

Tilburg University

Identiteit en Diskurs

Cobben, P.G.

Published in:
Kennis en methode

Publication date:
1984

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Cobben, P. G. (1984). Identiteit en Diskurs. *Kennis en methode*, 8(1), 63-74.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Identiteit en Diskurs

Paul Cobben

Inleiding

In zijn artikel 'Authenticiteit en communicatieve symmetrie' (Kennis & Methode VI, 4, 82) doet Harry Kunneman het voorstel om Habermas' theorie te radicaliseren en te concretiseren door het zgn. 'identiteitsdiskurs' in te voeren. Deze reactie op dit artikel is een poging om te laten zien dat Kunnemans voorstel weliswaar inhaakt op reële problemen binnen Habermas' theorie, maar hier verder wezensvreemd aan is. Vertrekkend vanuit Habermas' bepaling van het diskurs, betoog ik dat er inderdaad redenen zijn om naast het theoretische en praktische diskurs een derde type te verwachten (I). In de plaats hiervan stelt Habermas echter de therapeutische kritiek (II). Dit levert een aantal problemen op. Nagegaan wordt in hoeverre het identiteitsdiskurs hiervoor een oplossing biedt. (III).

I. Habermas' bepaling van het diskurs.

Fundamenteel voor de paradigma-wisseling die Habermas pretendeert te voltrekken met zijn 'theorie van het communicatieve handelen', is de breuk met het traditionele waarheidsbegrip. Waarheid moet volgens zijn theorie niet gewonnen worden middels *objectieve* ervaring, maar geldt als resultaat van een redelijk diskurs over *interpretaties* van ervaringen. Door deze scheiding tussen *objectiviteit* en *waarheid* zou de maatschappijkritiek zich kunnen emanciperen van de geschiedsfilosofische benadering die aan de geschiedenis een noodzakelijke ontwikkelingsgang toeschrijft. Want de *feitelijke* objectiviteit vormt dan op geen enkele manier een maatstaf voor *waarheid*.

Deze winst kan echter pas binnen gehaald worden, wanneer kan worden vastgesteld of een feitelijk diskurs ook redelijk is. Om dit probleem op te kunnen lossen voert Habermas allereerst zijn 'consensus-theorie van de waarheid' in. Van het redelijke diskurs moet dan geëist worden dat dit gericht is op consensus. Maar dan rijst de vraag hoe onderscheiden moet worden tussen redelijke (ware) en feitelijke consensus.¹ De voorwaarden waaraan het diskurs moet voldoen om ware consensus voort te brengen, be-

schrijft Habermas als de eigenschappen van de ideale gesprekssituatie.

Tussen de deelnemers van de ideale gesprekssituatie zou volledige symmetrie heersen. Dit is volgens Habermas slechts gegarandeerd bij het ontbreken van *machts*-relaties ('Herrschaftsfreiheit').

Aangezien in de *werkelijkheid* machtsrelaties altijd een rol spelen, moet de ideale gesprekssituatie abstraheren van alle werkelijkheid. De ideale gesprekssituatie is daarom inderdaad slechts een ideaal²: hierbinnen komen slechts formele discussiepartners tot gelding, waarbij geabstraheerd wordt van alle inhoud. De kloof tussen de idealiteit van de ideale gesprekssituatie en het werkelijke diskurs meent Habermas te kunnen dichten door te stellen dat het diskurs *noodzakelijk* maar contrafactisch anticipeert op de ideale gesprekssituatie.

Habermas onderscheidt tussen het *theoretische* en *praktische* diskurs.³ Het theoretische diskurs betreft zich op de heersende interpretaties van de uitwendige natuur en toetst deze – middels discussie – op hun *waarheid*. Het praktische diskurs daarentegen betreft zich op de normen die gelden in de sociale wereld en toetst deze – middels discussie – op hun rechtvaardigheid. ('Richtigheid').

De mogelijkheid van deze toetsing is – aldus Habermas – in beide gevallen gegrond in het contrafactisch anticiperen op de ideale gesprekssituatie. Want – aangezien de ideale gesprekssituatie wordt gedacht als *vrij* van machtsrelaties – staan de discussiepartners hier in een vrije, open verhouding tot respectievelijk de uitwendige natuur en de sociale wereld. Daarom zijn ze in staat de uitwendige natuur naar haar waarheid en de sociale wereld naar haar rechtvaardigheid te beoordelen. Naast waarheid en rechtvaardigheid onderscheidt Habermas nog een derde grondnorm van de ideale gesprekssituatie: *waarachtigheid*.⁴ Deze norm moet hij invoeren om te garanderen dat de vrijwaring van macht ook betrekking heeft op de derde sfeer die zijns inziens binnen de werkelijkheid wordt aangetroffen, de *innerlijke natuur*. De discussiepartners van de ideale gesprekssituatie zijn in staat hun innerlijke natuur *waarachtig* te interpreteren.

Aangezien de ideale gesprekssituatie geen eigen inhoud heeft, en waarachtigheid zo dus steeds formeel bepaald is, ligt het voor de hand om de vraag te stellen of er daarom ook niet een soort van diskurs bestaat dat er op gericht is om feitelijke interpretaties van de eigen natuur te toetsen op hun waarachtigheid. Habermas kent een dergelijke diskurs niet. Waarachtigheid moet in zijn opvatting getoetst worden in de *therapeutische kritiek*, welke hij begrijpt naar het model van de psychoanalyse. Het valt nu te bezien wat deze oplossing waard is.

II De therapeutische kritiek

Habermas stelt dat de therapeutische activiteit binnen de psychoanalyse begrepen moet worden als zelfreflectie, in de zin van een reconstructie van de eigen levensgeschiedenis.⁵ Deze reconstructie dient er toe om die lacunes in het zelfbegrip van de eigen levensgeschiedenis op te heffen, die het gevolg zijn van verdringing. Verdringing wordt door Habermas begrepen als een vertaling. Want wanneer een subject zijn eigen behoeften interpreteert op een wijze die in botsing komt met de samenlevingsorde waarin hij leeft, kan hij dit conflict oplossen, door zijn behoefte-interpretatie zò te vertalen, dat de behoefte die in de oorspronkelijke interpretatie aan de orde was, verschijnt in een vorm die wèl geaccepteerd kan worden door de samenlevingsorde. Omdat deze vertaling onbewust geschiedt, moet er een prijs voor betaald worden: het subject komt in een onvrije verhouding te staan tot de behoefte die in het verdringingsproces aan de orde is. Deze onvrijheid manifesteert zich als dwangmatig, als wetmatig te beschrijven gedrag (symptomen).⁶ Opheffing van verdringing door zelfreflectie komt dan neer op 'terugvertalen' (met behulp van een therapeut), zodat de oorspronkelijke behoefteinterpretatie weer zichtbaar wordt.⁷

De hulp van de therapeut is essentieel bij dit proces van zelfreflectie: de macht van het verdringingsproces moet gebroken worden door een andere macht: de macht van de therapeut. De relatie tussen patiënt en therapeut is daarom wezenlijk autoritair. Deze autoritaire verhouding wordt echter niet tot stand gebracht in de therapiesituatie, maar bestaat tevoren al: want de patiënt is ziek, dat wil zeggen hulpbehoevend. Het patiënt-zijn valt hij Habermas dus samen met de blokkade van het vermogen om middels argumenten (van wie dan ook) tot een adequate interpretatie van de eigen behoeften te komen. Hiermee is meteen duidelijk waarom het therapeutische diskurs door Habermas is uitgesloten. Het vermogen tot argumenteren is immers één van de eerste vereisten voor het diskurs. Toch heeft de therapeutische kritiek een merkwaardige status binnen Habermas' gedachten-gang. Want een geslaagde therapie veronderstelt de ware reconstructie van een individuele levensgeschiedenis. Deze 'ware kennis' voldoet echter niet aan de waarheidscriteria die de consensustheorie van de waarheid stelt: ze is geen resultaat van een diskurs dat contrafactisch anticipeert op de ideale gesprekssituatie.

De therapeutische kritiek verschilt op de volgende belangrijke punten van het diskurs:

- tussen de patiënt en de therapeut bestaat geen gelijkheid. De patiënt associeert en herbeleeft, de therapeut interpreteert en argumenteert (met zichzelf).

- consensus geldt niet als waarheidscriterium.
- de interpretatieschema's met behulp waarvan de therapeut de levensgeschiedenis reconstrueert (Oedipus-complex e.d.) staan niet als zodanig ter discussie.
- de reflectie van de therapeutische kritiek richt zich niet op de toetsing van deze gegeven interpretaties van een levensgeschiedenis. Het gaat veeleer om de (inhoudelijk bepaalde) *constructie* van een adequate interpretatie van een levensgeschiedenis. Voorwaarde voor deze constructie is dat de patiënt *nieuwe* ervaringen doorleeft (in de zin van een herbeleving van het verleden).

Kunnemans voorstel om het identiteitsdiskurs in te voeren kan beschouwd worden als een poging om genoemde discrepantie in Habermas' denken (consensus versus zelfreflectie) te boven te komen. Door het identiteitsdiskurs in de plaats te stellen van de therapeutische kritiek, zou hij de aanzet van Habermas radicaliseren: het diskurs wordt dan tot het *enige* medium dat tot waarheid en emancipatie kan leiden. Ik ga na in hoeverre Kunnemans poging geslaagd is.

III Het identiteitsdiskurs

a. Het identiteitsdiskurs als het diskurs van de identiteit.

Uit de beschrijving die Kunneman van het identiteitsdiskurs geeft, kunnen de volgende eigenschappen gedestilleerd worden.

1. De deelnemers van het identiteitsdiskurs staan in een symmetrische verhouding tot elkaar. (I.t.t. de therapeutische kritiek hoeft het aantal deelnemers zich niet tot twee te bepalen.)

2. Consensus geldt als waarheidscriterium. De inhoud waarover consensus bereikt wordt, moeten hierbij echter het resultaat zijn van een 'collectief leerproces'.

3. De interpretatieschema's (Kunneman spreekt van identiteitsschema's) met behulp waarvan de deelnemers van het diskurs hun levensgeschiedenis reconstrueren, staan als zodanig ter discussie. Daarom onderscheidt Kunneman tussen de aanspraak op waarachtigheid (waarbij de reconstructie van de levensgeschiedenis wordt gemeten aan het identiteits-schema dat maatgevend is voor de feitelijke samenlevingsorde) en de aanspraak op authenticiteit (waarbij het identiteitsschema zelf ter discussie staat).

4. De reflectie van het diskurs betreft zich zowel op de toetsing van gegeven interpretaties van levensgeschiedenissen als op de constructie van *nieuwe* interpretaties. Voorwaarde voor de reconstructie is het 'collectieve leerproces'. Kunneman bepaalt het identiteitsdiskurs als 'eenheid van dis-

cursieve en actieve elementen'.⁸

Ik meen dat een identiteitsdiskurs waaraan dit scala van eigenschappen wordt toegekend, niet kan gelden als een radicalisering van Habermas' theorie. Want met de invoering van een dergelijk identiteitsdiskurs worden een vijftal basisonderscheidingen die Habermas maakt, op één hoop gegooid. Deze these kan als volgt worden toegelicht.

1. Terecht bepaalt Kunneman het identiteitsdiskurs als een symmetrische discussie-relatie. Zonder deze symmetrie zou er volgens Habermas' definitie geen sprake zijn van een diskurs. Aan de andere kant echter wil Kunneman het identiteitsdiskurs stellen *in de plaats van* de therapeutische kritiek. Aangezien deze therapeutische kritiek – zoals betoogd werd – door Habermas nu juist zō bepaald is, dat de verhouding tussen de gesprekspartners principieel *niet* symmetrisch is, moet geconcludeerd worden dat Kunneman ten onrechte therapeutische kritiek en diskurs identificeert.

2. Door consensus tot het waarheidscriterium te maken van het identiteitsdiskurs, tracht Kunneman de consequenties te trekken uit Habermas' aanzet. Hij radicaliseert zijn consensustheorie van de waarheid en verklaart hem ook van toepassing op het gebied van de identiteit. De inhoud die Kunneman hier geeft aan de consensustheorie is echter niet in overeenstemming met Habermas' conceptie. De consensus in de zin van Kunneman moet zich betrekken op de interpretaties van ervaringen die collectief zijn doorgemaakt door de discussiepartners. Bij Habermas echter kan consensus juist daàrom een waarheidsfunderende status krijgen, omdat potentieel iedere ervaring ter discussie kan staan, en potentieel iedereen tot discussiepartner kan worden. De verhouding van het diskurs tot de ervaringswereld (de 'Lebenspraxis') is principieel gebroken. In het diskurs worden *interpretaties* van ervaringen getoetst. Dit kan – aldus Habermas – tot waarheid leiden omdat in principe alle mogelijke interpretaties van alle mogelijke ervaringen tegen elkaar afgewogen kunnen worden. De grenzeloosheid van het diskurs – dat zich op alle inhoud kan betrekken – staat tegenover de bepaaldheid van de 'Lebenspraxis', die steeds gebonden is aan een bijzondere inhoud. Door het diskurs te koppelen aan de bijzondere inhoud van een collectieve ervaringspraxis, identificeert Kunneman daarom ten onrechte diskurs en levenspraxis.

3. Door het identiteitsschema als zodanig ter discussie te stellen, doet Kunneman recht aan een algemene eis die Habermas formuleert voor het diskurs, namelijk dat het mogelijk moet zijn om van het ene stelsel van cognitieve schema's over te gaan naar het andere. Als het om *identiteits*-schema's gaat moet hier echter een onderscheid gemaakt worden.

In de psychoanalyse wordt een levensgeschiedenis gereconstrueerd met behulp van schema's die gebonden zijn aan een historisch bepaalde sa-

menlevingsvorm (b.v. een patriarchale, burgerlijke samenlevingsvorm). Hierbij blijft het steeds de vraag of bepaalde schema's voldoen om de psychologische ontwikkelingsfasen van het individu in de *gegeven* samenlevingsvorm bevredigend te interpreteren. Dit kan getoetst worden in het theoretische diskurs. Hiernaast kan de vraag gesteld worden of de schema's die verbonden zijn met de gegeven samenlevingsorde repressief van aard zijn. Deze vraag komt neer op de ethische waarde van de heersende normen en doeleinden. Deze waarde kan getoetst worden in het praktische diskurs. Aangezien Kunneman bovenstaand onderscheid niet maakt, identificeert hij ten onrechte theoretische en praktische diskurs.

Overigens meen ik dat voor de voorbeelden die Kunneman noemt (alternatieve rouwbeleving e.d.) het zware geschut van alternatieve identiteitsschema's helemaal niet in stelling gebracht hoeft te worden. Het ontwikkelen van alternatieve identiteitsschema's heeft de draagwijdte van een fundamentele cultuurkritiek, welke met name gericht zou kunnen zijn tegen het westerse begrip van individuele vrijheid en individuele emancipatie.

4. Voor zover de reflectie in het identiteitsdiskurs zich betreft op de toetsing van de interpretatie van de levensgeschiedenis van één van de deelnemers, kan het identiteitsdiskurs beschouwd worden als een substituuat van wat Habermas noemt 'innere Dialog'.⁹ In deze innerlijke dialoog toetst het subject de argumenten die het heeft voor de interpretatie van z'n levensgeschiedenis. In het identiteitsdiskurs speelt zich dezelfde toetsing af, maar dan met dit verschil dat ook anderen in de dialoog participeren. Voor zover het identiteitsdiskurs gericht is op de constructie van een *nieuwe* interpretatie van de eigen levensgeschiedenis, moeten hiertoe nieuwe ervaringen doorgemaakt worden in een 'collectief leerproces'. Binnen Habermas' gedachtengang echter, worden ervaringen niet opgedaan binnen het kader van het diskurs, maar in de levenspraxis.

Daarom kan geconcludeerd worden dat Kunneman door de wijze waarop hij het reflectieproces binnen het identiteitsdiskurs beschrijft, ten onrechte niet meer onderscheidt tussen 'innere Dialog', 'diskurs' en 'Lebenspraxis'. Hiermee is mijns inziens aangetoond dat het scala van eigenschappen dat Kunneman op het oog heeft, leidt tot een type identiteitsdiskurs dat niet te verenigen valt met de basiscategorieën van Habermas' theorie. Dit hoeft echter nog niet te impliceren dat het identiteitsdiskurs ook in het andere opzicht waarin Kunneman het opvoert als radicalisering en concretisering van Habermas' theorie, niet voldoet: het identiteitsdiskurs kan misschien beschouwd worden als de actuele verwerkelijking van de ideale gesprekssituatie. Ik ga dit na.

b. *Het identiteitsdiskurs als actuele verwerkelijkingsvorm van de ideale gesprekssituatie.* Kunneman constateert dat het moeilijk is om in te zien hoe Habermas' bepalingen betrokken kunnen worden op de concrete werkelijkheid: 'De voorwaarden van de ideale gesprekssituatie hebben een dermate absoluut karakter, dat zij in concrete discussies nauwelijks realiseerbaar lijken. Gesteld al dat de anticipatie op de ideale gesprekssituatie inderdaad een noodzakelijk karakter heeft, wat kan dan de anticipatie op dergelijke nauwelijks realiseerbare voorwaarden betekenen'.¹⁰ Ook dit probleem binnen Habermas' denken wil Kunneman oplossen met behulp van het identiteitsdiskurs. Hij redeneert als volgt:

Aangezien de praatgroepen 'binnen de vrouwenbeweging, de zelfhulpbeweging en de moderne psychotherapeutische bewegingen'¹¹ model hebben gestaan bij het formuleren van de eigenschappen van het identiteitsdiskurs, kunnen deze praatgroepen gelden als werkelijk bestaande *voorbeelden* van het identiteitsdiskurs. Daarmee wordt een verband gelegd tussen de verwerkelijking van de ideale gesprekssituatie en de actuele progressieve sociale beweging. Een dergelijk verband wil Kunneman generaliseren. Hij stelt dat er een 'bijna algemene overeenstemming'¹² bestaat over wat de progressieve sociale bewegingen in de geschiedenis zijn geweest. Al deze bewegingen wil hij gaan opvatten als historische verwerkelijkingsvorm van de ideale gesprekssituatie, 'omdat zij geresulteerd hebben in de institutionalisering van meer symmetrische communicatie- en argumentatievormen'.¹³

Met een dergelijke redenering wordt het probleem dat Kunneman wil oplossen alleen maar verschoven. Want wanneer je wilt vaststellen of er in de werkelijkheid sprake is van de realisering van de voorwaarden van de ideale gesprekssituatie, kun je je niet beroepen op algemene overeenstemming. Wat *ware* algemene overeenstemming is, moet immers in een 'waar' diskurs vastgesteld worden. Kunneman geeft dit zelf eigenlijk al aan wanneer hij zegt dat 'de pretentie van dergelijke bewegingen dat zij zich 'aan het front' van de maatschappelijke ontwikkeling bevinden en daarom het gelijk sowieso aan hun zijde hebben', 'gecritiseerd moet kunnen worden op basis van algemene, filosofisch geconstrueerde criteria'.¹⁴

Bovendien blijkt uit Kunnemans voorstel, dat hem de essentie ontgaat van de paradigmatische breuk die Habermas heeft willen bewerkstelligen. Habermas stelt helemaal niet dat het werkelijke diskurs ooit zou gelden als verwerkelijking van de ideale gesprekssituatie. Het diskurs anticipeert slechts '*contrafactisch*' op de ideale gesprekssituatie. Het is juist door deze toevoeging dat Habermas gebroken meent te hebben met de geschiedsfilosofische traditie van Hegel en Marx. Habermas wil een bepaalde historische samenlevingsvorm niet langer begrijpen als een meer of minder adequate verschijningswijze van een ideale samenleving. Hij wil met andere woorden

het historisch proces niet beschouwen als een wezen-verschijning verhouding. Maar precies deze laatste opvatting keert weer bij Kunneman terug: de sociale bewegingen worden verschijningsvormen van de ideale gesprekssituatie. Kunneman onderbouwt deze verhouding door te verwijzen naar staatsrecht en casusrecht. Ook in deze onderbouwing duidt hij echter niets meer aan dan de wezen-verschijning verhouding in de hegeliaanse en marxistische traditie.

c. Het identiteitsdiskurs als fenomeen. Dat het identiteitsdiskurs binnen Habermas' denken noch als diskurs, noch als verwerkelijking van de ideale gesprekssituatie begrepen kan worden, neemt niet weg, dat het als *praatgroep* wel degelijk een sociaal fenomeen is en dus op één of andere manier wel geïnterpreteerd moet kunnen worden in het kader van Habermas' theorie. Om deze interpretatie te kunnen bepalen onderwerp ik allereerst het fenomeen praatgroep aan een nadere analyse. Gemeenschappelijk aan de praatgroepen die Kunneman op het oog heeft, is het onderwerp waarover gesproken wordt: (de beleving van) persoonlijke gevoelens en het omgaan hiermee.

Tot zo ver is er niets bijzonders aan de hand: persoonlijke gevoelens zijn immers altijd al besproken tussen familieleden, vrienden, in de literatuur etc. Gemeten aan deze traditie kunnen praatgroepen mogelijkwijs een substituut-functie vervullen, namelijk dààr waar de betekenis van de familie is afgebrokkeld of dààr waar de individualiseringstendenzen van de moderne maatschappij de vorming van een vriendenkring in de weg gestaan hebben. Een *volledig* substituut voor deze oude functie kan de praatgroep overigens principieel niet vormen: anders dan de familie is het bestaan van de praatgroep niet vanzelfsprekend, en anders dan de vriendenkring komt de praatgroep niet tot stand op basis van persoonlijke vriendschap. Maar Kunneman pretendeert ook niet dat het vernieuwende van de praatgroep zou liggen in – wat ik hier genoemd heb – haar substituutfunctie. Beslissend voor de doorbraak die in de praatgroepen voltrokken wordt is hun *experimentfunctie*: in de praatgroep kan geëxperimenteerd worden met alternatieve vormen om gevoelens te beleven en om met gevoelens om te gaan. Ik meen echter dat bij deze doorbraak de nodige vraagtekens gezet kunnen worden.

In zijn persoonlijke gevoelens beleeft iemand op de meest onmiddellijke manier zijn eigen identiteit. Wanneer met deze persoonlijke gevoelens geëxperimenteerd wordt, betekent dit, dat de eigen identiteit tussen haakjes gezet wordt, tot *hypothetische* wordt gemaakt. In het experiment wordt de mogelijkheid opengehouden, dat wat tot dan toe werd beschouwd als de eigen identiteit, in werkelijkheid een repressief en onwaar zelfbeeld is. Te-

gelijk wordt getoetst of een alternatief zelfbeeld meer recht doet aan de eigen persoonlijkheid en zo kan leiden tot een *groei* in persoonlijkheid. Echter: wie of wat is hier de instantie die toetst? De enige mogelijkheid is dat hier een soort geformaliseerde persoonlijkheid (naar het model van de verwisselbare waarnemer in het experiment van de moderne wetenschap) wordt ingevoerd: een persoonlijkheid die heeft geabstraheerd van zijn (oude) inhoudelijk bepaalde identiteit, en *toetst* of een alternatieve inhoudelijke bepaling een groei van persoonlijkheid betekent. Maar wat is dan het criterium waaraan deze groei gemeten moet worden? Het nieuwe gevoel soms? Maar hoe kan het nieuwe gevoel met het oude vergeleken worden als van het oude geabstraheerd is? En waarom zou het nieuwe gevoel een *groei* in persoonlijkheid betekenen en gaat het niet gewoon om een ander gevoel?

Mij lijkt dat bovenstaande benadering geen perspectief biedt op bevredigende antwoorden: een identiteit waarvan inhoudelijk volledig geabstraheerd kan worden, *is* geen identiteit. Iemand die al zijn zekerheden hypothetisch kan stellen, *is* niemand. Het experiment met identiteit in bovenstaande zin komt neer op een *verwetenschappelijking* van de identiteit: elke *feitelijke* identiteit wordt daardoor tot een *slechts mogelijke* identiteit. Daarmee is het authenticiteitsbegrip niet geradicaliseerd (want meetbaar aan mogelijke alternatieve identiteitsschema's), maar *afgeschaft*. Groei in persoonlijkheid (of liever: het doorleven van nieuwe ervaringen) bereik je niet door te abstraheren van je identiteit. Integendeel: juist door je ook werkelijk te identificeren met de zekerheden die je meent te hebben, stel je jezelf in de positie waarin je gedwongen kunt worden deze zekerheden op te geven, doordat ervaringen je confronteren met nieuwe zekerheden, die niet in overeenstemming zijn met de oude en je zo dwingen tot *reflectie*.

Deze dwang tot reflectie bestaat echter slechts dan, wanneer de nieuwe ervaringen een 'noodzakelijk' karakter hebben: dat wil zeggen niet slechts zijn opgeroepen in een experiment als een hypothetische mogelijkheid, maar intergraal deel uitmaken van een persoonlijke levensgeschiedenis. Een werkelijke *persoonlijke* ervaring is (bij wijze van spreken) per definitie niet hypothetisch, maar gebonden aan een bijzonder tijdstip, aan een bijzondere plaats en aan bijzondere personen. De vraag wanneer er nu wèl en wanneer er nu niet van een werkelijk *persoonlijke* ervaring sprake is, is *hier* niet op zijn plaats: het ontwikkeld hebben van een volwassen identiteit, maakt dit nu juist tot een evidentie. Waar deze evidentie ophoudt, moet de therapie beginnen (inclusief de autoritaire verhoudingen die ermee verbonden zijn). Dat binnen Kunnemans gedachtengang de bijzondere identiteit verloren dreigt te gaan, blijkt niet alleen indirect uit de nadere analyse hoe het experiment in de praatgroep gedacht moet worden, maar ook direct uit de terminologie die hij gebruikt: in de praatgroep zou een *collectief*

*leerproces*¹⁵ doorgemaakt kunnen worden. Wat wordt er echter bedoeld met een collectief leerproces?

In de traditie van het maatschappijkritische denken is het inderdaad niet ongebruikelijk om te spreken over een collectief leerproces. Daarmee wordt dan bijvoorbeeld bedoeld de ontwikkeling van het proletarisch klassenbewustzijn in de klassenstrijd. Het 'collectieve' zit hem dan in de collectieve vorm (de klassenstrijd) waarin een inzicht in een maatschappelijke verhouding (de verhouding tussen loonarbeid en kapitaal) verworven zou worden. Wanneer het begrip 'collectief leerproces' in bovenstaande zin genomen wordt, is nog onvoldoende onderscheiden tussen de *feitelijke* confrontatie in de klassenstrijd en het adequate *begrip* van de klassenverhouding. Op zich genomen immers garandeert de participatie in de klassenstrijd nog geen juist inzicht in de klassenverhouding, maar vormt hier slechts een voorwaarde toe. Bovendien moet het inzicht in de *maatschappelijke* verhouding die zich in de klassenstrijd manifesteert, onderscheiden worden van het inzicht in de wijze waarop deze klassenstrijd *persoonlijk* beleefd wordt. Maar juist het inzicht in deze persoonlijke beleving is geen collectief proces.

Wanneer Kunneman de groei van persoonlijkheid werkelijk wil begrijpen als het centrale leerproces in de praatgroep moet hij daarom de notie 'collectief leerproces' laten vallen. In het perspectief van persoonlijke groei betekent het 'tot de bodem toe beleven van wanhoop en verdriet'¹⁶ geen enkele stap vooruit. Niet het 'meer of minder'¹⁷ (geremd) doorleven van gevoelens kan als maatstaf dienen voor groei in persoonlijkheid. Dit meer of minder blijft immers steken in het *kwantitatieve*, dus in het onpersoonlijke. De groei in persoonlijkheid wordt uitgemaakt door de mate waarin iemand bijvoorbeeld woede, wanhoop of verdriet op zijn persoonlijke wijze weet te beleven. Deze 'persoonlijke wijze' blijft een strikt individuele aangelegenheid, welke ontsnapt aan het collectieve proces.

(Dat deze kritiek op de term *collectief leerproces* niet alleen maar een vrijblijvend woordenspel is, kan maar al te duidelijk blijken in de 'Lebenspraxis', wanneer in de praktijk wordt gebracht wat in de praatgroep geleerd is: het 'opkomen voor je gevoel', of het 'stilstaan bij het hier en nu' schijnt te getuigen van grote sensibiliteit. Wanneer dergelijke richtlijnen voor het gedrag worden doorgevoerd *ongeacht* de bijzonderheid van de situatie en de bijzonderheid van de aanwezige personen, slaat de zogenaamde sensibiliteit om in *bothed*.)

d. *Het identiteitsdiskurs als instituut.* De bovenstaande kritiek op het fenomeen identiteitsdiskurs, zou ondervangen worden, wanneer de notie 'collectief leerproces' achterwege wordt gelaten en de – wat ik genoemd

heb – 'experiment-functie' gerelativeerd wordt, door deze functie niet te betrekken op 'alternatieve identiteiten', maar op de bewuste poging om in de praatgroep de optimale voorwaarden te creëren waaronder die persoonlijke ervaringen tussen deelnemers mogelijk worden, waarvoor buiten de praatgroep niet of nauwelijks ruimte is. Hierbij kan tevens de afspraak gemaakt worden om via discussie deze ervaringen te verwerken. Binnen onze rechtsorde staat het iedereen vrij om dergelijke praatgroepen op te zetten. De maatschappelijke betekenis van dergelijke initiatieven is echter gering: het gaat dan om een subcultuur. Dit zal – meen ik – ook de inschatting van Habermas zijn. Wanneer echter gestreefd wordt naar *institutionalisering* van praatgroepen – zoals Kunneman wil – kan verwacht worden dat Habermas' oordeel anders uitvalt. Ik ga na waarom.

In zijn 'Theorie des kommunikativen Handelns' stelt Habermas dat vervreemding in de huidige samenleving voortvloeit uit de tendens om 'communicatief gestructureerde handelingsniveaus'¹⁷ van hun communicatieve dimensie te ontdoen, door deze te vervangen door wettelijke regelingen. Als voorbeeld noemt hij de poging in Duitsland om niet alleen het onderwijsprogramma, maar ook de persoonlijke verhouding tussen leraar-leerling voor zover deze betrekking heeft op beoordeling, straf en dergelijke in de wet vast te leggen. Deze persoonlijke verhouding berust – aldus Habermas – op een vertrouwensrelatie en kan daarom niet onderworpen worden aan algemene regels. Dit zelfde probleem zou echter noodzakelijk optreden bij de institutionalisering van praatgroepen. Want de *inhoud* van het praatgroepenproces bestaat *uitsluitend* uit persoonlijke (vertrouwelijke) relaties. In een wettelijke regeling zouden deze daarom noodzakelijk geformaliseerd moeten worden. Daarom moet geconcludeerd worden dat het identiteitsdiskurs als *instituut* in Habermas' visie opgevat zou worden als vervreemdingsverschijnsel.

Conclusie

De status die Kunneman aan het identiteitsdiskurs wil toekennen valt nòch te rijmen met een vijftal basisonderscheidingen die fundamenteel zijn voor Habermas' theorie, nòch met de paradigmawisseling, die deze theorie pretendeert te voltrekken. De poging om het sociale fenomeen dat aan het identiteitsdiskurs ten grondslag ligt institutionele betekenis te geven, blijkt binnen Habermas' theorie bovendien überhaupt geen emancipatorische betekenis te hebben: institutionalisering zou volgens deze theorie juist leiden tot vervreemding.

Noten

- 1 Vgl. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, in: *Wirklichkeit und Reflexion*, Festschrift für Walter Schultz.
- 2 Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*, p. 163: 'Der utopische Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft führt in die Irre, wenn man ihn als Anleitung zu einer Philosophie der Geschichte missversteht und den begrenzten methodischen Stellenwert, den er sinnvollerweise nur haben kann, verkennt'.
- 3 Vgl. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, p. 250 e.v.
- 4 Vgl. J. Habermas, *ibidem*, p. 252.
- 5 Vgl. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, p. 280
- 6 Vgl. J. Habermas, *ibidem*, p. 278-279.
- 7 Vgl. J. Habermas, *ibidem*, p. 294-295.
- 8 Vgl. H. Kunneman, *Authenticiteit en communicatieve symmetrie*, in *Kennis & Methode VI*, 4 1982 p. 335.
- 9 Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, p. 115.
- 10 Vgl. H. Kunneman, *ibidem*, p. 340.
- 11 Vgl. H. Kunneman, *ibidem*, p. 336.
- 12 Vgl. H. Kunneman, *ibidem*, p. 343.
- 13 Vgl. H. Kunneman, *ibidem*, p. 343.
- 14 Vgl. H. Kunneman, *ibidem*, p. 348.
- 15 Vgl. H. Kunneman, *ibidem*, p. 334.
- 16 Vgl. H. Kunneman, *ibidem*, p. 335.
- 17 Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*, p. 523.
Vgl. ook de pp. 531, 534, 539.