigen genezende vermogen van de mens.
- Gezondheid is in wezen een kwestie van harmonie tussen tegengestelde krachten, en ziekte zou niets anders dan een verstoring zijn van die wezenlijke harmonie.

Ik noem deze opvattingen omtrent de betekenis van het begrip ziekte niet om ze als bepaalde waarheden in het midden te leggen, maar meer om ze als perspectieven mee te geven. Misschien prikkelt het om eens vanuit een ander kader te kijken naar de rollen die we als patiënt en als hulpverlener in de ziekenhuiswereld spelen.
Ik noem deze voorbeelden echter ook omdat gezondheid daarin veel méér is dan de afwezigheid van ziekte. Je komt hier veel meer bij de mens zèlf terecht: Wie is hij of zij? Hoe leeft hij of zij? Hoe staat hij of zij in relatie tot zichzelf, tot zijn omgeving en tot de wereld? Welke steunpunten en houvasten heeft hij of zij? In deze opvattingen staat het lichaam niet meer los van de mens als geheel, en de zieke of gezonde mens staat niet meer los van zijn geschiedenis en van zijn wereld.

Hoe komen we nu wat nader tot de betekenis van de begrippen 'heel zijn' en 'heel worden'? Eerst een praktijkervaring.
Op een afdeling met ernstig zieke mensen was net een periode achter de rug waarin de verpleegkundigen een opeenstapeling van tragische en ingrijpende gebeurtenissen met patiënten hadden meegemaakt. Toen ik één van de verpleegkundigen, die van een paar vrije dagen terugkwam vroeg hoe ze zich voelde, zei ze: "Ik ben heerlijk een paar dagen aan zee geweest. Maar ik heb er twee dagen voor nodig gehad om alles van de afdeling van me af te schudden en los te laten. Toen was ik pas echt vrij en kon ik de zee weer ruiken."
Ze had zich laten raken door de pijn, het lijden en het verdriet van de patiënten en ze kon het vanuit haar betrokkenheid niet buiten haar wereld laten. Ze kón het niet omdat ze dan ook niet meer zichzelf zou zijn. Ze zou vervreemden van iets in zichzelf, namelijk van haar vermogen te delen in de beleving van de patiënt, en te delen in de zorg en de gevoelens van machteloosheid van collega's. Ze bleef in die keuze trouw aan zichzelf (zou je dat 'heel' kunnen noemen?), maar daarbij was ze belast met, en misschien een beetje verbrokkeld door het leed dat op haar afkwam. Tijdens haar vrije dagen had ze ruimte gehad om ervan los te komen en uit te rusten om daarna weer met zichzelf in evenwicht te zijn. Ze had ervoor gekozen om als verpleegkundige te werken omdat ze vond dat het bij haar hoorde, bij haar mogelijkheden als mens. Dat is geen vanzelfsprekende keuze. Je kunt je ook, bewust of onbewust, afschermen voor de dingen die op je afkomen. Je kunt ook besluiten om in de eerste plaats zo adequaat en technisch effectief mogelijk je taak als hulpverlener of gezondheidswerker uit te voeren en je daarbij niet teveel in te laten met de nood van de ander. Ook dat is een keuze, bewust of onbewust, een legitieme keuze. Iedereen heeft immers haar of zijn eigen achtergrond, doelstellingen, mogelijkheden en grenzen. Maar het lijkt me om het zo maar te zeggen 'heelheidsbevorderend' om af en toe stil te staan bij vragen als: Waar sta ik voor? Waar wil ik voor staan? Welk en wiens belang dien ik?
Het werkt altijd weer verhelderend om je ervan bewust te zijn dat je niet alleen werkt in het belang van de patiënten (wat je daar ook onder verstaat) en soms helemaal niet in het belang van die éne patiënt, maar dat je ook uitvoering geeft aan hetgeen wordt voorgeschreven in het behandelingsprotocol voor die bepaalde ziekte of ziekteverschijnselen.
Bovendien werk je ook nog voor het brood op de plank, ter verbetering van je carrièremogelijkheden, ter bevestiging of verhoging van je status, ter vermeerdering van je medische en wetenschappelijke kennis, etcetera.
Het is nooit weg om je als gezondheidswerker (van welke discipline dan ook)

van al deze factoren bewust te zijn. Het helpt je je positie ten opzichte van de patiënt duidelijker en mogelijk ook relatiever te zien. Het besef dat wij de patiënt even hard nodig hebben als hij of zij ons, kan de verhouding alleen maar gelijkwaardiger maken.

Wat dat laatste betreft (ik maak nu even een sprong naar het macro-niveau): er zijn in de medisch-technologische wetenschappen ontwikkelingen gaande, waarbij men grote groepen en categorieën van mensen, hele volksstammen zo gezegd, hard nodig heeft als patiënten. Naarmate er meer research plaatsvindt en steeds weer nieuwe ontdekkingen worden gedaan, zijn er ook steeds meer mensen nodig die als potentiële patiënt kunnen worden gemedicaliseerd. Denk bijvoorbeeld aan het vroegtijdig opsporen van mogelijke ziekten of afwijkingen, of het in leven kunnen houden van mensen die zo'n 10 à 15 jaar geleden nog onherroepelijk ten dode waren opgeschreven. Er worden in de Westerse gezondheidszorg medisch-technologisch gezien grote successen geboekt en de dood wordt naar een steeds verdere horizon vooruit geschoven. Daar gaan echter ook gigantische kosten mee gemoeid.
Tegelijkertijd wordt er in de eerste-lijnszorg bezuinigd: de gezinszorg, de bejaardenzorg en de zwakzinnigenzorg moeten inleveren. Tegelijkertijd schrijdt de milieucrisis voort, neemt het aantal dodelijke verkeersongevallen toe, sterven elders in de wereld talloze kinderen de hongerdood en overlijden in Afrika de laatste jaren mannen, vrouwen en kinderen in groten getale aan Aids.
Terwijl een deel van de mensheid zich net moreel verzoend heeft met de geboortebeperking, door anticonceptie of abortus, wordt er in de wereld waar in vitro fertilisatie zijn intrede heeft gedaan een uitspraak verlangd over het recht op kinderen. Terwijl er miljarden worden geïnvesteerd om de overbevolking in te dammen, manipuleren tegelijkertijd duizenden specialisten de natuur, om via kostbare methoden in laboratoria dat éne kind tot leven te wekken.

Dilemma's in de gezondheidszorg

Waarom breng ik dit alles zo terloops even naar voren? Dwalen we niet af van ons onderwerp, 'hoe blijf je heel als mens?'
Het lijkt er wel op, maar ik geloof het niet helemaal. Ik denk namelijk dat je als mens en zeker als werker in de gezondheidszorg, deel neemt aan wat er in de samenleving op dit gebied speelt. Het lijkt me voor je identiteit als gezondheidswerker belangrijk om je enigermate bewust te zijn van en weet te hebben van de grote dilemma's waar we voor staan. Ook al vinden we niet zomaar een

antwoord op de complexe medische en ethische vraagstukken, zolang we er ons zelf vragen over blijven stellen blijven we kritisch kijken, ook naar wat zich in het klein afspeelt.
Vragen als: Waar sta ik zelf? Waar ben ik mee bezig? Wat zijn voor mij belangrijke waarden?, zijn vragen die je helpen je eigen positie binnen het systeem waarin je werkt te zien en misschien voor een deel zelfs te bepalen.

Ik wil hier nog een ander aspect noemen van de toenemende medicalisering van de samenleving en daarmee komen we al wat dichter bij huis. Die hele ontwikkeling heeft namelijk grote invloed gehad op ons 'leefklimaat' en zelfs op onze levensbeschouwing en levensvisie in het algemeen. De dokter is als het ware de priester geworden die ons leven in handen houdt. Dat heeft tot gevolg gehad dat mensen steeds minder in staat zijn met de onvermijdelijke en onontkoombare dingen te leven die nou eenmaal bij het leven horen, en die te leren aanvaarden. Het medische systeem kan mensen beletten zich bewust te zijn van de grenzen van het leven en ze beletten die in hun bestaan te integreren. Misschien daardoor wordt het steeds moeilijker het feit te accepteren dat niet ieder mens vruchtbaar is en kinderen kan krijgen. Misschien wordt het juist daardoor ook steeds moeilijker voor mensen zich met hun eigen sterfelijkheid te verzoenen.
Af en toe zie ik daar wel eens een schrijnend voorbeeld van, zoals wanneer ik een patiënt van dik in de zeventig heel boos en verontwaardigd hoor zeggen dat het toch verschrikkelijk is om zomaar ziek te worden terwijl hij zijn hele leven gezond is geweest; zo bezig geweest met zichzelf en zijn eigen leven dat hij nooit om zich heen heeft gekeken. En nu, zo bezig met zijn onrechtvaardige lot dat hij vergeet te kijken naar die jongen van 20, die naast hem ligt te kuren en te vechten tegen de dood.

Voor iemand die gedurende zijn leven alles wat te maken heeft met moeilijke vragen, twijfels, conflicten, ziekte en breekbaarheid, altijd zoveel mogelijk buiten de deur en buiten zichzelf heeft gehouden, zal de schok van een opname in het ziekenhuis en de confrontatie met zijn ziekte des te groter zijn. Zo iemand zal, overweldigd door onbekende angst en bedreiging, zich totaal afhankelijk en tegelijk dwingend overleveren aan het medisch gebeuren. Misschien kan hij niet eens hopen op genezing, alleen maar eisen dat hij geneest en is hij niet in staat iets van een eigen antwoord te vinden in de beleving van zijn ziek zijn.
En juist de hoop op genezing stelt mensen in staat te vechten en een eigen

manier te vinden om de angst en de onzekerheid te verdragen. Want ook dàt biedt de medische wereld: een systeem van hoop. Renate Rubenstein beschrijft dit zo treffend in haar boekje *Nee heb je*, waarin ze zegt: "Het is niet waar dat hoop doet leven, het is eerder dat leven doet hopen. Een medische behandeling is een systeem van hoop. Het werkt als een bezwering, de gedachte aan de dood wordt telkens vooruit geschoven." Tevens zegt ze: "Ook de grootste malligheid of de duurste strohalm kan mensen hoop geven. En daarmee de wil van het leven zo versterken dat de patiënt zijn ziekte langere tijd op een afstand houdt dan statistisch mogelijk is."

Hoop op genezing is echter ook iets wat mensen met elkaar kan verbinden, wat mensen kunnen delen met elkaar. Patiënten onderling en patiënten en hulpverleners kunnen zich verbonden voelen in de hoop op en in het gevecht voor genezing.
Hoe vaak zijn we er niet getuige van hoe mensen op een afdeling elkaar helpen en opbeuren, met de aandacht voor elkaar en niet in de laatste plaats met de humor die wordt uitgewisseld tussen lotgenoten. Uit dat gevoel van verbondenheid kunnen mensen soms zoveel kracht en wijsheid putten dat ze in staat zijn hun eigen lot onder ogen te zien en te relativeren. Ik moet dan altijd denken aan een vrouw die een ernstige ziekte had. Ze zei tegen mij: "Ach weet je, ik ben 47 jaar. Het is wel jong om te sterven, maar ook weer niet zò jong. We moeten toch allemaal een keer sterven. maar als ik hier om me heen kijk en ik zie al die jonge mensen met kanker... Dat vind ik verschrikkelijk. Dan denk ik, misschien is 47 toch niet te jong. Maar ik zou nog zo verschrikkelijk graag willen leven. Wat zou ik dan genieten, de tijd die me nog wordt gegeven."
Deze vrouw maakte voor mij voelbaar hoe ze haar leven en haar ziek zijn in een grotere omvang zag, verbonden met de levens van anderen.

De wereld van het ziekenhuis is een plaats waar veel inspanning en spanning, macht en machteloosheid, hoop en wanhoop is samengebald. Het is ook een complex systeem van verschillende belangen, disciplines en hiërarchieën, die de regels en de werkverhoudingen bepalen. Het is een bedrijf waar vaak onder hoogspanning wordt gewerkt en in tijdnood beslissingen genomen moeten worden. De efficiency staat voorop en er wordt stevig op personeel bezuinigd, maar men streeft óók naar een patiëntvriendelijk beleid. Dat staat nogal haaks op elkaar en het is niet eenvoudig om daarin, als patiënt en als medewerker, je weg te vinden en niet verbrokkeld te raken.
Als patiënt vraagt het behoorlijk wat moed, strijd en zelfvertrouwen om

temidden van dat alles je eigen identiteit niet helemaal op te geven, voor jezelf op te komen en iets van je eigen beleving en je eigen manier van verwerking in handen te houden.

Jaren geleden begeleidde ik een jonge vrouw die was opgenomen wegens complicaties tijdens de zwangerschap en strenge bedrust voorgeschreven had gekregen. Ze voelde zich onbehagelijk en vervreemd in de sfeer die haar op de afdeling omringde. Ze vertelde dat ze er slecht tegen kon dat alles rondom haar de roze wolk ademde van 'de aanstaande moeder in blijde verwachting'. Zij beleefde haar zwangerschap problematischer, ze was er nog niet klaar mee. Ze was niet van plan om haar eigen beleving weg te moffelen en zich aan te passen aan het verwachtingspatroon. Ze vocht er voor haar eigen identiteit te behouden. Dat kostte haar veel. Ze leed eronder, was hyper-nerveus en had een hoge bloeddruk. Men ging haar obstinaat vinden. Maar ze kreeg het met veel strijd en ondanks dreigende sancties voor elkaar om tégen alle medische regels in toestemming te krijgen om een weekend thuis door te brengen. Ze wist dat dàt het enige was dat ze nodig had: in alle rust alles voor zichzelf en met haar partner op een rijtje zetten.
Toen ik haar 's maandags na het weekend terug zag was ze een andere vrouw: vrolijk, ontspannen en evenwichtig. Ze kon nu de resterende weken van bedrust kalm tegemoet zien. Ze was eruit, ze had haar probleem opgelost en haar bloeddruk was gedaald. Dat was haar waarschijnlijk nooit gelukt als ze was gezwicht voor de strenge toespraken van de artsen en verpleegkundigen om haar strijd op te geven.

Dit gebeuren is me bijgebleven omdat ik hier zo indringend heb ervaren hoe je je als patiënt soms in bochten moet wringen om je behandelaars en verzorgers van hun eigen spoor af te brengen en ze te laten luisteren naar datgene wat *jij* alleen kunt weten en kunt voelen. Het brengt me ook op een vraag: hoeveel moed en inzicht vraagt het van artsen en andere gezondheidswerkers om van gevestigde regels en normen af te durven wijken? Gewoon omdat een patiënt het dringend vraagt, omdat een patiënt meer is dan zijn of haar ziekte, omdat hij of zij een mens is met eigen verantwoordelijkheid, met eigen behoeften en noden, een mens met een eigen geschiedenis.
Wie weet wat dat precies is, het belang van de patiënt? Het zou steeds een vraag moeten zijn: Wie is deze man of deze vrouw? Wat betekent deze ziekte voor hem of haar? Hoe gaat hij of zij er mee om? Vanuit zulk soort vragen richt je je zorg ook anders, niet alleen handelend en behandelend maar ook met ideeën als:

Hoe kan ik een patiënt helpen zijn situatie te verwerken en te verdragen? Wat kan ik er toe bijdragen dat deze patiënt zoveel mogelijk zijn eigenwaarde behoudt en zo veilig mogelijk zijn eigen keuzes kan maken?

Hoe blijf je heel als mens

Op een symposium dat een aantal jaren geleden werd gehouden onder de titel 'Verschuivingen in de zorg' zei prof.dr. Zwart, buitengewoon hoogleraar aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam, het volgende: "Ook van de professionele hulpverleners wordt een diepgaande gedragsverandering verlangd. De patiënt van nu, maar zeker ook de patiënt van morgen vraagt niet alleen om een technisch perfecte vakuitoefening. Hij vraagt ook, misschien wel in de eerste plaats om iets anders. Hij vraagt: bemoei je met mijn levenslot, laat me zien hoe ik datgene wat me overkomt kan inpassen in mijn leven."
Ik realiseer me dat dit nogal idealistisch klinkt in een academisch ziekenhuis. Hoe kom je hier als gezondheidswerker aan zoiets toe? Hoe kan het samengaan met de hoogstandjes van research en de medisch-wetenschappelijke benadering? Hoe kan het samengaan met het werk dat onder grote tijdsdruk en met een groot personeelstekort moet worden verricht? Het is een knellend probleem en stelt ons steeds weer voor dilemma's. Volgens mij komt er daarbij altijd weer op aan dat je jezelf de vraag stelt: Waar sta ik? Wil ik in dit alles de patiënt blijven zien als een persoon met een eigen persoonlijkheid?

En daarmee kom ik terecht bij Uw werk als therapeut, en bij mijn werk als geestelijk verzorgster. Misschien hebben wij met ons werk, mogelijk ook samen met het maatschappelijk werk wel een luxe positie in dit dilemma. Ik geloof dat het vak van fysiotherapeut een heel bijzondere plaats kan hebben temidden van de vele vormen van zorg. Het is een vak waarbij je steeds een tijdlang geconcentreerd met die ene mens bezig bent. Je probeert samen met die ander de mogelijkheden uit die er zijn om de pijn, de benauwdheid, de verstijving of de verlamming te verlichten of te verbeteren. In de aandacht voor het fysieke vermogen en onvermogen van die ene mens probeer je door behandeling, oefening, aanmoediging en gesprekken iemand te helpen zijn eigen mogelijkheden en zijn eigen krachten te vinden om met zijn situatie om te kunnen gaan en er misschien verbetering in te leren brengen. Je speurt samen de grenzen af, je deelt in de teleurstelling als iets niet lukt, je deelt in de vreugde en opluchting als iets wel lukt. Het is in mijn ogen een helend werken omdat je een mens aanspreekt op zijn kracht, op zijn eigen mogelijkheden en – in een intensiever

contact – misschien ook op zijn vermogen tot het aanvaarden van de *on*mogelijkheden. In de behandeling is altijd sprake van lichamelijke aanraking. Daarmee kun je in lichaamstaal uitdrukken wat je iemand wilt overbrengen: ik bekommer me om je, ontspan je maar, probeer het maar, we doen het samen. Zo wordt de behandeling tot een aanraking die troostend, versterkend en helend kan zijn.

Onlangs hoorde ik iets ontroerends van een patiënte. Ze was tijdens een cytostatica-kuur van de ene op de andere dag verlamd geraakt tot aan haar navel. Ze was zeer in paniek, angstig en verdrietig. Ze wilde haar benen niet aanraken, ze kon er nauwelijks naar kijken. Ze vertelde dat de fysiotherapeute die elke dag langs kwam haar probeerde te helpen om haar benen weer aan te durven raken. Ik vind dit een sprekend voorbeeld van wat ik bedoel met helend werken: een mens herkennen in de nood waarin hij zit en hem helpen die te verdragen en te verlichten. Dat is ook wat ik in mijn werk probeer te doen: samen met iemand te zoeken naar de steunpunten en de houvasten die hij heeft. Iemand de ruimte geven om zijn verhaal te doen en zijn levensvragen te stellen. Een mens helpen en vertrouwen geven in zijn poging om een eigen betekenis en een eigen invulling te vinden bij het verwerken van zijn situatie.

Hoe blijf je heel als mens? Ik heb het antwoord niet. Ieder mens zal daarop in zijn leven met alle hobbels en geluksmomenten zijn eigen antwoord moeten zien te vinden.
Tot slot kan ik wel zeggen dat je van patiënten op dit gebied ontzaglijk veel kunt leren. Een patiënt kan ons leren dat twijfel, angst, eenzaamheid en opstand bij het leven horen. Een patiënt kan ons leren dat een mens in staat kan zijn zich met de grenzen van het leven te verzoenen. Een patiënt kan ons leren dat we de geestelijke en lichamelijke vermogens in een mens nooit mogen onderschatten.

Nieuwsbrief

Studiedag van de humanistische sector van de Vereniging van Geestelijk Verzorgers in de Ziekenhuizen (VGVZ)

Op 8 april vond de jaarlijkse studiedag van de raadslieden in de zieken- en verpleeghuizen plaats onder de titel "Kunst en Vliegwerk". Het ging over bezinningsmomenten in het humanistisch geestelijk raadswerk. Na een inleiding door Stef Kessels, oud-raadsman bij defensie, en door Fons Elders, hoogleraar systematische humanistiek aan de Universiteit voor Humanistiek, presenteerden 6 raadslieden hun praktijkervaringen met bezinningsmomenten, individueel en in groepen.

Op de inleiding van Stef Kessels hoopt de redactie later nog terug te kunnen komen. Het meest opvallende aan de twee inleidingen was dat Kessels sprak van het mysterie van het leven van een kwetsbare mens, die hij benaderde vanuit zijn "ontvangenis" (een heerlijk katholiek woord), terwijl Fons Elders in een toespraakje dat vanwege de beschikbare tijd heel kort moest zijn, het leven benaderde als een balans tussen twee polen. Hij nam evenwel de dood als uitgangspunt voor het maken van een levensbeschouwing. Elders ging er voor de rest vanuit dat een levensbeschouwing, van welke aard ook, onvermijdelijk is. Elke levensbeschouwing is bovendien ook onbewijsbaar en onweerlegbaar. De 'grote' levensbeschouwingen en godsdiensten staan dus in een patstelling met elkaar.

Zes raadslieden presenteerden praktijkervaringen met bezinningsmomenten. Ze worden hier kort weergegeven.
Floor Regenboog, raadsvrouw in het Amsterdams Medisch Centrum, schetste een reeks bezinningsmomenten met zieken. Zij werkt graag met gedichten, en vatte zelf haar methodiek als volgt samen:

"Als je kijkt dan zie je,
Als je luistert hoor je,
Als je er bent voel je,
Als je ruikt ervaar je,
Als je het woorden geeft krijgt het betekenis,
Als je stil bent mag het er zijn,
Als je reageert (h)erken je,
Als je lacht en huilt bevrijd je,

Als je aanraakt raak je aan .....
Alles mag zijn."

Floor Regenboog noemt zichzelf "religieus spiritueel humanist", en ze hecht aan rituelen en ceremonie. Haar vaardigheid als raadsvrouw omschrijft ze als: "Alles benoembaar maken. Afstand en nabijheid creëren." Ze gaat bij elk contact na of ze welkom is als raadsvrouw.
Madeleine Groosman werkt met Annemiek Horstman in een penitentiaire inrichting in Leeuwarden. Ze organiseert jaarlijks een bezinningsmiddag waar 50 à 60 gedetineerden aan deelnemen. Zij moet rekening houden met het dagrooster van haar cliënten. De bezinningsmiddag vindt plaats van vier tot acht. Dat lijkt kort, maar het is voor de gedetineerden van groot belang dat ze even uit het bajesleven komen. Omdat de sfeer zo belangrijk is, eten ze samen dingen die ze normaal niet krijgen bijvoorbeeld. Het verschil tussen een verpakt plakje jonge kaas en een zelf afgesneden stuk oude kaas is voor hen belangrijker dan voor iemand die vrij rondloopt. Inhoudelijk bestaat de bezinning uit een presentatie (inleiding of film) en een discussie over het gepresenteerde levensbeschouwelijke thema.
Lidy Avenarius verzorgt in haar verpleeghuis wekelijks groepsbijeenkomsten. Elke laatste woensdag van de maand staat een bezinningsbijeenkomst rond een bepaald thema op het programma. Dat doet ze nu al meer dan tien jaar. De bezinningsbijeenkomst is een ritueel geworden.
De thema's zoekt ze zelf uit, en ze presenteert ze zelf. Voor de bewoners van het verpleeghuis is het belangrijk dat de wereld van buiten naar binnen gebracht wordt. Dit tracht zij met haar themabijeenkomsten te bereiken, maar ook door bijvoorbeeld steeds wisselende kunstwerken binnen te brengen. Dit verzorgt Lidy ook. Verder heeft ze elke week een ander soort groep, bijvoorbeeld een literatuurgroep.
Samen met haar confessionele collega stelt ze een handleiding samen voor mensen die gespreksgroepen willen begeleiden.
Joop Flokstra, raadsman bij defensie, vertelde over de bezinningsbijeenkomsten die hij als onderdeel van een inwijdings-bivak houdt voor aankomende officieren aan de marine opleiding (KIM). Het bivak duurt ruim drie weken. Er vinden drie 'diensten' plaats door de dienst geestelijke verzorging, waarvan hij er één voor zijn rekening neemt. Deze 'bezinningsdienst' staat in het kader van de 'cultuurschok' die de van de middelbare school komende cadetten ondergaan bij de inlijving in de krijgsmacht. Thema's van het voorbeeld dat Flokstra schetste waren: je eigen grenzen verkennen, solidariteit, innerlijke kracht, het onaf zijn van de mens, de ontmenselijking van de mens. Flokstra wil de jonge officieren iets meegeven, ze stimuleren weerbaar te zijn, ze helpen zichzelf te blijven in de gelijkschakelingscultuur van de marine.
Wim Blokland vertelde over zijn bezinningswerk als humanistisch raadsman in het psychiatrisch ziekenhuis Joris in Delft. Hij vertelde over zijn 'humanistisch café', dat hij om de twee maanden organiseert. Het is een culturele happening, met een optreden van een kleinkunstenaar of een verhalenverteller, dichter of theatergroep.
Omdat er per keer zo'n zestig patiënten komen, krijgt hij assistentie van de maatschappelijk werkster, die gastvrouw is.
Achtergrondgedachte bij zijn aanpak is de wens om een lange culturele traditie als die van het humanisme een rol te laten spelen in het werk dat hij met de patiënten doet. Op die

manier zet hij al die persoonlijke verhalen die ze hem vertellen ook in een groter kader. De patiënten kunnen zelf ook actief zijn in het humanistencafé, namelijk in de speakerscorner, die in de pauze plaats vindt.

De laatste collega die een bezinningsactiviteit presenteerde was Ida Bunte, die ook de presentatie van deze studiedag verzorgde. Zij is raadsvrouw in het Reinier de Graafgasthuis in Delft. Haar belangstelling heeft altijd de radio uitzendingen van het Humanistisch Verbond gegolden. Vroeger de radiopraatjes van Jaap van Praag, Garmt Stuiveling, en al die anderen. Nu het literaire programma 'De Verbeelding' op de zondagmorgen, van negen tot half tien.
Ida Bunte verzorgt zelf al een aantal jaren haar eigen radioprogramma voor de ziekenomroep: 'Humanistisch Mozaïek', een programma met muziek, gedichten, uitspraken van patiënten, en overwegingen van zichzelf. Elke vrijdag om 4 uur. Ze is trots op haar uitzendingen, en op haar overwegingen. Ze had op de studiedag een boekje met 'Humanistische overwegingen' meegebracht, dat ze in eigen beheer had uitgegeven, en dat voor tien gulden te koop was. Ze was snel door haar voorraadje heen.

De studiedag werd met een forum-discussie afgesloten. Daarin werd onder andere uitgesproken dat het voor het humanistisch raadswerk als beroep goed is, als raadslieden meer achter de tekstverwerker zouden plaatsnemen, en over hun werk zouden schrijven (casuïstiek), zoals op deze studiedag over het werk was gesproken. Praktische Humanistiek publiceert dat graag. Een nuttige dag.

Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie (NVVE)

De NVVE heeft een nieuwe tekst vastgesteld van de 'euthanasieverklaring'. De volledige tekst van de 'Euthanasieverklaring weigering behandeling' luidt als volgt:

"Met deze wilsverklaring richt ik mij tot de arts en voorts tot ieder ander die bij mijn medische behandeling, verpleging en verzorging betrokken is of zal zijn.

1. Het is mijn wil niet verder te leven en spoedig op milde wijze te sterven wanneer ik door welke oorzaak ook kom te verkeren in een geestelijke of lichamelijke toestand die geen of nauwelijks enig uitzicht biedt op terugkeer tot een voor mij redelijke en waardige levensstaat.

2. Voor het geval deze toestand intreedt, weiger ik hierbij mijn toestemming voor elke levensverlengende behandeling.

3. Voor het geval ik door het achterwege laten van (verdere) medische behandeling niet spoedig op milde wijze kan sterven, verzoek ik de mij behandelende arts hierbij dringend mijn stervenswens ter vervullen door mij de middelen voor een milde dood toe te dienen dan wel onder zijn begeleiding te laten innemen.

4. Onder de in 1. bedoelde toestand versta ik in ieder geval: a) een toestand van ernstig of langdurig terminaal lijden; b) een onomkeerbaar coma; c) het blijvend en (vrijwel) totaal verlies van mijn vermogen tot geestelijke activiteit of tot communicatie of tot zelfredzaamheid; d) een onafwendbare ontluistering; en voorts e) elke geestelijke of lichamelijke gesteldheid, die ik nader mocht aangeven of die mij mocht treffen met voor mij kennelijk onaanvaardbare gevolgen.

Bevestiging
Voor het geval ik in de toestand als bedoeld onder 1. kennelijk nog bij machte ben mijn wil te uiten, verzoek ik de mij behandelende arts hierbij van mij een bevestiging van deze verklaring te vragen. In het andere geval moet deze verklaring geacht worden mijn uitdrukkelijke wil in te houden.

Overdracht
Voor het geval de mij behandelende arts niet aan mijn onder 3. vermelde verzoek kan of wil voldoen, verzoek ik hem hierbij mij onverwijld door te verwijzen naar een arts die daartoe wel in staat en bereid is.

Opheffing geheimhoudingsplicht
Voor het geval aan mijn onder 3. vermelde verzoek is voldaan en terzake door een daartoe bevoegde autoriteit onderzoek wordt ingesteld, onthef ik de mij behandelende arts hierbij van zijn geheimhoudingsplicht met betrekking tot mijn laatste lijden en sta ik hem toe deze autoriteit de voor het onderzoek noodzakelijke gegevens te (doen) verstrekken.

Risico-aanvaarding
Deze wilsverklaring heb ik afgelegd en ondertekend na grondige overweging en uit vrije wil. Zij blijft ongeacht het tijdsverloop gelden. Ik aanvaard daarmee bewust het risico dat ik, indien ik in de onder 1. bedoelde toestand verkeer, mijn wilsverklaring misschien niet meer kan herroepen, teneinde een ander voor mij groter risico uit te sluiten, namelijk dat ik zal moeten voortleven in voor mij niet aanvaardbare omstandigheden.

Depot van wilsverklaring
Een door mij ondertekende kopie van deze wilsverklaring is gedeponeerd bij de NVVE, bij mijn arts en – indien ik deze heb aangesteld – bij mijn lasthebber/gevolmachtigde."

Er is bij de NVVE ook een toelichting op deze nieuwe modeltekst verkrijgbaar. Er is een aantal nieuwe punten aan de oude verklaring toegevoegd, zoals de overdracht, opheffing geheimhoudingsplicht, risico-aanvaarding en depot van de wilsverklaring. In de toelichting wordt uitgebreid op deze punten ingegaan.
Voor informatie: NVVE, postbus 75331, 1070 AH Amsterdam. Telefoon: 020-6793561.

Een avond met Franco Ferrucci

De ontmoeting met de Italiaanse schrijver Franco Ferrucci, die de UVH op 28 georganiseerd had in De Rode Hoed in Amsterdam, is voor de 25 aanwezigen een boeiende belevenis geworden. De aankondiging van de bijeenkomst: "De wereld van Franco Ferrucci, literatuur en levensbeschouwing" werd niet bewaarheid, want het ging daar niet over, maar in plaats daarvan werd het een literaire gebeurtenis van enig belang, een ontmoeting met een boeiende, geïnspireerde schrijver.
De inleiding van Ferrucci legde enige stadia van het schrijfproces bloot. Elk boek begint met wat Mellville noemt 'a good idea'. Ferrucci's tweede stap is de keuze van degene die het verhaal vertelt. Zo had hij bijvoorbeeld het idee om de autobiografie van God te schrijven. Na lang zoeken naar een geschikte verteller van het verhaal, besloot hij het verhaal door God zelf te laten vertellen. En inderdaad laat hij deze van het begin tot het eind aan het woord.
Ferrucci schrijft zijn boeken, omdat hij behoefte heeft aan affectie van andere mensen (zijn lezers). Een jeugdbelevenis heeft hem doen besluiten om schrijver te worden. In een schuilkelder in Pisa, als 6-jarige tijdens de oorlog, zag hij, terwijl iedereen in paniek heen en weer rende, een man in alle rust een boek lezen. Het boek werd de jonge Franco een mysterie. Hij zou schrijver worden, en ook zulke boeken schrijven die mensen gelukkig zouden maken in tragische situaties.
Lijkt Franco Ferrucci hierin op humanistische raadslieden, in zijn methode lijkt hij op hun cliënten. Zo zei hij dat hij zijn ideeën alleen gestalte kon geven door ze te vertellen. Door het vertellen krijgen ze vorm: "Als ik ze niet vertel (opschrijf), dan verdwijnen ze meteen weer."
Het slot van de avond ging uiteindelijk toch nog over levensbeschouwing: Ferrucci ziet in onze tijd een nieuwe ontwikkeling plaatsvinden naar de kosmopolitische mens, de mens als wereldburger. Die tijd is pas echt ingezet met het einde van de traditionele roman die sinds de middeleeuwen het produkt en het kenmerk was van 'staten'.
De boeken van Ferrucci zijn inderdaad ook geen traditionele romans. Hoe kan het ook anders voor een schrijver die Dante als voorbeeld neemt?
Twee romans (boeken) kwamen ter sprake: *De schepping. Autobiografie van God* (1989), en *De nacht van de tiende maan*, dat pas in het Nederlands vertaald is, en verscheen bij uitgeverij Wereldbibliotheek.

Nieuwsbrief Universiteit voor Humanistiek

Oratie Fons Elders

8 mei j.l. heeft drs. Fons Elders, hoogleraar in de theorie van de levensbeschouwing, in het bijzonder de systematische humanistiek, zijn ambt aanvaard met het uitspreken van de rede 'Over de menselijke waardigheid'. In zijn rede ging Fons Elders vooral in op het unieke karakter van zijn leeropdracht. Hij beargumenteerde dat alle levensbeschouwingen, doordat zij ontstaan uit de spanning tussen bewustzijn en werkelijkheid, in belangrijke mate worden gekenmerkt door onvermijdelijkheid, onbewijsbaarheid en onweerlegbaarheid. Als gevolg

hiervan verkeren ze in een voortdurende onderlinge pat-stelling. Ze kunnen elkaar in hun streven naar universalisme noch overtuigen, noch weerleggen, hoogstens verleiden door 'zachtmoedigheid'.
Het bijzondere van het humanisme, aldus Elders, bestaat erin dat het enerzijds sterk kan relativeren terwijl het tegelijkertijd bepaalde universele beginselen wil handhaven. Het humanisme neemt in de strijd tussen universele waarden en contextgebonden waarden dan ook een bijzondere plaats in. Men kan zich om die reden afvragen of het humanisme wel gezien moet worden als een specifieke levensbeschouwing te midden van andere levensbeschouwingen, of dat het misschien niet eerder opgevat moet worden als een 'onderstroom' in diverse levensbeschouwingen. Volgens Elders is het humanisme beide tegelijk.
De tekst van de oratie *Over de menselijke waardigheid* is te bestellen à *f* 10,– (excl. porto), bij het secretariaat van de UVH, Drift 6, 3512 BS Utrecht. Telefoon: 030-367437.

Symposium 'Het ongelijk van een humanisme'

Op donderdag 11 juni, van 14.30 tot 17.30 uur. N.a.v. het boek van R. Commers *Het vrije denken*, m.m.v. de auteur, Kris van Scharen (VUBPress), Paul Wouters (directeur ISVW), Maarten van Nierop, Jan Glastra van Loon, Fons Elders, Harry Kunneman. Plaats: grote collegezaal Drift 6. Aansluitend is er een borrel.

Bibliotheek

Naast de aanschaf van recente boeken en tijdschriften verwerft de bibliotheek van de UVH zo nu en dan ook particuliere collecties. Zo heeft men onlangs een belangrijk deel van de collectie van professor Delfgaauw overgenomen, die emeritus hoogleraar wijsbegeerte is in Groningen. Het gaat om ongeveer 1200 boeken die betrekking hebben op de filosofiebeoefening in Nederland in de laatste 50 jaar.
Een andere collectie is die van Piet Spigt. Deze beslaat een groot deel van de Europese cultuurgeschiedenis – met de nadruk op de Verlichting, biografische literatuur en de negentiende en twintigste eeuw. Het bijzonder van deze verzameling is dat ze veel complete edities van filosofen bevat, en dat ze is samengesteld vanuit een humanistische optiek.
Deze en andere collecties zullen in de loop van de komende tijd 'ontsloten' worden, en beschikbaar komen voor uitlening.

Interne verhuizing

Sinds april bevinden de afdeling Onderwijs- en Studentzaken en het secretariaat zich op de Drift 6 (030-367437). Het wetenschappelijk personeel dat zich overwegend met onderzoek bezighoudt, is verhuisd naar de Van Asch Van Wijckskade 28 (030-312674), waar ook de volgende afdelingen gehuisvest zijn: bibliotheek, afd. Communicatie, Onderzoeksinstituut, redactie *Praktische Humanistiek*, Aio's/Oio's, financiële administratie, algemeen beheer en automatisering.

Recensies

H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.), *Humanisme of antihumanisme?; Een debat.*
Erasmus Universiteit, Rotterdam 1991, 105 pagina's. ISBN 9070116596, *f* 29,75.

Hoewel deze twaalfde uitgave in de serie Rotterdamse filosofische studies, van de aldaar gevestigde Faculteit der Wijsbegeerte, al enkele maanden in de boekhandel ligt, is het toch de moeite waard om even bij dit document stil te staan. Op de allereerste plaats zal ik dat doen aan de hand van de door de redactie in de inleiding geformuleerde pretentie van de verschillende auteurs, om enkele radicale posities ten aanzien van het *traditionele* humanisme te verduidelijken en aan de hand van enkele voorbeelden toe te lichten. Op de tweede plaats zal ik de relevantie van dit document voor het professionele humanistisch geestelijk werk beoordelen.

Humanisme of antihumanisme? is zonder enige twijfel een waardevolle uitgave. De auteurs leggen terecht een systematisch onderbouwd verband tussen enerzijds de "lotgevallen van het humanisme" als [een in crisis verkerend] levensbeschouwelijk oriëntatiekader en anderzijds de (politiek-economische) crisis van de moderniteit. Hoewel zij dit verband onder andere ook op een meer algemene en illustratieve wijze leggen, ontsnappen de verschillende auteurs echter ternauwernood aan het doorgaans academische en steriele karakter van vele op dit terrein bestaande diagnoses. Om die reden heb ik dan ook Etiennne Vermeersch' eco-filosofische analyse van de huidige bestuurscrisis en Marlies Galenkamps artikel over het Westers gekleurde karakter van het mensenrechtenconcept, naar aanleiding van de 'hoofddoek-affaire' in Frankrijk, het meest interessant gevonden. Juist in de toepassing van een kritiek van de moderniteit op dergelijke concrete kwesties toont zich namelijk de vruchtbaarheid en vitaliteit van deze 'postmoderne' diagnose van het humanisme, door de auteurs opgevat als traditioneel oriëntatiekader.

Etienne Vermeersch ziet in zijn bijdrage tot deze bundel kans om een relatie te leggen tussen enerzijds de tendens tot *onbeperkte* uitbreiding van ons coherente systeem van wetenschap, techniek en kapitalistische economie (WTK-bestel), in haar functioneren in een *eindige* wereld, en anderzijds het onvermogen om een dergelijk in crisis verkerend systeem in moderne humanistische termen te begrijpen. Het traditionele humanistische zelfbegrip, dat de ontwikkeling van een

maatschappijbestel ziet als de consequentie van een rationeel en autonoom ingrijpen door (collectiviteiten van) subjecten, miskent het gegeven dat een dergelijk WTK-bestel zich eerder autonoom en anoniem over de hoofden van deze rationele subjecten heen voltrekt. Een dergelijke analyse is voor Vermeersch echter geen reden om in een pessimistisch en deterministisch vaarwater te belanden. Zichzelf engagerend presenteert hij tevens de in zijn ogen noodzakelijke therapie van matiging, die op haar beurt weer contrapositioneel de noodzaak van een zelfbewust en rationeel ingrijpen vooronderstelt.
Marlies Galenkamp grijpt in haar artikel 'Het recht op de hoofddoek?' de (anti) humanistische problematiek aan om de grenzen van het moderne rechtendiscours af te bakenen. De zogenaamde 'hoofddoekaffaire', het recht van Islamitische vrouwen in Frankrijk om op een dergelijke manier hun identiteit (uit) te dragen, laat volgens Galenkamp de spanningsverhouding tussen een universalistische en particularistische rechtsconceptie zien. Binnen het modern-humanistische identiteitsdenken wordt er binnen de praktijk van de rechtspraak op universalistische wijze geabstraheerd van cultuurspecifieke verschillen èn binnen een meer antihumanistisch cultuurrelativisme worden juist deze concreet constateerbare verschillen in de rechtspraak vertaald in zoiets als 'collectieve rechten'. Juist deze laatste rechten, zoals vrijheid van vereniging, vergadering en godsdienst, illustreren volgens Galenkamp nu juist het dilemma van het hanteren van dergelijke particularistische collectieve rechten. In hun particulariteit staan ze immers tegenover het universele idee van mensenrechten, dat op indifferente wijze, dus zonder onderscheid des persoons, (Islamitische) individuen integreert in een westerse samenleving. Galenkamp stelt in haar artikel dat een antihumanistisch reflecteren op een dergelijke kwestie een betere theoretische verantwoording oplevert van de differente werkelijkheid waarop de rechtspraak zich richt. Dit antihumanistisch reflecteren maakt tevens een "redressering van een individualistisch rechtenmodel" mogelijk, maar levert tegelijkertijd het risico op van een verabsolutering van nieuwe culturele identiteiten. Slechts door uit te gaan van de dilemma's die gegeven zijn met de grenzen van het modern-humanistische rechtendiscours zijn we, volgens Galenkamp, in staat deze problemen te thematiseren, zonder ze overigens definitief op te kunnen lossen.

Voorafgaand aan deze twee redelijk toegankelijke artikelen treffen we in deze bundel een aantal bijdragen aan waarvan met recht gezegd kan worden dat ze voor de onvoorbereide lezer moeilijk verteerbaar zijn.
Na een informatieve Heideggeriaans aandoende uiteenzetting van Jan Sperna Weiland over het door filologische arbeid onderbouwde christen-humanisme van Erasmus, gaat Ronald Commers in zijn artikel 'Het verzwegen humanisme' in op de belangrijkste twee Verlichtings-tradities van het humanisme. Enerzijds onderscheidt hij het zogenaamde ethische humanisme, dat zich oriënteert op het praktische weten ('vrije denken') van het 'goede leven'. Anderzijds onderscheidt Commers een tweede meer wetenschap-

pelijke traditie, die zich voornamelijk oriënteert op een utilistisch rationaliteitsmodel, "dat de gemeenschap en de enkeling [ten koste van het 'goede leven'] aan het regelend, controlerend en dus disciplinerend systeem uit- en overlevert".
In het misschien wel meest antihumanistische artikel 'Nietzscheaans transhumanisme, Van autonoom subject naar soevereine individuen' betoogt Henk Oosterling, zoals de titel reeds aangeeft, aan de hand van het werk van Nietzsche en Bataille, dat centrale moderne noties als de 'autonome wil', 'vooruitgang' en 'rationele subjectiviteit', eenmaal ontdaan van hun historisch gedachte doelmatigheid, fungeren als grensbegrippen van de moderniteit, die de immer voortgaande en tragische beweging van de daarin verstrikt geraakte mensheid benoemen.
Ongeveer met een zelfde pessimistische inslag relativeert Freddy Mortier aan de hand van Luhmann en Foucault in zijn artikel 'Antihumanisme en moderniteitskritiek' de regulatieve kracht van het humanisme als modern normatief oriëntatiekader. Aan de hand van Luhmanns systeemtheorie laat hij zien hoe relatief machteloos een humanistische emancipatie-ethiek staat tegenover "de voortholle nde interne logica van de economie, de politiek en andere deelsystemen". Aan de hand van Foucaults kritiek op het humanistische Verlichtingsideaal laat hij vervolgens zien in hoeverre het humanisme als totaalordening "in praktijk het tegendeel bewerkt van wat het proclameert", door een niet-genormaliseerde individualiteit te vervangen door een (humanistische) surrogaat-individualiteit.
Tenslotte laat Hans-Christian Lucas in zijn artikel 'Antihumanisme of ander humanisme?' aan de hand van het werk van Sartre, Heidegger en Derrida zien dat de universalistische status van het humanisme op een misvatting berust. Sartre ziet, volgens Lucas, achter dit universalisme een burgerlijke en imperialistische ideologie. Heidegger en in het verlengde daarvan Derrida, betoogt Lucas tenslotte, leggen een diepgaand verband tussen het humanisme en de metafysica, om aan te geven dat het humanisme, gedacht als metafysica, werkelijke vragen betreffende het wezen van de mens negeert.

Humanisme of antihumanisme? maakt haar pretentie waar om enkele radicale posities ten aanzien van het traditionele humanisme (illustratief) te verduidelijken. Daarmee is dan ook tegelijkertijd één van mijn grootste bezwaren geformuleerd aangaande dit, op zichzelf genomen, waardevolle document. Alle auteurs richten zich voornamelijk op het humanisme als traditioneel oriëntatiekader en negeren daarmee juist het intrinsieke vermogen van dit meerduidige denken om rekenschap af te leggen van de door de auteurs geformuleerde kritiek van de moderniteit. Globaal gesteld reduceren bovengenoemde auteurs, als buiksprekers van de door hen gehanteerde filosofen, het humanisme tot een karikatuur, om vervolgens alle, nu zo langzamerhand wel bekende, clichés daarop van toepassing te achten. Het wordt daardoor zo goed als onmogelijk om het met hen oneens te zijn.
Frappant is tegelijkertijd de *begripsverwarring* die ontstaat wanneer de redactie in de inleiding stelt dat de auteurs zich spe-

cifiek richten op het traditionele humanisme. Als we ervan uitgaan dat de postmoderne kritiek van het traditionele humanisme tevens een kritiek is van het modernistische zelfbewustzijn, dan wordt daarin tegelijkertijd de moderniteit aan traditie gelijkgesteld. Maar wat kan dan de zin zijn van het hanteren van dit onderscheid, behalve dan dat deze auteurs zich in hun postmoderne benaderingswijzen op een paradoxale manier presenteren als auteurs van vernieuwende, dus modernere, gezichtspunten?

Voor de praktijk van het humanistisch geestelijk werk levert deze bundel interessante informatie op voor professionele werkers die zich afvragen in hoeverre zij in hun werk een traditioneel levensbeschouwelijk oriëntatiekader hanteren waarop de hierboven behandelde materie van toepassing zou zijn. De vraag is dan in hoeverre starre humanistische levensbeschouwingen expliciet en contraproductief in de praktijk van het raadswerk gehanteerd worden. *Humanisme of antihumanisme?* laat in ieder geval zien hoe problematisch het is, terugverwijzend naar de dossierartikelen in het vorige nummer van *Praktische Humanistiek*, om ongewenst een dergelijke levensbeschouwelijke likeur naast een existentiële koffie te serveren. Het hanteren van allerlei als probleemloos ervaren noties als de 'rationele zelfbepaling van de cliënt', zijn/haar 'emancipatie' en 'vooruitgang', in de praktijk van het humanistisch geestelijk werk, kunnen, zo laat het (anti) humanisme-debat zien, al naar gelang de starheid van dit levensbeschouwelijke oriëntatiekader juist tegengestelde gevolgen hebben. In de lijn van de hierboven behandelde auteurs kan een dergelijk universeel verklaarde humanistische levensbeschouwing in de praktijk van het humanistisch raadswerk op paradoxale wijze juist inhumane gevolgen hebben en vice versa. Vanuit een dergelijke analyse valt het ontbreken van een levensbeschouwelijk oriëntatiekader, in de praktijk van het in naam humanistisch geestelijk werk, eerder op te vatten als een zegen dan als een vloek. Het ontbreken van een dergelijk star primair referentiekader zou dan in ieder geval meer ruimte voor onderling overleg kunnen bieden binnen het gesitueerde en context-afhankelijke karakter van het raadswerk en de daarin behandelde existentile problematiek, in termen van zingeving en analyse.
Belangrijker echter dan de keuze op zich, tussen het wel òf niet hanteren van een humanistisch oriëntatiekader in de praktijk van het geestelijk werk, is eerder, zou men in het verlengde van de hierboven behandelde auteurs kunnen stellen, de *manier waarop* men een dergelijk kader hanteert. Ondanks de casuïstische onvermijdelijkheid van een dergelijk levensbeschouwelijk moment binnen het raadswerk valt een dogmatisch hanteren daarvan wèl te vermijden. Op een dergelijke wijze kan het humanisme als levensbeschouwelijke inspiratiebron van het humanistisch geestelijk werk ook wel degelijk borg staan voor het humaniseren van mens-maatschappelijke verhoudingen, waarvan het humanisme oorspronkelijk als wereldbeschouwing rekenschap wenste af te leggen.

Martin Gerrebrands

D. Koelega en H. Noordegraaf (Red.), *Visie en volharding. Naar een missionaire kerk die zich inzet voor een rechtvaardige en duurzame samenleving. Opstellen voor Mady A. Thung.*
Voor het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving (MCKS) te Driebergen uitgegeven door Publiform, Voorburg 1991. ISBN 9064952396. 204 pagina's. *f* 29,50.

Deze bundel bevat een aantal opstellen van vrienden van Mady Thung, godsdienstsociologe, over het thema kerk en maatschappij.
Mady Thung's visie op de 'missionaire kerk' is duidelijk: "Als een type van uiteindelijke zingeving. Indien zij de maatschappij wil verbeteren, zal zij zich niet alleen moeten bezighouden met sociale en politieke actie, maar ook met reflectie op ethische criteria en de formulering van praktische doeleinden" (p. 27). Het zou het beleidsprogramma van het Humanistisch Verbond kunnen zijn.
Thung wil deze visie in praktijk brengen door drie "cycli van activiteiten: de leden helpen in het reine te komen met vragen naar de uiteindelijke zin; met behulp van de leden maatschappij-verbeterend bezig zijn; en de leden betrekken in processen van reflectie op ethische criteria voor het kerkelijk handelen en de ethische aspecten van hun dagelijks leven." (p. 27).
Met de formulering van deze drieledige taak kunnen besturen van HV-afdelingen hun voordeel doen. Mady Thung moet een inspirerende vrouw zijn.
Dat geldt naar mijn mening minder voor haar vrienden in dit boek. Hun verhalen lijken mij te veel op de lauwe conversatie op het kerkplein: 'Nou, er waren niet al te veel mensen in de kerk. Wat zouden we eraan kunnen doen?' Hun opstellen hebben een ondertoon van een drang tot bekering van de maatschappij die de kerk de rug toe lijkt te keren. En dat maakt dit boek voor een bewust ongodsdienstige lezer nauwelijks verteerbaar, want, hoe de morele standaard van onze samenleving ook zij, waarom zouden uitgerekend *godsdienstigen* haar kunnen verbeteren met hun missionaire arbeid?
Oud-hoogleraar pastorale psychologie, W. Berger pleit in zijn stukje dan ook terecht voor "morele bescheidenheid", beducht als hij is voor de "morele hoogmoed" die hij meent aan te treffen in de verschillende kerken, "als er gesproken wordt over de kwalen, gebreken en zonden in de samenleving" (p. 156).
De kerken, de godsdienstige systemen zijn immers in onze tijd geen overkoepelende zingevingssystemen meer, maar slechts maatschappelijke subsystemen.
Maar daar wil bijvoorbeeld de Rotterdamse hoogleraar A. Houtepen, tevens directeur van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica in Utrecht, nog niet aan. Hij doet in zijn bijdrage suggesties voor een nieuwe confessionaliteit, en bepleit "oecumenisch grensverkeer en de solidariteit van een groot aantal profetische bewegingen in het maatschappelijk middenveld" (p. 167). Voor mensen die bewust buiten levensbeschouwelijke organisaties blijven, voor ongodsdienstigen of andersdenkenden is in deze bundel geen ruimte. Missie is op deze manier alleen maar goed voor de kerk. Heel wat godsdienstigen zullen het daar ook niet mee eens zijn, lijkt mij.

Ko Burger

Boeken en tijdschriften

J. Stomp (red.), *Wereldgodsdiensten in Nederland. Christenen in gesprek met moslims, hindoes en boeddhisten.*
De Horstink, Amersfoort/Leuven, 1991. 234 p. ISBN 9061843618. Uitgave in opdracht van de Sectie Interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland.

Geestelijk verzorgers krijgen steeds meer te maken met vragen over geestelijke verzorging aan moslims, hindoes en – in mindere mate – aan boeddhisten binnen hun instelling, en het is van belang om daarop in te kunnen spelen.
Wanneer een instelling de dienst geestelijke verzorging om advies vraag of wanneer men benaderd wordt door een vertegenwoordiger van één van genoemde groepen, is het nodig om geïnformeerd te zijn.
Wereldgodsdiensten in Nederland informeert over en vanuit de godsdienstige beleving van minderheden, en geeft ook inzicht in de verschillende standpunten en daarbij horende overwegingen die terzake bestaan bij christenen. Deze informatie is ook om andere redenen voor raadslieden zinvol. Zij werken immers samen in een pluriform samengestelde dienst geestelijke verzorging.
De studie van dit boek stimuleert tot stellingname en bezinning op de eigen humanistische uitgangspunten. Interessant, stimulerend, kortom een aanrader.

VVHGW, Profiel van de vrijgevestigde humanistisch geestelijk raadsman/raadsvrouw.
Jaarverslag van de Vereniging voor Vrijgevestigd Humanistisch Geestelijk Werk 1991. *f* 9,95. 28 p. Uitgeverij Interior, postbus 367, 3850 AJ Ermelo. ISBN 9074322018.

Uitgaande van de gedachte dat onbekend ook niet bemind maakt, heeft de Vereniging voor Vrijgevestigd Humanistisch Raadswerk (VVHGW) een informatief jaarverslag gemaakt onder de titel *Profiel van de vrijgevestigde humanistisch geestelijk raadsvrouw/raadsman*. Uit dit verslag blijkt dat de VVHGW behoefte heeft om uit hun aparte positie te komen, als "vijfde wiel aan de wagen". Verder vindt u een beschrijving van het werk van de vrijgevestigden, geïllustreerd met een drietal casussen.
Een voor intramurale werkers in het oog springend aspect van het vrijgevestigde werk is, dat de vrijgevestigden niet 'namens ' het Humanistisch Verbond werken. Uit dit jaarverslag blijkt overigens wel dat zij hun weg in de maatschappij zoeken in nauwe samenwerking

met het HV, en met de andere beroepsverenigingen (VGVZ en VGVB).
Als bijlage bevat dit verslag de tekst van een nota van de vereniging over het werken door humanistische raadslieden in de gemeenschappen van het HV. Het verslag is verkrijgbaar door *f* 9,95 over te maken op giro 3493438 tnv. Interior, Ermelo.

***Kernvraag* nr. 98, maart 1992.**
Gratis. 78 p.
Kernvraag is een onregelmatig verschijnend blad van de gezamenlijke diensten van de geestelijke verzorging bij de krijgsmacht, uitgegeven onder verantwoordlijkheid van de hoofden van dienst van de protestantse en rooms-katholieke geestelijke verzorging.
Het onderwerp van dit nummer is 'Fundamentalisme'. "De vraag rijst of alles fundamentalistisch is, wat in het gewone spraakgebruik van dit etiket wordt voorzien. Is er verschil met orthodoxie? Is fundamentalisme orthodox, of omgekeerd is orthodoxie fundamentalistisch? Is bijvoorbeeld een beweging rond de E.O. in Nederland fundamentalistisch of orthodox? Hoe staat het met de 'moral majority' in de Verenigde Staten en wat te denken van de bekende trits 'God-Nederland-Oranje'? Is fundamentalisme overal een potentiële machtsfactor? Zijn er sociale of misschien psychische factoren, die het ontstaan of de groei van fundamentalistische bewegingen bevorderen?" Met deze vragen heeft de redactie een zestal auteurs benaderd. Onder hen L. Layendecker ("Fundamentalisme en Publieke Godsdienst") over de 'publieke godsdienst' van het (uitverkoren) Amerikaanse volk zoals die in de redevoeringen van Amerikaanse presidenten naar voren komt, volgens een analyse van de Amerikaanse godsdienstpsycholoog Robert N. Bellah. Een andere bijdrage die de moeite waard is om te vermelden is een artikel van Aleid Schilder: "De angst voor alle kwaad", over fundamentalisme en psychologie, dat het verband beschrijft tussen autoritarisme, rigiditeit, dogmatisme en fundamentalisme.
Kernvraag is te verkrijgen bij Bureau Hoofdluchtmachtaalmoezenier, Binckhorstlaan 135, 2516 BH Den Haag. Telefoon 070-3492368.

Berichten en adressen

Een testament van waarde. Afscheidsconferentie en reünie van het HOI

Zoals bekend is het Humanistisch Opleidings Instituut in 1989 Universiteit voor Humanistiek geworden. De laatste HBO-opgeleide raadslieden zullen in het komende studiejaar afstuderen. Om het afsluiten van het HOI een feestelijk tintje te geven wordt op 14 en 15 november van dit jaar in de Guldenberg in Helvoirt een afscheidsconferentie gehouden voor alle medewerkers, de laatste studenten en de afgestudeerden van het HOI.

Het wordt een weekend met het karakter van een reünie voor de hele 'HOI-gemeenschap', zoals dat altijd zo knus genoemd werd.

Er zijn in de bijna 30 jaar dat het HOI bestaan heeft ruim 300 humanistische raadslieden afgestudeerd. De organisatoren hopen dat er velen uit het heden en het verleden van de opleiding en de praktijk van het humanistisch geestelijk werk naar deze weekend-conferentie toe zullen komen.

Het weekend is bedoeld om het afscheid te vieren, maar ook om de balans op te maken van zoveel jaar bouwen aan het beroep van humanistisch raadsvrouw/raadsman.

Het thema van het weekend is daarom de vraag: "Wat is de rode draad die er van het HOI via de huidige praktijk doorloopt naar de toekomst van het humanistisch geestelijk werk?"

Er zal natuurlijk vooral veel gelegenheid zijn voor ontmoeting tijdens deze conferentie. Maar de hoofdmoot van het programma wordt gevormd door een zestal workshops over onderwerpen uit de praktijk van het humanistisch geestelijk werk, die in het licht van het algemene thema behandeld worden. De workshops worden door humanistisch geestelijk werkenden geleid, die elk een HOI-docent als co-referent kiezen.

Voor meer informatie kunt u zich wenden tot de HOI-commissie, per adres postbus 797, 3500 AT Utrecht.

U kunt zich nu reeds aanmelden voor dit eindweekend. De kosten voor deelname bedragen *f* 75,– (dit is inclusief overnachting en maaltijden). Het is voor de organisatie en voor uzelf het gemakkelijkste om u aan te melden door dit bedrag over te maken op giro 3719932 tnv. HOI/UVH Utrecht, met vermelding van: administratienummer 1375 (HOI-weekend).

Het programma loopt van zaterdagochtend 10.30 uur tot zondag 13.30, na de feestelijke lunch.

Omdat het een reünie is, hoopt de

weekendcommissie, die bestaat uit Ton Jorna, Rob Buitenweg, John Brobbel, Denijs Bru, Els Berkhout en Ko Burger, dat zo veel mogelijk mensen zullen komen, en dat in ieder geval iedereen op de hoogte is dat we dit unieke weekend houden. Dus: "Zegt het voort!"

Wat betekent het allemaal?
Onder deze titel biedt de Internationale School voor Wijsbegeerte (ISVW) een zomercursus aan, een inleiding in de filosofie, geleid door Erik Heijerman en Paul Wouters. (maandag 13 tot en met vrijdag 17 juli. Kosten *f* 350,– plus *f* 175,–, of *f* 150,– als men lid is van de vereniging tot instandhouding van de ISVW).

De titel is de titel van een boek van de Amerikaanse filosoof Thomas Nagel (Uitg. Bert Bakker, *f* 19,90, 73 p.).
Uit de inleiding: "Veel mensen beginnen rond hun veertiende jaar zelf al over filosofische problemen na te denken: wat werkelijk bestaat, of we wel iets kunnen weten, of iets werkelijk goed of slecht kan zijn, of het leven zin heeft, of de dood het einde is. Over deze problemen wordt al duizenden jaren lang geschreven, maar de grondstof voor de filosofie komt rechtstreeks uit de wereld en onze relatie tot die wereld, niet uit geschriften uit het verleden. Daarom duiken ze ook steeds weer op in de hoofden van mensen die er nooit over hebben gelezen. (...) De kern van de filosofie wordt gevormd door bepaalde vragen die de reflectieve menselijke geest van nature bezig houden, en de beste manier om de studie van de filosofie te beginnen is daar direct over na te denken."

Dromen, chakra's en meditatie
De in het Belgische Gent gevestigde School voor gestalt en psychosynthese organiseert in juli een workshop in Vught over dromen, chakra's en meditatie, van donderdag 2 juli om 15 uur tot zaterdag 4 juli 17 uur. Wil Wauters begeleidt deze cursus die plaats vindt in Huize Bergen, Glorieuxlaan 1 te Vught. Prijs *f* 455,– plus *f* 137,– verblijf.
In augustus organiseert dezelfde school een cursus onder de titel: 'De vrouw in haar kracht, the wild man, sexualiteit en agressie'. Van vrijdag 21 augustus 15 uur tot maandag 24 augustus 17 uur. Ook in Vught. Kosten *f* 520,– plus *f* 215,– verblijf.

Introductieweken geestelijke verzorging en organisatie
Het secretariaat van de raad voor klinisch pastorale vorming in Nederland deelt mee dat de volgende introductieweken voor geestelijk verzorgers in het werkgebied ziekenhuizen en verpleeghuizen gepland zijn:
In Psychiatrisch Centrum Zon en Schild te Amersfoort: 7 tot 9 december 1992; 29 maart tot 2 april 1993; 15 tot 19 november 1993. Cursusleider is Drs. R. Houtsma.
In het Sint Radboudziekenhuis te Nijmegen: 1 tot 5 juni 1992; 9 tot 13 november 1992. Cursusleider Drs. W. Rooijakkers.
Voor verdere informatie: secretariaat RKPN, mevrouw L. Houtsma-Harms, telefoon 033-609641 (ma, wo en do van 9.00 tot 13.00 uur) (Thuis: 033-722068).

Adressen

Humanistisch Verbond
Het Humanistisch Landelijk Centrum verhuist in de loop van dit jaar. Postbus 114, 3500 AC Utrecht. Telefoon: 030-318145.

Universiteit voor Humanistiek
De administratie en een groot deel van de medewerkers zijn nu gevestigd op Drift 6, Utrecht. Telefoon 030-367437. De bibliotheek, de drukkerij en een deel van de wetenschappelijke staf is gevestigd op de Van Asch Van Wijckskade 28, Utrecht. Telefoon 030-312674.
UVH, Postbus 797, 3500 AC Utrecht. Telefax 030-340738.

VVHGW
Vereniging voor vrijgevestigd humanistisch geestelijk werk, Postbus 367, 3850 AJ Ermelo. Telefoon 03417-61440.

VGVZ, humanistische sector
Secretaris: Wim Blokland, Schoolstraat 12, 3581 PT Utrecht. Telefoon: 030-315057.

NVVE
Secretariaat van de Vereniging voor vrijwillige euthanasie: Emmastraat 30 Amsterdam. Postbus 75331, 1070 AH Amsterdam. Telefoon 020-6793561.

Internationale school voor Wijsbegeerte (ISVW)
Dodeweg 8, Leusden. Postbus 216, 3800 AE Amersfoort. Telefoon 033-650700.

Centrum voor Beroepsinnovatie en Methodiekontwikkeling van de Hogeschool Nijmegen
Directeur: Hans Oostrik. Laan van Scheut 10, Nijmegen. Postbus 9029, 6500 JK Nijmegen. Telefoon 080-566633.

RKPN
Raad voor klinisch pastorale vorming in Nederland, Psychiatrisch Centrum Zon en Schild, Utrechtseweg 266, 3818 EW Amersfoort. Telefoon 030-609641.

Agenda

26-30 juli 1992
IHEU-congres Humanism for Head & Heart Amsterdam.

9 oktober
UVH-ontmoetingsdag voor raadslieden

14 en 15 november 1992
Een erfenis van waarde. Eindconferentie van het Humanistisch Opleidings Instituut. Reünie. Zie rubriek berichten.

Vacature

De stichting voor Humanistisch Studenten Raadswerk zoekt contact met gegadigden voor de functie van

Humanistisch Studenten Raadsvrouw/man

aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht.

De functie omvat 8 uur per week en betreft het verzorgen van inloopuren en groepsactiviteiten voor studenten, met als doel een bijdrage te leveren aan de geestelijke ontwikkeling en het geestelijk welbevinden van studenten en ruimte te bieden voor existentiële vragen.

Kandidaten dienen de HOI-opleiding te hebben voltooid.

Inlichtingen over de functie kunnen worden ingewonnen bij de voorzitter van de stichting HSR, Herman Vegting, tel. 08819-72127.

De selectiecommissie zal bestaan uit vertegenwoordigers van de UVH en HSR.

Uitvoerige schriftelijke sollicitaties worden verwacht voor 1 augustus 1992 bij het secretariaat van de stichting:

B. Slakhorst
Kroezelstaat 33
5632 XM Eindhoven