

Waardenwerk in de strijdigheid van het bestaan – een verkenning (bewerking anno 2022 van de versie anno 2014)

Richard Brons

[Leader]

Dit verkennende artikel schetst mede tegen de achtergrond van ontwikkelingen in de GGZ anno 2014 een vorm van ‘waardenwerk’ met als inzet een maatschappelijk breder gedragen inclusiviteit¹ en daarmee een rechtvaardiger samenleven. Deze vorm van waardenwerk (‘werken voor waarden’) zou men ook kunnen zien als een *kwartiermaken* in bredere zin. Mijn zoeken naar voorwaarden voor een breder gedeeld moreel draagvlak voor de strijdigheden van het bestaan, vertrekt vanuit de kritische filosofie van Lyotard, en dan met name diens begrip van de differend als onrecht van strijdigheid die niet gehoord wordt. Ik probeer dit begrip van strijdigheid in een ruimere morele context te plaatsen, waarin zekere kernwaarden van rechtvaardig samenleven, ontleend aan onder anderen Levinas, Derrida, en Lyotard zelf, nadere beschouwing verdienen.

[Leader]

Inleiding en samenvatting

Bij Lyotard is de strijdigheid van het bestaan en het daaruit voortvloeiende onrecht van uitsluiting onvermijdelijk en inherent aan taal, logos en ‘menselijkheid’. Uitgesloten wordt het onmondige, ongedisciplineerde, vormeloze, dat niet kan deelnemen aan de *humanité* en daardoor ‘on-menselijk’ kan worden genoemd (Lyotard: *L’Inhumain*). Ik probeer aan te tonen dat Lyotard met zijn opvatting van wat onrechtvaardig is, eigenlijk voorbij ziet aan de morele dimensie waarin wat hij ‘onmenselijk’ noemt juist ten grondslag ligt aan de mogelijkheid van rechtvaardiger vormen van samenleven. In het nog-niet ‘volwaardige’ menselijke zitten (pre-)cognitieve waarden besloten die kunnen ‘werken’ voor het ontwikkelen van een existentiële draagkracht, die méér berust op een inclusief samenleven, en veel minder op individuele slagkracht in een struggle for life. Deze waarden die zo zouden kunnen werken zijn te vinden bij veel tijdgenoten van Lyotard en later: Levinas, Derrida, Merleau-Ponty, Irigaray, Ricoeur, ook Lyotard zelf, en in ons taalgebied de laatste decennia ook Visker, Kunneman en Oosterling. De kernwaarden die ik cruciaal vind en hier ter discussie stel als opties voor kwartiermaken in bredere zin heb ik aan hen ontleend en bespreek ik in de tweede deel van dit artikel: *zichtbaarheid, onbestemdheid, gastvrijheid, passibiliteit en kwetsbaarheid*.

Strijdigheid als niet erkend onrecht – politiek en sociaal

Zorg om de zorg: we zien steeds grotere en toenemende strijdigheden tussen politieke en zorgprofessionele discoursen waarin men pleit voor eigen kracht en sociale participatie en daar tegenover ervaringen van zwakkeren en kwetsbaren die niet meer kunnen rekenen op de ondersteuning die nodig is om te kunnen participeren of te putten uit vermeende bronnen van eigen kracht. Sterker nog, hen schijnt vaak te worden aangerekend, dat ze zich niet kunnen

¹ Inclusiviteit: de insluiting (re-)integratie in de samenleving van achtergestelde groepen op basis van gelijkwaardige rechten en plichten: cf Van Houten (2000), Kal (2001), Bolsenbroek en Van Houten (2010)

conformeren aan het ‘neoliberale’ model. Met ingang van 1 januari 2015 start naar verwachting een grote opschoning van eerst Wajong en daarna WIA, waardoor veel GGZ cliënten in de bijstand dreigen terecht te komen, daarbij aangewezen op gemeentelijke begeleiding naar de arbeidsmarkt². In dit artikel wil ik eerst aanvoeren, dat zowel cliënten als zorgverleners vaak worden geconfronteerd met het soort gevallen en gevoelens van onrecht die de Franse filosoof J.-F. Lyotard *differends* noemde. (Lyotard 1983) Strijdigheden die inhouden dat geleden onrecht niet als zodanig ter sprake kan worden gebracht, in ieder geval niet kan worden gehoord en verstaan door partijen erop aan te spreken - evenmin neutrale, niet betrokken partijen (rechter, bemiddelaar, kamerlid etc)

In de reflectie op zorg heeft in Nederland en België met name Doortje Kal het begrip strijdigheid zoals bedoeld door Lyotard centraal gesteld in haar pleidooien en blauwdrukken voor kwartiermaken. (Kal 2001, 2011, 2013) Kal en anderen wijzen op dergelijke strijdigheden tussen medische discoursen en onmondige of zelfs sprakeloze patiënten. Die patiënten of cliënten wordt in het medische discours, waartegen ze geen weerwoord hebben, geen recht gedaan³. Kwartiermaken signaleert en agendeert in het verlengde daarvan strijdigheden tussen dominante maatschappelijke, politieke en culturele discoursen enerzijds, en de belevingswerelden van ex-patiënten en cliënten uit de GGZ die pogen te herstellen en te re-integreren anderzijds. Daarnaast signaleert zij strijdigheden in de vorm van wrijvingen tussen zorgverlenende instanties die in elkaars vaarwater zitten. Met de komende veranderingen in de wetgeving inzake WAO, WIA en Wajong dreigt tenslotte de reeds bestaande afstand tussen werkgevers en werkzoekenden met psychische problemen urgenter worden dan ooit, juist ook wanneer deskundige begeleiding van gemeentewege zeker niet altijd kan worden verwacht. Evenals Lyotard gaan Kal e.a. bij voorkomende gevallen en voorbeelden van dergelijke strijdigheden uit van sociale, politieke en professionele discoursen die met hun onderling nog vaak tegenstrijdige doelstellingen en belangen vooral de zwakkeren en kwetsbaren onrecht aandoen, waar deze zich niet kunnen verweren omdat er gezien vanuit die discoursen *letterlijk geen sprake kan zijn* van onrecht. Dit soort onrecht is met andere woorden ‘taalkundig’ onpresenteerbaar. In Lyotard’s *phrase-filosofie* gaat het echter bij deze taallogische, begripsmatige onpresenteerbaarheid vooral om de daarbij meekomende uitsluitingen en categorieën van morele aard.⁴

Strijdigheid van het bestaan: postmoderne individuen, discoursen en lichamen

In de ‘phrase-filosofie’ van Lyotard lijkt het principe van de strijd om het bestaan, ieder voor zich in een ‘struggle for life’, tot uiterste consequenties te zijn weerspiegeld. Volgens die filosofie zijn het echter niet mensen die elkaar bevechten of beconcurreren, maar zinsdiscoursen (systemen van zinnen, ‘phrasen’ met een bepaald doel, finaliteit) waarin

² De nieuwe, wat ik beschouw als ‘neo-liberale’ wetgeving beoogt zoveel mogelijk overheveling van deze uitkeringsbestanden van UWV naar gemeenten, op basis van het WMO criterium: ‘wat kan iemand nog wel’, in plaats van ‘wat kan iemand niet’. Helaas wordt dan de begeleiding naar ‘eigen kracht’ gedelegeerd naar gemeenten; leidt ‘eigen kracht’ dan niet tot werk, dan rest de bijstand. De oude WAO groep blijft overigens in haar status quo (‘lopende de procesgang aan het Europese Hof’)

³ Kal: het medische discours heeft als zodanig de samenleving ook ‘geïndocrineerd’, dwz andere discoursen nemen de medische poneringen over (uitspraak in college)

⁴ Het was Lyotard van meet af aan begonnen om de ethische lading van zijn phrase-filosofie met daarin de sleutelnotie van differend. Elke zin kan opgevolgd worden door een totaal ander soort zin, er bestaat geen meta-taal waarin tussen verschillende zinsoorten kan worden bemiddeld. Vanuit een ethisch discours kunnen de strijdigheden tussen bijvoorbeeld de zinnen van wetenschap, zorg en markt wel worden benoemd, maar niet bemiddeld

‘postmoderne actoren’ een positie innemen: van zender, ontvanger of ‘referent’, i.e. genoemde persoon in het ‘universum’ van een type zin. Vormen van een feitelijk bestaand collectief ‘wij’ worden door Lyotard daarbij ten eerste gewantrouwd; ideologische radicalismen kunnen volgens hem veel beter worden bekritiseerd door te focussen op zinsdiscoursen van bijvoorbeeld nationalisme of liberalisme. Het radicale van de phrase-filosofie zelf bestaat in het deconstrueren van vrijwel alle vormen van ‘wij’ en ‘grote verhalen rondom dat wij’ tot per definitie tijdelijke en arbitraire ficties binnen een zinsuniversum. En zelfs het concept van een coherente, identificeerbare individualiteit komt ontologisch op losse schroeven te staan. Kunneman heeft het echter over een meer horizontale ‘postmoderne individualiteit’ tegenover de verticale autoriteit van de grote ‘ismes’ (Kunneman 2005, 2014) Is het ‘autonome individu’ volgens Lyotard niet meer dan een fictie van het neo-liberalisme?

Volgens Lyotard zijn het immers geen individuen die strijden om hun bestaan, maar gaat het om (zins)discoursen waarin bepaalde stemmen wel, en andere, onmondige stemmen (bijvoorbeeld ook van kinderen, dieren, overledenen, ongeborenen) niet gehoord kunnen worden. In plaats van over “stemmen” kunnen we het hier wellicht beter hebben over “levensteken van lichamen” die binnen de dominante discoursen al dan niet erkende uitdrukking kunnen geven aan eigen belangen en kwetsbaarheden. Als we bij Lyotard een individualiteit kunnen onderscheiden, dan alleen in eerste instantie als een lichamelijkeheid waarvan de “struggle for life” neerkomt op een strijd om aan het woord te kunnen komen, en liefst aan het woord te kunnen blijven. Doorslaggevend in die strijd is de mogelijkheid erkende zender of referent te kunnen worden in een zinsdiscours met genoeg macht en aanzien. Maar dan nog biedt dat laatste geen zekerheid gehoord, verstaan of erkend worden vanuit een ander zinsuniversum. De begrotingen van de manager zijn bijvoorbeeld incompatibel met de wensen van de zorgverlener, laat staan die van de zorgontvanger. Dat is de strijdigheid, de differend elkaar niet te kunnen verstaan, waarvan de meest precare vorm bestaat in het niet gehoord te worden in geen enkel discours van macht en aanzien. Als zodanig kan de differend als onrecht niet gehoord te worden juist in de systeem- en leefwerelden in en rond GGZ en GV zeer pregnant worden ervaren, let wel: als pregnante ervaring niet aan de orde komen.

Lyotard heeft zijn differend begrip niet alleen ingezet en bedoeld als een sociaal-politieke kritiek op het geweld en eenrichtingsverkeer van dominante discoursen. In diverse teksten thematiseert hij ook de sprakeloosheid van wat hij noemt ‘het onmenselijke’ in de betekenis van ‘het nog niet menselijke’ dat (nog) niet kan passen of afgestemd zijn in de kaders van wat geldt als ‘menselijk’. (Lyotard 1988) Dit ‘onmenselijke’ (het kinderlijke, gebrekkige, vreemde, al wat geen gearticuleerde stem heeft) kan niet worden gehoord in de strijd tussen de ‘menselijke’ discoursen, en is dan als zodanig belichaming van de differend. In dit meest controversiële stuk van Lyotard’s filosofie staat moraliteit, als samenstel van stichtende waarden voor menselijke bestaansvormen, onder de verdenking van geweld en uitsluiting. Dit staat haaks op de gangbare betekenis van moraliteit als bindende bedding voor samenleven en solidariteit ten aanzien waarvan men echter inderdaad *vervolgens* de vraag kan stellen, of ze ooit breed genoeg kan zijn om als draagvlak te dienen voor een samenleving waarin niemand hoeft te worden uitgesloten. Aldus hebben we bij Lyotard te maken met een ambivalent begrip van moraliteit: om samen te leven kunnen we niet zonder, maar tegelijk zou het geen inclusief samenleven kunnen zijn, want voorwaarden met zich mee brengen wie erbij mag/kan horen en wie niet.

Morele waarden voor slachtoffers van strijdigheid en uitsluiting?

In Lyotard's filosofie van de differend als onpresenteerbaar onrecht zien we dus een ambivalente opvatting van moraliteit die geen bedding kan zijn van normen en waarden waar *alle* mensen mee en naar kunnen leven. Dit 'tekort' vloeit mede voort uit de radicale ontologische deconstructie van subject en individualiteit niet alleen kenmerkend voor de taal filosofie van Lyotard, maar voor het hele postmoderne denken in de twintigste eeuw.⁵

Ná het signaleren en aan de orde stellen van een strijdigheid als onpresenteerbaar onrecht, doet zich vaak een impasse voor, die wel kenmerkend lijkt te zijn voor de omgang met de differend zoals bedoeld door Lyotard. Weliswaar kan het van groot belang zijn, een differend te signaleren, *aan te wijzen*, maar vervolgens lijkt een publieke presentatie vaak te verzanden in een indifferentie, een 'so what?' respons, omdat de ethische implicaties nog niet eenduidig kunnen worden vertaald in waarden waarvoor men in het geweer zou kunnen en moeten komen. Het feit dat voorheen onbekend en verborgen onrecht aan het daglicht wordt gebracht, laat nog in het midden wie daardoor aangesproken zou moeten zijn, op basis van welke morele en/of ethische waarden.

In dit artikel probeer ik de differend als onpresenteerbare strijdigheid te verbinden met existentiële waarden die daarbij *voor ons allen* in het geding zouden kunnen zijn. Daartoe volg ik in eerste instantie de weg van signaleren en aan de orde stellen, en probeer ik dan de betreffende strijdigheden in een bredere, vooral existentieel-ethische dimensie te plaatsen.

Differend als verwijt waartegen geen verweer mogelijk is

Bij wijze van opstap naar een bredere morele context voor de differend zou ik het soort onrecht willen agenderen waar onmondige/sprakeloze cliënten in de geestelijke zorg tegenaan lopen, zoals dat besloten zit in een verkapte ontkenning dan wel relativering van hun kwetsbaarheid of beperking. In hoofdlijn gaat het om de miskenning of ontkenning van bijzondere kwetsbaarheden en beperkingen, hetgeen uitsluiting tot gevolg heeft, een uitsluiting waartegen geen verweer kan worden ingebracht, dat wil zeggen: enig verweer wordt hier niet gehoord, want niet begrepen. Dergelijke vorm van uitsluiting zal zich nog veel breder en sterker manifesteren, wanneer grote groepen GGZ-cliënten hun (aanvullende) uitkering gaan verliezen en vrijwel onbegeleid moeten gaan 'participeren' op de arbeidsmarkt.⁶

In de lijn van het huidige WMO beleidsdiscours (Kal 2007, 2012, Tonkens 2013) ligt de nadruk op de eigen kracht en motivatie van mensen met een beperking. In feite komt dit neer op een transponering van het neoliberale model naar de zorgsector. Wat dan vooral te weinig bereflecteerd naar de zijlijnen verdrongen dreigt te worden is de notie van co-existentie, en daaraan gelieerde graadmeters van inclusiviteit en uitsluiting⁷. Om dit te verduidelijken volgt

⁵ Wellicht is dat relativeren van subject en individu, met hun intrinsieke waarden, vooral debet aan de impasse, waarin de discussie over strijdigheden als onpresenteerbaar onrecht na het overlijden van Lyotard in 1998 terecht is gekomen. Cf Derrida, 2000

⁶ Tot dusver zijn vele Wajongers en anderen met een aanvullende uitkering werkzaam in het kader van sociale werkplaatsen en begeleide arbeidsplaatsen, terwijl vanuit allerlei initiatieven (herstelbeweging, kwartiermaken) wordt gewerkt aan hun re-integratie. Per 2015 zijn hiervoor van rijkswege naar verwachting geen gelden meer beschikbaar.

⁷ Weliswaar is de notie van participatie een hoeksteen in de WMO visie, maar dan vooralsnog zonder reflectie op (voor)waarden van co-existentie waardoor die participatie gedragen zou kunnen worden

een meer gesitueerd voorbeeld vanuit de problematiek van relatief hoger functionerend autisme (asperger, pdd-nos) in een werkomgeving die ogenschijnlijk passend is, waarin men ook met autistiforme eigenschappen ~~das~~ zou (moeten) kunnen functioneren.

De hoger functionerende autist doet intellectueel en ‘arbeidsdeskundig’ niet onder voor zijn collega’s, maar kan niet goed tot zeer slecht met hen communiceren. Dit onvermogen adequaat deel te nemen aan de interactie met collega’s ervaart hij reeds als een soort primaire differend, een strijdigheid die erin bestaat, niet aan te kunnen koppelen bij de gesprekken om hem heen. Strikt gezien is dit nog geen echte differend, want door collega’s en hun ‘zinnen’ (‘phrasen’) wordt hem inhoudelijk nog geen onrecht gedaan. Maar hij merkt dat sommige van die collega’s het hem langzamerhand kwalijk beginnen te nemen dat hij niet ‘gewoon’ participeert, zoals hij immers ook gewoon zijn werk kan doen? Begrijpelijk genoeg ervaart hij dit als een onrechtvaardigheid, maar incasseert dit bovendien als een dubbele onrechtvaardigheid. Hij beleeft zijn communicatieve handicap namelijk ‘innerlijk’ wel degelijk reeds als een eerste onrecht, hetgeen plausibel wordt als je de differend-strijdigheid (ook zoals Lyotard deed⁸) niet alleen binnen de taal ziet, maar ook als strijdigheid tussen gevoel en rede, ervaring en taal. Niet of te laat kunnen bevatten wat er gebeurt, wat er wordt gezegd, geen recht kunnen doen aan wat er gebeurt, wat je overkomt.

Het impliciete *verwijt* dat iemand een beperking heeft, kan niet anders dan als onrechtvaardig worden beleefd. Maar is dit nu een onrecht (differend) dat niet onder woorden kan worden gebracht? Wat is het precies, dat hier buiten beeld én buiten schot blijft? Oppervlakkig gezien zou dat de ogenschijnlijk simpele logische redenering zijn, dat iemand met een beperking daarvan niet de ‘schuld’ in de schoenen geschoven kan krijgen. Maar toch komt zulk verwijt bijna altijd emotioneel aan, met als bijlage een lading onbegrip, waartegen geen kruid gewassen lijkt. Dit verholen soort verwijt speelt met name in en rond de domeinen van de geestelijke gezondheidszorg, maar ook in die van mensen met lichamelijke beperkingen. Bij een lichamelijke handicap of aandoening begrijpen we soms dat het ons ook had kunnen overkomen, maar bij psychische ‘afwijkingen’ schijnt dat besef veel minder te leven, hetgeen zich met name manifesteert in de communicatieve interactie. Wat speelt allemaal mee, wanneer je je onaangenaam getroffen voelt door een dergelijke aantijging waartegen geen verweer mogelijk is? Om te beginnen zeker iets van uitsluiting, het gevoel uitgesloten te worden. Maar eerst ook iets van een onbegrip, ze begrijpen niet dat je niet kunt meedoen en mee-delen zoals iedereen. Meedelen dan in de zin van: duidelijk kunnen maken wie je bent, dat je net zo denkt en doet als iedereen, op gelijke voet het bestaan deelt. Degene die echter op deze wijze wordt aangesproken niet mee-te-delen, ervaart deze beschuldiging als een double-bind: ‘doe mee met ons, leef met ons samen zoals iedereen, anders hoor je er niet bij’. En ook: ‘het leven is hard, shit happens, maar houd je rug recht, zoals wij en iedereen’

⁸ In zeker opzicht, zoals Lyotard betoogde in zijn *Lecons* (1991a) komen differend en ‘sublieme ervaring’ op hetzelfde neer, namelijk: niet adequaat, conceptueel kunnen bevatten en verwoorden wat er gebeurt, *geen recht kunnen doen* aan van wat er bij je binnenkomt aan indrukken en emoties, en dat is precies wat bij autisten en andere ‘neurodiversen’ veel meer dan gemiddeld overkomt. Wanneer dergelijke verwarring kan worden beleefd als ‘sublieme ervaring’, in de relatief veilige context van een museum of bergwandeling, dan ervaart men dat doorgaans niet als een gevoeld onrecht iets belangrijks niet onder woorden te kunnen brengen, *er geen recht aan te kunnen doen*. Maar in meer prozaïsche omstandigheden kan dat zeer nadrukkelijk het geval zijn, en wanneer dat stelselmatig voorkomt zelfs uitmonden in een psychiatrische diagnose

Maar dan er komt nog iets bij dat belangrijker is dan al het voorgaande. Het verwijt niet genoeg deel te nemen, niet genoeg te delen in de lasten en eisen van het bestaan, voelt als onrechtvaardig omdat het zélf juist ook te kort schiet in het ‘delen’ van samenleven waar ze jou immers van uitsluiten. Dat zij lijken uit te gaan van een ‘ons kent ons’, een ‘samen’ zijn, berust dat niet op een gedeelde ‘moraliteit’ waar jij toch ook van deel uit maakt? Wat is eigenlijk de functie, en wat is de ontstaansgeschiedenis van deze moraliteit? Alleen een bindmiddel om een onderscheid te kunnen maken tussen ‘ons’ en anderen die er niet bij horen en die we dus kunnen uitsluiten? Een vereiste leek hierboven, dat ‘wij’ samen sterk staan in de lasten en eisen van het bestaan, dat we erbij horen als we onze bijdrage leveren en dat het geheel dan rust op de gezamenlijkheid en de som van alle bijdragen. Evident is echter ook, dat we niet allemaal dezelfde bijdrage kunnen leveren, en dat we bijvoorbeeld kunnen verschillen in de mate en snelheid van bevattingvermogen en daaruit voortvloeiende communicatieve ‘slagkracht’. Niettemin gaat het allen om dezelfde uitdaging overeind te blijven staan te midden van de onvoorspelbaarheden en strijdigheden van het bestaan. Elkaar daarbij te kunnen en moeten steunen is een morele preconditionie die we niet alleen terug kunnen vinden in de relatie tussen ouders en hun kinderen, maar ook in elke gemeenschap van scholing, werk, organisatie en persoonlijke relaties. Maar die morele voorwaardelijkheid is even fundamenteel als onbepaald, en in veel omstandigheden voor velen onvoldoende gewaarborgd. Solidariteit op de werkvloer lijkt bijvoorbeeld neer te komen op een bepaald verondersteld minimum van competenties, communicatie-vermogen en conform gedrag, om ‘erbij te kunnen horen’.

Gedeelde ‘moraliteit’ en ongelijke existentiële draagkracht

In het algemeen wordt mijns inziens nog weinig of geen onderscheid gemaakt ten aanzien van mogelijk verschillende *existentiële draagkracht* in het ervaren van en omgaan met de uitdagingen en strijdigheden van het bestaan – daarmee blijven hele dimensies en nuances van ongelijkheid en onrecht buiten beeld, zoals die simpelweg kunnen voortvloeien uit genetische en sociaal-culturele verschillen, en evidente verschillen ook op lokale schaal, tussen families en zelfs binnen een gezin. Een eindeloze diversiteit van morele ‘gestures’, zelf in elkaar geknutselde survival kits uit de bouwdozen van ons omgevende normen en waarden waarmee we ons door het leven slaan – ieder van ons met een eigen, persoonlijke ‘twist’, signatuur, narratief ook van ervaringen en interpretaties van die ervaringen, waarmee we letterlijk ons leven en dat van anderen om ons heen (her)schrijven (*bio-graphein, autographein, Kunneman 2005*), vaak voor onszelf naderhand onleesbaar zoals iemand met een ‘slecht’ handschrift zijn eigen aantekeningen niet meer kan ontcijferen. Ongewis als in een *multiplayer survival game* zonder vaste regels of grenzen, waarin de ‘kracht’ van een deelnemer berust in schijnbaar *at random* ongelijk verdeelde hulpbronnen die goeddeels verborgen blijven – zo ontwikkelen we van kind tot volwassene gaandeweg onze veerkracht, deels buiten en nog voorafgaand aan taal, en deels in de contingente opeenvolging van gearticuleerde discoursen, in de ‘arena’ van de permanente strijd gehoord te worden. Dit alles resulteert in een ongelijk verdeelde draagkracht die niettemin ondenkbaar is zonder een bedding van ‘samen kunnen leven’ die alle individuele ontwikkelingen en variaties pas mogelijk maakt en tot op zekere hoogte ook begrenst.

Deze morele bedding zou je kunnen zien als een ‘existentieel waardenweb’ of ‘relationeel-lichamelijk waardenwerk’ op basis waarvan we zo goed en kwaad als mogelijk overeind proberen te blijven in het geweld van de wereld, de zinnen, het gebeuren. Dat ‘waardenweb’

werkt en leeft dan goeddeels op pre-discursief, lichamelijk dan wel emotioneel niveau, waarbij het emotioneel geïnformeerd is/wordt over de relaties en interacties tussen lichaam, 'wij', 'de ander', de wereld, dat wat gebeurd is en kan gaan gebeuren.⁹

In plaats van verder in te gaan op het onderscheid tussen 'bewuste' en daardoor meer ethische moraliteit van actoren die kunnen kiezen tussen verschillende opties, en 'onbewuste' moraliteit besloten in samenlevingsvormen (cf De Waal, Kunneman in Waardenwerk nr 56), wil ik nu terug gaan naar de vraag, of en hoe de rechtvaardigheidsvraag die de differend oproept, kan worden verbreed en gezien tegen de achtergrond van een deels prediscursieve, moraliteit. Zowel in de phrase-filosofie van Lyotard als in het neo-liberale denken kan dergelijke moraliteit onvoldoende aan bod komen. Niettemin zijn de laatste decennia veel aanknopingspunten te vinden in het werk van filosofen waarin we kernwaarden kunnen vinden, die zouden kunnen werken als mogelijkhedenvoorwaarden van co-existentie, of althans daarvoor een ruimte ontsluiten.

Gedeelde sensibeleit: sensus communis en dissensus communis

Om een denken over (voor)waarden van co-existentie te verbinden met morele aspecten van differend als onpresenteerbaar onrecht is het mijns inziens nodig uit te gaan van een precognitieve, lichamelijke oriëntatie in de kinderjaren op hoe het is om één te zijn met jezelf samen met anderen, gevolgd door een meer cognitieve, taallogische (logocentrische) invulling van die oriëntatie. Cruciaal voor het duiden van differend is echter de aanname, dat die oriëntatie als 'para-logische' sensibeleit dan nooit volledig verdrongen wordt door rede en logica, maar werkzaam blijft als ervaring van datgene wat wringt, leidt tot onbehagen, verontwaardiging, angst, of juist inspireert, enthousiasmeert, leidt tot vervoering zelfs, maar hoe dan ook (nog) niet gearticuleerd en dus (nog) niet gedeeld kan worden.¹⁰ In extremere, 'urgente' vormen zijn dit niet anders dan manifestaties van het sublieme: Lyotard omschreef de sublieme ervaring als differend tussen (talige) rede en gevoel, begrip en ervaring (Lyotard 1991). We hebben het dan over een verondersteld ervaringsspectrum waarin we ons proberen af te stemmen op een 'sensus communis', gedeelde afstemming op ervaringen die pas in hun mee-deelbaarheid gekend en erkend kunnen worden, terwijl in dat spectrum altijd een 'rest' blijft van ervaringen die we niet kunnen delen terwijl we niet anders dan kunnen aannemen, dat anderen deze ervaringen óók zouden kunnen hebben, en die aanname zouden we een 'dissensus communis' kunnen noemen.¹¹

In de overgang van klassieke naar moderne kunst zien we hoe dimensies van 'dissensus communis' steeds meer op de voorgrond komen, niet meer naar de maatstaven van harmonieuze schoonheid, maar gevoed door een gevoeligheid voor het (nog) onpresenteerbare, de verstoring, de ervaring van het sublieme als een strijdigheid. Moderne kunst moet echter als iedere vorm van communicatie en presentatie uitgaan van aannames, namelijk dat er een bedding bestaat voor een 'gemeenschappelijke' receptie van kunstwerken,

⁹ Zie Heleen Pott in Waardenwerk nr 53

¹⁰ De differends tussen logocentrisme en paralogie komen uitgebreid aan de orde in mijn proefschrift, Brons 1997. Zie ook Oosterling, 1996.

¹¹ We kunnen onderscheiden de aanname van deelbaarheid van alle ervaringen en hun schakeringen (sensus communis), en daarnaast het besef (dissensus communis), dat er in principe nooit zonder meer altijd consensus hoeft te zijn, dat men in schijnbaar dezelfde contexten verschillende en strijdige ervaringen en interpretaties kunt hebben aangaande die contexten, die ook niet deelbaar hoeven te zijn, met name dus niet in geval van differends.

hoezeer ze ook afwijken van pre-moderne normen wat kunst zou mogen zijn. Men zou kunnen stellen dat receptie van kunst enerzijds te maken heeft met heersende normen, en anderzijds met zekere ‘transcendentale’ voorwaarden die mogelijk maken, dat normen kunnen veranderen, en dat mensen a priori ontvankelijk zijn voor afwijkende vormen van kunst.¹² Dit zijn voorwaarden van (mede)deelbaarheid, waarvan ik meen dat ze ook ten grondslag liggen aan een deels pre-cognitieve bedding van co-existentie. Deze waarden proberen te benoemen zal echter altijd afbreuk doen aan het pre-cognitieve gehalte van die bedding. Wat ik hierboven ‘kernwaarden van co-existentie’ heb genoemd kan in eerste instantie worden begrepen als altijd bestaande mogelijkheid, dat alle ervaringen in principe (mee)deelbaar kunnen zijn, hoezeer ze ook afwijken van bestaande normen en patronen van communicatie en presentatie. Deze preconditione ligt mijns inziens ten grondslag aan het menselijke bestaan als een co-existentie, een samenleven. De meer expliciet en cognitief uitgewerkte ‘kernwaarden’ van deze co-existentie die ik in de rest van mijn betoog zal aanstippen, komen als zodanig ook naar voren in het werk van toonaangevende ‘existentiële’ filosofen van de twintigste eeuw: Levinas, Derrida, Ricoeur, Merleau-Ponty, Heidegger, Habermas, Irigaray, ook Lyotard zelf en recent dicht bij huis bijvoorbeeld Oosterling, Visker en Kunneman.

Deze kernwaarden kunnen dan wijzen naar een co-existentie die niet alleen functioneel, logocentrisch, rationeel is, maar ook refereert aan ‘paralogische’ eerst vooralsnog onmeedeelbare ervaringen als mogelijke ‘bouwstenen’ van bredere, méér omvattende dimensies van samenleven. Dergelijke waarden vormen ook een appel tot vormen van solidariteit, bewustwording van een gemeenschappelijkheid in de strijd van het bestaan, die voor een belangrijk deel neerkomt op het kunnen articuleren van zoveel mogelijk aspecten en ervaringen van lijden en onrecht in die strijd, niet van allen tegen allen, maar van ons allen tegen de fundamentele strijdigheid van het bestaan. Voor een goed begrip van de vijf kernwaarden die ik zal gaan behandelen: *zichtbaarheid*, *passibiliteit*, *kwetsbaarheid*, *onbestemdheid* en *gastvrijheid*, is het belangrijk om ze steeds in relatie te zien met een bandbreedte van kunnen ervaren en articuleren, met de mate waarin ervaringen erkend en gedeeld kunnen worden. Voor ik deze vijf waarden elk afzonderlijk bespreek ga ik eerst nog iets verder in op hun context, die vooral moet worden gezien als een *constellatie*, in de betekenis die Adorno daaraan gaf (Adorno 1947).

Het geraas en het gebral (the sound and the fury)

De wending naar waarden in de discussie over onrecht ten gevolge van strijdigheden impliceert een wijder en breder appel dan we kennen van Lyotard: onrecht in strijdigheid moet aan de kaak worden gesteld, gearticuleerd, maar om het geen loos appel te laten blijven (‘so what’) moet ook zichtbaar worden dat mét het betreffende onrecht uiteindelijk ook samenhangende basale zijnswaarden in het geding zijn, waarvan de werking voorwaardelijk is voor een inclusiever samenleven. Dat samenleven is in essentie een mee-delen: een door mee-delen recht kunnen doen aan onze gemeenschappelijke verhouding tot wat de romanschrijver

¹² Transcendentiaal in Kantiaanse zin. Otto Duintjer (1966) sprak in dit verband ook wel van ‘pre-alabele’ voorwaarden.

William Faulkner noemde: *the sound and the fury*, het geraas en gebrul.¹³ Dit geweld van de wereld kunnen we gemeenschappelijk aan, maar nooit alleen, zonder hechting van een moreel draagvlak, een moraliteit die we ons eigen kunnen maken door naar elkaar toe zichtbaar, kwetsbaar, aandachtig, gastvrij en vooral ook: niet bij voorbaat bestemd te hoeven zijn. Mede door en dankzij co-existentie, aan samenleven ontleende waarden kunnen mensen *in hun eigen kracht* komen, en wie dat vergeet of zich niet meer bewust is, wie dus als volwassene zijn onontbeerlijke basis van kind-zijn vergeet of verdringt, die kan zich overgeven aan een neoliberale roes, de waan van survival of the fittest, een ideologie die voorbij gaat aan de mogelijkheid van bredere, inclusievere vormen van cultuur en samenleven.¹⁴

Op weg naar volwassenheid groeit niet iedereen onder dezelfde condities van zichtbaarheid, kwetsbaarheid, zorgvuldige aandacht, gastvrijheid en nog-niet bestemd te hoeven zijn - integendeel, de voor-waarden van moraliteit waardoor een samenleving in mindere of meerdere mate inclusief kan zijn, die waarden zijn in hun werking nooit geborgd. De ontwikkeling van een samenleving naar inclusiviteit is de ontwikkeling van een *kwartiermaken*-voor de werking van die waarden, in gezinnen, families, scholen, buurten, steden, organisaties, bedrijven en politiek (Kal 2001, 2011, 2013). Mensen die niet 'buigzaam' genoeg kunnen zijn te midden van de strijdigheden van (geestelijke) hulpverlening en louter financieel sturende overheid - voor die mensen is als het ware minstens tweemaal in hun leven te weinig of helemaal geen kwartier gemaakt, nu niet in hun huidige omstandigheden, en evenmin toen het ging om hun startpositie in jeugd en opleiding - voor hen is een inhaalslag nodig met genoeg ruimte en tijd voor de inzet van kernwaarden die ik nu expliciet ga bepleiten en die ik in hun samenhang wil toelichten, evenals hun 'tegenpolen' dan wel 'corrumperingen, ont-aardingen'.¹⁵

Kernwaarden van co-existentie en hun zichtbaarheid

Het appel van de differend als onrecht dat moet worden gearticuleerd, meegedeeld, wil ik voorafgaand aan de bespreking van kernwaarden eerst laten aansluiten bij het appel van zichtbaarheid van de filosoof Rudi Visker (Visker 2007). Een vooral lichamelijke zichtbaarheid dan wel te verstaan. Met gedeeltelijk behoud van de portee die Visker ermee voor heeft, breng ik die zichtbaarheid in verband met de hierboven genoemde moraliteit die méér lichamen is dan discursief-talig, en méér intermenselijk, sociaal, zoals in de denkrichtingen van Irigaray, Taylor, Frans de Waal, zelfs Derrida met zijn gastvrijheid, en niet te vergeten psychologen als Verhaeghe en De Wachter die tegenwoordig in brede kring worden gelezen (Verhaeghe 2012, De Wachter 2012). Het waarneembare lichaam is bij uitstek de plaats delict van het nog sprakeloze gevoel onrecht te worden gedaan. Maar tegelijk overstijgt het lichaam alle woorden, begrippen en zinnen, en is daarmee ook de bron van

¹³ Cf Faulkner 1929. Recent is het m.i. oneigenlijk hervoort als 'Het geluid en de drift' - waar het om gaat is wat Shakespeare er ooit mee bedoelde: *Life's but a walking shadow, a poor player*

That struts and frets his hour upon the stage

And then is heard no more: it is a tale

Told by an idiot, full of sound and fury,

Signifying nothing... (Macbeth, toneel 5 van het 5e bedrijf)

¹⁴ 'Levenskunst' is hier nog niet aan de orde; genoemde waarden zijn m.i. echter evenzeer voorwaarden voor het beoefenen van levenskunst (cf J. Dohmen e.a.)

¹⁵ Denk hierbij bijvoorbeeld aan de "kernkwaliteiten" van Daniel Ofman die ook hun ont-aardingen kennen, hun 'uitdagingen' en 'valkuilen' - mijn opvatting is dat deze kernkwaliteiten pas aan bod kunnen komen als minstens enkele kernwaarden zijn gewaarborgd.

mogelijke veerkracht, van exposure, zich kunnen laten zien, kunnen doen en laten. Vermits dat lichaam volwassen, volgroeid is, en niet nog maar het lichaam van een kind (Lyotard 1991b).

Lichamelijke zichtbaarheid gaat als waarneembaarheid vooraf aan de taal, en kan tegen de achtergrond van nog andere (voor)waarden ontsluiten en deelbaar maken wat er gebeurt, wat niet gezegd kan worden. En daarmee ook wat nodig is om mede-mens te zijn, met jezelf en met de ander, en met het andere in jezelf. Die hechtingen aan een gedeelde lichamelijke bestaansgrond en zichtbare spiegelingen (reflecties) daarvan bij de ander en in jezelf, gaan vooraf aan de taal. Het ontbreken daarvan, het daardoor in gebreke blijven in de zin van niet kunnen delen en daardoor niet kunnen (samen) zijn, die hiaten zijn in principe zichtbaar zowel als voelbaar, en kunnen we duiden als onrecht, dat wil zeggen als een onrechtvaardige ‘verdeling’ van co-existentie.

De kernwaarden¹⁶ die ik, met hun specifieke connotaties, cruciaal acht in de discussies over strijdigheid in de zorg zijn zoals eerder genoemd: *onbestemdheid, zichtbaarheid, kwetsbaarheid, passibiliteit, en gastvrijheid*.¹⁷ De strijdigheid gaat ons evenwel allen aan, niet alleen de mensen waar de zorg zich op richt, *die zorg nodig hebben omdat hun levens onvoldoende worden geschraagd door deze waarden als waarden die voor hen hebben kunnen ‘werken’*.

Genoemde kernwaarden kunnen worden gezien als cruciale componenten en daardoor uiteindelijk ook graadmeters van een existentiële bedding en identiteit die deels pre-cognitief zijn en zich gaandeweg vormen in het samenleven en opgroeien met anderen, van de wieg en sommigen zeggen zelfs van de baarmoeder tot v r in de adolescentie. Tegelijkertijd kunnen deze kernwaarden een doorslaggevende rol spelen bij het ondergaan en verwerken van strijdigheden zoals aangeduid door Lyotard.

Passibiliteit, onbestemdheid

Voor zover Lyotard zelf dergelijke moraliteit heeft geduid, nam hij toch de positie in van filosoof, criticus, schrijver: de positie van kritische waarnemer, alert op onrechtvaardigheden die zich onttrekken aan het oog van het publiek. De attitude die hij daarbij voorstond was die van de *passibiliteit*, een mentale conditie die hij ontleende aan Levinas, en die méér inhoudt dan louter waakzame betrokkenheid, of uithouden van alerte empathie voor de Ander (Levinas 1961, Lyotard 1983). Passibiliteit is niet: actief en direct ingrijpen, direct zelf acteren in de arena van de discoursen met hun strijdige zinnen, maar ook niet: passief blijven, lijdzaam toezien. Het gaat in zekere zin terug naar een andere conditie die we meer met onze kindertijd associëren, het *nog niet bestemd hoeven zijn*. In het algemeen is het voor het innemen van een waakzame, alerte positie gunstig om terughoudend te zijn en het oordelen op te schorten, het kiezen voor een partij, een belang of een bepaalde invalshoek (discours, doelstelling) uit te stellen. Passibiliteit als *zorgvuldige aandacht* houdt daarenboven veel meer in: altijd ogen en oren open blijven houden voor wat er gebeurt. Vergelijkbaar met de

¹⁶ In een ander, nog meer strikt filosofisch vertoog zou de samenhang van deze kernwaarden mede kunnen worden afgeleid uit een contextuele interactie tussen teksten van Derrida, Levinas, Ricoeur, Irigaray en Lyotard.

¹⁷ Hier en in het vervolg wordt hopelijk duidelijk, dat het steeds gaat om (voor)waarden die zowel pre-discursief en ‘voor-bewust’, als bewust cognitief kunnen zijn, we kunnen ze ‘ondergaan’ in het samenleven maar ook zelf actief en bewust naleven

Ereignis van Heidegger, en wat Lyotard bedoelde met: ‘Arrive-t-il?’, ‘gebeurt er?’, alertheid dus voor wat zichtbaar of juist niet zichtbaar kan zijn of worden, in ruimste zin van het woord (cf Heidegger 2003, Lyotard 1983). Vanuit passibiliteit tracht men zich tot op zekere hoogte te onttrekken aan de overigens natuurlijke drang tot onmiddellijk mee-delen, onmiddellijk recht te willen doen aan wat er gebeurt via de voorhanden discoursen die zich als het ware opdringen om het gebeuren en ervaren te bezetten, één kant uit te presenteren, en niet zelden te overstemmen, wat in veel gevallen bij veel mensen hun beleving en kwaliteit van leven geen recht kan doen.¹⁸

Zichtbaarheid is hierbij zoals al genoemd een belangrijke voorwaarde, in de betekenis die Rudi Visker zelf benadrukt: taal en begrippen doen geen recht aan de werkelijkheid, en veronderstellen bovendien ten onrechte dieper liggende of overkoepelende kaders, samenhangen en betekenissen. De westerse *metafysica* is traditioneel een metafysica van de onzichtbaarheid - onze eigenheid en fundamentele uitgangspunten, grenzen en identiteiten zouden weliswaar niet manifest zijn, maar herleid kunnen worden of tenminste afgezet tegen die van andere culturen. Visker stelt echter dat onze identiteiten, zijnskaders en grenzen inderdaad onzichtbaar zijn maar dan in de zin van cognitief en ondefinieerbaar – etiketten en verhalen erover zijn niets dan stempels, ficties, discoursen, frasen, en wat ons qua houvast rest is slechts datgene, dat zichtbaar kan zijn of zichtbaar gemaakt kan worden (Visker 2007). Door ons te tonen, ons te laten zien en horen, manifesteren we onze zijnswijze, proberen we te laten zien hoe we zijn, zo goed en kwaad als dat kan. Deze visie kan met name ook actueel zijn in de discussies en strijdigheden tussen autochtonen en allochtonen, en in de zorg, waar het gaat om een schijnbaar onoverbrugbare communicatiekloof tussen behandelaars en kwetsbare cliënten (cf Kal 2013)

Zichtbaarheid in de connotatie van transparantie en openheid, is tegelijk een onmisbare voorwaarde in de opvoeding en het groeien naar een bestaansgehechte volwassenheid. Zichtbaar en ‘passibel’ durven zijn kan bijdragen tot een grotere veerkracht om conflicten, spanningen en strijdigheden in ruimere dimensie te beleven en uit te houden, en daar hoort zoals gesuggereerd ook een zekere bereidheid bij, *onbestemd* te zijn. Aangezien bij dit alles steeds sprake is van een vereist ‘durven’ is een andere kernwaarde in dit verband bijna vanzelfsprekend: *kwetsbaarheid*, zoals iedereen kan beamen die wel eens heeft deelgenomen aan cursussen of trainingen gericht op beter functioneren in werk, betere loopbaan keuzes en niet te vergeten duurzame relaties.

Passibiliteit, zichtbaarheid, onbestemdheid, kwetsbaarheid - herkenbare waarden waar je als het ware mee geboren wordt, zonder welke je als geborene niet in leven zou kunnen blijven en waarvan je mag hopen dat ze zo lang mogelijk gewaarborgd kunnen blijven - en dan hoort daar natuurlijk ook de *gastvrijheid* bij, het welkom zijn en welkom heten dat ten grondslag ligt aan ieder samenleven en elke ontmoeting met de Ander (cf Derrida 1998).

Kwartiermaken voor kernwaarden van co-existentie

Het gaat erom dat deze kernwaarden, onbestemdheid en zichtbaarheid voorop, in deze optiek doorwerken in *iedere* individuele hechting, groei en identiteit samen met, in en door anderen. Juist omdat deze waarden op het spel staan en beproefd worden in de ontwikkeling naar

¹⁸ Als pre-discursieve voorwaarde kan passibiliteit worden gezien als grondervaring buiten en vooraf aan de talige discoursen, inderdaad verwant aan mindfulness en meditatieve ervaring

volwassenheid, staan ze altijd en overal op gespannen voet met wat je hun relativeringen, tegenpolen of ontkenningen zou kunnen noemen. Naarmate het minder lukt om samen te leven vanuit wat ik noem kernwaarden van existentiële veerkracht, kunnen we ook minder weerstand bieden vanuit een veerkracht ten opzichte van de strijdigheden van het bestaan.

Mijn stelling is bovendien dat de mate waarin deze waarden voor ons kunnen werken ook de mate is waarin we voor ons een ruimere levensruimte kunnen ontsluiten, een spectrum van deelbare ervaringen waarmee we niet alleen de strijdigheden van het bestaan beter kunnen uithouden, maar ook kunnen profiteren van een zijnsruimte met een grotere rijkdom aan ervaringen, juist dankzij de mogelijkheid dat we deze ervaringen kunnen delen en erop kunnen reflecteren.

Aan al deze genoemde kernwaarden waarvan ik heb gesuggereerd dat ze bijdragen tot een existentiële draagkracht, vooral ook in het uithouden van en omgaan met strijdigheid, zitten tal van haken en ogen, complicerende factoren die met name ook in recente publicaties over hedendaagse problemen in de cultuur en de zorg worden aangekaart en verder uitgewerkt.¹⁹ Bij elke behandelde waarde kan een ‘tegenwaarde’ of althans relativerende overweging worden opgevoerd: wat betreft de *gastvrijheid* heeft Derrida bijna uitputtend aangetoond, hoe dit begrip verweven zit in een contextueel spanningsveld dat we uit ervaring kennen als glijdende schaal tussen even onvoorwaardelijk als noodzakelijk onthaal van de ander en aan de andere kant neutralisering van diens anders-zijn in een kooi van condities, regels, en voorbehoud – de gast is potentiële vijand geworden, de gastheer gegijzeld door de gast, de gastheer wordt zelf gast in zijn eigen huis. Het Engelse ‘host’ zit al dicht tegen ‘hostility’ aan (cf Derrida 1977). Mutatis mutandis gaat het hier ook om het gastvrij kunnen zijn voor de eigen vreemdheid, daaraan (geen, te weinig) ruimte kunnen geven.

Het idee, dat onbestemdheid een cruciale voorwaarde is bij existentiële veerkracht in samenleven, kan op gespannen voet staan met het denken over identiteit, in de visie dat uitgesloten en kansarmen, minderheden en jongeren juist zeer gebaat zouden zijn bij een vastomlijnde identiteit, een sociale rol van duidelijke waarde. Ze zouden zich eerst als waardevol kunnen beleven in een min of meer duidelijk zelf- groeps- en toekomstbeeld, positie en functie ook in de maatschappij. Niemand zou dit op zichzelf kunnen tegenspreken, maar men zou ook kunnen stellen dat dergelijke identificatie vooral in onze huidige ‘multi-role’ en ‘multi-function’ cultuur op een zeer wankel sokkel staat, wanneer men niet de ervaring heeft opgedaan, méér te kunnen zijn. De ervaring van onbestemdheid (of zo men wil vrijheid) zou aldus beter vooraf kunnen gaan aan het zich bij voorbaat (laten) aanmeten van een identiteit (sociale rol, etiket, functie etc)

Maar nog eens: dergelijke voorwaardelijke *onbestemdheid* kan niet los staan van *gastvrijheid*, en ook niet zonder *kwetsbaarheid* gaan (kwetsbaar durven zijn in plaats van ongenaakbaar, leven in een harnas tegen de pijn of comfortzone buiten alle risico’s), *zichtbaarheid*, (met open vizier kunnen delen wat er te delen valt), en *passibiliteit* – zich niet (klakkeloos) laten vastzetten of meevoeren door discoursen met hun eerste, meest dwingende mogelijkheden.

Waar het in het bestek van dit verkennende betoog mede om gaat, is de overweging dat de besproken ‘kernwaarden’ van betekenis zouden kunnen zijn voor een ‘waardenwerk’ in een vorm van kwartiermaken die zich inzet voor een inclusiviteit, veel breder genomen dan nu het

¹⁹ Cf Kal 2011, 2013, Tonkens *Als meedoen pijn doet* (2013)

geval is, met alle respect voor wat op dat front reeds is ondernomen en waargemaakt. Kwartiermaken voor kernwaarden als hierboven aangeduid zou met name ook vruchtbaar kunnen zijn in sectoren van de samenleving die daarvoor helemaal niet op de agenda staan: ik bedoel de materieel juist beter bededen en gesitueerden, mede voor zover ze daardoor ook op fortuinlijker wijze gebruik kunnen maken van de gezondheidszorg. Juist voor wie er psychisch dan wel neurologisch geen vuiltje aan de lucht zou zijn, lijken welzijn en welbevinden vaak op smalle basis te berusten, en zouden veel meer kunnen worden verbreed en verruimd dan wanneer alleen verankerd in materiële waarden zoals die maatgevend zijn in onze neoliberale wereld.

In de geestelijke gezondheidszorg zou de hier geschetste stapeling van strijdigheden: (de verantwoordelijkheid in de schoenen geschoven krijgen van de eigen beperking die op zich reeds als een onrecht wordt ervaren, namelijk als een niet kunnen mee-delen) gezien kunnen worden als een onvoldoende werkzaam kunnen zijn van morele kernwaarden, *bij alle betrokken partijen*. In die zin is mijn betoog een oproep tot waardenwerk, niet alleen in bestaande vormen van kwartiermaken, maar ook in veel bredere contexten van geestelijke zorg, die zich wat mij betreft mag betrekken op iedereen die zoekt naar geestelijk welzijn. Hoe dat waardenwerk handen en voeten zou moeten krijgen is wat mij betreft niet van later zorg, maar ligt voorbij het bestek van deze verkenning.

Literatuur

- Adorno, Th. en M. Horkheimer, (1947) *Dialektik der Aufklärung*. Suhrkamp. Vert. 'Dialectiek van de Verlichting' Boom 2007
- Brons, R. (1997) *J.F. Lyotard : Filosofie tussen Openbaarheid en Sprakeloosheid*, diss. UvH 1997
- Derrida, J. (1977) *De l'hospitalité* (1977) vert. 'Over gastvrijheid', in gelijknamige bundel, Boom 1998
- Derrida, J (2000) 'Lyotard and us' in: *Jacques Derrida, The Work of Mourning*, ed. Michael Naas en Pascal-Anne Brault, Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Duintjer, O. (1966) *De vraag naar het transcendentale*, Leiden U.P.
- Faulkner, W. (1929) *The Sound and the Fury*, Cape/Smith.
- Heidegger, M. (1938, 2003) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Klostermann 2003
- Houten, D. van (2000) 'Inclusief burgerschap en sociale rechten', in: *Tijdschrift voor Humanistiek*, jaargang 1 (3) 7-18
- Houten, D. van en A. Bolsenbroek (2010) *Werken aan een inclusieve samenleving*, Boom
- Kal, D. (2001) *Kwartiermaken*, Boom
- Kal, D. (2007, 2012) 'Kwartiermaken in WMO' in o.a. *Supportgericht werken in de Wmo* red. J.P. Wilken en T. Dankers, Hogeschool Utrecht 2012
- Kal, D. (2011) *Kwartiermaken, Werken aan ruimte voor anders zijn*. Hogeschool Utrecht
- Kal, D. (2013) *Verder met kwartiermaken. Naar de verwelkoming van verschil* Toby Vroegh
- Kunneman, H. (2005, 2009) *Voorbij het dikke-ik bouwstenen voor een kritisch humanisme* SWP

- Kunneman, H. (2014) *Kleine waarde en grote waarden – normatieve professionalisering als politiek perspectief* SWP
- Levinas, E. (1961) *Totalité et Infini*, Nijhoff. Vert. 'Totaliteit en oneindigheid', Boom 2012
- Lyotard, J.F. (1991a) *Leçons sur l'analytique du sublime* Galilée 1991 vert. Engels 'Lessons on the analytic of the sublime', Stanford U.P. 1994.
- Lyotard, J.F. (1983) *Le Différend* Minuit 1983 vert. Engels 'The Differend: Phrases in dispute', Manchester U.P. 1988. Vert. Duits 'Der Widerstreit' Fink Verlag 1987
- Lyotard, J.F. (1991b) *Lectures d'enfance*, Galilée
- Lyotard, J.F. (1988) *L'inhumain, causeries sur le temps*, vert: 'Het Onmenselijke', Kok Agora, 1992
- Lyotard, J.F. (1989) *Logique de Levinas* vert. 'Levinas' Logic' in The Lyotard Reader, ed. A. Benjamin, Blackwell 1989
- Oosterling, H. (1996) *Door schijn bewogen*, Kok Agora 1996
- Tonkens, E. en M. De Wilde (2013) *Als Meedoen Pijn doet* Van Gennep
- Verhaeghe, P. (2012) *Identiteit De Bezige Bij*
- R. Visker (2007) *Lof der Zichtbaarheid* SUN
- Wachter, D. de (2012) *Borderline Times*, Lannoo.