

Harry Kunneman: Een filosofisch-praktisch profiel

Frédéric Vandenberghe

Henricus Petrus Johannes Maria (Harry) Kunneman is wellicht de bekendste filosoof van de Universiteit voor Humanistiek (UvH). Hij was erbij toen de universiteit gesticht werd, was een van de eerste rectoren en hij was ook de Habermas-kenner bij uitstek op het moment dat de Duitse filosoof het hoogtepunt van zijn carrière bereikte. Zijn inzet voor normatieve professionalisering niet alleen van het humanistisch raadswerk, maar van alle organisaties waar mensen samen aan waarden werken, bracht zijn ideeën van de universiteit naar het maatschappelijke middenveld. Nu nog, jaren later, als je het over de UvH hebt, komt de naam Kunneman snel naar voren, net alsof de twee onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Ik heb Harry altijd geassocieerd met de slogan: 'De mooiste studie is de mens'. Het is dan ook met plezier en met een vleugje nostalgie dat ik hier in dit jubileumnummer van *Waardenwerk* terugblik op honderd jaar Kunneman.

De titel die ik gekozen heb is een variatie op de *Philosophish-politische Profile* van Jürgen Habermas (1971), een portrettenbundel met teksten over filosofen (van Heidegger tot Gadamer, van Jaspers tot Arendt en van Adorno en Horkheimer tot Marcuse) die zijn werk op een of andere manier beïnvloed hebben. In

dit stuk wil ik een filosofisch-praktisch profiel opstellen van mijn voormalige baas en leermeester in drie periodes: de Habermas-periode (1980-1990), het post-modernisme (1990-2010) en het biotisch perspectief (2010-2025). Aangezien ik momenteel geen toegang heb tot Kunnemans boeken – ik ben in Hamburg en mijn bibliotheek is in Rio de Janeiro – heb ik besloten om zijn werk te ontsluiten door verwijzing naar een aantal sleutelteksten. Die zijn in de bibliografie opgenomen. De intellectuele reconstructie van zijn werk is gebaseerd op dertig jaar lectuur van en discussie met Harry.

Kunnemans werk wordt gekenmerkt door systematiek, metaforiek en betrokkenheid. De systematiek komt van Habermas. Kunneman mag afscheid genomen hebben van zijn leermeester, helemaal postmodern is hij nooit geworden. Hij blijft constant zoeken naar een denken dat terzelfdertijd staat als een kast en draait als een molen. Hij heeft Habermas vervangen door Paul Ricoeur en dan als tegengewicht tegen beide Michel Foucault, Jean-François Lyotard en Judith Butler ingebracht. Of het nu gaat om het samen denken van arbeid en interactie, taal en geweld, complexiteit en identiteit of humus en humaniteit, steeds weer zoekt hij naar een manier om de tegen-

stellingen te laten draaien zonder in de geslotenheid van de dialectiek te belanden. Net als bij Adorno en Lyotard is het de strijd tegen het systeem dat de systematiek van zijn denken bepaalt. Kunneman is de man van de metaforen: niet alleen waarheidstrechter, theemutskultuur, walkman ego, taalstoel, dikke-ik, trage vragen en moeras. De metafoor zelf werd via het latijn (*ferre-tuli-lato*) ontplooid in een coherente serie met multiële varianten van inter, para, meta en andere transferenties. In dit opzicht lijkt hij bij momenten op Edgar Morin. Zijn leerstoel aan de Universiteit voor humanistiek was praktische filosofie. De aansluiting tussen theorie en praktijk is zelf praktisch en veronderstelt betrokkenheid bij de ander, kritisch engagement in organisaties en inzet voor het maatschappelijk welzijn. Filosofie, dat doe je! Humanist dat ben je! En mens word je pas helemaal als je uiteindelijk de wijsheid verpersoonlijkt in je dagelijkse denken en leven.

Kunneman is een exponent van de kritische maatschappijtheorie. Kritiek is niet zozeer negatief bedoeld, maar eerder een eerste stap in de fundering van een denken dat de mogelijkhedenvoorwaarden van sociale, culturele en persoonlijke emancipatie onderzoekt. Kritiek is reflectief, dat wil zeggen, zij zet het denken tegen zichzelf in om door leerzame wrijving opening en vernieuwing mogelijk te maken. Ze is niet destructief, maar is een etappe in het doordenken dat verandering mogelijk moet maken van de denktradities waarin men staat, de organisaties waarin men werkt, de maatschappij waarin men leeft en de planeet waarop men sterft. Zo kun je Kunnemans denktraject reconstrueren als een voortdurende verdieping van de kritiek: kritiek van het Marxisme via Habermas, kritiek van Habermas via het postmodernisme, kritiek van het humanisme via het complexiteitsdenken en het biotische perspectief. Deze kritiek is constructief en mondt uiteindelijk uit in een ecologische verdieping van het humanisme, want waar het altijd om gaat, is om het avontuur van de

humanisering voort te zetten, met anderen, voor en soms ook tegen anderen. Deze anderen, dat zijn niet alleen onze medemensen, maar ook de andere levensvormen waarmee we samenwerken. De kritiek eindigt aldus waar ze begon, met het leven, de levenslust en de libido.

1) Kritische theorie: Marx-Frankfurter Schule-Habermas

We moeten er maar van uit gaan dat Harry in de jaren zeventig Marxist was. Lang haar, lederen jak en politiek geëngageerd. Niet echt een hippie. Meer een dijkier dan een pleiner. In eerste instantie een rebel die Marx, Engels en Lenin grondig doornam en bestudeerde om beter te begrijpen hoe het kapitaal functioneert en hoe het afgeschaft kan worden. Dat anti-kapitalisme is bij hem nooit helemaal verdwenen. Later komt het terug in een ecologische vorm. Harry was socioloog. Geen 'Eliaan' (volgeling van Norbert Elias) en dus ook geen figuratiesocioloog, maar wel betrokken bij de oprichting van het *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* en later ook actief bij *Krisis* en *Kennis en methode*. Harry is afgestuurd als socioloog aan de Universiteit van Amsterdam, maar is verdergegaan als sociaal filosoof. De ontdekking van de Frankfurter Schule (Adorno, Horkheimer en Marcuse) opende een nieuwe denkwereld voor hem, die van de Kritische Theorie – Krietiese theorie in de progressieve spelling van toen – een heterodoxe stroming binnen het Westers Marxisme die via Hegel en Freud loopt en de vervreemdingsproblematiek van de jonge Marx centraal stelt. Binnen dit perspectief verschijnt het kapitalisme niet alleen als een economisch uitbuitingssysteem, maar ook en vooral als een totaal sociaal systeem dat valse behoeften produceert en aanzet tot dwangmatige consumptie waar mensen niet gelukkig van worden. De welvaartmaatschappij produceert sociale pathologieën en maakt mensen uiteindelijk ziek.

De eerste generatie van de Frankfurter Schule was radicaal in haar maatschappijkritiek.

Teleurgesteld door het fascisme in Europa, het kapitalisme in Amerika en het communisme in de Sovjet-Unie, stelden ze de rationaliteit in vraag. Het probleem met de rede is haar instrumentele inslag. Ze kent, erkent en herkent alleen maar subject-object relaties en al het andere worden weggerationaliseerd. De instrumentaliteit zit al in het denken zelf. Denken propt de werkelijkheid in een schema en reduceert mensen en dingen tot een nummer dat gemanipuleerd kan worden. In *Dialectiek van de Verlichting*, waarvan de eerste editie in Amsterdam in 1947 verscheen, stellen Adorno en Horkheimer dat die instrumentele dwangbuis niet alleen eigen is aan het kapitalisme, het positivisme en het scientisme. De Verlichting begint al veel vroeger bij het identiteitsdenken zelf. De belangrijkste stelling is dat het mythische denken al Verlichting is en dat de Verlichting in mythisch denken terugvalt (Horkheimer en Adorno, 1987: 34). Deze positie geeft al aan dat de dominantie van de rede niet leidt tot emancipatie, maar eerder tot onderdrukking van het zelf, de medemens en de natuur.

Vanuit dit hyperkritische perspectief op rationaliteit, kapitalisme en moderniteit van de eerste generatie van de Frankfurter Schule verschijnt het Marxisme niet langer als de oplossing, maar als deel van het probleem. Het Marxisme heeft dezelfde instrumentele inslag als het burgerlijke denken. Het zet in op verdere ontwikkeling van de productiemiddelen en hoopt zo dat de spanning tussen productiemiddelen en productieverhoudingen vroeg of laat het kapitalisme aan het wankelen zal brengen. Dit is weliswaar een versimpeling van het Marxisme, maar als men de materialistische, positivistische en scientistische elementen van dit Marxisme samenneemt, kan men begrijpen waarom de oude Horkheimer vond dat het Marxisme de hele wereld wil omvormen tot een groot fa-

brieksterrein. Nu is het probleem van een kritische theorie die ondanks alles schatplichtig blijft aan de Verlichting en de kritiek op het kapitalisme wil voortzetten, dat ze niet langer over de conceptuele middelen beschikt om haar kritiek filosofisch te staven. Haar kritiek is zo radicaal dat zij zichzelf ondermijnt. Als alles onderdrukking is, inclusief het Marxisme en de Verlichting, dan is er geen reden om aan te nemen dat de kritische theorie aan haar eigen waarheidsaanspraak ontsnapt. Als onderdrukking en vervreemding totaal zijn, dan begrijpt men niet meer waar de kritiek vandaan komt; en als de kritiek nog mogelijk is, dan is de kritische theorie in beginsel ook weerlegd.

Dit is het punt waar Jürgen Habermas' kritische theorie bij Harry Kunneman binnenkomt. In 'Arbeit und Interaktion' (Habermas, 1968: 9-47), de openingstekst van zijn bundel *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, en dan later in *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), maakt Habermas een onderscheid tussen twee vormen van rationaliteit: instrumenteel-strategische en communicatieve rationaliteit. De eerste kennen we al. Het is de rationaliteit van de natuurwetenschappen en de technologie. Ze kent alleen subject-object relaties, reduceert de complexiteit en maakt de beheersing van de natuur mogelijk. De communicatieve rationaliteit werkt met subject-subject verhoudingen waarin de ander niet als object maar als medemens en partner verschijnt. In navolging van de hermeneutiek van Hans-Georg Gadamer en het pragmatisme van George Herbert Mead gaat Habermas er van uit dat de relatie tot de ander bemiddeld wordt door de taal. De taal is in eerste instantie gesprek: 'Sprache ist immer nur in Gespräch', zoals Gadamer (1990: 144) zegt. In het gesprek zoeken we samen naar de waarheid. In het verlengde van de herme-

Deze kritiek is constructief en mondt uiteindelijk uit in een ecologische verdieping van het humanisme,

neutiek, maar tegen haar traditionalisme in, bouwt Habermas in de spraakhandeling een filter in. De waarheid komt niet zomaar vanuit de traditie, maar de inhoud van de traditie moet permanent aan kritiek onderworpen worden. Dat gebeurt door het testen van de geldigheidsclaims die in elk uitspraak voorkomen. Habermas onderscheidt drie types geldigheidsclaims: de waarheid, de juistheid en de waarachtigheid, en stelt dat die impliciet een rol spelen in het gesprek. Maar wanneer het gesprek hapert, kunnen die claims in vraag gesteld worden en expliciet getoetst worden in het discours. Op de manier komt de rede in het gesprek. Als de gesprekpartners tot een consensus komen is de waarheid uiteindelijk bereikt (pro tem).

Kunneman heeft Habermas in het Nederlandse spraakgebied binnengebracht. Hij kent de theorie van het communicatieve handelen door en door. Aangezien geen van de twee volumes vertaald zijn, heeft hij zelfs een handige samenvatting van Habermas' lijvige hoofdwerk geschreven. In de *Waarheidstrechter*, de dissertatie waarmee hij aan de Universiteit van Amsterdam als filosoof promoveerde, gaat hij uit van het brede rationaliteitsbegrip van Habermas om de filosofie van wetenschap en techniek te bekritisseren. Het positivisme en het technocratisch denken kennen alleen de instrumentele rede, niet de communicatieve rede. Als gevolg daarvan zijn ze ook niet helemaal in staat om de praktische leerprocessen in de maatschappij te begrijpen en te ondersteunen. Met hun doel-middel-rationaliteit zijn ze niet eens in staat om reflectief hun eigen handelen te begrijpen, laat staan om de machtsaanspraken van de bestaande instituties aan kritiek te onderwerpen. Want macht, de legitiematie en delegitiematie ervan, daar gaat het bij Harry om. Hij was er al vroeg bij om Foucault en Habermas samen te brengen in een kritiek van de macht, en specifiek van de 'expertocratie' in de zorg en het onderwijs. Die spreekt weliswaar in naam van het welzijn en de vrijheid, maar controleert en

manipuleert uiteindelijk het gedrag van de patiënten en leerlingen. Communicatie die zich voordoet als open, maar in feite manipuleert, is macht – *gouvernementalité* heet dat bij Foucault (2004). Macht die zich onttrekt aan discussie is illegitiem. Met Habermas en ook met Foucault wil Kunneman de waarheidstrechter omvormen tot – ik zeg maar wat – een collectieve 'waarheidsrechter' die het structurele geweld aan banden legt. De sociale bewegingen, met name de vrouwenbeweging en de milieubeweging, willen de communicatieblokkades opheffen en het structurele geweld van taal aanpakken. Ook in de geestelijke zorg en in het onderwijs vragen verplegers en zorgdragers, leraren en docenten om meer inspraak in de instituties en organisaties waar ze werken. Ze willen meer communicatie met de basis en de top, meer inspraak in het beleid, kortom meer democratie op de werkplaats en in de maatschappij als geheel.

2) Het postmodernisme

De benoeming van Kunneman tot hoogleraar aan en later ook tot rector van de UvH brengt een nieuwe wind binnen het Nederlands humanisme. Het leidt ook tot verschuivingen binnen Kunnemans denken. Het spreekt voor zich dat men pas een goede Habermasiaan is, als men ook kritiek inbrengt in de kritische theorie. We hebben gezien hoe Kunneman zich op Foucault beroept om macht in de communicatie binnen te brengen. Communicatie gaat in tegen de macht, maar macht komt ook binnen via communicatieprocessen in instituties en organisaties. Habermas' onderscheid tussen instrumenteel-strategisch en communicatief handelen vindt zijn extensie in het onderscheid tussen leefwereld en het systeem. De leefwereld is de wereld van het alledaagse leven. Het wordt gevoed en geproduceerd, maar ook getransformeerd en gerationaliseerd door communicatie. In het systeem wordt niet communicatief gehandeld. De handelingen worden van buitenaf gecoördineerd door de onzichtbare hand van de markt of de reguleringen van de publieke

administratie. Kunneman gaat op de naad zitten tussen de leefwereld en het systeem, in de tussengebiedjes waar humanistische raadsleden werken. In die organisaties is een hybride logica aan het werk: het systeem probeert zijn productieve logica aan zijn medewerkers op te leggen via allerlei managements-technieken van ‘normalisering’ – key performance indicators (KPI), benchmarking, audit, etc. – die gericht zijn op meetbaarheid en efficiëntie, maar of het nu bij de politie is, in de gevangenis of in het ziekenhuis, het werk zelf is en blijft mensenwerk en volgt de logica van de zorg en de communicatie. Wat telt, is de ander. Kritische organisatiestudies nemen het op voor de medewerkers die trouw blijven aan hun roeping en blijven geloven dat hun werk deugt. Tegen de harde logica van het New Management in de zachte sector, als alternatief voor de neoliberale normalisering, verdedigt Kunneman de moralisering en professionalisering van het waardenwerk. Dat is waar het programma van ‘normatieve professionalisering’ voor gaat en voor staat. In organisaties met een hybride logica moeten professionals zich bewust worden van de eigenheid van mensenwerk. Dat veronderstelt kritische reflectiviteit, dialogische professionaliteit en betrokken normativiteit. Die moeten versterkt worden.

Nog voor zijn benoeming als hoogleraar aan de UvH, had Kunneman Habermas’ derde geldigheidsclaim al in vraag gesteld. De expressieve waarheid van een uitspraak wordt niet discursief getest. De psychoanalyse is geen leugendetector. De waarachtigheid van de persoon toont zich in de continuïteit van het handelen. Men toont wie men is als men echt gaat waarvoor men staat. De identiteit van het zelf is een narratieve identiteit. Of, om het met Paul Ricoeur (1991) te zeggen, een ‘ipseïteit’. Het ware zelf toont zich aan de

anderen zoals het is als het zijn beloftes waarmaakt in de tijd. ‘Dat ben ik. Hier ga ik voor. Ik ben er voor jou’. De ethiek van het zelf dat zijn beloften houdt en waar men dus op kan rekenen is een existentiële ethiek. Het is een reflectieve, dialogische en persoonlijke ethiek van het goede leven voor en met de anderen. Het is de werkethiek van een humanistisch raadslid dat zich professioneel bezighoudt met zingevingsvragen. Deze vragen komen op wanneer het subject zich verstrikt in zijn narratieven en vastloopt in zijn existentie.

Met de bestaansethiek neemt Kunneman een zekere afstand van Habermas’ universalistische diskursethiek. In het raadswerk gaat het niet om argumentatie, waarheidsclaims en consensus, maar om gesprekken over sociale en persoonlijke problemen, levensverhalen en ‘trage vragen’.

De ethiek van de discursieve rede was in de eerste plaats bedoeld als normatieve fundering van een sociale theorie over rechtvaardigheid. Die blijft geldig. Een eerlijke verdeling van de primaire goederen in een goed geordende maatschappij is en blijft noodzakelijk. Het onrecht moet aangekaart worden.

Maar Kant is niet de figuur die Harry boeit. Wat hem wakker houdt is het persoonlijke falen, het mislukte leven, het knagende gevoel dat men niet het leven leeft dat men wil of kan leven. Met communautaristen en neo-aristotelici wil hij de prioriteit van gerechtigheid over het goede leven omkeren. Eerst moet worden uitgegaan van ‘het goede leven met en voor anderen’ en vandaar kan men verder bouwen aan ‘rechtvaardige instituties’ (Ricoeur, 1991: 181). De moraal wordt daarbij ondergeschikt aan de ethiek. De particulariteit van een leven dat zich niet voegt en dat niet past in het kraam van de universaliteit die voor allen en dus voor niemand geldt, daar gaat het hem om in de tweede fase van zijn intellectuele zoektocht.

In organisaties met een
hybride logica moeten
professionals zich bewust
worden van de eigenheid
van mensenwerk.

Het geweld, het lichaam, de differentie liggen aan de basis, zowel op persoonlijk als op theoretisch vlak, van Kunnemans afwending van het Verlichtingsoptimisme die ook in zijn kritisch humanisme tot uitdrukking komt. Het geloof in de mens en in de rede is weliswaar goed bedoeld, maar het humanisme onderschat het geweld, inclusief zijn eigen implicatie in machtsrelaties, en maakt abstractie van het lichaam. Het lichaam komt inderdaad amper voor in Habermas' theorie. Het lichaam dat werkt en het lichaam dat spreekt worden niet gethematiseerd. In plaats van een tweedeling, stelt Kunneman nu een driedeling voor: taal/leefwereld, werk/systeem en lichaam/verlangen. De drie schuren constant tegen elkaar aan. Het lichaam past niet goed in de taal. De communicatie zit ook in het systeem dat de verlangens manipuleert. Het lichaam voegt zich ook niet goed in het systeem. Als je arbeid uitspeelt tegen communicatie, kom je weer bij Marx terecht en ben je dus terug bij af. Als je het lichaam naar voren schuift komen de verlangens, de gevoelens en de trauma's naar boven. Het verlangen is lichamelijk, maar niet talig. De gevoelens zijn ook niet helemaal in taal te vatten en affecten al helemaal niet. Trauma's onttrekken zich aan de taal. Ze worden geëxcommuniceerd en blijven achter in stilte als een ding, een iets, een *Id* waar men mee blijft zitten. En als ze al in het gesprek naar voren komen, dan raakt dit gesprek al snel uit zijn voegen. Of het stopt en komt tot stilstand. Precies dan, wanneer de stilte inslaat, wanneer spreken niet meer helpt, bereik je de limieten van Habermas' denksysteem. Je kunt zijn begrippen wel laten draaien en ze ook tegen elkaar uitspelen, maar het systeem draait niet rond. Dan pas wordt het interessant en komen de interferenties in zicht. Niet alleen wat aan het systeem ontsnapt – het lichaam, het geweld, het trauma – wordt nu zichtbaar, maar ook

het humanisme onderschat
het geweld, inclusief zijn eigen
implicatie in machtsrelaties, en
maakt abstractie van het lichaam.

de complexiteit van de interferenties tussen taal en lichaam, lichaam en communicatie, communicatie en macht, macht en systeem, systeem en geweld. De begrippen zijn complementair, maar ze staan ook in spanning met elkaar. Neem communicatie, macht en geweld. Waar communicatie is, is geen geweld, zegt Habermas. Waar communicatie is, is ook macht, zegt Foucault. En het geweld dat deze macht uitoefent, is symbolisch, volgens Bourdieu, wat betekent dat het fysiek geweld overbodig maakt of sublimeert, wat toch een stap vooruit is op puur verbaal en/of fysiek geweld.

Kunneman is klaar met Habermas. In een lange brief aan zijn leermeester (opgenomen in *Postmoderne moraliteit*) neemt hij afscheid van Habermas, doch niet zonder hem uitvoerig te bedanken, en zoekt aansluiting bij het postmoderne gedachtengoed. Het probleem met Habermas is dat hij niet voldoende recht doet aan wat Adorno het 'niet-identieke' noemde. De natuur, de kunst, de gevoelens, de eigenheid, de differentie, de negativiteit, alles wat aan het systeem ontsnapt en dat niet in het systeem verdisconteerd kan worden zonder conceptueel geweld. De negativiteit protesteert tegen de inlijving in het systeem, in de communicatie, in de macht, door het geweld. Adorno schreef tegen Hegel. Kunneman tegen Habermas en hij doet dat niet via Adorno, maar via een Frans epigoon: Jean-François Lyotard, de filosoof die de ene wending na de andere nam (van fenomenologie naar Marxisme en vandaar naar het differentiedenken) om als het ware aan zichzelf en aan het systeemdenken te ontsnappen. In *L'Inhumain* (Lyotard, 1988), een anti-humanistisch traktaat, voert hij het onmenselijke tweemaal in. Onmenselijk zijn het kapitalisme dat goed draait, het systeem dat de negativiteit neutraliseert, de communicatie die

dissensus uitsluit, de vooruitgang die tot de ondergang leidt. Onmenselijk, maar nu positief, is ook wat aan het systeem weerstand biedt: het kind dat nog niet helemaal gesocialiseerd is, het figurale dat aan de representatie ontsnapt, het evenement dat niet in de structuur opgaat, de heterogeniteit die niet geïdentificeerd is, het ding dat geen concept is, de strijdigheid die niet in het taalspel past en het onafgestemde dat niet met de muziek meedraait.

Het onafgestemde, dat zijn we zelf. We zijn onafgestemd omdat we verbonden zijn met en afhankelijk van de anderen. De grens tussen het zelf en de anderen is poreus. We zijn altijd al verweerd in het leven van de anderen net als de anderen in ons leven verweerd zijn. De afhankelijkheid is ambivalent. Levinas zei dat we door de andere gegijzeld worden: 'Le sujet est otage' (Levinas, 1974: 142). De andere beheerst ons, niet omdat die de overmacht heeft over ons, maar precies omgekeerd: omdat zij zwak, hongerig, ziek of verward is en ons nodig heeft. We zijn verantwoordelijk voor de anderen. Net als zij hebben wij ook de anderen nodig om te leven, te overleven en te leren leven. Die wederzijdse afhankelijkheid maakt ons ook kwetsbaar. 'We hebben het hier niet over mijn kwetsbaarheid of de jouwe, zegt Judith Butler. Kwetsbaarheid is een kenmerk van de relatie die ons aan elkaar verbindt' (Butler, 2020: 46) We zijn kwetsbaar omdat we gevoelig zijn. Als we niet meer voelen zijn we voorbij de kwetsbaarheid, maar ook een stap dichterbij de onmenselijkheid. De onmenselijkheid moeten we durven onder ogen zien. Ze komt voort uit de relatie. Die is een bron van liefde, groei en leven, maar ook van haat, conflict en geweld. De psychoanalyse heeft aangetoond dat die ambivalentie eigen is aan de relatie. Ze begint al bij de moeder-kind relatie en wordt later overgedragen op andere relaties. De ander verschijnt al snel als een bedreiging die ik moet overheersen, afmaken, annuleren. Met de hulp van Jessica Benjamin verlegt Kunneman de moeizame communi-

catie naar binnen toe. Het geweld zit in de communicatie en streeft naar ex-communicatie, niet naar consensus. Met Benjamin draait Kunneman Habermas nu buitenste binnen. Het intersubjectieve gesprek is nu intra-intersubjectief. De ander verschijnt nu in mijn almachtfantasieën als iemand die ik met alle macht wil onderwerpen. 'Ik wil dat de andere is zoals ik'. Als Alter gelijk is aan mij kan ik echter mezelf niet zijn. Net als bij Hegel de erkenning van het zelf door de ander veronderstelt dat die de andere zichzelf kan blijven, zo ook nu moet het subject de onafhankelijkheid van de andere erkennen om de relatie te kunnen pacificeren. Benjamin (1997: 27) spreekt in dat verband van 'containment' in de dubbele betekenis van het woord: de ander behelst mij en is in mij, maar de andere begrenst mij ook. Alleen als ik inzie dat de ander die ik annuleer mijn projectie is, kan ik die terugnemen en kunnen we een relatie aangaan. Men zou hetzelfde proces van loslaten en verbinden kunnen verwoorden door binding: Ik ben gebonden aan de ander, de ander bindt me, we zijn met elkaar verbonden.

3) Het biotisch perspectief

Post-structuralisme, waardenwerk en aarde-werk zijn de drie thema's die in de laatste fase van Kunneman's werk centraal staan. Het is niet makkelijk om die systematisch bij elkaar te brengen. Op het eerste zicht lukt het wel. De post-structuralistische kritiek van de communicatie heeft communicatieblokkades aan het licht gebracht. Met Lyotard, Benjamin en Butler heeft hij de vinger op de negativiteit gelegd die niet zomaar in het gesprek kan worden opgenomen. Met Paul Ricoeur heeft hij de problematiek van de identiteit narratief uitgewerkt in een intersubjectieve bestaansethiek: via de problematiek van de zorg kan het 'goede leven met en voor de anderen' aangesloten worden op de morele en politieke inzet voor 'rechtvaardige instituties' die centraal staat in het werk van Habermas. Een probleem bij Ricoeur is evenwel dat hij de arbeid en de economie verwaarloost. Met

Habermas, maar ook tegen hem in, benadrukt Kunneman het belang van de werksfeer en samenwerking voor de samenleving. Het is in de gebieden tussen de leefwereld en het systeem in, tussen de persoonlijke en de openbare sfeer, in organisaties dat goed werk kan worden verricht, werk aan waarden dat deugt en deugd doet. Goed samen werken in gezelschap kan alleen als men ook de macht en het geweld onder ogen ziet. 'Leerzame wrijving' en 'vreedzame begrenzing' zijn dan ook noodzakelijk om de communicatie in organisaties te verbeteren, leerprocessen te versterken en de macht aan banden te leggen. Waardenwerk is waardevol, maar het laat de milieuproblematiek buiten beschouwing. Die kan niet door verdere humanisering opgelost worden. Het humanisme is deel van het probleem. Het is antropocentrisch en plaatst de mens aan de top van de schepping. God is weg, maar de mens heeft zijn plaats ingenomen als archon van de wereld. Het humanisme moet radicaal herdacht worden om de relaties tussen mensen en andere levensvormen te verbeteren. Dat is een *conditio sine qua non* om het mensenleven op aarde te redden van de ondergang. Met het biotisch perspectief van de laatste fase wordt de 'visie van een goed leven samen, met, voor en tegen de anderen (inclusief in zichzelf) in lerende organisaties en rechtvaardige instituties in een duurzaam milieu' op scherp gezet.

De expansieve herformulering van Paul Ricoeurs (1991) bekende mantra valt echter moeilijk samen te brengen met de neo-naturalistische, post-humanistische wending in Kunnemans recentste denkgang. Uitgangspunt van zijn kritiek aan Ricoeur was dat de Franse denker typisch humanistisch blijft en vooral de nadruk legt op de menselijke capaciteiten van solidariteit, vriendschap en liefde. Net als Habermas laat hij het geweld en de wreedheid buiten beschouwing. Hij richt zich te veel op de leefwereld en laat de werksfeer links liggen. Daardoor wordt het moeilijk om de communicatie met systeemverandering te koppelen, want als je het systeem wil veranderen,

dan moet je dat niet van buiten uit, maar van binnen in het systeem zelf doen. Bovendien is Ricoeur milieubland. Zijn betoog geldt voor 'mensen onder elkaar', maar in zijn werk vind je amper verwijzingen naar andere levensvormen. Die komen nu centraal te staan in het latere denken van Harry Kunneman. Hij duikt de natuurwetenschappen in om de affiniteiten tussen mensen en andere levensvormen bloot te leggen. Hij zoekt de oervormen van interactie en werk bij de bioten. Wars van de tegenstellingen tussen natuur en cultuur, geest en lichaam, rede en emotie, wildernis en civilisatie, wil hij aantonen dat communicatie, conflict en werk al te vinden zijn bij de elementaire vormen van het leven. In zijn strijd tegen het antropocentrisme gaat hij bewust de andere levensvormen antropomorfiseren als actors die samen werken in gezelschapjes. Dat klinkt goed, maar met systeemtheorie en complexiteitsdenken als uitgangspunt is de aansluiting bij Ricoeurs hermeneutiek niet makkelijk. Het is dan ook niet te verwonderen dat het grote boek dat hermeneutiek en systeemtheorie, sociologie en biologie, humanisme en post-humanisme moest samenbrengen er niet gekomen is. Op een bepaald moment is Harry zelf gaan experimenteren met nieuwe literaire genres. Hij is begonnen met het schrijven van een roman die zich ergens afspeelt in de toekomst na de 'grote overstrooming' van 2062! Die roman heeft hij niet afge maakt. Zijn laatste teksten tonen evenwel een doorbraak. Het boek komt er eindelijk aan.

Dankzij zijn interesse in kritische organisatiestudies is Harry op het eind van de vorige eeuw bij het complexiteitsdenken terecht gekomen. De complexiteitstheorie is een systeemtheorie die met het postmodernistische denkgoed gecombineerd kan worden. Dat doet Niklas Luhmann (1990) in zijn latere werk als hij de paradoxen en de deconstructie in zijn systeem gaat invoegen, maar ook iemand als Paul Cilliers (2013) bij wie Kunneman vaak te gast is geweest in Stellenbosch. Net als Kunneman zelf is zijn vriend Cilliers een humanist, een ethicus en een postmoder-

nist. Deze beroept zich op het omvangrijke werk van Edgar Morin om epistemologische, ethische en ecologische vragen samen te brengen in een open, reflectief en kritisch constructivisme. Complexiteitstheorie gaat uit van drie stellingen: i) dat systemen gekenmerkt worden door een pluraliteit van interacties en terugkoppelingen tussen alle componenten van het systeem, ii) dat die interacties en terugkoppelingen leiden tot emergente eigenschappen en niet-lineaire dynamieken, en iii) dat die holistische emergentie en non-lineaire dynamiek niet kan worden gevat in reductionistische denkkaders – wat ons dan weer terugvoert naar de kritiek van het instrumentele denken bij Adorno en Horkheimer.

Het werk van Maturana en Varela (1992) over autopoeisis, de capaciteit van levende wezens om hun eigen wereld op te bouwen via recursieve structuren, is fundamenteel voor de constructivistische complexiteitstheorie. De biologen hebben aangetoond dat zingeving al aanwezig is op het meest elementaire niveau van de uitwisseling tussen een cel en haar omgeving. Poiesis betekent werk en als men de informatieve overdracht tussen cellen als dialoog modelleert, komen we bij ‘diapoiesis’ terecht. Via overdracht van de mens- naar de natuurwetenschappen, is Kunneman er zo doende in geslaagd om met zijn begrip van de diapoiesis zijn stokpaardjes van de narratieve bestaansethiek (het gesprek dat we zijn) en de normatieve professionalisering (het samenwerken in gezelschap) in de natuur los te laten. Wat hij daarbij beoogt, is een naturalistische fundering van de maatschappij als samenleving van alle levensvormen. Het is wel opmerkelijk dat de grondbegrippen van Habermas, namelijk arbeid en communicatie, nu terugkomen en nog wel via de natuurwetenschappelijke systeemtheorie! *Lebenswelt* en

Lebenswerk moeten vanaf nu dan ook in letterlijke zin begrepen worden.

Het biotisch perspectief is complex en de radicaal-biologische invulling die Kunneman geeft van het convivialisme kan hier niet in detail besproken worden (voor discussie van het Convivialistisch Manifest, zie *Waardenwerk*, 2015, 60). De grote lijnen van zijn ‘grote verhaal’ zijn evenwel goed leesbaar – zie het derde deel van zijn *Amor Complexitatis*, alsook het artikel dat in dit jubileumnummer van *Waardenwerk* opgenomen is. De achtergrond is de ecologische catastrofe: de klimaatverandering, de reductie van de biodiversiteit en andere symptomen van de grote acceleratie die het Antropoceen aankondigen. Die is het resultaat van het industrieel-kapitalisme met zijn oneindig verlangen om steeds

meer te woekeren en te consumeren. Het probleem gaat echter dieper en hangt samen met de hegemonie van de instrumentele rede in de natuurwetenschappen en de extractieve technologie. Het complexiteitsdenken toont aan dat een niet-reductionistische natuurwetenschap mogelijk is.

Voor een alternatief hoeven we dus niet terug naar de geesteswetenschappen. Integendeel. Die zijn door en door antropocentrisch en bieden geen oplossing voor de ecologische noodtoestand. Het humanisme is de ideologische apotheose van het menselijke suprematisme over andere levensvormen. De radicalisering van het humanisme die Kunneman wil doorvoeren is biocentristisch. Radicaliteit verwijst naar de wortels – *radices* – van het leven, humanisme naar de humuslaag waar andere levensvormen tieren. Kunneman brengt in de laatste fase van zijn denken een *deep history* van de evolutie van de bioten, van de eencellige wezens tot ons. Zijn verhaal begint miljarden jaren geleden bij de meest elementaire vormen van het leven. Eencelligen, bacteriën en microben blijken arbeid te

Post-structuralisme, waardenwerk
en aardewerk zijn de drie
thema's die in de laatste fase van
Kunneman's werk centraal staan

verrichten en samen te werken. Op dit basale niveau van het leven vindt Kuneman al de eerste sporen van gezelschapsvorming. De complexiteit van de relaties is niet het prerogatief van de mensen. Bioten vechten, vrijen, vreten en buiten andere levensvormen uit, maar ze zijn ook in staat tot coöperatie. Als we de Maussiaanse theorie van de gift toepassen op symbiotische relaties tussen levensvormen, vinden we het hele gamma van uitwisselingsrelaties al op dit eerste niveau van het leven – van mutualisme (alle levensvormen profiteren van de symbiose) en commensalisme (de ene levensvorm profiteert zonder de andere te schaden) tot parasitisme (de ene levensvorm profiteert, de andere wordt uitgebuit).

Met zijn verhaal over bioten beoogt Kuneman een ‘ontologische wending’ tot stand te brengen in het humanistische denken (Vandenbergh, 2025). Wij mensen zijn ook bioten. We moeten onszelf als dieren gaan zien en een relationele sociologie ontwerpen tussen de soorten waarin de interacties tussen de homo, de fauna en de flora centraal staan. Frans de Waal, de bekende primatoloog en gesprekspartner van Harry, is de pionier van deze nieuwe visie. Jarenlang heeft hij het gedrag van chimpansees en bonobo's in de zoo van Arnhem geobserveerd en met elkaar vergeleken. Uiterlijk lijken ze sterk op elkaar, maar qua gedrag verschillen ze enorm. Chimpansees vechten constant. ‘*Bonobos make love, not war*. Ze zijn de hippies van de primatenwereld’, zegt hij in *Our Inner Ape* (De Waal, 1995: 30). In andere boeken toont hij ook aan dat intellectuele en morele vermogens van dieren aan de mens vooraf gaan. Bij walvissen, olifanten, dolfijnen en primaten treffen we niet alleen intelligentie, spraak, cultuur en geschiedenis aan, maar ook empathie, liefde, solidariteit en rechtvaardigheid. Tussen mensen en dieren bestaat er dus een wezenlijke



Het biotisch perspectief
toont ons dat een andere
relatie tot de wereld
mogelijk is dan beheersing
en uitbuiting.

continuïteit. Wat niet verwondert, want mensen zijn ook dieren en gedragen zich vaak als beesten. Mensen zijn de idioten te midden van de bioten. De mens mag in wezen goed zijn, zoals het humanisme verkondigt, mensen zijn echter ook wreed, gewelddadig en destructief. Niet alleen tegenover elkaar, maar ook in relatie tot andere levensvormen die stelselmatig uitgebuit en uitgeroeid worden. Er is een genocide aan de gang, niet alleen in Gaza, maar ook in je achtertuin en in de polders. De opmars van het dikke-ik heeft nu een planetaire dimensie aangenomen. De tegenstelling tussen de menselijke leefwereld – ‘*the world we live in*’, zoals Latour (2020) zegt, en de leefwereld als dusdanig – ‘*the world we live from*’ is onhoudbaar. We zitten in een spagaat. De crises stapelen zich op. We zitten tegenwoordig in het midden van een ‘policrisis’ – een economische + politieke + ecologische crisis – die ook een ‘permacrisis’ (we geraken er niet meer uit) en een ‘omnicrisis’ is (die alle instituties en iedereen raakt). Met Trump 2.0 wordt dit allemaal alleen nog maar erger. We zijn het tijdperk van de ‘megacrisis’ ingetreden. Dit is om woedend van te worden. Woedend van machteloosheid en ook intriest. Alhoewel Kunneman bij momenten zijn geloof in het humanisme verloren leek te zijn, komt hij uiteindelijk toch met een vleugje hoop. De moraal van zijn verhaal is praktisch en filosofisch. We zijn aardlingen. Als bioten zijn we verbonden met andere bioten. We zijn verbonden met elkaar en moeten leren op een andere manier met andere levensvormen om te gaan. Het biotisch perspectief toont ons dat een andere relatie tot de wereld mogelijk is dan beheersing en uitbuiting. We moeten dringend ons humanistisch wereldbeeld herzien zodat rechtvaardige relaties met andere levensvormen een kans krijgen om zich te ontplooien en te ontwikkelen. Dat vereist een nieuw humanisme (een eco-humanisme),

een nieuwe antropologie (een bio-antropologie), een nieuwe sociologie (een relationele sociologie), een nieuwe politiek (een cosmo-politiek) en een nieuwe democratie (die *bios* en *demos* samen denkt).

Frederic Vandenberghe is professor sociologie aan het Instituut voor Filosofie en Sociale Wetenschappen aan de Federale Universiteit van Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ) in Brazilië en nu tevens Fellow aan het Hamburg Institute for Advanced Study (HIAS)

Bibliografie

- Benjamin, J. (1998): *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2020): *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*. London: Verso.
- Cilliers P (2013): 'A Crisis of Knowledge: Complexity, Understanding and the Problem of Responsible Action', pp. 37-59 in Derkx P. en Kunneman H. (eds): *Genomics and Democracy: Towards a 'lingua democratica' for the Public Debate on Genomics*. Amsterdam: Rodopi. De de Waal, F. (1995): *Our Inner Ape*. New York: Riverhead Books .
- Foucault, M. (2004): *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard-Seuil.
- Gadamer, H.G. (1999 [1960]): *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, in *Gesammelte Werke, Band 2*. Tübingen: Mohr.
- Habermas, J. (1968): *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1987): *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1987): *Dialektik der Aufklärung*. In: Horkheimer, M.: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt/Main: Fisher.
- Latour, B. (2020): 'General Introduction. Seven Objections Against Landing on Earth', pp. 1-9 in Latour, B. and Weibel, P. (eds.): *Critical Zones. The Science and Politics of Landing on Earth*, S. 1-9. Cambridge: MIT.
- Lévinas, E. (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Luhmann, N. (1990): 'Haltlose Komplexität', pp. 59-76 in *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Lyotard, J.F. (1989): *L'Inhumain. Causeries sur le temps*. Paris : Galilée.
- Maturana, H. and Varela, F. (1992): *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Dordrecht: D. Reidel.
- Ricoeur, P. (1991): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Vandenberghe, F. (2025): 'Human-Animal Relations. The Ontological Turn and the Return of Humanism', *Theory, Culture and Society* (in press).