

vermaatschappelijking en waarin het 'vrije handelen' van individuen en de daaruit resulterende gemeenschapsvorming nog enigszins operationeel is. In tegenstelling tot de alles opslopende activiteit van produceren en consumeren, laten intellectuelen, aldus Arendt, zich als enigen nog in met wat duurzaam is in de cultuur, onderhouden zij als enigen nog een praktijk van gemeenschapsvorming die in niets gelijkend is op een 'maatschappij van loontrekkers'. Het is echter zeer de vraag of het handelingsdomein van intellectuelen — de cultuur — en hun producten — teksten, kunstwerken — wel zo verschillen van de consumptieproducten van de arbeid als Arendt laat verstaan, en bijgevolg of intellectuelen nog wel bij machte zijn — indien ze dat al ooit waren — om als laatsten de representanten te zijn van een aloude ideaal van gemeenschapsvorming, laat staan dat zij in staat zouden zijn om de moderne samenleving opnieuw op dat ideaal te oriënteren.

Tot slot nog dit. Het spreekt vanzelf dat de uitgeverij Boom met de heruitgave van Arendts *Vita activa* de Nederlandstalige 'republiek der letteren' een dienst bewijst. In het thans luider dan ooit opklinkende debat rond de crisis in de cultuur is de stem van Arendt ongetwijfeld een welkome participant. Alleen valt het te betreuren dat men het kennelijk heeft nagelaten de tekst zelf aan een grondige herziening te onderwerpen. De (zet)fouten (wellicht een resultaat van het 'scannen') en de niet-actualisering van de oorspronkelijke vertaling voor de Nederlandstalige lezer vormen in deze voor het overige zéér verzorgde heruitgave een storende dissonant.

Van de gelegenheid maak ik gebruik de uitvoerig geannoteerde vertaling van Hannah Arendts essay *De crisis in de cultuur. Haar sociale en politieke betekenis* te signaleren. Dit opstel, dat deel uitmaakt van de bundel *Between Past and Future* (zie reeds mijn recensie van de Nederlandse vertaling van een deel van deze bundel in de *UvM*, 11, nr. 4, zomer 1995, pp. 284-288), is geschreven tegen de achtergrond van *Vita activa* en benadrukt de visie van de auteur op de duurzaamheid van de kunst als het cultuurproduct bij uitstek en van de smaak als het meest vrije oordeelsvermogen van de mens waardoor hij tegelijk aan het politieke humane beschaving verleent. Ook hier ziet Arendt het authentieke oordeel slechts als een aangelegenheid voor weinigen.

Antoon BRAECKMAN

KUNNEMAN GAAT POSTMODERN

Harry Kunneman, *Van theemutscultuur naar walkman-ego. Contouren van postmoderne individualiteit*. Amsterdam-Boom, Meppel & Mortsel, Denis, 1996, 347 p. Hfl. 45 — ISBN: 90-5352-206-9

In dit lijvige werk verwerkt Harry Kunneman, auteur van ondermeer *De waarheidstrecht: een communicatiethoretisch perspectief op wetenschap en samenleving* (1986), een aantal artikelen, ongepubliceerde lezingen en manuscripten die hij in

de loop van de voorbije vijf jaar heeft geschreven. Met dit boek wil hij "de complexiteit en meervoudigheid [...] belichten van de culturele en maatschappelijke verhoudingen waarin wij ons bevinden, *inclusief* de aanknopingspunten voor een zeker optimisme die daarbinnen aan te wijzen zijn". Dat optimisme, zo voegt hij er nog aan toe, ontleent hij "vooral aan de nieuwe mogelijkheden voor *individualisering* die de postmoderne cultuur biedt [...]" (p. 7). En hiermee zijn meteen alle ingrediënten gegeven die dit nieuwe boek van Kunneman in meerdere opzichten markant maken.

Het boek gaat natuurlijk op de allereerste plaats over 'individualisering': over dit paradoxale fenomeen van socialisatie waarbij het individu in zekere zin 'gesocialiseerd' wordt door zich los te maken uit zijn voorafgegeven socialisatiecontext — een fenomeen dat door gezaghebbende sociologen als Ulrich Beck en Anthony Giddens tot symptomatische karakteristiek van onze hedendaagse, postmoderne samenleving is geproclameerd. Maar het boek gaat ook over veel meer. Het gaat ook over het postmodernisme en de redenen voor (cultuur)optimisme die daarin aanwezig zijn, zoals de erkenning en (her)waardering van de niet-eenduidigheid, niet-rechthoekigheid, maar complexiteit en meervoudigheid van de maatschappelijke verhoudingen. En dus gaat het boek onvermijdelijk óók over Habermas, over moderniteit, en over Kunneman vroeger en over Kunneman nu. Want afgezien nog van de overvloedige en polyper-spectivistische wijzen waarop het fenomeen van de individualisering en zijn vertakkingen naar de hedendaagse cultuur en samenleving hier in beeld worden gebracht, lijkt me de betekenis van Kunnemans jongste boek toch voornamelijk te liggen in het feit dat hij hier definitief het geweer van schouder heeft veranderd. De voormalige Habermas-'scholar' die in het verleden geen gelegenheid onverlet liet om het denken van zijn 'leermeester' — zoals hij hem hier nog steeds presenteert (p. 137) — tegelijk te propageren en bij te slijpen, te polijsten en te vervolledigen, verlaat hier het vertrouwde Habermas-kamp en stapt, weliswaar niet zonder aarzelen, en zeker niet onvoorwaardelijk, over naar diegenen die amper tien jaar geleden nog door de 'leermeester' verketterd werden als neo-conservatieven: naar Lyotard en de zijnen, de postmodernisten. Natuurlijk is Kunneman hierbij niet over één nacht ijs gegaan. Eigenlijk was er al een belangrijke stap gezet toen hij enkele jaren geleden wees op 'Het geheime bondgenootschap van Habermas en Lyotard' — titel van een artikel dat reeds in 1987 verscheen in *Krisis*, in 1992 herwerkt werd en onder de titel 'De strijdigheid' opgenomen is in de bundel *Het communicatieve paradigma. Mogelijkheden en beperkingen van Habermas' theorie van het communicatieve handelen* (onder redactie van M. Korthals en H. Kunneman) en dat thans opnieuw gereviseerd is voor opname in voorliggend boek. Toen al verzekerde Kunneman ons dat de onderliggende normatieve stellingnames van Habermas en Lyotard niet echt uit elkaar liggen. Maar waar hij toen bereid was om Lyotard krediet te geven vanuit een habermassiaanse positie, dan lijkt het er op dat zijn kijk op de dingen intussen zo'n wending heeft genomen, dat hij nu veeleer Habermas nog enig krediet wil geven vanuit een lyotardiaanse, of ruimer: postmoderne positie. Het kritische evenwichtspunt voor het omslaan van de balans is hier duidelijk overschreden richting Lyotard en de postmodernisten, terwijl dit in 1987, mogelijk zelfs in 1992 nog niet echt het geval was. — Het is natuurlijk niet van belang uit te maken wanneer Kunneman nu precies die omslag

heeft gerealiseerd. Wat van belang is, is dat iemand als Kunneman, die voor filosofisch Nederland en Vlaanderen toch lange tijd gold als de Habermas-van-de-lage-landen, die overstap maakt, en vooral wat daarvoor zijn argumenten zijn. — Welke zijn de redenen voor Kunneman om onverholen afstand te nemen van (cruciale aspecten uit het denken van) Habermas en waarin ligt de superioriteit van het postmoderne denken in vergelijking met dat van Habermas, ten overstaan van de filosofische probleemstellingen die Kunneman *à fond* ter harte gaan? — Dàt lijkt me de vraag te zijn die naar aanleiding van het verschijnen van dit boek dient gesteld.

Naar de opbouw valt het boek uiteen in drie grote delen. Het eerste deel draagt als titel 'vooruitgang' en de auteur neemt er zich voor elementen aan te reiken ter beantwoording van de vraag of er vandaag nog zinvol over de mogelijkheid van historische vooruitgang gesproken kan worden. Naar aanleiding van reflecties in dat verband over 'geweld', 'mensenrechten' en 'hedendaags humanisme' presenteert Kunneman ons de thema's die de werkelijke ruggegraat van het boek vormen: het onderscheid tussen de theemutscultuur en het walkman-ego of het ontstaan van het geïndividualiseerde individu, de ambivalenties van zogenaamd 'universele' waarden of normatieve stellingnames, zoals de mensenrechtenverklaring, en de betekenis van de feministische rehabilitatie van de lichamelijke als communicatief en dus gemeenschapsconstituerend medium. De rode draad die de posities verbindt die Kunneman in deze uiteenlopende materies inneemt is zijn kritische afstandsname van de moderne 'eenduidigheid' en 'rechtlijnigheid', en een herwonnen appreciatie voor de meervoudigheid en de alteriteit die maar al te vaak onder die moderne eenduidigheid en rechtlijnigheid bedolven werd. In het spoor van de postmoderne aversie tegen overkoepelende betekenisssystemen of 'grote verhalen' ontwikkelt Kunneman sympathie voor het walkman-ego dat zich bevrijdt van de verstikkende theemutscultuur, erkent hij de particulariteit van de universele verklaring van de rechten van de mens, en ontdekt hij het emancipatorische vermogen van het (vrouwelijke) lichaam dat, binnen de moderniteit gold als de belichaming *par excellence* van het andere dan de (mannelijke) rationaliteit.

Na dit eerste, veeleer cultuursociologische en nog overwegend descriptieve deel, neemt het tweede de lezer mee naar de filosofische 'fundamenten'. Dit deel, dat de titel 'rationaliteit' meekrijgt, articuleert de theoretische referenties van waaruit Kunneman thans denkt. Het 'pièce de résistance' van dit deel wordt gevormd door een grondige discussie met Habermas. In een eerste luik wijst Kunneman erop dat minstens één belangrijke tekortkoming in Habermas' theorie van het communicatieve handelen bestaat in het theoretisch onderbenut laten van de lichamelijke, in het tweede luik vinden we de discussie terug, waarnaar reeds verwezen werd, tussen Lyotard en Habermas. De uitvoerige uiteenzetting met Habermas wordt voorafgegaan door een presentatie van enkele richtinggevende denkbeelden van de Duitse socioloog Ulrich Beck, en worden gevolgd door een reflectie van Kunneman over 'objectiviteit en bestaansethiek', waarop ik nog terugkom. Het laatste luik vormt dan in zekere zin een terugkeer naar de praktijk. De vraag die daar aan de orde komt onder de titel 'normatieve professionaliteit', is hoe geïndividualiseerde individualiteit en bestaans-

ethiek in de praktijk van het systemische — professionele — handelen op elkaar af te stemmen, met elkaar in gesprek te brengen zijn.

Maar richten we, zoals gezegd, onze aandacht op het centrale evenement in het boek: de discussie met Habermas. Op het eerste gezicht lijkt die niet zo fundamenteel. Kunneman stipt hier en daar enkele kritische bedenkingen aan, maar blijft doorheen alle kritiek vasthouden aan Habermas' vocabularium en de daarmee samenhangende theoretische distincties. Toch heb ik de indruk dat het gebruik van het habermassiaanse idioom hier voornamelijk fungeert als 'window-dressing' uit loyauteit of — zoals Kunneman het zelf noemt — 'als eerbewijs aan de man wiens denken een van mijn belangrijkste inspiratiebronnen blijft' (p. 137). Feitelijk immers wordt Habermas — en het theoretisch project waarvoor de man staat — hier zo goed als volledig onderuit gehaald — spijs alle lippendienst die hem hier nog overvloedig wordt bewezen. Dat blijkt althans wanneer we Kunnemans kritieken aan het adres van Habermas, die her en der over de diverse hoofdstukken verspreid liggen, even op een rijtje zetten. Vooreerst is er Kunnemans herhaalde kritiek op het basale onderscheid bij Habermas tussen systeem en leefwereld. Daarbij geldt die kritiek niet alleen de onhoudbare rigiditeit van dat onderscheid, maar tegelijk ook de theoretische bepaling van waar beide domeinen maatschappelijk voor staan. Zo wijst Kunneman erop dat er tussen het systeem en de leefwereld een vrij omvangrijke schemerzone dient gedacht waar de logica's van beide domeinen met elkaar interfereren (p. 54-5). Bovendien stelt Kunneman, moeten we naast Habermas' bekende thesis van de kolonisering van de leefwereld (door het systeem), ook iets erkennen als de 'culturalisering van het systeem' (door leefwereld-invloeden) (p. 261 e.v.). Op die manier echter wordt het onderscheid tussen systeem en leefwereld, als twee streng van elkaar gescheiden domeinen in de samenleving opgeheven en vervangen door twee 'zwervende' logica's die permanent met elkaar interfereren en interageren en die maatschappelijk niet meer exact of precies te lokaliseren zijn. Bovendien wijst Kunneman erop dat Habermas' inhoudelijke afbakening van beide sferen behoorlijk mank loopt. Verwijzend naar de hedendaagse wereldwijde problematiek van massale werkeloosheid of andersoortige uitsluiting uit het arbeidsproces, maakt Kunneman duidelijk dat zo een heleboel mensen uitgesloten worden van sociale integratie, want gedwongen opgesloten blijven binnen de leefwereld. Waaruit blijkt dat socialisatie of sociale integratie niet louter zaak is van de 'leefwereld', zoals Habermas het graag voorstelt, maar kennelijk evenzeer, zo niet nog meer fundamenteel, zaak is van het systeem (p. 266). Ook in dit opzicht, dus, blijkt het onderscheid tussen systeem en leefwereld niet echt houdbaar. In antwoord op dit en aanverwante theoretische problemen in Habermas' theorie van het communicatieve handelen, gaat Kunneman zelfs zover om een nieuw soort ontologie voor te stellen: de 'ferologie' — een weinig gelukkig neologisme van Kunneman, zoals er in dit boek trouwens nog meer te vinden zijn. Daaronder verstaat hij een nieuwsoortig 'ontologisch' "perspectief", waarin niet de eenheid en de vaste objectief kenbare grondstructuren van het subject, de maatschappij en de wereld centraal staan, maar integendeel uitgegaan wordt van *interferentie*, in de zin van de gelijktijdigheid en de onderlinge inwerking van heterogene 'logica's' die niet tot één basale grondstructuur of overkoepelelijk kader herleidbaar en daarmee aan de tijd onttrokken zijn, maar onophefbaar

tijdelijk zijn en daarmee ook nooit met 'zichzelf 'samen kunnen vallen' (p. 186). Symptomatisch voor de stijl waarin hier afstand genomen wordt van Habermas is dat Kunneman die ferologie natuurlijk niet onverzoenbaar acht met Habermas' positie. Wel integendeel, zo luidt het enkele bladzijden verder: ook bij Habermas is er "sprake van een ferologische in plaats van een ontologische [...] analyse. Weliswaar probeert hij aannemelijk te maken dat zijn rationele reconstructie van de grondstructuur van het communicatieve handelen zelf boven de interferentie staat, een 'quasi-transcendentale' status heeft zoals hij zegt, maar die poging vormt mijns inziens een modernistische en 'ontologische' rest in Habermas' denken, die op gespannen voet staat met de ferologische inzet van zijn eigen analyse" (p. 196). — Hoeksteen en inzet van Habermas' theoretische bemoeienissen worden hier zomaar en zonder verpinken 'verzoenend' afgedaan als een 'rest'!

Maar fundamenteeler allicht nog dan deze 'ferologische' kritiek op een aantal te rigide theoretische distincties bij Habermas is Kunnemans kritische afstandname van de aanspraken die Habermas met zijn theorie van het communicatieve handelen verbindt. Habermas' aanspraken als zou het communicatieve handelen het fundament kunnen vormen voor waarheid, rationaliteit, objectiviteit en algemeen erkende normativiteit, en in die zin zou kunnen fungeren als onmiddellijke uitvalsbasis voor een verantwoorde social-politieke praxis, worden nu met behulp van Beck door Kunneman geduid als karakteristieke modernistische aanspraken, die in tijden van een postmoderne, 'reflexieve modernisering' terecht onder kritiek zijn komen te staan. In Becks spoor maakt Kunneman immers onderscheid tussen 'eenvoudige' en 'reflexieve' modernisering: tussen een modernisering die gelooft in 'emancipatie door verlichting' (p. 129): "dat kennis van fundamentele samenhangen en dieptestructuren maatgevend is voor het bereiken van adequate, rationele oplossingen voor praktische vragen en problemen" (p. 135), en een modernisering die door de reflectie op de vooronderstellingen van een dergelijk project, steeds duidelijker de ambivalenties ervan begint te doorzien. Habermas' theorie van het communicatieve handelen, en inzonderheid de theoretische én praktische aanspraken die daarmee verbonden worden, zo laat Kunneman hier onomwonden verstaan, zijn nog door en door verplicht aan de eenvoudige modernisering (p. 134). "Gezien vanuit het perspectief dat Beck aanreikt, richt de postmoderne kritiek zich op de onhoudbare pretenties en de zelfgenoegzame praktijken die kenmerkend waren voor de *eenvoudige* modernisering en voor de bijbehorende op waarheid, objectiviteit en deskundologische autoriteit gefixeerde wetenschapsbeoefening" (p. 123). En meer rechtstreeks verwijzend naar Habermas: de hermeneutische en (maatschappijkritische of) dialectische benaderingen blijven "echter uiteindelijk gebonden aan het centraal uitgangspunt van de eenvoudige modernisering en de bijbehorende 'semi-reflexieve wetenschap', namelijk de gedachte dat de wetenschappen *op eigen kracht* in staat zijn fundamentele grondstructuren van de (menselijke) werkelijkheid bloot te leggen als basis voor succesvol of normatief verantwoord praktisch handelen. Precies dit uitgangspunt wordt in de overgang van eenvoudige naar reflexieve modernisering twijfelachtig" (p. 125).

Een derde grote kritische demarche richting Habermas in het boek, betreft tenslotte het reeds vermelde 'onderbenutten' van de theoretische potenties van de

lichamelijkheid in diens theorie van het communicatieve handelen. Kunneman: "Mijn kritiek draait om de gedachte dat Habermas rationaliteit ten onrechte uitsluitend aan talige communicatie bindt en mede daardoor geneigd is om de filosofie en de menswetenschappen te belasten met taken en verantwoordelijkheden die zij niet waar kunnen maken. In de eerste plaats omdat de filosofie en de menswetenschappen aan voortdurende *interferenties* onderhevig zijn vanuit het economische en politieke systeem. In de tweede plaats omdat het rationaliteitspotentieel dat de filosofie en de menswetenschappen óók in zich bergen [...] slechts dan daadwerkelijk bij kan dragen aan de communicatieve en existentiële kwaliteit van concrete praktijken wanneer er contextspecifieke verbindingen tot stand kunnen komen met communicatieve potenties die al in die praktijken aanwezig zijn. Die potenties kunnen echter pas adequaat in beeld komen wanneer rationaliteit niet alleen in de dieptestructuur van talige communicatie veranderd wordt, zoals Habermas doet, maar ook in de lichamelijkheid, zoals ik in aansluiting bij feministische inzichten zal betogen" (p. 137). Een theorie van het communicatief handelen ontwikkelen zonder verwijzing naar de 'lichaamstaal', naar lichamelijke communicaties, ontbeert een essentiële peiler, zo luidt het verdict. Waarna Kunneman zich uit de naad werkt om de basale, en dus niet weg te denken rol van de lichamelijkheid voor het communicatieve proces, haarfijn uit de doeken te doen (p. 151 e.v.). Toch is die verwijzing naar de lichamelijke communicatie voor Kunneman méér dan alleen maar het aanwijzen van een lacune in Habermas' theorie. Kunneman maakt zich sterk dat de opname van problematiek van de lichamelijkheid in Habermas' theorie van het communicatieve handelen ook uitzicht biedt op "een meervoudig concept van communicatief handelen en daarmee ook van een meervoudige rationaliteitsopvatting" (p. 155). Bovendien meent Kunneman in de lichaamscommunicatie van de intimiteit of de tederheid ook de echte voortalige wortel te hebben gevonden voor een 'herrschaftsfrei' communiceren, die Habermas tevergeefs had gezocht in Durkheims analyse van het totemisme (p. 156-7).

Dit laatste brengt me tot slot bij de ambivalenties die ook dit 'postmoderne' boek van Kunneman kenmerken. Ondanks alle uitspraken die lijken te wijzen op het tegendeel, ondanks alle impliciete of expliciete vormen van zelfkritiek die dit werk bevat, ondanks alle afstandsnamen van habermassiaans modernistisch gedachtegoed, blijft dit werk een bundel postmoderne beschouwingen van een modernist. Dit komt althans zeer goed tot uiting in twee basale opties waaraan Kunneman al dan niet bewust vasthoudt en die hem — nogmaals: ondanks alle tekenen van het tegendeel — 'terug doen vallen' binnen de modernistische traditie die hij hier onder kritiek brengt. Bedoelde opties zijn, om te beginnen, z'n kennelijk onuitroeibare neiging om op zoek te gaan naar 'eigenlijke' funderingen, dit betekent, naar funderingen die in objectieve zin een oorsprong en een fundament aanreiken waarachter niet verder meer teruggegaan kan worden, en vervolgens de normerende taak en functie die hij blijft verbinden met het filosofische spreken.

Een voorbeeld van de eerste tendens vinden we terug in wat ik zoëven nog aanhaalde in verband met de funderende functie die hij toeschrijft aan de lichaamscommunicatie. Opvallend in die passage is dat hij er — ondanks alle terughoudendheid tegenover Habermas' modernistische argumentatiestijl elders in het boek — opnieuw

perfect in diens funderingslogica instapt en graag met wisseloplossingen komt aandraven, daar waar het 'funderen' bij Habermas niet te best is gelukt. Eenzelfde funderingsdrang-oude-stijl vinden we ook terug in het stuk over de 'bestaansethiek' (hfdst. 7, en op de achtergrond in Deel III als geheel). Die bestaansethiek, die eigenlijk neerkomt op een geheel van waarden en normen dat door het geïndividualiseerde individu relatief eigengereid is samengesteld en de basis vormt voor zijn handelen, treedt hier in de plaats van de eertijds vooropgestelde algemeen erkende normatieve consensus rond waarden en normen waarvan de rationaliteit en dus ook de universaliteit precies in en door het proces van consensus-'bildung' gegarandeerd werd. Ook hier zoekt Kunneman met andere woorden de praxis van het individu terug te koppelen naar een normatief systeem, dat in tijden van individualisering evident ook de sporen van die individualisering moet dragen. Vandaar het vertoog over een individuele bestaansethiek. — Toch vrees ik dat we hier te maken hebben met een verlegenheidsoplossing. Kunneman kan immers niet goed laten zien waar die bestaansethiek vandaan komt, of precieser: hoe hij bij het individu tot stand komt. Bovendien lijkt hij me ook niet over de theoretische middelen te beschikken om de *morele* kwaliteit van die bestaansethiek te evalueren, laat staan te garanderen. Vragen heb ik tenslotte ook bij Kunnemans koste wat het koste willen vasthouden aan de "eigen betekenis van de filosofie als maatgevende praktijk" (p. 214). Behalve het feit dat mij niet goed duidelijk is wat dat zou kunnen inhouden, zie ik ook niet wat dat nog zou kunnen betekenen in de postmoderne context van het walkman-ego. Op grond waarvan, met welk recht en op welke domeinen zou de filosofie maatgevend kunnen zijn? Impliceert de 'reflexieve modernisering' precies niet dat de mogelijkhedenwaarden voor een geprivilegieerde toekenning van dergelijke 'maatgevende praktijken' aan *één* vorm van weten als de filosofie, definitief verdwenen zijn? Zelfs wanneer dat 'maatgevend-zijn' geïndividualiseerd is en betrokken op 'centrale bestaansvragen' — met andere woorden, zelfs als filosofie therapie geworden is?

Antoon BRAECKMAN