

Omgaan met angst

Angstreductie

in het licht

van de

mentaliteitenleer

Pieter C. van de Griend

SW

Omgaan met angst

De SW-reeks
verschijnt onder hoofdredactie van
Jan van Haaren

Omgaan met angst

Angstreductie

in het licht

van de

mentaliteitenleer

Pieter C. van de Griend

hNb****

UITGEVERIJ H. NELISSEN | BAARN

Copyright: © 1996, Uitgeverij Nelissen B.V., Baarn
Postbus 121, 3740 AC BAARN
Telefoon: (035) 541 23 86 – Telefax: (035) 542 38 77
Omslag: Matt Art & Partners, Haarlem
1e druk: 1996

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK DEN HAAG

Van de Griend, Pieter C.

Omgaan met angst / Pieter C. van de Griend. – Baarn :
Nelissen. – (SW-reeks)

Met lit. opg.

ISBN: 90-244-0978-0

NUGI: 711

ALLE RECHTEN VOORBEHOUDEN

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

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j^o het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Inhoud

- Inleiding Het onderwerp en de opzet van dit boek 9
- Hoofdstuk 1. Probleemstelling en uitwerking vanuit een paradoxale
 grondslag 15
- Hoofdstuk 2. De verstrengeling van bestaan en kennen en een uitweg
 uit de impasse 31
- Hoofdstuk 3. Angstreductie in subjectiverend en in objectiverend
 bestaan 51
- Hoofdstuk 4. Angstopheffing in collectieve beeldvorming;
 kennen en communiceren 65
- Hoofdstuk 5. Het sociaal wenselijke uitgangspunt:
 normerend en waarderend kennen 81
- Hoofdstuk 6. Het individueel wenselijke uitgangspunt:
 integrerend en evaluerend kennen 93
- Hoofdstuk 7. Angstreducerend bestaan en kennen in vier
 mentaliteiten 103
- Hoofdstuk 8. Gevalbeschrijvingen en hun interpretatie 123
- Hoofdstuk 9. Over innerlijke vrijheid als leerproces, professionele
 vaardigheid en het a priori van ruimte en tijd 149
- Hoofdstuk 10. Verbreding en verdieping van inzicht in de theorie door
 middel van vragen 167

- 1 Bloemen leven licht-zinnig hun bladen.
Dieren lopen vanzelfsprekend; ze zwijgen
van wat ze zouden kunnen zijn; hun daden
gebeuren altijd nu; dieren zijn eigen.
- 5 Mensen doen alsof. Bestaan in ijsskoude,
denken, denken, denken dat zij bestaan.
Geen mens kènt een mens. Men wil zich vasthouden.
Angst laat niet los. Men kijkt zijn spiegel aan.
- 9 En hangt zich op aan winterse systemen
of takken van geloof. Maar dood is dood.
Men neemt zich mee en is niet mee te nemen.
- 12 En ik ben eenzelfde. Maar leg mij bloot,
omdat ik zien wil wie ik toch nog ben.
Ik moet toch een mens zijn die ik herken.

Hans Andreus

In een eerdere publikatie (1991) is van dit sonnet een analyse opgenomen, omdat het beschouwd kan worden als een volmaakte samenvatting van de probleemstelling die aan mentaliteitenleer ten grondslag ligt.

Met betrekking tot de inhoud van dit boek heeft de zeggingskracht van het gedicht niets ingeboet aan relevantie.

Inleiding

Het onderwerp en de opzet van dit boek

Het woord mentaliteit krijgt gemakkelijk een morele connotatie. We spreken van een rot-mentaliteit of ook van de juiste mentaliteit. Een juist begrip van de titel van dit boek is er echter mee gebaat, dat die morele connotatie volledig achterwege blijft. Mentaliteit betekent geestesgesteldheid. Die letterlijke betekenis houdt niet meer in maar ook niet minder dan een neutrale, waarde vrije en algemeen geldige aanduiding van toestanden waarin de menselijke geest kan verkeren. Zo opgevat, is de mentaliteitenleer dan een eveneens neutrale, waarde vrije en algemeen geldige theorie over al die toestanden. Die formulering maakt duidelijk waarom in de ondertitel het woord mentaliteit in de meervoudsvorm verschijnt.

Het onderwerp van dit boek heeft dus niets van doen met het goed of slecht zijn van welke mentaliteit dan ook, laat staan met het onthullen van de juiste mentaliteit, of met het aan de kaak stellen van allerlei verkeerde mentaliteiten. De centrale vraag is, of mentaliteiten, hoezeer ze onderling ook van elkaar mogen verschillen, niettemin in hun werking en hoedanigheden met behulp van een algemeen geldige theorie objectief kunnen worden begrepen. Tot zover in deze inleiding over wat er wordt bedoeld met de term mentaliteitenleer.

Angstreductie is aanwezig in alle mentaliteiten. Daarmee biedt de doorwerking van angst in het menselijk bestaan een aanknopingspunt voor de gezochte algemeengeldige theorievorming. Op het eerste gezicht is dit in strijd met wat ik hiervoor heb gezegd. Het valt immers moeilijk vol te houden dat de doorwerking van angst in een mentaliteit niets te maken heeft met de morele kwaliteit ervan. Moet die doorwerking niet veeleer als slecht dan als een groot goed worden gezien? In deze inleiding zou het te ver voeren op die vraag een volledig antwoord te geven. De kern van de zaak is echter de mogelijkheid van een derde opvatting aangaande de doorwerking van angst in het menselijk bestaan.

En wel de onvermijdelijkheid ervan. Daaruit volgt echter niet, dat het angstvrij functioneren van mensen onmogelijk zou zijn. Omdat ik allerlei complicaties buiten beschouwing moet laten, geef ik slechts de volgende analogie. Dat alle mensen dood gaan, is onvermijdelijk en als zodanig niet goed of slecht (maar men stelle zich eens voor, dat ze allemaal, op aarde wel te verstaan, zouden blijven leven!). De doorwerking van angst in het leven nu, is ook onvermijdelijk. Op de redenen waarom dat zo is, zal ik uiteraard nog terugkomen.

Hiermee heb ik in eerste aanleg rekenschap gegeven van de titel en ondertitel van dit boek. Mede in aanmerking nemend, dat het gaat over het functioneren van mensen in zowel individueel als collectief opzicht, zal het ook wel duidelijk zijn, dat mijn onderwerp niet een beperkte probleemstelling is, die linea recta tot oplossing komt. In feite gaat het om een wijze van denken over de aard van het menszijn, die zich zelfs niet beknopt laat samenvatten.

En toch, hoezeer dat opnieuw een contradictio in terminis moge lijken: aan de mentaliteitenleer kleeft een bepaalde moraal, niet van goed of slecht, maar wel van de eenvoud of beter gezegd van de doorzichtigheid. Het is in ons tijdsgewricht, waarin de zekerheid van vaste normen en waarden aan kracht inboet, zoal niet verloren lijkt te gaan, een gangbaar uitgangspunt dat de menselijke werkelijkheid wezenlijk ondoorzichtig, subjectief, niet objectief kenbaar, onvoorspelbaar en onbeheersbaar is.

De denkwijze die in de mentaliteitenleer zijn vormgeving vindt, heft deze gecompliceerdheid van de werkelijkheid niet op en levert evenmin nieuwe normen en waarden. Veeleer doet die inzien dat het ultieme houvast niet valt te verwachten van normen en waarden, hoe belangrijk die ook mogen zijn. Maar wat wel mogelijk is, is het objectief benaderen van de meer verborgen aard van het menszijn, zoals die door de eeuwen heen constant is gebleven en zoals die ook al werd onderkend door Shakespeare en Spinoza, twee gestalten die voor mij boven alle anderen uitsteken. Dergelijk kennen vergt grote inspanning, maar die loont de moeite, want het vergroot de doorzichtigheid van het menselijk bestaan. En ook dat is een houvast.

Hierna zal ik in deze inleiding kort ingaan op de wordingsgeschiedenis die tot dit boek heeft geleid. Die begon omstreeks 1950, doordat ik ken-

nismaakte met enkele ideeën van de psychiater Du Boeuff, van wie ook de term mentaliteitenleer afkomstig is. Die niet verder uitgewerkte ideeën kwamen erop neer, dat er slechts drie fundamentele mentaliteiten zouden bestaan die elkaar (zonder overgangsvormen) uitsluiten en die alle drie kunnen worden begrepen als een bepaalde samenhang tussen een "ik-handhavend" en een "relatie-stichtend" systeem. Du Boeuff benadrukte dat het in die interpretatie gaat om abstracte theorievorming en niet om de (ook toen al) zoveelste psychologische typologie. In mijn eerste publikatie over de materie (Leren doceren, 1970) nam ik die driedeling over. Nadere bestudering van klinisch-psychologische literatuur leerde mij, dat er geen drie maar vier mentaliteiten moesten bestaan. In mijn eigen conceptualisering daarvan betrok ik mede het verschijnsel van angstreductie, waarin de doorwerking (en niet de opheffing) van angst tot uitdrukking komt.

Sindsdien heeft de mogelijkheid van verdere theorieontwikkeling en ook de toepassing daarvan mij niet meer losgelaten en geleid tot de publikatie van drie boeken over de materie. Ik volsta ermee de titels daarvan en het jaar van hun verschijnen te vermelden ten einde, hoe summier dan ook, een indruk te geven van die verdere ontwikkeling en de verschillende accenten die daarbij optraden.

1. *In het perspectief van de angst. Grondvormen van tussenmenselijk functioneren* 1975
2. *Relatievormen en zelfkennis* 1983
3. *Ons aller probleem: de medemens. Over het wederzijds onbegrip in menselijke relaties* 1991

'Driemaal is scheepsrecht' bleek in dit geval niet op te gaan voor een naar mijn eigen oordeel volledig bevredigende doordenking van de (zeer complexe) materie. Daarmee kom ik tot de kwestie die in dit boek het volle pond krijgt, te weten: het kennen van de samenhang tussen het persoonlijke en het universeel menselijke. Dergelijk kennen brengt met zich mee, dat twee vakgebieden die in wetenschappelijk opzicht mijlener uit elkaar lijken te liggen, namelijk persoonskunde en filosofische kennistheorie, in nauw verband met elkaar worden gebracht. Dat verband is de rode draad die de afzonderlijke hoofdstukken met elkaar verbindt.

In het eerste hoofdstuk wordt deze probleemstelling uitgewerkt en een vooruitblik gegeven op de verdere ontwikkeling daarvan. In hoofdstuk

twee worden het persoonlijke en het algemeengeldige perspectief, maar dan in relatie tot elkaar, verder ontwikkeld. Daarna wordt in hoofdstuk drie de doorwerking van angst in het bestaan van het individu geïntroduceerd. Die doorwerking is ook aanwezig in collectief opzicht, maar heeft dan andere gevolgen, waarvan in hoofdstuk vier rekenschap wordt gegeven, hetgeen tevens de verhouding tussen kennen en communiceren in het geding brengt. In hoofdstuk vijf wordt de invloed van normen en waarden op het menselijk kenvermogen aan de orde gesteld, waarna de weg vrij is om in hoofdstuk zes twee kensoorten te behandelen die in het geheel van de mentaliteitentheorie van centrale betekenis zijn: integrerend en evaluerend kennen (met elk twee subsoorten.) Daarna is in hoofdstuk zeven een bepaalde synthese mogelijk, die leidt tot de conceptualisering van de vier elkaar uitsluitende mentaliteiten waarom het is begonnen, waarmee het geheel van de theorie is afgerond.

De presentatie van die theorie is, zoals het nu eenmaal een theorie betaamt, van een hoog abstractieniveau. Niet iedere verwijzing naar empirische verschijnselen ontbreekt, maar die blijft incidenteel, ondergeschikt aan de ontwikkeling van het conceptuele kader. Daarvoor bestaan in dit geval twee dwingende redenen. De eerste is, dat het kenobject van de theorie de hoogst persoonlijke subjectieve ervaring is die het individu heeft van zichzelf in relatie tot anderen. Iedere concrete beschrijving daarvan door een buitenstaander, is onvermijdelijk een misvorming van dat kenobject. De tweede reden is, dat dergelijke beschrijvingen, wanneer ik ze toch zou leveren, de adequate toepassing van de theorie blokkeren, omdat deze aanleiding geven tot typologisch kennen ofwel tot verwarring van abstract en concreet, of ook tot kortsluiting van theorie en praktijk waardoor alles weliswaar veel eenvoudiger wordt, maar helaas ook onbetrouwbaar en onwaar.

Adequate toepassing van de theorie is in de mentaliteitenleer voorbehouden aan het individu dat de theorie op zichzelf toepast. De merkwaardige anomalie doet zich voor, dat een manier van kennen die veelal wordt gehouden voor in ieder geval subjectief, nu verschijnt als de enige mogelijkheid tot objectief kennen! Waarheidsvinding omtrent zichzelf kan men niet aan anderen delegeren. Wel kan de hulp van anderen belangrijk, zelfs onontbeerlijk zijn, maar dat is een andere kwestie.

De consequentie van dit standpunt treft de lezer aan in hoofdstuk acht. De gevalbeschrijvingen daarin zijn niet van mijn hand, maar van perso-

nen die zich geruime tijd hebben beziggehouden met de toepassing van de theorie op zichzelf en die daarvan rekenschap geven. In dit hoofdstuk wordt nog eens het zo fundamenteel belangrijke onderscheid tussen conceptueel en typologisch kennen onderstreept. De mentaliteitenleer is geen typologie die rechtstreeks herkenbare typerende gedragskenmerken levert.

Het voorlaatste hoofdstuk (negen) heeft een afrondend karakter en biedt zowel in theoretisch als praktisch opzicht enkele aanvullende beschouwingen. Hoofdstuk tien ten slotte, is van heel andere aard. Dit heeft te maken met het feit dat dit boek in zijn geheel geen gemakkelijke lectuur is. Althans dat neem ik aan, nadat mijn eerdere publikaties over de materie nogal eens werden gekwalificeerd als moeilijk toegankelijk. Waaraan ook nogal eens werd toegevoegd, dat men door herhaalde lezing wel in staat was er verder in door te dringen en steeds nieuwe gezichtspunten te ontdekken.

Om dat proces te vergemakkelijken, treft de lezer in hoofdstuk 10 een aantal vragen aan die hem of haar in staat stellen het boek niet alleen te lezen, maar ook te bestuderen. De mentaliteitenleer is een denkwijze die in diverse opzichten haaks staat op gangbaar denken, zoals ik hiervoor heb aangestipt. In de theorievorming heb ik uiteraard gestreefd naar logische coherentie, maar dat sluit natuurlijk niet uit, dat mijn denkwijze bij de lezer interfereert met andersoortig denken. Een dergelijke wisselwerking acht ik echter in geen enkel opzicht een bezwaar. Integendeel.

Noch met mijn eerdere boeken, noch met dit heb ik ooit de bedoeling gehad zoveel mogelijk lezers te 'bekeren' tot de mentaliteitenleer. Wat er echter tot op heden gebeurde is, dat zich steeds opnieuw lezers aandienen die op de een of andere manier geraakt werden door mijn geschriften, die de worsteling met de materie aangingen en medeelden daarvan veel profijt te hebben (een enkeling kocht zelfs een tweede exemplaar omdat het eerste totaal was versleten!). Kortom: talloze malen is mij gebleken dat de mentaliteitenleer kan functioneren als een wegwijzer in het labrynt van menselijke betrekkingen, waarin we nu eenmaal allemaal kunnen verdwalen.

Die wegwijzerfunctie is niet het uitgangspunt van de theorie. Maar die heeft wel de bedoeling het labrynt voor zover mogelijk in kaart te brengen. En dat een kaart onder bepaalde omstandigheden een nuttig hulpmiddel kan zijn, is buiten kijf. Afgezien van mijn eigen gevoel, dat de

kaart verbeterd kan worden, is het dat succes van eerdere boeken, dat mij heeft gestimuleerd om dit boek te schrijven.

Hoofdstuk 1

De probleemstelling en de uitwerking vanuit een paradoxale grondslag

De probleemstelling in dit hoofdstuk betreft de vraag, of en zo ja hoe het mogelijk is, de menselijke psyche als een geheel objectief te kennen. Na de verkenning van dit probleem en het postuleren van een paradoxaal uitgangspunt voor de uitwerking ervan, wordt een overzicht gegeven van de inhoud van de volgende hoofdstukken, waarin die uitwerking en ook de oplossing nader gestalte krijgen.

Wat is psychologie?

Het woord psychologie of zielkunde betekent wetenschap van de psyche. Al vele malen heb ik aan psychologen en studenten in dat vak de vraag voorgelegd, om welk kenobject het in die wetenschap gaat. Nog nooit werd die vraag naïef, verbazingwekkend, zelfs belachelijk gevonden. Niemand reageerde met de tegenvraag: wat is het kenobject van de dierkunde of van de sterrenkunde, de taalkunde, de tandheelkunde? Kennelijk staat het, noch voor leken noch voor vakmensen, ondubbelzinnig en vanzelfsprekend vast, wat er valt te verstaan onder de psyche. Dat betekent dan, dat er zowel voor leken als vakmensen alle ruimte is, om een grote diversiteit van opvattingen aangaande het kenobject van de psychologie te huldigen. Als zodanig kan men het menselijk bewustzijn, maar ook het gemoed, de (diepere) zieleroverselen en ook het menselijk gedrag beschouwen.

Ook over het bestaan van de psyche kan men heel verschillend denken. Het ene uiterste is dat de psyche helemaal niet bestaat als een in zijn totaliteit grijpbaar kenobject. Van een andere orde is de opvatting dat de

psyche wel degelijk bestaat, zelfs eeuwig, als een onsterfelijke ziel die van tijd tot tijd reïncarneert, of één die meer direct op weg is naar een hemels dan wel hels hiernamaals. In dat geval gaat het niet over wetenschappelijke zekerheid maar over geloofszekerheid. Wat moeten we in dit verband denken van de psychologie als wetenschap? Gaat het om een echte wetenschap of om een pseudo-wetenschap? Staat de deskundigheid van psychologen in vergelijking met niet-psychologen inzake zielkundig inzicht duidelijk vast? Wat er in ieder geval is gebeurd, is dat de psychologie zich heeft ontwikkeld tot een vakgebied waarvan niemand nog het geheel kan overzien. Die onoverzichtelijke wirwar van richtingen, stromingen, opvattingen, theorieën en onderzoeksresultaten wettigt wel de conclusie, dat de menselijke psyche bepaald geen gemakkelijk grijpbaar kenobject is.

Een mogelijke oorzaak daarvan is niet moeilijk op te sporen. Gesteld namelijk dat de psyche bestaat, welk probleem treedt er dan op wanneer men probeert de psyche te kennen? Het kennende subject is zelf, of het dat nu wil of niet, ook een manifestatie van de psyche en dus een verschijningsvorm van het kenobject. En dat voert naar de opvatting van Comte, die al lang vóórdát het vakgebied onoverzichtelijk was geworden, tot de conclusie kwam dat psychologie als wetenschap onmogelijk is: het oog is nu eenmaal niet in staat (rechtstreeks) zichzelf te zien!¹⁾

Psychologie als gedragswetenschap?

Aan het dwingende karakter van de conclusie van Comte kan men proberen te ontsnappen, bij voorbeeld door psychologie op te vatten als gedragswetenschap. De menselijke geest manifesteert zich in gedrag en het gedrag van anderen is toch wel kenbaar, waarmee de noodzakelijke scheiding van subject en object tot stand komt. Maar dan ontstaan er nieuwe complicaties. Taalgebruik is ook menselijk gedrag. Laat men dat buiten beschouwing, dan wordt het kenobject drastisch gereduceerd.

1. Comte staat te boek als de negentiende-eeuwse grondlegger van het positivisme in de sociale wetenschap. Zijn afwijzing van wetenschappelijke psychologie betreft uitsluitend de mogelijkheid van introspectie. Experimentele psychologie is volgens Comte wel mogelijk.

Is het bij voorbaat uit te sluiten, dat de activiteit van de menselijke geest samenhangt met taalontwikkeling en taalgebruik? Misschien zelfs in hoge mate? Impliceert men taalontwikkeling en taalgebruik, dan wordt een andere tak van wetenschap, namelijk linguïstiek een onderdeel van de psychologie.

En daarbij blijft het niet. De menselijke geest is in staat tot natuurwetenschappelijk kennen, zoveel staat wel vast. Zeker in de huidige fase van onze cultuurontwikkeling is het bèta-kennen, niet alleen door fysici, maar ruim opgevat als het kennen door iedereen van (het belang van) menselijke artefacten, van verworvenheden van techniek, een aspect van het functioneren van de geest, waar men niet omheen kan. En ook dat wordt dus een onderdeel van de psychologie.

Anders dan in verband met het taalverschijnsel bedoel ik niet, dat natuurwetenschap een onderdeel van de psychologie zou zijn. Het taalverschijnsel is in volle omvang een onderdeel van de menselijke werkelijkheid; sterren en planeten, planten en dieren, stoelen en tafels, enzovoort, zijn dat niet. Maar in de kennende omgang met al die zaken komt wel het functioneren van de geest tot uitdrukking. Wat er dus tot de psychologie als wetenschap moet worden gerekend, is niet de natuurwetenschap zelf, maar wel de grondslag daarvan: hoe is het mogelijk dat de menselijke geest in staat is tot dergelijk kennen?

En en passant noem ik dan ook maar de grondslag van de wiskunde, waaraan de psychologie uiteraard niet voorbij kan gaan. Zelfs moet die van een zeer bijzonder belang worden geacht. Want wat is wiskundig kennen eigenlijk? Een vorm van natuurwetenschappelijk kennen of een produkt van de menselijke geest? Of allebei tegelijk? Reeds Plato was van mening, dat wiskundig kennen het menselijk kennen par excellence is. Als dat waar zou zijn, dan komen wij van daaruit mogelijk terecht bij een zeer belangrijke kern van de menselijke psyche: de reden waarom onze soortnaam homo sapiens sapiens luidt.

Intussen ben ik nu alleen nog maar bezig de mogelijkheid van psychologie als wetenschap aan de orde te stellen. Als die mogelijkheid al bestaat, dan is het wel duidelijk, dunkt mij, dat psychologie niet anders dan een zeer veelomvattend vakgebied kan zijn. De menselijke psyche geeft zijn geheimen niet zomaar prijs. En dat is in ieder geval een andere conclusie, dan dat psychologie een betrekkelijk eenvoudige studie-

richting zou kunnen zijn, één die men kiest omdat men de zoveel moeilijker bèta-vakken te hoog gegrepen acht.

Het zieleleven en de driften

Maar toch! Er zit nog een heel andere kant aan de zaak. Tot zover heb ik de psyche in haar gerichtheid naar buiten toe geschetst: mensen met wie men communiceert en objecten die men kent, bestaan in de buitenwereld. We kunnen de psyche echter ook als ziel opvatten en niet als geest. In dit begrip valt meer nadruk op andere aspecten: gevoelens, meer of minder bewuste zielerorselen, driften, waarin Freud de oorsprong van het zieleleven situeert. Zijn psychoanalyse heeft de pretentie wetenschappelijke psychologie (en tevens therapie) te zijn, waarin dat innerlijk als kenobject verschijnt. En daarmee is dus de opvatting dat de ziel bestaat, maar niet rationeel kenbaar zou zijn, van de baan. Dat kennen ontstaat, althans in eerste aanleg, in de kennende geest van de psycholoog, c.q. therapeut en daarmee is toch de noodzakelijke subject-object splitsing bereikt, en wel zonder alle ballast van extra's die, zoals hiervoor uiteengezet, het kennen van de naar buiten gerichte kennende geest met zich meebrengt. Weliswaar is het kennen van de diepere en onbewuste lagen van de psyche ook niet zo eenvoudig; Freud spreekt zelfs van *unendliche* psychoanalyse als mogelijkheid. Maar dat is iets anders dan de principiële onkenbaarheid van het onbewuste.

Daarvan ga ik ook niet uit, maar de oorzaak van de moeilijke toegankelijkheid ervan kan ook als diametraal tegenovergesteld aan de Freudiaanse opvatting worden geïnterpreteerd. Het zijn niet de irrationele oerdriften, waarvan de verborgen patronen zich verzetten tegen de rationele benadering, maar het is juist de verbondenheid van emotionaliteit met rationaliteit die het probleem vormt. Dat klinkt mogelijk verbazingwekkend: daardoor zou bewustwording toch juist eenvoudiger worden? Dat is nog maar de vraag. Als rationaliteit en emotionaliteit niet onafhankelijk van elkaar functioneren, hoe zou het verstand dan gevoelens kunnen begrijpen? Het standpunt dat er een fundamentele samenhang bestaat tussen subjectief ervaren en objectief kennen, dat men wel een onderscheid kan maken tussen ziel en kennende geest, maar dat

daardoor die beide nog niet onafhankelijk van elkaar *bestaan*, zelfs volstrekt integendeel, verduidelijk ik met een analogie.

Het werkelijke probleem in de metafoor van de stippellijn

Op een blad papier staat een stippellijn. Wat is een stippellijn: een verzameling punten of een lijn? Beide, kan men zeggen, zoals in het woord tot uitdrukking komt. Maar als men onder een lijn een vloeiend getrokken lijn verstaat, dan doen de punten afbreuk aan het lijnaspect. Verwijdert men echter de punten, dan is de lijn ook weg. De lijnindruk van de stippels, het vloeiende karakter ervan, vergelijk ik met de ziel, met emotionaliteit en subjectiviteit, de stippels met meer gedifferentieerd objectgericht kennen. Het eerste, opgevat als veelomvattende verbondenheid, in het bijzonder met andere mensen, is ondenkbaar zonder de kennende verwijzing naar datgene, dat die verbondenheid in stand houdt. Verdwijnt die objectgerichtheid, dan is ook de verbinding opgeheven; zich met niets verbonden voelen, kan geen verbinding worden genoemd.

Tot zover lijkt de argumentatie misschien niet strijdig te zijn met psychoanalyse: de op hun eigen bevrediging gerichte driften hebben ook een object nodig. Maar wat de metafoor illustreert, is dat het *bestaan* van de *driften* ten nauwste is verbonden met het *kennen* van het *object*. Daarmee zijn ziel en geest, emotionaliteit en rationaliteit in hun fundament *aan* elkaar gekoppeld, hoe zeer ze ook in hun ontwikkeling *uit* elkaar lopen. De koppeling, ook dat symboliseert de stippellijn, sluit de tegenstrijdigheid tussen voelen en kennen niet uit, impliceert die zelfs. Daarmee zitten we op een heel ander spoor dan dat van Freud. Wanneer psychoanalyse de nadruk legt op het kennen van het onbewuste zonder de samenhang tussen onbewust en bewust eveneens als oorspronkelijk te beschouwen, dan is het geen wonder dat men daarmee oneindig lang kan doorgaan. Voor de psyche, opgevat als totaliteit, zou kunnen gelden, ondanks alle tegenstrijdigheid en complicaties ervan: *there is some*

*method in this madness.*²⁾ Als dat zo is, dan komt het erop aan de methode van tegelijk voelen en denken te ontdekken. Deze reserve ten opzichte van psychoanalyse geldt evenzeer voor ieder exclusief bezig zijn met de menselijke subjectiviteit, zelfs voor theorievorming aangaande en onderzoek van emoties, waarvan dan – opnieuw geen wonder – de uitkomst is, dat iedere omschrijving van het kenobject arbitrair blijft.

In mijn betoog is het geheel van de psyche nog niet naar voren gekomen als een grijpbaar kenobject. Wel kan men er twee kanten mee uit, die elkaar echter allesbehalve vanzelfsprekend aanvullen. De zieloze geest vertoont zoveel facetten, dat er met geen mogelijkheid een overzichtelijk en sluitend geheel in valt te ontdekken. De geestloze ziel daarentegen ontbeert structuur en wordt polyinterpretabel: daaraan kan men steeds nieuwe geheimen ontfutselen, waarin echter de kern van de zaak een immer wijkend perspectief blijft. Die twee kanten kunnen worden samengevat in het standpunt dat de menselijke psyche een buitengewoon complex kenobject is, en dat dientengevolge de psychologie een uiterst gevarieerde wetenschap is, met de grote rijkdom aan richtingen, stromingen, opvattingen en theorieën, die ik hiervoor al noemde. Ook zegt men, dat het menselijk gedrag altijd tegelijk biologisch, mentaal, interactionistisch en sociaal-cultureel is gedetermineerd. Hoe waar zo'n uitspraak ook moge zijn, hij brengt ons geen stap verder in de richting van de grijpbare psyche. En dus is de klemmende vraag: moet de eenheid van de psyche, en daarmee de grijpbaarheid van dat kenobject worden opgegeven, of is er toch nog een mogelijkheid om die te ontdekken?

Een prealabele vraag

Voordat ik mijn eigen antwoord op die vraag aan de orde stel, eerst het volgende. Naar mijn mening verwijst de vraag naar een prealabele vraag die niet over het hoofd mag worden gezien. En wel deze: als de

2. Niet: 'there is some system in the madness', zoals Shakespeare nogal eens slordig wordt aangehaald. Systeem betekent niet hetzelfde als methode en in mijn context is het verschil van essentieel belang.

eenheid van de psyche al bestaat, waar kan men die dan aantreffen? Hiervoor heb ik immers geargumenteed, dat het niet in de ziel is en ook niet in de geest, en evenmin in het bij elkaar aansluiten van die beide. Maar wat blijft er dan nog over? Genoeg. De eenheid van de psyche kan men zoeken in de verbinding met een vorig leven en ook in die met het hiernamaals; in het karma als de som van de gedachten en daden tijdens het aardse bestaan en ook juist in de totale onthechting daarvan; in een cursus psychosynthese, in yoga, meditatie, mystieke aanschouwing, zen-boeddhisme en ten slotte noem ik, zonder dat mijn opsomming daarmee uitputtend is, nog het rechtstreekse contact met het universum à la Capra.

Van bovennatuurlijke uitgangspunten als grondslag van wetenschappelijke psychologie heb ik mij al gedistantieerd, maar iets anders is het volgende. Men kan proberen de psyche als kenobject rechtstreeks te benaderen, maar het is niet bij voorbaat uitgesloten dat de eenheid daarvan zich openbaart als onderdeel van een meer omvattende werkelijkheid. En die situeer ik dan gewoon op aarde. Maar wel ruim opgevat. Sinds Darwin weten wij, dat de mens een onderdeel van de natuur is, voortgekomen uit het evolutieproces, zoals alle soorten. Zonder op de hoogte te zijn van het evolutieprincipe vond Spinoza dat ook al. In diens filosofie treffen we tevens – impliciet – de moderne opvatting aan, dat de mens als een psychosomatische eenheid kan worden gezien (waar Descartes nog niet aan toe was). Wat er met deze gezichtspunten echter van het toneel verdwijnt, is niet de psyche als mogelijk kenobject, maar wel de psychologie als wetenschap daarvan! Door een zo grote verruiming van het kenobject wordt die vakwetenschap – het woord is al gevallen – tot filosofie.

Het zij zo: de bedoeling blijft in ieder geval de psyche als een grijpbaar kenobject te ontdekken. En Wittgenstein zei al in zijn *Tractatus*, dat kennistheorie de filosofie van de psychologie is.³⁾ Daarmee ben ik het van harte eens. Echter, verder zal ik niet in zijn voetspoor treden. Althans niet dat van de *Tractatus*, want onmiddellijk na de hiervoor genoemde stelling volgt de opmerking, dat de theorie van Darwin met filosofie niet meer heeft te maken dan welke andere hypothese van de natuurwetenschap ook. Lijnrecht in strijd daarmee heb ik betoogd, dat

3. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*: stelling 4.1121

natuurwetenschappelijk kennen een onderdeel is van de *menselijke* werkelijkheid, en dus niet buiten beschouwing kan blijven in de filosofie van de psychologie!

De filosofie van de psychologie

Om hierna mijn eigen filosofie van de psychologie te kunnen introduceren, keer ik terug naar de metafoor van de stippellijn. De punten doen afbreuk aan het lijnaspect maar tegelijk bestaat de lijn alleen dankzij de punten. Die paradox van verbondenheid en gescheidenheid, van continu en discreet houd ik voor zeer fundamenteel en hoogst bruikbaar, wanneer het erom gaat een filosofie van de psychologie te ontwikkelen. Ik bracht hem in verband met de verhouding tussen ziel, emotionaliteit en subjectiviteit enerzijds en geest, rationaliteit en objectiviteit anderzijds. Maar er is veel meer. Bij voorbeeld het probleem van lichaam en geest. De mens als psychosomatische eenheid betekent niet, dat lichaam en geest niet van elkaar zijn te onderscheiden. Er zijn en blijven twee verschillende beschrijvingen van eenzelfde werkelijkheid mogelijk; één waarin de rechtstreekse verbondenheid daarmee de nadruk krijgt (ik heb honger) en één waarin de kennende geest aan het woord is: de interoceptoren van mijn maagwand sturen impulsen naar mijn hypothalamus. Daarmee is natuurlijk nog niet duidelijk hoe het één hetzelfde is als het ander. Naar de identiteit van lichaam en geest ben ik echter niet op zoek. Het is mij te doen om de geldigheid van de paradox: beide kunnen worden opgevat als met elkaar verbonden en tegelijk van elkaar gescheiden; een subjectieve ervaring en een objectieve verklaring kunnen naar hetzelfde verwijzen. De vraag wat hetzelfde is, is van andere orde: die voert naar metafysica en/of voortgezet hersenonderzoek.

De produktiviteit van de paradox kan ook in verband worden gebracht met het grondslagenonderzoek in de wiskunde, namelijk de intuïtionistische opvatting van Brouwer. Wat Brouwer de oerintuïtie van de tijd noemt, die hij voor een grondslag van het intellect houdt, is niets anders dan de paradox van de stippellijn. De tijd kan immers worden opgevat als klokke-tijd, als herhaling van momenten, maar ook vloeiend, als duur. En zoals bij de stippellijn, geldt ook nu dat discreet en continu niet tot elkaar kunnen worden herleid. Daarmee kan wiskunde dus wor-

den opgevat als wetenschap van verbondenheid en gescheidenheid zelf, zonder nadere precisering van het kenobject. In één adem noem ik nog de dubbele opvatting van licht als een golfverschijnsel en als deeltjes (fotonen).

Tegenstrijdigheid als methodisch principe; het onderscheid tussen geesteswetenschappelijk en natuurwetenschappelijk kennen

Tot zover mijn introductie van een grondslag die ik zelf zal gebruiken om de filosofie van de psychologie te ontwikkelen. Het grote voordeel van juist deze grondslag voor dit doel is, dat die de tegenstrijdigheid in het functioneren van mensen niet wegwerkt of op de achtergrond houdt, maar daar integendeel voortdurend aan herinnert. In het resterende gedeelte van dit hoofdstuk is het mij erom te doen, de genoemde grondslag iets nader te preciseren als één die in alle hierna volgende hoofdstukken opduikt en die psychologie en kennistheorie met elkaar in verband brengt. Doordat het grondprincipe zich in allerlei gedaanten kan manifesteren, en aanleiding kan geven tot uiteenlopende complicaties, lijkt het wenselijk aan de verdere behandeling van de materie een overzicht van het geheel te doen voorafgaan. In dat overzicht laat ik dus zien waarheen een manier van denken voert, die consequent vasthoudt aan tegelijk verbondenheid en gescheidenheid.

Ik begin met de vraag, hoe het onderscheid tussen geesteswetenschappelijk alfa-kennen en natuurwetenschappelijk bèta-kennen er uitziet in het licht van het grondprincipe. De gamma-categorie van de sociale wetenschappen, waartoe nu juist de psychologie wordt gerekend, laat ik buiten beschouwing: die zie ik als een niet principiële uitwijkmogelijkheid, waarin men hoogstens de indruk wekt, te ontsnappen aan de tegenstelling alfa-bèta, bij voorbeeld door op beide fronten tegelijk bezig te zijn, wat natuurlijk niet hetzelfde is als de tegenstelling onder ogen zien. Die tegenstelling kan op allerlei manieren voor zeer fundamenteel worden gehouden, al lijkt het erop, dat hij in het huidige postmodernisme, waarin zoveel codes worden gekraakt, op de achtergrond raakt. De relativiserende opheffing ervan ten gunste van het gezichtspunt, dat in wezen alle kennen subjectief is, is echter niet waar ik op uit ben. Maar

wel is het contrast naar mijn mening glashelder te interpreteren met behulp van de paradox van verbondenheid en gescheidenheid. Namelijk als volgt.

Hiervoor heb ik al opgemerkt, dat de kennende geest onontkoombaar deel heeft aan bèta-kennen. Ruimer opgevat, zijn natuurwetenschappelijk kennen en technische beheersing onuitwisbare aspecten van de menselijke werkelijkheid. Er bestaat helemaal geen menselijke werkelijkheid waarin de kennende omgang met artefacten ontbreekt en die heeft ook nooit bestaan, al is het belang van dat aspect in de loop van de cultuurontwikkeling eerst langzaam en daarna steeds sneller toegenomen. De verwarring ontstaat, doordat men artefacten en de rest van de natuur wel weg kan denken uit het 'zuivere' menszijn. Maar dat menszijn is niet zo zuiver als het eruitziet, omdat de bèta-kenvorm zijn wortels tot diep in de ziel heeft. Ware het anders, dan zouden er toch ook normale mensen moeten rondlopen, die niet hebben geleerd een stoel van een tafel of een kat van een hond te onderscheiden, doordat ze van meet af aan waren geconcentreerd op het zuivere menszijn.

Daaruit volgt, dat het zuivere alfa-kennen in wezen onmogelijk is, terwijl het zuivere bèta-kennen wel mogelijk is, omdat de kenobjecten daarvan – wiskunde buiten beschouwing latend – onafhankelijk van de kennende geest bestaan. Alfa-kennen echter impliceert hoe dan ook de mogelijkheid van bèta-kennen, terwijl het omgekeerde niet het geval is. Het is van belang op te merken, dat mijn argumentatie nu van een andere orde is dan hiervoor, omdat het niet de kwestie betreft van de moeilijkheid zelfs onmogelijkheid van subject-objectscheiding, wanneer het gaat om het kennen van de menselijke werkelijkheid (waarbij ik de naam Comte liet vallen). Vanwege dat belang onderstreep ik het nog met een metafoor. Wie de zuivere menselijke werkelijkheid onafhankelijk van de mogelijkheid van bèta-kennen wil begrijpen, gedraagt zich als een vogelkenner die het wezen van de vogel wil ontdekken en daartoe het feit dat het beest kan vliegen, bij voorbaat irrelevant acht, omdat wat de vogel dan doet, ongrijpbaar wordt. Impliceert men in alfa-kennen bèta-kennen als mogelijkheid, dan zijn die twee soorten kennen hoe dan ook tegelijk met elkaar verbonden en van elkaar gescheiden, want bèta-kennen kan immers onafhankelijk van de andere soort functioneren (een lijn die geen punten omvat, is onvoorstelbaar, maar een aantal punten, waar geen lijn in zit, dat kan wel). En daarmee blijkt de relevantie van het paradoxale grondprincipe.

Het onderscheid tussen alfa-kennen en bèta-kennen nader bekeken

De volgende vraag ligt nu voor de hand: valt in te zien, hoe bèta-kennen als mogelijkheid in alfa-kennen is verdisconteerd? Een daarbij aansluitende vraag is: hoe komt het, dat de menswetenschappen zoveel minder vorderingen maken dan natuurwetenschappen? Meer uitvoerig ingaan op die vragen zou het kader van dit hoofdstuk overschrijden. Maar wat ik zal doen, is in vogelvlucht het proces aanstippen van antwoorden en weer nieuwe vragen, dat ik in volgende hoofdstukken zal uitwerken. Daarmee ontstaat naar ik hoop, een eerste vermoeden van een grijpbare psyche op basis van een, naar ik mij bewust ben, ongebruikelijke grondslag. Steeds gaat het er om iedere kenvorm (waarvan ik er drie keer twee die onderling contrasteren zal invoeren) ook te interpreteren als een bestaansmodus van het subject ten opzichte van het kenobject. Het is vooral die bestaansmodus waarin de grondslag van verbondenheid en gescheidenheid rechtstreeks wordt ervaren. Die werkt echter door in het kennen.

Om de vraag, hoe alfa-kennen de mogelijkheid van bèta-kennen impliceert, te kunnen beantwoorden, zal ik in hoofdstuk twee eerst ingaan op de verhouding tussen bestaan en kennen, hetgeen ook de verhouding tussen filosofie en psychologie weer in het geding brengt. Vervolgens zal ik twee kensoorten aan de orde stellen, namelijk *typologisch* en *conceptueel* kennen, die principieel van elkaar verschillen wat betreft hun abstractieniveau. Typologisch kennen is primair ten opzichte van conceptueel kennen, maar beide soorten hebben hun neerslag in taalontwikkeling, en het is dus het taalverschijnsel, dat de sleutel levert tot het begrijpen van de samenhang, maar ook de gescheidenheid van alfa- en bèta-kennen.

In hoofdstuk drie gaat het om twee vormen van bestaan, namelijk *subjectiverend* en *objectiverend* bestaan, die beide vanuit de doorwerking van angstreductie als een op zekerheid gerichte bestaansmodus kunnen worden begrepen. In de subjectiverende variant overheerst verbondenheid met de gescheidenheid van het kenobject. In de objectiverende vorm is het omgekeerde het geval. Daarmee sluiten beide vormen elkaar uit.

Een volgende kwestie (hoofdstuk vier) betreft de diepere oorzaak die nader kan verklaren, dat conceptueel kennen zoveel meer vat heeft op niet menselijke kenobjecten dan op het menselijk doen en laten, met inbegrip van de psyche en uitgezonderd het menselijk lichaam. Die oorzaak heeft te maken met de macht van de emotioneel gefundeerde nauwe verbondenheid die mensen met elkaar ervaren, waartegen de conceptueel kennende maar ook gescheiden individuele bestaanswijze het gemakkelijk aflegt. Zelfs roept die, uitgeoefend zonder enige verbondenheid met anderen, diep gewortelde angst en onzekerheid op. Angstopheffend werkt daar tegenover *collectieve beeldvorming* vanuit nauwe verbondenheid, waarin de individuele bestaanswijze zichzelf opheft, en waarmee dus ook de gescheidenheid daarvan verdwijnt.

Het hele complex van verschijnselen voert naar de verhouding tussen *kennen* en *communiceren*, die op haar beurt in verband kan worden gebracht met het taalverschijnsel. Taalgebruik opgevat als sleutelfunctie verwijst tegelijk naar gemeenschappelijkheid en daarmee verbondenheid en naar gescheidenheid in aan taal gekoppeld kennen.

Daarmee komt de grijpbaarheid van de psyche aan de orde op een manier die diametraal tegenovergesteld is aan de overwegingen, waarmee ik ben begonnen. In plaats van zelfkennis af te doen als a priori subjectief van aard, verschijnt deze als de enig mogelijke manier om de psyche objectief te kennen! Dat contrast ontstaat doordat men subject-objectsplitsing op twee manieren kan opvatten: niet alleen als een noodzakelijke conditie vooraf, maar ook als een proces waarin zich het kenmend subject en het kenobject in relatie tot elkaar constitueren, zodanig dat de conditie van verbondenheid en gescheidenheid ontstaat die kenmerkend is voor conceptueel kennen, dat nu verschijnt als een soort sprongsgewijze mutatie.

Completering van het begrippenapparaat

De hoofdstukken vijf en zes zijn gericht op de completering van een begrippenapparaat dat in staat stelt tot objectieve zelfkennis. In beide hoofdstukken samen genomen staat de verhouding tussen *sociale verbondenheid* en *individuele gescheidenheid* centraal. Die verhouding is complex, doordat de spanningsverhouding tussen het één en het ander

op verschillende niveaus tegelijk een rol speelt. In hoofdstuk vijf wordt de invloed van normen en waarden op het kennen van de werkelijkheid aan de orde gesteld, zoals die tot uitdrukking komt in *normerend* en *waarderend* kennen. Deze kensoorten, hoe belangrijk ze ook mogen zijn, spelen geen rol in de theorie omtrent objectieve zelfkennis. Niettemin is het inzicht in hun werking belangrijk vanwege het contrast met de in hoofdstuk zes te behandelen kensoorten *integrerend* en *evaluerend* kennen, waaraan een strikt individueel uitgangspunt ten grondslag ligt. En deze laatste twee soorten zijn, naast objectiverend en subjectiverend bestaan, direct relevant in de theorie.

Verwarring tussen het één en het ander kan gemakkelijk optreden doordat mensen nu eenmaal in tegelijk persoonlijk en sociaal opzicht zingever zijn die zich voortdurend niet uitsluitend bezighouden met de werkelijkheid zoals die bestaat, maar ook zoals die wenselijk is. Het is echter opnieuw de paradox van verbondenheid en gescheidenheid die analyse van complexiteit mogelijk maakt.

In hoofdstuk zeven gaat het over een conceptueel kader, dat niet zelf subjectiverend, objectiverend, integrerend of evaluerend kennend van aard is en dat daardoor in staat stelt de structuur van de psyche als een totaliteit objectief kennend te benaderen. Die structuur is interpreteerbaar als een complex systeem van tegenstrijdigheid tussen verbondenheid en gescheidenheid, waarin de spanning tussen angst en angstreductie van centrale betekenis is. Op het empirische vlak kan worden gedacht aan de meest uiteenlopende verschijningsvormen van aanpassing en handhaving, aantrekken en afstoten, liefde en haat, goedkeuring en afkeuring, emotionaliteit en rationaliteit.

Theorie en praktijk

De verbinding tussen theorie en empirie is mogelijk, doordat er op een conceptueel niveau vier mentaliteiten worden onderscheiden, die elkaar ondubbelzinnig uitsluiten. Elke geestesgesteldheid omvat de combinatie van een bestaanswijze en een kenvorm, in welke combinatie de geïnternaliseerde psyche (ziel) en de naar buiten gerichte kennende geest één geheel vormen. Zo ontstaan de subjectiverend integrerende, de objecti-

verend integrerende, de objectiverend evaluerende en de subjectiverend evaluerende mentaliteit.

In de praktijk blijkt het mogelijk te zijn iedere individuele psyche te interpreteren op basis van één en niet meer dan één mentaliteit. En ook blijkt, dat het vinden van een basis voor zelfkennis, die een objectief waarheidsgehalte bezit, voor velen een zeker uitgangspunt betekent, van waaruit men jarenlang kan doorgaan, om niet alleen de eigen ziele-roerselen en het eigen gedrag, maar ook het gedrag van anderen en de menselijke werkelijkheid in ruimere zin beter te begrijpen. Echter, om daarover geen enkel misverstand te laten bestaan: voortgezette toepassing van de mentaliteitentheorie op zichzelf dan wel anderen is allesbehalve eenvoudig, maar vergt een leerproces, dat niet gemakkelijk is. Uiteraard rijst de vraag waaruit dat objectieve waarheidsgehalte dan wel blijkt. Hoe verloopt de toetsing van theorie aan empirie? Wat is het criterium? Om een indicatie te geven, vergelijk ik de toetsing en de mogelijkheid van falsificatie met het al dan niet correct toepassen van grammaticale categorieën in taalgebruik. De abstracte regel is niet hetzelfde als de concrete zin. De meest uiteenlopende zinnen kunnen aan eenzelfde regel beantwoorden. Daardoor is het mogelijk in iedere zin vast te stellen of de regels correct dan wel foutief zijn toegepast. De lezer die wil oefenen met de toepassing van de mentaliteitentheorie, kan daartoe de gevalbeschrijvingen van hoofdstuk acht gebruiken, terwijl de vragen van hoofdstuk tien zijn bedoeld voor wie zijn kennis van de theorie wil toetsen.

Afronding

In mijn betoog heeft een psychologische vraagstelling geleid tot een filosofisch uitgangspunt, dat op zijn beurt uitliep op toegepaste psychologie. Het negende hoofdstuk, waarin de theorie wordt afgesloten, geeft gestalte aan meer dan de nauwe samenhang *tussen* filosofie en psychologie, namelijk de eenheid *van* beide disciplines. Die eenheid mag echter niet worden opgevat als identiteit, maar – het zal geen verbazing meer wekken – als een verhouding van verbondenheid en gescheidenheid. Toepassing van de mentaliteitentheorie door het kennend subject op zichzelf is niet anders dan conceptueel kennende omgang met zich-

zelf, dat wil zeggen met de eigen zielerorselen en ook het eigen gedrag naar buiten toe. Die vorm van toegepaste psychologie maakt een leerproces mogelijk, dat voert naar meer innerlijke vrijheid. Van daaruit zijn verschuivingen in het wereldbeeld mogelijk, die samenhangen met het minder gedetermineerd zijn daarvan door het eigen patroon van angstreductie.

En dat voert dan weer naar de filosofisch kennistheoretische vraag, welk wereldbeeld er eigenlijk aan de theorievorming in zijn geheel ten grondslag ligt. De paradox van verbondenheid en gescheidenheid is niet het laatste uitgangspunt. Die is afleidbaar van een meer omvattend a priori en dat betreft een bepaalde interpretatie van de categorieën ruimte en tijd. Omdat ik nu eenmaal ben begonnen met de methodische kant, dat wil zeggen een kennistheoretische benadering van het geheel, kies ik ervoor dit a priori, dat van ontologische aard is, pas achteraf, a posteriori aan de orde te stellen.

Tot zover een overzicht van de manier waarop ik mij voorstel een theorie die in staat stelt tot objectieve zelfkennis, te ontwikkelen. Dat die theorie niet gemakkelijk te bevatten is, zal wel duidelijk zijn geworden. Een principiële oorzaak daarvan is de volgende. Het lijkt een opvallend kenmerk van cultuurontwikkeling te zijn, dat steeds toenemende rationele beheersing geen vat krijgt op, laat staan een einde maakt aan primitieve emotionaliteit die steeds opnieuw opduikt en zich laat gelden. Aan een dergelijke onverenigbaarheid van rationaliteit en emotionaliteit lijkt het menselijk individu niet wezenlijk te kunnen ontsnappen. Een theorie die daarvan op een fundamentele manier rekenschap wil geven, moet diep graven en dat is nu eenmaal niet gemakkelijk.

Hoofdstuk 2

De verstrengeling van bestaan en kennen en de mogelijkheid van een uitweg uit de impasse

In dit hoofdstuk gaat het erom het paradoxale uitgangspunt dat ik hiervoor heb geïntroduceerd als methodisch principe, te funderen in de aard van het menszijn. Om daartoe te komen, ga ik uit van de verhouding tussen bestaan en kennen, welke verhouding men kan benaderen vanuit een algemeen geldig en een persoonlijk perspectief. Dit voert naar het inzicht in de nauwe verstrengeling van bestaan en kennen die op zijn beurt kan worden geïnterpreteerd vanuit het evolutieproces. Het paradoxale uitgangspunt vindt zijn uitwerking in een denkwijze die men als naturalistisch-monisme kan kwalificeren. Enkele kennistheoretische gezichtspunten waarin de nadruk valt op het belangrijke onderscheid tussen typologisch en conceptueel kennen, sluiten het hoofdstuk af.

Bestaan en kennen in algemeen geldig perspectief

De titel hierboven kan ook als een vraag worden geformuleerd: wat is (of hoe functioneert) algemeen geldige kennis van de werkelijkheid, zoals die bestaat? Deze vraag ligt voor de hand, niet alleen in de praktijk van het leven, want ook allerlei kennistheoretische beschouwingen houden er zich mee bezig. Vooral daaruit blijkt dan, dat men op allerlei manieren naar antwoorden kan zoeken, hetgeen aanleiding geeft tot bij voorbeeld: *empirisme, rationalisme, criticisme, idealisme, nominalisme, pragmatisme, logicisme, realisme, existentialisme, fenomenologie, hermeneutiek, positivisme, materialisme, spiritualisme, intuïtionisme, monisme, dualisme, holisme* en dan zwijg ik over varianten die binnen diverse stromingen kunnen worden onderscheiden.

Eén ding is wel duidelijk: de gestelde vraag is geen eenvoudige vraag

die slechts één antwoord toelaat. Dat wil echter niet zeggen, dat ik de vraag als irrelevant beschouw en iedere poging tot beantwoording ervan hooghartig terzijde schuif (hetgeen als een vorm van *nihilisme* zou kunnen worden gezien).

Ander commentaar is het volgende. Afgezien van de waarheidsvraag, worden in de diversiteit van -ismen heel verschillende accenten gelegd op de verhouding tussen bestaan en kennen. In rationalisme en logicisme valt de nadruk op de activiteit van de kennende geest. In fenomenologie en existentialisme daarentegen is op een meer directe manier het menselijk bestaan aan de orde. *Wesensschau*, een fenomenologisch begrip, bedoelt op een directe manier het wezen van het bestaan te kennen. De vraag die rijst, luidt: zijn bestaan en kennen, en dus ook ontologie als leer van het (wezenlijk) bestaande en kennistheorie, ondubbelzinnig van elkaar te onderscheiden? Wanneer men beide categorieën ruim opvat, is dat naar mijn mening zeker niet altijd mogelijk. Natuurlijk kan men stellen, dat het bestaande, wat dit ook maar is, logisch en feitelijk primair is ten opzichte van het kennen ervan.

Maar hoe weten mensen of iets bestaat? Via het kennen ervan, hoe primitief ook. Weliswaar kan het bestaan uit het kennen worden geëlimineerd, zoals in de nominalistische opvatting van kennen gebeurt. Maar dan is ook het onderscheid tussen kennen en bestaan verdwenen. Voorlopig houd ik het op de conclusie, dat het onderscheid tussen bestaan en kennen zinnig is, maar dat daarmee dat onderscheid nog niet vanzelfsprekend en in alle opzichten duidelijk is. En dat verklaart dan, waarom er zoveel -ismen mogelijk zijn wanneer men de verhouding tussen bestaan en kennen nader wil preciseren. Over de waarheidsvraag heb ik met geen woord gerept. Die komt in mijn betoog pas aan de orde, nadat er meer duidelijkheid zal zijn over de genoemde verhouding.

Het persoonlijke perspectief

Een andere vraag aangaande de verhouding tussen bestaan en kennen luidt: is het mogelijk naar waarheid te ontdekken, hoe ikzelf als een kennend mens besta? Het in vergelijking met de vorige beperkte en gepersonifieerde karakter van deze vraag kan gemakkelijk aanleiding ge-

ven een nog niet genoemd -isme te veronderstellen, namelijk *solipsisme*. Solipsisme is een uiterste vorm van subjectief idealisme. Hierin gaat alle kennis niet verder dan het bewustzijn van de ene persoon, die zich op die kennis bezint. Solipsisme stamt, zoals zoveel filosofie, al uit de Griekse oudheid. Maar de omschrijving ervan klinkt postmodern: ruim baan voor de subjectieve ervaring van de werkelijkheid; alle kennen is in wezen aan het subject gebonden. Alleen wordt die postmoderne variant dan soms weer *pragmatisme* genoemd. Maar met terminologische scherpslijperij komen wij niet verder: er zijn zoveel -ismen, dat het geen wonder is, dat ze door elkaar gehaald kunnen worden.

Afgezien daarvan, is echter de vraag of solipsisme en postmodernisme min of meer aan elkaar gelijk gesteld kunnen worden, voor mij onbelangrijk: geen van beide voeren ze rechtstreeks naar de verhouding tussen bestaan en kennen die ik zelf aan de orde wil stellen. Het solipsistische uitgangspunt vertoont daarbij hoogstens een bepaalde gelijkenis, omdat daarin de nadruk niet valt op het kennen van de werkelijkheid maar op het *bestaan* van (het bewustzijn van) het kennend subject. Het is mij echter niet te doen om een metafysica van het ik, om zoiets als *Der Einzige und sein Eigentum* (een bekend solipsistisch werk van Max Stirner).

Het algemeen geldige als persoonlijk bepaald

In mijn opvatting bestaat het autonome en soevereine ik helemaal niet. Wel bestaan er individueel kennende mensen, hetgeen echter niet impliceert dat alle kennen individueel bepaald is. En vandaar de vraag: is het mogelijk te ontdekken, hoe ik zelf als een (individueel) kennend mens (c.q. subject) besta?

Over deze vraag valt vooreerst op te merken, dat hij alle hiervoor genoemde -ismen impliceert. Niet allemaal tegelijk, maar wel elk afzonderlijk als mede bepaald vanuit de subjectief kennende ervaring van de ontwerper of aanhanger ervan. Bij voorbeeld: in hoeverre is het idealisme van Plato gevolg van Plato's behoefte aan een ideale gemeenschap, of het existentialisme van Sartre geworteld in Sartres behoefte om zichzelf op een voortdurend kiezende manier te ontwerpen? En zo kan men bij ieder filosofisch systeem vragen naar het verband ervan met de persoon van de maker. Ik heb echter niet verondersteld, dat alle filosofie

uitsluitend berust op de subjectief kennende ervaring van de werkelijkheid van de persoon achter het systeem. Wat er dan nog overblijft, kan logischerwijs niets anders zijn dan het algemeen menselijk kennen van de werkelijkheid, dat in die zin objectief genoemd kan worden, dat wil dus zeggen niet subjectief bepaald. En dat komt neer op het gemeenschappelijk substraat van alle -ismen!

Maar nu kan men de zaak onmiddellijk omkeren. Wat er overblijft is precies datgene waar filosofische systemen op uit zijn: *perennial philosophy*, de steen der wijzen, de onvergankelijke eeuwige waarheid omtrent de werkelijkheid! Uit die omkering komt het dilemma naar voren waarop mijn vraagstelling uitloopt: het gemeenschappelijke van alle filosofische systemen, denkbeelden en opvattingen op het spoor komen lijkt onbegonnen werk te zijn; wat is trouwens het gemeenschappelijke, voor zover die denkbeelden lijnrecht met elkaar in strijd zijn? Het algemeen geldige menselijke patroon rechtstreeks ontdekken komt erop neer, dat men aan de vele reeds bestaande opvattingen er nog één toevoegt, die op zijn beurt ook weer persoonlijk is bepaald.

De verstrengeling van bestaan en kennen

Bovenstaande argumentatie voert naar de volgende conclusie. Noch het algemeen geldige noch het persoonlijke perspectief op de verhouding tussen bestaan en kennen stelt in staat om die beide categorieën ondubbelzinnig van elkaar te onderscheiden. Integendeel: die beide perspectieven functioneren zelf ook niet onafhankelijk van elkaar! En dat zou erop kunnen wijzen dat verstrengeling van bestaan en kennen een veelomvattend en diep gefundeerd aspect is van het menszijn. Op de een of andere manier is het algemeen geldige tegelijk persoonlijk en omgekeerd. Dat het stellen van de waarheidsvraag ook niet regelrecht naar de oplossing van het probleem voert, licht ik nog als volgt toe. Ik ga uit van de naar mijn mening plausibele vooronderstelling, dat er in de menselijke werkelijkheid naast waar kennen ook veel onwaar kennen functioneert. Ongeacht de kwestie van het waarheidscriterium rijzen er dan nieuwe vragen. Hoe bestaat en functioneert onwaar kennen? Is het mogelijk, en zo ja hoe, onwaar kennen naar waarheid te kennen? Bestaat er een waarheidscriterium dat in staat stelt al die vragen te beantwoorden?

Is er een uitweg uit de impasse?

Om bovenstaande vraag te kunnen beantwoorden, voorzie ik eerst mijn gesubjectieerde vraagstelling van een toevoeging. Is het mogelijk naar waarheid te ontdekken hoe ik zelf als een kennend mens besta *en als zodanig deel heb aan het universeel menselijke patroon*? In deze uitgebreide formulering wordt het persoonlijke gekoppeld aan het algemeen geldige. Maar nu is de volgorde omgekeerd, vergeleken met het eerder gesignaleerde verband. Niet: hoe wordt persoonlijk subjectief kennen voor algemeen geldig gehouden?, maar: hoe ontstaat, op basis van algemeen geldigheid, subjectief kennen? Anders geformuleerd: is er een oorzaak aan te wijzen die is verankerd in de aard van het menszijn, waardoor homo sapiens, hoezeer die ook beschikt over de rede en in staat is tot objectief kennen, zich steeds opnieuw en ook hardnekkig overgeeft aan subjectief kennen, waarin de rede op de achtergrond lijkt te raken, zoal niet totaal uit het beeld verdwijnt?

Als er zo'n oorzaak werkzaam is, dan is de uitweg uit de impasse mogelijk gelegen in de kunst om, in het denken over de werkelijkheid, te vermijden dat men een station te ver instapt. Met een station te ver bedoel ik de volgende premisse: de werkelijkheid bestaat; mensen kunnen denken en als zodanig bestaan ze ook. En daarmee is dan de vraag gegeven waarmee ik deze uiteenzetting begon: wat is, c.q. hoe functioneert ware kennis van de werkelijkheid? Het daaraan voorafgaande vertrekpunt ziet er echter anders uit. Alle kennen door mensen, van wat dan ook en hoe dan ook, bestaat onvermijdelijk in de menselijke werkelijkheid als een aspect of onderdeel daarvan. Is er in die complexe verhouding tussen bestaan, kennen en werkelijkheid een algemeen menselijk patroon herkenbaar, dat rekenschap geeft van zowel objectief kennen als subjectieve ervaring van de werkelijkheid en ook nog het verband tussen het één en het ander?

Naturalistisch monisme als filosofie van kennend bestaan

Dat er ter aanduiding van de uitweg uit de impasse toch ook weer een -isme beschikbaar is, blijkt uit de titel hierboven. Maar die betreft een

-isme, waarvan ik behalve mijzelf slechts één andere vertegenwoordiger ken, te weten Spinoza, van welke denker ik meer heb geleerd dan van enige andere. Over de relevantie van zijn filosofie voor mijn doel zou een uitvoerige verhandeling zijn te schrijven, maar ik beperk mij tot korte aanduidingen van het belang ervan. In de *Korte verhandeling* noemt Spinoza de mens een onderdeel van de natuur (op aarde) en vraagt hij zich af hoe het onderdeel het geheel zou kunnen begrijpen. Zijn latere Godsbegrip verwijst naar het kennend bestaan van het geheel en het hoofdwerk de *Ethica* culmineert in de mogelijkheid dat het onderdeel, het menselijk individu, zichzelf meer leert kennen als deel uitmakend van het geheel. Zonder veel toelichting voeg ik daar nog aan toe, dat in Spinoza's denken bestaan en kennen van elkaar worden onderscheiden, maar ook voortdurend met elkaar in verband worden gebracht. Bij voorbeeld: als de macht van de aandoeningen (begeerte is 's mensen wezen zelf) tegenover de macht van het verstand over de aandoeningen. Kortom: emotionaliteit en rationaliteit zijn niet identiek, maar evenmin functioneren ze onafhankelijk van elkaar.⁴⁾

Zelf ben ik er niet op uit de oorsprong van de verhouding tussen subjectief en objectief kennen restloos tot op de bodem te peilen. Maar de pretentie die verhouding aanzienlijk dieper te peilen dan nogal eens gebeurt en dan men zelfs voor mogelijk houdt, heb ik wel. Het uitgangspunt is dan, dat subjectief en objectief niet uitsluitend elkaars negatie zijn – dat zijn ze ook –, maar op alle mogelijke manieren in een verhouding van tegelijk verbondenheid en gescheidenheid functioneren. Met de uitweg uit de impasse, die aansluit bij de paradox die ik in het vorige hoofdstuk heb geïntroduceerd, bedoel ik dan dat het mogelijk is, de wegen en kronkelwegen van die verhouding en de diverse verschijningsvormen ervan, nader in kaart te brengen. Niet meer, maar ook niet minder.

4. De verstrengeling van bestaan en kennen komt ook in Spinoza's meest fundamentele categorieën tot uitdrukking: de begrippen *substantie* en *attribuut*. Substantie is het bestaande, zoals dat zich openbaart; attribuut is datgene wat het verstand opvat als het wezen van een substantie uitmakend. De categorie verstand omvat meer dan uitsluitend het menselijk kenvermogen. De twee begrippen samen genomen zijn volgens mij volstrekt in overeenstemming met de opvatting van de natuur als een oneindig aantal soorten omvattend, waarin ook het kennen van wat bestaat op allerlei manieren een rol speelt. Attributen bestaan dus ook, niet op dezelfde manier als substanties, maar wel als aspect of onderdeel daarvan. Concluderend: aan Spinoza's filosofie ligt geen principiële scheiding van ontologie en kennistheorie ten grondslag.

Het inzicht, dat de toegang markeert tot de uitweg, om het beeldend te zeggen, komt hierop neer, dat de verstrengeling van bestaan en kennen bij mensen van wezenlijke aard is en au sérieux dient te worden genomen. Wanneer men beide categorieën ruim opvat, en dat doe ik, dan zijn deze onlosmakelijk met elkaar verbonden. Zoals ik al heb gezegd: alle kennen door mensen, van wat dan ook, waar of onwaar, bestaat als een onderdeel van de menselijke werkelijkheid. Daar voeg ik nog aan toe: een min of meer permanente *condition humaine*, waarin niets wordt gekend (dus afgezien van een droomloze slaap of narcose) bestaat niet. Bij homo sapiens is het bestaan nog meer met het kennen verweven dan het vliegen met het bestaan als vogel, want vogels vliegen niet altijd. Echter: zo min als bestaan en vliegen bij vogels identiek zijn, is dat het geval met bestaan en kennen bij mensen.

Dientengevolge kan worden geprobeerd de verstrengeling van beide zo diep mogelijk te peilen, maar zonder het onderscheid tussen beide categorieën op te geven. Over de ontwikkeling van die grondslag handelt de rest van dit hoofdstuk.

Kennend bestaan geïnterpreteerd vanuit de menselijke natuur

Mensen zijn cultuurwezens die zich hebben bevrijd uit de beperkingen van een ecologische nis. Daarmee hebben wij de status van goden onder de dieren verworven, zou men kunnen zeggen, ware het niet dat de soort daarvoor een prijs heeft betaald. Die is, dat wij de vanzelfsprekende instinctief kennende zekerheid omtrent het eigen bestaan in relatie tot een soortspecifieke omgeving die andere dieren vertonen, ontberen. Zowel van wat wij wel kunnen als wat wij niet kunnen, zal ik nader reenschap geven. Geïnterpreteerd vanuit de aard van de menselijke natuur die op zijn beurt is ontstaan in de evolutie van de soort, blijkt het één nauw samen te hangen met het ander.

De drie meest opvallende kenmerken in de evolutie van homo sapiens zijn: rechtop lopen, taalontwikkeling en het vervaardigen van artefacten. Die kenmerken hangen onderling samen en brengen ook andere in het geding, zoals ontwikkeling van hersenen en strottehoofd. Het is mij echter niet te doen om een gedetailleerde reconstructie van dat evolutieproces, waartoe ik mij ook niet voldoende bekwaam acht. Wel wil ik de

gevolgen (en dus niet de oorzaken) onder ogen zien van taalontwikkeling in combinatie met kennende beheersing van de natuurlijke omgeving en verder de vervanging in belangrijke mate van natuurlijke door culturele omgeving. De laatste maken wij zelf, maar daarvan zijn wij tevens een produkt. Verder verandert de culturele omgeving sneller en is zij minder stabiel dan de natuurlijke omgeving. Om misverstand te voorkomen eerst nog deze opmerking. Hoe interessant de vergelijking van menselijk gedrag met dat van andere primaten ook is, daardoor laat ik mij niet inspireren. Chimpansees lopen niet echt rechtop, communiceren wel maar praten niet, gebruiken wel een stok, maar vervaardigen geen artefacten. Kortom: het zijn geen mensen.

Taalontwikkeling in de evolutie van de soort, maar ook als taalverwerking door het opgroeiende individu, impliceert gemeenschappelijkheid en dus verbondenheid tussen mensen onderling. Die verbondenheid is geen doel op zichzelf, maar een middel op basis waarvan het gemeenschappelijk kennen van andere zaken mogelijk wordt. En dus: wat gekend wordt bestaat gescheiden van de verbondenheid die via taalgebruik tot kennen in staat stelt. De talige verbondenheid bestaat echter ook, en wel onafhankelijk van het kenobject, dat kan variëren. Hoe moet men zich het bestaan van het kennende subject voorstellen? Niet als voortdurend bewust aanwezige verbondenheid met anderen; wie op zijn eentje een boom als boom herkent, realiseert zich niet dat hij daartoe uitsluitend in staat is, doordat hij ooit in nauwe verbondenheid met anderen het begrip boom heeft leren toepassen. Hiermee zijn de categorieën verbondenheid en gescheidenheid naar voren gekomen in het kennend bestaan van mensen, maar er is geen sprake van een paradoxale verhouding tussen beide. Integendeel: ze vullen elkaar aan, en dat verklaart juist het succes van de kennende subject-objectrelatie waartoe homo sapiens in staat is.

Uit de argumentatie volgt echter dat de ervaring van nauwe verbondenheid met anderen, niet rechtstreeks in het kennen maar wel in het bestaan van het kennend subject, even diep is gefundeerd als het taalgebruik. Wie dat wil verifiëren stelle zich eens voor, dat in het eigen bestaan iedere ervaring van verbondenheid met een medemenselijke omgeving ontbreekt, doordat men als enige mens ter wereld is overgebleven. Zou dat niet uiterst bedreigend zijn? De consequenties van die verbondenheid op het bestaansniveau manifesteren zich niet, wanneer het erom gaat het bestaan van een boom als boom te kennen, maar wel wanneer het de bedoeling is het bestaan van een ander mens (anders dan

fysiek) te kennen en ook, wanneer het subject probeert het eigen bestaan te kennen. In beide gevallen maakt de ervaring van verbondenheid rechtstreeks deel uit van het *kenobject*. En dat kan wel een paradoxale kortsluiting tussen verbondenheid en gescheidenheid, tussen subject en object worden genoemd, één die kan worden beschouwd als de diepere wortel van de verstrengeling van bestaan en kennen.

Uit de redenering volgt dat er twee extreme manieren zijn om de kortsluiting te doorbreken. In de ene wordt afgezien van het kennen van de ander of anderen en ook van het kennen van zichzelf ten gunste van de ervaring van verbondenheid, in de andere wordt de kennende gescheidenheid gecultiveerd, waaruit de ervaring van verbondenheid is geëlimineerd. Onder verwijzing naar Nietzsche: de Dionysische roes en de Appollinische gescheidenheid zijn extreme menselijke mogelijkheden van bestaan en kennen, maar geen van beide lossen ze de verstrengeling van beide op (en dat heeft Nietzsche ook niet beweerd). Die blijft aanwezig als een fundamenteel probleem van de *condition humaine*.

De vervaging van het onderscheid tussen soort en omgeving

Tot zover heb ik het probleem op het niveau van het individu gesitueerd. Op het niveau van de cultuur of ook van de groep ziet het er niet wezenlijk anders uit. In het kennen van de niet-menselijke omgeving met inbegrip van het menselijk lichaam is de soort uiterst succesvol en het kennen van de medemenselijke omgeving blijft daarbij ver achter. Dat open, niet gefixeerde karakter van de verhouding tussen soort en omgeving heeft een bredere basis dan de rechtstreekse koppeling aan taalgebruik, aan de hand waarvan ik hem heb geïntroduceerd. En dat voert terug naar de bevrijding uit de ecologische nis waarmee ik deze uiteenzetting begon.

Culturele omgeving is soortspecifiek. Ze is een creatie van de soort zelf! Er is dus meer aan de hand dan de verstrengeling van bestaan en kennen, namelijk de vervaging, zelfs verdwijning, van het onderscheid tussen soort en omgeving van de soort. Het woord omgeving kan bij mensen naar van alles verwijzen: vanaf je buurman tot en met de sterren

en het heelal, naar materiële, medemenselijke of culturele omgeving, en tegenwoordig ook sterk naar de natuur als omgeving. Niet alleen het individu maar ook een groep heeft een omgeving en de natie heeft een omgeving van andere naties. Natuurlijk kan men nu onmiddellijk opmerken, dat het onderscheid tussen verschillende culturele omgevingen toch heel duidelijk is en meer omvat dan taalverschillen. Maar dan verdwijnt het begrip menselijke natuur uit het blikveld, en niet te ontkennen valt, dat alle culturen mensenwerk zijn op basis van taalgebruik en het vervaardigen van artefacten. Wanneer men vasthoudt aan een algemeen menselijk patroon, dat aan iedere cultuurontwikkeling ten grondslag ligt, en dat doe ik, dan blijft er weliswaar slechts weinig houvast over. Maar, en om die conclusie is het mij te doen: kennende rationaliteit vanuit gescheidenheid in onlosmakelijke samenhang met emotionele verbondenheid als diepste grondslag van bestaanszekerheid zou een algemeen menselijk patroon kunnen zijn dat men aantreft op het niveau van de cultuur, de groep en *last but not least*, het individu. Dat de verschijningsvormen van dat patroon eindeloos gevarieerd en onderling heel verschillend zijn, daarvan ben ik overtuigd.

Om meteen iets te zeggen over de verklarende potentie van dit algemeen menselijk patroon: is het, bezien vanuit de verstrengeling van bestaan en kennen en soort en omgeving, verwonderlijk dat de menselijke werkelijkheid als geheel onkenbaar en in zijn ontwikkeling onvoorspelbaar is? En ten slotte nog een consequentie die ik zelf zal trekken: wil men het patroon duidelijk herkennen, dan lijkt het verstandig te zijn om te beginnen bij de kleinste eenheid en die is: de persoon. Het voordeel van juist dat aanknopingspunt is tweërlei. De complexiteit van de spanningsverhouding tussen verbondenheid en gescheidenheid is geringer dan in het geval van een grotere eenheid. Echter, en dat is het tweede voordeel, niet de intensiteit ervan. Die is naar verhouding groot. Het individu, voor zover dat geheel op eigen kracht kennend bestaat, met die restrictie uiteraard, is daarin kwetsbaar. Deze kwetsbaarheid brengt de doorwerking van angst en angstreductie in het geding waarmee de persoon op een onontkoombare manier wordt geconfronteerd. Alvorens daar in het volgende hoofdstuk op in te gaan, sluit ik dit hoofdstuk af met nog een beschouwing over de kennende kant van kennend bestaan.

Twee soorten kennistheorie

Ook vanuit de andere invalshoek, die van het kennen, is de dimensie verbondenheid-gescheidenheid van groot belang, maar niet op dezelfde manier als in bestaan. Ik bedoel het volgende. In iedere vorm van kennen bestaat de mens als kennend subject en dus verwijst iedere kenmodus naar een bestaansmodus. Het omgekeerde is echter niet waar. Het bestaan van het kennend subject omvat meer dan wat het subject kent. Herinnerend aan de metafoer van de stippellijn: de van elkaar gescheiden punten, die het kennen symboliseren, bestaan als onderdeel van de lijn; het vloeiende karakter van de lijn omvat meer dan dat, het bestaan daarvan kan niet worden gezien als een onderdeel van de punten. Om het tegelijk met elkaar verbonden en van elkaar gescheiden zijn van bestaan en kennen tot uitdrukking te brengen, zal ik, in verband met kennen, andere begrippen hanteren dan verbondenheid en gescheidenheid, namelijk correspondentie en coherentie. Het voordeel daarvan, en daarom heb ik ze ook gekozen, is, dat die termen regelrecht verwijzen naar twee soorten kennistheorie die er bestaan(!). Beide brengen ze de categorie waarheid in het geding, maar op een aan elkaar tegengestelde manier.

Volgens de coherentietheorie ontstaat waarheid als een logisch consistent systeem, volgens het correspondentiebeginsel ontstaat waarheid als overeenstemming (correspondentie) met de werkelijkheid. In dat laatste valt de nadruk op empirie. Bij voorbeeld de uitspraak 'sneeuw is wit' is dan en alleen dan waar, wanneer sneeuw inderdaad wit is. Het coherentie-uitgangspunt verwijst naar de samenhang en het vrij van contradicties zijn van de kennende structuur. Beide uitgangspunten laten vragen open. Aangaande het correspondentiebeginsel: wat stemt overeen met wat? Waarmee corresponderen empirische verschijnselen? In verband met de coherentietheorie: is er een logisch systeem mogelijk, waarin alle ware uitspraken over de werkelijkheid zonder contradictie passen? Een voor de hand liggende oplossing van die problemen zou kunnen zijn, dat de beide beginselen elkaar niet uitsluiten, maar elkaar ook kunnen aanvullen. Dan rijst er echter een nieuwe vraag en wel deze: hoe vullen ze elkaar aan? Die vraag staat centraal in mijn verdere uitwerking van de materie. Eerst merk ik het volgende op. In die uitwerking is de zaak waar alles om draait niet uitsluitend het waarheids criterium, wat in andere kennistheoretische beschouwingen vaak wel het geval is.

Een ondubbelzinnig waarheidscriterium blijkt buitengewoon moeilijk te vinden te zijn, maar dat is natuurlijk geen reden om het zoeken ernaar op te geven. Iets anders is, dat ik al heb duidelijk gemaakt om welke spil mijn beschouwing wel draait: de verstrengeling van bestaan en kennen.

Van daaruit bezien, kan onwaar kennen, hoezeer dat ook de negatie van waar kennen is, toch niet zo maar als irrelevant terzijde worden geschoven. In het menselijk bestaan functioneren waar en onwaar kennen beide, met alle gevolgen van dien. Wie dit bestaan naar waarheid wil kennen, dient dus ook te begrijpen, hoe onwaar kennen werkt, welke functies het uitoefent in dat bestaan. Bij de in totaal zes kensoorten, die ik nog zal onderscheiden, gaat het niet in de eerste plaats om het waarof (gedeeltelijk) onwaar-zijn ervan, wel daarom, dat zij duidelijk van elkaar zijn te onderscheiden op basis van het correspondentie- en coherentiebeginsel. Belangrijk is dan, dat iedere kensoort een bepaalde bestaansmodus van het kennend subject impliceert. Die bestaansmodus kan meer verwijzen naar verbondenheid of meer verwijzen naar gescheidenheid, meer naar reële, maar ook meer naar wenselijke werkelijkheid. Daarmee wordt dus duidelijker, hoe de verschillende kensoorten functioneren in het bestaan.

Typologisch en conceptueel kennen

Intussen kan het erop lijken, dat ik van plan ben in het vervolg van mijn uiteenzetting het waarheidscriterium zoal niet definitief vaarwel te zeggen, dan toch het te laten voor wat het is (of niet is). Maar dat is niet de bedoeling. Weliswaar ben ik er niet op uit een volstrekt sluitend, laat staan absoluut, waarheidscriterium te ontwikkelen, maar één van de zes soorten voert duidelijker en vooral ook ondubbelzinniger naar waarheid dan de andere. Die soort, die ik zal aanduiden als *conceptueel kennen*, houd ik voor de menselijke rede par excellence.

Als een tegenhanger daarvan kan typologisch kennen worden beschouwd. Tegenhanger, niet omdat *typologisch kennen* onwaar zou zijn. Dat kan, maar hangt, zoals bij iedere kensoort, van de toepassing af. Zo is de uitspraak: 'gras is altijd groen,' typologisch kennend en onwaar. Typologisch en conceptueel kennen verhouden zich tot elkaar als primair tot verder ontwikkeld. Die verhouding, en ook de beide soorten af-

zonderlijk, zal ik interpreteren met behulp van de categorieën coherentie en correspondentie.

Eerst noem ik een belangrijk verschil. Tot typologisch kennen zijn niet alleen mensen, maar ook dieren in staat, terwijl conceptueel denken een exclusief menselijke kenvorm is. Dat betekent dan weer niet, dat dierlijk en menselijk typologisch kennen hetzelfde zijn. Bij mensen is het taalverschijnsel in alle kenvormen van invloed. Typologisch kennen berust op beeldvorming van concrete verschijningsvormen, maar alleen mensen zijn in staat tot symbolisch taalgebruik en kunnen daardoor namen geven aan de dingen die ze waarnemen. Mijn hond is echter even goed in staat als ikzelf, om mijn auto duidelijk te herkennen. In zekere zin kan hij het zelfs beter, want hij is in staat het voertuig te onderscheiden van andere auto's die mijn huis naderen, uitsluitend op grond van het motorgeluid. Dat dieren, afhankelijk van hun zintuiglijke vermogens, tot allerlei onderling zeer uiteenlopende vormen van typologisch kennen in staat zijn, hoeft verder geen betoog.

Menselijk typologisch kennen is in belangrijke mate gebonden aan taalgebruik. Niet uitsluitend, want wij herkennen iemand door de telefoon bij voorbeeld onmiddellijk aan de klank van zijn stem. Maar symbolisch taalgebruik stelt, zoals gezegd, in staat tot naamgeving en ook tot een zekere generalisatie. Nemen wij bij voorbeeld het woord water. Dat kan allerlei voorstellingen oproepen: stromend, stilstaand water, leidingwater, kokend water, enzovoort. In die beelden blijft het *begrip* water gebonden aan concrete verschijningsvormen en direct herkenbare eigenschappen. Dat is wat ik bedoel met typologisch kennen. Typologisch kennen kan wel degelijk algemeengeldigheid bezitten, maar, en dat is het principiële punt, die blijft nauw gekoppeld aan het concreet zintuiglijk waarneembare.

Een heel andere vraag is: wat is water zoals het altijd hetzelfde is, zoals het onafhankelijk van iedere verschijningsvorm bestaat? Die vraag is, wat water betreft, gemakkelijk te beantwoorden: H_2O . H_2O is een conceptueel kennende abstractie van veel hogere orde dan het begrip water. De uitspraak ' H_2O is water' is feitelijk onjuist, want ijs en waterdamp, sneeuw en stoom zijn ook H_2O . Verder heeft H_2O , als men precies weet wat daarmee wordt bedoeld, een verklarende betekenis, die het woord water niet heeft. Bijvoorbeeld: in het watermolecuul treden waterstofbindingen op. Het gevolg daarvan is, dat de drie samenstellende atomen niet op een rechte lijn liggen, hetgeen verklaart waardoor de, naar verhouding lichte, watermoleculen onder normale temperatuur en druk toch de aggregatietoestand vloeibaar aannemen.

Na dit voorbeeld van het verschil tussen typologisch en conceptueel kennen zal ik dit verschil interpreteren in termen van coherentie en correspondentie. In typologisch kennen correspondeert een bepaalde verschijningsvorm van het kenobject *rechtstreeks* met coherentie, die in het subject aanwezig is als een min of meer samenhangend patroon van algemeen geldige kenmerken en eigenschappen van het kenobject. Coherentie betreft dus de kennende structuur, waarover het subject beschikt, en correspondentie verwijst naar de subject-objectrelatie. In het kennen van water als H₂O nu gebeurt er iets heel anders: het kenobject wordt begrepen niet vanuit zijn kenmerkende eigenschappen, maar vanuit zijn, het geheel samenstellende, onderdelen. Binnen het watermolecuul corresponderen twee waterstofatomen en één zuurstofatoom op een bepaalde manier *met elkaar*. Het is die correspondentie, die zelf coherent wordt gekend.

Men kan dus zeggen, dat in typologisch kennen correspondentie en coherentie elkaar aanvullen, maar alleen in conceptueel kennen vallen ze samen. Het concept is niets anders dan het coherent kennen van de functie, die als correspondentie tussen onderdelen, als een bepaald verband binnen het kenobject wordt gesitueerd. Daarmee is, en dat is zeer belangrijk in het geheel van mijn betoog, in conceptueel kennen de gescheidenheid van subject en object nadrukkelijker aanwezig dan in typologisch kennen. Tegelijk is de generaliseerbaarheid van het concept groter.

Tevens is hiermee geadstrueerd in welke zin typologisch kennen als primair moet worden beschouwd ten opzichte van conceptueel kennen. Pas voortgezette ontwikkeling van het kennen in verband met taalontwikkeling maakt conceptueel kennen mogelijk. Dat gebeurt bij taalverwerving door het individu en het is aannemelijk, dat een soortgelijke volgorde, dus van naamgeving via typologisch kennen naar conceptueel kennen, ook is opgetreden in cultuurvorming.

In verband met het voorbeeld water, kan worden opgemerkt, dat er heel wat cultuurontwikkeling nodig is geweest om, uitgaande van typologisch kennen, tot de conceptie H₂O te komen. In taalgebruik, en ik bedoel nu gewone en geen wetenschappelijke taal, liggen njettemin typologisch en conceptueel kennen dicht bij elkaar. Zelfs is conceptueel kennen een onderdeel van de taal. Zinsdelen als grammaticale categorieën zijn namelijk zelf conceptueel kennend van aard, en een kind van een jaar of twaalf kan er al min of meer perfect mee omgaan. Bij voorbeeld: 'ik loop en wij lopen' is correct, terwijl 'ik lopen, wij loop' fout

is. Het coherentieconcept, dat het kind zelfs zonder het bewust te kennen correct toepast, betreft algemeen geldige correspondentie tussen onderwerp en persoonsvorm. En zo zijn er nog veel meer coherente concepten, die verwijzen naar verbanden (dus correspondentie) tussen en functies van zinsdelen. En opnieuw stuiten wij op het primaire karakter van typologisch kennen. Taalverwerving door het opgroeiende kind begint met naamgeving en typologisch kennen, waaruit zich conceptueel kennen ontwikkelt: de regel ontstaat uit het gebruik en niet omgekeerd.

Ik vat het onderscheid tussen typologisch en conceptueel kennen als volgt samen. In typologisch kennen corresponderen kenmerkende eigenschappen van het kenobject met het coherent kennen ervan door het subject. In conceptueel kennen betreft coherent kennen altijd een samenhang die door het subject als correspondentie aan het kenobject wordt toegekend. Plastisch geformuleerd: in typologisch kennen trekt het subject het object naar zichzelf toe, in conceptueel kennen duwt het subject het object van zichzelf weg. In de eerste vorm valt meer nadruk op verbondenheid en in de tweede op gescheidenheid van subject en object. Hoewel de tegenstelling glashelder is, kan het onderscheid toch verraderlijk zijn, doordat beide kensoorten algemeen geldig en waar kunnen zijn.

Daarom is het volgende criterium van belang. Wel conceptueel kennen, maar niet typologisch kennen geeft rekenschap van overeenstemming met behoud van verschillen. In conceptueel kennen wordt namelijk, vergeleken met de andere vorm, de coherentie van het kennen ingeperkt. Maar die inperking maakt het mogelijk, dat de algemeengeldigheid van het kennen veel groter wordt! Typologisch generaliseren leidt al gauw tot het onderdrukken van verschillen en onwaar kennen. Conceptuele categorieën elimineren verschillen zonder die te laten verdwijnen, maar leggen de nadruk op de overeenstemming. En soms maken ze ook ordening van tegelijk overeenkomsten en verschillen mogelijk, zoals in het periodiek systeem der elementen van Mendelejev of de classificatie van planten- en diersoorten.

Een andere manier om het contrast tussen typologisch en conceptueel kennen naar voren te halen, koppelt de twee soorten aan de vragen: wat is het? respectievelijk: hoe werkt het? Typologisch kennen is essentialistisch gericht tegenover de pragmatische oriëntatie van de menselijke rede par excellence! De gerichtheid op het functionele, op werking in conceptueel kennen, bleek al in verband met grammatica, maar is veel

ruimer geldig. Wat anders zijn rekenkundige concepten als optellen, aftrekken, vermenigvuldigen, delen enzovoort, dan het coherent kennen van allerlei manieren waarop getallen op elkaar kunnen inwerken?

Letten wij op zeer belangrijke, zo niet de belangrijkste, wetenschappelijke ontdekkingen uit de geschiedenis van de mensheid, waaraan de namen zijn verbonden van Copernicus en Galilei, Newton en Darwin, dan betreffen die respectievelijk de werking van het zonnestelsel, de werking van de zwaartekracht en de evolutie van soorten die ook neerkomt op een werking. Essentialistisch opgevat, laten al die werkingen, zeker die van de zwaartekracht, maar ook die van het evolutie-proces, nog allerlei vragen open. Voornoemde ontdekkingen illustreren echter, dat de macht van conceptueel kennen om het beeld van de werkelijkheid ingrijpend te veranderen geenszins berust op het kennen van de essentie daarvan, maar integendeel op het toelaten van alle relevante verschillen die er maar te vinden zijn, om van daaruit tot coherent kennende overeenstemming te komen. Tot zover deze uiteenzetting over correspondentie en coherentie in typologisch en conceptueel kennen.

Antwoorden op eerdere vragen

De uiteenzetting hiervoor maakt het mogelijk twee vragen die ik in het vorige hoofdstuk stelde, en waarvan ik zei dat een au sérieux te nemen menswetenschap die moet kunnen beantwoorden, inderdaad van een antwoord te voorzien. De eerste vraag was: hoe is in alfa-kennen de mogelijkheid van bèta-kennen verdisconteerd? Ik ga uit van de eerder genoemde intuïtionistische fundering van de wiskunde door Brouwer. Zijn oerintuïtie van de tijd verschilt niet wezenlijk van mijn paradox van de stippellijn; de tijd kan worden opgevat als duur, continu, maar ook discreet, als opeenvolging van momenten. Het één kan niet tot het ander worden herleid. Brouwer acht die oerintuïtie een grondeigenschap van het intellect, die niets van doen heeft met het taalverschijnsel.

Als dat waar zou zijn, dan zou in de evolutie van de soort wiskundig kennen tegelijk met taalontwikkeling – zelfs nog eerder – kunnen zijn ontstaan. Taalontwikkeling is zo oud als de mensheid. Wiskundig kennen is ook oud, maar zo oud? Veel plausibeler lijkt mij de veronderstelling, dat taalontwikkeling via naamgeving en typologisch kennen leidde

tot conceptueel kennen (ik noemde *grammatica*), waarna de sprong naar nog abstracter, niet meer aan concrete verschijningsvormen gebonden, wiskundig kennen mogelijk werd. (planimetrie is een heel oude vorm van wiskunde)

In die verklaring – en daarom is het mij te doen – verschijnt wiskunde als een latere culturele verworvenheid dan taalontwikkeling, maar tegelijk als ondenkbaar zonder taalontwikkeling. Verder verschijnt conceptueel kennen, dat afwijkt van typologisch kennen, als de sleutel die een bepaalde samenhang tussen alfa- en bèta-kennen toegankelijk maakt. Het belang daarvan onderstreep ik nog door te verwijzen naar taalverwerving door het opgroeiende kind: om stoelen te kunnen tellen, moet de kleuter eerst het begrip stoel hebben ontdekt als niet gebonden aan een specifieke plaats en/of verschijningsvorm.

De tweede vraag was die naar de oorzaak van het achterblijven van menswetenschappelijk kennen, vergeleken met de inmiddels enorme natuurwetenschappelijke vooruitgang. Dat wiskunde en natuurwetenschap, eenmaal op gang gekomen, zich autonoom verder kunnen ontwikkelen is wel duidelijk geworden. Een heel ander probleem is echter de toepassing van conceptueel kennen (en nog niet eens wiskunde) op de menselijke werkelijkheid.

Reeds Socrates, aan wie het behaagde het niet-weten van zijn medeburgers aan de kaak te stellen, confronteerde hen met dit probleem. Hij vroeg eens aan zijn gesprekspartners hem uit te leggen, wat er valt te verstaan onder het algemeen geldige begrip *deugd*.⁵⁾ Zij kwamen aan- dragen met een ‘bijkorf’ vol voorbeelden van deugd, maar bleven in gebreke de gevraagde algemeen geldige omschrijving te leveren (Socrates zelf gaf ook geen korte en rechtstreekse oplossing; hem was het er om te doen het probleem aan de orde te stellen).

Nog steeds heeft menswetenschap het primitieve stadium van typologisch kennen niet duidelijk achter zich gelaten, al wil ik niet beweren dat er sinds Socrates geen enkele kennis bij is gekomen. Het is mij echter te doen om het principiële probleem. Daarover merk ik eerst het volgende op. Dat van het aanleunen van een wetenschappelijke psychologie tegen de natuurwetenschap weinig heil valt te verwachten, volgt uit

5. Gesprek over het wezen der deugd (*Menon*)

het antwoord op de eerste vraag. In dat antwoord verscheen bèta-kennen als een proces van toenemende en vereenvoudigende abstrahering vanuit taalontwikkeling. Andersom is het echter niet waarschijnlijk, dat *concrete* complexiteit te voorschijn komt door slechts op een hoog abstractieniveau te beginnen.

De kern van het probleem is, dat in de *alfa-werkelijkheid* een andere verhouding tussen bestaan en kennen functioneert dan die waarbinnen bèta-kennen succesvol opereert. Met de *alfa-werkelijkheid* bedoel ik de aan taal gebonden, maar veel meer dan taalgebruik omvattende relatievorming tussen mensen op het niveau van de cultuur, de groep en het individu. Binnen die werkelijkheid gaat het niet in de eerste plaats om kennende zekerheid, maar om bestaanszekerheid. Bestaanszekerheid van emotionele en ook angstreducerende aard, die zo mogelijk een einde maakt aan wat Augustinus kenschetste als: *terrītus terreo*: bang gemaakt zijnde, jaag ik angst aan (maar dat mechanisme tendeeert ernaar zichzelf in stand te houden). Uiteraard bedoel ik niet het *alfa*-bestaan en -kennen zelf te reduceren tot uitsluitend de werking van angstreductie. Maar wel is het de complexiteit van het geheel met allerlei hoogtepunten en dieptepunten, die zich allesbehalve gemakkelijk leent voor conceptueel kennen. En dat verklaart het achterblijven van *menswetenschap* bij *natuurwetenschap*. Het verschil is te groot om te kunnen volstaan met de opmerking dat bliksem en onweer toch ook pas wetenschappelijk konden worden benaderd, toen men ophield te geloven in strafuitoefening door de godheid.

Ten slotte iets over mijn eigen onmacht tot conceptueel kennen tot zover. Het zal de lezer niet zijn ontgaan, dat mijn voorbeelden van die kensoort onder andere het kennen van een boom als boom en van water als H₂O betroffen, maar niet het kennen van bestaanszekerheid als angstreductie. Daartoe is het nodig eerst de voor dat doel geschikte concepten naar voren te brengen, hetgeen ik in volgende hoofdstukken zal doen. Dit hoofdstuk sluit ik af met nog een principiële uitweiding over het taalverschijnsel.

Het instrumentele belang van taalgebruik als communicatiemiddel

In de manier waarop ik in mijn betoog als geheel van het taalverschijnsel gebruik maak, is de categorie betekenis nauwelijks van enige betekenis, om het dubbelzinnig te zeggen. Het gaat om een soort omkering van de veelal gebruikelijke verhouding tussen taal en werkelijkheid waarin taalgebruik via betekenis naar werkelijkheid verwijst. Taalontwikkeling en taalgebruik kunnen echter evenzeer worden opgevat als een *produkt* van de (exclusief menselijke) werkelijkheid. Daarin speelt zich van alles af dat geenszins van meet af aan in taal zit gevangen, maar dat wel in taal als communicatiemiddel zijn neerslag heeft. Dat communicatiemiddel is een in menselijk functioneren hoogst belangrijk en onmisbaar instrument. Uit het instrument zelf kan men niet afleiden, hoe ermee wordt gewerkt. Maar wie wil begrijpen hoe mensen in hun verhouding tot menselijke en niet-menselijke werkelijkheid aan het werk zijn, kan er niet omheen zowel de mogelijkheden die het instrument levert, als de beperkingen waaraan het onderhevig is, onder ogen te zien.

Nog één keer de vergelijking met het vliegen van vogels. Dat heeft allerlei gevolgen voor de relatie met omgeving, welke effecten niet kunnen worden afgeleid uit een analyse van het vliegen. Analoog is mijn methode van werken met het taalverschijnsel geen taalanalytische filosofie (zonder dat ik het bestaansrecht daarvan ontken). En ook anders dan Freud, die het taalverschijnsel als secundair ten opzichte van de driften beschouwde, zie ik taalaanleg als het soortspecifieke menselijke instinct bij uitstek. Om de gevolgen en effecten daarvan kan men niet heen, hetgeen tot een andere interpretatie van het driftleven leidt.

Hoofdstuk 3

Angstreductie in subjectiverend en in objectiverend bestaan

Angstreductie is als een fundamentele kracht rechtstreeks gericht op het scheppen en in stand houden van emotionele zekerheid in relatie tot de medemenselijke omgeving. In die zin is angstreductie vergelijkbaar met de dierlijke instinctieve zekerheid van aanpassing en handhaving in de omgeving. Maar die vergelijking betreft uitsluitend de dwingende kracht van angstreductie die als culturele vervanging van heel andere orde is dan dierlijk instinct.

Subjectiverend bestaan en objectiverend bestaan zijn twee principieel verschillende vormen van angstreductie die elkaar uitsluiten. Daarmee hangt de empirische relevantie van het onderscheid samen. Ten slotte volgt in dit hoofdstuk een beschouwing waarin mijn interpretatie van een polaire tegenstelling wordt vergeleken met opvattingen van andere auteurs. Voor de goede orde zij nog opgemerkt dat de termen subjectiverend en objectiverend niet synoniem zijn met subjectief en objectief. Het gaat in beide gevallen om bestaanszekerheid die vanuit het subject is bepaald, en die dus subjectief is in de letterlijke betekenis van dat woord.

De noodzaak van angstreducerende bestaanszekerheid

Zou zonder conceptueel kennen de hoge vlucht van natuurwetenschap en techniek ondenkbaar zijn, angstreductie voert naar een heel andere kant van het menselijk bestaan. Wat er in de menselijke werkelijkheid ook maar objectief vast staat: niet de onwrikbare, ondubbelzinnige duidelijkheid van een nauwkeurig begrensde medemenselijke omgeving,

waarbinnen het individu zich vanzelfsprekend en levenslang thuis voelt. Integendeel: de omgeving, waarvan ieder individu onvermijdelijk, als omgeving van anderen, zelf een onderdeel is, is voortdurend in beweging. Is zij stabiel of labiel, betrouwbaar of onbetrouwbaar, aanvaardend of afwijzend, inspirerend of exploiterend? Dat kan men zich steeds opnieuw afvragen. Op twee manieren tegelijk zelfs, en dat is nu juist het probleem: hoe bestaan anderen als omgeving voor mij, en hoe besta ik zelf als omgeving voor anderen?

Het geheel van al die vragen, expliciet of impliciet gesteld, al of niet overdacht, geheel, gedeeltelijk of niet beantwoord, kan worden gezien als een grondslag van het intermenselijke communicatieproces. Het beeld dringt zich op van een onoverzichtelijk stromende rivier, kronkelig, vol grotere en kleinere draaikolken, stroomversnellingen en stagnerend werkende obstakels. Wie in een dergelijke rivier, in de positie van tegelijk beweger en bewogene verkeert en het hoofd boven water wil houden, heeft behoefte aan houvast, zelfs hoe meer hoe liever. En het mooiste is natuurlijk het ultieme houvast dat de problemen eens en voor altijd oplost.

De ondergeschiktheid van kennen aan bestaan in angstreductie

Absolute en laatste zekerheid kan ik met mijn beschouwing niet in het vooruitzicht stellen, maar wel is die bedoeld als het onthullen van de structuur van het zekerheidsstreven zelf, als reactie op angst en onzekerheid. Subjectiverend en objectiverend bestaan dan, zijn gericht op het kennen van andere mensen, ruim opgevat, zodanig dat dat kennen zekerheid geeft. Dat laatste doet conceptueel kennen ook en hetzelfde geldt voor andere kensoorten die ik nog zal behandelen. Maar onderling verschillen ze in de manier waarop die zekerheid ontstaat en de bestaansmodus van het subject, die met het kennen samenhangt.

Ik herinner eerst nog even aan de structuur van conceptueel kennen. Daarin is de gescheidenheid van subject en object dienstbaar aan de zekerheid van het kennen van het object, en van angst is helemaal geen sprake. In subjectiverend en objectiverend bestaan daarentegen, zijn subject en object tegelijk met elkaar verbonden en van elkaar gescheiden en die bestaansmodus is op zoek naar kennende houvasten van

angstreducerende aard. In de metafoor van de rivier: alvorens zich ergens aan vast te klampen, wil men weten hoe stevig het houvast is. Iedere analogie gaat echter mank: wanneer het object de ander is, die ook houvast zoekt, is de zaak minder eenvoudig dan wanneer het om een steen of een boomstronk gaat. Het angstreductieproces is dan ook complex en ondoorzichtig van aard, ook voor het kennend subject zelf.

In verband daarmee is het dienstig onderscheid te maken tussen primaire angst, angstreductie en secundaire angst. Secundaire angst ontstaat wanneer de reductie verloren dreigt te gaan (de steen, waarop men staat, begint te wiebelen). Primaire angst heeft zijn oorsprong in de verhouding tussen verbondenheid en gescheidenheid als basisconditie van het menszijn zelf.

Hoe kan het individu tegelijk nauw verbonden met en gescheiden van anderen, zichzelf zijn? Een opgroeiend kind, dat bezig is met taalverwerving en kennis maakt met beide aspecten, zal zich die vraag niet stellen, laat staan er een eenvoudige oplossing voor bedenken. Wat er onvermijdelijk wel gebeurt, is het volgende. Afhankelijk van de aard van de omgeving wordt hetzij de verbondenheid daarmee, hetzij de gescheidenheid ervan als meer geruststellend, meer zekerheid gevend ervaren. Dit betekent echter niet, dat de andere component verdwijnt. Op die manier ontstaat angstreductie, niet als gevolg van bewuste keuze, door het kind of zijn opvoeders, maar als een zichzelf stabiliserend proces, dat houvast geeft in de regulering van de relatie met anderen.

Dat proces is complex en volstrekt individueel bepaald, maar het is mij niet te doen om een ontwikkelings-psychologische analyse ervan. Wel om een algemeen geldige en fundamentele dichotomie, die erin tot uitdrukking komt: die van subjectiverend en objectiverend bestaan. Pas als die tegenstelling begrepen is, heeft het zin het spoor terug naar het ontstaan ervan te volgen. In het andere geval ontbreekt een kennend houvast (!), dat nu juist zo belangrijk is, wil men een ondoorzichtige complexiteit doorgronden.

Het functioneren van angstreductie

Om bovengenoemd functioneren te kenschetsen ga ik uit van de paradox van verbondenheid en gescheidenheid. Die staat niet toe dat het

kennend bestaand subject het eigen bestaan ervaart als volledig gescheiden van de ander en tegelijk zo nauw verbonden met dezelfde ander, dat het eigen bestaan zichzelf opheft. Wat wel kan, is, dat de ene component de andere overheerst. In de metafoor van de stippellijn: die kan eruitzien als een bijna vloeiende lijn, maar ook als eigenlijk meer een reeks punten.

Angstreductie nu, is altijd een spanningsverhouding tussen de ervaring van verbondenheid en die van gescheidenheid. En daaruit volgt dan meteen, dat er slechts twee principiële verschillende mogelijkheden zijn die elkaar uitsluiten. Voor beide vormen geldt, dat de overheersende component als zeker wordt ervaren en de andere als angstverwekkend. Daarmee ontstaat er een spanningsverhouding tussen angst en zekerheid die tegelijk een spanningsverhouding is tussen verbondenheid en gescheidenheid en ook kan men zeggen tussen bestaanszwakte en bestaanskracht. De dynamiek van die spanningsverhouding komt neer op het volgende. Ervan uitgaande dat het onmogelijk is de zwakke component te elimineren ten gunste van de sterke (hetgeen zou neerkomen op het opgeven hetzij van iedere vorm van zelfhandhaving, hetzij alle aanpassende verbondenheid) kan wel worden geprobeerd met behulp van de sterke component de zwakke tot zijn recht te laten komen. Met andere woorden: vanuit gescheidenheid streven naar verbondenheid, ofwel vanuit verbondenheid gescheidenheid tot stand brengen. Het eerste leidt tot objectiverende en het tweede tot subjectiverende bestaanszekerheid.

Uit de redenering zal duidelijk zijn, dat in geen van beide vormen van angstreductie die bestaanszekerheid definitief kan worden bereikt. Dat zou immers neerkomen op de opheffing van het paradoxale uitgangspunt. Met andere woorden: op beide manieren houdt het streven naar bestaanszekerheid zichzelf in stand, of nog anders gezegd: angstreductie opgevat als een spanningsverhouding waarin de reductie de angst niet vermag op te heffen, is zelf een bestaanskracht die vanwege zijn stabiele karakter zekerheid van bestaan oplevert. Tegelijk is het mechanisme niet alleen maar stabiel, maar ook flexibel en juist daardoor geschikt om de verhouding met de medemenselijke omgeving te reguleren, hetgeen als volgt valt in te zien. De angst die aan angstreductie ten grondslag ligt, kan variëren afhankelijk van de omgeving: die kan meer of minder bedreigend zijn. Niet in strijd met het paradoxale uitgangspunt is, dat de intensiteit van de spanningsverhouding ook kan variëren: de sterke component kan meer of minder overheersen, afhankelijk van de mate waarin de omgeving bedreigend is.

Dit leidt tot een nadere interpretatie van het onderscheid tussen primaire en secundaire angst. Primair is de angst die de aard van angstreductie als hetzij subjectiverend, hetzij objectiverend vastlegt. Primaire angst is dus, zoals ook de reductie ervan, geworteld in jeugdervaring. Secundaire angst is gebonden aan actuele omgeving en beïnvloedt de werking van het mechanisme.

Hierna nog iets over de verhouding tussen bewust en onbewust in angstreductie. Die dimensie is geen uitgangspunt in de theorie, maar andersom kan zij er wel mee in verband worden gebracht. Dat de werking van het mechanisme, zeker gelet op het ontstaan ervan, in belangrijke mate onbewust tot stand komt, spreekt eigenlijk vanzelf: het functioneren ervan is immers gericht op het wegwerken van angst en niet op het rationeel onder ogen zien daarvan. Al valt dan wel meteen een verschil op tussen de subjectiverende en de objectiverende vorm. De tweede, waarin immers handhavende gescheidenheid de sterke kant is, is rationeler van karakter dan subjectiverend bestaan, waarin de ervaring van emotionele verbondenheid dominant is. Iets anders is, dat in beide vormen de zekerheid van bestaanskracht waarom het is te doen, gemakkelijker bewust kan worden ervaren dan de spanningsverhouding die aan die zekerheid ten grondslag ligt.

Ten slotte: het mechanisme van angstreductie als een aandrijvende kracht kan men vergelijken met de Freudiaanse driften. Daar kom ik nog op terug, maar reeds nu noem ik het hemelsbrede verschil tussen de ene conceptie en de andere. Freudiaanse driften zijn volledig irrationeel, onbewust en uit op hun eigen bevrediging. Het mechanisme van angstreductie is erop uit zichzelf te handhaven als een vorm van bestaanszekerheid. Belangrijker dan de tegenstelling tussen bewust en onbewust is dan iets anders: steeds gaat het om een complexe verhouding tussen emotionaliteit en rationaliteit waarvan het subject zich min of meer bewust kan zijn, maar die zich in ieder geval leent voor verdere bewustwording ervan. Na deze uiteenzetting van het principiële verschil tussen beide structuren geef ik een toelichting bij elk afzonderlijk.

Subjectiverend bestaan

Op het bestaansniveau werkt de ervaring van verbondenheid angstreducerend. Die blokkeert daarmee dat het kennend subject zichzelf constitueert als gescheiden van anderen, van de omgeving. Autonom bestaan krijgt gemakkelijk de kwaliteit van onvolwaardig, minderwaardig, zelfs niet-bestaan en het is de angst daarvoor die in deze vorm als primair kan worden gezien. Op het kennende niveau echter, kunnen verbondenheid en gescheidenheid, als correspondentie en coherentie in relatie tot anderen worden gehanteerd. Met andere woorden: het is het contact met anderen, waarbinnen het subject, via het kennen, het eigen bestaan tracht te ontdekken. Of ook, waaruit het dit wil afleiden, dan wel waarin het ernaar streeft dit te bevestigen. Dit zichzelf kennen met behulp van of ook herkennen in anderen heeft tot gevolg, dat in het kennen correspondentie tussen subject en object, de coherentie, overheerst. Daardoor komt noch het gescheiden bestaan van het subject, noch coherent kennen van het object tot stand. Bereikt wordt echter wel, dat dit niet als angstverwekkend wordt ervaren, doordat de angstreducerende ervaring van verbondenheid met dit kenproces is gediend.

Secundaire angst is in deze vorm het gevolg van manifest mislukken van contact of ook van handhaving, verlies van binding met anderen, frustratie van betrokkenheid op de omgeving, enzovoort. In principe is subjectiverend bestaan extrapunitief ingesteld: de oorzaak van mislukking wordt in de omgeving gezocht, die heeft niet voldaan aan de verwachtingen. Tegelijk is terugvallen op angstreducerend zekerheidsstreven de enige remedie tegen secundaire angst, waarmee het systeem zichzelf in stand houdt.

Objectiverend bestaan

In *objectiverend bestaan* werkt, op het bestaansniveau, de ervaring van gescheidenheid angstreducerend en wel doordat de categorie omgeving zelf als onveilig, althans niet wezenlijk veilig wordt ervaren. Verbondenheid dient te ontstaan vanuit gescheidenheid, als gevolg van activiteit van het kennend subject zelf, dat in deze vorm, geheel tegenovergesteld aan de vorige, niet anders kan dan zich als vanzelfsprekend

gescheiden van de omgeving constitueren. Daarmee is dan ook de primaire angst van een heel ander karakter. Die betreft nu rechtstreeks de verhouding met anderen, waarbinnen immers de ervaring van gescheidenheid kan worden aangetast, zoal niet teniet gedaan. Angstreductie is er uiteraard op gericht dit te voorkomen, hetgeen mogelijk is, doordat het subject zelf de verbondenheid regelt, grenzen bepaalt, via het kennen van het object naar overeenstemming streeft. Deze bestaansmodus is er dus niet, zoals de vorige, op gericht de invloed van de omgeving onbeperkt toe te laten, maar juist die in te perken. Hetgeen ook een omkering van de verhouding tussen coherentie en correspondentie in het kennen met zich meebrengt: de coherentie daarvan bepaalt de correspondentie tussen subject en object.

Daardoor ontstaat er een heel ander manco dan in subjectiverend bestaan. De verbondenheid tussen subject en object is afhankelijk van de kennende correspondentie, die op zijn beurt gedomineerd wordt door de coherentie van het kennen van het object door het subject. Anders gezegd: de rechtstreekse ervaring van verbondenheid kan, als gevolg van de inspanning waarmee die nagestreefd wordt, nooit tot stand komen, waardoor ook in deze vorm angstreductie de angst niet opheft. Maar wel voorziet die in de veiligheid van de omgeving. Zoals subjectiverend bestaan angstreducerende verbondenheid met de omgeving bevestigt, bevestigt objectiverend bestaan angstreducerende gescheidenheid van de omgeving.

Ten slotte de secundaire angst. In objectiverend bestaan stelt het subject zich daar zelf aan bloot, door het eigen veiligheidsmechanisme af te zwakken, of zelfs op te geven. In tegenstelling tot de andere vorm, is objectiverend bestaan intrapunitief ingesteld. Dat houdt in, dat het subject de oorzaak van de ervaring van secundaire angst bij zichzelf zoekt. De bestrijding daarvan is gegeven met de mogelijkheid het veiligheidsmechanisme weer in te schakelen. En daarmee stabiliseert ook dit systeem zichzelf.

Ik vat het scherpe contrast tussen de twee soorten nog als volgt samen. In subjectiverend bestaan verruimt het subject het omgevingsperspectief terwille van de zekerheid in relatie daartoe van het eigen bestaan, in verband waarmee de coherentie van het kennen van omgeving afneemt. In objectiverend bestaan beperkt het subject de invloed van de omgeving terwille van de veiligheid van de verbondenheid ermee, wat ertoe leidt, dat de coherentie van het kennen een dwingend karakter krijgt.

De empirische relevantie van de tegenstelling

'East is East and West is West, and never the twain shall meet!' Die uitspraak is zeker van toepassing op de twee soorten bestaan. Binnen één en hetzelfde subject sluiten ze elkaar uit: hermetisch, consequent in alle opzichten en levenslang. Het ontstaan ervan in het individu heb ik in één adem genoemd met het proces van moedertaalverwerving. Het is onmogelijk, dat iemand op latere leeftijd een tweede taal – als moedertaal wel te verstaan – aanleert en al doende de eerste moedertaal volledig kwijt raakt. Even onmogelijk is het de ene soort bestaanszekerheid om te zetten in de daaraan tegenovergestelde zekerheid. Wat wel kan, is een tweede taal aanleren op een andere manier dan de eerste. Iets dergelijks, maar niet meer dan dat, is mogelijk met betrekking tot de beide bestaansvormen. Maar nu is de complicatie, die niet voor het leren van talen geldt, dat de vormen elkaar uitsluiten, waardoor vanuit de ene vorm bezien, het inzicht in de andere altijd partieel en gebrekkig blijft. Tweetalig opgroeien komt voor, maar met twee vormen van bestaanszekerheid opgroeien, daarvan heb ik na vele jaren praktijkervaring nog nooit één geval meegemaakt. En dus durf ik niet alleen op theoretische, maar ook op empirische gronden de stelling te verdedigen, dat dit niet kan. Op basis van die praktijkervaring ga ik in op diverse kwesties, die bedoeld zijn als aanvullend, na het hiervoor geschetste theoretische onderscheid.

De belangrijkste kwestie is de empirische hardheid van dat onderscheid die ik heb genoemd, maar waarover ik nog het een en ander naar voren wil brengen, omdat ik uiteraard weet, dat velen een dergelijke natuurwetenschappelijke scherpte in de toepasbaarheid van theorie volstrekt onmogelijk achten op het gebied van persoonlijk en intermenselijk functioneren. Weliswaar staat de heersende mode van het postmodernisme uiterst positief tegenover de subjectiviteit van alle menselijk bestaan en kennen, maar of daar ook de opvatting in past, dat er twee soorten subjectiviteit zijn, die men objectief van elkaar kan onderscheiden, lijkt mij zeer de vraag. Ik heb echter niet beweerd, dat het onderscheid in de praktijk vanzelfsprekend en gemakkelijk voor iedereen te constateren is. Het tegendeel is waar en ook verklaarbaar, want voor iedereen is de ene kensoort de gekleurde bril, waardoor men naar de andere kijkt, waardoor de andere juist niet in zijn eigen kleur wordt herkend. En afzetten van de bril is niet mogelijk!

Wellicht lijkt het er op, dat ik met dit verduisterende gezichtspunt mijn ongelooftwaardigheid alleen maar bevestig. Wat praktijkervaring in de loop der jaren mij echter vele honderden keren heeft gedemonstreerd, is dat het kennende subject wel degelijk in staat is de grondslag van het eigen zekerheidsstreven ondubbelzinnig te herkennen als behorend tot de ene dan wel de andere soort. En verder, dat die herkenning, wanneer zij eenmaal is aanvaard als volstrekt waar, een nieuw soort zekerheid van reflexieve aard levert, waarmee men op allerlei manieren zijn voordeel kan doen. Mijn praktijkuitoefening houdt zich dus in het geheel niet bezig met het afleren van de ene en het aanleren van een andere soort, wat ik hiervoor al gehekel heb, maar wel met objectieve waarheidsvinding in een inderdaad subjectief bepaalde menselijke werkelijkheid.

De noodzaak van conceptueel kennen

Die waarheidsvinding berust op conceptueel kennen, waarvan subjectiverend en objectiverend bestaan het kenobject zijn. Op dit gebied is dergelijk kennen ongebruikelijk en dientengevolge vergt het een bepaald leerproces, waarin typologisch kennen van zichzelf en anderen, waaraan mensen gewend zijn, wordt afgeleerd. Er zijn geen concrete kenmerken te noemen, met behulp waarvan men alle verschijningsvormen van subjectiverend en objectiverend bestaan onmiddellijk als zodanig kan herkennen. Net zo min als er vorm- en kleurkenmerken van stenen kunnen worden opgesomd, die in staat stellen meteen te zien, hoe die voorwerpen op de zwaartekracht reageren. Wel hebben ze allemaal een verschillend gewicht, maar dat berust op de werking van de zwaartekracht zelf. Wil men die werking kennen, dan moet iedere steen afzonderlijk worden gewogen. Op een analoge manier leent ieder individueel patroon van kennend zekerheidsstreven zich voor diagnostische afweging, die het karakteriseert als hetzij subjectiverend, hetzij objectiverend van aard.

Ik vermeld nog een aspect van het hiervoor genoemde leerproces, voor zover zich dit in mijn praktijk in groepen afspeelde, dat het fundamentele karakter van het theoretische onderscheid onderstreept. Steeds opnieuw bleek namelijk, hoe moeilijk, in laatste instantie zelfs onmogelijk het is, om functionerend vanuit de ene soort zekerheid de andere soort van binnenuit, wezenlijk, empathisch, te begrijpen. Daarin wordt name-

lijk de zekerheid die het subject zelf heeft, geheel op zijn kop gezet, en het vergt heel wat om de eigen vooronderstellingen in het kennen van de ander geheel te laten varen.

Of de lezer die mijn betoog tot zover heeft gevolgd, erin is geslaagd zichzelf te kennen als subjectieverend dan wel objectieverend van aard, weet ik natuurlijk niet. Maar hoe dan ook, een waarschuwing is op zijn plaats. Dit hoofdstuk handelt over een grondslag van zelfkennis. Die grondslag laat verdere uitwerking toe. In het vervolg van mijn betoog zal ik nog vier kenvormen introduceren die elkaar eveneens uitsluiten en interfereren met de grondslag. Kortom: er zijn complicaties die, wanneer men er geen rekening mee houdt, verwarrend kunnen werken! Ook in de denkwijze die ik wil introduceren, blijven mensen complexe wezens. Complexiteit laat zich in dit geval begrijpen, maar niet altijd op een snelle en voor de hand liggende manier.

De ruimere geldigheid van de tweedeling

De twee soorten bestaan van dit hoofdstuk manifesteren zich nog op een andere wijze: niet op het niveau van het individu, maar op dat van de groep, de institutie, de maatschappij, de cultuur. Vanuit het individu gezien, vormen al die categorieën de sociale omgeving en als zodanig is daarop het theoretisch onderscheid toepasbaar. Iets anders is de vraag of de groep, de institutie, enzovoort ook zelfkennis kunnen hebben aangaande de relatie met de omgeving van de groep enzovoort. Die vraag wil ik niet meteen categorisch met nee beantwoorden: niemand zal toch willen ontkennen, dat ook groepen, instituties en culturen zich bezighouden met zekerheidsstreven in relatie tot de omgeving. Echter wordt er dan een heel andere bestaansvorm belangrijk, die het individu weer niet op zijn eentje kan uitoefenen, en waarop ik in het volgende hoofdstuk zal ingaan, namelijk collectief bestaan. Die is van heel andere orde dan de groep die zichzelf herkent!

Wat dan de twee soorten van dit hoofdstuk betreft: die zijn niet op dezelfde empirisch verifieerbare en elkaar uitsluitende manier als hiervoor besproken, toepasbaar binnen een ruimere sociale context, maar men mag er ook niet van uitgaan, dat ze zich daar op geen enkele manier zullen manifesteren. Zelfs wordt er dan iets mogelijk, wat op het individuele niveau is uitgesloten: de combinatie van beide soorten! Daarvan

geef ik een voorbeeld. Ook dat kan nu zonder gevaar van voortijdige fixatie van de beeldvorming: het voorbeeld betreft zelf beeldvorming die eeuwenlang gefixeerd bleef.

Ik bedoel het bijbelse kennen van de verhouding tussen de aarde en de zon binnen de joods-christelijke cultuur. Objectiverend is het bestaan van de zon als draaiend om de aarde: de coherentie van dat concept omvat meer (een volledige cirkel) dan wat correspondeert met de waarneming van het verschijnsel (een deel van een cirkel). Subjectiverend is de verklaring waarin het omgevingsperspectief van de mens wordt uitgebreid tot in het hiernamaals, waarmee zekerheid van het eigen bestaan van het kennend subject tot stand komt: wie de zon ziet draaien, begrijpt meteen dat God het ook terwille van het aardse bestaan van hemzelf zo heeft ingericht. De sluitende combinatie van subjectiverend en objectiverend bestaan, als hoedanig ik het geocentrisch wereldbeeld interpreteer, kan worden beschouwd als bij uitstek te voorzien in de menselijke behoefte aan zekerheid omtrent de aard van de omgeving. En dus is het geen wonder, dat zo'n combinatie een taai leven is beschoren.

Geen sluitende combinatie van, maar de tegenstelling tussen subjectiverend en objectiverend bestaan komt naar voren in een andere tegenstelling: die tussen romantiek en rationalisme. De verschijningsvormen van beide stromingen zijn veel en velerlei en het toetsen daarvan aan mijn criterium van de twee bestaansvormen zou een studie apart kunnen zijn. Daarom beperk ik mijn signalering van dit verband tot het uiterste. Romantisch is de idee van de zuivere samenleving en rationalistisch die van de maakbare samenleving. Het tweede begint met een coherent concept, bij voorbeeld vrijheid, gelijkheid en broederschap of 'proletariërs aller landen, verenigt u'. Verder dient de invloed van omgeving, die in strijd is met het concept, te worden geëlimineerd; in het geval van de Franse revolutie de geestelijke en adellijke heren, en in de communistische revolutie, via de klassenstrijd, het kapitalisme. Tegenover een dergelijk objectiverend bestaan staat het subjectiverend bestaan van de zuivere samenleving, die is geworteld in bloed en bodem, in het hoog houden van het eigene en de eigen cultuur. Het is de zekerheid van het eigen bestaan, die gebiedt dat dit van vreemde smetten vrij blijft. In tegenstelling tot objectiverend rationalistisch bestaan, gaat het in subjectiverend romantisch bestaan niet in de eerste plaats om het kennen van het eigene, maar om het handhaven ervan. Tot zover deze korte aanduidingen die bedoelen te illustreren, dat de twee bestaanswijzen niet al-

leen op het individuele vlak, maar ook in sociaal-cultureel opzicht een bepaalde relevantie hebben.

Vergelijking met andere opvattingen van een polaire tegenstelling

Er is nog een meer directe vergelijking mogelijk. Men kan de beide vormen ook zien als krachten die zelf, en dan weer beide tegelijk, de cultuurontwikkeling bepalen. In feite heb ik dat gedaan met de interpretatie van beide soorten als een reactie op het verlies van stabiliteit van omgeving en daarmee gepaard gaande angst en onzekerheid, die cultuurontwikkeling met zich meebrengt. Of het de enige krachten zijn, is een andere vraag. Ik denk niet, dat het zo eenvoudig mag worden gezien, maar dat laat ik nu buiten beschouwing.

Een vergelijkbare opvatting van twee fundamentele krachten, vindt men echter bij andere auteurs, waarvan ik er drie noem: Nietzsche, Freud en Angyal.⁶⁾ Ze verschillen onderling en wijken alle drie wezenlijk af van mijn eigen interpretatie. Tegelijk is de overeenstemming zo groot, dat het helemaal niet moeilijk is, alles in twee rubrieken samen te vatten en wel als volgt:

	<i>Subjectiverend</i>	<i>Objectiverend</i>
Nietzsche	Dionysisch	Apollinisch
Freud	levensdrift	doodsdrift
Angyal	homonome tendentie	autonome tendentie

De twee rijtjes illustreren goed hoe totaal verschillend er over de aard van de twee krachten kan worden gedacht.

Bij Nietzsche staat de verbondenheid van de (collectieve) Dionysische

6. Nietzsche schreef het boek: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, waarin de tegenstelling tussen het Dionysische en het Apollinische principe wordt ontwikkeld, tijdens de Frans-Duitse oorlog van 1870-'71. Bij Freud markeerde het boek *Jenseits des Lustprinzips* (1922) de verschuiving in zijn denken, waarin niet één, maar twee oerdriften centraal staan. Angyal zette zijn tweedeling uiteen in *Foundations for a science of Personality* (1941).

roes tegenover de gescheidenheid van het Apollinische *principium individuationis*, dat in zichzelf gekeerd is, vergelijkbaar met de droom. Het samengaan van beide principes in de klassieke Griekse tragedie, waar individuele karaktertekening en de vertolking van de gevoelens van de toeschouwer in de reien elkaar afwisselen, is voor Nietzsche een voorbeeldig hoogtepunt van cultuurontwikkeling.

Bij Freud zijn de erotische verbondenheid van levensdrift en de gescheidenheid van dood-, agressie- en destructiedrift elkaars volstrekte antipoden. Beide komen echter regelrecht voort uit de aard van de menselijke natuur en gezamenlijk bepalen zij de onvoorspelbare ontwikkeling van de cultuur.

Bij Angyal zijn homonome en autonome tendentie beide tendenties van het individu: die tot participatie, overgave, deelhebben aan een groter geheel, en die tot zichzelf bepalende handhaving, welke tendenties elkaar niet uitsluiten.

Hierna zal ik eerst samenvatten hoe mijn eigen positie essentieel afwijkt van de drie voorgaande en vervolgens aangeven welke aspecten daarvan niettemin passen in de conceptie van subjectiverend en objectiverend bestaan. Afwijkend is, dat ik de oorsprong van de krachten niet heb gesitueerd in de aard van de menselijke natuur en evenmin exclusief in cultuurontwikkeling, maar zoals hiervoor al opgemerkt op het breukvlak van natuur en cultuur. En in verband met angst: voor verlies van de stabiliteit van de omgeving. Zeer principieel is voorts, dat bij Nietzsche, Freud en Angyal verbondenheid *rechtstreeks* contrasteert met gescheidenheid, uiteraard op verschillende manier, terwijl het in mijn interpretatie gaat om het elkaar uitsluiten van twee aan elkaar tegenovergestelde *combinaties* van verbondenheid en gescheidenheid. Daarmee hangt dan samen, dat uitsluitend in mijn opvatting de paradox van verbondenheid en gescheidenheid het laatste uitgangspunt is.

De gevolgen van dit principiële verschil zijn verstrekkend. De krachten zelf zijn namelijk niet monolithisch, statisch van structuur, maar beweeglijk en gevarieerd. Subjectiverend en objectiverend bestaan kunnen extreem zijn, afhankelijk van het overwicht van de dominante component, maar ook getemperd. Zelfs is een miniem verschil voorstelbaar tussen beide vormen, die elkaar nochtans blijven uitsluiten. In verband met de flexibiliteit van die concepten is het dan weer mogelijk een bepaalde overeenstemming met Nietzsche, Freud en Angyal te signaleren. De Griekse tragedie is niet de menselijke werkelijkheid zelf, maar de

artistieke verbeelding daarvan. Die verbeelding is hoe dan ook getemperd: er wordt niet echt oorlog gevoerd en vermoord, enzovoort. Op dat reflexieve niveau is het elkaar afwisselen van subjectiverend en objectiverend bestaan, die gezamenlijk het beeld oproepen van de totale werkelijkheid, heel goed voorstelbaar.

Freud echter probeert de werkelijkheid niet te verbeelden, maar te verklaren, wat iets heel anders is. Hoe weinig affiniteit ik ook heb met zijn drifttheorie, dat de werkelijkheid vraagt om verklaring van het verschijnsel dat verbondenheid en gescheidenheid extreme vormen kunnen aannemen die in volstrekt tegenovergestelde richting werken, ben ik met hem eens.

Ten slotte Angyal. Het is de directe koppeling van beide tendenties aan individueel functioneren, zonder verwijzing naar oerdriften, die mij zo'n 25 jaar geleden mede inspireerde tot mijn eigen denken over de materie. Maar gaandeweg week dat af van de opvatting van Angyal, omdat daarin niet duidelijk wordt wat het zelf is, dat zich autonoom opstelt en tegelijk participeert in een groter geheel. Met andere woorden: hoe moeten we ons de vanzelfsprekende aansluiting en afwisseling van autonome en homonome tendentie die Angyal mogelijk acht, voorstellen? Niet in de Griekse tragedie dus, maar in het leven zelf! Uiteindelijk leidde dit tot het inzicht, dat er twee soorten zelf voorkomen: de subjectiverende en de objectiverende soort, die beide tegelijk homonoom en autonoom functioneren. En dat maakt de doorzichtigheid van het krachtenspel er niet eenvoudiger op!

Toch kan de opvatting van het zelf als angstreducerend autonoom-homonoom dan wel homonoom-autonoom zekerheidsstreven, ook relevant zijn voor de interpretatie van cultuurverschijnselen. Ten besluite van dit betoog illustreer ik dat met nog één verwijzing naar mijn praktijkervaring. Na vele (autochtone) Nederlanders te hebben leren kennen als hetzij subjectiverend, hetzij objectiverend bestaand, durf ik te stellen, dat in het typisch Nederlandse (niet-Surinaamse) cultuurpatroon subjectiverend zekerheidsstreven overweegt boven de objectiverende vorm. Steevast bleek, dat in groepen van ongeveer vijftien personen objectiverend bestaan nooit ontbrak, maar altijd in een minderheidspositie verkeerde.

Hoofdstuk 4

Angstopheffing in collectieve beeldvorming; kennen en communiceren

Nadat ik in de beide vorige hoofdstukken eerst twee objectieve kensoorten en daarna twee subjectieve bestaansvormen heb geïntroduceerd, kan de indruk zijn ontstaan, dat subjectieverend en objectieverend bestaan het objectief kennen van het menszijn in de weg staan. Die indruk is niet onjuist, maar tegelijk slechts een partiële verklaring van wat het conceptueel kennen van de menselijke werkelijkheid, want daar gaat het om, blokkeert. Niet op het individuele, maar op het collectieve vlak is er nog een andere kracht werkzaam, één die in staat stelt tot meer dan angstreductie, namelijk angstopheffing. Collectieve beeldvorming is de antithese van conceptueel kennen, naar ik zal laten zien. In dat verband rijst er dan een nieuwe vraag: hoe komt het dat homo sapiens, begaafd met de rede par excellence, ook in staat is die rede volledig uit te schakelen en zich zelfs daartoe genoopt voelt? (Mijn denkwijze is niet Hegeliaans: de lezer verwachtte geen synthese van these en antithese.) Ik zal in het tweede onderwerp van dit hoofdstuk over kennen en communiceren, waarin het taalverschijnsel opnieuw een sleutelfunctie vervult, op de genoemde vraag ingaan.

Nogmaals typologisch en conceptueel kennen

In collectieve beeldvorming komt typologisch kennen krachtig naar voren en is conceptueel kennen van het toneel verdwenen. In verband daarmee geef ik eerst nog nadere aandacht aan het zo belangrijke verschil tussen conceptueel en typologisch kennen. Dit geeft tevens gelegenheid, in aansluiting bij het vorige hoofdstuk, het kennen van angstreducerende bestaanszekerheid in de beschouwing te betrekken.

In conceptueel kennen, zoals ik die kenvorm opvat, ligt de nadruk op het benoemen van overeenstemming, terwijl de nadruk in typologisch kennen ligt op het benoemen van verschillen. Het begrip kleur is een typologische abstractie die rechtstreeks verwijst naar het voorkomen van verschillende kleuren. Alle kleuren van de regenboog kunnen echter ook in relatie tot elkaar worden benoemd met behulp van het begrip golflengte. Golflengte is een conceptueel kennende abstractie van hoger niveau dan kleur. Een die meer en nauwkeuriger differentiatie toelaat dan kleur.

Uit dit voorbeeld blijkt, dat de tegenstelling conceptueel-typologisch niet mag worden gesimplificeerd, alsof typologisch kennen uitsluitend verschillen en conceptueel kennen uitsluitend overeenstemming benoemt. Maar wel komt opnieuw naar voren, wat ik al eerder heb opgemerkt: in conceptueel, maar niet in typologisch kennen betreft het kennen een verband, een samenhang, een structuur, een functie, kortom: correspondentie die binnen het kenobject wordt gesitueerd. Alleen conceptueel kennen stelt in staat tot het kennen van verschillen vanuit overeenstemming, tot het coherent kennen van correspondentie. En dat houdt ook de mogelijkheid in, dat steeds meer variatie en allerlei nieuwe verschillen op een zelfde manier worden gekend.

Dat laatste nu is ongetwijfeld van belang wanneer het erom gaat subjectiverende danwel objectiverende bestaanszekerheid conceptueel te kennen. Wie zichzelf kan classificeren als iemand die het één dan wel het ander in praktijk brengt en niet meer dan dat, hanteert in feite het concept als een simpele typologische generalisatie. De beide bestaansvormen kunnen elk ook gekend worden als een angstreducerende spanningsverhouding die zich op zeer uiteenlopende manieren, maar wel altijd en overal, nadrukkelijk dan wel onopvallend manifesteert. Dat dergelijke herkenning inspanning en oefening vergt, wil ik natuurlijk niet ontkennen.

En dan wordt het vermijden van typologisch kennen uitzonderlijk belangrijk. Typologische uitgangspunten zijn bij voorbeeld de volgende: het herkennen van angst en angstreductie, van verbondenheid en gescheidenheid, van aanpassing en handhaving als afzonderlijke factoren, waartussen geen manifeste of verborgen samenhang functioneert. Dat de herkenning van onderdelen geenszins vanzelfsprekend voert naar het

kennen van functie en verband, illustreer ik met een grapje. Wie de volgende symbolen bekijkt:

$$|| = \bigcirc$$

zal niet onmiddellijk begrijpen, dat die thuis horen in deze samenhang:

$$\frac{-|-}{-}$$

Typologisch kennende uitwijkmogelijkheden zijn voorts exclusieve aandacht voor het verleden of juist het heden, voor uitsluitend gedrag, dan wel in de eerste plaats emotionele ervaring die daarachter schuil gaat. Het conceptueel kennende zelfinzicht, dat ik aan de orde stel, is ver verwijderd van (Freudiaanse) psychoanalyse. Freuds gedetailleerde beschrijvingen van bij voorbeeld het Oedipus-complex houd ik niet voor conceptueel, maar voor typologisch kennend: daarin gaat de algemeen geldige mannelijkheid (en ook de algemeen vrouwelijke penisnijd) verloren in de veelheid en minutieuze aanduiding van allerlei complicaties. Subjectiverend en objectiverend bestaan zijn geen geslachtsgebonden categorieën, maar *in hun toepassing* kan wel blijken dat de positie van jongen of meisje binnen een bepaalde gezinsconstellatie van invloed was op het soort angstreducerende bestaanszekerheid dat ontstond en zich handhaafde. Het verschil tussen conceptueel en typologisch kennen is niet alleen van belang in verband met het kennen van angstreducerende bestaanszekerheid. In de hierna te bespreken collectieve beeldvorming als kennende bestaansmodus wordt conceptueel kennen onderdrukt en typologisch kennen met kracht gestimuleerd. De onvoldoende ontwikkeling van conceptueel kennen in menswetenschappelijk opzicht beschouw ik als een grote handicap.

De gevolgen van die handicap illustreer ik op een gefingeerde en ironiserende manier door eens uit te gaan van een typologische vraagstelling op een gebied waar conceptueel kennen meer is ontwikkeld dan in de menskunde, namelijk de taalkunde. De vraag luidt: hoe komt het woord 'man' in het algemeen voor in taalgebruik, in de eerste plaats als onderwerp of juist als lijdend voorwerp? Om die vraag te kunnen beantwoorden, is het nodig eerst de typische kenmerken van onderwerpen en ook die van lijdende voorwerpen te inventariseren. Daarna kan eenvoudig statistisch onderzoek van een representatieve steekproef van Nederland-

se zinnen waarin het woord man voorkomt, het antwoord op de gestelde vraag leveren. Mocht blijken dat het woord man zowel onderwerp als lijdend voorwerp kan zijn, dan behoort dit woord kennelijk tot de groep van multifunctionele woordsoorten, waarvan het mechanisme dat eraan ten grondslag ligt, nog steeds niet is opgehelderd.

Deze argumentatie sluit ik af met nog een andere vergelijking met taal, maar nu serieus bedoeld. Het gaat om taalontwikkeling op een cultureel niveau. In Eskimotaal komen, als ik mij goed herinner, veertien woorden voor sneeuw voor. Sneeuw kan allerlei hoedanigheden vertonen, die voor mensen die in een sneeuwlandschap verblijven, van belang zijn; vers, oud, hard, zacht, schoon, vuil, enzovoort. De vraag echter (die ik niet kan beantwoorden) is, of Eskimotaal ook het alle soorten omvattende abstracte begrip sneeuw kent. Die overgang markeert het onderscheid tussen typologisch en conceptueel kennen, waarin opnieuw het eerste als primair ten opzichte van het tweede verschijnt. Mijn theorievorming is erop gericht de sprong van het één naar het ander te maken inzake het persoonlijk functioneren van mensen.

Niet valide en onvolledige verklaring

Waarom komt conceptueel kennen in menswetenschappelijk opzicht zo moeizaam tot stand, vergeleken met natuurwetenschap? Van dit verschil kan men zich afmaken met de mededeling, dat de sociale wetenschappen nog jong zijn, of ook, dat het menselijk gedrag nu eenmaal buitengewoon complex is, en verder nog met het gezichtspunt dat mensen en cultuurverschijnselen voortdurend veranderen. Maar die verklaringen acht ik geen van alle valide. Plato en Socrates deden op hun manier ook al aan sociale wetenschap, en de jeugd daarvan duurt dus al twintig eeuwen. Iets wat niet begrepen wordt, complex noemen, is een dooddoener. En wat het veranderen betreft: het lijkt erop, dat oorlog voeren zo oud is als de mensheid, en verschijnselen als godsdienst, politiek, liefde en vriendschap dateren ook niet van vandaag of gisteren. 'Plus que ça change, plus que ça reste la même chose.'

In de postmoderne deconstructie is de menselijke werkelijkheid, en zelfs alle kennen, wezenlijk subjectief. Deze opvatting kan in verband

worden gebracht met subjectiverend en objectiverend bestaan. Die zijn beide van emotionele aard, kunnen samengaan met typologisch kennen, maar doordat ze gericht zijn op bestaanszekerheid, houden ze zichzelf in stand en blokkeren zodoende de ontwikkeling van conceptueel kennen. En toch acht ik ook deze verklaring niet afdoende. Het contra-argument is, dat beide soorten ook voorkwamen in verband met niet-menselijke kenobjecten en niet bestand bleken te zijn tegen objectief conceptueel kennen. Wij geloven niet meer, dat de goden ons willen bestraffen door middel van bliksem en donder, en Galilei heeft inmiddels eerherstel van de paus ontvangen.

Er moet een betere verklaring zijn van de grote ontoegankelijkheid van de menselijke werkelijkheid voor conceptueel kennen. In de eerste etappe daarvan zal ik aannemelijk maken, hoe collectieve beeldvorming samen met het conceptueel kennen ook de individuele bestaanswijze opheft. Daarin komt dan ook bij uitstek het kuddedierkarakter van het menszijn tot uitdrukking. Maar deze verklaring roept meteen een nieuwe vraag op: waar komt dat kuddedierkarakter dan vandaan? Die vraag voert naar een meer complexe verhouding: tussen kennen en communiceren in verband met het taalverschijnsel.

Collectieve beeldvorming

Collectieve beeldvorming zoals ik die interpreteer, treedt niet incidenteel op, zoals massahysterie of een actiegroep die de beeldvorming, kernachtig geformuleerd op spandoeken, met zich meedraagt. Al moet, sinds de televisie in iedere huiskamer zijn entree heeft gemaakt, worden geconstateerd, dat het laatste frequenter voorkomt, dan men zonder televisie zou kunnen denken. Maar er is ook collectieve beeldvorming van heel andere aard, bij voorbeeld roddelen tussen twee personen over een derde. Daarin gaat het er niet om de afwezige beter te leren kennen, al kan dat ook, maar dan noemt men het geen roddelen. In roddelen is het bereiken van eensgezindheid over wat men van hem of haar vindt, en over wat er niet met zijn of haar gedrag in orde is, primair. Dat laatste is dan de beeldvorming, en eensgezindheid is verbondenheid als wezenskenmerk van collectieve beeldvorming.

In dat mechanisme, of het nu een heel volk betreft, dan wel het minimum van een twee-tegen-één-coalitie, en iedere omvang tussen die ui-

tersten is mogelijk, komt altijd eensgezindheid tot uitdrukking. Als we de zaak op de keper beschouwen, is er een verschil tussen eensgezindheid en verbondenheid. Met opzet heb ik beide woorden gebruikt en ze niet als synoniem bedoeld. Verbondenheid is de helft van collectieve beeldvorming. Verbondenheid als bestaansmodus is daarin dominant aanwezig. Maar gescheidenheid is ook dominant aanwezig als bestaansmodus, zoals uit de tot nu toe genoemde voorbeelden blijkt. Als tijdens het roddelen de afwezige derde plotseling binnenkomt, is het niet waarschijnlijk, dat de conversatie daarna op dezelfde voet wordt voortgezet. En de spandoeken van actiegroepen laten er meestal geen twijfel over bestaan, dat er een duidelijke scheiding der geesten aan de orde is. Niet iedere eensgezindheid, maar wel die van collectieve beeldvorming, betekent dan ook, dat men één is in de gezindheid ten opzichte van iets anders, iets waarvan het collectief gescheiden bestaat.

Wat blijkt er nu aangaande de werking van het mechanisme? Het individu, dat participeert in collectieve beeldvorming, is daardoor in staat verbondenheid en gescheidenheid als bestaansmodus in nauwe samenhang met elkaar krachtig te ervaren. En daarmee is dan met de paradox van verbondenheid en gescheidenheid ook de bestaansangst van het individu, dat die paradox immers niet op eigen kracht kan oplossen of opheffen, van het toneel verdwenen! Ik ben uitgekomen bij wat ik hiervoor het kuddedierkarakter van het menszijn heb genoemd. Kuddediersyndroom is eigenlijk een betere kenschets: het is geen overall-kwalificatie, zoals die van echte kuddedieren. Het probleem van mensen is, dat ze kuddedier en individu tegelijk zijn, maar het één niet met het ander kunnen rijmen. Dat kunnen wolven en trekvogels beter en daardoor zijn die vanzelfsprekender kuddedieren dan mensen.

Dat collectieve beeldvorming en individualiteit elkaar op het niveau van kennen en bestaan beide uitsluiten, licht ik als volgt toe. Een groep toeristen kan heel goed het verschil zien tussen zeventiende-eeuwse grachtenhuizen en later gebouwde woningen in Amsterdam. Maar zelfs wanneer de leider van de groep op allerlei verschillen de aandacht vestigt, is er geen sprake van wat ik bedoel met collectieve beeldvorming: iedere toerist is geheel op eigen kracht, als individu bezig met conceptueel en typologisch kennen. Collectieve beeldvorming daarentegen is geen kenform in de eigenlijke betekenis van het woord.

Bij voorbeeld: wanneer dezelfde groep toeristen 's avonds na afloop van een concert participeert in een klaterend applaus, is er wel sprake van collectieve beeldvorming. De grens tussen het ene individu en het

andere en ook die tussen de groep en het verdere publiek in de zaal verdwijnt naar de achtergrond: allen zijn eensgezind in hun waardering voor het gebodene. Het niet individuele karakter van die verbondenheid blijkt uit het plotseling losbarsten ervan, maar ook uit de afloop: die komt, als hij eenmaal is begonnen, snel tot stand. Het is niet goed voorstelbaar, dat een afnemend aantal toehoorders blijft 'naklappen', totdat er nog vijf, nog drie, nog twee over zijn, waarna de laatste klap valt.

Alle kenvormen die ik heb besproken, en ook de vier die nog volgen, voeren op de één of andere manier naar de individuele bestaanswijze, al is de geldigheid ervan niet daartoe beperkt. De grondslag van collectieve beeldvorming is echter niet de een of andere vorm van subject-objectsplitsing, maar *subject-subjectfusie*: zo kan men de daarin optredende verbondenheid kwalificeren. De gescheidenheid die daarmee gepaard gaat, betreft die tussen de interne omgeving van subject-subjectfusie en de, vanuit het collectief bezien, externe omgeving waarop de beeldvorming betrekking heeft. Die beeldvorming is emotioneel bepaald, positief of negatief van aard en leidt tot niet meer dan rudimentaire kennis. Daarvan kan men zeggen, dat coherentie min of meer volledig het veld heeft geruimd voor correspondentie. Niet uitsluitend als subject-subjectfusie maar ook in daarmee verbonden negatieve emotionaliteit, die correspondeert met een vijandbeeld of een positief beeld van een dictator, de paus, de koning of welke leidersfiguur dan ook.

Populariteit, het woord duidt het al aan, is een vorm van collectieve beeldvorming. Niet alleen de grote aantrekkingskracht, maar ook het fundamentele belang daarvan berust op iets anders dan het kennen van de werkelijkheid. En dat voert naar het bestaan van het subject. Subject-subjectfusie heft niet het *bestaan* van het subject als zodanig op, maar wel de ervaring gescheiden van anderen te bestaan. Het is precies die laatste bestaanservaring waarin, naar ik heb uiteengezet, de existentiële angst van het individu tot uitdrukking komt. Dat is immers niet in staat om geheel op eigen kracht verbondenheid met en gescheidenheid van anderen te regelen, zodanig dat niet alleen die twee, maar ook kennen en bestaan volledig spanningsloos harmoniëren. Die paradox wordt door middel van collectieve beeldvorming niet opgelost, maar wel wordt in het dubbele omgevingsperspectief de geldigheid ervan geëlimineerd. En daarmee verdwijnen de angst en onzekerheid van het individu naar de achtergrond, zo die al niet volledig worden opgeheven. Het is gemakkelijker met zijn allen zingend ten strijde te trekken, dan

dat op je eentje te doen, ook al is het reële gevaar in beide gevallen even groot. De sterke relativering tot en met de volledige opheffing van angst speelt zich echter af in het individu. Hoe ver die kan gaan, blijkt uit zelfopoffering, zelfmoord, zelfs collectieve zelfmoord, waartoe de ervaring van collectieve eensgezindheid kan leiden. Er moet echter tegen gewaakt worden de geldigheid van het mechanisme te beperken tot meer extreme verschijningsvormen. Het belang van de theoretische interpretatie ervan is nu juist, dat die in staat stelt het letterlijk overal te betrappen: als een niet te verwaarlozen, zij het niet het enige, aspect van groepsfunctioneren.

De wij-zij-verhouding is in allerlei gedaanten alomtegenwoordig. Die kan plotseling ontstaan en weer verdwijnen, en ook in de vorm van vooroordelen, discriminatie, politieke uitgangspunten, enzovoort een hardnekkig leven leiden. De kracht ervan als macht over, en pressie op het individu die collectieve beeldvorming uitoefent, sluit, vanuit het individu bezien, aan bij de aantrekkingskracht van angstopheffing. En daarmee is het kuddediërsyndroom in menselijk functioneren solide verankerd! Voor het overige merk ik nog op, dat de nogal eens gebruikte aanduiding wij-zij-verhouding geen adequate naamgeving is voor wat ik versta onder collectieve beeldvorming. Die betreft een nadere interpretatie van de wij-zij-verhouding, waarin wij en zij geen verwisselbare grootheden zijn, maar waarin de twee helften elk afzonderlijk verschijnen als een afgerond geheel van een dubbel omgevingsperspectief. De aantrekkingskracht en de macht daarvan over de individuele bestaanswijze berust juist daarop, dat wij en zij helemaal niet verwisselbaar zijn. Concluderend: collectieve beeldvorming kan niet worden geïnterpreteerd als primair een kenvorm, en ook niet als primair een bestaanswijze. Het gaat om een mogelijkheid van kennend bestaan waarin beide componenten, dankzij het dubbele omgevingsperspectief, nauw met elkaar verbonden en tegelijk strikt van elkaar gescheiden functioneren. Die mogelijkheid werkt angstopheffend doordat met de individuele bestaanswijze ook de paradox verdwijnt.

Collectieve beeldvorming als antithese van conceptueel kennen

Ik vat de antithese tussen conceptueel kennen en collectieve beeldvorming samen met behulp van de categorieën correspondentie en coherentie. In conceptueel kennen zijn een individueel kennend subject en een kenobject op het bestaansniveau van elkaar gescheiden. De coherentie van het kennen berust bij het subject en is ruimer geldig dan met betrekking tot het gekende object. Die coherentie is in overeenstemming met correspondentie, die als een bepaalde samenhang of functie in het object wordt gesitueerd. Conceptueel kennen is angstvrij.

In collectieve beeldvorming bestaan meerdere subjecten, in nauwe verbondenheid met elkaar, gescheiden van het kenobject. Vergeleken met conceptueel kennen zijn correspondentie en coherentie van plaats verwisseld. Correspondentie functioneert nu tussen subjecten onderling als subject-subjectfusie. Coherentie wordt als het kennen van een beeld toegerekend aan één en niet meer dan één kenobject. De tegenstelling met conceptueel kennen komt erop neer dat daarin de algemeengeldigheid van coherent kennen de gescheidenheid van de individuele bestaanswijze bevestigt, terwijl in collectieve beeldvorming de subject-subjectfusie als algemeen geldige correspondentie die gescheidenheid opheft.

Tot zover de eerste etappe van mijn betoog in dit hoofdstuk. Ik heb al opgemerkt dat die een vervolg vereist, omdat nog op geen enkele manier is verklaard, waaruit de neiging om te oscilleren tussen twee uitersten, dat van de individuele bestaanswijze en de opheffing ervan, voortkomt. In feite bestaan er wel degelijk andere mogelijkheden. Als zodanig kunnen subjectiverend en objectiverend bestaan worden gezien. Die werken niet angstopheffend, maar wel angstreducerend; daarin streeft het individu ernaar geheel op eigen kracht verbondenheid *met* en gescheidenheid *van* anderen met elkaar te doen overeenstemmen. Op het culturele niveau functioneren normen en waarden die de strekking hebben vorm te geven aan de verhouding tussen het individuele en het sociale. Daarop, en op de betrokkenheid van het individu in dat proces, zal ik in het volgende hoofdstuk ingaan.

Waar het nu om gaat, is echter iets anders. Geen enkele van al die maatregelen, om het zo te noemen, is in staat om de fundamentele paradox van verbondenheid en gescheidenheid op te lossen. Dat probleem levert een echte paradox nu eenmaal op! Daar zal ik in berusten: noch in dit

noch in volgende hoofdstukken zal de lezer de definitieve oplossing aantreffen. Wat echter wel moet kunnen, als de paradox inderdaad fundamenteel is, is de werking ervan tot het uiterste onderzoeken, zodat die inderdaad als het laatste uitgangspunt naar voren komt, in het licht waarvan al het andere verschijnt als afgeleid.

Kennen en communiceren

Dat onderzoek voert in dit hoofdstuk naar de verhouding tussen *kennen* en *communiceren* in verband met het taalverschijnsel. De termen *kennen* en *communiceren* vindt men nogal eens in één adem gebruikt, zonder dat het duidelijk wordt wat precies het onderscheid en het verband binnen dit begrippenpaar is. Het kan gaan om een globale aanduiding van voor iedereen belangrijke activiteiten, maar ook over een zeer specifieke opvatting, bij voorbeeld: in de liefde zijn *kennen* en *communiceren* één!

Een aanknopingspunt tot nadere analyse levert het woord *communiceren*. Dat heeft namelijk twee betekenissen: die van informatieoverdracht tussen zender en ontvanger en het functioneren van verbinding, zoals in *communicerende vaten*. De oorspronkelijke Latijnse betekenis is *vergemeenschappelijking*. Vergelijk ook ‘*communis opinio*’, ‘de heilige communie’ en ‘de gemeenschap van gelovigen’. Daarin valt ook de nadruk op verbondenheid. Belangrijk voor mijn analyse is, dat de eerstgenoemde betekenis die van informatieoverdracht, de andere, het functioneren van verbinding, impliceert. Maar niet omgekeerd; daaruit blijkt namelijk dat de begrippen *kennen* en *communiceren* niet als identiek mogen worden opgevat. *Kennen* kan onafhankelijk van *communiceren* bestaan, maar *communiceren* in de ruime betekenis is niet onafhankelijk van *kennen*.

Letten wij nu eens op wat er gebeurt tijdens rechtstreeks mondeling contact tussen mensen. Het woord *contact* zegt het al: er functioneert verbinding. En er treedt ook informatieoverdracht op die van kennende aard is. Dus gewoon met elkaar praten is *kennen* en *communiceren*! Zo gesteld kan deze analyse nogal triviaal lijken. Als dat alles is, waarom dan zo diepzinnig doen over het begrippenpaar? Maar het is lang niet alles; de taalklanken zijn de uitwendige manifestatie van nog veel meer

dat ermee samenhangt. De toepasbaarheid van de begrippen kennen en communiceren gaat niet op in taalgebruik. Ik beperk mij uitdrukkelijk tot rechtstreeks mondeling contact. Dan levert onvermijdelijk ook non-verbale communicatie, in de vorm van intonatie-effecten, gezichts-uitdrukkingen en gebaren, een bijdrage. En verder beschikken de gesprekspartners ieder voor zich over een uitgebreid arsenaal van kennende voorstellingen en zijn ze tijdens het praten ieder afzonderlijk voortdurend bezig, de voorstellingen die de taalklanken van de ander oproepen, in te passen in en aan te passen aan de context van hun eigen kennende bagage, dan wel die voorstellingen juist als daarin niet passend te elimineren. De verbinding functioneert geenszins continu op dezelfde manier. Soms is die van één kant verbroken, zonder dat de ander het merkt. Allerlei gevoelens kunnen een storende invloed uitoefenen (dat lachje staat mij niet aan), maar ook kan het contact zich intensiveren en het gevoel van verbondenheid toenemen.

Kortom: kennen en communiceren in mondeling taalgebruik, opgevat in de volle omvang waarnaar beide begrippen verwijzen, is een uiterst complexe aangelegenheid. Die complexiteit is niet in iedere gesprekssituatie in volle omvang aanwezig. Maar wel kan iedere gradatie ervan optreden: vanaf afwezigheid (even in een winkel iets kopen) tot en met volledige onbespreekbaarheid van bepaalde kwesties, zelfs de onmogelijkheid van ieder contact.

Het directe mondelinge contact is de basis van relatievorming tussen mensen. Van daaruit beschouwd is alle andere activiteit, in verband waarmee de term communicatie ook vaak wordt gebruikt (communicatiemedia, enzovoort), secundair. Natuurlijk kan men stellen, dat communicatiemedia de mogelijkheden en de snelheid van informatieoverdracht enorm vergroten, maar daarin wordt ook de primaire kwaliteit van kennen en communiceren geweld aangedaan. Vanuit de primaire opvatting van kennen en communiceren, waar het mij uitsluitend om te doen is, ontbreekt er dan iets; bij voorbeeld in een telefoongesprek het face-to-face contact, enzovoort. Die primaire kwaliteit verwijst direct naar de instinctief gefundeerde regulering van de relatie met anderen, zoals die in de evolutie van het taalgebruik door de soort tot stand moet zijn gekomen. Daarmee wordt het belang van non-verbale communicatie (gebaren), en ook verbinding in de vorm van gemeenschappelijk taalbezit onderstreept. De opvatting, dat men communicatie kan opdelen in een verbaal en een non-verbaal gedeelte, past dus in het geheel

niet in mijn interpretatie, omdat deze een ongeoorloofde reductie van complexiteit met zich meebrengt.

Ik ga nader in op de verhouding tussen kennen en communiceren, opgevat als een soortspecifiek menselijk verschijnsel. Dat ook dieren zich bezighouden met kennen en communiceren is dan irrelevant, want met elkaar praten is uitsluitend aan mensen voorbehouden. In mondeling taalgebruik zijn de functies kennen en communiceren (ik vat de tweede nu op in de beperkte betekenis van verbinding) onlosmakelijk aan elkaar gekoppeld. Gemeenschappelijk taalbezit impliceert verbinding en levert tegelijk de kennende categorieën die informatieoverdracht mogelijk maken. Daardoor is een mens in staat tot de verbluffende prestatie, bij een ander een kennende voorstelling op te roepen van wat hij de vorige dag allemaal heeft gedaan, uitsluitend door bij voorbeeld in vijf minuten, een beperkt aantal klanken (fonemen) in allerlei combinaties te uiten.

Echter, hoe nauw kennen en communiceren via taalgebruik ook aan elkaar zijn gekoppeld, beide functies omvatten, zoals hiervoor uiteengezet, meer dan taalgebruik. En uitsluitend door de aanwezigheid van dat meerdere kan het taalgebruik functioneren zoals het doet. Interpreteren we nu het gesprek, opgevat als kennen en communiceren, in volle omvang, dan komen we terecht bij de paradox van verbondenheid en gescheidenheid. Immers: in de uitoefening van de kenfunctie door het individu treedt subject-objectsplitsing op, die op het bestaansniveau een vorm van gescheidenheid van omgeving met zich meebrengt, terwijl in communiceren, ontkoppeld van de kenfunctie, de volle nadruk op verbondenheid valt. Gegeven het binnen iedere relatievorming, via taalgebruik, onlosmakelijk aan elkaar gekoppeld zijn van kennen en communiceren is het individu echter wel in staat het accent meer op het ene dan wel het andere aspect te leggen. Wie zichzelf of een ander mens wezenlijk wil begrijpen, dient het verband tussen binnenwereld en oriëntatie op de buitenwereld niet als een optelsom op te vatten.

Kennen en communiceren als manifestatie van bestaan

En dat brengt ons bij de twee bestaansvormen die ik in het vorige hoofdstuk heb behandeld. Dominantie van gescheidenheid boven verbondenheid is objectiverend bestaan en het omgekeerde is subjectiverend bestaan! Die twee heb ik geïnterpreteerd als bestaansvormen, terwijl ze nu verschijnen als een verhouding tussen kennen en communiceren. Om het één met het ander te rijmen, veroorloof ik mij een principiële uitweiding. Die brengt de oeroude tegenstelling tussen Parmenides en Heraklitus in het geding: moet het wezenlijk bestaande als statisch en onveranderlijk worden opgevat of juist als voortdurend in beweging en verandering? Mijn antwoord, waarin ik alle metafysische implicaties van de vraag ontwijk, luidt: het menselijk bestaan is logisch en feitelijk primair aan het uitoefenen van de functies kennen en communiceren, maar dit bestaan manifesteert zich in wezenlijk opzicht als een complexe verhouding tussen die beide functies. Die verhouding vertoont zowel statische als veranderende aspecten.

Dat dit antwoord geheel overeenstemt met wat ik eerder heb gezegd over angstreductie in subjectiverend en objectiverend bestaan, is niet moeilijk in te zien. Angstreductie is tegelijk stabiel en flexibel. Verder gaat het om een spanningsverhouding die zijn wortels heeft tot in lichamelijk bestaan, hetwelk zeker als primair ten opzichte van kennen en communiceren kan worden beschouwd. Met deze argumentatie is de binnen-buiten-dimensie in het functioneren van mensen naar voren gekomen. Die is in het geheel van de mentaliteitentheorie van grote betekenis. In hoofdstuk zeven zal ik erop terugkomen.

Het inzicht in de verhouding tussen kennen en communiceren kan nog meer aan het licht brengen. Terugdenkend aan het voorbeeld van de zender die aan een ontvanger verslag doet van wat hij of zij de vorige dag heeft meegemaakt: wat valt er dan te verstaan onder *volledige* kennende en communicerende overeenstemming tussen beiden? Die komt neer op twee zielen, hecht aaneen gesmeed. Dat wil zeggen: op basis van verbondenheid tussen zender en ontvanger ontstaat er bij de ontvanger een kennende voorstelling van wat de zender heeft meegemaakt, die geheel identiek is met de voorstelling van de andere partij. Een dergelijke overeenstemming, die dus veel meer omvat dan talige overeenstemming, is, gegeven de complexiteit van de ervaring die achter taalgebruik

schuilgaat, onvoorstelbaar (ook wanneer beide partijen vanuit dezelfde bestaansvorm functioneren).

De hypothetische mogelijkheid ervan is echter in theoretisch opzicht interessant. Ten eerste merk ik op, dat ook dan de paradox van verbondenheid en gescheidenheid niet zou zijn verdwenen. Immers tegenover de communicerende verbondenheid staat het gescheiden bestaan in twee verschillende individuen van identieke, kennende voorstellingen. Iets anders zou echter wel zijn verdwenen in die overeenstemming: ieder verschil tussen de ene en de andere individuele bestaanswijze. Met andere woorden: nog één stapje verder en de twee identieke voorstellingen smelten samen tot één. Dan zijn we terechtgekomen bij collectieve beeldvorming die de individuele bestaanswijze opheft en die daarmee angstopheffing mogelijk maakt, anders dan subjectiverend en objectiverend bestaan.

Dat deze theoretische constructie niet is ontbloot van praktisch belang illustreer ik aan de hand van een mogelijke ontwikkeling van het gesprek tussen zender en ontvanger. Eerstgenoemde heeft de vorige dag iemand ontmoet die hem zeer antipathiek was, en waarmee de ontvanger, zo blijkt in dit gesprek, ook de nodige onaangename ervaringen heeft opgedaan. Op basis van eensgezindheid ontstaat een duidelijk beeld van de bedoelde persoon. Terugkerend naar het algemeen geldige: individuele angstreductie en collectieve angstopheffing zijn van heel verschillende orde, maar toch – en dat illustreert de hiervoor genoemde ontwikkeling van het gesprek – kan er gemakkelijk een ‘spronggewijze mutatie’ optreden, waarin het één in het ander overgaat of vice versa. Mensen zijn in staat om snel, flexibel en ongemerkt – ook voor zichzelf – in het proces van kennen en communiceren te schakelen tussen de individuele en de collectieve bestaanswijze. Ook in dat schakelen wordt de paradox van verbondenheid en gescheidenheid niet opgelost: het komt erop neer dat men alternerend kiest voor individuele angstreducerende tegenstrijdigheid of collectief participeren, waarop de paradox niet van toepassing is.

Een mensbeeld en de ondoorzichtige werkelijkheid

Op grond van deze analyse van de verhouding tussen kennen en communiceren is het mogelijk enkele conclusies te formuleren die gezamenlijk het fundament leveren van een bepaald mensbeeld doordat daarin rekenschap wordt gegeven van de verhouding tussen het individuele en het sociale bij mensen, en waarin ook het hiervoor genoemde kuddediërsyndroom in een bepaald licht verschijnt. Het gaat vooral om het inzicht, dat het individuele en het sociale niet mogen worden opgevat als twee dimensies die onafhankelijk van elkaar functioneren.

Ik begin met een negatieve omschrijving. De mens is in diepste wezen niet alleen maar een zoön politikon, een gemeenschapsdier, ook geen individualist die uitsluitend uit is op zelfhandhaving en eigenbelang en ook geen sociaal levend roofdier, welke opvatting wel eens wordt verkondigd. Die aspecten kunnen echter wel alle drie de boventoon voeren. Waar het dus om gaat, is te begrijpen hoe dat mogelijk is op grond van wat de mens in diepste wezen wel is.

De mens is een soort, waarbinnen de individualiteit in hoge mate sociaal is geconditioneerd, en in die zin is hij een gemeenschapsdier. Maar het individu kan zich uitsluitend handhaven met behulp van het sociale en in die zin is het gericht op zelfhandhaving en eigenbelang. Daarbij ligt de verhouding tussen het ene proces en het andere *van nature* op geen enkele manier vast, hetgeen aanleiding kan geven tot een praktijk van sociaal levende roofdieren.

Met opzet heb ik in bovenstaande definitie *van nature* gecursiveerd, hetgeen aansluit bij de aankondiging ervan als een *fundament* van een bepaald mensbeeld.

Het probleem, waarmee ik dit hoofdstuk ben begonnen, is, hoe de relatief grote ontoegankelijkheid van de menselijke werkelijkheid voor conceptueel kennen kan worden verklaard. Wanneer men onder dergelijk kennen het kennen van het fundament verstaat, dan is dunkt mij met de uiteenzetting over het zeer complexe proces van kennen en communiceren die verklaring wel gegeven. In dat proces gaan alle tot nu toe besproken bestaanswijzen en kensoorten, objectiverend en subjectiverend bestaan, typologisch kennen, collectieve beeldvorming en ook nog conceptueel kennen (van menselijke artefacten, enzovoort), verhoudingen met elkaar aan. Die verhoudingen kunnen meer of minder stabiel zijn, wisselen van samenstelling; kortom, het proces is zoals een proces be-

taamt, voortdurend in beweging. En de uitkomst ervan is onvoorspelbaar. Angst, angstreductie en angstopheffing zijn een belangrijke motor ervan. Niet de enige, want kennen en communiceren omvatten meer dan het omgaan met angst. Dat een dergelijke werkelijkheid zich weerbarstiger toont ten opzichte van conceptueel kennen dan de werkelijkheid van sterren en planeten, planten en dieren, is geen wonder. Die houden er naar menselijke maat gemeten een zeer stabiele bestaanswijze op na.

Fundament en bovenbouw

Het fundament van angstreductie en angstopheffing dat ik heb geschetst, heeft ook een bovenbouw, maar daarvan heb ik in de argumentatie over kennen en communiceren met geen woord gerept. Die bovenbouw betreft normen en waarden als cultuurverschijnsel. Daarin gaat het toch juist om het wel regelen en vastleggen van de verhouding tussen het individuele en het sociale? Dat is zo, en de wenselijkheid daarvan volgt evident uit het functioneren van het fundament. De zaak is ongetwijfeld te belangrijk om eraan voorbij te gaan, en in het volgende hoofdstuk zal ik er dan ook nader op ingaan.

Eén principiële kwestie in verband ermee noem ik reeds nu. In hoeverre is het mogelijk, dat normen en waarden als bovenbouw aansluiten bij, solide rusten op het fundament? Hoe kan het regelen van de verhouding tussen het individuele en het sociale aansluiten bij het niet geregeld zijn ervan? Of moet iedere regeling als willekeurig worden beschouwd en gaat het slechts om de doeltreffendheid ervan? Met het stellen van deze vragen wil ik duidelijk maken, dat ik bij het bespreken van de bovenbouw het bestaan van een fundament niet totaal wil vergeten. Cultuurwetenschap werd vroeger nogal eens opgevat als wetenschap van normen en waarden. De huidige crisis van normen en waarden betekent wel dat ze minder duidelijk zijn dan vroeger, maar niet dat ze totaal afwezig zijn. Mijn uitgangspunt is, dat de menselijke cultuur nooit onafhankelijk van de menselijke natuur bestaat en functioneert.

Hoofdstuk 5

Het sociaal wenselijke uitgangspunt: normerend en waarderend kennen

Normen en waarden

Normen en waarden zijn cultuurverschijnselen, en daarmee zijn ze wezenlijk sociaal van oorsprong. Een strikt individuele norm, die dus de enkeling uitsluitend aan zichzelf ontleent en op zichzelf toepast, is een contradictio in terminis. Een strikt individuele waarde, daarbij kan men zich nog wel iets voorstellen, maar toch: zó is het begrip waarde in de standaarduitdrukking 'normen en waarden' niet bedoeld. Waarden als cultuurverschijnsel ontleent het individu niet aan zichzelf: die krijgt het met de paplepel ingegoten.

En toch is het niet toevallig, dat 'individuele waarde' minder paradoxaal klinkt dan 'individuele norm': normen zijn algemeen geldige gedragsregels die van toepassing zijn op individueel gedrag; waarden daarentegen, zoals bij voorbeeld het recht op vrije meningsuiting, worden rechtstreeks toegekend aan het individu zelf. Maar daarin verloo-chenen ze hun sociale oorsprong niet. In normen en waarden beide speelt dus een bepaalde verhouding tussen het sociale en het individuele een rol, maar die is niet in beide gevallen hetzelfde.

Het sociale en het individuele: een complexe samenhang

De onlosmakelijke samenhang van de categorieën individueel en sociaal is het eigenlijke onderwerp van dit en het volgende hoofdstuk. Het verschijnsel normen en waarden levert een bepaalde ingang naar dit onderwerp, zoals ik heb willen duidelijk maken. De categorieën individu-

eel en sociaal kunnen net als lichaam en geest, gemakkelijk als een tegenstelling worden beschouwd. Weliswaar is tegenwoordig de opvatting mogelijk van de mens als psychosomatische eenheid, maar die van de individueel-sociale persoonlijkheid is minder gebruikelijk.⁷⁾ En toch is iedereen dat evenzeer als een psychosomatische eenheid.

Om meteen misverstand daarover te ontzenuwen: ik bedoel niet dat ieder mens een produkt is van aanleg en milieu. Dat is ook waar, maar de aanleg is zelf al tegelijk uniek individueel en sociaal van aard (kenmerken van ouders en andere familieleden zijn er ook in aanwezig). En voor milieu-invloed geldt op een andere manier hetzelfde: taalverwerving en opvoeding zijn een wezenlijk individueel-sociaal proces, dat niet alleen van buitenaf maar ook van binnenuit tot stand komt; in de actie van de ouder is het kind al geïmpliceerd en omgekeerd. De categorieën individueel en sociaal zijn niet identiek. Ze kunnen binnen een bepaalde context ook als een heftige tegenstelling verschijnen, van politieke of ideologische aard. Maar wanneer we de begrippen zo ruim en algemeen geldig opvatten als maar mogelijk is, blijkt op allerlei niveaus, vanaf de aanleg van het individu tot en met de cultuur als een geheel, het individuele in nauwe samenhang met het sociale te functioneren.

Daarmee komen de categorieën naar voren als een rechtstreekse afspiegeling van de dimensie verbondenheid-gescheidenheid. Ik geef nog een voorbeeld. Het is mogelijk persoonlijke relaties van zakelijke te onderscheiden, de privé-sfeer van de publieke. Beide zijn echter tegelijk individueel en sociaal, met dien verstande dat in de privé-sfeer meer nadruk valt op verbondenheid en in zakelijke relaties op gescheidenheid. Maar die nadruk kan ook worden omgekeerd: zakelijke relaties vergen sociale vaardigheid en privé relaties respect voor de afzonderlijke persoon.

Ordering van complexiteit

Wat valt er te beginnen met de begrippen sociaal en individueel, gegeven de ingewikkelde ondoorzichtigheid van hun verhouding? Als soci-

7. Dat die laatste opvatting niet voorkomt, wil ik natuurlijk niet beweren. Men denke slechts aan het klassieke werk van George H. Mead: *Mind, Self and Society* (1934).

aal en individueel een tegenstelling vormen, waarin niettemin de ene component op allerlei manieren de andere kan impliceren, dan kan ook worden vastgesteld, dat op een theoretisch niveau de paradox van discreet en continu wellicht rekenschap kan geven van de complicaties.

Maar daartoe is het wel nodig dat men over één of enkele vaste uitgangspunten beschikt. De stelling dat individueel gedrag altijd ook sociaal is geconditioneerd en dat achter sociaal gedrag ook individuele drijfveren schuilgaan, is niet voldoende. Evenmin helpt het de begrippen sociaal en individueel onafhankelijk van elkaar te definiëren, bij voorbeeld als respectievelijk altruïsme en egoïsme. De tegenstelling is dan wel duidelijk, maar in die simplificerende karakteristiek is de toepasbaarheid van de paradox bij voorbaat geëlimineerd.

Als oplossing van het vraagstuk kies ik waarden en normen als een *in hoofdzaak* sociaal uitgangspunt, en angstreducerende bestaanszekerheid als een *in hoofdzaak* individueel uitgangspunt. Ter motivering van die keuze het volgende. Niet alleen angstreductie, maar ook waarden en normen bedoelen zekerheid te verschaffen. In beide categorieën is het uitgangspunt niet het objectief kennen van de werkelijkheid zoals die is, maar het beoordelen ervan vanuit het wenselijke. Waarden en normen leveren daartoe bepaalde criteria. Hoe verschillend die ook kunnen zijn, ze hebben bovenindividuele geldigheid en daarin steekt het verschil met strikt individuele angstreductie.

Uiteraard kan men zich afvragen in hoeverre waarden en normen ook op angstreductie berusten. Voor zover dat het geval is, is het niettemin irrelevant voor mijn verdere beschouwing, want het gaat er nu om, het sociale uitgangspunt duidelijk te onderscheiden van het individuele. En verder herinner ik aan de samenhang tussen fundament en bovenbouw, waarop ik wees aan het eind van het vorige hoofdstuk.

In dit hoofdstuk zal ik het sociale uitgangspunt van waarden en normen uitwerken, waarbij het individuele als afgeleid te voorschijn komt. Aan de uitwerking van het individuele uitgangspunt is het volgende hoofdstuk gewijd. Beide hoofdstukken samen genomen, leveren vier nieuwe kensoorten op, te weten: normerend en waarderend kennen in dit, en integrerend en evaluerend kennen in het volgende hoofdstuk. In algemene zin daarover nog dit. Ze gaan alle, impliciet of expliciet, uit van enigerlei voorstelling van *wenselijke* werkelijkheid. Anders geformuleerd: het gaat om vormen van oordelend kennen, waarin niet het kennen van wat

bestaat primair is, maar het beoordelen van de mate, waarin wát bestaat of geacht wordt te bestaan, overeenstemt met wat wenselijk is, sociaal wenselijk of individueel wenselijk.

Behalve de directe situering in de wisselwerking tussen binnen en buiten, is ook de prioriteit van het wenselijke een duidelijk verschil met objectiverend en subjectiverend bestaan. Ook daarin kan het bestaande als al dan niet wenselijk worden ervaren. Maar het is heel iets anders of wenselijk een kwaliteit is, die uit het bestaande volgt, dan wel een kwaliteit waaraan wat bestaat, dient te beantwoorden. Dat het tweede al gauw meer rechtstreeks en ook andere consequenties voor het gedrag heeft, behoeft dunkt mij geen betoog.

Ten slotte: in het geheel van de theorie is het zeer belangrijk normerend en waarderend kennen duidelijk te onderscheiden van integrerend en evaluerend kennen, juist omdat ze, tot in de naamgeving toe, makkelijk met elkaar kunnen worden verward. De lezer bedenke, dat aan de ordening van complexiteit die ik hierna en in het volgende hoofdstuk tot stand wil brengen, dankzij de paradox één absolute tegenstelling ten grondslag ligt, die op alle niveaus houvast biedt: het individuele dat wordt afgeleid van het sociale is altijd tegenovergesteld aan het sociale dat vanuit het individuele verschijnt.

Feitelijke en wenselijke werkelijkheid

Om meteen ieder misverstand uit te sluiten over de oorsprong van normen en waarden: die is voor mij niet van bovennatuurlijke en evenmin van metafysische aard. En verder nog het volgende: de mens is wel een onderdeel van de natuur, een soort te midden van andere soorten, maar de oorsprong van normen en waarden is niet gefundeerd in de aanleg van de soort, wat het taalverschijnsel wel is. Kortom: normen en waarden zijn een cultuurverschijnsel pur sang. Hun functioneren kan uitsluitend worden begrepen als een aspect van de menselijke werkelijkheid, zonder enige verwijzing naar het universum. Wel is het opmerkelijk, dat er in verband met normen en waarden allerlei hoogdravende en diep gravende beschouwingen mogelijk zijn, waarbij ook kwesties van ethiek, moraal en zingeving kunnen worden betrokken. Dat feit vraagt zelf om een verklaring, en daarmee zal ik beginnen.

Dat normen en waarden functioneren als een aspect of onderdeel van de werkelijkheid neemt namelijk niet weg, dat het uitgangspunt ervan is: werkelijkheid zoals ze wenselijk is, en niet zoals die bestaat. Met zo'n uitgangspunt kun je uiteraard alle kanten uit, naar utopieën, toekomstvisioenen, een gedroomd verleden, universele verbanden, enzovoort. Ook dit vatte men niet verkeerd op: ik bedoel niet, dat het genoemde uitgangspunt als zodanig verwerpelijk is: als cultuurverschijnsel is het onontkoombaar. De mens is nu eenmaal een soort, die de vrijheid heeft om zijn eigen medemenselijke omgeving en daarmee zichzelf te ontwerpen.

Die vrijheid is nauw gekoppeld aan een andere: de vrijheid om de natuurlijke omgeving om te zetten in een omgeving van menselijke artefacten; ook in technologische beheersing gaan mensen uit van wat ze wenselijk achten. Beide vrijheden samen leiden tot cultuurontwikkeling. Maar wel is er een principieel verschil tussen technologische beheersing en beheersing van de menselijke werkelijkheid door middel van normen en waarden. Dat verschil betreft de toetsing van wenselijke aan feitelijke werkelijkheid. Daarmee kom ik tot de kernkwestie in deze uiteenzetting.

Normen en waarden: een spanningsverhouding

Hoe functioneert inzake normen en waarden het verband tussen wenselijke werkelijkheid en de werkelijkheid zoals die feitelijk bestaat? Anders geformuleerd: zijn normen en waarden gezamenlijk in staat overeenstemming te bewerkstelligen tussen het wenselijke en het feitelijke? Op die vraag geef ik een ongebruikelijk en daardoor wellicht verrassend antwoord: nee, want normen en waarden komen, gelet op hun functioneren, al gauw *met elkaar* in tegenspraak.

Normen voeren vanuit het sociale naar het individuele, waarden vanuit het individuele naar het sociale, en wanneer dat alle twee tegelijk gebeurt, botsen de twee sferen. Ik geef eerst een voorbeeld. Het oudtestamentische gebod: 'Gij zult niet doden' heeft niet verhinderd, dat er in Europa voor 1600 vele heksen werden verbrand en in onze eeuw nog meer joden werden vermoord. Het gebod is een norm en de slachtpartijen berustten op waardetoekenning: positieve aan God en de gekruisigde

Jezus, negatieve aan de duivel en de joden wier verre voorvaderen Christus lieten kruisigen.

In verband met het principiële belang van de kwestie nog enkele andere voorbeelden. Onderwijsbeleid kan berusten op een waarderend uitgangspunt: optimale ontplooiing van ieders individuele capaciteiten, maar ook op een normerend uitgangspunt: gelijke kansen voor iedereen. Consequent vasthouden aan de waarde leidt er heel gemakkelijk toe, dat de norm niet kan worden gehandhaafd, doordat minder begaafde leerlingen kansarmer blijken te zijn dan meer begaafde. Handhaaft men de norm, koste wat het kost, dan komt al gauw de optimale ontplooiing van de meer begaafde in het gedrang.

Van dit probleem kan men zich afmaken, door te stellen dat het toch wenselijk is het ene met het andere uitgangspunt te combineren. Maar dat is nu juist de verraderlijke valkuil in het denken over normen en waarden. Op het wenselijke niveau kan men ze betrekkelijk eenvoudig, zelfs vanzelfsprekend bij elkaar aan laten sluiten. De waarde van het menselijk leven en de norm 'gij zult niet doden' sluiten perfect bij elkaar aan. Maar wat moet iemand doen in een levensbedreigende situatie? Een normovertreder worden of de waardetoekenning aan het eigen leven negeren? Hiervoor noemde ik normen en waarden een standaarduitdrukking: men kan de begrippen voor verwisselbaar, zelfs synoniem houden, wat in allerlei beschouwingen gebeurt. Maar die verwijderen zich dan ver van de werkelijkheid, waarin normen en waarden functioneren.

Daarvan nog de volgende voorbeelden. In het huidige euthanasiedebat staat de norm dat de mens niet mag interfereren met Gods beslissingen over leven en dood, tegenover waardetoekenning aan het voorkómen van ongewenst lijden. Ten slotte noem ik nog de binnen onze cultuur gangbare normen van huwelijkstrouw en naastenliefde. Is er één periode in de geschiedenis aan te wijzen, waarin die voorschriften niet onder druk stonden van waardetoekenning die ermee in strijd is?

Normerend en waarderend kennen: gereduceerde werkelijkheid tegenover existentieel belang

Er is dunkt mij alle aanleiding om normen en waarden niet op een boven de werkelijkheid verheven niveau te situeren waarin ze veel gelegenheid bieden om aan de werkelijkheid te ontsnappen en het verband ermee af te doen als de nu eenmaal onvermijdelijke spanning tussen norm en werkelijkheid. In mijn verdere analyse zal ik ze niet behandelen als een produkt, maar als een proces dat deel uitmaakt van de werkelijkheid zelf. In het begrijpen van dat proces verdwijnt de spanning tussen norm en werkelijkheid uit het blikveld om plaats te maken voor die tussen normerend kennen en waarderend kennen. Het uitgangspunt voor die verdere analyse heb ik al genoemd: in normerend kennen wordt het sociale *toegepast* op het individuele, en in waarderend kennen wordt het *toegekend aan* het individuele.

Het verschil kan een kleinigheid lijken. Maar dat is het zeker niet, wanneer we het op de keper beschouwen. In 'toepassen op' wordt het individuele ondergeschikt gemaakt aan het sociale, zoals de weggebruiker het eigen gedrag voortdurend in overeenstemming houdt met de verkeersregels. Uiteraard idealiter, want normovertreding is – en niet alleen bij verkeersregels – altijd mogelijk. Die kan men van twee kanten benaderen: de individuele drijfveren ertoe en de normerend kennende gevolgen ervan. Het eerste laat ik nu even buiten beschouwing: dat voert naar waarderend kennen, dat op zijn beurt sociaal geconditioneerd kan zijn (iedereen doet het) of individueel bepaald en dan hoort het thuis in het volgende hoofdstuk.

In normerend kennen gaat het uitsluitend om het al of niet beantwoorden van individueel gedrag aan algemeen geldige gedragsregels of gedragsregulerende principes. De categorie normen vat ik dus ruim op: niet alleen wetten en andere geschreven regels, maar ook open normen, zoals eerlijkheid, billijkheid en goede trouw, die afhankelijk van de situatie dienen te worden ingevuld. Wat de toepassing ervan betreft, zijn twee kwesties belangrijk. De eerste is, dat die toepassing een gereduceerde werkelijkheid creëert. Dat komt bij uitstek tot uitdrukking in rechtspleging. Vrouwe Justitia is niet voor niets geblinddoekt; rechtspleging is oordelen zonder aanzien des persoons. Het persoonlijk indivi-

dule mag niet worden verward met de individuele afwijking van de norm: voor de wet zijn allen gelijk.

Op een heel andere manier treffen we het reducerende karakter van normerend kennen ook aan in gewoon taalgebruik. Normerende abstracties, zoals eigendom, eerlijkheid en oprechtheid, zijn daaraan herkenbaar, dat ze een al-of-niet-karakter dragen. Iets een beetje in eigendom hebben, enigszins eerlijk zijn, verschillende soorten oprechtheid, dat klinkt verdacht. Iemand enigszins sympathiek of antipathiek vinden, kan wel. Maar nu gaat het over waarderend kennen. Het recht op vrije meningsuiting is een waarde: daarvan kan men tot op zekere hoogte, soms wel en soms niet, gebruik maken.

Beide kensoorten vertonen een dichotomie. Maar al of niet beantwoorden aan een norm mag niet worden verward met iets positief of negatief waarderen. Die verwarring ontstaat onmiddellijk door beantwoording aan een norm als waardevol en overtreding ervan als waardeloos te kwalificeren. In die kortsluiting van beide kensoorten is de weg meteen vrij voor simplificerend denken over de verhouding tussen normen en waarden. In de trant van: normen zijn bedoeld om waarden te handhaven en dat is op zichzelf genomen ook waardevol. Op het zuiver wenselijke niveau, inderdaad, maar zo werkt het niet in de praktijk van het leven.

Het verschil tussen algemeen geldige norm en reële praktijk voert naar de tweede kwestie in verband met de toepassing van normen. Het individuele speelt daarin slechts partieel, binnen een gereduceerde werkelijkheid een rol. Men mag er niet van uitgaan dat mensen aan normen beantwoorden omdat ze dat zo graag willen doen. In het wegverkeer is dat wel het geval met iemand die bezig is zijn rijexamen af te leggen, maar daaraan ligt sociaal bepaalde individuele waardetoekenning (slagen!) ten grondslag. Echter: stellen wij ons voor dat de mogelijkheden om verkeersregels te overtreden groter worden en de controle en de sancties afnemen. Het gevolg zal zijn dat de overtredingen toenemen, de normen vervagen en de regels op den duur verdwijnen. Die ontwikkeling is (helaas of gelukkig, dat laat ik buiten beschouwing) niet waarschijnlijk in het wegverkeer, maar op ander gebied, zoals bij diefstal van fietsen, is het anders gesteld.

Normerend kennen en waarderend kennen verschillen fundamenteel van elkaar doordat het om twee tegenovergestelde verhoudingen tussen

het sociale en het individuele gaat. Dat contrast zal ik aanscherpen door het nu van de andere kant te benaderen. In waarderend kennen wordt het sociale als algemeen geldige waarde toegekend aan het individu. Met opzet spreek ik nu van het individu en niet van het individuele. In waarderend kennen is het individu niet partieel betrokken maar existentieel. Tegenover partieel staat in dit geval niet totaal, want zoals ik heb gezegd: het totale individu vat ik op als een individueel-sociale persoonlijkheid. Om het verschil tussen totaal en existentieel met een voorbeeld te verduidelijken: de onsterfelijke ziel wordt door hen die daarin geloven, toegekend aan alle stervelingen en betreft de wezenskern van het individu.

Waarde is betekenis door gehalte of functie die het object van waarde-toekenning heeft (ook als ruilobject, maar dat is in mijn context, die beperkt is tot de medemenselijke omgeving, minder belangrijk). Waarde is beantwoorden aan wenselijke werkelijkheid die door het individu al of niet, meer of minder feitelijk aanwezig wordt ervaren. Dat al of niet, meer of minder, verwijst naar de dichotomie in waarderend kennen die ik al noemde, die tussen positief en negatief, waardevol en waardeloos. Maar nu laat de tweedeling gemakkelijker nuances en tussenvormen toe dan in normerend kennen het geval is.

Iets anders is het volgende. Normerend kennen vergt van het individu dat het actief streeft naar overeenstemming tussen feitelijk en wenselijk gedrag. In waarderend kennen vanuit het sociale verschijnt het individu als object van waardetoekenning en dus als passief, dat wil zeggen: hoogstens in staat (positieve) waardetoekenning door anderen op te wekken, te beïnvloeden. Dat kan leiden tot volstrekte machteloosheid maar ook tot extreme hovaardij en alles daartussenin. Ik geef in één adem een voorbeeld van beide uitersten. Wie gedurende de tweede wereldoorlog een davidster droeg, toonde, althans naar buiten toe, machteloosheid ten opzichte van vernietigend discriminerende waardetoekenning. Het andere uiterste was Hitler, die zich liet toejuichen door een mensenmassa.

Het in vergelijking met normerend kennen meer existentiële belang van waarderend gekend worden, is niet beperkt tot de extreme vormen ervan. Men mag veronderstellen dat de meeste mensen beschikken over een antenne die gevoelig is voor goed- en afkeuring door anderen, al kan de subtiliteit van het registratievermogen ervan ook heel verschillend zijn. Dat ik de categorie waarderend kennen in de eerste plaats in de passieve vorm naar voren haal, betekent natuurlijk niet, dat de actie-

ve vorm ervan bij het individu ontbreekt. Maar in dit gedeelte gaat het dan om het individu, voor zover het sociaal geconditioneerd bezig is met waarderend kennen van anderen.

In dat verband is het woord passie, het substantief dus, verhelderend. In de filosofie van Spinoza is passie een 'lijding', waarin het individu is onderworpen aan de macht, de slavernij van de aandoeningen. Die zijn enerzijds de gevangenis van de ziel, maar tegelijkertijd hebben ze een externe oorzaak. Het is die combinatie die het existentiële belang van waarderend gekend worden bepaalt. In mijn interpretatie vanuit de dimensie verbondenheid-gescheidenheid komt dat belang erop neer, dat de gescheiden individuele bestaanswijze het niet kan stellen zonder de ervaring van nauwe verbondenheid met anderen *als individu*. Die is niet bereikbaar langs de weg van normerend kennen, waarin het individu partieel blijft betrokken in het sociale.

Waarderend kennen, in directe samenhang met gekend worden, stelt het individu in staat zichzelf te ervaren als tegelijk gescheiden van en nauw verbonden met het sociale. Waarderend kennen opent de mogelijkheid jezelf te ervaren als datgene wat je in de ogen van anderen bent. Nog anders geformuleerd: het individuele subject kent zichzelf als object vanuit het sociale en is daarin tegelijk actief als subject en passief als object. Ten slotte: het mechanisme is niet wezenlijk verschillend in positieve en negatieve waardering en verklaart de gevoeligheid voor goedkeuring en afkeuring.

Het primaire karakter van waarden in veranderingsprocessen

Met het voorgaande hoop ik voldoende te hebben verduidelijkt hoe normerend en waarderend kennen beide, maar op verschillende wijze van het sociale naar het individuele voeren. Dan kan nu de vraag naar de onderlinge verhouding tussen beide kensoorten aan de orde worden gesteld. Belangrijk is dan opnieuw het verschil tussen het partieel en het existentieel belang van het individu. De veronderstelling ligt voor de hand dat een existentieel belang dieper gefundeerd is en zich hardnekkiger handhaaft dan een partieel. Aan die veronderstelling verbind ik meteen een conclusie: normen veranderen sneller en gemakkelijker dan waarden. Bij voorbeeld: de heersende mode als een normerend ver-

schijnsel wisselt jaarlijks, terwijl de heersende religie, waarin waardetoeckenning de grondslag is, ook wel verandert, maar dan moet men toch veeleer in eeuwen denken. En dat religie even radicaal verandert als mode, die kan omslaan in haar tegendeel, lijkt niet waarschijnlijk.

Dat verschil betreft nog niet rechtstreeks de verhouding tussen normerend en waarderend kennen. Maar die komt wel aan de orde als we het voor plausibel houden dat waarderend kennen primair is ten opzichte van normerend kennen. Dat zou kunnen betekenen, dat waarden eerder aanleiding geven tot het ontstaan van normen dan omgekeerd. De genoemde plausibiliteit onderstreep ik met de volgende argumenten. Dieren normeren hun gedrag niet. Maar waardetoeckenning speelt bij voorbeeld in de verhoudingen binnen een groep primaten ongetwijfeld een rol, in de vorm van leiderschap, hiërarchie, onderlinge binding, aantreking en afstoting. Daarin ontbreekt dan weliswaar het sociale als bovenpersoonlijk gemeenschappelijk fundament, maar juist dat is inherent aan taalontwikkeling. Menselijke cultuurontwikkeling confronteert het individu met de onmacht zich geheel op eigen kracht te handhaven, naar ik eerder heb uiteengezet. De opheffing daarvan is gebaat bij positieve waardetoeckenning vanuit het sociale. Dat daarin de behoefte aan macht en invloed en ook leiderschap een voorname rol speelt, kan op letterlijk elk gebied van het maatschappelijk leven worden geconstateerd.

Dat het primaire karakter van een dergelijk proces om de afzwakkende, temperende werking van normering vraagt, is niet verwonderlijk en evenmin, dat die uitsluitend dwingend werkzaam kan zijn. De principiële spanningsverhouding tussen normen en waarden die uit deze overwegingen naar voren komt, is het volmaakte tegendeel van het vanzelfsprekend bij elkaar aansluiten van beide categorieën: normerend kennen onderdrukt waarderend kennen. Maar waarderend kennen is op grond van het primaire karakter ervan een dwingender kracht dan normerend kennen, en dus is aan waarden een taaier leven beschoren dan aan normen.

Samenvatting

In de denkwijze die ik heb ontvouwd, verschijnen normen en waarden als een cultureel bepaald zekerheidsstreven, dat geen andere oorsprong heeft dan het voortdurend in beweging en onaf zijn van cultuurontwikkeling zelf, als vormgeving aan medemenselijke omgeving. De voortdurende wisselwerking tussen wat feitelijk bestaat en wat wenselijk wordt geacht, staat in die vormgeving centraal. Daarmee worden normen en waarden dus noch gehypostaseerd als het diepste wezen van het mens-zijn zelf, noch gesitueerd in een sfeer die boven de werkelijkheid zweeft. Mijn benadering ervan gaat niet uit van de spanning tussen norm en werkelijkheid (zonder dat ik die wil ontkennen) en betreft evenmin de inhoudelijke kant van normen en waarden.

Die kan men echter ook proberen te begrijpen als het functioneren van gedrag-regulerende principes die ontstaan in en worden toegepast op, c.q. toegekend aan en ook veranderen in de werkelijkheid. Een belangrijk houvast daarbij is het essentiële verschil tussen het functioneren van normen en van waarden. In dat opzicht staat mijn benadering diametraal tegenover veel gangbaar denken, waarin normen en waarden als nauw aansluitend bij elkaar worden geïnterpreteerd. Verder acht ik denken over het functioneren van normen en waarden, dat niet zelf normerend dan wel waarderend van aard is, belangrijk. Daartoe stellen de categorieën individueel en sociaal, die waardevrij kunnen worden gehanteerd, in staat.

Hoofdstuk 6

Het individueel wenselijke uitgangspunt: integrerend en evaluerend kennen

Individueel wenselijk vanuit angstreductie

Integrerend en evaluerend kennen voeren van het individuele naar het sociale. Men zou ze kunnen opvatten als het complement van normerend en waarderend kennen, maar die opvatting is hoogstens gedeeltelijk juist en kan zeer misleidend zijn. Alsof de twee richtingen elkaar op een overall-niveau zouden complementeren. Dat is in dit geval geen droombeeld, maar een onware theoretische constructie. Die harmonie van individueel en sociaal gaat volledig voorbij aan de tegenstelling tussen beide en aan de noodzaak voor het individu om de verhouding tussen het individuele en het sociale ook geheel op eigen kracht te bepalen. En dat voert naar het angstreductiemechanisme, voor zover daarin die verhouding rechtstreeks gedragbepalend wordt geregeld. Wat valt er te verstaan onder die regeling en hoe komt die tot stand? Ook nu is een voorstelling van het wenselijke de grondslag, maar die is, anders dan bij normen en waarden het geval is, niet inhoudelijk ingevuld. Wenselijk is, dat er zekerheid ontstaat omtrent de aard van het contact met, de verhouding tot anderen, en wel onmiddellijk in de situatie van het moment. Maar ook is het wenselijk dat die angstreducerende zekerheid bestendig blijft en niet op het ene moment aanwezig is, om daarna weer te verdwijnen.

Het individuele uitgangspunt in het communicatieproces

Daarmee is de wenselijke grondslag dus nauw verbonden met het communicatieproces zelf, onafhankelijk van het inhoudelijke aspect daarvan. Angstreductie werkt van binnenuit naar buiten toe, en in de externe kant ervan, waarom het nu gaat, is het individu erop uit zekerheid te ontnemen aan de eigen stijl van communiceren. Niet alleen onafhankelijk van het gespreksonderwerp dus, maar ook onafhankelijk van de manier waarop anderen communiceren.

Tegelijk is en blijft communiceren, hoe dan ook, een proces dat tegelijk individueel en sociaal van aard is. Het gevolg daarvan voor de individuele stijl van communiceren is, dat de zekerheid daarvan ook het individuele en het sociale en wel in nauwe aansluiting bij elkaar, dient te omvatten. Hiermee komen wij tot de kern van de zaak. Die is dat in angstreducerende zekerheid op het individuele niveau individueel en sociaal inderdaad complementair functioneren. Het individu houdt beide in de hand, zodanig, dat ze elkaar blijven aanvullen, zonder dat het één de kans krijgt volledig te verdwijnen ten gunste van het ander. Dat laatste zou betekenen dat in het contact met anderen hetzij het individuele niet meer bestaat, hetzij iedere verbondenheid met anderen ontbreekt. Beide condities zijn angstverwekkend, en wat angst ook maar is, wenselijk is die niet.

De herkenbaarheid van individuele stijl

Met de herkenbaarheid van hetzij integrerend hetzij evaluerend kennen als een individuele stijl is het merkwaardig gesteld. Die is tegelijk groot en klein, gemakkelijk en moeilijk in praktijk te brengen, maar uiteraard niet in hetzelfde opzicht. Moeilijk is de noodzaak te abstraheren van alle inhoudelijke criteria die, anders dan bij normerend en waarderend kennen, nooit rechtstreeks relevant zijn. Steeds gaat het om de individuele stijl als een proceskenmerk. Echter, en dat is dan het houvast: die stijl is wel continu aanwezig, heel vaak in letterlijk iedere zin die het individu uitspreekt, voor zover het tijdens communicatie zichzelf manifesteert.

De kunst is dan weer wel, dat individuele zelf te ontkoppelen van be-

trokkenheid in normerend en waarderend kennen, die al gauw ook aanwezig is in communicatie. De situatie waarin het individuele uitgangspunt zich het meest direct manifesteert is – en dat spreekt eigenlijk vanzelf – die waarin het individu rekenschap geeft van de eigen stijl van omgaan met anderen. Die is interpreteerbaar vanuit theoretisch inzicht in de structuur van integrerend en evaluerend kennen, waarop ik in wat volgt nader zal ingaan.

Theoretische interpretatie

Wat die twee kensoorten betreft, vat ik eerst drie kenmerken samen die tot zover naar voren zijn gekomen, en waarvan naar ik aanneem, het onderling verband duidelijk zal zijn geworden.

1. Ze zijn in vergelijking met normerend en waarderend kennen onaf, niet ingevuld vanuit inhoudelijke criteria die het communicatieproces bepalen.
2. Daardoor kunnen ze zeer flexibel worden toegepast, afhankelijk van wat er in de situatie van het moment wenselijk is.
3. Ze geven zekerheid aan de individuele bestaanswijze voor zover die naar buiten toe het eigen gedrag als tegelijk individueel en sociaal regelt.

Hierna is het niet moeilijk in te zien dat de genoemde zekerheid twee principieel verschillende vormen kan aannemen. In de ene, en dat is dan integrerend kennen, wordt het individuele ingepast in het sociale en in de andere, dus evaluerend kennen, wordt het sociale niet ingepast in, maar wel afgeleid van het individuele. Reeds uit deze summier omschrijvingen komt naar voren, dat beide kensoorten elkaar wel moeten uitsluiten binnen één en dezelfde individuele bestaanswijze, willen zij aan die bestaanswijze de genoemde stabiliteit en zekerheid verschaffen.

In dit elkaar uitsluiten, stemmen integrerend en evaluerend kennen overeen met subjectiverend en objectiverend bestaan. Ook de verhouding tussen verbondenheid en gescheidenheid is in beide begrippenparen aan elkaar tegenovergesteld. Die verwantschap, die ik al eerder aanstipte, kan nu worden aangevuld met een nadere precisering van het

onderscheid, zelfs het duidelijke contrast tussen subjectiverend-objectiverend bestaan en integrerend-evaluerend kennen.

Dat komt namelijk naar voren, door uit te gaan van de levenssituatie waarin de vier kensoorten nog geen van alle zijn ontwikkeld: die van de pasgeboren baby. Van daaruit ontwikkelt zich taal, maar ook verwerving van angstreductie, laten we zeggen gedurende een twaalfstal jaren. Hoe en hoe lang precies doet niet in de eerste plaats terzake, maar wel acht ik de tweede ontwikkeling niet minder fundamenteel dan de eerste: is niet het communicatieproces even belangrijk als het communicatiemiddel?

In verband met taalverwerving kan taalbezit worden onderscheiden van taalgebruik: het één verhoudt zich tot het ander als intern tot extern, die met elkaar verbonden en van elkaar gescheiden zijn. Taalbezit is een strikt individuele capaciteit, taalgebruik is tegelijk individueel en sociaal. Iets dergelijks, natuurlijk niet precies hetzelfde, maar wel het onderscheid tussen een intern en een extern niveau, speelt een rol in angstreductie. En dan situeer ik subjectiverend en objectiverend bestaan op het interne en de beide kenvormen die nu aan de orde zijn, op het externe niveau. Dit betekent niet – ook in dat opzicht is de analogie met taalverwerving relevant – dat het interne niveau eerst en het externe later ontstaat: beide ontwikkelen zich in relatie tot elkaar en onder invloed van de omgeving.

Uitgaande van naamgeving

Vervolgens geef ik enige toelichting bij integrerend en evaluerend kennen, uitgaande van de naamgeving. Integratie is het maken of groeien tot een samenhangend geheel. De term integrerend (een germanisme) betekent onafscheidelijk van, wezenlijk (een integrerend bestanddeel van...). In integrerend kennen functioneren het sociaal wenselijke en het individueel eigene als twee componenten van een onafscheidelijk geheel. De nadruk op de ene dan wel de andere component kan variëren, maar de zekerheid en de stabiliteit van hun verhouding vloeit voort uit hun onlosmakelijke verbondenheid. Als gevolg daarvan blijft, zoals in normerend kennen, de zekerheid van de individuele bestaanswijze ten nauwste gekoppeld aan het sociale. Het verschil met normerend kennen is, dat die zekerheid niet is gebonden aan algemeen geldige gedragsre-

gels die a priori vaststaan, en verder dat het subject in integrerend kennen niet partieel maar existentieel betrokken is.

Evaluatie betekent inschatting, bepaling van waarde. In evaluerend kennen functioneren het sociaal wenselijke en het individueel eigene gescheiden van elkaar. Echter niet onafhankelijk van elkaar. De zekerheid en de stabiliteit van hun verhouding is nu gegeven met de mogelijkheid op een flexibele manier het sociaal wenselijke af te stemmen op, in overeenstemming te brengen met het individueel eigene. Daarmee is de zekerheid van de individuele bestaanswijze zelf minder nauw dan in de integrerende vorm het geval is, gekoppeld aan het sociale. Het verschil met waarderend kennen loopt geheel parallel aan dat tussen integrerend en normerend kennen. Evaluerend kennen is gericht op individuele waardetoekenning die niet gebonden is aan algemeen geldige criteria, maar die wel voor het kennend subject van existentiële betekenis is. De termen integrerend en evaluerend zijn vergelijkbaar met het mij uit sociaal-psychologische literatuur bekende onderscheid tussen *levelers* en *sharpeners*. Maar dan blijkt meteen een soortgelijk verschil als ik in hoofdstuk drie heb besproken aangaande de polaire tegenstelling tussen subjectiverend en objectiverend bestaan. Ook integrerend en evaluerend kennen zijn meer dan een tegenstelling onderling; elk afzonderlijk verwijzen ze naar een spanningsverhouding, hetgeen voert naar het volgende.

De toevoegingen open en gesloten

Integrerend en evaluerend kennen zijn aan elkaar tegenovergesteld wat betreft de verhouding tussen het individuele en het sociale. Maar daarmee is de zaak niet afgehandeld. Er is nog een volgende stap belangrijk in de ontvouwing van de theoretische hologramstructuur aangaande de verhouding tussen het individuele en het sociale. Integrerend en evaluerend kennen hebben beide twee subsoorten. In feite functioneren ze beide niet als zodanig, maar in een hetzij gesloten, hetzij open vorm. Hoewel het in wezen steeds gaat om het ontstaan van angstreducerende zekerheid op het niveau van de individuele bestaanswijze, werkt deze ook door op een macro-niveau.

Ik kies eerst een op dat niveau actuele kwestie die het verschil tussen

open integrerend en gesloten integrerend kennen illustreert: de integratie van Europa. Twee lidstaten zijn beide voorstander daarvan. Het verschil in de benadering is echter het volgende. De strategie van het ene land is erop gericht de manier waarop die integratie tot stand komt, onder controle te houden. De politiek van een ander land is veel soepeler wat betreft het meegaan met de ontwikkeling, maar houdt duidelijk vast aan de noodzaak zichzelf te blijven herkennen binnen het geheel. Het eerste is gesloten integrerend, het tweede is open integrerend kennen. In de gesloten vorm is het gescheidenheid die de verbondenheid bewaakt, in de open vorm leidt verbondenheid tot gescheidenheid die zichzelf bewaakt.

In evaluerend kennen is niet verbondenheid maar gescheidenheid het uitgangspunt. Het verschil tussen de open en de gesloten variant ziet er dan als volgt uit. Vanuit het gegeven zijn van gescheidenheid, hoe dan ook, kan het ontstaan van verbondenheid gericht zijn op de bevestiging van de individuele gescheidenheid van het kennend subject zelf. Daarin verschijnt dus het sociale als dienstbaar aan het individuele van het subject. Waardebepaling kan echter ook de waarde van het object betreffen en dan ontstaat er een heel andere verhouding tussen het individuele en het sociale, één waarin de ervaring van verbondenheid van het subject bepaald wordt door de manier waarop het object wordt gekend.

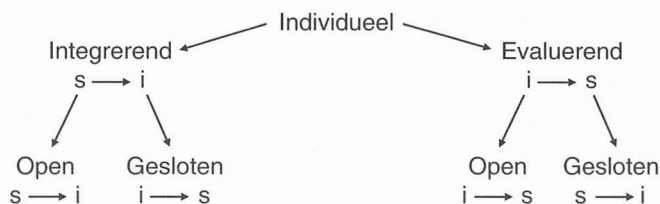
Het verschil tussen de eerste (gesloten) en de tweede (open) vorm is fundamenteel, doordat in feite subject en object van plaats zijn verwisseld. En dat brengt aanzienlijke kwalitatieve verschillen in de ervaring van zowel het individuele als het sociale met zich mee. Het sociale waarbinnen het individuele subject naar buiten toe zichzelf bevestigt, is iets heel anders dan het individuele kenobject dat het sociale doet ontstaan. Die kwalitatieve verschillen bestaan ook tussen open en gesloten integrerend kennen: het sociale dat mede het individuele omvat is niet hetzelfde als het individuele dat het sociale onder controle houdt en in die zin omvat.

Vier kensoorten in een hologramstructuur

Tot zover heeft het geheel van mijn theorieontwikkeling geleid tot het onderscheid tussen twee individuele bestaanswijzen en vier individueel

bepaalde kensoorten. Die verdubbeling is het gevolg daarvan, dat niet op het interne bestaansniveau maar wel op het naar buiten gerichte kenkende niveau de verhouding tussen individueel en sociaal omkeerbaar is. Dat dat kan, hangt samen met de menselijke flexibiliteit in de verhouding tot anderen: wij kunnen ons rechtstreeks handhaven, maar ook door ons aan te passen aan anderen, bij voorbeeld in de bekende omkering van de meester-knechtverhouding.

Niet iedereen is echter tot een dergelijke omkering in staat: in het individuele angstreductiesysteem is één en niet meer dan één van de vier kensoorten gefixeerd. Hoe mede in verband daarmee de verhouding tussen bestaan en kennen op het individuele niveau functioneert, is onderwerp van het volgende hoofdstuk.



Bovenstaand overzicht dient men als volgt te lezen. Het individuele uitgangspunt wordt integrerend dan wel evaluerend uitgewerkt. In de open integrerende vorm wordt integrerend en open, dat wil zeggen niet bij voorbaat gedetermineerd en selectief, het individuele van het subject gezocht binnen en ontleend aan het sociale, hetgeen neerkomt op het doen ontstaan van eigen gescheidenheid binnen verbondenheid.

In de gesloten integrerende vorm is die gescheidenheid van het subject direct gegeven, waardoor anders dan in de open integrerende vorm het individuele subject vorm geeft aan het sociale dan wel dit in stand houdt en dus in nauwe verbondenheid daarmee zichzelf bevestigt.

In de beide evaluerende vormen is het kennende subject vanuit gescheidenheid gericht op waardebepaling van het sociale. In de open vorm is die waardebepaling niet vanuit het subject gefixeerd, maar heeft die zijn basis in het kennen van de omgeving, dat op zijn beurt het ontstaan van verbondenheid mogelijk maakt. In de gesloten vorm daarentegen is het

subject gericht op waardetoekenning aan zichzelf, waarin dus de eigen individualiteit vanuit het sociale wordt bevestigd.

Zes kenvormen in een zelfde situatie: een voorbeeld

Ter afsluiting van dit hoofdstuk geef ik een voorbeeld van een, naar ik aanneem voor iedereen herkenbare situatie, waarin niet alleen de vier kenvormen van dit hoofdstuk, maar ook de twee uit het vorige hoofdstuk, zouden kunnen optreden (niet allemaal tegelijk in één persoon!). In geen geval mogen de verschillende reacties op de situatie worden opgevat als typerend voor de kenvormen, van waaruit ze interpreteerbaar zijn. Conceptueel kennen komt neer op precies het tegenovergestelde: de werking van de reactie dient als een verband tussen het individuele en het sociale begrijpelijk te zijn vanuit het concept. Dus niet: de verschijningsvorm is typerend voor het concept, maar het concept is toepasbaar op de concrete situatie.

A overweegt een met B gemaakte afspraak af te zeggen, hoewel de reden daarvoor niet volstrekt dwingend is. Hij besluit zich aan de afspraak te houden, omdat dit zo hoort en ook omdat hij B kent als iemand die nogal teleurgesteld kan reageren. Het eerste argument berust op normerend en het tweede op waarderend kennen. Daarover kan men vooreerst opmerken dat beide elkaar toch aanvullen en niet uitsluiten? Met de argumentatie van het vorige hoofdstuk heb ik echter bedoeld: als *kensoort* uitsluiten, hetgeen niet betekent: in de praktijk van het leven onder alle omstandigheden onmiddellijk herkenbaar als tegenstrijdig. In verband met het voorbeeld: de beide overwegingen van A zijn van principieel verschillende aard, al leiden ze in dit geval tot dezelfde conclusie.

Veronderstellen wij nu dat A zich afvraagt welk argument voor *hemzelf* het zwaarste weegt. Die vraagstelling voert naar integrerend en evaluerend kennen als twee verschillende mogelijkheden. Open integrerend is de volgende overweging. A1 bedenkt dat hijzelf gevoelig is voor het afzeggen van afspraken zonder absoluut dwingende reden, omdat hij dat als een inbreuk op de goede relatie ervaart. De te verwachten teleurstelling van B vergroot het risico dat zijn angstreducerende noodzaak van verbondenheid onder druk komt te staan. Uit welbegrepen eigenbelang besluit hij zich aan de afspraak te houden.

Dit welbegrepen eigenbelang kan echter ook een heel andere vorm aannemen. A2 heeft er in het algemeen geen enkele moeite mee flexibel met afspraken om te gaan, en hij kan er heel goed tegen als anderen dat ook doen. Aan de gevoeligheid van B op dat punt tilt hij dan ook niet zwaar. Iets anders is dat hij de steun van B inzake een bepaalde kwestie binnen afzienbare tijd nodig zal hebben. Daarom besluit hij geen risico te nemen en zich aan de afspraak te houden. En dit is dan gesloten evaluerend kennen.

Tot zover blijkt uit dit voorbeeld, dat open integrerend en gesloten evaluerend kennen ook een tegenstelling vormen. Zelfs een heel fundamentele, want het is niet aannemelijk dat A2 dezelfde persoon is als A1 in een andere situatie.

Ook zijn er nog een A3 en een A4 mogelijk. A3 functioneert open evaluerend kennend. Hij belt op over de afspraak en probeert een indruk te krijgen van de reactie van de ander op afzeggen zonder zelf enige invloed uit te oefenen, waarna hij tot de conclusie komt, dat B er recht op heeft, dat hij zich aan de afspraak houdt. A4 reageert gesloten integrerend. Hij belt ook op, maar maakt duidelijk in welke richting zijn voorkeur gaat, totdat hij de indruk heeft dat de ander akkoord gaat.

Tot zover dan vier individuele stijlen in eenzelfde situatie. Steeds wordt in twee stappen, integrerend of evaluerend, open dan wel gesloten, de verhouding tussen het individuele en het sociale door het individu geregeld. Dit consequent optreden van een bepaalde stijl is in de praktijk van het leven herkenbaar, zij het niet zonder oefening.

Hoofdstuk 7

Angstreducerend bestaan en kennen in vier mentaliteiten

Ontknoping en aanknoping

Aan de theorieontwikkeling in de voorafgaande hoofdstukken lag (mede) de verstrengeling van bestaan en kennen als een wezenskenmerk van het menszijn ten grondslag. Verstrengeling vraagt om ontknoping, zo kan men stellen. Die heb ik geleverd in de vorm van twee individuele bestaanswijzen en één collectieve en daarnaast twee collectief (sociaal) bepaalde kensoorten en (met inbegrip van typologisch en conceptueel kennen) in totaal zes in het individu te lokaliseren kensoorten.

Welke aanknopingspunten levert dit geheel om daarin enige ordening aan te brengen? Ik keer terug naar de vraag die het uitgangspunt was in het geheel van mijn verhandeling: bestaat de menselijke psyche, is die objectief kenbaar en zo ja, hoe? Een eerste indruk van het geheel van de diverse bestaanswijzen en kensoorten is, dat de psyche zowel individueel als collectief lijkt te bestaan. Als we ervan uitgaan dat het menselijk lichaam uitsluitend individueel bestaat, dan volgt daaruit, dat het bestaan van de psyche meer omvat dan dat van het lichaam. Dat wil zeggen: niet het lichamelijk, maar wel het psychisch bestaan is tevens een onderdeel van een bestaan dat meer dan het individu omvat.

Die conclusie is allesbehalve nieuw, want ze vormt het uitgangspunt van de meest uiteenlopende vormen van religie. Mijn overweging is echter noch van religieuze noch van metafysische aard, hetgeen ook niet zou passen in het naturalistisch monisme als filosofie van kennend bestaan. Daarmee is nog wel in overeenstemming dat de categorieën persoonlijkheid en cultuurmilieu niet onafhankelijk van elkaar zijn. Het functioneren van de psyche impliceert hoe dan ook het deel hebben aan

collectieve beeldvorming als bestaanswijze en aan normerend en waar-derend kennen van sociale en dus bovenindividuele signatuur. Dat de mens functioneert als een psychosomatische eenheid is maar gedeel-lijk waar. Wel voorzover daarmee wordt bedoeld dat alle psychische functies een lichamenlijk substraat hebben. Maar er mag niet uit het oog worden verloren, dat het bestaan en kennen van de psyche niet beperkt is, tot wat *rechtstreeks* lichamenlijk verankerd is. Wat van buitenaf naar binnen toe is ontstaan, kan ook lichamenlijk verankerd zijn. Men denke bij voorbeeld aan de fixatie van taalverwerving tot ongeveer het twaalf-de levensjaar in de hersenstructuur.

Iedere individuele psychologie is van meet af aan ook sociale psycholo-gie, zo merkte Freud⁸⁾ op. En daarin had hij gelijk: individueel bestaan en kennen is geen functie die het individu volledig op eigen kracht uit-oefent. De kwestie is belangrijk, omdat gemakkelijk over het hoofd wordt gezien dat uit de afzonderlijkheid van het lichamenlijke individu niet volgt, dat daarin ook een autonoom en soeverein geestelijk individu huist. Weliswaar is het functioneren van de geest ondenkbaar zonder het functioneren van de hersenen, maar evenmin is de wisselwerking tussen binnen en buiten daaruit weg te denken: naturalistisch monisme is geen biologisch materialisme!

Het mentaliteitsconcept

De diverse bestaanswijzen en kensoorten leveren een verder aankno-pingspunt. Het is mogelijk de algemeen geldige verstrengeling van be-staan en kennen op het persoonlijk individuele niveau te situeren. Daar-toe is het nodig dat individuele niveau zo duidelijk mogelijk (en dus niet in absolute zin, want dat is onmogelijk) te ontkoppelen van betrok-

8. In *Massenpsychologie und Ich-analyse* (1920) ligt de nadruk op het verschil tussen ob-ject-keuze (de ander willen hebben) en het mechanisme van identificatie (de ander willen zijn). Met identificatie hangt dan weer samen het beeld van de oerhorde onder een leider. Mijn concept van collectieve beeldvorming is veel abstracter, maar kan als een verhouding tussen bestaan en kennen in een dubbele omgeving naar mijn mening flexibeler rekenschap geven van de tegenstelling, maar ook samenhang, tussen het in-dividuele en het collectieve.

kenheid in bovenpersoonlijk functioneren. Collectieve beeldvorming als bestaanswijze en normerend en waarderend kennen stellen daartoe in staat. Inzicht in die drie vormen van bestaan en kennen is belangrijk, omdat wij daardoor het mentaliteitsconcept theoretisch en praktisch kunnen isoleren, en het niet kunnen verwarren met wat er niets mee te maken heeft.

Ik beperk mij tot een enkele concrete aanduiding. Wie gruwet van toenemende criminaliteit, zich verheugt over een gemaakte promotie, geïnteresseerd is in het boeddhisme, gekant is tegen discriminatie, enzovoort, brengt daarmee niets naar voren omtrent de persoonlijke stijl van bestaan en kennen, waarop het mentaliteitsconcept toepasbaar is. Om misverstand te vermijden: die stijl kan wel doorwerken in de genoemde aspecten, maar het gaat nu om de herkenbare manier waarop dat gebeurt.

Wat er na mijn ordening tot zover is overgebleven, zijn (afgezien van conceptueel en typologisch kennen) subjectiverend en objectiverend bestaan en integrerend en evaluerend kennen (open en gesloten). En die voeren rechtstreeks naar het mentaliteitsconcept dat rekenschap geeft van de individuele stijl in de verstrengeling van bestaan en kennen en ook van verschillende verhoudingen tussen emotionaliteit en rationaliteit. Dat de in totaal vier soorten integrerend en evaluerend kennen elk karakteristiek zijn voor een andere individuele mentaliteit, heb ik al opgemerkt in het vorige hoofdstuk. In dit hoofdstuk zal ik het beeld daarvan completeren door de vier kensoorten mede, vanuit hun bestaansgrondslag die subjectiverend of objectiverend kan zijn, te interpreteren. De kracht die in dit geval bestaan en kennen bij elkaar houdt en elkaar doet beïnvloeden, is ook al genoemd: het angstreductiemechanisme. Dit is een tegelijk stabiele en flexibele spanningsverhouding tussen angst en reductie die de angst niet opheft, maar wel meer of minder wegwerkt, naar de achtergrond dringt.

Tussen twee bestaanswijzen en vier kensoorten zijn in principe acht verschillende combinaties mogelijk. Waarom levert de koppeling van bestaan aan kennen toch slechts vier mentaliteiten op? Die vraag voert naar de aard van de koppeling. En wel als volgt. In subjectiverend bestaan is de emotionele ervaring van verbondenheid angstreducerend. Tegelijkertijd is die bestaansmodus gericht op het ontstaan van gescheidenheid. Van daaruit bezien is de koppeling aan gesloten evaluerend

kennen goed mogelijk: die kenvorm is immers gericht op bevestiging van individuele gescheidenheid vanuit het sociale. Wat ook mogelijk is, is de combinatie met open integrerend kennen, waarin de bestaansgerichtheid op een directe manier verder wordt uitgewerkt: open integrerend kennen wil de gescheidenheid van het kennende subject ontdekken, c.q. bevestigen.

De beide andere combinaties zijn echter niet mogelijk. Immers: in zowel open evaluerend als gesloten integrerend kennen is de aanwezigheid van individuele gescheidenheid het uitgangspunt. In subjectiverend bestaan is de spanningsverhouding van het angstreductiemechanisme erop gericht via het kennen gescheidenheid te bereiken als bevestiging van individualiteit. De aansluiting bij open evaluerend of gesloten integrerend kennen zou dus inhouden, dat om het middel te kunnen hantieren, eerst het doel moet zijn bereikt dat met het middel wordt nagestreefd. Bovendien is het middel totaal ongeschikt, want open evaluerend en gesloten integrerend kennen zijn juist gericht op het ontstaan, c.q. in stand houden van verbondenheid. In de mentaliteitenleer verschijnen emoties niet als volstrekt irrationeel. De onmogelijkheid van de genoemde combinaties is een goed voorbeeld van de logica van het gevoel (en van angstreductie!).

Na bovenstaande redenering is het meteen duidelijk bij welke bestaansgrondslag open evaluerend en gesloten integrerend kennen wel kunnen aansluiten. Dat is uiteraard objectiverend bestaan. Daarin werkt de emotionele ervaring van gescheidenheid angstreducerend en die is gericht (ik herhaal) op het kennend bereiken, c.q. *in stand houden* van verbondenheid naar buiten toe. De term *bereiken* past meer bij de open evaluerende kenvorm en *in stand houden* bij de gesloten integrerende kenvorm. De lezer kan dit verifiëren door de hologramstructuur uit het vorige hoofdstuk nauwkeurig te interpreteren. In gesloten integrerend kennen zijn het individuele en het sociale meer hecht aaneengesmeed dan in open evaluerend kennen. Een soortgelijk verschil treft men aan in de uitwerking van een subjectiverende bestaansgrondslag in open integrerend dan wel gesloten evaluerend kennen. Maar nu betreft het individuele gescheidenheid die zich in de gesloten vorm als meer definitief manifesteert.

Wat de mogelijke verhoudingen tussen bestaan en kennen betreft, zal het weinig toelichting meer behoeven, dat ook de combinaties van ob-

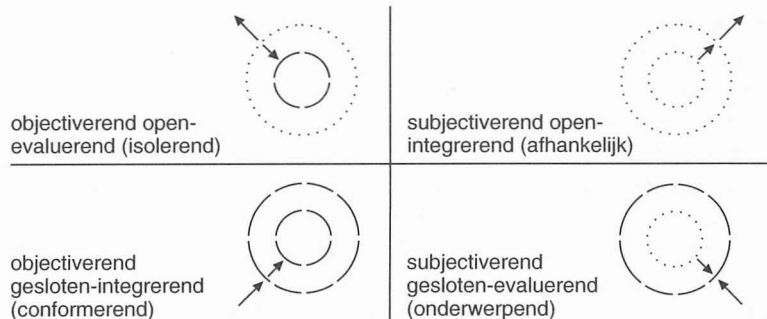
jectiverend bestaan met open integrerend en gesloten evaluerend kennen in strijd met de logica zijn. Die vergen de aanwezigheid van verbondenheid, opdat die kan ontstaan!

Hiermee heb ik vier verschillende verhoudingen tussen bestaan en kennen op het individuele niveau geïntroduceerd. Het gaat niet om bestaan en kennen oppervlakkig bezien. De onderlinge verschillen zijn diepgaand. Ze betreffen de werking van angst en angstreductie, het functioneren van emotionaliteit en rationaliteit, de ervaring van het individuele en het sociale.

In dat verband nog een enkele opmerking over de vier combinaties die ik als onlogisch terzijde heb geschoven. Men kan zich afvragen of ze daarom per se onmogelijk zijn. Naar mijn mening is dat wel het geval als de stabiliteit van een zelfstandige mentaliteit. Er komt echter ook pathologisch gedrag voor waarin zich extreem tegenstrijdige houdingen manifesteren: manisch-depressief, sado-masochisme, paranoia in combinatie met grootheidswaan. Daar kom ik nog op terug in het vervolg van mijn betoeg.

Voortgezette ordening

De vier elkaar uitsluitende verhoudingen tussen bestaan en kennen kunnen worden samengevat in een overzichtelijk schema van viermaal twee cirkels, die meer open of meer gesloten zijn. De binnencirkel representeert bestaan en de buitenste kennen.



Over bovenstaand schema eerst het volgende. Gedurende de vele jaren dat ik mij met theorieontwikkeling heb beziggehouden, heb ik nooit getwijfeld aan de principiële juistheid van dit model (afgezien van een bepaalde verwisseling in de plaatsing). Het probleem waarmee ik heb geworsteld, was echter de adequate interpretatie ervan. De symbolen zijn een aanzienlijke reductie van complexiteit. De worsteling met de materie heeft ten slotte geleid tot het inzicht, dat ook hier geldt: eenvoud is een kenmerk van het ware. Dit leidt tot het volgende. De binnencirkel verwijst niet alleen naar bestaan, maar ook naar angst en emotionaliteit. De buitencirkel verwijst naar reductie als kennend wegwerken van angst en emotionaliteit. Die eenvoud mag echter niet leiden tot simplificatie: men vat de termen bestaan, angst en emotionaliteit niet op als synoniem, en hetzelfde geldt voor reductie, kennen en rationaliteit. Het schema representeert op het individuele niveau de verstrengeling van bestaan en kennen als een spanningsverhouding die verstrengeling van angst en reductie, van emotionaliteit en rationaliteit met zich meedraagt. Daarmee hangt logisch een spanningsverhouding tussen binnen en buiten samen, die ik symbolisch aanduid door middel van twee pijlen binnen elk van de vier patronen. Alvorens daar nader op in te gaan, noem ik eerst een opvallend kenmerk van het model. Wat in bovenstaand schema in de eerste plaats opvalt, is dat de middelpunten van alle cirkels blijken te passen in een Cartesisch coördinatensysteem. En dat wil zeggen: in elk kwadrant verschilt de verhouding tussen verbondenheid en gescheidenheid wezenlijk van die in de andere drie; ook zijn er binnen ieder kwadrant oneindig veel variaties mogelijk van de daar aanwezige verhouding. Naarmate een bepaald punt verder verwijderd is van de oorsprong, is de spanning tussen verbondenheid en gescheidenheid, die de coördinaten van dat punt symboliseren, extremer.

De oorsprong zelf als nulpunt is het symbool voor de spanningsvrije aansluiting tussen verbondenheid en gescheidenheid, waarin echter ook het onderscheid tussen het één en het ander verdwijnt. Daarmee verschijnt die aansluiting dan als onbereikbaar, maar niet als onbenaderbaar! Met andere woorden: als limiet.

Verder symboliseert het model, dat geestesgesteldheden van verschillende kwadranten meer of minder op elkaar kunnen lijken, afhankelijk van de positie ten opzichte van de assen. De richting van de pijlen is consequent in overeenstemming met de conditie van openheid c.q. geslotenheid van de cirkels. Wat de beide assen betreft, die kunnen worden opgevat als overgangsvormen, terwijl ik heb gesteld, dat die onmogelijk zouden zijn. Men kan zich echter de geldigheid van het schema

zeer goed voorstellen als puntenwolken in ieder kwadrant waarvan de dichtheid naar de assen toe afneemt, hetgeen de onbereikbaarheid van het nulpunt onderstreept. Tot zover de introductie van een model dat houvast biedt aangaande de interpretatie van vier verschillende mentaliteiten.

Vier mentaliteiten afzonderlijk beschouwd

Het kwantitatieve aspect van het model mag niet afleiden van de kwalitatieve verschillen waarom het in wezen te doen is. Reductie van complexiteit geeft houvast, maar kan ook zeer misleidend zijn. Geen enkele mentaliteit is een optelsom van kennen en bestaan, van angst en reductie, van binnen en buiten, van voelen en kennen. Geen enkele cirkel in het model is in kwalitatief opzicht gelijk te stellen aan enige andere. Maar wel werkt in iedere mentaliteit de spanningsverhouding tussen bestaan en kennen, angst en reductie als een perpetuum mobile. Het gaat om het inzicht in de vier principieel verschillende soorten daarvan.

Achtereenvolgens zal ik bespreken:

- | | |
|-------------------|-----------------------------|
| 1. subjectiverend | open-integrerend kennen |
| 2. objectiverend | gesloten-integrerend kennen |
| 3. subjectiverend | gesloten-evaluerend kennen |
| 4. objectiverend | open-evaluerend kennen |

De analyse van iedere vorm komt erop neer, dat steeds de aansluiting tussen intern en extern wordt geïnterpreteerd als een specifieke spanningsverhouding tussen verbondenheid en gescheidenheid, die extern de vorm aanneemt van spanning tussen het sociale en het individuele. Altijd komt de spanning erop neer, dat in de genoemde aansluiting geen evenwicht wordt bereikt tussen verbondenheid en gescheidenheid en tussen het sociale en het individuele. En verder manifesteert de spanning zich in iedere vorm als tegelijk bestaanservaring en kennende ervaring.

Letten op de verhouding tussen intern en extern is er een duidelijk verschil tussen de integrerende en de evaluerende patronen. In de integrerende vormen is de aansluiting tussen intern en extern nauw, krachtig, intensief maar ook globaal, terwijl in de evaluerende patronen intern en

extern veeleer nauwkeurig op elkaar zijn afgestemd, maar ook relatief van elkaar ontkoppeld blijven. Tegenover hecht aaneengesmeed, staat onlosmakelijk maar flexibel met elkaar verbonden. Hierna interpreteer ik achtereenvolgens de twee integrerende en de beide evaluerende mentaliteitsconcepten.

1. In de *subjectiverend open-integrerende mentaliteit* overheerst op het interne niveau verbondenheid als bestaanservaring en correspondentie met de buitenwereld in het kennen. Dat juist open integrerend kennen daarin een breed draagvlak vindt, is duidelijk; die kensoort gaat uit van het sociale, waarbinnen de individuele gescheidenheid van het subject op een herkenbare manier dient te ontstaan. Daarmee vormen in het totale patroon de ervaring van verbondenheid, kennende correspondentie, en het sociale gezamenlijk de dominante angstreducerende kracht. Tevens is dit patroon erop gericht individuele gescheidenheid op een herkenbare manier te bereiken. Het feitelijk ontstaan daarvan kan echter niet definitief worden, omdat dit onvermijdelijk verlies van verbondenheid en kennende correspondentie in sociaal opzicht met zich meebrengt, hetgeen angstwekkend is.

De structuur van deze spanningsverhouding stelt het subject in staat zichzelf in nauwe verbondenheid met anderen krachtig als één geheel te ervaren, maar niet om zichzelf binnen dit geheel duidelijk kennend te profileren. Het is het oscilleren tussen het eerste en de poging tot het tweede, waarin die spanning tot uitdrukking komt. Het middelpuntvliedende karakter kan aanleiding geven tot uiteenlopende symptomen (die aanwezig kunnen zijn, maar niet per se hoeven te zijn). Bij voorbeeld: volgzzaamheid in combinatie met kritische gezindheid, zelfbeklag en groetheidsfantasieën, geremdheid en vluchtreacties die niet als werkelijke breuk in relatievorming worden ervaren, optimisme en vertrouwen, afgewisseld met depressiviteit en gevoelens van mislukking.

2. De *objectiverend gesloten-integrerend kennende mentaliteit* vertoont een totaal ander beeld, zij het dat ook in dit patroon intern en extern nauw op elkaar betrokken zijn. Maar de verbinding zelf is van een heel ander maaksel. Intern objectiverend bestaan gaat uit van gescheidenheid van het kennend subject en is gericht op coherentie van het kennen. Precies die aspecten passen bij gesloten integrerend kennen als externe uitwerking. Daarin is immers de gescheidenheid van het individuele, die het sociale richting geeft en kennend bestuurt, de basis. De nauwe sa-

menhang van intern en extern dient nu vorm te geven aan het ontstaan en de handhaving van sociale verbondenheid.

In het patroon als geheel verschijnt die sociale verbondenheid echter als gevangen binnen het keurslijf van individuele gescheidenheid, waaruit geen ontsnappen mogelijk is. De spanningsverhouding die dat oplevert, is lijnrecht tegenovergesteld aan die in de subjectieverend open integrerende mentaliteit. Het kennende subject is uitstekend in staat zichzelf duidelijk te profileren in nauwe, onlosmakelijke verbondenheid met anderen, maar niet tot het zich overgeven aan verbondenheid, die ontsnapt aan de eigen vormgevende besturing ervan. De rechtstreekse ervaring daarvan is angstverwekkend, omdat die onvermijdelijk aantasting van de bestuursmacht impliceert. Krachtige zichzelf handhavende angstreducerende verbondenheid onderdrukt in deze mentaliteit angst voor chaos, conflict, het niet geaccepteerd worden door anderen. De twee naar binnen gerichte pijlen staan voor het compacte karakter van angstreducerende verbondenheid die binnen duidelijke grenzen hanteerbaar dient te blijven. Dat blijkt ook uit de naam conformerend (samenvoegend; ook de namen afhankelijk, onderwerpend en isolerend acht ik correct, maar ze kunnen ook tot misverstand aanleiding geven, en daarom kom ik er nog apart op terug). In verschijningsvormen van het gesloten integrerend kennende patroon manifesteert zich de nauwe aansluiting, zelfs eenheid van binnen en buiten, van individueel en sociaal en ook het, op een bepaalde manier, begrensde karakter ervan. Die manier zelf inhoudelijk opgevat, kan overigens even gevarieerd zijn als die van andere mentaliteiten. Mogelijke angstreducerende symptomen zijn dwangmatigheid, hardnekkig vasthouden aan standpunten, een bepaalde graad van fanatisme.

De beide andere mentaliteiten zijn waardebepalend van aard en dat brengt met zich mee, dat in die structuren het subject meer dan in de integrerende mentaliteiten, in staat is intern en extern te ervaren als van elkaar gescheiden en te kennen als onderling verschillend. 'Zwei Seelen wohnen ach in meiner Brust', zei Goethe, en het zou best kunnen, dat hij geen integrerende kenner was. Die andersoortige koppeling tussen intern en extern doet echter geen afbreuk aan het centrale gezichtspunt, dat de doorwerking van angstreductie het functioneren van de psyche als één geheel betreft en als zodanig moet worden begrepen.

3. Ik begin met de *subjectieverend gesloten-evaluerend kennende mentaliteit*. De beide pijlen ontmoeten elkaar op het externe niveau vanuit te-

genovergestelde richtingen. Dit markeert de tegenstelling tussen naar buiten toe stuwend bestaan vanuit verbondenheid en van buitenaf te bereiken kennende bevestiging van gescheidenheid. In gesloten evaluerend kennen wordt het individuele afgeleid uit het sociale, zodanig dat waardebepalings het kennend subject zelf betreft. Gelet op het angstreductiemechanisme spreekt het dan wel vanzelf, dat het subject uit is op het bereiken van angstreducerende positieve waardetoekenning aan zichzelf vanuit het sociale, en het vermijden van angstverwekkende negatieve waardetoekenning. De koppeling tussen intern en extern ziet er dan als volgt uit. Op het interne niveau overheerst verbondenheid, betrokkenheid naar buiten toe die gericht is op het ontstaan van gescheidenheid. Extern kan angstreducerende gescheidenheid tot stand komen als bevestiging van het individuele vanuit het sociale.

Daarmee zijn dus intern en extern, zowel wat bestaan als kennen betreft, van wezenlijk verschillend karakter. Dit verschil houdt het angstreductiemechanisme in stand. De reductie kan uitsluitend op het externe niveau tot stand komen, maar niet intern als definitief worden ervaren. De angst binnen dit patroon is namelijk de angst voor negatieve waardetoekenning. Die is van binnenuit gegeven en heeft daarmee een definitiever karakter dan de situatiegebonden angstreductie naar buiten toe. De spanningsverhouding betreft in dit patroon dus interne angst voor negatieve waardetoekenning van buitenaf, die aandrijft tot externe omzetting in zelfbevestiging en positieve waardetoekenning. Doordat de laatste niet geïnternaliseerd kan worden, verdwijnt de spanning niet, waardoor het mechanisme zichzelf in stand houdt. De spanning tussen angst en reductie wordt nadrukkelijker dan in de open integrerende mentaliteit ervaren als een tegenstelling tussen binnen en buiten. Tegenover meegaandheid en vloeiende contouren in afhankelijk functioneren, staan abrupte overgangen en scherpe contrasten in de onderwerpmentaliteit. Dit verschil is aanwezig tot in de angstervaring als bestaansgrondslag. Tegenover afhankelijke angst als onmacht tot innerlijke gescheidenheid staat onderwerpmentaliteit angst voor minderwaardigheid, geen aandacht krijgen, enzovoort, die rechtstreeks correspondeert met een van buitenaf gegeven kenobject. Daarmee hangt samen, dat de manifestatie van de onderwerpmentaliteit naar buiten toe zeer gevarieerd en ook (snel) wisselend kan zijn. Met dien verstande, dat steeds daarin zich handhaven in de gegeven situatie aan de orde is (ook al neemt dit de vorm aan van zich terugtrekken).

4. Ten slotte de *objectiverend open-evaluerend kennende mentaliteit*.

Ook in dit patroon manifesteert de spanning zich rechtstreeks in de koppeling van intern en extern, maar de spanningsverhouding is tegenovergesteld aan die van de structuur hiervoor. Intern is de ervaring van gescheidenheid van het subject dominant, waarbij gerichtheid op coherentie van het kennen hoort. Extern is het open evaluerend kennen de subject gericht op waardetoekenning aan het object. Valt die negatief uit, dan is daarmee het ontstaan van verbondenheid geblokkeerd. Angstreductie heeft nu twee kanten: enerzijds de interne ervaring van gescheidenheid die intern zekerheid geeft als de mogelijkheid te ontsnappen aan, buiten schot te blijven in een als bedreigend ervaren omgeving, en anderzijds de externe mogelijkheid via positieve waardetoekenning aan het object om vanuit het individuele het sociale te ontwikkelen.

Maar nu, en dat is een kardinaal verschil met het vorige patroon, zijn de twee aspecten van angstreductie zelf vergaand van elkaar losgekoppeld. Anders dan intern dominante verbondenheid, functioneert intern dominante gescheidenheid niet als een aandrijvende kracht tot het extern ontwikkelen van wat intern recessief blijft. Daardoor gaat de ont koppeling van intern en extern in deze structuur veel verder dan in de vorige.

Niet alleen is daarin de internalisering van externe sociale verbondenheid geblokkeerd, maar het is het elkaar uitsluiten van gescheidenheid en verbondenheid zelf, dat in dit patroon, meer dan in de drie andere, rechtstreeks wordt ervaren. Met die fundamentele gespletenheid hangt de angst samen, bij voorbeeld als de ervaring van kwetsbaarheid en weerloosheid in een bedreigende omgeving, of ook vatbaarheid van het subject voor negatieve waardetoekenning aan zichzelf, doordat het zich niet in staat acht sociale verbondenheid krachtig te ervaren.

De term 'isolerend' dient men te begrijpen niet als 'zich terugtrekken' zonder meer, maar als het gescheiden houden *van elkaar* van binnen en buiten, van bestaan en kennen. Isolerende angstreductie houdt zichzelf in stand als een spanningsverhouding tussen verbondenheid en gescheidenheid waarin de componenten beide aanwezig zijn, maar zonder in elkaar op te gaan. Dit wordt al gauw ervaren als identiteitsverlies, of zelfs als verzvolgen worden. Heftige afweer daarvan kan het gevolg zijn. Als andere mogelijke symptomen noem ik ambivalentie, kwetsbaarheid (verbondenheid blijft een dunne draad om zo te zeggen), geblokkeerde zelfexpressie en ook het intra-punitieve karakter van deze mentaliteit. Dit is echter niet te verwarren met faalangst die veeleer van onderwerpene signatuur is. Die betreft de mogelijkheid dat de bevestiging van eigen individualiteit mislukt. De isolerende ervaring van te

kortschieten betreft verantwoordelijkheid voor verbondenheid met anderen. Ten slotte noem ik nog de overheersing van rationaliteit boven emotionaliteit in dit patroon, waarmee samenhangt een relatieve grote bewustheid van eigen functioneren.

Defensiemechanismen en pathologieën

Afweermechanismen mogen niet worden verward met angstreducerend bestaan en kennen, al kunnen ze wel als symptoom daarvan optreden. Projectie, rationalisatie, verdringing enzovoort verwijzen niet rechtstreeks naar de kern van de individuele bestaanswijze zoals die, ten diepste sociaal geconditioneerd, zichzelf handhaaft. Angstreductie doet dat wel, en is geen afwijking van het normale patroon, maar het normale patroon zelf. Dat het individuele en het sociale niet volledig met elkaar harmoniëren, is een aspect van de *condition humaine*.⁹⁾

Daarnaast is er de kwestie van de pathologische vormen. Uit de argumentatie hiervoor volgt, dat er geen scherpe grens kan worden getrokken tussen normaal en pathologisch. In zijn bekende boek *Grundformen der Angst* gebruikt Riemann pathologische aanduidingen voor vier patronen: depressief, dwangmatig, hysterisch en schizoïd.¹⁰⁾ Die namen kunnen als synoniem worden beschouwd met respectievelijk: afhankelijk, conformerend, onderwerpend en isolerend. Zijn interpretatie is echter in vergelijking met de mijne van een veel lager abstractieniveau, en dat wil zeggen, typologisch van aard. Binnen mijn eigen model zouden de pathologische aanduidingen hoogstens van toepassing zijn op extreme angstreducerende spanningsverhoudingen. Iets anders is het uit de band springen van het angstreductiemechanisme in combinaties van openheid en geslotenheid die niet in het schema voorkomen.

De vier mogelijkheden daarvan zal ik kort interpreteren. Wat valt er te verstaan onder subjectiverend gesloten integrerend kennen? Het lijkt

9. Een belangrijke grondlegger van de denkwijze waarin zelfdynamiek als een individueel-sociaal angstreducerend complex geheel wordt beschouwd, is Harry Stack Sullivan. Ik verwijs naar *Conceptions of modern psychiatry* (1940) en *The interpersonal theory of psychiatry* (1953).

10. Fritz Riemann: *Grundformen der Angst*, München 1975.

erop dat intern en extern dan elkaar opheffen: in subjectiverend kennen is verbondenheid op het ontstaan van gescheidenheid gericht; in gesloten integrerend kennen houdt individuele gescheidenheid sociale verbondenheid in toom. Beide tegelijk is niet voorstelbaar als één en dezelfde angstreducerende spanningsverhouding. Wat wel voorstelbaar is, is dat in het afhankelijke patroon open integrerend kennen tijdelijk plaats maakt voor de gesloten vorm, waarin dan twee extremen elkaar afwisselen. En dat kan in verband worden gebracht met manisch-depressieve symptomen.

Uitgaande van het conformerende patroon is nu zelfs een hieraan tegenovergesteld samengaan van twee extremen voorstelbaar, op basis van de gescheidenheid van objectiverend bestaan (gescheidenheid laat meer tegelijk toe dan verbondenheid!). En dat doet denken aan een andere pathologie: de combinatie van grootheidswaan en paranoia. Grootheidswaan dus als gesloten integrerend en paranoia als open integrerend kennen, beide op basis van gescheidenheid.

Nemen wij vervolgens aan dat in het onderwerpende patroon gesloten evaluerend kennen wordt afgewisseld met de open vorm. De twee extremen die dat oplevert zijn min of meer volledige overheersing van het sociale vanuit het individuele en het individuele dat totaal ondergeschikt is aan het sociale. Onderwerpend kan ook betekenen: zich onderwerpen aan. Zo geïnterpreteerd is sado-masochisme (ruim opgevat) een onderwerpende pathologie.

De isolerende pathologie ten slotte ziet er heel anders uit: daarin wordt objectiverend bestaan gecombineerd met gesloten evaluerend kennen. Het interne kennen is gericht op het ontstaan van verbondenheid die niet naar buiten kan, maar die het subject uitsluitend op zichzelf kan betrekken, bij voorbeeld als het horen van stemmen. Dergelijke extreme afgeslotenheid van de buitenwereld manifesteert zich in schizofrenie (dat overigens een verzamelbegrip is voor zeer uiteenlopende symptomen).

Een kwestie van naamgeving

Afgezien van de bruikbaarheid van de mentaliteitenleer om rekenschap te geven van uitgesproken pathologische symptomen en syndromen, waarover ik verder zal zwijgen, is de kwestie van de naamgeving nog in

ander opzicht belangrijk. Ik bedoel de andere naamgeving aan de vier concepten, die ik en passant heb ingevoerd en waarvan ik vervolgens in de toelichting gebruik heb gemaakt. Het voordeel van de termen isolerend, conformerend, afhankelijk en onderwerpend is, dat ze bij veelvuldig gebruik korter en daardoor handzamer zijn dan de voortdurende herhaling van de volledige omschrijving van wat met de vier concepten wordt bedoeld. Als nadeel zou men kunnen aanmerken, dat de genoemde termen niet waarde vrij zijn, en daarmee dus ongeschikt om nu juist een vorm van objectief conceptueel kennen aan te duiden.

Naar mijn mening is in dit geval het voordeel groter dan het nadeel en wel om de volgende reden. Subjectiverend en objectiverend bestaan, evaluerend en integrerend kennen zijn zelf helemaal niet waarde vrij. Ze hangen rechtstreeks samen met rationaliteit en emotionaliteit, met oordeelsvorming en gedrag. Op een verschillende manier verwijzen ze naar de doorwerking van angstreductie en daarmee naar de complexiteit van het kenobject van het mentaliteitsconcept. Het waarde vrij kennen waartoe dit concept in staat stelt, mag dus niet worden aangezien voor het waarde vrij *zijn* van het kenobject.

Wanneer men nu de dubbele naamgeving betreft op een verhouding tussen kennen en kenobject, dan verandert het nadeel zelfs in een voordeel. Subjectiverend open integrerend kennen is een concept dat in staat stelt een bepaalde samenhang te voorzien in een concrete geestesgesteldheid die globaal de vorm vertoont van afhankelijk functioneren, enzovoort. En daarmee ben ik weer terug bij het objectief waarde vrij kennen. Daarin wordt afhankelijk, isolerend, onderwerpend en conformerend functioneren als kenobject in een andere verhouding tussen kennen en bestaan gesitueerd, één die het kenobject nader onthult en meer doorzichtig maakt. Bij die verhouding past een korte, globale karakteristiek van het kenobject in combinatie met een gespecificeerde aanduiding van het kennen ervan volledig.

De kwestie is geenszins uitsluitend van theoretisch belang. Zelfs past hier in reactie op de vraag: 'what is in a name?' het antwoord: alles (in tegenstelling met het vervolg bij Shakespeare dat neerkomt op: niets). Met alles bedoel ik het uitzonderlijke belang om de verwarring van kennen en kenobject te vermijden. Conceptueel kennen vergt, ook wanneer dit zelfkennis betreft, het tot stand komen van een subject-objectsplitting. Zelfs juist dan, omdat het bereiken ervan heel wat minder vanzelfsprekend is dan in allerlei andere vormen van conceptueel kennen. Wie van zichzelf de indruk heeft dat hij of zij afhankelijk of onderwerpend,

enzovoort functioneert, wordt in staat gesteld die indruk te toetsen aan het subjectiverend open integrerend of subjectiverend gesloten evaluerend, enzovoort kennen ervan. Niet één keer maar steeds opnieuw, aan de hand van steeds andere aspecten van het eigen functioneren.

Alleen op die manier kan zelfkennis de vorm aannemen van een leerproces dat nooit af is, maar waarin wel de psyche steeds meer grijpbaar wordt. Op dat leerproces zal ik in het volgende hoofdstuk nader ingaan. Nu sluit ik de argumentatie af met de conclusie dat dubbele naamgeving, die er voortdurend aan herinnert dat het kenobject nooit samenvalt met het kennen ervan, eigenlijk een groot voordeel is.

Onderlinge vergelijking van concepten in verband met hun toepassing

De toepassing van de mentaliteitentheorie op het individu is onder alle omstandigheden bedoeld als zelfkennis. Dientengevolge vergt het werken met de theorie op een professioneel niveau de capaciteit om iemand anders die de theorie niet beheerst, tot dergelijke zelfkennis in staat te stellen. Dat is allesbehalve gemakkelijk en vergt een moeizaam leerproces. Daar kom ik nog op terug in het volgende hoofdstuk. Nu is het mij te doen om het principiële verschil tussen rechtstreekse en indirecte toepassing. In het tweede geval ontbreekt de mogelijkheid tot directe introspectieve verificatie bij de buitenstaander en juist daardoor is correcte interpretatie veel moeilijker.

In beide gevallen kan onjuiste interpretatie samenhangen met deformatie van het concept. En daarmee kom ik tot een belangrijk criterium voor professionele beheersing: het vermogen om de vier concepten in alle opzichten onderling te vergelijken, en relevante verschillen snel te signaleren. De andere kant van de zaak is kunnen luisteren, waardoor deformatie van het kenobject vanuit de eigen mentaliteit van de buitenstaander wordt voorkomen.

De vergelijking tussen de vier concepten onderling vindt in het schema op symbolische wijze plaats. Paarsgewijs opgevat zijn er zes mogelijkheden tot vergelijking: twee keer horizontaal, twee keer verticaal en twee keer diagonaalsgewijs. Steeds valt er verwantschap tussen twee

patronen te signaleren: verticaal op het interne niveau, horizontaal extern, en diagonaalsgewijs het integrerende (gelijk gerichte pijlen) dan wel evaluerende (tegenovergesteld gerichte pijlen) karakter van het patroon.

Eerst merk ik op, dat ik met opzet spreek van verwantschap en niet van gedeeltelijke overeenstemming tussen patronen onderling. Dat laatste komt wel in het schema tot uitdrukking, maar dat is dan een valkuil die het gevolg is van de reductie van complexiteit die het model onherroepelijk met zich meebrengt. In ieder concept gaat het om de koppeling tussen intern en extern. Door die koppeling te vereenvoudigen tot een optelsom ontstaat er gedeeltelijke overeenstemming, maar daarmee is de kernbetekenis van het concept verdwenen en is de weg vrij om het naar hartelust verkeerd toe te passen op basis van reductie van complexiteit! Na vele jaren praktijkervaring ben ik tot de onverbiddelijke conclusie gekomen, dat het vermijden daarvan uitsluitend mogelijk is vanuit een helder theoretisch inzicht in de structuur van ieder concept afzonderlijk. En dan is het signaleren van overeenstemming van belang, omdat juist dat in staat stelt de verschillen scherp te onderkennen (zoals dat past bij conceptueel kennen!).

Bij voorbeeld: horizontaal toont het schema openheid als externe overeenstemming tussen het isolerende en het afhankelijke patroon en externe geslotenheid in zowel het conformerende als het onderwerpense patroon. In feite is isolerende openheid een aspect van evaluerend, en afhankelijke openheid een aspect van integrerend kennen en die kensoorten staan lijnrecht tegenover elkaar wat betreft de verhouding tussen het individuele en het sociale.

Precies dezelfde redenering onthult het verschil tussen conformerende en onderwerpense geslotenheid. Ook kan men de kwaliteit van de twee soorten openheid en geslotenheid interpreteren vanuit hun samenhang met het interne niveau. Dan blijkt, dat aan isolerende openheid de gescheidenheid van objectiverend bestaan ten grondslag ligt, terwijl dat in de afhankelijke vorm juist de verbondenheid van subjectiverend bestaan is. En een zelfde verschil markeert het onderscheid tussen conformerende en onderwerpense geslotenheid.

Uitgaande van het interne niveau treffen we overeenstemming aan tussen isolerende en conformerende geslotenheid, respectievelijk afhankelijke en onderwerpense openheid. Nu verwijst die overeenstemming, anders dan hiervoor, naar eenzelfde bestaansmodus: objectiverend, respectievelijk subjectiverend bestaan. Daaruit blijkt dat interne overeen-

stemming fundamenteler is dan externe. Dat is ook logisch, want het externe niveau, waar evaluerend en integrerend kennen een rol spelen, is een uitwerking van het interne en niet omgekeerd. Maar uit die meer fundamentele interne overeenstemming volgt niet, dat afhankelijk subjectiverend bestaan identiek is met de onderwerpende variant en isoleerend objectiverend bestaan met de conformerende variant. Het is opnieuw de koppeling van intern en extern die de kwaliteit van beide bepaalt.

Ten slotte wijs ik nog op een merkwaardig, niet voor de hand liggend gevolg van de logica van de theorie, ofwel de coherentie van het mentaliteitsconcept. Het interne niveau is grondslag, maar het externe niveau stelt het snelst in staat een mentaliteit als een geheel te kwalificeren. Open integrerend kennen kan niet anders dan afhankelijk zijn; gesloten evaluerend kennen impliceert logisch noodzakelijk het intern functioneren van subjectiverend bestaan, en zo voort.

Deze overwegingen aangaande het mentaliteitsconcept samenvattend: het concept kan worden benaderd vanuit een intern en een extern aspect, maar het volledig begrijpen ervan betreft hoe dan ook de samenhang tussen intern en extern. Alleen dat begrip stelt in staat in de toepassing van het concept voortdurend tegelijk verschillen en overeenstemming te hanteren, waardoor het kan functioneren als een vorm van objectief waardevrij kennen.

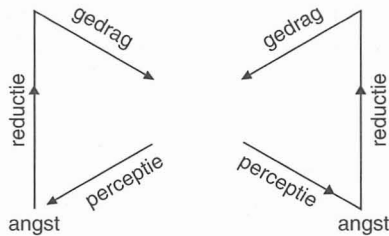
Interactie tussen mentaliteiten

De praktische betekenis van de mentaliteitenleer omvat meer dan de mogelijkheid van het ontstaan van objectieve zelfkennis. Van dat meerdere geef ik nog kort een bepaalde indruk. Individuele mentaliteiten ontstaan, bestaan en handhaven zichzelf binnen het communicatieproces met anderen. In het bijzonder de tweepersonsrelatie, van welke aard die verder ook is, stelt in staat het min of meer stabiele patroon van wisselwerking dat daarin tot uitdrukking komt, tot onder de oppervlakte te peilen (in groepsprocessen speelt altijd ook het collectieve aspect een rol).

Vanuit de theorie bezien, kan de relatie tussen twee personen beantwoorden aan vier combinaties van eenzelfde mentaliteit en zes van twee

verschillende. De vraag of wederzijds onbegrip in het tweede geval gemakkelijk ontstaat en zich hardnekkiger handhaaft dan in het eerste kan ik niet categorisch met ja of nee beantwoorden. Wel kan worden gesteld dat dan het wezenlijk begrijpen van de psyche van de ander in principe moeilijker is, maar men mag niet vergeten dat ook binnen eenzelfde patroon grote interindividuele verschillen kunnen optreden.

Wat daarvan ook zij: ik beperk mij tot twee (theoretische) voorbeelden van wisselwerking: afhankelijk-isolerend en onderwerpend-conformerend. De interpretatie ervan is mogelijk aan de hand van het volgende eenvoudige schema.



Aan beide kanten treedt actie op als verbaal en non-verbaal op de ander gericht gedrag waarin angstreductie een rol speelt. De interpretatie komt neer op het inzicht hoe aan weerskanten de perceptie van die actie mede wordt bepaald door het eigen zekerheidsstreven, hetgeen het ontstaan van wederzijds begrip blokkeert. En wel doordat de actie van de één de angst van de ander mobiliseert en in stand houdt, waarmee dus het zekerheidsstreven aan beide kanten (gesymboliseerd door de verticale pijlen) voortdurend wordt bevestigd.

A (afhankelijk) is bezig vanuit angstreducerende verbondenheid met I (isolerend) vorm te geven aan de eigen individualiteit. I echter ervaart geen verbondenheid met A, maar wil daar juist toe komen door aanknopingspunten te ontdekken in het gedrag van A. De wisselwerking komt dus hierop neer, dat het tekort aan gescheidenheid van A het ontstaan van verbondenheid bij I blokkeert en dat het gebrek aan verbondenheid van I, zoals A dat ervaart, het tot stand komen van eigen gescheidenheid verhindert. Hoe open naar elkaar toe beide structuren ook zijn, het is merkwaardigerwijs juist die openheid die de kloof in stand houdt. Dat ook geslotenheid het probleem niet oplost, blijkt uit het tweede voorbeeld.

C (conformerend) heeft een duidelijk en vastomlijnd beeld van de verhouding met O (onderwerpend), voor het in stand houden waarvan hij weldoordacht de volle verantwoordelijkheid aanvaardt. O is erop uit, vanuit de ervaring van emotionele verbondenheid met C, de eigen individualiteit tot haar recht te laten komen. Voor C is de persoonlijk emotionele confrontatie met O uiterst bedreigend. Die ontwijkt hij door zich terug te trekken in het eigen bastion, wat de pogingen van C om daarin door te dringen, in stand houdt.

Naar ik aanneem is met deze voorbeelden voldoende toegelicht, dat de mentaliteitentheorie in staat stelt de dieptestructuur van allerlei relatiepatronen te onthullen (op basis van meer concrete ervaring en gedrag dan waarvan in de voorbeelden sprake was).

De kennende geest en de toegepaste wiskunde

Een laatste kwestie in dit hoofdstuk betreft eveneens de verklarende betekenis van het mentaliteitsconcept, maar nu in een totaal ander opzicht dan hiervoor. In het eerste hoofdstuk van dit boek heb ik de stelling verdedigd dat een objectieve theorie over het functioneren van de psyche er rekenschap van dient te geven, dat de menselijke geest in staat is tot wiskundig en natuurwetenschappelijk kennen, welk kennen niet anders dan als een zeer voornamelijk faculteit binnen de psyche als geheel kan worden gezien. De genoemde capaciteit heb ik gekoppeld aan de mogelijkheid van conceptueel kennen.

Iets anders is echter de vraag, of het mentaliteitsconcept zelf, dat immers het geheel van de psyche betreft, ook rechtstreeks in verband kan worden gebracht met bij voorbeeld wiskundig kennen. Die vraag omvat meer dan het verband dat ik al naar voren bracht: in de intuïtionistische fundering van de wiskunde door Brouwer is, evenals in de mentaliteitentheorie, de paradox van verbondenheid en gescheidenheid de grondslag. Een meer omvattend antwoord op de gestelde vraag trof ik aan in een kranteartikel over de combinaties van verbondenheid en gescheidenheid (continu en discreet), zoals die volgens de Britse wiskundige Sir Christopher Zeeman in de toegepaste wiskunde optreden. Daartoe citeer ik uit NRC Handelsblad van 11-02-1993 het volgende:

'Je kunt de toegepaste wiskunde opdelen in vier categorieën, naar het discrete of continue karakter van de beschreven dingen en van hun gedrag. Een dobbelsteen is een goed voorbeeld van een discreet ding met een discreet gedrag. De wiskunde die daarbij hoort is de waarschijnlijkheidsleer. Planeten zijn voorbeelden van discrete dingen met een *continu* gedrag. Die beschrijf je met gewone differentiaalvergelijkingen. En een voorbeeld van continue dingen die zich continu gedragen zijn golven. Die beschrijf je wiskundig met partiële differentiaalvergelijkingen. Hou je dus over de categorie van de continue dingen met *discreet* gedrag. Dat is een echte doos van Pandora. Daarin zitten continu trillende snaren die discrete tonen voortbrengen, de golfdeeltjes uit de quantummechanica, en allerlei geleidelijk veranderende dingen die aanleiding geven tot plotselinge discrete sprongen. Voor de beschrijving van de verschijnselen uit deze categorie gebruik je wiskundige instrumenten als de Fourier-analyse, de quantumtheorie en de catastrofetheorie.'

De parallel met de vier mentaliteitsconcepten is evident:

discreet – discreet	objectiverend – open- evaluerend
discreet – continu	objectiverend – gesloten-integrerend
continu – continu	subjectiverend – open-integrerend
continu – discreet	subjectiverend – gesloten-evaluerend

Wanneer men de in subjectiverend bestaan dominante verbondenheid, en ook het in verbondenheid wortelende integrerend kennen, aanmerkt als continu, en verder de in objectiverend bestaan dominante gescheidenheid, en tevens gescheidenheid als uitgangspunt in evaluerend kennen, aanmerkt als discreet, worden beide rijtjes identiek. Maar daarmee blijft het mentaliteitenmodel toch nog complexer dan de vier soorten toegepaste wiskunde. Dat model verwijst naar het geheel van de psyche en die omvat dan ook meer dan wiskundig kennen!

Hoofdstuk 8

Gevalbeschrijvingen en hun interpretatie

In dit hoofdstuk komen elf personen aan het woord die zich hebben verdiept in de mentaliteitentheorie met inbegrip van de toepassing daarvan op hun eigen functioneren in relatie tot anderen. Een en ander in het kader van door mij gegeven cursussen. Eén van de opdrachten daarbij was het schrijven van een persoonlijk verslag over de doorwerking van angstreductie. Die verslagen dienden beknopt te blijven, want de theoretische interpretatie van concrete verschijningsvormen is niet hetzelfde als een naar volledigheid strevende opsomming daarvan. Dat laatste is even onmogelijk en dus zinloos als de poging van het individu om alle ooit gebruikte zinnen waarin een bepaalde grammaticale constructie tot uitdrukking komt, eens op te schrijven. Wat wel kan, is de herkenbaarheid van de constructie met enkele voorbeelden toelichten. De mentaliteitentheorie is op te vatten als een grammatica van persoonlijk functioneren die op analoge manier herkenbaar kan worden gemaakt. Dat houdt dan wel in, dat verschijningsvormen inderdaad overeenstemmen met hun theoretische interpretatie. Zo niet, dan is hetzij de interpretatie onjuist, hetzij het empirisch verschijnsel bestaat niet zoals het wordt beschreven. De verslagen zijn erop gericht van een dergelijke toetsing van theorie aan empirie rekenschap te geven en de uitnodiging aan de lezer is, eens na te gaan of de elf gevallen inderdaad de correcte toepassing van de theorie illustreren.

De keuze van die gevallen uit een groter arsenaal waarover ik beschik, is betrekkelijk willekeurig. Behalve op de duidelijkheid van de voorbeelden heb ik gelet op de mogelijkheid ook interindividuele verschillen binnen eenzelfde mentaliteit tot hun recht te laten komen. Niet willekeurig is de keuze van de aantallen: afhankelijk vier, onderwerpend drie en isolerend en conformerend elk twee keer. Die verhouding is een flauwe afspiegeling (niet meer dan dat) van de frequenties die ik in de loop der jaren aantrof binnen een veel grotere populatie. In het Neder-

landse cultuurpatroon bleek de afhankelijke mentaliteit duidelijk als eerste naar voren te komen en de onderwerpende als tweede, terwijl de beide objectiverend kennende mentaliteiten een minderheidspositie innamen.¹¹⁾ Uiteraard heb ik mij ervan vergewist dat alle betrokkenen instemden met publikatie van hun rapportage. Die blijft anoniem: elke persoon duid ik aan met een letter en een nummer, dus A1, I2 enzovoort. De beschrijvingen spreken voor zichzelf; nadere toelichting van mijn kant is niet alleen overbodig maar zelfs ongewenst, zoals ik hierna zal toelichten. Ten slotte: gaarne dank ik alle schrijvers voor hun toestemming tot publikatie van hun persoonlijke verslagen.

Interpretatie

Eén technische kwestie inzake de interpretatie dient van te voren te worden genoemd. In de verslagen treft de lezer niet de categorieën subjectiverend, objectiverend bestaan en evaluerend en integrerend kennen aan, maar andere, namelijk: aanpassing, handhaving, betrokkenheid en distantie. Die invalshoek stond centraal in eerdere publikaties. Aan beide soorten terminologie ligt echter de fundamentele dimensie verbondenheid-gescheidenheid ten grondslag en van daaruit gezien is het, hoop ik, niet al te moeilijk het verband tussen de ene en de andere soort te begrijpen. In de toepassing van de mentaliteitentheorie gaat het altijd om bestaan en kennen tegelijk, en dat is nu juist de uitdaging die het verschil in terminologie met zich meebrengt! Het bedoelde verband vat ik als volgt samen. In subjectiverend bestaan overheerst betrokkenheid boven distantie op het interne niveau, in objectiverend bestaan is het

11. Het is uiteraard mogelijk allerlei interpretaties van het Nederlandse cultuurpatroon te toetsen wat betreft de afhankelijke signatuur ervan, maar dat vergt een studie apart. Voor zover ik Surinaamse mentaliteiten leerde kennen, waren die steeds conformerend. Maar men zij voorzichtig: hun aantal (een zevental) bleef ver achter bij dat van honderden autochtone Nederlanders. Een andere kleine groep uit mijn populatie betreft personen die tweetalig opgroeiden (hetgeen extra eisen stelt aan de beheersing van buitenwereldervaring: zij leken allen onderwerpend te functioneren). Ten slotte nog dit: isolerend functioneren kwam aanzienlijk frequenter voor bij vrouwen dan bij mannen (het omgekeerde geldt niet voor onderwerpend functioneren bij mannen!). Met deze losse opmerkingen beoog ik niet meer dan enkele indicaties te geven voor de mogelijkheid dat de mentaliteitentheorie in staat stelt het verband tussen persoonlijkheid en cultuurmilieu nader te onderzoeken.

omgekeerde het geval. In open integrerend kennen overheerst aanpassing boven handhaving op het externe niveau, in gesloten integrerend kennen is handhaving dominant boven aanpassing. Gesloten evaluerend kennen is extern handhavend van aard, de open evaluerende vorm draagt een extern aanpassend karakter.

Wat de principiële kant van de interpretatie van de beschrijvingen betreft, het volgende. In de toepassing van de theorie is het van essentieel belang dat de aansluiting tussen theorie en empirie een direct karakter aanneemt en behoudt. Om die reden acht ik uitsluitend autobiografische gevalbeschrijving acceptabel. De andere kant van de wenselijke nauwe aansluiting is, dat de lezer van die beschrijvingen geen interpretatie ervan ontleent aan de bemiddelende uitleg van een derde. Op die manier ontstaan er interpretaties van interpretaties die afleiden van de directe overeenstemming tussen empirie en theorie. Binnen die verhouding is het altijd mogelijk verschillende accenten te leggen, het ene of het andere aspect meer centraal te stellen. Ik geef een enkel voorbeeld. Men kan letten op de inhoud, maar ook op de vorm van de beschrijvingen. De afhankelijke zijn uitvoeriger dan de conformerende en tonen soms meer directe gevoelsexpressie, enzovoort.

Waar het om gaat is niet de globale constatering door de lezer, dat de schrijver het eigen functioneren theoretisch correct interpreteert. De lezer die de gevalbeschrijvingen wil gebruiken om de eigen vertrouwdheid met de materie te vergroten, doet er goed aan, de overeenstemming tussen empirie en theorie meer gedetailleerd na te pluizen en in diverse opzichten te onderzoeken.

Afhankelijk 1

Gezinsituatie

Ik ben opgegroeid in een gezin met vijf dochters, waarvan ik de oudste ben. Dominante, perfectionistische vader en een wat slachtofferige moeder. Een vader die vanwege zijn werk veel afwezig was en een moeder voor wie het runnen van een huishouding met vijf kinderen een zware belasting was. Als oudste ben ik ingeschakeld bij het verzorgen

van en oppassen op mijn vier jongere zusjes. Oppassen deed ik vanaf acht jaar incidenteel en vanaf twaalf, dertien jaar regelmatig. Ik protesteerde niet, was er wel trots op dat ik die 'verantwoordelijkheid' kon dragen. Voor mijn gevoel lag mijn waarde in wat ik deed en kon, niet in wat ik was.

Ik heb mij behoorlijk moeten laten gelden om mijn jongere zusjes onder de duim te houden. Het moest allemaal wel goed verlopen, want als oudste was ik de verantwoordelijke... Maar, zodra er iets misliep, sloten we wel een pact, om een aannemelijk verhaal aan mijn ouders te vertellen. Later heeft die verantwoordelijkheid zich uitgebreid. Dit heeft mij loyaliteitsconflicten opgeleverd, waarbij ik voortdurend geschipperd heb. Op intellectueel niveau werd ik door met name mijn vader ingeschat zoals hij mij graag wilde zien. De angst om 'door de mand te vallen' was te groot om te protesteren. Vanaf de vroege puberteit ging ik rebelleren en grenzen zoeken. Ik ging al vroeg zelfstandig wonen.

Als ik ervan uitga dat mijn mentaliteit afhankelijk is dan is de aanpassing aan anderen dominant geweest. Uit angst niet gewaardeerd te worden heb ik getracht mij aan te passen aan wat mijn ouders dachten dat ik kon en was. Betrokkenheid is dan dominant, maar dwingend en negatief. Door te veel verantwoordelijkheid te krijgen is mijn omgeving onveilig geweest. Volgens de afhankelijke mentaliteit is de handhaving recessief, ondergeschikt aan de verbondenheid: de afhankelijke mentaliteit vraagt hulp bij de omgeving. Als die hulp (verbondenheid) er niet is, dan wordt de handhaving gefrustreerd. Het enige wat dan overblijft is boos worden op de omgeving want daar ligt de schuld.

Terugkijkend, is dit patroon nog heel levend. Verbondenheid met anderen, hoe negatief de band soms ook voor mij is, probeer ik (soms ten koste van mijzelf) in stand te houden. Hiervoor is dan vaak heel aanpassend gedrag nodig. Het behouden van de band lijkt van levensbelang. Dit is natuurlijk ook altijd afhankelijk van anderen, waardoor de kans op zekerheid heel klein is en de inspanning mijnerzijds heel groot. Dat dit dwingend kan overkomen, en dat ook vaak doet, is me duidelijk. In contacten waarin ik een sterke verbondenheid ervaar, waarin ik mijzelf in de ander herken en leer kennen, voel ik mij (uiteraard) zeer prettig. Het gevoel van gescheidenheid zit erg op de achtergrond: ik ben niet echt afgegrensd. Om mijn grenzen te definiëren stel ik de verbondenheid in de waagschaal. De secundaire angst uit zich bij mij vaak heftig emotioneel. Dat kan vaak heel dwingend en autoritair, waarschijnlijk ook agressief overkomen. Ik zet veel verbaal geweld in, wat voor ande-

ren met dezelfde mentaliteit heel bedreigend kan zijn, of heel arrogant kan overkomen voor degenen met een onderwerpende mentaliteit. Voor isolerend en conformerend kan ik mijn bedreiging naar hen niet zo goed bedenken.

Afhankelijk 2

Het ontstaan van het PARSA-mechanisme

Als jongste van een zes kinderen tellend, braaf en vreedzaam gezin had ik een onproblematische kindertijd en jeugd. Mijn oudere broers en zus (verschil in leeftijd was vijf jaar en meer) waren in mijn ogen altijd al min of meer volwassen. Ze hielpen mij als dat nodig was en pestten mij nooit. Eigenlijk was ik dus het enige kind in huis. (Op straat dreigde ik nogal eens met 'het halen van mijn grote broer', maar vechten deed ik nooit, hard wegreppen des te meer.) Voor mijn ouders had ik respect. Mijn vader was een wijze man die mij als verantwoordelijk wezen aansprak, waar ik erg gevoelig voor was. Mijn moeder kon, naast alle goeds, een zekere teleurstelling over mij uiten, waar ik ook erg gevoelig voor was en wat ik liever voorkwam. Mijn ouders hebben nooit iets van me geëist, me nooit tot iets gedwongen, ze hebben het mij nooit moeilijk gemaakt. Kortom, ze voedden mij vrij op, zoals dat in de eind jaren zestig en begin jaren zeventig in de mode was. Het belangrijkste dat ze mij hebben 'meegegeven' (of wat ik aan mijn opvoeding heb overgehouden) is, denk ik, het gevoel dat het wel goed zit met mij. In het gezin moest ik altijd iets doen om 'erbij te horen'. Echt erbij horen kon niet, daar was ik te klein voor. Dus ontwikkelde ik een soort techniek van aandacht trekken. Erkenning door de 'volwassenen', daar draaide het om (dit had ik natuurlijk niet zelf in de gaten). Dit aandacht-trekken deed ik enerzijds door een zeker komisch gedrag, en anderzijds door mij te richten op en te interesseren voor datgene wat belangrijk 'was', dat wil zeggen, wat de volwassenen belangrijk vonden. Zo werd ik een schijnbaar vroeg volwassen kind, die het kinderlijke maar stom vond (mijn eigen neefjes bij voorbeeld) en die zich richtte naar de maatstaven der volwassenen. Op ongewoon vroege leeftijd weigerde ik al om in een korte broek te lopen. Zingen voor het slapen gaan (met mijn moeder) wilde ik vanaf mijn vijfde niet meer. Op de kleuterschool vond ik wan-

ten met een touw eraan door je jasmouwen en een muts met een sjaal eraan vast gebreid stom: dat hadden volwassenen toch ook niet? In de eerste klas lagere school liep ik steevast met een ontzettend grote (overbodige) schooltas, omdat ik dat volwassen vond staan. Mijn broers en zus (middelbare school) hadden toch ook een tas? Op mijn tiende moest ik ook lang haar, dat hadden de volwassenen immers ook! En zo kan ik nog wel even doorgaan. (Eigenlijk heb ik tot nu toe alleen maar dingen gedaan, die ik mijn volwassen broers en vader heb zien doen, met uitzondering van deze cursus.) Ik herinner mij dat mijn oudste broer mij, ik was vijf jaar denk ik, probeerde te leren hoe je op een horloge de tijd kon aflezen. Ik snapte er helemaal niets van, maar ik vond de situatie geweldig, want ik kreeg aandacht! Ik liet dus niet merken dat ik er niks van begreep, om hem niet teleur te stellen en deed braaf alsof ik het snapte. Dat angstreducerende trucje: doen alsof je de volwassene begrijpt, heb ik daarna nog vele malen toegepast, tot ver in mijn universitaire studie en zelfs daarna. Achteraf gezien natuurlijk stom en bepaald niet produktief, maar ja, de (secundaire) angst om door de volwassene niet serieus genomen te worden zat er sterk in.

Wat betekent dit allemaal?

In de eerste plaats: het houvast-vinden door erbij te horen, zelfs door te doen alsof (= angstreductie: aanpassende betrokkenheid). Dit erbij-horen was gericht op de volwassenen. In de tweede plaats: het manifesteren van mijzelf ten opzichte van mijn leeftijdgenoten als 'volwassenen' (= recessieve handhaving). De onmacht tot handhaven werd door de thuissituatie in stand gehouden, omdat ik me thuis niet hoefde te handhaven; ik probeerde mee te doen, of ik trok de aandacht. Ook de distantie bleef achterwege, omdat de thuissituatie als veilig werd ervaren en de reacties van de overige gezinsleden mij voldoende zekerheid gaven over mijzelf. Ik verwierf zekerheid door gedrag, niet door zelf ontwikkeld begrip. De onmacht om mij tegenover mijn leeftijdgenoten te handhaven, uitte zich in een figuurlijk wegrennen. Bij mijn klasgenoten op de middelbare school voelde ik mij eigenlijk altijd ongemakkelijk en dus meed ik ze zoveel mogelijk of beschermde mezelf door 'volwassenheid'. Als eerste op school liep ik, 3e klasser, al met een colbert van mijn oudste broer en liet graag merken dat ik verstand had van colberts. Op alle docenten wilde ik een goede indruk maken, dat vond ik geloof ik belangrijker dan de contacten met mijn klasgenoten. Ik ben op geen

enkel examenfeest van mijn klasgenoten geweest, zogenaamd omdat ik belangrijker dingen te doen had. Ik moest namelijk wielrennen, want later zouden ze ontdekken dat ze met een beroemde wielrenner in de klas hadden gezeten. Nogmaals: de onmacht tot werkelijke handhaving en de ervaring van onveilige omgeving bij mijn leeftijdgenoten, heeft geleid tot een 'handhaving' die ik in mijn eentje kon uitvoeren: dus werd ik een eenling, een eenzame, zonder echte vrienden. Later hebben mijn ouders gezegd dat ze mij altijd 'zo zelfstandig' vonden, en 'dat ik altijd precies wist wat ik wilde'. Daar is wel iets van waar, maar de drijfveer en mijn onvermogen hebben ze blijkbaar nooit gezien. Deze schijnhandhaving en deze eenzaamheid zijn dan ook de redenen geweest, dat ik me bij eerste lezing van *Relatievormen en zelfkennis* als isolerend inschatte. Maar mijn, in mijn puberteit begonnen, 'geremde betrokkenheid', als ik het zo mag noemen, is nog geen distantie. Bovendien, het kennen van de ander, je verdiepen in een ander, nee, daar had ik me nog nooit mee beziggehouden.

Terug naar de actualiteit

Hoewel ik best om andere mensen geef, ben ik er niet primair op uit om het anderen naar de zin te maken of om mij echt in een ander te verdiepen. Wat dat betreft, ben ik erg ego-centrisch. Dat ik desondanks coöperatief ben ingesteld, komt omdat ik bijna nooit zelf met heel duidelijke en concrete voorstellen kom. Het liefst formuleer ik mijn wensen in overleg met de ander. Wederom: de secundaire angst is het verspelen van een belangrijk contact, wrijving, weerstand. Een goed contact geeft mij mogelijkheden, daar stuur ik dus op aan. Daarin zit de aanpassende betrokkenheid: welwillendheid creëren, waaraan ik mogelijkheden tot handhaving ontleen, recessief natuurlijk. Uiteindelijk zit hier een paradox in: de ander geeft mij mogelijkheden, daarom is de verhouding tot de ander belangrijk, die moet behouden blijven. Tegelijkertijd moet mijn eigen handhaving uit de verf komen en moet ik dus de ruimte krijgen. Dat zal wel de reden zijn dat ik me thuis voel in het onderwijs. Mijn handhaving is door de situatie geregeld en ik kan terugvallen op een machtsstructuur. Tegelijkertijd heb ik een stimulerend publiek (nou ja, helaas niet altijd), krijg ik complimenten, en leer ik er uiteindelijk zelf het meeste van. Wat wil een afhankelijke nog meer?

Relativering?

Begin 1990 las ik voor het eerst *Relatievormen en zelfkennis*. Het is mij opgevallen hoe langzaam deze theorie tot mij doordringt, want nog steeds doe ik ontdekkingen die ik als vorderingen beschouw. Ik geloof dat ik kan zeggen dat ik tot die tijd met een geringe portie zelfkennis door het leven ben gerold. Lange tijd (daarna) heb ik gedacht dat mijn universitaire studie wijsbegeerte daar grote schuld aan had. Maar dat verwijt maak ik niet meer. Ik heb geleerd dat, wil je iets begrijpen, je daar helemaal zelf over moet nadenken. Het klinkt als een open deur, en dat zal het ook wel zijn, maar voor mij heeft die deur blijkbaar altijd dicht gezeten. Thans zit er in ieder geval beweging in. Het denken dat ik gewend was, was over het algemeen reagerend van aard: het denken werd niet voortgedreven door een verlangen om mijzelf helder te krijgen, maar omdat het 'volwassen' was, ofwel omdat ik reageerde omdat een ander iets zei of schreef. Mijn felle commentaren op filosofische boeken en emotionele opmerkingen in de kantlijn waren recessieve handhaving, geen verlangen om mijzelf te leren kennen. En hoeveel zelfkennis verkrijgt men door zich recessief te handhaven? In mijn geval dus weinig. Thans is mijn stelregel, dat je boeken (of wat dan ook) niet moet becommentariëren, maar begrijpen.

Hetzelfde geldt voor mijn discussietechniek. Mijn gevoelsmatige stelregel is altijd geweest, dat ik de ander moet en ook kan overtuigen van mijn gelijk (omdat ik er nu eenmaal objectief tegenaan kijk). Ook hier weer recessieve handhaving: ik moet gelijk krijgen *van de ander*. Hoewel het me niet meevalt om op dit punt meer distantie te nemen, oefen ik mij wel in het doorvragen op de ander, in plaats van direct ertegenin te gaan. Ook dwing ik mij regelmatig om mijn idee helemaal voor me te houden en iets anders te zeggen dan ik denk, hetgeen voor mij tegennaatuurlijk is. De keerzijde is dat ik mijzelf meer afvraag wat mijn eigen idee nu eigenlijk wel waard is, waardoor het gelijk krijgen van de ander mij ook niet meer zoveel zegt. Een discussie is dan ook meer een 'leermoment', een experiment, dan een doel in zichzelf, zoals het voorheen voor mij was.

Sociale omgang. Sinds een jaar of twee heb ik ontdekt dat ik niet 'al die mensen' de schuld mag geven van het feit dat ik te weinig tijd overhoud voor wat ik eigenlijk belangrijk vind. De zaak ligt omgekeerd: ik moet beginnen bij wat ik belangrijk vind, de filosofie, en de rest volgt eruit. Ik voel me wel schuldig of te kort schieten tegenover mensen met wie ik 'gebroken' heb, maar ik probeer daarin zo duidelijk mogelijk te zijn:

het gaat gewoon niet. Maar echt hard zijn tegen mensen kan ik nog steeds niet, ook al hoor ik nog zo vaak dat dat beter is voor alle partijen.

Afhankelijk 3

Beschrijving van mijn thuissituatie

Het gezin waarin ik opgroeide bestond uit vijf mensen: mijn vader en moeder, een broer (zes jaar ouder) en een zus (vijf jaar ouder). Mijn moeder was/is vrij dominant. Ze heeft een uitgesproken mening en neemt geen blad voor de mond, ongeacht de gevoelens van een ander. Mijn vader houdt zich op de achtergrond. Hij kan flink tekeergaan, maar dan moet wel een grens zijn overschreden. Mijn ouders bepalen wel de regels (de normen en waarden), maar laten mij vrij veel ruimte vanuit de verwachting dat ik me aan die regels (normen en waarden) zal houden. (Ik heb echter het gevoel dat ze geen belangstelling hebben voor wat ik doe en denk.) Er is een bepaald verwachtingspatroon, bij voorbeeld ten aanzien van mijn schoolprestaties. Ik kan redelijk leren (beter dan mijn broer en zus) en het is voor mijn ouders dan ook vanzelfsprekend dat ik goede cijfers haal en er zou geen begrip zijn voor lage cijfers. Aan dat verwachtingspatroon probeer ik te voldoen uit angst voor sancties. Een knuffel of een aai over de bol is er niet bij. Liever stoeit mijn moeder met mijn broer. Doordat mijn broer en zus vijf à zes jaar ouder zijn, speel ik weinig met ze. Ze vinden me te klein en ik kan niets. Wanneer we wel samen spelen, als mijn ouders een enkele keer niet thuis zijn, dan bepalen zij gezamenlijk wat er gedaan wordt. Wanneer ik voorstellen doe dan willen zij dat niet. Ik volhard in mijn wensen, wat vaak tot ruzie leidt, vaak lijfelijk, waarin ik altijd het onderspit delf. Liever speel ik alleen, en als ik wat ouder ben, vanaf acht jaar(?), bij vriendjes of op straat. Daar kan ik doen wat ik wil, zonder het gevoel te hebben verantwoording te moeten afleggen.

Hieruit spreekt al het feit, dat ik bang ben dat ik mezelf niet kan handhaven, zowel ten aanzien van mijn ouders als ten aanzien van mijn broer (en zus). Ik probeer wel mijn eigen inbreng te hebben, maar dat wordt niet gewaardeerd. Als ik me daarentegen 'gedraag', me dus aanpas aan de verwachtingen van de anderen, krijg ik geen ruzie en kan ik mijn eigen gang gaan (ik hoef me dan niet te handhaven). Wat ik hierin

echter niet terug kan vinden, is de ervaring van verbondenheid die voor mij angstreducerend werkt. Het mechanisme (subjectiverend open integrerend kennen) functioneert naar mijn idee al.

Hoe werkt dit mechanisme in mijn huidige functioneren?

De kern van hoe ik mezelf ervaar in relatie tot anderen is, dat ik vooral probeer te voldoen aan de verwachtingen die anderen (in mijn perceptie) van mij hebben en dat ik probeer een goede relatie tot stand te brengen danwel in stand te houden, door uitgesproken meningen door woord en gedrag af te zwakken (aanpassen is dominant: open kennen). Dit gevoel van verbondenheid met anderen is voor mij belangrijk om mezelf te kunnen zijn en mezelf te kunnen uiten. Ik vind het belangrijk dat anderen mij aardig vinden, en waarderen wat ik denk en doe (betrokkenheid is dominant: subjectiverend kennen). Een enkele negatieve opmerking heeft daarbij veel meer effect dan vele positieve opmerkingen. Dergelijke negatieve opmerkingen, maar ook conflicten en zware discussies, kosten mij veel energie (met name de emoties die daarbij betrokken zijn). (Angstreductie ontstaat door goede contacten met anderen, ik moet me verbonden voelen. Bij meningsverschillen, conflicten en dergelijke is er naar mijn gevoel geen goed contact, de angstreductie werkt niet, met alle gevolgen van dien.)

Aan de andere kant voel ik mij zeer betrokken bij tal van zaken en geef ik daarover mijn mening als ik denk dat dit zinvol is of als ik dit vanuit emoties niet kan laten (intern dominante betrokkenheid: subjectiverend kennen). Wanneer ik mijn mening geef, is het voor mij belangrijk dat anderen deze mening accepteren, maar beter nog: delen. Is dit niet het geval (wat negatieve emoties en spanning oproept), dan zal ik al mijn overtuigingskracht en creativiteit inzetten om (op een acceptabele manier) 'gelijk te krijgen'. Maar in ieder geval verdedig ik mezelf of geef uitleg of verklaring. Ik zal niet snel toegeven en er eerder een draai aan geven om in ieder geval niet toe te hoeven geven ongelijk te hebben (ongelijk bekennen is iets dat ik zelden of nooit doe). Hieruit spreekt zowel mijn primaire angst: namelijk de angst mezelf niet te kunnen handhaven, de angstreductie: namelijk een goed contact in stand houden, als de secundaire angst: het goede contact gaat verloren en ik kan mij niet handhaven. Dan probeer ik mij nog krachtiger te handhaven en het goede contact te herstellen.

Hoe ben ik bedreigend voor anderen?

De laatste passage geeft aanleiding tot het uiteenzetten hoe ik bedreigend kan zijn voor anderen. Dit is uiteraard afhankelijk van hun mentaliteit, maar daar wil ik niet mee beginnen. Het eerste inzicht kwam, doordat ik met mijn vrouw een diepgaand gesprek had over de vele discussies die wij altijd hebben (ze zegt dan vaak: 'Ik begrijp je wel, maar ben het niet met je eens'). Ze zei tijdens dat gesprek dat ze, als ze niet tegen mij in zou gaan, onder zou sneeuwen. Deze zin riep bij mij het gevoel op, dat ik in mijn volhardendheid bedreigend ben voor haar handhaving, ze zou dan 'machteloos' zijn. Dit bracht mij in herinnering dat ik recent (na een aantal jaren van afwezigheid) van twee collega's te horen kreeg, dat ik altijd gelijk moet hebben. Zoals ik hiervoor al beschreef, heb ik de neiging om altijd mijn mening te verdedigen en door te gaan totdat de ander het met mij eens is of totdat ik begrijp (kan verklaren) waarom anderen een andere mening hebben. Dit roept bij de ander dan de reactie op van 'Hij moet altijd gelijk hebben'. In het perspectief van deze uiteenzetting ben ik nu geneigd te zeggen, dat ik blijkbaar voor anderen op de een of andere manier irritant dan wel bedreigend ben. Tevens kan ik in mijn doordraven soms zeer bot overkomen, wat echter niet mijn bedoeling is. Met eventuele emotionele reacties van anderen weet ik mij geen raad. Daardoor kan ik volledig (ook rationeel) geblokkeerd raken, zodat ik zeer onpersoonlijk en egocentrisch overkom, wat ook bedreigend kan zijn voor de ander.

Nu een vergelijking van mijn mentaliteit met de vier verschillende mentaliteiten. Ik ben sterk bezig met een tweetal zaken, te weten a. het in stand houden van goede contacten met anderen (uit eigenbelang: angst-reductie) om b. hetgeen ik wil, denk en dergelijke voor elkaar te krijgen (de primaire angst is dat deze handhaving niet zal lukken).

Voor mensen die subjectieverend open integrerend kennen, kan ik zeer bedreigend zijn. Hun primaire angst is nu eenmaal dat hun handhaving niet zal lukken. Omdat ik zo zeer met mijn eigen handhaving (doordrukken van wat ik vind, wil, denk, enzovoort) bezig ben, wat bedreigend voor hen is, heb ik ook 'geen' belangstelling voor hun handhaving. Deze dreigt voor hen te mislukken, waardoor ik dus rechtstreeks hun primaire angst raak.

Zoals ik hiervoor al schreef, ben ik bij tal van zaken emotioneel betrokken en heb ik de neiging om me in 'anderens zaken' te mengen en mijn mening of kennis naar buiten te brengen (te laten zien/horen dat ik

veel weet). De aandacht is dan, ook al heb ik daar niet zo'n behoefte aan, op mij gericht. Voor mensen die subjectiverend gesloten evaluerend kennen, ben ik op twee manieren bedreigend. In de eerste plaats kunnen zij zich bedreigd voelen, doordat ik veel weet en ik dit laat merken (impliciet ga ik er echter ook van uit dat anderen ook veel weten). Bij meningsverschillen zal ik al mijn kennis in de strijd gooien. 'Onderwerpend' functionerende mensen kunnen daardoor het gevoel krijgen dat ik hen minderwaardig vind, wat hun primaire angst is. In de tweede plaats kunnen zij zich bedreigd voelen, doordat ik door mijn opmerkingen de aandacht naar mij toe trek. Bij subjectiverend gesloten evaluerend kennen is aandacht nodig om via dominante handhaving te komen tot angstreductie. Op het moment dat ik door mijn 'dominante' aanwezigheid 'te veel' aandacht krijg (en zij het dus niet krijgen), tast ik hun angstreductiemechanisme aan, wat uiteraard bedreigend werkt. Naar aanleiding van wat hiervoor al beschreven is kan ik ook verklaren hoe ik bedreigend ben voor objectiverend open evaluerend kennende mensen. Mensen die op deze wijze functioneren, hebben als primaire angst dat anderen hen zullen kwetsen, dat hun omgeving bedreigend voor hen is. Hun angstreductiemechanisme is hun gevoel van gescheidenheid. Bij dreigende angst trekken zij zich terug op zichzelf. Zoals ik reeds vermeldde, kan ik nogal bot overkomen en gevoelens kwetsen, zonder dat ik dat in de gaten heb of die bedoeling heb. Hun primaire angst is ten opzichte van mij reëel (al is de kans op kwetsing niet erg groot). Ik ben echter bedreigender, doordat ik nogal volhardend ben in het betrekken van de ander in mijn redematies. Ook als de ander de discussie wil beëindigen, heb ik de neiging om door te gaan als ik het gevoel heb dat door de discussie de relatie niet meer optimaal is, of als ik het gevoel heb dat we nog niet uitgediscussieerd zijn. Voor een 'isolerend' functionerend persoon die zich in zijn gevoelens bedreigd voelt en zich op zichzelf wil terugtrekken, zijn mijn verwoede toenaderingspogingen (het niet willen beëindigen van een naar mijn gevoel verslechterd contact) extra bedreigend: de primaire angst wordt gevoeld en de angstreductie kan niet plaatsvinden.

Ten slotte de vraag hoe ik bedreigend ben voor objectiverend gesloten integrerende mensen. Hun primaire angst is niet geaccepteerd te worden. Vanuit de ervaring dat ik tegen hun mening inga, zouden ze kunnen afleiden, dat ik henzelf of hun ideeën niet accepteer. Daardoor zouden ze zich bedreigd kunnen voelen. Reëler is echter mijn bedreiging van hun angstreductiemechanisme. Angstreductie vindt bij 'conforme-

rend' functionerende mensen plaats door een vanuit gescheidenheid dwingend sturen van hun omgeving. Als wat een ander wil niet overeenkomt met wat ik zelf wil, dan accepteer ik dat niet en zal ik daartegen ageren (verbaal dan wel non-verbaal, maar de mate waarin is afhankelijk van de persoon, hoe belangrijk deze voor mij is). Het angstreductiemechanisme van de objectiverend gesloten integrerende persoon wordt daarmee onder druk gezet, wat bedreigend is.

Afhankelijk 4

Mijn primaire angst is angst om in de steek gelaten te worden door anderen. Daarmee hangen gevoelens van machteloosheid samen: het gevoel het niet alleen aan te kunnen, het alleen niet te redden. Dit hangt samen met de secundaire angst: het gevoel dat anderen positieve gevoelens afbreken, waardoor het lijkt dat je niet zoveel meer kan/mag voelen als je eigenlijk zou willen. Ik weet dat het goed is om meer afstand te nemen, maar tegelijkertijd roept dat bij mij zoveel tegenstrijdige gevoelens en gedachten op. Ik denk namelijk: hoe meer je jezelf ergens in laat opgaan, hoe meer je jezelf blijft, en hoe dichter je bij je eigen waarheid komt. Wat mij vaak overkomt, is uit angst proberen anoniem te blijven uit onmacht tegen iets, of uit respect voor iemand. Dat is gevoelsmatig voor mij een van de ergste dingen die ik kan doen: proberen mezelf weg te cijferen. Ik vind eigenlijk dat ik aanwezig moet zijn, dat ik moed moet hebben, want mijn ervaring is dat iets dan pas interessant kan worden, dat het dan pas tot iets kan leiden.

Toch leidt de verlamrende machteloosheid er vaak toe dat ik mezelf wegcijfer. Dat is mede afhankelijk van mijn stemmingen. Wat ik niet goed begrijp is, wanneer de woede wordt omgezet in afhankelijkheid.

Ik zie mezelf soms als een spin in haar web. Het web dat ik gesponnen heb, is de veiligheid. Soms kan ik wat vangen in dat web. Soms wordt het web kapot gemaakt. Dat betekent dan dat de spin aan een draadje hangt. Als dat draadje breekt, betekent het vallen, leegte, verdriet, angst en pijn. Daarna betekent dat echter ook weer de mogelijkheid tot iets nieuws. Wat er voor mij veranderd is, is dat ik toch probeer, als ik de angst herken, om voor mezelf op een rijtje te zetten wat er nu precies aan de hand is en wat ik vervolgens het beste kan zeggen of doen.

Ik probeer mijn afhankelijke aanpassing te accepteren. Zo zit ik nu eenmaal in elkaar. En vervolgens probeer ik op een normale manier te zeggen en te vragen wat ik wil. Wanneer anderen daar dan voor mij niet positief mee omgaan, kan ik dat tegenwoordig meestal redelijk accepteren, ook doordat ik het kan begrijpen. Daarmee behoud ik dan mijn eigenwaarde, en laat ik anderen ook de vrijheid de keus te maken die ze willen. Ik probeer het realistisch te bekijken. Mijn werkelijkheid is niet de werkelijkheid van de ander. Ik begrijp dat angstreductie een functie heeft en dat de omgeving in realiteit vaak lang niet zo bedreigend is als ik vaak denk of voel.

Mijn verzet tegen van alles en nog wat is soms groot en voor mij moeilijk te hanteren. Dan wil ik bij voorbeeld helemaal niets meer begrijpen. Dan denk ik bij voorbeeld: wat schiet ik ermee op als ik na vijf minuten, met behulp van een bandje kan analyseren welke mentaliteit iemand heeft? Krijg ik daardoor grotere sociale vaardigheden, meer spontaniteit, een dieper gevoelsleven, verdergaande bevrijding? Nee, geloof ik dan, niets van dat alles. Ik blijf even zwak, dom, angstig als voorheen, nog even afhankelijk van de goedkeurende blik of de welwillende woorden van een ander. Ik blijf vastzitten in allerlei rampzalig gewoontes en laat mij in de luren leggen door de meest belachelijke ideeën.

En tegelijkertijd interesseert het me niets, bij voorbeeld in de groep. Wat kan het mij schelen of de bangste kloot van de groep zich veilig voelt of zegt dat hij het ook langzaam begint te begrijpen? Ik wil niet wachten op verlossing, verlichting, verdieping, niet op die van mezelf en zeker niet op die van anderen. Ik ben Ik, en anderen kunnen dat nemen of laten. Het gevoel dat dat negatieve denken niet aan zichzelf kan ontsnappen, is voor mij een definitief gesloten gevangenis, waar de sukelaar alleen maar vicieuze cirkels kan draaien en telkens weer bij hetzelfde punt uitkomt. Als in een doolhof zonder uitgang, zonder verlichting. Waarom moeten mensen zo vreselijk lijden? Omdat ze klein zijn, niet erkend worden, omdat ze gedwongen worden, omdat ze vast zitten in kooien, bedolven worden onder allerlei geboden en verboden. Omdat ze dom zijn, teleurgesteld en verpletterd onder verplichtingen en taken. Omdat ze ingesnoerd zijn in wetten en normen waarin ze zichzelf niet meer kennen, laat staan de ander, en begrijpen wat er gebeurt. Nee, zegt mijn opgewekte ik, morgen ga ik alles anders doen en laat ik die negativiteit varen. Wat zou ik graag iemand willen zijn die flexibel is, van binnenuit.

Conformerend 1

Primaire angst: dat ik niet geaccepteerd word door de ander.

Angstreductie: er zorg voor dragen dat er ten aanzien van de uitvoering van taken, inzet naar anderen niets op mij aan te merken valt, zodat die ander me zal accepteren ...

Secundaire angst: dat bovenstaande reductie niet lukt, bij voorbeeld dat mensen mijn betrokkenheid niet zien, geen rekening met me houden 'over me heen lopen'.

Reductie: me opnieuw inzetten, de ander proberen uit te leggen wat mijn beweegredenen zijn, of als dat ook niet lukt, me terugtrekken

Verbondenheid en handhaving hangen nauw samen. Als ik me geaccepteerd en verbonden voel met mensen, is de handhaving zeer sterk (en ook andersom). Ik merk dat ik vaak tot acceptatie probeer te komen via de zaak, en niet via de directe relatie met de mensen (dit is moeilijk: paradox van verbondenheid en gescheidenheid).

De kloof tussen mezelf en de wereld is er altijd, ik ben bezig met het overbruggen ervan.

Ik voel me het meest optimaal, als de relaties in de buitenwereld goed verlopen (geen conflicten) en ik lekker alleen (of met een vertrouwd iemand) thuis ben en los ben van de beslommeringen in de buitenwereld. Veel van mijn inspanning is er dus op gericht om de relaties met andere mensen (die op een of andere manier belangrijk voor me zijn) goed te houden.

Thuisituatie

Vader, moeder en zeven kinderen. Ik was de op een na oudste, boven mij een broer. Mijn ouders waren bezig met het opzetten van een bedrijf toen de oudste en ik geboren werden. Ik heb dit als kind ervaren als een situatie waarbij zowel vader als moeder het erg druk hadden. Ik was bang voor mijn moeder. Ik zie haar altijd bezig en kreeg dan af en toe, in mijn beleving, een grauw en een snauw, zo van: doe eens dit of dat, wat ben je nu weer aan het doen? enzovoort. Zij overviel mij hiermee, ik verschoot ervan, reactie was teruggetrokken. Mijn vader had het ook druk, hem zagen we niet zoveel, hij was erg rustig, hield meer afstand, waardoor ik meer contact durfde te maken met hem. Via gesprekken, discussies (kennend) probeerde ik dan contact te krijgen met hem. Dat

hij me accepteerde was voor mij heel belangrijk. Praten over en uiten van gevoelens was bij ons uit den boze. Reactie: niet zeuren, we hebben allemaal wel eens wat, enzovoort. Als kind was ik heel rustig, teruggetrokken, de toeschouwer, altijd kijken naar hoe broertjes en zusjes speelden, nooit zelf actief meedoen. Dit voelde goed. Voor zover ik me kan herinneren, voelde ik me niet buitengesloten of zo. Ik denk dat ik al heel snel een conformerende inslag had (net als mijn oudste broer). De omgeving was bedreigend, vooral belichaamd in mijn moeder. Contact en acceptatie zoeken bij vader, verder genieten op mijn eigen kamer, weg van de toch bedreigende (eisen stellende) buitenwereld. De sfeer van 'goed je best doen' en hard werken om 'de beste bollenpelster' te zijn in de schuur als dochter van de baas, en dan 's avonds een trotse vader, daar deed ik het voor.

Relatie en wisselwerking met de ander

Ik voel me vaak onzeker bij mensen die ik niet ken, ik hou wat afstand, maak in eerste instantie niet makkelijk contact. Dit komt mijns inziens op de ander vaak over als afstandelijk en moeilijk te doorgronden, waardoor de ander (niet altijd, hangt af van de ander) ook wat afstand houdt. Er is dan vaak veel tijd nodig om hier doorheen te breken. Echter, als de ander heel open is, dan word ik geholpen om contact tot stand te brengen en dan kan het ook heel snel gaan. Als dit eenmaal is gelukt, verloopt de relatie verder goed. Verder kan ik, doordat ik vaak geconcentreerd met iets bezig ben (de zaak of een specifieke persoon), geen aandacht hebben voor andere zaken of personen. Dit kan soms op die manier verwarrend overkomen. De ene keer voelt men dan veel aandacht en is er een leuk contact, de andere keer weer niet.

Relativering

Ontspanning. Het klinkt gek, maar ik zou veel minder betrokken moeten zijn op omgeving. De gedrevenheid die ik vaak voel kan soms heel prima, maar soms ook heel dwingend zijn. Hier meer afstand van krijgen zou heerlijk zijn.

Het inzicht dat ik gekregen heb in hoe deze zaken in mij werken, heeft al geleid tot meer ontspanning, meer acceptatie van mezelf, minder schuldgevoel en twijfels of ik het allemaal wel goed deed. Ik begrijp

ook meer van anderen en daardoor ook van de reacties van die ander, zonder dat direct zozeer op mezelf te betrekken. Dit geeft ook meer ontspanning.

Ik merk dat ik probeer mijn aandacht meer te verleggen naar het directe contact met de mens en minder naar de zaak (indirecte manier).

Wat ik in de relativering als heel moeilijk ervaar is de 'wees spontaan'-paradox, de zelfexpressie, en de gedrevenheid loslaten. Mijn manier van bezig zijn hiermee is het steeds maar zien en waarnemen dat ik zo reageer, ernaar kijken en op dat moment mezelf een beetje een halt toeroepen.

Conformerend 2

PA – verdwalen, er geen touw aan vast kunnen knopen

R – relaties veilig stellen, ordenen, regelen

SA – niet gezien, erkend worden

R – mezelf kenbaar maken en daarmee dwingend acceptatie vragen

Hoe mijn mentaliteit uitpakt in het leven van alledag?

Wanneer ik mij geaccepteerd voel is er geen vuiltje aan de lucht. Ik ben dan, zoals mijn broer zegt, een beminnelijk persoon. *But if not*, dan word ik bang het overzicht te verliezen, krimp armzalig in elkaar, voel me ontredderd.

Wat ga ik doen?

Bij een conflict of misverstand ga ik allereerst alles in het werk stellen om het uit de wereld te helpen. Ik kom pas tot rust, wanneer het zo goed mogelijk gelukt is.

Om te beleven dat 'wij elkaar wel verstaan' zoek ik regelmatig contact met 'mijn' mensen. Eigenlijk vind ik meestal pas mijn zelfvertrouwen terug en weet ik wat ik moet doen, als ik mij heb kunnen uiten tegenover iemand, bij wie ik wel een potje kan breken. Ik heb andere mensen nodig. Dwingend. Om te praten. Om er greep op te krijgen, ga ik regelen, me voorbereiden (ik wil niet bij verrassing gegrepen worden). Ik probeer me ad absurdum tegen elke eventuele calamiteit te wapenen (een nieuw lesblok, een reis naar een onbekende plaats). Hoe banger ik word, des te meer ik me verlies in details. Van anderen vraag ik begrip voor en/of goedkeuring van mijn gedrag.

Mezelf handhaven en me verbonden voelen is één onontwarbare knoop, één klont. Ik kan me handhaven als ik me verbonden weet en ik durf me te verbinden als ik me kan handhaven. Bij een kink in de kabel denken, proberen te begrijpen: wie heeft nou wat bedoeld en waarom? Niet kunnen ophouden met denken, blijven malen tot ik een lichtpuntje, een houvast heb gevonden. Wat ik ook doe, zoekend naar dat houvast, is me volledig in mezelf terugtrekken. Ik heb dat nodig, maar denk ook wel eens, dat eenzaamheid niet alleen een algemeen menselijk gegeven is maar ook diep in mijzelf gelegen is. Me terugtrekken, terwijl ik niets zo gezellig vind als in gezelschap van andere mensen in vrede iets doen. Zoals een paar dagen geleden, toen ik tegenover mijn 88-jarige vader, in zijn tuin, in de zon, een kettinkje van een solider slot voorzag, omdat ik een reis ga maken met mijn min of meer echtgenoot. Ik voel mij vaak verantwoordelijk, bang niet genoeg mijn best te hebben gedaan. Ik kan ook op hoogmoedige wijze overtuigd zijn van mijn eigen gelijk. Wanneer het gedrag van een ander mij in verwarring brengt, val ik terug op: er zijn een paar zekerheden in het leven en dit klopt dus niet ...

Vaak merk ik mijn buitenwereld in overeenstemming te willen brengen met mijn binnenwereld. Het moet kloppen. Ik probeer dit op een geëmotioneerde, bijna bezeten manier tot stand te brengen. Steeds meer van hetzelfde.

Mijn mentaliteit kan ik relativiseren, wanneer ik een beetje laconiek kan zijn, een zekere achteloosheid kan opbrengen. Dit gebeurt vaak onverwacht, wanneer ik opeens een diepe verbondenheid voel met een ander of ergens de humor van kan inzien. In een voor mij niet vertrouwde omgeving (een receptie, een verjaarspartijtje) ben ik een nul. Tenzij iemand belangstelling voor mij heeft en wil horen wat ik ergens van vind. Meestal ga ik naar huis toe, in mijn eentje, zoekend naar een houvast in mijn betrokkenheid tot anderen. Wat een contradictie.

Isolerend 1

Voordat ik mij met de mentaliteitenleer bezighield, was ik er mij al van bewust, dat ik in sommige situaties op een manier reageerde waar ik het zelf eigenlijk niet mee eens was. Ook wist ik dat dit voortkwam uit een zekere angst. Het gevolg was onder andere dat ik te gesloten was, waar-

door a. het contact met anderen niet altijd zo verliep als ik zou willen (dit vooral bij familie en in kleine kring) en b. men er altijd van uitging dat ik alles zelf wel kon oplossen. Behalve dat ik bang was om gekwetst te worden, was ik ook van mening dat wat ik te vertellen had voor de ander niet zo interessant was. Een negatieve reactie nam ik soms persoonlijk op; ik was mij er toen niet van bewust dat dit in veel gevallen niet tegen mij persoonlijk gericht was. Het resultaat van dit alles was, dat ik hierin verandering wilde brengen met onder andere als gevolg het bijwonen van de introductie-weekends mentaliteitenleer.

Het was niet moeilijk om het proces van distantie-betrokkenheid en handhaving-aanpassing bij mij zelf te herkennen en dat dit neerkwam op aan de ene kant te veel afstand en aan de andere kant een te grote 'isolerende' betrokkenheid. Een van de hierdoor ontstane problemen was dat ik te veel rekening hield met de wensen van de ander, waardoor ik zelf in feite tekort kwam. Tevens waren anderen ervan overtuigd dat ik zo zelfstandig was dat ik – zoals reeds eerder gezegd – geen hulp nodig had. Ik had wel enig idee over mijn manier van functioneren, maar het gebruik van de termen 'distantie en betrokkenheid' en 'handhaving en aanpassing' en inzicht in het proces maakten het concreter. Daardoor kon ik er op een meer gerichte manier aan werken.

Het resultaat tot nu toe is, dat ik in de afgelopen tijd in staat ben mij meer open te stellen naar buiten toe. Over het algemeen verloopt dit heel gunstig en het motiveert om verder te gaan. Het kost soms echter nog veel moeite om niet aan mijn 'vluchtneigingen' toe te geven. Wel ben ik er mij steeds vaker van bewust, en ik ben tot de ontdekking gekomen dat het meer voorkomt dan ik aanvankelijk dacht. Verder ben ik inmiddels wel zover dat ik minder met anderen rekening houd en mijn eigen wensen meer naar voren breng. Het gaat natuurlijk wel met kleine stappen. Wat mij echter minder gemakkelijk afgaat is het meer handhavend optreden naar buiten toe. Ik ben dan wel zover dat ik naar buiten toe meer laat weten wat ikzelf van iets vind of denk, maar over het algemeen blijft het daarbij. Ook weet ik nog niet precies tot hoever ik eigenlijk wil gaan, of misschien moet ik zeggen: tot hoever het nodig is te gaan. Ik moet dat op de een of andere manier nog ervaren. Wat ik lastig vind, is in het dagelijks leven de situatie te bepalen waarin ik meer zichtbaar en waarschijnlijk ook meer in overleg handhavend moet optreden. Met dit laatste bedoel ik, dat ik soms gemakshalve 'ja' zeg terwijl ik bij mezelf denk 'van mijn leven niet'. Ik vind dan het onderwerp

(of de andere partij) niet de moeite waard. Maar misschien vind ik dit iets te snel. Het betreft hier in hoofdzaak de zakelijke omgeving.

Het herkennen van de secundaire angst vind ik moeilijk. Uit het verleden ken ik wel voorbeelden van dit soort situaties, maar uit het heden niet meer. Ik ben – mede door opmerkingen uit mijn directe omgeving – op een andere manier gaan reageren en het contact is daardoor verbeterd. Misschien komt het dus niet meer zoveel voor. Het is soms echter nog wel even iets ‘inslikken’.

In vergelijking met een aantal jaren geleden voel ik mij nu een stuk prettiger. Het verder relativeren van mijn mentaliteit zal nog wel enige tijd duren en de nodige angst veroorzaken. Het wordt gelukkig langzamerhand wel gemakkelijker om ‘in je angst te stappen’.

Isolerend 2

De opdracht was, om een verslag te schrijven over het herkennen en relativeren van je eigen mentaliteit. Door de recente ‘omschakeling’ van conformerend naar isolerend is dit proces bij mij nog niet zo ver gevorderd. Het verslag is dus niet zo uitgebreid.

Het is me intussen wel duidelijk, dat de isolerende mentaliteit veel beter bij mij past dan de conformerende. Ik heb vroeger met veel tijd en moeite geprobeerd mijn gevoelens en gedragingen te verklaren vanuit de conformerende mentaliteit. De verklaring moest iedere keer weer gezocht worden; en vaak werd er geen verklaring gevonden, of bevredigde die niet echt, of kon ik er niets mee.

Nu, vanuit de isolerende hypothese, dienen de verklaringen zich vaak als het ware vanzelf aan. Eigenlijk zijn het geen verklaringen meer (in de zin van een redenering met tussenstappen of zo), maar is het meer een rechtstreeks herkennen van de theoretische kenmerken van de structuur in mijn eigen functioneren.

Dit vraagt natuurlijk om een voorbeeld.

Ik heb wel eens verteld, dat ik ooit door een wildvreemde stellig voor iemand anders werd aangezien. Ik heb dat hardnekkig ontkend, terwijl ik achteraf misschien liever het spelletje had meegespeeld. Als je dit vanuit conformerend functioneren wil verklaren, dan krijg je zoiets ge-

kunstelds als: de persoonsverwarring zou de primaire angst om niet geaccepteerd te worden (als zijnde jezelf?) activeren; de hardnekkige ontkenning zou dan iets kunnen zijn als 'samen met de ander (?) de relatie regelen?'

Vanuit isolerend standpunt is de verklaring veel rechtstreekser: je eigen identiteit is in gevaar (angst 'verzwolgen' te worden), en die moet beschermd worden. Interessant is nu, dat het achteraf bedachte alternatief ('meedoen') ook isolerend is: door aanpassing aan de ander het contact tot stand brengen c.q. in stand houden.

Allerlei andere dingen worden nu ook verklaarbaar: mijn huidige levensstijl (lekker werkloos thuis zitten en eenzijdig op anderen betrokken raken door boeken-lezen en/of televisie-kijken, in plaats van een baan zoeken en je proberen te handhaven in de maatschappij); de moeite die ik heb om op eigen initiatief contacten te leggen; mijn anarchistische en quietistische levensfilosofie (ik voel me sterk aangesproken door het filosofische taoïsme), enzovoort.

Bovenstaande levensstijl en -filosofie hebben natuurlijk wel tot gevolg dat er weinig bijzondere gebeurtenissen zijn (conflicten, relationele voorvallen, enzovoort) die een verklaring vanuit de mentaliteitentheorie vragen. Anderzijds merk ik ook dat de behoefte om mijn eigen gedrag en/of gevoelens te begrijpen vanuit de mentaliteitenleer afgenomen is. Het is me niet helemaal duidelijk waarom, maar sinds de 'herziene diagnose' is mijn nieuwsgierigheid duidelijk afgenomen.

Wat ook duidelijk is afgenomen, is de onvrede met mijn eigen functioneren. Hoewel ik nog steeds graag wat meer afwisseling in mijn bestaan zou willen (en ik herken dit nu als het zoeken naar meer betrokkenheid in relaties), en ik weet dat ik dit zelf in de weg sta, zie en ervaar ik dit 'in-de-weg-staan' nu als het veiligheidsmechanisme dat het in feite is. Het gedrag is weliswaar meestal onbewust en automatisch, maar als ik er nadien over nadenk, kom ik dikwijls tot de conclusie: als ik op dat moment 'bewust' had gekozen, had ik waarschijnlijk hetzelfde gedaan.

Wat me op dit moment nog steeds niet duidelijk is, is hoe de isolerende mentaliteit in mijn jeugd is ontstaan: wat is precies de concrete dreiging vanuit de omgeving geweest, die heeft geleid tot het PA-AR-complex? Wel wordt het mij, nu ik daar meer op let, steeds duidelijker dat er inderdaad iets aan de hand is/was. Ik hoop hier in de loop van dit jaar meer zicht op te krijgen, misschien door gesprekken op bandjes met ouders en zusters. Wanneer ik het ontstaan van mijn individuele PARSA-

mechanisme beter begrijp, is het misschien ook mogelijk om wat uitgebreider en in minder algemene bewoordingen over mijn eigen mentaliteit te schrijven. Voorlopig is dit zo ongeveer het belangrijkste.

Onderwerpend 1

PA: het ontstaan van het mechanisme

Ik ben voortdurend bewust gemaakt van:

- heel goed te moeten zijn,
- beter dan een ander behoren te zijn,
- middelmatig was niet voldoende.

Ik heb voortdurend opgekeken tegen mijn vader en oudste broer. Ik was trots op hen, maar ik voelde me zelf klein en weinig zeggend en ik hoopte dat ze ook ooit eens tegen mij zouden opkijken. Mijn moeder adoreerde mijn vader, en mijn oudste broer had een bijzondere plaats bij haar: hij was het eerste kind dat in leven bleef (twee andere kinderen zijn gestorven tijdens de bevalling). Mijn vader was een grote en statige maar introverte man die zelden zijn gevoelens zou laten blijken (een keer intens verdrietig, zodat ik medelijden met hem had en ik zelf niet wist hoe ik het moest hanteren). Hij was in mijn ogen zeer wijs en rechtschapen maar kon ook hard en onverbloemd de feiten op tafel leggen, wat mij onzeker maakte.

Mijn vader imponeerde niet alleen mij, maar ook mijn andere broers en zussen. Ik had erg veel respect voor hem en ik keek altijd tegen hem op. Ik kon mij ons gezin zonder hem niet goed voorstellen; de gedachte alleen al maakte me bang. Hij wilde, en gaf je er ook de ruimte voor, dat je je verantwoordelijk voelde voor wat je deed en vooral dat je er ook de consequenties van overzag. Ik dong naar zijn waardering en een geringe afkeuring van mijn gedrag raakte mij veel dieper dan een duidelijke afkeuring door mijn moeder. Toen hij stierf, ik was toen 34, heb ik me enkele dagen heel onzeker en bang gevoeld.

Mijn moeder was zeer warm en hartelijk, maar eerder diplomatiek dan dat je precies wist waar je aan toe was. Ze gaf me eerder een gevoel van schuld omdat ik haar teleurgesteld had, dan dat ze me zou straffen.

Zelfs als ik door mijn vader was gestraft, wist ze me ervan te overtuigen, dat hij het goed met me voor had. Ze was ook altijd in staat om, als mijn vader iets deed en daar zelf geen vrede mee had, toch ook de positieve kanten daarvan te belichten.

AR: de werking van het mechanisme

Bij, voor mij, belangrijke en spannende situaties heb ik het gevoel dat er iemand meekijkt, waardoor de AR als het ware wordt gevoed, bij voorbeeld door iets heel goed te moeten doen voor een of meer personen;

- falen is heel onaangenaam, nauwelijks acceptabel
- het streven naar superioriteit speelt in veel gevallen een zeer grote rol.

PA: de werking bij een poging tot distantie

Ik kan me wel distantieëren in het denken, maar om het dan ook gevoelsmatig te beleven, is niet eenvoudig; beter gezegd: nauwelijks te realiseren. Het biedt hooguit enige opluchting voor een krachtige spanning die ik ervaar tussen wat ik denk en wat ik voel, maar zelfs een geringe opluchting weet ik niet altijd te realiseren.

PA: een meer of minder onbewust mechanisme

Ik ben me nu heel duidelijk bewust geworden van het feit dat ik soms relaties aanhoud, niet louter op gevoelsmatige gronden maar omdat ik besef dat ik ze nodig heb. Dit in tegenstelling tot vroeger, toen ik dacht dat ik deze mensen wel aardig vond, terwijl ik nu weet dat het soms mogelijkheden biedt tot invulling of als stimulans van eigen handhaving.

SA nu soms een omwenteling

Als ik in relaties met mensen in staat ben me meer door distantie dan door betrokkenheid te laten leiden, bij voorbeeld in mijn werk, resulteert dat vaak in een zinvolle en vriendschappelijke samenwerking.

Paradox

Omdat ik in het maatschappelijke verkeer toch nog vaker beloofd wordt voor de schijn van het AR-mechanisme, is de behoefte om tot de PA door te dringen niet altijd even sterk aanwezig.

De reacties van de omgeving kunnen variëren van:

- bedreigend, ontkennend, afwijzend, enzovoort, tot
- uitnodigend, om over deze zaken in gesprek te komen.

Opmerkingen:

- Te veel betrokkenheid van anderen kan bedreigend werken; ze nemen je het stuur uit handen
- Op een onstuimige zee weet ik me aardig te handhaven maar op een rustige zee is de angst om te verdrinken nogal sterk aanwezig.

Onderwerpend 2

Zoals ik inmiddels weet, ligt de oorsprong van mijn onderwerpende gedrag in mijn jeugd. Op zeer jonge leeftijd ben ik aan mijn vader toegevoegd, waarna mijn moeder uit mijn leven verdween. Over de relatie met mijn moeder weet ik mij niets meer te herinneren. Alles wat ik weet, heb ik van derden. Mijn eerste herinneringen gaan terug naar de tijd dat ik met mijn vader leefde. Ik was 3 jaar en me al snel bewust van het feit dat de omgeving weinig constant was. Mijn vader was het enige houvast, en dus begon ik (uit zelfbehoud) me ‘te bemoeien’ met iedereen die dichtbij kwam.

Mijn kwetsbaarheid – door verbondenheid – werd omgezet in handhaving (dominante handhaving, wel te verstaan). Wat daarna gebeurde, was een patroon van: onzekerheid naar buiten toe koste wat kost nooit toe te staan, en door middel van observatie alles aan zien komen wat me eventueel uit mijn ‘evenwicht’ zou kunnen brengen (angstreductie).

PA: in de steek gelaten worden

AR: verbondenheid uit de weg gaan door observatie

SA: geen handhaving meer voelen

Door de theorie ben ik me eindelijk gaan realiseren, wat ik zoal te weeg breng door mijn gedrag. In zoverre ik mij kan voorstellen – laat ik het nu eens wat minder onderwerpend zeggen – vertellen de reacties die op mijn gedrag volgen, veel.

Mensen in het algemeen – vrienden wat minder – krijgen vaak het gevoel dat ik me niet naar hen toe richt, waardoor ik ongrijpbaar en waarschijnlijk ook onbetrouwbaar overkom. Dit komt door mijn gedrag me

nooit vast te leggen, uit angst voor die 'bedreigende verbondenheid'. Duidelijk angst iets vast te leggen wat ik niet meer kan sturen (daarna).

Onderwerpend 3

Mijn primaire angst moet ongetwijfeld iets te maken hebben met autoriteit. Mijn vader was de eerste autoriteit in mijn leven. Mijn relatie met hem kenmerkte zich het meest door: Ik haat jou. Ik was bang hem mijn emoties te tonen. Van zijn aanwezigheid was ik me pijnlijk bewust: ze doodde al mijn spontaniteit, ik was op mijn hoede. Mijn vader preekte. Van enige communicatie is nooit sprake geweest. Alles werd doodgewegen. God werd misbruikt. Via het gebed vestigde hij zijn eigen Almacht. Mijn moeder had hij, nog voor hun trouwen, laten beloven nooit visite te zullen ontvangen. Er kwam dus ook zelden iemand over de vloer. Mijn moeder vernederde hij dagelijks. Ze moest hem dankbaar zijn, zonder hem was er niets van haar terechtgekomen. Vlak voor haar dood hoorde ik dat zij een incest-slachtoffer was. Daar had zij nooit over kunnen praten. Haar ontbrak de ervaring van gerechtvaardigde woede. Mijn moeder was een naïeve, hartelijke, eenvoudige vrouw. Bij haar hoefde ik niet op mijn hoede te zijn, toch maakte ik haar geen deelgenoot van mijn gevoelens. Zelfs toen ik op vijfjarige leeftijd ternauwernood aan een verkrachting ontsnapte, vertelde ik dat niet. Wel lette ik daarna goed op mijn zusjes, waarvoor ik me zeer verantwoordelijk voelde. Toen ik anderhalf en drie jaar oud was, heeft zij mij vreselijk in de steek gelaten. Ze kon niet anders. Toch is dat voor mij bepalend geweest, evenals het feit dat ik op vijfjarige leeftijd een keer tegen mijn vader gelogen heb. Maar mijn vader teleurstellen was erger dan de waarheid zeggen, dus bleef ik alleen met de zware schuldenlast van de leugen.

Mijn PAR in werking

Ik voelde mij toen sterk betrokken op mijn vader, terwijl mijn handhaving op de tocht stond. Ik voelde mij schuldig, maar de waardering van je vader verliezen was erger: dan zou je minderwaardigheid blijken, en

je betrokkenheid, en dat kon niet. Dus zweeg ik. Mijn handhaving was geslaagd. Maar het prijskaartje was wel erg hoog.

In termen van de theorie:

De dominante betrokkenheid is een angstreducerende impuls, de drijvende kracht die leidt tot handhaving, de angst wordt verhuld, zit binnen, de reductie buiten, dat geeft zekerheid, veiligheid.

PA = waardering verliezen van autoriteit

AR = sterke betrokkenheid en minderwaardigheid moeten worden verhuld, mogen niet naar buiten blijken

SA = een gevoel van leegte, depressiviteit

Als ik voor niemand iets kan betekenen, me niet meer verdienstelijk kan maken, dan heb ik een gevoel van leegte: waar doe ik het allemaal voor? Ik trek me dan terug in mezelf.

Mijn gevoelens van minderwaardigheid wist ik om te keren tot een gevoel van superioriteit. Met name naar mijn oudste zus. Ik maakte mij zeer verdienstelijk. Deed alles en kon alles. Het idee dat ik iets niet kon, kwam niet in mij op. Mijn oudste zus, zeer onzeker, liet dit ook blijken. Ze leunde zeer op mij. Door de omstandigheden waren we sterk op elkaar betrokken, we deden bijna alles samen. Onze vader vergeleek haar dikwijls met een zus van mijn moeder, die hij minachtte, en mij met een zuster van hemzelf, die hij op handen droeg. Mijn zus is zeer jaloers. Hoewel mijn vader niet beschikbaar voor ons was, geen belangstelling toonde, voelde ik toch dat hij heimelijk trots op me was, op mijn prestaties. Dit ging ten koste van mijn oudste zus. Daar zat voor mij dus de winst. Ik ging hetzelfde doen als mijn vader: ik ging mijn eigen gang, had niemand nodig. Totdat er iemand in mijn leven kwam: een dominante, autoritaire man, die de vloer met mij aanveegde. Ik ging de pijn voelen. Toen hij een keer op mij spuugde, was dat zeer verwarrend. Ik ben toen naar een arts gegaan met wie ik samenwerkte. Die voelde intuïtief aan dat ik ontredderd was. Voor 't eerst durfde ik te praten. Mijn vader zei altijd: 'Je wil moet gebroken worden', de man: 'Je kop moet eraf'. De arts was vol begrip, aandacht en warmte. Toen was het zo simpel, dan buig je gewoon je hoofd. Dan ben je dat kleine bange meisje en hoef je niets te verhullen. Dan ben je, die je bent. Dat was dus het keerpunt.

Hoofdstuk 9

Over innerlijke vrijheid als leerproces, professionele vaardigheid en het a priori van ruimte en tijd

'Bien étonnés de se trouver ensemble', dat is wel van toepassing op bovenstaande titel. Wat hebben de drie erin genoemde onderwerpen met elkaar te maken? Wat ze met elkaar verbindt, is het volgende.

Toenemende zelfkennis met behulp van het mentaliteitsconcept kan gepaard gaan met een leerproces waarin meer innerlijke vrijheid ontstaat. De theorie kan ook worden toegepast op anderen, maar dan is die toepassing indirect, waarmee ik bedoel: iemand anders in staat stellen tot toenemende zelfkennis. Dat op een verantwoorde manier doen, vergt professionele vaardigheid. Het geheel van theorie en toepassing komt neer op het zich eigen maken van een fundamentele maar ook ongebruikelijke denkwijze over de menselijke werkelijkheid.

Dan is de vraag belangrijk, naar welke vooronderstellingen die denkwijze verwijst. Met opzet zeg ik 'naar verwijst' en vraag ik niet waar zij op berust. Al in de inleiding heb ik gesteld, dat het gaat om een a priori dat pas achteraf duidelijk kan worden. Het sluit aan bij het bekende a priori van ruimte en tijd van Kant, maar die categorieën zal ik ruimer interpreteren dan Kant deed, die uitsluitend uit was op de fundering van natuurwetenschappelijk en wiskundig kennen.

Ik hoop dat de aanduiding van dit verband in de titel duidelijk maakt, dat achter de gescheidenheid een wezenlijke samenhang schuilgaat. De drie onderwerpen zal ik afzonderlijk bespreken, maar zonder hun verband uit het oog te verliezen.

Innerlijke vrijheid als leerproces

Dat bovenstaand thema niet ontkoppeld kan worden van een veel meer omvattende context, is niet uitsluitend relevant binnen de mentaliteitentheorie: het is ook de spil waaromheen de filosofie van Spinoza draait. De aard van de spil (en dus niet de beweging van het geheel!) zal ik zo beknopt mogelijk trachten te verduidelijken.

Voor Spinoza is de mens een onderdeel van de natuur, die tegelijk 'genatuurd' en 'naturend' is, en die Spinoza aanduidt als God. Dat godsbegrip staat dus zeer ver af van de christelijke opvatting, die in wezen antropomorf is: de mens is geschapen naar het beeld van God. God bestaat eeuwig, ook bij Spinoza, maar voor hem is eeuwigheid uitdrukkelijk geen tijds categorie, geen oneindige duur, maar een bestaans categorie: datgene wat van alle tijden is. Het geheel kan, als het alles omvattend is, uitsluitend krachtens zijn eigen aard bestaan, en op die manier bestaan, is wat Spinoza vrijheid noemt. De mens als onderdeel van de natuur bestaat niet vrij, want hij wordt (mede) door oorzaken van buitenaf bepaald. En verder rijst de vraag, hoe het onderdeel het geheel zou kunnen begrijpen (die vraag stelde Spinoza al in de korte verhandeling).

Daarmee wordt ook bij Spinoza, maar op een andere manier dan in de mentaliteitentheorie, het menszijn gesitueerd in een verhouding tussen kennen en bestaan. De spil nu, op de onthulling waarvan mijn interpretatie is gericht, komt hierop neer, dat het begrip vrijheid als eigenschap van God in het begin van de *Ethica* wordt omschreven en in het laatste (vijfde) deel terugkeert, maar dan als menselijke innerlijke vrijheid. Hiermee heb ik de uiteinden van de spil genoemd, maar nog niet laten zien, hoe ze met elkaar zijn verbonden.

Van belang is dan eerst, dat bij Spinoza vrijheid en gedetermineerdheid geen tegenstelling vormen. Wanneer vrijheid is: krachtens eigen aard bestaan, dan kan men ook zeggen, dat de eigen aard de vrijheid determineert. Het Spinozistische uitgangspunt is niet: wat is vrijheid?, maar wat is krachtens de noodwendigheid van de eigen aard bestaan? De vrije val van een vallende steen bestaat noodwendig; zou de steen kunnen denken, dan zou die zich kunnen verbeelden uit vrije keuze bezig te zijn met vallen (voorbeeld van Spinoza).

Vanuit die logica kan men de drie delen tussen het eerste en het laatste deel van de *Ethica* bezien. In deel twee, getiteld *Aard en oorsprong van de geest* is Spinoza erop uit de kennis van de menselijke geest, dus het

onderdeel, uiteen te zetten als noodzakelijk voortvloeiend uit het wezen van God. Opmerkelijk is vooral de ontkenning van het bestaan van een vrije wil, die onafhankelijk van het verstand zou functioneren. In deel drie, *Oorsprong en aard van de aandoeningen*, wil Spinoza ook emoties interpreteren als een deel van de natuur en niet als een 'staat in de staat'. Bijzonder opmerkelijk is het dan, dat Spinoza's streven emoties te verklaren vanuit de algemeen geldige wetten en regels van de natuur, geleid heeft tot een emotietheorie die niet alleen in vergelijking met allerlei later werk een hoog abstractieniveau vertoont, maar die ook geldt als nog steeds niet achterhaald. Essentieel is dat aandoeningen altijd worden opgevat als een 'lijding' die is bepaald door een oorzaak van buitenaf. Ze zijn dus onvrij; het kennen is in emoties niet afwezig, maar neemt de vorm aan van verwarde voorstellingen (die tegenover adequate voorstellingen staan). Fundamentele dimensies zijn blijdschap en droefheid, waarin respectievelijk grotere en geringere bestaanskracht wordt ervaren, en verder begeerte die een object kiest ('s mensen wezen zelf). Een spanningsverhouding binnen emoties treft men aan als die tussen hoop en vrees, haat en liefde. Verder definieert Spinoza ook angst als een spanningsverhouding tussen een groter en een kleiner kwaad, of willen wat je niet wilt en niet willen wat je wilt.

Het zou te ver voeren in te gaan op de 48 soorten emotie die Spinoza omschrijft. Ook de emotionele wisselwerking tussen mensen onderling, die in allerlei opzicht gedifferentieerd wordt aangegeven, laat ik buiten beschouwing.

In deel vier, *De menselijke knechtschap of de macht van de aandoeningen*, gaat Spinoza nader in op de gevolgen van de verwarde voorstellingen in emoties. Hij benadrukt eerst, dat zijn denkwijze niet teleologisch is. Daarin, naast de opvatting van de mens als een psychosomatische eenheid, was hij zijn tijd ver vooruit. In de zeventiende eeuw was er niets bekend omtrent de evolutie van soorten, laat staan het inzicht dat daarin geen verborgen of manifeste doelstelling tot uitdrukking komt, dat er geen enkel bouwplan aan ten grondslag ligt. De consequentie van het afwijzen van doelloorzaken als de diepere werkelijkheid in het leven van mensen is, dat Spinoza de tegenstelling tussen volmaakt en onvolmaakt en ook die tussen goed en kwaad relativeert (zonder ze volledig op te heffen). Goed en kwaad bestaan niet wezenlijk, maar alleen vergelijkenderwijs, als *ens rationis*.

Als enige deugd blijft over het handhaven van het eigen bestaan onder leiding van de rede. Voor zover mensen dat doen, zijn ze ook nuttig

voor elkaar, hebben ze deel aan God en zijn ze vrij; voor zover ze zich laten leiden door verwarde voorstellingen zijn ze onvrij, overgeleverd aan de macht van de passie.

De omzetting van onvrijheid in vrijheid komt aan de orde in het laatste deel: *De macht van het verstand of de menselijke vrijheid*. Het leerproces van innerlijke vrijheid komt neer op de omzetting van verwarde in adequate voorstellingen. Dat leerproces gaat bij Spinoza niet uit van de besturing van het lichaam door de geest en hij hekelt scherp de in dat opzicht naïef dualistische opvatting van Descartes (die de ziel in de pijnappelklier in het centrum van de hersenen situeerde). De enige basis is gelegen in de mogelijkheden tot kennen waarover de geest beschikt.

Spinoza onderscheidt drie soorten kennen: dat van bijzondere dingen, dat geen macht over het bestaan oplevert, dat van algemene begrippen die dat wel kunnen, en als derde en hoogste soort: de rechtstreekse aanschouwing waarin de mens de vrijheid van God deelachtig wordt doordat de geest zichzelf en zijn lichaam onder het gezichtspunt der eeuwigheid beschouwt.

De kennis van de derde soort is waarschijnlijk de meest netelige kwestie in de Spinoza-interpretatie, die aanleiding kan geven tot een mystieke opvatting. Om twee redenen houd ik die echter voor onjuist. De ene is dat Spinoza de aard van die kenvorm zelf nauwelijks omschrijft, met als enig voorbeeld (in deel twee) dat men, gegeven de getallen 1, 2 en 3, onmiddellijk kan zien dat de vierde evenredige het getal 6 is. Dat is wel een erg triviaal voorbeeld van rechtstreekse aanschouwing en intuïtief weten!

De tweede reden voert terug naar het andere einde van de spil: het Godsbegrip. Zelfkennis en innerlijke vrijheid *impliceren* in de filosofie van Spinoza het kennen van een meer omvattend geheel; anders gezegd: het begrijpen van het bestaande sub speciae aeternitatis. Daarmee blijft die filosofie in zijn totaliteit echter een vorm van rationalisme, een diepgaande en nog steeds onovertroffen analyse van de verhouding tussen kennen en bestaan bij mensen, zonder enige speculatie van metafysische aard.

Hierna ga ik over tot de bespreking van innerlijke vrijheid als leerproces vanuit de mentaliteitentheorie. De uitwerking daarvan is op geen enkele manier in strijd met de Spinoza-interpretatie hiervoor en sluit er in veel opzichten bij aan. Maar gegeven de nadruk op doorwerking van angstreductie als kenobject en de centrale betekenis van de dimensie

verbondenheid-gescheidenheid in kennen en bestaan beide, vallen er ook heel andere accenten. De aansluiting illustreer ik meteen aan de hand van hetgeen ik hiervoor heb gezegd over de drie soorten kennen bij Spinoza.

Conceptueel kennen is kennen van de tweede soort en typologisch kennen is kennen van de eerste soort, welke kenvorm in de toepassing van het mentaliteitsconcept dient te worden vermeden. De derde soort ontbreekt in mijn theorie, maar niet het door Spinoza genoemde effect ervan. Dat zou men bewustzijnsverruiming kunnen noemen, ware het niet dat aan die term allerlei door mij niet bedoelde connotaties kunnen kleven. De algemeengeldigheid van het mentaliteitsconcept is er echter op gericht allerlei verschillen tussen mensen hetzij rechtstreeks te overbruggen, hetzij kenbaar te maken vanuit een ander concept. En wat betekent dat anders, dan dat het kennende subject deel krijgt aan een meer omvattende werkelijkheid? Dit is geen alles omvattende werkelijkheid, maar ook Spinoza vat de macht van het verstand niet op, als zou die de mens in staat stellen aan God gelijk te worden.

Een zeer praktisch, zij het misschien ook teleurstellend punt van overeenstemming, is nog het volgende. Spinoza laat er geen twijfel over bestaan, dat het uitoefenen van de macht van het verstand (zeer) moeilijk is. Ook de lectuur van zijn geschriften geldt niet als gemakkelijk. Een populaire uitgave ervan is mij niet bekend. Zelf ben ik vele malen (te-recht) geweest op de moeilijkheid van mijn eerdere publikaties. En dat in het bijzonder het bereiken van professionele vaardigheid in de toepassing van de theorie grote inspanning vergt, daarvan ben ik inmiddels overtuigd geraakt. Daarop ingaan is nu niet aan de orde. Maar een onmisbare grondslag is, dat het kennend subject in staat is de theorie op zichzelf toe te passen als een niet aflatende vorm van waarheidsvinding die in staat stelt tot vergroting van de macht over het eigen bestaan. En dat is wel aan de orde.

In die toepassing is het kenobject introspectief benaderbaar. Dat kenobject heeft tegelijk een 'verticale' en een 'horizontale' dimensie. Met verticaal bedoel ik de verbinding tussen verleden en heden, met horizontaal die tussen binnen en buiten, en tegelijk, dat in feite de ene verbinding nooit totaal onafhankelijk van de andere functioneert. Het *kennen* van de ene verbinding en van de andere, en dat is dan meteen een complicatie, komt echter *niet* tegelijk tot stand. Het kennen van het verleden, ook als het nog nabij is, blijft altijd een reconstructie van wat

voorbij is; het kennen van zichzelf in de actualiteit van het heden, met inbegrip van de eigen gedragsintentie, is een constructie, waarin het kennend subject vorm geeft aan het eigen bestaan in relatie tot omgeving.

In de toepassing van het mentaliteitsconcept blijkt dus, dat het introspectief benaderbare kenobject complex is, en in één opzicht ongrijpbaar blijft: het kennen van tegelijk de horizontale en de verticale verbinding is geen regel, maar hoogstens uitzondering. Bij voorbeeld: iemand ontmoet een vrouw, tot wie hij zich onmiddellijk in hoge mate voelt aangetrokken, en realiseert zich op dat moment, dat de gelijkenis met zijn moeder in combinatie met zijn eigen moederbinding hier debet aan zijn. Het is echter onmogelijk zich in het contact met anderen voortdurend in volle omvang bewust te zijn van het ontstaan van angstreductie in het verleden en de doorwerking ervan in het heden.

Maar toch geeft het mentaliteitsconcept, en dat zie ik in het bijzonder als een verdienste ervan, rekenschap van verticaal en horizontaal tegelijk; in het proces van het kennen waarom het is te doen, spelen ze immers beide een rol. Het externe niveau (evaluerend of integrerend kennen) verwijst in de eerste plaats, maar niet uitsluitend, naar het heden. Het interne (subjectiverend dan wel objectiverend bestaan) in de eerste plaats, maar evenmin uitsluitend naar het verleden. Het voordeel van dit concept is dus dat het in staat stelt om reflexief, dat wil zeggen tegelijk verschillen en overeenstemming conceptueel kennend, het verleden en het heden te benaderen. En daardoor is het mogelijk te ontdekken hoe de psyche als een geheel functioneert.

Het zal wel duidelijk zijn, dat die ontdekking niet moet worden opgevat als een eenmalige gebeurtenis, waarin het kennend subject vaststelt, dat één van de vier concepten waar is, dat wil zeggen meer dan de andere drie rekenschap geeft van de eigen bestaanswijze. Een dergelijke constatering is hoogstens het beginpunt van een toetsingsproces waartoe het concept in staat stelt, maar zeker niet meer dan dat. Het geheel wordt pas duidelijk wanneer steeds opnieuw blijkt, dat allerlei verschillen kunnen worden begrepen als in overeenstemming met één en hetzelfde concept. En dat is wat ik bedoel met het leerproces van innerlijke vrijheid, waarin het vermogen om vanuit een reflexief kennend niveau het eigen bestaan te besturen, toeneemt.

Dat proces is geen psychoanalyse en ook geen gedragstherapie, maar een vorm van autodidactisch leren, waarin die tegenstelling uit het beeld verdwijnt. Hoe dat kan, zal ik nader toelichten, waarbij dan van-

zelf ook de valkuilen, want die kunnen zich zeker voordoen, aan de orde komen.

Het centrale houvast is, dat het (conceptueel) kennen *altijd* als kenobject de doorwerking van een spanningsverhouding kiest, en niet de afzonderlijke componenten daarvan. Het wezen van angstreductie is, dat daarin angst en reductie feitelijk noch logisch onafhankelijk van elkaar functioneren, maar wel een tegenstelling vormen. Meer in concreto: voor zover daar angstreductie in doorwerkt, zijn mensen niet bezig zich aan te passen aan anderen, dan wel zich te handhaven ten opzichte van anderen, maar steeds op een min of meer (ook voor henzelf) ondoorzichtige manier met beide tegelijk.

Die samenhang ziet er vervolgens verschillend uit, bezien vanuit het ontstaan ervan in het verleden, en het functioneren in het heden. Wel het eerste, maar niet het tweede heeft een van buitenaf bepaalde oorzaak (het tweede hoogstens een aanleiding, maar dat is niet hetzelfde als een oorzaak). De oorzaak is, dat tijdens het opvoedingsproces in de ervaring van het kind hetzij handhaving en gescheidenheid, hetzij aanpassing en verbondenheid geblokkeerd zijn geraakt, waarmee tegelijk de andere component de angstreducerende zekerheid leverde. Het mentaliteitsconcept biedt een uitgangspunt voor een meer gedifferentieerde analyse van de individueel-sociale constellatie van die oorzaak (waarbij dan tevens het externe aspect in aanmerking valt te nemen).

De toetsing ervan in het heden is van een andere orde, want daarin verschijnt de oorzaak als volledig bepaald door de individuele bestaanswijze van het kennend subject zelf. Daaruit volgt, dat terwille van een leerproces waarin de macht over het eigen bestaan toeneemt, die laatste toetsende reflectie belangrijker is dan de eerste. De moraal van de toegepaste mentaliteitenleer is niet in de eerste plaats 'à la recherche du temps perdu', maar wel: steeds opnieuw onderscheid maken tussen bedreigheid die van binnenuit is bepaald en die van buitenaf is gegeven in het heden.

Niet het kennen van het verleden, maar wel dat van het heden, stelt in principe in staat tot gedragsverandering (waarmee ik niet beweer dat dit gemakkelijk is). Verder blijft uiteraard geldig dat het kennen van bedreigheid in relatie tot reductie afhangt van de mentaliteit. Bij voorbeeld: een afhankelijk leerproces kan minder vertrouwen in anderen met zich meebrengen en een isolerend leerproces juist meer.

Wat de valkuilen betreft, zijn er drie te onderscheiden die principieel van elkaar verschillen.

1. Toepassing van een verkeerd mentaliteitsconcept heeft geen of positieve gevolgen.
2. Toepassing van een correct mentaliteitsconcept heeft negatieve gevolgen.
3. Toepassing van een verkeerd mentaliteitsconcept heeft negatieve gevolgen.

Het meest desastreus is merkwaardigerwijs de tweede valkuil, dus op basis van een correcte toepassing van de theorie. Die licht ik eerst toe, omdat daarmee een zeer principieel aspect van het leerproces is gemeid, namelijk de volstreekte aanvaarding van de eigen geestesgesteldheid door het kennend subject. In leren en veranderen dient het conceptueel kennen van zichzelf als macht over het eigen bestaan objectief en waardevrij te blijven. Wie zichzelf correct kent, maar niet als zodanig aanvaardt, om welke reden dan ook, maakt de weg vrij voor het *verlies* van de macht over het eigen bestaan. Anders gezegd: met de macht van de eigen angstreductie en die is in principe groot, bestrijdt men het eigen bestaan, waardoor de spanning alleen maar kan toenemen.

Binnen ieder mentaliteitsconcept zijn mij één of enkele gevallen bekend van personen die betrokken raakten in die poging, waarbij maar één advies past: onmiddellijk ophouden. Wel is het leerproces moeilijk, maar het dient tegelijk ontspannend en bevrijdend te blijven en nooit de vorm aan te nemen van doelgerichte inspanning om de eigen geestesgesteldheid grondig onder controle te krijgen.

Bij de beide andere valkuilen loopt men dat risico niet, omdat de inspanning dan is gericht op het veranderen van iets wat niet bestaat, waarmee de verandering dus een slag in de lucht blijft. Daarmee doorgaan zonder resultaat kan zelf een vermoeiende en teleurstellende gelegenheid worden, en dat is dan de derde valkuil.

De eerste heeft een bijzonder karakter, want die is alleen maar een valkuil doordat het resultaat nooit optimaal kan worden. Dat er toch positief effect kan optreden op basis van een verkeerde diagnose is het gevolg daarvan dat de mentaliteitsconcepten elkaar overlappen. Bij voorbeeld: iemand houdt zichzelf voor afhankelijk terwijl zij (bij vrouwen heb ik dit nogal eens gesignaleerd) onderwerpend functioneert. Een veranderingsproces waarin op het interne niveau meer afstand ontstaat, kan in beide patronen als positief worden ervaren. Bezien vanuit de on-

derwerpende structuur vraagt een dergelijke verandering echter om completering met meer overgave naar buiten toe.

Alleen al vanuit de theorie zelf bezien kan de toepassing ervan allerlei gevolgen hebben, en die gevarieerdheid is nog veel groter, wanneer we de interindividuele verschillen binnen de afzonderlijke patronen mede in aanmerking nemen. Daaruit volgt dat innerlijke vrijheid als leerproces niet mag worden geïnterpreteerd als een heilsleer, een boodschap die voor alle mensen dezelfde inhoud heeft. Het enige heil dat men ervan mag verwachten, is vermindering van spanning binnen een geestesgesteldheid die in wezen aan zichzelf gelijk blijft. De richting waarin die spanningsvermindering voert, is vanuit ieder mentaliteitsconcept bezien, verschillend. Maar, en dat is een voordeel, dat concept stelt wel in staat een richting te bepalen. Om dit met een enkel voorbeeld te illustreren: iemand die afhankelijk lijkt te zijn, maar in feite onderwerpend functioneert, het advies geven eens aan assertiviteitstraining te gaan doen, heeft geen zin. (De persoon in kwestie vond de training verrukkelijk, maar schoot er niets mee op, afgezien van de tijdelijk ontspannende werking, die het naar hartelust toegeven aan eigen angstreductie met zich meebracht.)

Professionele vaardigheid

Tot zover heb ik het uitsluitend gehad over de enkeling die een theorie op zichzelf toepast. Aangezien ik mijn theorie heb aangekondigd als één die in staat stelt tot zelfkennis, is deze toepassing de kern van de zaak. Het proces van waarheidsvinding dat daarmee is gemoeid, bepaalt uiteindelijk het waarheidsgehalte van de theorie. Alweer: 'aan de vruchten kent gij de boom', de enige logische waarheid in de Bijbel volgens de filosoof Peirce, die de term pragmatisme bedacht. Maar ik weet ook, dat velen een dergelijke toetsing van theorie aan empirie in hoge mate bedenkelijk, subjectief en onwetenschappelijk zullen achten.

Ongebruikelijk is die methode in ieder geval wel. Het is niet mijn bedoeling in de hierna volgende uiteenzetting een methodenstrijd aan de orde te stellen, maar een enkele principiële uitweiding over de kwestie van de methode is wel op zijn plaats. Die betreft dan het verschil tussen natuurwetenschap en menswetenschap, niet aangaande theorievorming, maar wel wat betreft toepassing en toetsing. Natuurlijk komt in allerlei

wetenschappen theorievorming niet op dezelfde manier tot stand, maar toch acht ik het criterium conceptueel kennen geldig voor zulke uiteenlopende vakken als fysica, linguïstiek en psychologie.

Tussen toegepaste fysica en toegepaste psychologie bestaat echter een hemelsbreed verschil. Om met een stofzuiger te kunnen werken, hoeft de klant de werking van dat apparaat niet te begrijpen, enzovoort. Maar wat valt er te verstaan onder toegepaste psychologie als iets waarmee de consument kan werken en zijn voordeel doen, zonder dat hij ook maar het flauwste benul heeft, wat er in het apparaat van zijn psyche omgaat? Natuurlijk kan men nu opmerken, dat wetenschappelijke empirische toetsing niet hetzelfde is als toepassing van theorie.

Het is echter nog maar de vraag, of een hard onderscheid tussen toetsing en toepassing en dus tussen zuivere en toegepaste wetenschap, op welk gebied dan ook, kentheoretisch te funderen valt. Hoe moet theorie worden begrepen, waaraan geen enkele empirische vooronderstelling ten grondslag ligt? Op die vragen zal ik niet ingaan, maar ik laat het bij het naar mijn mening verdedigbare standpunt, dat in laatste instantie alle menselijk kennen pragmatisch van aard is.

Na deze uitweiding kom ik tot het eigenlijke onderwerp van dit gedeelte: professionele vaardigheid op het gebied van de toegepaste mentaliteitentheorie. Ik bedoel daarmee het kunnen toepassen van de theorie, niet op de eigen psyche, maar op die van iemand anders. Het verschil tussen het één en het ander omvat heel wat meer dan een kleinigheid. Nu is immers het kenobject niet meer rechtstreeks introspectief benaderbaar, maar uitsluitend via het gedrag van de ander, welk gedrag mede kan omvatten: praten over zichzelf.

Enkele tientallen jaren heb ik mij in groepsverband intensief beziggehouden met het cultiveren van gespreksvoering zoals hiervoor bedoeld (vanuit theorievorming die zich in die periode ook verder ontwikkelde). Terugkijkend op die periode zijn twee conclusies van belang. Keer op keer werd bevestigd, dat een leerproces van innerlijke vrijheid, op basis van zelfkennis inderdaad kan ontstaan, een nieuw houvast in het leven kan betekenen, met de verdieping waarvan de persoon zich nog jarenlang kan bezighouden.

Lijnrecht daartegenover staat de andere conclusie. Steeds opnieuw werd bevestigd, hoe diep de kloof is die de psyche van de één scheidt van die van de ander, wat het ontstaan van professionele vaardigheid in de toepassing van de theorie verhindert. Met andere woorden: inmiddels heb ik honderden personen leren kennen die overtuigd zijn geraakt van de

grote praktische betekenis van de theorie en niemand die zichzelf in staat acht die praktische betekenis op een adequate manier over te dragen op anderen. Beide conclusies samen plaatsen mijn eigen rol uiteraard in een nogal goeroe-achtig daglicht, waarmee ik weinig gelukkig ben.

Meer recent is mij echter duidelijk geworden, wat er aan het ontstaan van professionele vaardigheid in de weg staat. Dat is niet, zoals ik aanvankelijk dacht, gebrek aan ervaring, wel het ontbreken van twee andere voorwaarden. De theorie in zijn geheel is in feite een denkwijze over het functioneren van mensen in hun onderlinge verhoudingen, vergelijkbaar met grammatica als een denkwijze over de verhoudingen tussen woorden en zinsdelen in taalgebruik. Wil men grammaticale categorieën correct kunnen toepassen, dan dient de denkwijze het geestelijk eigendom van de taalgebruiker te zijn.

Precies hetzelfde geldt voor de toepassing van de mentaliteitenleer. Dan is echter die voorwaarde niet zo gemakkelijk te realiseren, en naar ik inmiddels heb begrepen, kan men er gemakkelijk toe neigen daar – voorlopig – niet al te zwaar aan te tillen. Wat er dan gebeurt, is vergelijkbaar met spreken in een vreemde taal, waarvan men wel een aantal woorden kent, maar niet de grammatica beheerst. Op die manier kan men zich verstaanbaar maken. Professionele vaardigheid in de toepassing van mentaliteitenleer is echter van een andere orde: hierbij gaat het *uitsluitend* om toepassing van 'grammatica'! En dus is het, anders dan in taalgebruik, onmogelijk zich te behelpen zonder dat de theorie geestelijk eigendom is. Een poging daartoe leidt onmiddellijk tot het typologisch hanteren van concepten, tot verwarring van proceskenmerken met inhoudelijke kenmerken, tot het verzuimen een spanningsverhouding rechtstreeks als proceskenmerk te interpreteren, enzovoort.

In de loop der jaren ben ik mij er steeds meer van bewust geworden, dat professionele vaardigheid in de toepassing van theorie conceptueel denken vergt op het gebied van de (individueel-sociale) emoties, waar dat denken, ook bij psychologen, pedagogen, andragogen, enzovoort, totaal onontwikkeld is. Zelf heb ik mij dat denken in de loop van vijfentwintig jaar theorieontwikkeling eigen gemaakt en de enige persoon die dat proces van nabij heeft meegemaakt is mijn echtgenote. Zij was en is totaal niet geïnteresseerd in de toepassing van de theorie, maar heeft wel alle versies van alle manuscripten die ik gedurende die periode produceerde, kritisch beoordeeld op logische samenhang.

Om de proef op de som te nemen, heb ik haar een tiental bandopnamen

van cursisten voorgelegd met het verzoek de mentaliteiten die daarin aan de orde waren, te interpreteren. Dit leidde moeiteloos en in een kort tijdsbestek tot exact dezelfde conclusies als ik eerder in direct contact met betrokkenen had getrokken. In feite manifesteert een geestesgesteldheid zich vaak zeer overvloedig, tot in iedere zin die iemand spreekt. Maar het herkennen ervan en in niet mindere mate het bespreken ervan met de betrokkene blijkt een allesbehalve gemakkelijk te verwerven vaardigheid te eisen. En het is de beheersing van de denkwijze die niet alleen in staat stelt tot interpretatie, maar die ook objectief luisteren mogelijk maakt, doordat de invloed van de geestesgesteldheid van de luisteraar – tijdelijk – buitenspel gezet kan worden. Als er iets dient te worden vermeden in de toepassing van de mentaliteitentheorie, dan is het wel: zichzelf herkennen in de ander!

Wat de bespreking van een interpretatie met een betrokkene aangaat, nog het volgende. De bedoeling hiervan is, de ander in staat te stellen op een reflexief niveau zichzelf als een geheel te zien, hetgeen een verder leerproces mogelijk maakt. Om te kunnen vaststellen of de interpretatie waar is, waarom uiteraard alles draait, is het niet nodig dat de ander ook de theorie beheerst. Maar wel impliceert het tot stand komen van het reflexieve niveau dat betrokkene de spanningsverhouding binnen de eigen psyche op een daar algemeen geldige en dus meer abstracte manier kan interpreteren in termen van handhaving en aanpassing, verbondenheid, gescheidenheid, enzovoort. De waarheidsvraag is dus geen andere dan de vraag of de kern van de zaak als overeenstemming ondanks alle verschillen, is getroffen.

Ten slotte: professionele vaardigheid in verband met de mentaliteitenleer kan ruimer opgevat worden dan ik hiervoor deed, namelijk als professionele relevantie. Dat blijkt een 'mer à boire' te zijn, want mijn cursisten brachten de theorie in verband met onder andere management, processen van sociale verandering, onderwijs, communicatietraining, psychotherapie, oudereneducatie, enzovoort. Zelf heb ik mij een aantal jaren beziggehouden met de relevantie voor het functioneren van rechters, terwijl het prille begin van de ontwikkeling aansloot bij mijn eigen betrokkenheid bij de opleiding van leraren.

Behalve een praktische is er ook een principiële reden, waarom ik over die professionele relevantie verder zwijg. De vaardigheid die ik hiervoor heb uiteengezet, beschouw ik namelijk als de basisvaardigheid, die niet kan worden uitgeoefend zonder werkelijke beheersing van de theorie. Juist omdat deze zo moeilijk bereikbaar is, kan de verleiding groot

zijn zich maar meteen bezig te houden met professionele relevantie. Enerzijds is daar natuurlijk geen bezwaar tegen, maar of binnen allerlei contexten de theorie nog dezelfde theorie blijft, is de vraag. Als dit niet zo is, hoeft ook dat niet principieel te worden afgewezen. Echter: het typologisch gebruik van de theorie stimuleren, is niet waaraan ik behoefte heb. Ik sluit de argumentatie af met enkele citaten uit evaluaties van cursisten omtrent de praktische relevantie van de theorie.

- De theorie werkt verhelderend in allerlei conflictsituaties, die tot hun kern kunnen worden teruggebracht: een emotioneel conflict tussen verschillende mentaliteiten van personen die elkaar niet begrijpen.
- De cursus vergroot zelfkennis en inzicht in menselijke relaties en leidt tot een objectieve manier van kijken naar verhoudingen. Deze zijn relevant in mijn beroep: het geven van cursussen in gespreksvoering, psychologie en supervisie.
- Bij functioneringsgesprekken is na diagnosestelling een veel betere en effectievere wijze van samenwerken mogelijk met medewerkers.
- De mentaliteitenleer, zo heb ik aan den lijve ondervonden, brengt bij bespreking en bestudering veel bevrijdend zelfinzicht met zich mee, inzicht in relaties en in maatschappelijke verhoudingen.
- Voor mij, als afgestudeerde in de wijsbegeerte, betekent deze theorie een fundamenteel perspectief op de verschillende filosofische systemen (als uitwerking van verschillende grondervaringen of daaruit volgende wensen).

Het a priori van ruimte en tijd

De mentaliteitentheorie is in feite een denkwijze over de menselijke werkelijkheid, zo heb ik hiervoor nog eens onderstreept. Dat roept de vraag op, welke vooronderstellingen er aan die denkwijze ten grondslag liggen. Dat onderwerp is het laatste van dit hoofdstuk en van dit boek in zijn geheel. Ik ben daarmee niet meer op het terrein van de toegepaste psychologie, maar op dat van de filosofie, waarmee ik ook ben begonnen, toen het erom ging een uitgangspunt te vinden voor het denken.

De vraag naar vooronderstellingen kan worden getransformeerd tot de volgende. Is de paradox van verbondenheid en gescheidenheid zelf te herleiden tot een bepaalde oorsprong van welke aard ook maar? De categorieën ruimte en tijd stellen in staat tot deze herleiding. Ik zal ze an-

ders interpreteren dan Kant deed in zijn bekende a priori, niet kennis-theoretisch, maar ontologisch. Terwille van de aansluiting vat ik eerst de Kantiaanse opvatting kort samen.

Kant noemt zijn filosofie transcendentiaal, waarmee hij bedoelt dat het erom gaat de structuren van het kennend proces zelf te doorgronden. Een vraag is dan, hoe uit zintuiglijke indrukken en gewaarwordingen, in combinatie met de activiteit van de kennende geest, kennis ontstaat. Met die vraag is Kant erop uit de in zijn tijd actuele tegenstelling tussen empirisme en rationalisme te overbruggen. Ruimte en tijd zijn de a priori gegeven aanschouwingsvormen waarover het kennend subject beschikt, die voor alle ervaring gelden en die het kennen constitueren.

Binnen de aanschouwingsvorm van de driedimensionale ruimte kunnen zintuiglijke indrukken worden gestructureerd als objecten. De tijd is een categorie die aan het subject is gebonden en die in staat stelt feitelijk, maar ook logisch, een volgorde vast te stellen: uit a volgt b, enzovoort. Tot zover Kant.

Dat aan de driedimensionale ruimte een objectief karakter kan worden toegekend, wil ik niet ontkennen: door een punt in de ruimte kan men maar drie lijnen trekken die loodrecht op elkaar staan, en niet meer. Maar op het aprioristische karakter daarvan valt wel wat af te dingen, want dat zou betekenen dat een pasgeboren baby ook al over die aanschouwingsvorm beschikt. Tegenwoordig weten wij echter dat de zuigeling nog moet leren het beeld dat via de ooglenzen op het netvlies ontstaat, om te keren, en ruimtelijk besef ontstaat langzamerhand op basis van waarneming, tastzin, gehoor, enzovoort. Wat de zuigeling echter wel onmiddellijk kan en ook instinctief doet, is: zuigen! Zuigen is een ritmische beweging in de tijd. Hetzelfde geldt voor ademen, het kloppen van het hart en nog veel meer: ook groei door middel van celdeling is herhaling van hetzelfde in de tijd.

In de opvatting van ruimte en tijd die ik nader zal uitwerken, verschijnen deze categorieën niet als min of meer gelijkwaardige aprioristische kenvormen, maar als ongelijkwaardige aprioristische bestaanscategorieën. Verder is in mijn probleemstelling minder van belang hoe beide zintuiglijke indrukken verwerken, dan hoe ruimte en tijd zich *tot elkaar* verhouden. Dat doet dan ineens denken aan de vierdimensionale tijd-ruimte van Einstein, maar die heb ik niet op het oog. Meer aansluitend bij Spinoza is het ook mij te doen om de eeuwige wetten van het bestaan van de natuur, van het leven op aarde, en niet om de kwestie hoe

tijd en ruimte zich in het universum tot elkaar verhouden in verband met de lichtsnelheid.

Volgens een gangbare theorie is het ontstaan van eiwitmoleculen die zichzelf repliceren, het meest primaire begin van leven in de 'oersoep'. Herhaling van hetzelfde in de tijd, het zich vermenigvuldigen, is op micro- meso- en macroniveau, vanaf DNA structuren, genen, via cellen, zaad- en eicellen, reproductie van het individu leidend tot de soort die zichzelf in stand houdt, een grondkenmerk van levende organismen. Dat kenmerk noem ik dan het objectieve tijdsbeginsel.

De tijd, zo opgevat, is niet afgeleid van de klokketijd en mag daarmee niet worden verward. Klokketijd is in feite niet meer dan een manier om de tijd te registreren en te meten die berust op vergelijking van de ene draaiing (van de aarde) met een andere (van de wijzers van de klok). Wanneer men iemand aan het andere eind van de wereld opbelt, blijkt onmiddellijk het verschil tussen tijd en klokketijd. De tijd die ik bedoel, is gelijktijdigheid die volkomen onafhankelijk van het verschil in klokketijd het gesprek mogelijk maakt.

Dat voorbeeld illustreert meteen een principieel verschil tussen de objectiviteit van de tijd en die van de driedimensionale ruimte. Wie zou niet raar opkijken, als hij zijn tegenvoeter gelijktijdig naar beneden zou kunnen zien, staan of zitten? Wat horizontaal en verticaal is, hangt af van de plaats op aarde waar men zich bevindt. Ruimte is, méér dan tijd, een subjectieve categorie, letterlijk op te vatten als: vanuit het subject bepaald.

Daarmee is in eerste aanleg de ongelijkwaardigheid van ruimte en tijd in mijn a priori geïntroduceerd. Die betekent niet, dat ruimte daarin minder belangrijk is dan tijd. Leven is niet uitsluitend zich handhavende herhaling binnen de tijd, maar evenzeer dwingende aanpassing aan ruimtelijke omgeving. Het is de gebondenheid aan een specifieke omgeving die evolutie van levensvormen mogelijk maakt.

In dat verband wijs ik op het geografisch soortenbegrip dat ervan uitgaat dat juist betrekkelijk kleine en geïsoleerde populaties van een bepaalde soort als randgroep in een bepaalde omgeving, zich daaraan aanpassend, verder evolueren. Daarbij speelt een rol dat interindividuele verschillen die in iedere populatie bestaan, niet genivelleerd worden, zoals in grotere groepen via kruisbestuiving wel gebeurt.

Terugkerend naar de grote lijn van mijn argumentatie, vat ik tijd op als objectief in die zin, dat daarin zich herhalende handhaving manifesteert,

en ruimte als subjectief, dat wil zeggen: ruimte vergt op een selectieve manier dwingende aanpassing van het organisme (c.q. subject). Daarmee zijn we dan een stap verder gekomen in de formulering van het gezochte a priori. Immers: op een zeer algemeen geldige manier verwijzen tijd en ruimte dan naar respectievelijk gescheidenheid en verbondenheid. Maar zonder paradox, en daarom was het te doen.

Natuurlijk is niet duidelijk geworden, hoe tijd en ruimte, handhaving en aanpassing in levensprocessen uiteindelijk op elkaar inwerken en met elkaar samenhangen, maar tot het ontsluiten van het laatste geheim van het leven op aarde acht ik mijzelf niet in staat. En dat is ook niet nodig, om aannemelijk te maken dat de paradox van verbondenheid en gescheidenheid kan worden geïnterpreteerd vanuit een a priori dat eraan ten grondslag ligt.

Die plausibiliteit voert naar symptomen aangaande het functioneren van onze eigen soort die het objectieve en subjectieve karakter van respectievelijk tijd en ruimte bevestigen. De niet geringe beperking is dan natuurlijk wel, dat verschijnselen die rechtstreeks naar intermenselijke verhoudingen verwijzen niet relevant zijn, omdat daarin de paradox reeds een rol speelt.

Dat is niet het geval in diverse vormen van ruimtevrees, hoogtevrees, claustrofobie, enzovoort. Daarin treedt dwingende aanpassing op aan de subjectieve ervaring van de omgeving. Deze is dwingend in die zin, dat men er zich niet vanzelfsprekend aan kan onttrekken. Datzelfde geldt voor allerlei ruimtelijke illusies waarin bij voorbeeld een kamer groter of juist kleiner lijkt te zijn dan hij werkelijk is. Tijdsvrees en illusies in verband met de tijd, daarbij kan men zich ook wel iets voorstellen. Maar dat is dan handhavend van aard, ofwel gevolg van de invloed van de ruimtelijke omgeving op de tijdservaring. Wat het laatste betreft: de tijd ervaren als duur is niet wezenlijk een ervaring van de tijd, maar gevolg van dwingende aanpassing aan de ruimtelijke omgeving. Is die positief, dan vliegt de tijd om, en is die negatief – wachten in een wachtkamer – dan duurt de tijd eindeloos.

Objectieve tijdservaring speelt wel een rol in: de tijd in de gaten houden, bewaken, op tijd komen, enzovoort, maar dan gaat het om handhaving in de omgeving. In muziekbeoefening is de tijdservaring van centrale betekenis, als maatgevoel en ritme, opnieuw als handhavend houvast, waarmee men het geheel onder controle houdt. Die controle staat bepaalde afwijkingen toe, maar mag niet uit de hand lopen. En hoe

belangrijk is niet het handhavende karakter van de tijd in sportbeoefening: wel of geen wereldkampioen, het kan afhangen van 0,02 seconde!

In het menselijk bestaan is de ervaring van ruimte en tijd steeds aanwezig. In die van ruimte wordt het subject opgenomen. Die ervaring is primair emotioneel van aard, meeslepend als klanken van muziek of juist afstotend als lawaai, rustgevend, dan wel bedreigend. Ruimte is mooi of lelijk, vrolijk en opgewekt, dan wel somber en neerdrukkend, zakelijk of persoonlijk van karakter.

De objectieve tijdservaring is neutraal. Tijd bestaat in en buiten het subject op precies dezelfde manier en stelt daardoor in staat tot de ervaring van handhavende gescheidenheid tussen binnen en buiten. De tijd als zodanig roept geen enkele stemming op, maar stelt wel in staat allerlei rationele afwegingen te maken omtrent het besteden ervan.

Alle leven, dus ook dat van mensen, is een proces dat vorm aanneemt als wisselwerking tussen tijd en ruimte. En dat is dan weer het a priori. Zoals gezegd, is daarin geen sprake van een paradox van verbondenheid en gescheidenheid, van aanpassing en handhaving en ook niet van een spanningsverhouding tussen zekerheid en vrijheid, tussen angst en angstreductie. De tijd is debet aan herhaling van hetzelfde, en ruimte noopt tot aanpassing aan omgeving.

Een spanningsverhouding tussen het één en het ander doet zich ook niet voor, voor zover wij het lichamelijk functioneren onafhankelijk van het psychische kunnen zien: ademen en voedsel opnemen kan in volmaakte overeenstemming tussen tijd en ruimte tot stand komen. Dat brengt nog een derde factor in het geding als noodzakelijke voorwaarde voor levensprocessen: de toevoer van zonne-energie. De aarde is in thermodynamisch opzicht geen geïsoleerd systeem, waarop de tweede hoofdwet van toepassing is, die geen leven, nu opgevat als toenemende differentiatie, toestaat. Tussen de drie factoren bestaat binnen de natuur samenhang, en geen fundamentele tegenstrijdigheid.

Maar met het sociaal-individueel functioneren van mensen onder elkaar is het anders gesteld. Mensen zijn taalgebruikers en hoe men het wendt of keert: taalgebruik is tegelijk verbondenheid en gescheidenheid, dwingende aanpassing en objectief kennende handhaving, zekerheid en vrijheid, angst en angstreductie. Kortom: aan de doorwerking van de paradox als een spanningsverhouding valt niet meer te ontsnappen.

De moraal van die conclusie, waarin ik dan de paradox als een bijzonder geval van een ruimer geldend a priori zie, is niet dat de mens, zoals

bij Wittgenstein, de gevangene is van zijn eigen taalspelen. Niet te ontkennen valt namelijk, dat het taalinstinct juist de grondslag is van de enorme mogelijkheden tot handhaving en aanpassing in tijd en ruimte waarover de soort beschikt.

Vanuit het a priori bezien, zijn wij de absolute top van het evolutieproces! Maar we hebben wel last van een kortsluiting, die naar ik heb proberen aan te tonen, een zeer fundamenteel karakter heeft, waardoor het individu nauwelijks in staat is om geestelijk op eigen benen te staan. Zichzelf kennen als een onderdeel van de natuur, in directe aansluiting bij de eeuwige wetten van het bestaan, dat Spinoza voor ogen stond en dat van totaal andere orde is dan het kennen en zelfs het respecteren van de natuur, zo ver zijn we nog niet.

Hoofdstuk 10

Verbreding en verdieping van inzicht in de theorie door middel van vragen

De volgende vragen zijn bedoeld als stimulans en leidraad voor hen die erin zijn geïnteresseerd zich de theorievorming van dit boek eigen te maken op een meer verdiept niveau dan waartoe een eerste lezing in staat stelt. De mentaliteitenleer is een denkwijze over de aard van het menszijn die praktisch toepasbaar is. In beide opzichten is deze verwant met Spinozistisch denken, mede daardoor geïnspireerd, zo heb ik hiervoor betoogd. 'Al het voortreffelijke is even moeilijk als zeldzaam' luidt de bekende slotzin van de *Ethica*.

Of die conclusie ook geldig is met betrekking tot de beheersing van mentaliteitenleer, laat ik buiten beschouwing. Maar wel staat het voor mij vast, dat die beheersing de nodige inspanning vergt. Met die waarschuwing heb ik de lezer niet bij voorbaat willen ontmoedigen. Daarom eindig ik met deze conclusie. In de loop der jaren heb ik een redelijk aantal mensen leren kennen die zich gedurende een langere (soms jarenlange) periode veel moeite getroostten om zich de denkwijze eigen te maken. Tot welke resultaten die moeite leidde, kan ik niet overzien. Maar nog nooit heeft iemand mij meegedeeld dat hij of zij de inspanning vergeefs achtte en die betreunde.

Dertien vragen

1. Geef rekenschap van het theoretisch concept dat van toepassing is op uw eigen angstreductie. Dat wil zeggen: interpreteer dit mentaliteitsconcept als een spanningsverhouding tussen intern en extern, bestaan en kennen, enzovoort, zoals die in het eigen bestaan functioneert, echter met zo min mogelijk verwijzing naar concrete verschijningsvormen. Dat wil zeggen: beperk de concretisering tot het essentiële; het gaat om 'de formule', maar wel als een 'gezicht' en niet als een optelsom van onderdelen.

2. Geef in theoretisch opzicht rekenschap van de drie andere mentaliteitsconcepten.
3. Toon aan, dat het angstreductiemechanisme een stabiel en constant karakter heeft, dat niettemin in staat stelt tot flexibel gedrag en gevarieerde en veranderlijke verschijningsvormen.
4. Noem drie principiële verschillen tussen het aanleren en ontstaan van angstreductie en het afleren als vermindering ervan. Wat is de voornaamste valkuil bij het laatste?
5. Leg uit hoe subjectieverend en objectieverend bestaan beide gericht zijn op het ontstaan en in stand houden van zekerheid als bestaansmodus. Maak duidelijk, dat deze beide bestaansvormen elkaar uitsluiten binnen één en hetzelfde kennend subject.
6. Wat is evaluerend kennen? Welke spanningsverhouding tussen intern en extern is daarvoor karakteristiek? Hoe komt de doorwerking van subjectieverend dan wel objectieverend bestaan in evaluerend kennen tot uitdrukking?
7. Wat is integrerend kennen? Geef het essentiële verschil met evaluerend kennen zo kort mogelijk aan. Welke consequenties volgen uit de combinatie van subjectieverend met integrerend kennen en ook uit die van objectieverend met integrerend kennen?
8. Maak duidelijk met behulp van de kentheoretische categorieën correspondentie en coherentie, wat het verschil is tussen typologisch kennen en conceptueel kennen. Geef van beide kensoorten voorbeelden op verschillend gebied die het principiële onderscheid illustreren.
9. In de toepassing van de mentaliteitentheorie zijn vier kensoorten irrelevant, die dientengevolge in die toepassing dienen te worden vermeden. Deze zijn: typologisch kennen, collectieve beeldvorming, normerend en waarderend kennen. Leg uit wat er onder deze kensoorten moet worden verstaan, daarbij gebruik makend van de tegenstelling tussen het individuele en het sociale, ruim opgevat. Maak duidelijk, waarom deze kensoorten, met één uitzondering op het gebied van typologisch kennen, de adequate toepassing van het mentaliteitsconcept in de weg staan.
10. Collectieve beeldvorming en conceptueel kennen kunnen worden beschouwd als twee uitersten, die elkaars antipode zijn. Nochtans spelen beide kenvormen in de menselijke werkelijkheid een zeer voorname, zij het aan elkaar tegenovergestelde rol. Geef een nadere interpretatie van en toelichting bij deze stelling. Maak daarbij gebruik van correspondentie en coherentie als kencategorieën, en verder van het gezichtspunt dat beide kensoorten ook een bestaansmodus van het kennend subject met zich meebrengen. Gezien vanuit die bestaansmodus is het mogelijk het principiële verschil tussen angstreductie en angstopheffing nader te interpreteren. Geef ook daarvan rekenschap.
11. In de mentaliteitentheorie wordt het taalverschijnsel opgevat als een communicatiemiddel dat van instrumenteel belang is in het menselijk bestaan. In deze opvatting staat niet de verhouding tussen taal en werkelijkheid centraal en evenmin de categorie betekenis, maar wel de verhouding tussen kennen en communiceren. Licht een en ander nader toe.
12. Het kenobject van de theorie manifesteert zich niet als oppervlaktestructuur, maar als dieptestructuur, niet als inhoudelijk, maar als proceskenmerken. Geef hiervan een nadere toelichting door in te gaan op de mogelijkheid het interactieproces tussen twee verschillende mentaliteiten te interpreteren.
13. Geef een volledig gespecificeerd overzicht van de complexe verhouding tussen het individuele en het sociale, zoals die in theorie en praktijk van de mentaliteitenleer een rol speelt.

Het centrale thema in dit boek is de ervaring van angst in combinatie met angstreducerend streven naar zekerheid als reactie daarop. De oorzaken en gevolgen van de doorwerking van angst in het menselijk bestaan vormen een complex en ondoorzichtig geheel.

Mentaliteitenleer beoogt ordening van deze complexiteit. Die kan ontstaan door middel van een denkwijze waarin consequent wordt gezocht naar verband tussen het persoonlijke en het algemeeneldige (c.q. universeel menselijke). Bijvoorbeeld is er dan een theoretische verklaring mogelijk van de diepe kloof tussen de vorderingen van natuurwetenschap en techniek en de in vergelijking daarmee geringe vordering van (toegepaste) menswetenschap. Dit verschil heeft meer te maken met de doorwerking van angst dan men op het eerst gezicht zou kunnen denken.

De theorie is onvermijdelijk van een hoog abstractieniveau, hetgeen niet impliceert: ver verwijderd van de praktijk van het leven. Het boek biedt geen gemakkelijke lectuur over omgaan met angst; menswetenschap is niet per definitie eenvoudiger dan natuurwetenschap. Bijzondere voorkennis is echter geen vereiste. De begripsvorming wordt soms gerelateerd aan bestaande disciplines, maar de tekst is niet gekenmerkt door veel jargongebruik.

Prof. dr ir P.C. van de Griend studeerde scheikunde in Delft en daarna sociale psychologie en pedagogiek in Amsterdam. Zijn publicaties in boekvorm en tijdschriften betroffen aanvankelijk onderwijskunde en de leraarsopleiding en later mentaliteitenleer. In 1994 werd door hem opgericht de Stichting Onderwijs Mentaliteitenleer. Doelstelling is door het geven van cursussen en anderszins de ontwikkeling en bekendheid van deze discipline te stimuleren.

UITGEVERIJ H. NELISSEN | BAARN

ISBN 90 244 0978 0



9 789024 409785

NUGI 711