

TUSSEN REFLEX EN REFLECTIE

Over ontvankelijkheid in het licht van de kenniseconomie

Ike Kamphof

Soms neemt een dagelijkse gebeurtenis plotseling het karakter aan van een scène uit een toneelstuk. Opeens zien we onszelf bezig, manmoedig pogend een chaos aan gegevens te organiseren, conflicterende gezichtspunten te verzoenen in een gezamenlijk project, of een afwijkend feit op de een of andere manier toch te integreren in een gegeven kader. De beroepspraktijk, onderwijs en opvoeding, maar ook het dagelijks organiseren van een huishouden, zit in principe vol met zulke stukjes spektakel.

Hoewel het goed mogelijk is dat we na de onthulling van zo'n wat absurdistisch schouwspel berustend de draad weer oppakken, de vertrouwde routine als een fataliteit aanvaardend, kan een dergelijk moment ook de aanzet zijn tot een herbezinning. We vragen ons af wat we eigenlijk aan het doen zijn? Van daaruit kunnen we een nieuwe kijk op de situatie vormen.

We noemen dit 'reflecteren', dat, heel mooi, tegelijk 'weerkaatsen' en 'ergens aandacht aan geven' betekent. Het is door de spiegeling van een gebeurtenis, dat we er opmerkzaam op worden. Even verliezen we de gewone betrokkenheid in onze projecten en verdicht het onzichtbare raamwerk van ons optreden zich om als zodanig in beeld te komen.

Zo kan ook de vertrouwde straat of kamer opeens zichtbaar worden, door een bijzondere lichtval, doordat we vroeger dan anders zijn opgestaan of bijvoorbeeld door ziekte afwezig zijn geweest. Kunst, en moderne kunst bij uitstek, is een uitwerking van deze fundamentele gewaarwording. In haar herhaalde aanslag op onze verwachtingen en de opvoering van steeds nieuwe verbeeldingen, speelt ze met de vooronderstellingen van waarneming en betekenisconstructie, en maakt ons gevoelig voor die impliciete vooronderstellingen. Ook reizen is vanouds een manier om de beschouwelijke blik op de wereld, de andere en de eigen, te cultiveren en te genieten.

Waar gewoontes door terugkeer van hetzelfde oordelen en handelen de soepelheid van mentale en fysieke reflexen verlenen, is reflecteren een opschorten of doorbreken van die patronen, en een bron van creatieve vernieuwing.

Het is in dit licht niet verwonderlijk dat waar vernieuwen welhaast de status krijgt van een vereiste reflex ook veel wordt gesproken over reflectie. Zo wordt in het debat over de 'kenniseconomie' in allerlei toonaarden aangegeven dat we in de toekomst flexibeler, en daarom ook reflexiever, zullen moeten

worden. In een kennisintensieve, complexe en veranderlijke economie verouderen verworven kennis en bekwaamheden vlug. Werknemers moeten daarom zelf actief op zoek gaan naar nieuwe perspectieven en vaardigheden. Het vermogen te reflecteren is nodig om te kunnen blijven leren, en dat 'levenslang leren' is een voorwaarde voor blijvende *employability*. Waar de kenniseconomie uitnodigt tot hervormingen in het onderwijs wordt reflexiviteit steeds genoemd als een cruciale competentie die studenten moeten verwerven.¹

Er is nog een ander aspect aan het veelstemmig beroep dat tegenwoordig wordt gedaan op reflexiviteit. In het denken over onderwijs en beroepspraktijk, maar ook in het wijdere verband van de zogenoemde 'postmoderne cultuur', bestaat een aanvoelen dat eerdere paradigma's nog maar beperkt werken. Reflexiviteit is hier het antwoord op een proces van heroriënteren dat zelf reflexief terugkijkt op de verworvenheden van de moderniteit en wat daarin vergeten is.

Daarbij gaat het niet altijd om reflectie op de eerder aangeduide manier, als een *stop and think*.² De term wordt ook gebruikt voor het moeilijk te verwoorden verschil tussen schoolkennis en ervaring, voor iets dat ook wel *feeling* heet of 'intuïtie'. Reflexiviteit is dan minder een afstand nemende beschouwelijkheid en bewuste poging tot herbepaling, maar juist een geconcentreerde, improviserende betrokkenheid.

Op deze manier wordt het bijvoorbeeld opgevoerd in het werk van Donald A. Schön, dat in de discussie over de vernieuwing van het hoger onderwijs en de deskundige beroepspraktijk vaak wordt aangehaald.³ Opnieuw is moderne kunst een belangrijk model, want is dit niet wat de jazzmuzikant doet en de moderne schilder die het creatieve proces tot het eigenlijke werk maken, waarin artiest en materiaal met elkaar spelen?

Zoals vaker het geval is met begrippen die opeens overal opduiken, is de betekenis van de term 'reflexiviteit' in het debat over de toekomst van werk en onderwijs doorgaans even omvattend als onbestemd. Verheldering van wat reflectie als mentaal proces inhoudt is hoognodig.

Twee denkers hebben in de laatste decennia daarvoor interessante aanknopingspunten gegeven. Ondanks de verschillende benaderingswijze vertonen hun bevindingen opvallende gelijkenissen. De eerste is de al genoemde Schön, die stamt uit de Angelsaksische traditie van Dewey en Ryle. Schön koppelt zijn onderzoek van reflectie direct aan de beroepspraktijk en is bewonderenswaardig concreet. De tweede is de Franse filosoof J.-F. Lyotard, bekend als de verkondiger van de postmoderniteit. Lyotard baseert zich op een herlezing van Kant vanuit de (post)fenomenologie en is vooral georiënteerd op de kunst.⁴ Hij is abstracter dan Schön, maar ook meer systematisch, waarbij thema's die in Schön wat impliciet blijven duidelijker aan het licht komen.

Door deze twee denkers samen te lezen, en daarbij vooral uit te gaan van de structurele overeenkomsten in hun opvatting, wil ik een beeld van reflectie schetsen dat een uitgangspunt kan bieden voor verdere discussie. Dit beeld is echter niet naadloos in te passen in de roep om vernieuwing rond de kenniseconomie. Het zet ook aan tot vragen bij enkele verontrustende tendensen daarin, zoals de neiging om reflexiviteit zonder meer te verbinden met grotere flexibiliteit en aanpassingsvermogen van werknemers. En wat is eigenlijk de inzet van reflexieve vaardigheden in onderwijs en beroepsbeoefening? Welke rol ziet het onderwijs daarbij voor zichzelf? Aan het slot van dit artikel zal ik een aantal kanttekeningen plaatsen waar het huidig debat, vanuit het perspectief dat genoemde auteurs aanreiken, toe uitnodigt.

Een nieuwe epistemologie van de praktijk

Schöns onderzoek naar reflexiviteit vertrekt van de constatering dat de professionele praktijk in een crisis verkeert, en schetst daarmee de concrete achtergrond van de discussie in het onderwijs. Hij wijst op de herkenbare getuigenissen over machtsmisbruik van deskundigen, op schandalen waarbij de oplossingen die experts aandragen gepaard blijken te gaan met kwalijke neveneffecten, of nieuwe problemen oproepen die soms erger zijn dan de kwaal die zij moeten verhelpen. Hij constateert dat enerzijds de rol van hoog opgeleide specialisten zich verder uitbreidt, en omgeven is met grote verwachtingen, terwijl anderzijds sprake is van een groeiend gevoel, niet in de laatste plaats bij deskundigen zelf, van falen en onmacht om te gaan met een ingewikkelde en instabiele praktijk (RP3-20).

Schön wijt de crisis, die zowel praktisch is als een crisis van legitimiteit, onder meer aan het heersende paradigma van deskundigheid. Dit is een technisch rationeel paradigma, dat wortelt in het denken van de Verlichting en het positivisme, en luidt dat "...professioneel handelen bestaat in het instrumenteel oplossen van problemen, dat methodologische strengheid heeft verworven door de toepassing van wetenschappelijke theorieën en technieken" (RP 21).

Problemen worden volgens dit paradigma door zogenoemde 'experts' gediagnosticeerd met behulp van algemene principes, waarna ze open zouden staan voor oplossing door het toepassen van gestandaardiseerde kennis en daarvan afgeleide technieken. De vraag is enkel welke middelen het meest efficiënt zijn om het doel, dat op zich ondubbelzinnig geformuleerd kan worden, te bereiken.

Het probleem met dit paradigma is volgens Schön tweeledig. Allereerst werkt de *technological fix* niet in de huidige dynamische en pluralistische praktijk (RP 10). Het probleem is zelden eenduidig. Daarbij moet de deskundige tegenwoordig om kunnen gaan met een veelheid aan belangen en waarderingen,

en ook nog eens zijn weg vinden in vaak tegenstrijdige theorieën en methodologieën in het eigen beroepsveld (RP 17, 40-42).

Zo is het goed voor te stellen dat een welzijnswerker niet alleen moet kiezen tussen verschillende therapeutische benaderingen, maar ook afwegingen moet maken over de belangen van zijn cliënt en zich afvragen hoe zijn taak moet worden gezien in de samenleving en de veranderende politieke opvattingen daarin. Hij moet balanceren tussen de aanspraak die cliënten op hem doen en de eisen van effectiviteit die de organisatie stelt.

Op een vergelijkbare manier zal een manager rekening moeten houden met de veranderingen die optreden door een internationaliserende economie, maar ook met individuele werknemers en hun aspiraties. Daarnaast moet hij kunnen bemiddelen tussen de afdelingen binnen zijn bedrijf, met elk hun eigen werkwijze en eisen. Eventuele confrontaties moeten eerst worden ontward en problemen worden afgebakend. Het ligt voor de hand dat standaardoplossingen daarbij zelden gegeven zijn.

Een tweede probleem met het technisch rationeel paradigma is dat dit een professionaliteit verhult die wel kan werken in een pluralistische en veranderlijke omgeving. Schön roept daarom op tot, wat hij noemt, een nieuwe 'epistemologie van de praktijk' en geeft daar zelf een aanzet toe (RP 20, 49). In die epistemologie speelt reflexiviteit een sleutelrol.

Volgens Schön is het van belang om die reflexiviteit op te helderen, niet alleen om beroepsbeoefenaren een hart onder de riem te steken, maar ook om dit soort deskundige competentie te verdedigen tegen kritiek als die van Illich bijvoorbeeld.⁵ De reflexieve competentie is aanwezig, maar wordt verduisterd door de heersende opvatting van deskundigheid en door even sterk generaliserende critici die alle professionaliteit bestempelen als een uitoefening van macht en een forceren van de werkelijkheid in wetenschappelijke kaders.

Praktijkmensen zelf hebben trouwens volgens Schön ook schuld aan de onduidelijkheid, door hun gretige beroep op vage termen als 'intuïtie', 'kunst' en 'gevoel'. Het vasthouden aan een soort mystiek van de praktijk en de gedachte dat het formuleren van een moeilijk te verwoorden bedrevenheid zou leiden tot verlamming, belemmeren verdere ontwikkeling van de wezenlijke reflexieve vaardigheid (RP vii, 281).

Schön is vooral geïnteresseerd in een reflexiviteit die *in* het handelen is opgenomen. Het moderne technisch rationele paradigma is gebaseerd op een sterke scheiding tussen kennen en handelen, alsof we eerst denken en vervolgens onze plannen methodisch uitvoeren. Dat is wel eens het geval, maar vaker niet. Het gezicht van een bekende herkennen in een menigte bijvoorbeeld is niet iets waarvoor we procedures en criteria moeten ontwerpen voor we ze kunnen toepassen. We doen het als vanzelf en zullen de kennis en kunde die daarin impliciet is niet uitputtend kunnen beschrijven.

Ook voor professionele kundigheid geldt dat de theorieën, criteria en procedures die gehanteerd worden veelal spontaan werkzaam zijn in het optreden en niet volledig te verwoorden. We proberen dat, bijvoorbeeld naar aanleiding van een verrassing waar we voor staan, maar dit blijft een bewuste reconstructie van iets dat veel rijker is.

Net zoals er een weten inherent is in ons doen, kan volgens Schön ook een soort reflectie ingebed zijn in het handelen. Een voetballer ontwikkelt balgevoel door te experimenteren met bewegingen en terug te koppelen, zoals een jazzmusicus virtuositeit in de omgang met zijn materiaal opbouwt en leert te reageren op wat door anderen wordt gedaan. Hij reflecteert tijdens het spelen op zijn eigen muzikale patronen, varieert, experimenteert en speelt in op de muziek die in het gezamenlijk optreden ontstaat (RP 55). Een dergelijke performance, die elke keer anders is, zou een kakofonie worden wanneer de spelers doof waren voor wat er gebeurde en rigide zouden vasthouden aan een eigen spoor.

Het is deze reflexiviteit waar het Schön om gaat. De genoemde welzijnswerker en manager moeten, net als andere beroepsbeoefenaren, in staat zijn verschillende benaderingen te plaatsen, en zich temidden daarvan te bewegen. Daarbij vraagt de praktijk van hen een vermogen om te gaan met situaties die niet onder geijkte categorieën vallen en dat nodig, eerder dan tot technische expertise, uit tot een vermogen op een zinvolle manier in en met die pluraliteit te experimenteren.

Waar Schön een duidelijke voorkeur heeft, hanteert Lyotard verschillende opvattingen van reflectie. Zo brengt hij de moderne kunst enerzijds in verband met een 'denkender' en afstandelijker worden van onze sensibiliteit, en anderzijds met een directe voelende betrokkenheid op onze omgeving. Het lijkt er op dat we reflecteren in verschillende 'registers', waarvan de genoemde vormen de uiterste polen vertegenwoordigen, van intuïtief gevoelsmatig tot bewust denkend.⁶ In beide gevallen blijkt het reflexief proces echter eenzelfde grond te hebben, die ook de verdere structuur van dat proces tekent. Of we ons optreden met een zekere distantie beschouwen of in de situatie zelf tastend onze weg zoeken, reflecteren heeft een aanleiding die ons noopt tot een andere verhouding tot de omgeving dan we gewoonlijk innemen. Ik zal de bespreking van het reflexief proces beginnen met dit laatste, voor beide denkers wezenlijke, uitgangspunt, om vervolgens twee aspecten van het reflecteren als activiteit te verduidelijken.

De grond van de reflectie: ontvankelijkheid

Een eerste karakterisering van reflexiviteit wordt zowel door Schön als door Lyotard neergezet in tegenstelling tot een andere denkhouding waarin we eigen denkkaders aan de werkelijkheid opleggen. Dit laatste zou grotendeels onze

gewone manier van doen zijn. Reflectie vertrekt daarentegen van een situatie als niet inpasbaar in gegeven modellen. Reflecterend stellen we ons open voor een onbekend gegeven, "een uniek geval" (RP 129).

Dit is overigens niet per se iets dat we doen, als een bewust gekozen houding, maar vaker en fundamenteeler iets dat ons overkomt. Een situatie 'uniek' noemen, is een positieve formulering voor wat in de ervaring op ons af kan stormen als een pijnlijke chaos waarin eerdere verwachtingen en aspiraties schipbreuk lijden. Maar ook een plotse, dankbare verwondering over een lang vertrouwde geliefde of de weergaloze lucht vanuit het keukenraam zet spontaan tot reflectie aan.

Wanneer we bewust een proces van reflectie aangaan, moeten we de bevreemding die ons in andere situaties zomaar overvalt, eerst oproepen, zodat we ontvankelijk kunnen worden voor nieuwe indrukken. Zoals Lyotard aangeeft, valt hier veel te leren van moderne kunstenaars, van Cézanne bijvoorbeeld in zijn wanhopige strijd zich te bevrijden van de bestaande veronderstellingen van de waarneming en van de verwachtingen ten aanzien van een schilderij. Soms wachtte hij uren voor zijn doek om de volgende kleurtoets te laten komen, en nooit was de twijfel ver weg (INH 113f, 163f). Het opschorten van bestaande kaders en interpretaties is moeizaam. Zonder bijzondere inspanning nemen gewoontes en stereotypen vaak automatisch het roer weer over.

Lyotard legt meer gevoel voor dramatiek aan de dag dan Schön, maar niet zonder reden. De laatste wijst er terecht op dat we reflecterend de situatie niet beheersen, maar er in stappen, om deel te worden van een uitwisselingsproces (RP 151, 163, 166). Lyotard benadrukt echter dat reflectie daarin niet alleen ten koste gaat van onze gewone greep op de dingen, maar ook van dat stuk van ons zelf dat in die greep is besloten. We hebben niet alleen opvattingen over de werkelijkheid, we zijn ook zelf die opvattingen. Zonder dat zijn we als kinderen, overrompeld door impressies. Om daarbij vooral te denken aan een verkwikkende frisheid is overhaast; het betekent ook dat we zonder ruggensteun aan die impressies zijn overgeleverd (INH 11). Juist daarom kan reflecteren zoveel weerstand oproepen van de 'volwassen' geworden geest.

Schöns mooie maar ook ietwat idyllische beeld van een 'reflexief gesprek' met de omgeving vergt enige bijstelling. Misschien spreekt de situatie tegen ons in de reflexieve openheid, maar ze doet dat niet bij voorbaat in een bekend idioom en ook verder in het proces blijven er onverstaanbare gegevens opduiken. Lyotards meer radicale benadering, geënt op de kunst, maakt duidelijk dat die onverstaanbaarheid, met de desoriëntatie en aanslag op het ik die deze insluit, in feite de kern uitmaakt van reflexiviteit. Reflexiviteit is een ontvankelijkheid die niet alleen draait om overeenstemming, maar allereerst om verschillen.

Daarbij gaat het om het aanvoelen van subtiele onderscheiden in de werkelijkheid die niet zomaar herleid kunnen worden tot een bekende eenheid.

Maar reflexiviteit is ook een besef van onze verhouding tot iets dat zich voordoet, en ook dat besef is getekend door een verschil. In de getroffenheid door iets als onbekend worden we tegelijk geconfronteerd met een kloof tussen ons denken en de werkelijkheid zelf die zich, al is het maar even, aan onze bepalingen onttrekt.

Als geen ander getuigt de moderne kunstenaar in zijn werk van dit gevoel van verbijstering door een werkelijkheid die hij nooit echt recht kan doen. Kunst is niet onderhevig aan de praktische beperkingen van de beroepscontext waar Schön over spreekt en daarom kan de reflexieve gevoeligheid zich daar vrijer uiten. Wanneer dit gevoel voor het verschil tussen ons denken, waarderen en handelen enerzijds en de werkelijkheid anderzijds centraal komt te staan, wordt de getroffenheid door iets onbekends daar als vanzelf een intense gedrevenheid door een telkens ontsnappend gegeven. Deze is in principe eindeloos. Dat geldt niet alleen voor een kunstenaar tijdens het maken, maar ook voor de toeschouwer. We raken met een kunstwerk nooit klaar, en wat we er ook over zeggen, het is nooit helemaal juist. Er is altijd nog meer dat in die woorden niet werd gevat.

Toch is in de functionele context waar Schön over spreekt een blijvende openheid op de achtergrond ook aanwezig. Zo benadrukt hij dat in de reflexieve uitwisseling pogingen om de situatie te ordenen altijd voorlopig blijven, naast andere mogelijkheden, terwijl de reflecterende beroepsbeoefenaar tegelijk gevoelig blijft voor tegenspraak door de situatie en ontvankelijk voor nieuwe verwarringen. Hij noemt dit een "instelling voor onderzoek", die in feite beslissend is voor een reflexieve praktijk (RP 163f).

Reflecteren, kunnen we nu concluderen, doen we dus allereerst door iets te laten, door oordelen en bepalingen op te schorten en ons open te stellen voor verschillende mogelijkheden naast en door elkaar. Het valt op dat Lyotard en Schön daarbij allebei een beroep doen op de metafoor van de stem. Waar 'iets weten' vaak geassocieerd wordt met het hebben van visueel overzicht, gaat het bij reflecteren om een luisteren. Bij Schön is dat in het reflexieve 'gesprek' naar de *back-talk* van de situatie. Bij Lyotard is wat gehoord wordt meer een roep of roeping. Wat dit in elk geval uitdrukt is dat nieuwe vondsten en oplossingen niet alleen worden 'uitgevonden', maar minstens evenveel 'gevonden' of afkomstig zijn van een plotseling 'gevonden worden' door iets. Zoals Picasso opmerkte: "een schilderij komt van heel ver tot mij, ... het schildert; en ik kan de volgende dag niet doorzien wat ik zelf gedaan heb".⁷ Maar die ervaring is ook in het dagelijks leven niet afwezig, wanneer we een ommezwaai in inzicht wat lacherig toeschrijven aan 'inspiratie' bijvoorbeeld.

Termen als 'inspiratie' en 'kinderlijkheid' geven gemakkelijk aanleiding tot mystiek, tegenwoordig weliswaar niet meer die van hemelse gaven, maar dan toch van een soort geniale originaliteit. Nu is een mate van mystiek bij het denken over reflectie waarschijnlijk onvermijdelijk, juist omdat het gaat om een

gevoeligheid voor iets anders dan wat we al wisten en konden hanteren, en om een vorm van overstijgen van het zelf dat met dat weten en hanteren is verweven. Maar Schön is terecht huiverig voor een te vlot beroep op mystiek. Verwijzingen naar een bijzondere gave of *feeling* maken van reflexiviteit een talent van enkelingen, een onaantastbaar bezit voor hen die het hebben en niet of moeizaam te verwerven voor hen die het niet hebben. Het gevaar daarvan is bovendien dat niet alles wat we 'gevoel' of 'intuïtie' noemen, leidt tot wenselijke resultaten. Een beroep op intuïtie kan ook een manier zijn om reflexieve ontvankelijkheid uit de weg te gaan en vast te houden aan vooroordelen. Reflectie is niet een moeilijk te doorgronden gift die je hebt of niet, maar allereerst een 'niet hebben', een openheid.

Ik kom op het onderscheid tussen reflecteren als een altijd voorlopig oordelen en een intuïtief vooroordeel nog terug. De vraag is nu hoe we ons vanuit openheid eigenlijk kunnen oriënteren? Hoe kunnen we reflecterend eenheid vinden zonder van die eenheid uit te gaan, en op welke criteria kunnen we ons beroepen als we van gegeven regels afzien?

Lyotards onderscheid tussen twee aspecten van het reflecteren is hier verhelderend: een tautogorisch en een heuristisch aspect (LS 16). Het tweede geeft aan hoe reflectie nieuwe coherentie vindt en uitvindt, het eerste is een antwoord op de vraag naar het principe van oriëntatie daarbij. Schön gaat uitgebreid in op de heuristiek van het reflecteren, maar blijft in het vage over de criteria van de reflectie. Hij spreekt veel over 'aanvoelen', waar Lyotard duidelijker maakt hoe dit aanvoelen zou kunnen functioneren.

Reflectie als tautogorie

Zoals hierboven aangegeven, sluit reflecteren een gevoel in voor onze verhouding tot iets dat zich voordoet. Het is in feite die gevoeligheid die Lyotard met de term 'tautogorisch' aanduidt: het vermogen van de reflectie iets te voelen en tegelijk zichzelf te voelen, en om dit laatste gevoel als richtlijn te nemen (LS 24f). In de meest simpele vorm is dit een gevoel van pijn of plezier. Lyotard vergelijkt dit met het lichamelijke gevoel van plaats dat onze ruimtelijke oriëntering leidt, zoals een sensatie van rechts en links (LS 20, 54).⁸ Zonder ankerpunt in ons lichaam en zonder basaal verschil, zouden we, alle plattegronden ten spijt, geografisch niet onze weg kunnen vinden. Zo kunnen we reflecterend ook niet zonder het verschil tussen lust en onlust, tussen een gevoel van overeenstemming of juist van een verschil tussen onze geestelijke vermogens en wat op ons afkomt.

Volgens Lyotard is dit tautogorisch reflexief gevoel niet alleen aanwezig in het reflecteren. In het zuivere reflecteren is het gevoel ons enige richtsnoer, maar andere manieren van begrijpen en waarderen worden ook begeleid door

deze basale reflexiviteit. Dat betekent bijvoorbeeld dat wanneer we iets denken te weten, we niet alleen iets over een ding of situatie weten, we voelen dat weten ook op zich. Het blijft mogelijk dat we ons vergissen, maar onze vermeende kennis gaat in elk geval gepaard met een gevoel van overtuiging, een reflexief besef van ons weten van zichzelf en van wat het is om te weten.

Voorbij de abstracte terminologie waar Lyotard vaak aan houdt, kan het iets duidelijker worden wat dit tautegorisch reflexief gevoel concreet inhoudt als we denken aan situaties waarin dit reflexief gevoel van ons denken van zichzelf blijkbaar direct wordt aangesproken, zonder dat we de bijpassende inhoud nog kunnen formuleren. Op zoek naar de oplossing van een ingewikkeld theoretisch probleem kan ik opeens voelen: 'Zo zit het!', zonder dat ik de weg helemaal kan uitleggen die nog bewandeld moet worden. Omgekeerd kan een gevoel voor waarheid ook blijven knagen. Al is het verslag dat iemand doet van een gebeurtenis waar ik bij was op zich wel juist, toch voelt het voor mij niet als een getrouwe weergave. Er blijft iets niet kloppen.

Ook een gevoel voor rechtvaardigheid kan blijven opspelen naar aanleiding van een situatie die wettelijk volkomen helder is, zelfs als ik die wetten onderschrijf. Iets zegt mij dat in het geval van deze illegale vreemdeling het recht geweld wordt aangedaan en daarin voel ik iets aan van wat recht moet zijn. Het reflexief tautegorisch gevoel is een soort schets van wat het betekent te weten of op een bepaalde manier te waarderen, en tegelijk ontvankelijk voor scheurtjes in die schets en de toepassing daarvan op concrete gevallen.⁹

Nu kan natuurlijk wel de vraag worden gesteld wat we eigenlijk aan zulk soort denken, alleen gebaseerd op een gevoel, zouden hebben? Blijft dit niet hopeloos subjectief? Schön geeft inderdaad aan dat reflecteren altijd gekleurd is door persoonlijke ervaringen en waarderingen (RP 138, 166). Maar reflecteren behelst tegelijk, zoals eerder gezien, een afstand van eigen invullingen en deels ook van het eigen ik. Daarom kan wat in de reflectie opkomt juist wel intersubjectief herkenbaar zijn, verweven met gedeelde, menselijke mogelijkheden om de werkelijkheid vorm te geven. Lyotard volgt eerder dat laatste spoor. Zonder dat is kunst, hoe grensverleggend ook, niet goed denkbaar.

Volgens mij dringt zich echter nog een andere vraag op, waar geen van beide denkers op ingaat. Gewoonlijk duiden we een soort oordelen waaraan vastgehouden wordt op puur subjectieve gronden aan als 'vooroordelen'. Wat is het verschil tussen deze vooroordelen en de 'voorlopige oordelen' van de reflectie?¹⁰ Hoewel het onderscheid in de praktijk lastig zal blijven, geeft het tautegorische aspect van de reflectie hier wel een aanknopingspunt.

In zijn colleges over logica geeft Kant een simpele en in dit verband treffende omschrijving van zogenaamde 'vooroordelen'. Een vooroordeel is iets dat we aannemen op subjectieve gronden, maar zonder dat laatste te erkennen. We gaan er gewoon van uit dat we iets weten over een ding of dat we zeker zijn van de juiste waardering van een situatie, terwijl we daar geen gegronde redenen

voor hebben.¹¹ Een vooroordeel, zouden we dus kunnen zeggen, wordt gekenmerkt door een gebrek aan tautologisch besef van zichzelf. Daarmee verliest het de openheid voor correctie die het reflexieve 'voorlopige oordeel' wel heeft. Het reflecterende oordeel is een subjectief vermoeden en 'voelt' zichzelf ook zo aan. Het oordeelt altijd slechts op de manier van een 'alsof' en niet volgens het 'is'. Zo speelt het volgens Kant een cruciale rol in de beginfase van elk onderzoek, ook het wetenschappelijke, dat zonder vermoedens en hypotheses nooit van de grond zou komen, en Lyotard en Schön treden hem hierin bij (RP 145; INH 84). Pas in tweede instantie worden die vermoedens omgezet in kennis, die onderhevig is aan objectieve criteria.

In deze richting kan misschien ook een ander probleem opgelost worden waar Schön naar verwijst, maar waarvoor hij geen andere oplossing biedt dan te wijzen op een praktijk waarin het zo'n vaart niet loopt. Reflexieve beschouwelijkheid wordt vaak in verband gebracht met een verlammeende relativisering. "Ijdelheid der ijdelheden... Alles is ijdelheid. (...) Alle dingen zijn onuitsprekelijk vermoeiend", zucht de beschouwelijke Prediker (1:2-10). Ik vraag me af of die verlamming niet berust in een conclusie die in het reflexief proces juist open wordt gehouden? Teleurstelling over ons pogen en zwoegen, terwijl dat nergens toe leidt, lijkt gebaseerd te zijn op de veronderstelling dat dat eigenlijk anders had gemoeten, dat waarheid, geluk en morele zekerheid bereikbaar hadden moeten zijn. Ontbreekt daarin niet een zeker reflexief gevoel van de eigen betrekkelijkheid in het geheel van de werkelijkheid?

Ontvankelijkheid, het vermogen getroffen te worden door iets als onbekend en uniek, brengt daarentegen juist in beweging, in een poging recht te doen aan wat zich voordoet, ook als we niet boven een alsof uit kunnen komen in ons oordelen. Reflecteren is daarin alles behalve een nihilistisch afwenden van de werkelijkheid en problemen die zich voordoen.

Het alsof, dat onze reflexieve invallen de status van een loutere poging geeft, speelt ook een belangrijke rol bij het heuristisch aspect van reflecteren, zij het op een iets andere manier. Het wijst daar niet naar wat er zou ontbreken aan objectiviteit, maar naar een zekere creatieve vrijheid.

Reflectie als heuristiek

Hoe kunnen nieuwe mogelijkheden om een geval te duiden opkomen, buiten gegeven kaders en toch niet totaal willekeurig? Schön houdt zich daar intensief mee bezig in zijn boeiende praktijkscenario's. Daaruit blijkt dat we, ook tegenover een uniek geval, niet volledig in het duister tasten, allereerst door het geval toch te zien als een voorbeeld dat in een bekende reeks zou kunnen passen. Schön wijst op de voorafgaande beroepservaring, Lyotard benadrukt een blik vooruit (RP 138; LS 30, 33). Dit nieuwe kunstwerk voelt als exemplarisch voor

een toekomst die nog niet verwoord kan worden. Deze opvattingen sluiten elkaar niet uit. Toekomst en verleden zijn in de reflectie in feite verweven.

Door een verbinding te leggen met eerdere ervaringen en het zoeken van precedentes die voor dit geval behulpzaam kunnen zijn, vormen we een eerste houvast. Wat Schön niet duidelijk maakt, is dat een bestaande reeks, en de impliciete opvattingen die daar bijhoren, zelf vorm krijgen door het nieuwe 'exemplaar'. Beter is het te zeggen dat de reeks een hulpconstructie is, ingegeven door dit geval, met het oog op een mogelijke duiding.

Daarin ligt een belangrijk verschil met het simpelweg toepassen van ervaring uit het verleden op iets nieuws dat zich voordoet. Zoals een modern kunstwerk de opvatting van kunst en onze blik op de geschiedenis van de kunst wijzigt, kan ook voor een architect, docent of manager door een nieuw geval een ander idee ontstaan omtrent de eigen aanpak. Er komen aspecten van de ervaring boven waar niet eerder bij stil werd gestaan, en die nu aanleiding geven tot heroriënteren.

De eerste kadering die we zo ontwerpen blijft in het vervolg open voor wijzigingen wanneer er onverwachte gegevens opduiken. Ze werkt niet als vaste regel, maar alleen richtinggevend in het zoeken naar duidingen en waarderingen van de situatie. Vanuit dit enigszins vloeibaar houvast, maar altijd ook met het houvast zelf, kan verder worden geëxperimenteerd.

Anders dan het toepassen van standaardoplossingen, voltrekt dit verdere experiment zich steeds volgens de *modus* van het alsof en het alsdan, of, in hedendaagse termen, in een sfeer van virtualiteit (RP 157). Een instrument van de reflectie dat aanleunt bij het zoeken naar precedentes is, zoals Lyotard ook aangeeft, het denken in analogieën (RP 183; LS 87). Een analogie vergelijkt, maar zonder twee gevallen op te vatten als 'gelijk', als illustraties van eenzelfde algemene regel. Een analogie blijft gevoelig voor verschillen in aard en context van de optredende gevallen, en maakt het tegelijk mogelijk sprongen te maken met behulp van bestaande denkbeelden.

Schön besteedt ook aandacht aan zogenoemde 'productieve metaforen' (*generative metaphors*), waarbij de structuur bekend van één object wordt overgedragen op een ander waardoor een nieuw perspectief op dat laatste wordt verkregen (RP 183f). Ik kan het leven van een mens zien als een boek dat elders al geschreven is, of naar het model van een plant, en dan vooral denken aan opbloeien, maar ook als een wat gerafeld breiwerk van verhalen, waarin onbedoelde plots losse eindjes maken. Mijn benadering en inzichten, bijvoorbeeld als therapeut of als architect, zullen verschillen naar gelang de metafoer die ik hanteer.

Reflecterend tasten we een hypothese voor een mogelijke aanpak af en trachten de effecten te verbeelden van een idee of ingreep in de situatie (RP 145-147). In sommige situaties is het mogelijk iets uit te proberen, om te zien wat dit oplevert. Tegelijk sluiten we ons niet af voor signalen uit de omgeving en voor

verrassingen, prettige die nog weer andere sporen openen of minder prettige die tot nieuwe herzieningen dwingen. Ook analogieën en metaforen moeten getoetst worden op wat ze mogelijk maken en uitsluiten.

Een geslaagde uitkomst is het resultaat van een proces dat wij als deelnemers in een situatie niet echt overzien. Daarom ook komt die uitkomst altijd gedeeltelijk op ons af als een toegift, en ze blijft voorlopig, indien niet in de dagelijkse praktijk, dan toch in principe.

Terugkijkend naar wat ik de verschillende registers heb genoemd waarin reflectie zich voltrekt, kan nu worden afgeleid dat de kloof daartussen minder groot is dan leek. Intuïtief improviseren en bewuste beschouwelijkheid vinden beide een aanleiding in een getroffenheid en oriënteren zich niet op basis van gegeven regels maar op grond van gevoel. Reflecterend is er altijd sprake van een lossen van bestaande opvattingen en kaders. Dat is enerzijds vervreemdend, maar vanuit de openheid die zo ontstaat tegelijk een engagement in een proefondervindelijk proces en een betrokkenheid op de aanleiding daarvan. Het materiaal verschilt, niet de structuur van het proces.

Bewust denkend speel ik met ideeën in plaats van intuïties of tastende handelingen, maar in tegenstelling tot de begrippen waarin we de werkelijkheid gewoonlijk vatten, kan in een idee de verbeelding een belangrijk aandeel hebben. Lyotard noemt ideeën 'begrippen in reflecterend gebruik'.¹² Denken in ideeën is experimenteel denken, waarbij begrippen op onverwachte manieren worden gecombineerd en opgerekt voorbij hun directe bruikbaarheid. Daarom spelen ze ook een grote rol in het formuleren van idealen en utopieën. De geschiedenis leert dat het voor werkelijk nemen van zulke idealen, vanuit de gedachte dat ze onmiddellijk toepasbaar zijn, gemakkelijk leidt tot een vorm van mentale of fysieke terreur. Een reflexieve omgang met ideeën is echter een activiteit aan de grens van ons denk- en voorstellingsvermogen en tegelijk tautegorisch op die grens betrokken.

Omdat in reflecteren afstand van het gebruikelijke en een besef van de gemedieerdheid van onze omgang met de werkelijkheid steeds aanwezig is, is reflecteren geen kinderlijke spontaniteit in de zin van naïviteit. Net zo min als moderne kunst die zich spiegelt aan de expressieve kracht van kindertekeningen of van primitieve kunst zelf kinderlijk of primitief is. Reflecteren is een activiteit die een mentale ontwikkeling vereist.

Die ontwikkeling heeft weinig te maken met het verwerven van kennis. Een vastklampen aan kennis en expertise kan reflectie juist blokkeren. Een deskundige kan gehinderd worden door teveel weten (*over-learning*), stelt Schön (RP 61, 236-266). Ontwikkeling in reflectie heeft te maken met het cultiveren van de verbeelding, maar vooral ook met een verfijning van het tautegorische, intellectuele gevoel voor waar we ons mentaal bevinden in verschillende mogelijke benaderingen ten opzichte van een uniek geval.

Wanneer we nu vanuit deze lezing van reflectie naar het lopende debat over onderwijs en kenniseconomie kijken, dringen zich een aantal vragen op.

Een aantal kanttekeningen bij de toekomstige economie en het onderwijs

Als reflecteren voortkomt uit ontvankelijkheid, en reflectie tegelijk belangrijk is in de toekomstige beroepsbeoefening en het onderwijs, is de eerste vraag vanzelfsprekend welke ruimte de opleidings- en beroepspraktijk laat voor ontvankelijkheid? Schön wijst op een aantal problemen die reflectie kunnen tegengaan. Hiërarchieën die bepalen wat gezegd en gedaan moet worden of informele structuren waarin bestaande opvattingen steeds bevestigd worden, maken een organisatie onvoldoende beweeglijk om nieuwe impulsen toe te laten (RP 236-266). Bedrijven en onderwijsinstellingen, zouden zich, net als individuen, de vraag moeten stellen hoe open zij zijn en welke hindernissen ze in zich bergen die reflexieve ontvankelijkheid afschermen.

Terecht wijst Schön ook op het overkoepelende gegeven van de bureaucratisering, dat de beroepspraktijk en het onderwijs toenemend bepaalt (RP 326-338). Wanneer ik rapporten moet invullen met vergelijkbare en kwantificeerbare gegevens wordt de aandacht niet gericht op de eigen aard en noden van deze situatie of cliënt, maar op een algemene maatstaf.

Bureaucratisering kan worden gezien als een uiting van wat Lyotard wel het 'systeem' noemt, de verwevenheid van wetenschap, techniek en economische belangen, dat zich met letterlijke onverschilligheid ten opzichte van handelende mensen, en ondanks hen, doorzet met een eigen logica (INH 13f). Die logica is sterk belichaamd in allerlei ICT systemen voor gegevensbeheer. De exponentiële uitbreiding daarvan in onderwijs, welzijnswerk en overheidsinstellingen in het algemeen, is eerder dan op uniciteit en openheid gericht op standaardisering en beheersing.

Wanneer we deze lijn doortrekken naar de economische en maatschappelijke organisatie, doemen nog een aantal andere vragen op. Volgens Lyotard is het systeem op zich niet rigide. Integendeel, het laat steeds meer differentiëring toe en heeft zelfs vernieuwende impulsen nodig, al was het maar om de markt draaiende te houden. Het blijft zich echter afspelen binnen een algehele logica van informatieopslag, voorspelling en verkoopbaarheid.

Nu valt te verwachten dat dit systeem, door toenemende complexiteit en differentiatie weinig nood heeft aan werknemers met een al te specifieke achtergrond in kennis en vaardigheden. De vraag is hoe de roep om reflexiviteit rond de kenniseconomie in dit verband geplaatst moet worden? Wanneer Everwijn stelt dat het bedrijfsleven van het onderwijs eist dat het de lerende voorbereidt op een snel veranderende en ingewikkelde samenleving, en hij

tegelijk spreekt over 'multi-inzetbaarheid', of wanneer het Centraal Planbureau het heeft over 'aanpassingsvermogen', dan wordt bedoeld op werknemers die toenemend flexibel zijn.¹³ Betekent die eis tot flexibiliteit tegelijk neutraliteit in achtergrond, ervaring en gevoeligheid? En indien dat zo is, hoe verhoudt dit zich tot de keuzevrijheid van individuen die vaak met reflectie verbonden wordt, soms in dezelfde adem?¹⁴

De vraag die mijns inziens gesteld moet worden is welke heer het beroep op reflexiviteit in onderwijs en beroepspraktijk dient? Is het uiteindelijk hoofddoel voor de kenniseconomie 'toenemende productiviteit' en voor het individu 'mee kunnen blijven draaien'?

Reflecteren doen we wanneer iets ons treft als verrassend. Maar het onbekende dat ons treft lijkt niet van dezelfde orde als de nieuwtjes waarop de markteconomie draait. Die laatste, hoe verbazend ze soms zijn, laten het bestaande kader en waarden als 'productiviteit' en 'consumeerbaarheid' onaangetast. Volgens Lyotard ontspringt reflexiviteit in de grond juist aan iets onverteerbaars, dat ons in de war brengt en, al is het een moment, herinnert aan het verschil tussen ons denken en maken en de werkelijkheid? (INH 117f)

In de gegeven situatie is het cruciaal dat het onderwijs zich terugbuigt op haar eigen taakopvatting. In hoeverre is deze bepaald door economische belangen en in hoeverre moet of mag dat zo zijn? Heeft het onderwijs, zelfs het meest beroepsgerichte, ook een onafhankelijke rol, bijvoorbeeld om studenten een gelegenheid te bieden zich te ontwikkelen tot reflexieve volwassenen in een ruimere zin?

De vraag luidt zo niet alleen welke heer de roep om reflectie dient, maar ook in hoeverre die 'heer' zelf object van reflectie kan worden? Wanneer in de toekomst werknemers meer zelfsturend zouden moeten optreden, is het alvast goed om vast te stellen dat die zogenoemde 'autonomie' niet altijd gekozen is. Toenemende zelfregulering in opleidingskeuze, beroepstraject en bijscholing legt een grotere verantwoordelijkheid bij individuen. Maar hebben die individuen de kennis om die verantwoordelijkheid te dragen? Economische ontwikkelingen en fluctuaties in de arbeidsmarkt zijn voor een deel onvoorspelbaar. In hoeverre is hier sprake, niet zozeer van vrijheid, maar van een afwentelen van de risico's van 'inzetbaarheid' op individuen die de consequenties van hun keuzes niet altijd kunnen overzien, laat staan beheersen?

Zeker is het goed wanneer in het toekomstige onderwijs ruimte is voor de vorming van de verbeelding, en van verschillende heuristische technieken die in de veranderlijke beroepssituatie van belang zijn, maar niet zonder ruimte te bieden aan een verdergaande gevoeligheid voor onze plaats als mens in de werkelijkheid en voor het veelstemmig geluid dat van die werkelijkheid uitgaat. Is er in de kennissamenleving oor voor een andere roep dan die van productiviteit en constante vernieuwing om die productiviteit te handhaven?

Een vraag die hierbij aansluit is naar de toepasbaarheid van perspectieven opgedaan in een reflexief proces. Volgens Everwijn is kennis alleen interessant als het gebruikt kan worden.¹⁵ Die nadruk is ook in andere getuigenissen rond de kenniseconomie prominent aanwezig.

Daarop zou ik allereerst willen opmerken dat een dergelijk nut niet gegarandeerd is in een reflexief proces. Tegen verstokte pragmatici kan verder ingebracht worden dat vernieuwingen in de cultuur vaak ontsprongen zijn aan uitingen die volstrekt onbruikbaar waren volgens de heersende normen. Kolonisatie van een zekere reflexieve subversiviteit door deze binnen een te beperkt kader te plaatsen, bedreigt eerder de vernieuwende kracht van een cultuur dan dat deze wordt vrijgelaten.

Ten tweede lijkt mij dat juist de grens van het bruikbare en beheersbare, waar we op stoten in het reflexief proces, op zichzelf waarde heeft. Is het niet voor een beroepsbeoefenaar als een dokter, welzijnswerker of manager bij tijd en wijle van vitaal belang de eigen onmacht aan te voelen? Niet elke ziekte is te genezen, niet alle lijden te voorkomen of op te heffen, niet iedere gril van de markt te voorspellen. Als reflexiviteit een sleutelcompetentie is in de toekomst, dan wat mij betreft niet zonder het besef van de eigen incompetentie en onmacht, als beroepsbeoefenaar, maar bijvoorbeeld ook als ouder, of gewoon als mens. Misschien helpt dat in het algemeen om iets minder gewelddadig te zijn.

In de filosofie van Lyotard is het beroep op zelfoverstijging nadrukkelijk aanwezig en daarin neigt hij naar een spirituele becommernis. Maar het is in Schön niet ver weg waar hij cliënten, op zoek naar een reflexieve deskundige, aanraadt te letten op de mens in plaats van de kennis en op "... de combinatie van vertrouwen en bescheidenheid, geloof in de eigen positie, en een openheid voor onderzoek, die karakteristiek is voor de reflexieve competentie" (RP 301).

Een laatste opmerking in verband met de veronderstelde praktische bruikbaarheid van reflexiviteit is het volgende: reflexiviteit wordt vaak verbonden met flexibiliteit, en daar zit iets in. Wie reflecteert maakt zich los van bestaande kaders, en is, tenminste voor de duur van het proces, niet strikt dogmatisch.

Maar de reflecterende is lang niet altijd beweeglijk op de manier die bedoeld lijkt te worden met een term als 'multi-inzetbaarheid'. Reflexieve getroffenheid, zeker zoals Lyotard die uitwerkt, maakt ons mensen die bij tijd en wijle gedreven worden door de stem van iets onbekends. Aan die roep voelen we ons verplicht, hoe hachelijk het vervolgens ook is haar te interpreteren. Dit kan ons dwingen tot een soort obstinate vasthoudendheid die door een organisatie juist bestempeld kan worden als inflexibiliteit. Een leraar die uitgaat van individuele leerlingen, een productiemedewerker die zich afvraagt of zijn bedrijfsleiding zich wel juist opstelt in sociaal of ecologisch opzicht, een werknemer die de 'roep' van een hulpbehoevend familielid voor laat gaan op zijn arbeidsprestaties, een gevoelige ziel die ook voor iets anders wil leven dan

materiële zaken, allemaal worden ze gemotiveerd door een vorm van reflexiviteit, maar vanuit het oogpunt van 'inzetbaarheid' zijn ze eerder onaangepast.

Wat opvalt aan het debat over de kenniseconomie is de vaak wat hijgerige toon die wordt aangeslagen wanneer het gaat om het voorspelde tempo van verandering. "...niemand kan achterover leunen, het vermogen tot verandering en vernieuwing is cruciaal om te overleven" citeert Kalshoven de 'Monitor Kenniseconomie'. In die lijn doordenkend valt te verwachten dat de druk tot resultaten niet zal leiden tot gelegenheid voor diepgaande reflectie, maar juist tot een snelle toe-eigening en inpassing van zogenoemde 'innovaties' en tot een rem op subversiviteit.

Duidelijk is dat Schön en Lyotard iets anders voor ogen hebben met reflexiviteit. Wanneer de reflexieve ontvankelijkheid waar zij over spreken een plaats heeft in de toekomstige praktijk van leven en werken, kan de druk tot vernieuwing en flexibiliteit niet anders dan tot confrontaties leiden. Dat is een scenario waarin enige hoop besloten ligt. Toenemende reflexiviteit betekent dan niet een versterkte reflex tot aanpassing, maar ruimte voor een meer fundamentele ontvankelijkheid.

Noten

*Graag dank ik de collega's aan de Sociale Hogeschool Heverlee en aan de Universiteit Maastricht voor de boeiende discussie en de behulpzame suggesties naar aanleiding van eerdere versies van dit stuk.

¹ Zie: Kathleen Schlusmans e.a. (red.) (1999) *Competentiegerichte leeromgevingen*, Utrecht: Lemma, pp.13-15, en in deze bundel ook de bijdrage van S.E.M. Everwijn 'Het hoe, wat en waarom van competentiegericht onderwijs', pp.63-78. Zie verder: R.W.H. Weehuizen (red.) *Toekomst@werk.nl*, compilatie Bestuur en beleid, www.stt.nl/stt2/projecten/etta/etta.htm, p.4, en: *Voorstellen voor een samenhangend en doortastend beleid inzake levenslang leren in Vlaanderen*, promotieonderzoek Walter Kusters en Jo Scheeren, o.l.v. prof. dr. Herman Baert (KU Leuven) en prof. dr. Dirk Van Damme (Universiteit Gent), www.psy.kuleuven.ac.be/levenslangleren/voorstel.htm.

² De term is van Hannah Arendt (1971) *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Yovanovich 1978, p.78.

³ Donald A. Schön (1983) *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*, New York: Basic Books (in het vervolg aangeduid als RP), en: (1990) *Educating the Reflective Practitioner*, San Francisco: Jossey-Bass.

⁴ Lyotards uitwerking van de thematiek van de reflectie is verspreid over verschillende publicaties. Zie: Jean-François Lyotard (1979) *Au juste*, Paris: Christian Bourgois; (1986) *L'enthousiasme*, Paris: Galilée (nl. vert. *Het enthousiasme*, Kampen: Kok Agora, 1991, m.n. pp.31-60); (1988) *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris: Galilée (in het vervolg aangeduid als INH; gedeeltelijk vertaald als *Het onmenselijke*, Kampen: Kok Agora,

1992); (1989) 'La crise des fondements', *Encyclopédie Philosophique Universelle*, T.1, pp.738-750; en vooral: (1991) 'La réflexion esthétique', in: (1991) *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, pp.13-68 (in het vervolg afgekort als LS). Ik heb Lyotards eigenzinnige, maar boeiende herneming van het reflecterend oordeelsvermogen van Kant uitgewerkt in het eerste deel van mijn dissertatie, *De twijfel van Lyotard. Over het sublieme als een gevoel van deze tijd*, KU Leuven, maart 2002, pp.1-58.

⁵ Zie b.v.: Ivan Illich (1972) *Ontscholing van de maatschappij*, Baarn: Wereldvenster, en: (1978) *Grenzen aan de geneeskunde*, Baarn: Wereldvenster.

⁶ Schön noch Lyotard pakken het probleem van deze twee verschillende 'vormen' van reflectie op. De eerste lijkt er verlegen mee, de tweede gebruikt verschillende opvattingen naast elkaar zonder het verschil te markeren. In mijn doctoraat heb ik de consequenties van deze verschillende opvattingen voor de kunst in het denken van Lyotard uitgewerkt. Ik zal hier vooral de structurele overeenkomsten benadrukken.

⁷ Pablo Picasso (1954) *Wort und Bekenntnis. Die gesammelten Dichtungen und Zeugnisse*, Zürich: Die Arche, p.45.

⁸ Lyotard baseert zich hier op I. Kant (1786) 'Was heisst: sich im Denken orientieren?'. Schön komt het dichtste bij deze gedachte wanneer hij spreekt over een logica van affirmatie als de specifieke strengheid van het reflecteren (RP 155).

⁹ Lyotard werkt dit gevoel van ons denken van zichzelf, terwijl het op verschillende manieren denkt, uit naar analogie van de lichamelijke 'proprioceptiviteit'. Proprioceptiviteit betreft onder meer het vermogen van ons lichaam te 'weten' waar verschillende lichaamsdelen zich bevinden in de ruimte en ten opzichte van elkaar. Dit gevoel is cruciaal voor fysiek evenwicht en oriëntatie. Op vergelijkbare wijze zou het tautologisch reflexief gevoel ons denken richting geven.

¹⁰ Kant gebruikt de term 'voorlopige oordelen' voor reflexieve vermoedens en hypothesen in zijn colleges over logica: (1908) 'Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen', hrsg. G.B. Jäsche, in: I. Kant *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd.9, Berlin, p.74.

¹¹ *Ibid.* Kant spreekt hier niet over reflectie als tautologisch gevoel, maar, meer rationalistisch, over 'Überlegung'.

¹² Lyotard 1979, pp.163, 123, 145f.

¹³ "De rode draad in noties van de kenniseconomie is verandering. Aanpassingsvermogen is daarom van groot belang voor succes in de kenniseconomie". Hier wordt in eerste instantie verwezen naar de overheid, maar het punt is uit te breiden naar individuele werknemers ('De pijlers onder de kenniseconomie: opties voor institutionele vernieuwing' (Centraal Planbureau 2002; o.c. Frank Kalshoven 'Kenniseconomie is alles (en dus niets)', *De Volkskrant* 31-01-04). Schlusmans 1999, pp.65f.

¹⁴ De gedachte dat individuen in de moderne tijd minder geleid worden door de kaders van de traditie, maar zich kritisch verhouden ten opzichte van die kaders, is vrij algemeen. Reflexiviteit verwijst hierbij naar het vermogen welbewust de eigen levensweg vorm te geven. Zie b.v. Scott Lash and John Urry (1994) *Economics of Signs and Space*, London: Sage, pp.3-11.

¹⁵ Schlusmans 1999, pp.63f.