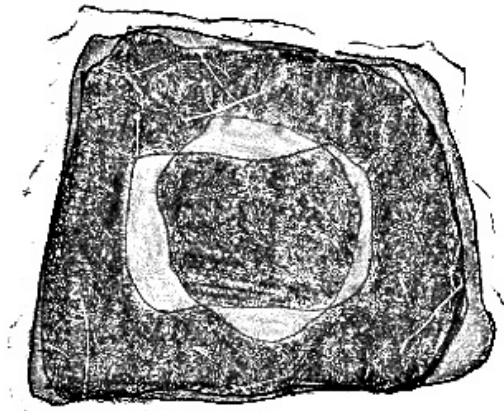


spiritualiteit en werk | mythe en markt voorbij

Angeline van Doveren-Kersten



thesis Master Filosofie in Bedrijf

Universiteit Utrecht

juli 2010

spiritualiteit en werk | mythe en markt voorbij

Angeline van Doveren-Kersten

thesis Master Filosofie in Bedrijf

Universiteit Utrecht

juli 2010

begeleider: dr. J. Philips

tweede lezer: dr. F. Schipper

Voor Harry,

met wie ik zo graag nog eens over Tetsugaku-no-michi loop
en dan verder, naar de top van de berg Hiei,
om daar nog eens de tempelbel te laten klinken
over een plein waar je je ontvangen weet
en over de toppen van de bomen,
en te zien of er apen zijn dit keer.

vooraf

Spiritualiteit is te koop in speciaal daartoe bestemde winkels. Het assortiment van zulke winkels bestaat uit klankschalen, wierook, Boeddhabeeldjes, meditatiekussens, stenen, dvd's met filmdocumentaires over spirituele meesters, cd's met zogenaamde meditatieve muziek,¹ en boeken over astrologie, Nieuwe Tijds kinderen en Oosterse religies.

Op bepaalde middagen kan er in zo'n winkel een mevrouw zitten, met wie je een fundamenteel gesprek kunt hebben op basis van de huidplooien in je handpalm, of aan de hand van tarotkaarten die speciaal voor jou gelegd worden.

Dit kan allemaal heel rustgevend en troostvol zijn. Maar het is een beperkte opvatting van spiritualiteit die hier aan de orde is, hoe groot en divers het aanbod van zo'n winkel ook mag zijn. De Tibetaanse boeddhist Chögyam Trungpa, wiens boeken overigens ook in de schappen van zulke winkels staan, zou in dit verband zelfs niet van spiritualiteit spreken, maar van spiritueel materialisme.

Teneinde met beide benen op de grond te blijven, beschrijf ik hieronder kort drie situaties waarin we achtereenvolgens een ober, en geestelijk verzorger, en een caissière aan het werk zien. Aan u als lezer de vraag, in welke van de drie casus nu spiritualiteit aan de orde is.

casus 1: voetbad

Als je op een zonnige dag thee bestelt op een terras, krijg je een dik glas heet water met daarbij thee en suiker apart verpakt. Als je pech hebt, heeft de ober water uit het glas gemorst, zodat de zakjes in een voetbad liggen en papperig worden als je niet heel snel bent.

casus 2: bloedsuiker

Op een regenachtige ochtend ben ik in het ziekenhuis in gesprek met een oude dame. Zij heeft darmkanker en de dokter heeft haar gezegd dat hij niets meer voor haar kan betekenen. De dame is als de dood om dood te gaan, al zegt zij het natuurlijk niet op deze manier. Hoe moet ze nu haar angst verenigen met haar katholieke geloof, dat haar toch het paradijs in het vooruitzicht stelt?

¹ Dus zeker niet de Pastorale van Beethoven in een authentieke uitvoering.

Juist wanneer de dame een adempauze houdt en haar tranen droogt, stuift een verpleegkundige met een ferm “Even de bloedsuiker prikken!” de patiëntenkamer binnen.

casus 3: kassa

Bij een bekende grootgrutter reken ik af met een briefje van twintig. De caissière drukt me een briefje van vijf en een handjevol kleingeld in de hand. Ik mag zelf uitzoeken wat ze mij nu precies heeft teruggegeven, terwijl zij intussen het gesprek met haar collega, dat ze moest onderbreken om mij te helpen, weer voortzet.

Het antwoord op de vraag, in welke van deze casus we nu te maken hebben met spiritualiteit stellen we even uit om het spannend te maken. Intussen lezen we, vanwege dat voetbad geïnteresseerd geraakt in de kunst van het theezetten, in Okakura's *The Book of Tea*: “One of the first requisites of a tea-master is the knowledge of how to sweep, clean, and wash, for there is an art in cleaning and dusting. A piece of antique metal work must not be attached with the uncrupulous zeal of the Dutch housewife. Dripping water from a flower vase need not be wiped away, for it may be suggestive of dew and coolness.”²

Als poetsen een kunst is, zoals Okakura stelt, waarom morst de ober dan, breekt de verpleegkundige zomaar in de intimiteit van het gesprek in, en is de klant voor de caissière eerder stoorzender dan koning? Spiritualiteit, zou je dus zeggen, moet dan wel in casus 2 zitten: in dat gesprek van de geestelijk verzorger met die mevrouw die van haar geloof dreigt te vallen juist wanneer ze het zo hard nodig heeft.

Het is de bedoeling dat u na lezing van de thesis die hier voor u ligt tot een ander antwoord komt. Want je zou het niet zeggen, maar ik betoog op de hierna volgende bladzijden dat spiritualiteit aan de orde is in elk werk dat wordt verzet. Dus niet alleen in het werk van de geestelijk verzorger.

Okakura rept niet over spiritualiteit, waarom zou hij, maar hij laat zien dat werk een kunst kan zijn en als zodanig van schoonheid en van een diep gevoel voor zin getuigt. Dit geldt niet alleen voor de Japanse theemeester, die jaren in de leer is geweest bij een andere meester om een perfecte theeceremonie te kunnen houden en je zonder morsen schuimig geklopte *matcha* zal voorzetten in een kom waarin het

² Okakura, K. (2006): *The Book of Tea*. Berkeley: Stone Bridge Press (1906 I)

groen van de thee heel mooi uitkomt, waarna hij ook nog een zeer verzorgde buiging voor je zal maken. Het zou er ook zijn als de ober, de verpleegkundige en de caissière aandacht hadden voor wat ze deden en voor wie daarbij betrokken is, in plaats van tijdens het werk met hun gedachten overal elders te zijn dan daar zij zich op dat moment bevinden.

Spiritualiteit is eerst en vooral de hoed die men reeds draagt, zeggend: "Ik moet toch echt eens een mooie hoed gaan kopen."

Eindhoven, 27 juli 2010

inhoudsopgave

inleiding probleemstelling	11
1 thema- en vraagstelling	11
1.1 thema.....	11
1.2 vraagstelling.....	12
1.3 vooronderstellingen bij de vraagstelling.....	12
2 de vraagstelling verantwoord.....	13
2.1 de casus: <i>moral distress</i> in de gezondheidszorg.....	14
2.2 de praktijken: spiritualiteit als business.....	15
2.3 de wijsgerige positie: Arendt.....	16
3 belang van de vraagstelling	19
4 strategie	20
4.1 methode.....	20
4.2 opbouw	22
5 bronnen.....	27
6 verklaring van belangrijke termen.....	28
deel I	30
hoofdstuk I uitgangspunten	30
inleiding.....	30
1 antropologie	30
1.1 Arendts positie	30
1.2 antropologie van de verbinding.....	35
2 spiritualiteit.....	36
2.1 het theologisch perspectief: Waaijmans ‘godmenselijk betrekkingegebeuren’	37
2.2 het wijsgerig perspectief: Solomons genaturaliseerde spiritualiteit	38
2.2.1 spiritualiteit als <i>a priori</i>	40
2.2.2 spiritualiteit als rationaliteit en als ethiek.....	41
2.2.3 evaluatie	43
3 conclusie.....	44
hoofdstuk II spiritualiteit en werk in praktijk	46
inleiding.....	46
1 praktijken	47
1.1 casus I: Spiritueel Ondernemers Netwerk	47
1.2 casus II: ZenManagement	49
2 populaire managementliteratuur	51
2.1 casus III: business spiritualiteit	51
3 evaluatie	54
4 conclusie.....	55
hoofdstuk III spiritualiteit en werk in theorie	58
inleiding.....	58
1 <i>spiritual wellness</i>	58
2 <i>workplace spirituality</i>	60
3 evaluatie	63
4 conclusie.....	64
5 antwoord op het eerste deel van de vraagstelling	66
deel II	67
hoofdstuk IV de mythe voorbij ontmythologiseerde spiritualiteit	67
inleiding.....	67
1 spiritualiteit als paradoxale kritiek	68
2 spiritualiteit als betekenisgevende rationaliteit.....	70

3 spiritualiteit als antropologische constante	72
4 spiritualiteit als verankerd in de praxis	74
5 conclusie	75
hoofdstuk V de markt voorbij	77
inleiding.....	77
1 de filosofie van zen	78
2 Sennett en spiritualiteit?	80
3 Sennetts positie	82
3.1 kritiek op Arendt.....	82
3.2 kritiek op moderniteit.....	82
3.3 mensbeeld	83
4 thema's	84
4.1 de ethiek van het loslaten	85
4.2 zelfvergetelheid.....	87
5 evaluatie	89
6 conclusie.....	92
hoofdstuk VI herdefinitie van ontmythologiseerde spiritualiteit	94
inleiding.....	94
1 ontmythologiseerde spiritualiteit samengevat.....	94
2 Arendt en Sennett <i>revisited</i>	96
3 ontmythologiseerde spiritualiteit andermaal	97
4 conclusie.....	97
hoofdstuk VII het alternatief.....	98
inleiding.....	98
1 werk en zinverlies: Arendt en Sennett andermaal <i>revisited</i>	98
2 spiritualiteit als zaak van het individu.....	98
3 het alternatief als probleem	100
4 het alternatief	100
4.1 de individuele werkende	100
4.2 de organisatie	101
5 conclusie.....	102
6 het tweede deel van de vraagstelling beantwoord.....	102
deel III.....	103
1 antwoord op de vraagstelling.....	103
2 samenvatting	103
3 contra-indicaties.....	106
bronnen.....	108
literatuur.....	108
websites.....	109
overige bronnen.....	110

inleiding | probleemstelling

In de inleiding presenteer ik de vraagstelling die aan deze thesis ten grondslag ligt. Ik plaats haar binnen een breder kader, het thema, verantwoord hoe ik tot deze vraagstelling gekomen ben, en geef aan wat het belang van de vraagstelling is voor de filosofie van management en organisatie.

Voorts besteed ik aandacht aan methode, opbouw en argumentatie, en presenteer ik de bronnen die richtinggevend zijn bij de beantwoording van de vraagstelling. Afsluitend sta ik stil bij de betekenis van enkele fundamentele termen.

1 thema- en vraagstelling

De aanleiding voor de vraagstelling wordt gevormd door een drieslag van een casus, van praktijken, en van een wijsgerige positie. De casus gaat over *moral distress* binnen de gezondheidszorg. De praktijken zijn die waarin consultants en managers werk maken van spiritualiteit. En de wijsgerige positie bestaat in Hannah Arendts evaluatie van de opvatting van werk in de moderniteit, en de rol van contemplatie daarin.

Alvorens op deze drie elementen in te gaan in mijn verantwoording van de vraagstelling, presenteer ik de vraagstelling zelf.

1.1 thema

Mijn onderzoeksthema is spiritualiteit in haar relatie tot werk. Nu heeft de verbinding van werk en spiritualiteit oude papieren. De Benedictijnse slogan *ora et labora* is er een voorbeeld van, evenals ziekenverzorging door religieuzen en het harken van grind door een zenmonnik in een Japanse kloostertuin. Naast deze vormen van de verbinding van praxis en spiritualiteit, zinvol omdat werk geschiedt in een spirituele context, zijn rituelen van oudsher de 'zinloze' vormen waarin deze verbinding eveneens zichtbaar wordt. Zinloos - een ritueel is heilig spel.

De verbinding van spiritualiteit en praxis is in de moderne westerse samenleving ingrijpend veranderd. Het lijkt wel of spiritualiteit zomaar kan worden ingevlogen, uiteraard tegen betaling, en samen met een management goeroe. Consultants maken van spiritualiteit hun werk, en managers van hun kant maken werk van spiritualiteit. Met spiritualiteit kunnen inkomsten gegenereerd worden, niet alleen omdat spiritualiteit economische waarde kan toevoegen aan bijvoorbeeld tijdschriften of parfum, maar ook

omdat meditatiecursussen voor het personeel het goed doen bij grote organisaties als Nokia, KPMG, IBM en de Rabobank.³

Spiritualiteit wordt vermarkt, en met deze vermarkting zijn organisaties gemoeid, individuen die binnen deze organisaties werkzaam of anderszins betrokken zijn. Mede dankzij dit feit is spiritualiteit een thema voor de filosofie van management en organisatie.

1.2 vraagstelling

Mijn vraagstelling houdt tevens een kritiek in op de verbinding van werk en spiritualiteit zoals die thans aan de orde is. Kritiek is echter weinig zinvol indien zij niet constructief is. Wanneer kritiek een opening biedt voor een alternatief voor de onder kritiek gestelde opvatting of situatie, draagt ze bij aan verbetering – ook als deze verbetering slechts tijdelijk blijkt te zijn en opnieuw vatbaar is voor kritiek.

Mijn vraagstelling biedt ruimte voor een samengaan van kritiek en constructie, door niet alleen een bestaande situatie kritisch te evalueren, maar vervolgens ook te vragen naar een alternatief. Zij luidt:

Welke kritische kanttekeningen kunnen geplaatst worden bij de huidige verbinding van spiritualiteit en werk, en is, als antwoord op deze kritiek, een alternatieve benadering van deze verbinding mogelijk?

Deze vraagstelling is primair evaluerend van aard. Dit betekent echter niet dat er geen andere elementen bij dit type vraagstelling aan de orde komen. Zij noodzaakt eveneens tot beschrijving en betoogvorming. Het evaluerende type vraagstelling werkt bovendien naar een stellende conclusie toe. Deze luidt dat de verbinding van spiritualiteit en werk een zaak is van de individuele werkende, en niet van het personeelsmanagement.

1.3 vooronderstellingen bij de vraagstelling

Alvorens ik beschrijf op welke wijze ik mijn vraagstelling zal beantwoorden en op welke wijze mijn onderzoek is opgebouwd, besteed ik aandacht aan de vooronderstellingen die verband houden met de vraagstelling. Deze zijn immers mede bepalend voor de opbouw van de thesis.

³ www.zenmanagement.eu

In de eerste plaats is er de vooronderstelling dat er sprake is van vermarkting van spiritualiteit zoals die wordt verstaan in relatie tot werk. Deze vooronderstelling brengt de vraag naar de feiten in. Met het oog op de plausibiliteit van de vraagstelling zullen deze in kaart moeten worden gebracht.

De tweede vooronderstelling is, dat spiritualiteit niet vermarkt kan en dient te worden. Deze vooronderstelling brengt het ethische perspectief in. Ze is normatief georiënteerd. In deze vooronderstelling ligt de grond voor het kritisch-evaluatieve karakter van de vraagstelling.

De derde vooronderstelling is, dat er inderdaad sprake is van een verband tussen spiritualiteit en werk. Aangetoond zal moeten worden dat dit zo is, en waarom dit zo is, omwille van de plausibiliteit van de vraagstelling.

De vierde vooronderstelling tenslotte bestaat in de opvatting dat er meerdere concepten van spiritualiteit mogelijk zijn, en dat zo'n concept ofwel ontworpen, ofwel aan de vergetelheid ontrukkt kan worden. Deze vooronderstelling is van belang met het oog op de haalbaarheid van de doelstelling die de vraagstelling tegelijkertijd is.

Na deze vier vooronderstellingen in kaart te hebben gebracht, dient opgemerkt te worden dat de vraagstelling zoals deze wordt gepresenteerd binnen de context van een wijsgerige exercitie, wordt gedragen door het uitgangspunt dat wijsgerige, dat wil zeggen verantwoorde reflectie over spiritualiteit als begrip en als fenomeen überhaupt mogelijk is. Dit uitgangspunt is geen vanzelfsprekendheid. Traditiegetrouw heeft spiritualiteit haar thuishaven bij de theologie, en meer recentelijk ook binnen de religiewetenschappen en de (godsdienst)psychologie. Feit is, dat de moderne wijsbegeerte terughoudend is ten aanzien van de thematisering van spiritualiteit binnen de eigen gelederen. Dit betekent dat ook een uiteenzetting met dit uitgangspunt noodzakelijk is.

Na de inhoudelijke vooronderstellingen en het uitgangspunt dat zich meer op metaniveau begeeft, resten twee vragen van conceptuele aard. De eerste vraag is, wat in het verband van de vraagstelling verstaan wordt onder spiritualiteit. En de tweede, wat verstaan wordt onder werk. Ook deze vragen zullen beantwoord moeten worden, alvorens een antwoord op de vraagstelling kan worden geformuleerd.

2 de vraagstelling verantwoord

Ik stelde reeds dat de vraagstelling een werd ingegeven casus, praktijken, en een wijsgerige positie. Hieronder volgt een presentatie van deze drie aanleidingen.

2.1 de casus: *moral distress* in de gezondheidszorg

Op 22 april van dit jaar schreef de minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport een brief aan de Tweede Kamer.⁴ Naar aanleiding van het onderzoeksrapport *Dilemma's van verpleegkundigen en verzorgenden* waren Kamervragen gesteld, en de minister schreef daar een reactie op in de vorm van deze brief. In het rapport signaleren onderzoekers van het Centrum voor Ethiek en Gezondheid problemen bij professionals in de gezondheidszorg, die zij aanduiden met het begrip *moral distress*. Ik citeer uit het rapport: “*Moral distress*’ bestaat uit gevoelens van machteloosheid, ondergeschiktheid en inefficiëntie, maar het veroorzaakt ook passiviteit en afnemende morele gevoeligheid.”⁵ *Moral distress* heeft effecten op psychisch vlak, op moreel vlak en op het gebied van het geheel functioneren van professionals.

Het ontbreken van aandacht voor de morele problemen waarmee zorgprofessionals geconfronteerd worden zou een belangrijke factor zijn in het ontwikkelen van *moral distress*. Tegen de achtergrond van deze problematiek noemt de minister in zijn brief het programma *Het goede gesprek*, waarvoor reeds een kleine twee miljoen euro subsidie beschikbaar werd gesteld. Meer ruimte voor dialoog en een evenwicht tussen papieren transparantie en beslisruimte voor professionals zijn belangrijke punten in dit programma. Daarnaast vraagt de minister van de zorgprofessionals zelf dat zij zich “strijdbaarder opstellen en zich niet uit hun professionele rol laten duwen door systemen of eisen van buitenaf.” Zorgprofessionals zullen dus ook zelf de grenzen en mogelijkheden van hun eigen professionaliteit moeten bewaken en beheren. Dit kan betekenen dat zij zich kritisch moeten opstellen tegenover ontwikkelingen binnen het systeem dat de gezondheidszorg ook is.

Aandacht voor *moral distress* is niet nieuw. Reeds sinds de jaren tachtig heeft dit onderwerp de belangstelling van onderzoekers. In 1995 bijvoorbeeld werd een schaal ontwikkeld om *moral distress* te kunnen meten.⁶ Bij een kleine rondgang lang de literatuur blijkt, dat *moral distress* zich manifesteert op het kruispunt van ethische, psychologische, en spirituele elementen. Elpern bijvoorbeeld definieert *moral distress* als een vorm van psychologische onbalans die zich manifesteert wanneer men bekend

⁴ brief van dr. A. Klink, minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport aan de Voorzitter van de Tweede Kamer der Staten Generaal, d.d. 22 april 2010, kenmerk MEVA-CB-U-2974336

⁵ Struijs, A. en Vathorst, S. van de (2009), *Dilemma's van verpleegkundigen en verzorgenden*. Signalering ethiek en gezondheid 2009/4. Den Haag: Centrum voor ethiek en gezondheid, p. 9. Zie ook: www.ceg.nl. Het CEG signaleert ontwikkelingen op het gebied van gezondheid die een plaats verdienen op de ethische beleidsagenda van de overheid. Op de site van het CEG werd ook de betreffende brief van de minister gepubliceerd. (geraadpleegd 31.5.2010)

⁶ Corley, M. (1995), 'Moral distress of critical care nurses', in: *American Journal of Critical Care* 4, pp. 280–285.

is met de juiste vorm van handelen, maar niet in staat is om hiernaar te handelen.⁷ Elpern verrichtte empirisch onderzoek, waarbij ze de respondenten vroeg om de persoonlijke impact te beschrijven van situaties waarin zich *moral distress* voordeed. De onderzochte professionals gaven aan, dat *moral distress* invloed heeft op onder meer arbeidssatisfactie, attitude ten opzichte van patiënten, psychologisch en fysiek welzijn, samenwerking met collega's, zelfbeeld, en spiritualiteit. In tegenstelling tot het rapport van het CEG, dat zich vooral richt op de relatie van ethiek en *moral distress*, toont Elperns onderzoek dat ook de meer 'zachte' elementen bij *moral distress* aan de orde zijn. Spiritualiteit is zo'n element.

Na het werk lekker op de bank met de nieuwste *Happinez*, of 's avonds naar yoga-les is wellicht een betere, of in elk geval prettiger remedie tegen *moral distress* dan meer assertiviteit vanuit de eigen professie ten aanzien van het systeem zodra dit belemmerend werkt, zoals de minister voorstelde. En voor meer dialoog, bijvoorbeeld over het dilemma van die islamitische man die op hoge toon eist dat zijn vrouw uitsluitend door vrouwen verpleegd moet worden, heeft onze denkbeeldige verpleegkundige uiteindelijk ook geen energie meer. Spiritualiteit is een antidotum geworden voor de druk die mensen ervaren in hun (werkzame) leven. Spiritualiteit is al het andere, het is de zachte wereld, de tegenpool van het harde, veeleisende bestaan. Spiritualiteit is een warm bad, waarin je je even niet uit alle macht staande hoeft te houden.

2.2 de praktijken: spiritualiteit als business

Spiritualiteit is business geworden. Niet alleen in de context van marketing wordt spiritualiteit gekoppeld aan producten, merken, *branding* en *lifestyle*, maar spiritualiteit zelf wordt ook vermarkt in consultancy praktijken of door business goeroes.⁸ Spiritualiteit blijkt waardevol vanuit economisch oogpunt. Onze door *moral distress* geplaagde verpleegkundige kan in haar vrije tijd geestelijk op adem komen bij mooi vormgegeven, als 'spiritueel' aangemerkte tijdschriften, maar ook bij spirituele workshops, goeroes, en literatuur.

⁷ Elpern, E., e.a. (2005), 'Moral Distress of Staff Nurses in a Medical Intensive Care Unit', in: *American Journal of Critical Care* 14, pp. 523-530.

⁸ Een voorbeeld van de eerste categorie is het parfum *Zen* van Shiseido: "-From meditation to expression- Zen encompasses a simple, spiritual style. Yet, the other side of Zen shows you a life filled with radiance and delight." www.us.shiseido.com/zen/introduction.htm (geraadpleegd 31.5.2010). Voorbeelden van de tweede categorie komen later in deze thesis uitvoerig aan de orde. Zie bijvoorbeeld ook: www.managementtoday.co.uk/search/article/550578/spirituality-sells (2006, geraadpleegd 31.5.2010), en List, G. van der (2008), 'De zwevende Hollander' in: *Elsevier* 64 nr. 48, pp. 82-87.

Maar ook de baas doet mee. Behalve in de privésfeer is spiritualiteit ook doorgedrongen tot op de werkvloer. In de cao-onderhandelingen van 2005 zette CNV Publieke Zaak meditatie in als arbeidsvoorwaarde. “Door te mediteren neemt de arbeidsproductiviteit toe, wordt het werkplezier verhoogd en daalt het ziekteverzuim,” kopt een artikel in CNV Publieke Zaak.⁹ Ook de organisaties waar *shit happens* kunnen met behulp van spiritualiteit werken aan de verhoging van arbeidssatisfactie, aan de preventie van *burn-out* of aan het terugdringen van personeelsverloop. Spiritualiteit is nu ook een zaak is geworden van human resource managers, bedrijfsethici en *general managers*. “Onze slagzin is dan ook: zen realiseert potentieel”, aldus zenleraar Rients Ritskes.¹⁰ Waar spiritualiteit wordt ingezet in organisaties, is niet langer uitsluitend het persoonlijk welbevinden van de medewerkers gediend, maar ook het belang van de organisatie als zodanig, en, in het geval van commerciële organisatie, uiteindelijk ook de *profit* waar het allemaal om te doen is. En, niet te vergeten, ook de consultant die spiritualiteit in zijn aanbod inzet pikt een graantje mee.

Spiritualiteit is dus al lang geen zaak meer van religieuze organisaties. De secularisatie heeft spiritualiteit in haar kielzog meegenomen in die zin, dat het een zaak is geworden van commercie, marketing en management. Spiritualiteit, ontdekt als product en als potentieel, wordt vermarkt. Deze situatie werpt vragen op van wijsgerige en morele aard. Zoals bijvoorbeeld de vraag wat spiritualiteit in dit verband nu eigenlijk is. Of de vraag hoe deze vermarkting geduid en geëvalueerd dient te worden. Of de vraag in hoeverre het ethisch verantwoord is dat organisaties inspelen op het persoonlijk leven van hun medewerkers. Of de vraag in hoeverre spiritualiteit vanuit de aard van haar zaak überhaupt instrumenteel kan worden ingezet.

2.3 de wijsgerige positie: Arendt

In *The Human Condition* doordenkt Hannah Arendt de *vita activa*, het actieve, handelende bestaan van de mens.¹¹ In het eerste hoofdstuk van dit boek beschrijft en evalueert ze het onderscheid tussen de *vita activa* van de *vita contemplativa* zoals dat in het Westerse denken werd gemaakt. Sinds het verdwijnen van de Griekse *polis*, de stadstaat, werd een sterk onderscheid gemaakt tussen de *vita activa* en de *vita contemplativa*. Daarbij werd de *vita contemplativa*, of de *bios theoretikos* zoals de

⁹ Delleman, L. (2005), ‘Meditatie wordt de nieuwe arbeidsvoorwaarde’ in: *CNV Publieke Zaak*, mei 2005, pp. 6-8.

¹⁰ Ritskes, R. (2007), *Zenmanagement in de praktijk*. Rotterdam: Asoka, p. 10.

¹¹ Arendt, H. (1998), *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press. (1958 l)

Grieken dit rustige, beschouwende leven noemden, als enig ware vrije levenswijze gewaardeerd. Zowel in Plato's politieke filosofie als bij latere christelijke denkers werd contemplatie als superieur beschouwd ten opzichte van het actieve bestaan. Hierbij ging het immers om het aanschouwen van het meest fundamentele van het bestaan, de waarheid van het zijn, en later, bij christelijke denkers, om de waarheid van de levende God, die uiteindelijk volledig aanschouwd zou worden in het hiernamaals.¹² De *vita activa* werd verstaan als de tegenpool van de *vita contemplativa*. Contemplatie kreeg het primaat boven activiteit, die slechts noodzakelijk werd geacht om de noden van contemplatie in de voor mensen noodzakelijke toestand van lichamelijke te faciliteren.

Naast deze traditionele opvatting omtrent contemplatie is er een tweede opvatting, die teruggaat op Plato's concept van de idee, de *eidos*. Zij is niet gelegen in verwondering over het bestaan als zodanig, maar in het aanschouwen van het model, dat als *eidos* in het innerlijk van de vakman ten grondslag ligt aan de dingen die hij maakt. En ofschoon het eeuwige van de *eidos* door haar materialisatie in het werk bederft, blijft zij toch mogelijkheid bieden voor contemplatie. Daarvoor moet men dan wel het werk neerleggen. Het model nu, niet langer leidraad voor het handelen, kan dan louter omwille van zichzelf genoten worden. Aldus wordt de contemplatieve staat niet bereikt door de woordloze verwondering die de *vita contemplativa* cultiveerde, maar door het neerleggen van het werk waarin de *eidos* zo goed en zo kwaad als het ging gereproduceerd werd.

Is contemplatie nu hetzelfde als filosofie? Arendt: “[...] for it is obvious that, no matter how concerned a thinker may be with eternity, the moment he sits down to write his thoughts he ceases to be concerned primarily with eternity and shifts his attention to leaving some trace of them. He has entered the *vita activa* and chosen its way of permanence and potential immortality.”¹³ Zodra de filosoof verwoordt en schrijft, treedt hij uit de wereld van het aanschouwen van eeuwigheid, uit de *vita contemplativa*, en betreedt hij het domein van de *vita activa*.

¹² Cf. Pomerius (5^{de} eeuw n.C.), die het contemplatieve, aanschouwende leven inderdaad als radicaal anders dan het aardse bestaan schetst: “The contemplative life, in which the intelligent creature, purified from all sin and restored in every part, is destined to see its Creator, takes its name from *contemplating* – that is, *seeing*. And if this is so, that life in which God can be seen is to be regarded as contemplative. But in the present life, replete as it is with woes and mistakes, there is no doubt that God cannot be seen as He is. In the future life, then, which because of this is called contemplative, He is to be seen.” Pomerius, J. (1947), *The Contemplative Life. De vita contemplativa*. (Suelzer, M. (vert.)), New York, N.Y./Ramsey, N.J.: Newman Press, p. 17.

¹³ Arendt, a.w., p. 20. Wat betreft het begrip ‘permanence’: bedoelt Arendt hier niet ‘impermanence’?

Arendt nu plaatst bij twee punten van de door haar geschetste situatie kritiek.¹⁴ Ten eerste zouden de details van de *vita activa* zelf onvoldoende aandacht hebben gekregen door de oppositie van *vita activa* en *vita contemplativa* en de hogere waardering van het contemplatieve leven. Daarom wijdt zij haar studie nu aan de *vita activa*. En ten tweede zou de traditionele verhouding van het actieve respectievelijk het contemplatieve leven door moderne denkers zijn omgedraaid.

Arendt noemt deze omkering van de hiërarchie van de *vita activa* en de *vita contemplativa* zoals deze in de traditie tot dan gebruikelijk was als een van de spirituele gevolgen van de wetenschappelijke ontdekkingen van de moderniteit, begonnen met Galilei, en van de daarmee samenhangende technologische ontwikkelingen.¹⁵ Behoorde waarheid in de premoderniteit tot het domein van de contemplatie, in de moderniteit meent men dat juist activiteit als zodanig, het tegenovergestelde dus van de contemplatieve houding, toegang biedt tot waarheid en kennis. Werk is in de plaats van contemplatie gekomen. Sindsdien is er een scheiding ontstaan tussen wetenschappelijke waarheid en filosofische waarheid enerzijds, en contemplatie anderzijds, waarbij de filosofie werd gemarginaliseerd en de contemplatie als betekenisloos werd beschouwd.¹⁶ In de moderniteit, het tijdperk waarin de focus ligt bij fabricageprocessen, is er immers geen belangstelling meer voor het product als zodanig en voor het model dat hieraan ten grondslag ligt. Het proces van het fabriceren als zodanig staat immers centraal.

De plaats van contemplatie werd in de moderniteit ingenomen door instrumentele rationaliteit – de rationaliteit die samenhangt met fabricage. De ontwaarding van alle waarden is een feit. Het gaat hierbij alleen nog om het stimuleren van productiviteit. Daarbij blijkt, in tegenstelling tot wat men zou verwachten, dat niet het utiliteitsdenken de uiteindelijke standaard is, maar geluk, voor zover dit instrumenteel is aan productie: “the amount of pain and pleasure experienced in the production or in the consumption of things.”¹⁷ De mens, de maker, is een machine geworden die dienstbaar is aan het productieproces. Ter bevordering van productiviteit wordt de mens gereduceerd tot geluksmachine. Voor contemplatie is in deze rationaliteit geen plaats meer.

¹⁴ Arendt, a.w., p. 17.

¹⁵ Arendt, a.w., p. 289.

¹⁶ Arendt, a.w., p. 292.

¹⁷ Arendt, a.w., p. 309.

Heeft Arendt nu gelijk? Is haar analyse juist, dat er geen ruimte meer is voor contemplatie? Ook als dit de tweede, in werk ingebedde vorm van contemplatie is? De casus van *moral distress* lijkt Arendts analyse te bevestigen. Verpleegkundigen lijken onderdelen te zijn geworden in een machinerie die ten dienste staat aan het zo efficiënt mogelijk verlopen van het zorgproces, waarbij hun eigen intuïties en opvattingen op moreel gebied en omtrent de kwaliteit van zorg alleen maar lastig zijn. Hun *moral distress* kan worden geduid als proeve van Arendts gelijk.

En als we contemplatie nu eens zouden opvatten als een vorm van spiritualiteit? Gaat Arendts analyse dan ook op? Spiritualiteit is vandaag de dag verre van gemarginaliseerd. Wat betekent de huidige vermarkting van spiritualiteit voor Arendts analyse? Functioneert deze spiritualiteit, in aansluiting op Arendts analyse, inderdaad binnen een instrumenteel kader? En als dit zo is, wat betekent dit dan voor de waarden die in spiritualiteit zelf aan de orde zijn?

Vragen als deze vormden, samen met de casus van *moral distress* en die van de vermarkting van spiritualiteit, aanleiding tot de vraagstelling.

3 belang van de vraagstelling

Het feit dat spiritualiteit in deze thesis thema is van wijsgerige reflectie, vormt aanleiding tot vragen van verhelderende en kritische aard. Behoort dit thema bijvoorbeeld niet eerder tot het domein van de theologie, de religiewetenschappen of de psychologie, in plaats van tot dat van de wijsbegeerte?

Spiritualiteit leent zich van oudsher inderdaad voor reflectie en bestudering vanuit deze perspectieven. Daarvan getuigt niet alleen de oudere, maar ook de recente geschiedenis. Spiritualiteit blijkt echter ook een onderwerp voor de wijsbegeerte te kunnen zijn en, gezien de actualiteit, in het bijzonder voor de filosofie van management en organisatie, wanneer we ons realiseren dat de verbinding van spiritualiteit en werk niet alleen tot stand komt in business praktijken, in organisaties en in bedrijven, maar ook in consultancy praktijken, populaire managementliteratuur, en managementtheorie. Deze situatie vraagt om kritische reflectie, bijvoorbeeld ten aanzien van de vooronderstellingen van conceptuele en morele aard die hiermee gemoeid zijn, alsmede ten aanzien van de consequenties op conceptueel en ethisch gebied.

Het belang van onze vraagstelling voor de filosofie van management en organisatie is met name gelegen in haar opbouwend-kritische benadering van huidige praktijken en inzichten op het gebied van spiritualiteit en werk. De vraagstelling is niet alleen actueel, maar de huidige praktijken en inzichten noden tevens tot kritiek vanuit wijsgerig en ethisch perspectief. Deze kritiek is nodig, aangezien de omzichtigheid die

vereist is zodra spiritualiteit aan de orde komt, in een aantal van deze praktijken en inzichten mijns inziens ontbreekt.

Ondanks de veelomvattendheid van dit project heb ik gemeend dit te moeten aangaan. In de eerste plaats omdat ik de huidige situatie als problematisch waardeer en van oordeel ben dat kritiek juist vanuit wijsgerig perspectief dient plaats te vinden, wil zij de fundamenteën kunnen aanpakken van het probleem dat aan de orde is. Juist het wijsgerig perspectief is immers in staat, om de problematische kanten van de huidige situatie te thematiseren en kritisch te doordenken, en een alternatief voor te stellen.

4 strategie

4.1 methode

Mijn onderzoek is een hermeneutiek en een kritiek in een. Dit is niet zonder problemen vanuit het oogpunt van methodiek. Een hermeneutiek is immers een op schrift gesteld proces, een dynamisch gebeuren, waarin wordt gezocht naar de betekenis van een begrip. Een kritiek daarentegen bestaat het aanbrengen van onderscheid op basis van een vaststaande, reeds bekende norm. Is hermeneutiek een dynamische ontwikkeling, kritiek bestaat op haar beurt in confrontatie met een statisch gegeven. Toch bevat een hermeneutiek ook momenten van kritiek, wanneer zij haar opgebouwde begrip toetst aan teksten of praktijken, en haar eerdere verstaan op basis van deze toetsing bijstelt.

Hieronder ga ik nader in op het begrip 'hermeneutiek'. Er bestaan uiteenlopende perspectieven op deze methode. Ik leg kort uit wat mij hiermee voor ogen staat, waarbij ik benadruk dat ik mijn benadering van hermeneutiek niet in verband breng met die van een van de klassieke hermeneutici. Ik ben bovendien bescheiden als het over mijn benadering gaat. Vanuit methodisch oogpunt biedt deze namelijk weinig vastheid, behalve dat zij de ruimte neemt voor herneming en voorlopigheid. Hermeneutiek vat ik niet op als een 'harde' methode, waarin van elkaar duidelijk te onderscheiden argumentatieve stappen worden gezet. Ik ben eerder geneigd om hermeneutiek op te vatten als een werkwijze waarbij min of meer progressie wordt geboekt, als er al van progressie gesproken kan worden, door middel van herkauwen.

Hermeneutiek versta ik dus primair als een methode van voorlopigheid. In het licht van de vraagstelling wordt gezocht naar een betekenis van het begrip 'spiritualiteit' die de toets van de wijsgerige kritiek kan doorstaan, en kan helpen bij het oplossen van de vraag. Dit concept nu is niet direct met de vraagstelling gegeven, en dus zal er gezocht

moeten worden in een uiteenzetting met bepaalde bronnen. Kritiek als zodanig heeft hierbij een hermeneutische functie.

Mijn verstaan van hermeneutiek vindt aansluiting bij de hermeneutiek, zoals getypeerd door filosoof Ben Vedder, bij wie ik college liep tijdens mijn studie theologie/religiewetenschappen. Onder meer deze typering won mij voor de wijsbegeerte: “De radicalisering van de historiciteit van het interpreteren maakt het filosoferen nu ook tot een project dat tot in de kern door tijdelijkheid is gekenmerkt,”¹⁸ aldus Vedder.

De vraag is nu: wat wordt in dit proces nu precies geïnterpreteerd, en wat is bij deze interpretatie richtinggevend? De aanzet voor mijn onderzoek bestaat in een kritiek op bestaande praktijken waarin de relatie van spiritualiteit en werk manifest is. Deze kritiek wordt geformuleerd op basis van de normativiteit van een spiritualiteitsconcept dat, echter in de loop van het hermeneutische proces dat dit onderzoek ook is, wordt uitgewerkt en doordacht.

Ik stelde al, dat deze werkwijze niet zonder problemen is. Deze worden in de eerste plaats ingegeven door deze ongelijktijdigheid van hermeneutiek en kritiek vanuit het oogpunt van normativiteit, en, hiermee samenhangend, door mogelijke onduidelijkheid over de status van bronnen en auteurs binnen dit proces. Enerzijds zijn zij immers object van transcendent kritiek, kritiek dus vanuit een andere norm dan die zij zelf hanteren, anderzijds zijn zij zelf mede bepalend voor het zich in de hermeneuse uitkristalliserende spiritualiteitsconcept.

Een mogelijk antwoord op dit probleem kan gevonden worden wanneer we ons realiseren, dat niet primair de bronnen zelf normatief zijn bij de verdere doordenking en ontwikkeling van het spiritualiteitsconcept, maar mijn kritiek op deze bronnen. Mede in de kritische uiteenzetting met deze bronnen wordt dus mijn spiritualiteitsconcept expliciet.

Een hermeneuse kan niet geschieden zonder voorverstaan. In dit voorverstaan berust in zekere zin normativiteit. Mijn voorverstaan expliciteer ik niet, maar het spiritualiteitsconcept dat ik in het eerste hoofdstuk presenteer, Solomons genaturaliseerde spiritualiteit, sluit hier min of meer bij aan. Het concept van genaturaliseerde spiritualiteit vormt dan ook het expliciete vertrekpunt van mijn exercitie.

¹⁸ Vedder, B. (1997), *Wandelen met woorden. Een weg van de filosofische hermeneutiek naar de hermeneutische filosofie en terug*. Best: Damon, p. 20.

Dan is er nog een laatste punt dat ik hier wil noemen, en waarmee ik de bescheidenheid van mijn onderneming wil benadrukken. Het argument voor het antwoord op de vraagstelling berust in het spiritualiteitsconcept dat in de loop van de uiteenzetting met deze vraagstelling wordt ontwikkeld. Dit spiritualiteitsconcept zelf nu valideer ik als een spiritualiteit. Nu betoog ik, op basis van dit concept, dat deze spiritualiteit geen waarheidsclaims kan doen. Daarmee onttrek ik haar aan elke vorm van empirische kritiek. De vraag is dan: wat hebben we uiteindelijk met het antwoord in handen, wanneer dit antwoord weliswaar een uitspraak doet over de empirie waarin de verhouding van spiritualiteit en werk manifest is, maar anderzijds zelf ongevoelig is voor empirische kritiek? Is dit antwoord dan uiteindelijk niet gewoon een spirituele positie die, als zodanig, ongevoelig is voor kritiek, terwijl ik juist een spiritualiteitsconcept beoogde uit te werken dat object van wijsgerige reflectie kon zijn?

Nu bestaat wijsgerige kritiek niet primair in empirische kritiek, maar in immanente, transcendentale, of transcendente kritiek. Vragen naar innerlijke tegenspraken, naar dragende vooronderstellingen, alsmede kritiek vanuit een andere positie dan bijvoorbeeld de antropologie die dragend is voor mijn spiritualiteitsconcept, behoren wel degelijk tot de mogelijkheden.

4.2 opbouw

Niet alleen de vraagstelling, maar ook de vooronderstellingen, alsmede de vraag naar de concepten van spiritualiteit en werk zijn bepalend voor de opbouw van mijn onderzoek. Hieronder presenteer ik de structuur van mijn thesis, en de argumentatieve stappen die daarin worden gezet. De presentatie van auteurs en bronnen geschiedt in de hierna volgende paragraaf.

De vraagstelling bestaat uit twee delen, namelijk een kritisch gedeelte met een empirische claim, en een tweede, constructief en meer theoretisch gedeelte, als antwoord op het eerste. Deze tweedeling wordt herhaald in de indeling van de thesis. Het eerste deel, dat bestaat uit de hoofdstukken I t/m III, wordt afgesloten met het antwoord op het eerste deel van de onderzoeksvraag. In het tweede deel, dat bestaat uit de hoofdstukken IV t/m VII, wordt de alternatieve verbinding van werk en spiritualiteit in kaart gebracht, waarna een antwoord op het tweede deel van de vraagstelling geformuleerd kan worden. Het derde deel tenslotte bestaat in een herneming van het antwoord op de gehele vraagstelling, een algehele samenvatting, en enkele contra-indicaties.

Het eerste hoofdstuk is een uiteenzetting met de twee uitgangspunten op basis waarvan mijn exercitie wordt ingezet. Deze bestaan in de antropologische grondslag van de noodzakelijke verbinding van werk en spiritualiteit, en in een spiritualiteitsconcept dat wijsgerige reflectie ten aanzien van spiritualiteit rechtvaardigt.

Voor wat betreft het eerste uitgangspunt tematiseer ik het dragende mensbeeld, dat ik een 'antropologie van de verbinding' noem. Ik plaats deze antropologie tegenover Arendts antropologische positie. Op basis van de antropologie van de verbinding beargumenteer ik, dat spiritualiteit, als manifestatie van het geestelijke aspect van mens-zijn, onlosmakelijk verbonden is met doen, met praxis, met werk, kortom met de manifestaties van het lichamelijke aspect. Een rigoureuze scheiding van denken en doen, van spiritualiteit en werk, is, in tegenstelling tot Arendt, vanuit mijn verstaan van de menselijke existentie oneigenlijk.

Arendts opvatting over de verhouding van werk en spiritualiteit in de moderniteit is gerelateerd aan haar antropologische positie. Zij stelt dat in de *laboring society* die de moderniteit is, de rol van contemplatie en spiritualiteit is uitgespeeld. In mijn thesis betoog ik echter het tegenovergestelde, op basis van de antropologie van de verbinding die ik in dit eerste hoofdstuk presenteer: daar waar gewerkt wordt, is spiritualiteit.

Het tweede uitgangspunt voor mijn exercitie bestaat in een presentatie van Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit. Ik presenteer dit concept na een kritiek op het theologische perspectief op spiritualiteit van Waaijman. Dit perspectief is niet houdbaar vanuit wijsgerig oogpunt, zo betoog ik, vanwege het noodzakelijk speculatieve karakter dat bestaat in Waaijmans beroep op een metafysische werkelijkheid. Solomons spiritualiteitsconcept daarentegen, in tegenstelling tot dat van Waaijman, maakt het mogelijk om ons thema vanuit wijsgerig perspectief te doordenken. Dit tweede uitgangspunt dient als rechtvaardiging voor de vraagstelling in deze thesis binnen het kader van de filosofie van management en organisatie.

De concept van genaturaliseerde spiritualiteit kent een vijftal kenmerken. Deze spiritualiteit is ervaarbaar en toegankelijk voor wetenschappelijke verklaring, het is een *a priori* gegeven dat constitutief is in de waarneming, het kent een eigen rationaliteit en een normativiteit van de redelijkheid, het is een vorm van ethiek die bestaat in een liefdevolle betrokkenheid, geworteld in perceptie en rationaliteit, en tot slot is genaturaliseerde spiritualiteit als zodanig normatief.

In het tweede hoofdstuk wordt in de eerste plaats gehoor gegeven aan de empirische claim van het eerste gedeelte van de vraagstelling. Voorts wordt in dit

hoofdstuk een eerste stap gezet in de beantwoording van dit eerste gedeelte. Dit geschiedt door het formuleren van een kritiek die tegelijkertijd constructieve elementen bevat.

Ik beschrijf daartoe de huidige situatie inzake de relatie van spiritualiteit en werk, zoals deze manifest wordt in drie casus, namelijk twee praktijken en een voorbeeld van populaire managementliteratuur. Als voorbeelden voor praktijken koos ik voor een netwerk en een consultancy bureau. Een boek van Paul de Blot dient aansluitend als voorbeeld van populaire managementliteratuur, waarin het begrip 'business spiritualiteit' wordt gethematiseerd.

De stap die in dit hoofdstuk wordt gezet bestaat dus in een uiteenzetting met het eerste, kritische gedeelte van de vraagstelling. Voorts draagt zij bij aan het tweede gedeelte, dat bestaat in de uitwerking van het in het eerste hoofdstuk gepresenteerde concept van genaturaliseerde spiritualiteit. Deze uitwerking is noodzakelijk voor een antwoord op het constructieve deel van de vraagstelling. Samen met het derde hoofdstuk, waarin een verdiepingsslag wordt gemaakt op basis van de kritiek uit dit tweede hoofdstuk, kan dan het antwoord op het eerste gedeelte van de vraagstelling worden geformuleerd.

De kern van dit tweede hoofdstuk bestaat in mijn kritiek op de versmalling van spiritualiteit, waardoor zij kan worden vermarkt binnen een doelrationeel kader. Ik onderbouw deze kritiek op basis van een verdere doordenking van en van de kenmerken van het concept van genaturaliseerde spiritualiteit, dat bestaat in de normativiteit van spiritualiteit.

In dit hoofdstuk wordt expliciet duidelijk dat deze normativiteit in het geval van de relatie van spiritualiteit en werk bestaat in een kritiek op doelrationaliteit. Deze kritiek is gefundeerd in de waardenrationele oriëntatie van genaturaliseerde spiritualiteit. Ik toon aan wat het gevolg is van het vleugellam maken van spiritualiteit, namelijk dat zij haar kritische potentie, en daarmee een van haar fundamentele elementen, verliest.

In het derde hoofdstuk staat de theorie rondom spiritualiteit en management centraal. Deze functioneert als tweede, verdiepende kritiek, die wordt ingebracht vanuit wetenschappelijk perspectief. Hierdoor wordt bovendien een verdere versteviging van het concept van genaturaliseerde spiritualiteit gefaciliteerd. Ik koos hierbij voor twee auteurs, Ingersoll en Sheep, als willekeurige voorbeelden van reflectie over de rol en betekenis van spiritualiteit in relatie tot werk.

Stond in het tweede hoofdstuk de normatief-kritische potentie van spiritualiteit centraal, in dit derde hoofdstuk gaat het om een ander element van genaturaliseerde

spiritualiteit, namelijk haar epistemologische *a priori* eigenschap. Deze eigenschap houdt in dat spiritualiteit, als vorm van waarneming, zelfconstituerend is.

Zowel het denken van Ingersoll als dat van Sheep getuigt nu, zo betoog ik, van een spirituele positie. Wanneer werk, getuigend van een spirituele positie, bestaat in wetenschappelijke arbeid, dan wordt het epistemologische probleem dat hoe dan ook schuilt in het *a priori* karakter van spiritualiteit bijzonder dringend. Spiritualiteit bevat geen waarheidsclaim. Zij is niet algemeen geldig.

Met het derde hoofdstuk zijn we gekomen aan het einde van het eerste deel. We kunnen tot een antwoord komen op het eerste deel van de vraagstelling. Dit antwoord luidt, dat de huidige verbinding van spiritualiteit en werk, zoals manifest in de onderzochte casus, onder kritiek gesteld kan worden op basis van de normativiteit van genaturaliseerde spiritualiteit. Deze normativiteit stelt, als element van spiritualiteit zelf, een instrumentele inzet van spiritualiteit onder kritiek. Deze doelrationaliteit is nu precies de kern van de verbinding van spiritualiteit en werk, zoals deze zichtbaar wordt in de beschreven casus.

Voorts werd aan de hand van twee casus betoogd, dat de verbinding van spiritualiteit en werk zichtbaar kan worden in werk – ook als dit wetenschappelijk werk is. Het werk als zodanig getuigt dan van een spirituele positie, in plaats van dat spiritualiteit als externe factor dient te worden ‘ingevlogen’ in de werksetting. Aldus wordt, vooruitlopend op het tweede gedeelte van de vraagstelling, een alternatieve verbinding van werk en spiritualiteit zichtbaar, waarbij de problematiek omtrent de eerste verbinding niet aan de orde is. Deze tweede verbinding, waarbij spiritualiteit reeds manifest is in het werk, vereist niet dat spiritualiteit eerst vleugellam wordt gemaakt, om een verbinding met werk aan te kunnen gaan.

Met het vierde hoofdstuk begint het tweede deel van de thesis. In dit hoofdstuk presenteer ik mijn concept van ontmythologiseerde spiritualiteit. Dit is een nieuwe slag in mijn kritisch-hermeneutische cirkelgang, waartoe het tweede, constructieve gedeelte van mijn vraagstelling noodt.

Dit hoofdstuk fungeert als scharniermoment tussen kritiek en constructie. Het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit is een soort van conclusie naar aanleiding van mijn kritiek, en vormt tegelijkertijd de basis voor constructie.

Ik betoog in dit hoofdstuk, concluderend op basis van inzichten die in het eerste deel werden opgedaan, dat ontmythologiseerde spiritualiteit vier eigenschappen heeft. Ten eerste is het een paradoxale kritiek, ten tweede een betekenisgevende rationaliteit,

ten derde een antropologische constante, en ten vierde is spiritualiteit noodzakelijk verbonden met de praxis. De eerste twee kenmerken blijken problematisch te zijn.

Het paradoxale van de kritiek die spiritualiteit is, bestaat in haar monistische oriëntatie. Dit betekent dat haar kritiek niet scheidt, maar verbindt, en als zodanig paradoxaal is, aangezien kritiek slechts mogelijk is bij de gratie van het aanbrengen van onderscheid. Het kritische element van paradoxale kritiek bestaat dan op zijn beurt in de levende kritiek die spiritualiteit als zodanig ten aanzien van dualistische perspectieven vormt. We zullen zien, dat paradoxale kritiek uiteindelijk kan leiden tot de zelfvernietiging van ontmythologiseerde spiritualiteit.

De betekenisgevende rationaliteit van spiritualiteit maakt dat de wetenschappelijke praxis, opgevat als werk waarin spiritualiteit aan de orde is, in de epistemologische valkuil kan belandt. Deze onvermijdelijkheid wordt ingegeven vanuit het feit dat ook een wetenschapper zich niet aan spiritualiteit kan onttrekken. Spiritualiteit bevat geen waarheidsclaim in empirische zin.

Vanuit de antropologie van de verbinding tenslotte wordt beargumenteerd dat spiritualiteit een antropologische constante is, die bovendien manifest is in de praxis.

In het vijfde hoofdstuk onderzoek ik, op basis van het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit, de relatie van spiritualiteit en werk vanuit het perspectief van de praxis. Hier geen *business spirituality*, maar een auteur die reflecteert op het wezen en de betekenis van vakmanschap. Hier gaat het om spiritualiteit die de markt voorbij is.

In dit hoofdstuk wordt Sennetts *The Craftsman* geëvalueerd in het licht van onze vraagstelling en de tot dusver opgedane inzichten. Dit hoofdstuk kan tevens beschouwd worden als de uiteenzetting met een proeve van een spiritualiteit van werk, dat aldus het alternatief kan zijn waarnaar in de tweede helft van de onderzoeksvraag gezocht wordt. We zullen in dit hoofdstuk zien, dat Sennett een fundamentele bijdrage levert aan ons concept van spiritualiteit, dat op basis hiervan in het hierna volgende hoofdstuk wordt bijgesteld.

Om *The Craftsman* echter als zodanig te kunnen valideren, dienen we eerst stil te staan bij Sennetts spiritualiteitsopvatting, en de rol die hij spiritualiteit in zijn denken toebedeelt. Dat deze rol naar Sennetts eigen zeggen nihil zou zijn, is slechts schijn, zo betoog ik.

Sennetts zogenaamd antispirituele insteek brengt ons bij een fundamentele vraag die reeds in het eerste hoofdstuk aan de orde kwam in het verband van Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit. Het gaat hier om de kwestie van de

onvervreembare kern van spiritualiteit, waardoor spiritualiteit zich kan onderscheiden van bijvoorbeeld ethiek. Deze vraag wordt dringend zodra de vooronderstelling van een metafysische werkelijkheid, verstaan als 'het spirituele', niet langer een noodzakelijk element van spiritualiteit blijkt te zijn, zoals het geval is bij ontmythologiseerde spiritualiteit.

In het zesde hoofdstuk wordt een nieuwe slag in de hermeneutiek gemaakt, op basis van de bijdrage van Sennett in het voorgaande hoofdstuk. Ik neem de vier eigenschappen van ontmythologiseerde spiritualiteit nog eens samen, evenals hun consequenties en hun problematiek. Vervolgens voeg ik daar in mijn herdefinitie een vijfde eigenschap aan toe: het in het verband van ontmythologiseerde spiritualiteit uiterst problematische begrip 'transcendentie'. Ontmythologiseerde spiritualiteit overstijgt uiteindelijk zichzelf, zonder zich daarbij te vernietigen.

In het zevende hoofdstuk tenslotte formuleer ik, als constructieve consequentie van mijn kritiek, een alternatief voor de verbinding van spiritualiteit en werk. Dit als antwoord op het tweede deel van de vraagstelling op basis van het in de thesis ontwikkelde spiritualiteitsconcept. Op basis van voorgaande inzichten betoog ik, dat spiritualiteit een zaak is van de individuele werkende, en niet van het management. Dit betekent echter niet dat het management geen verantwoordelijkheid draagt voor het spirituele welbevinden, dat ik in het verband van werk versta als het als zinvol valideren van het eigen werk door de individuele werkenden binnen een organisatie. Waarbij de betekenis van het werk zich niet beperkt tot een instrumenteel kader. Management op zijn beurt dient ervoor zorg te dragen dat er ruimte is die individuele werkenden in staat stelt om hun werk als zinvol te kunnen ervaren.

Ik sluit zoals gezegd af met het antwoord op de vraagstelling als geheel, met een samenvatting en met enkele contra-indicaties.

5 bronnen

De drie centrale auteurs in deze thesis zijn Arendt, Sennett en Solomon. De twee elementen van de vraagstelling, namelijk werk en spiritualiteit, zijn bepalend geweest voor mijn keuze voor deze auteurs. Ieder van hen reflecteert over het wezen van de betekenis van werk dan wel spiritualiteit. Daarbij vervullen zij ieder een verschillende rol in dit onderzoek.

Arendts *The Human Condition* in een historische en fenomenologische uiteenzetting met het actieve deel van het menselijk bestaan, de *vita activa*. We zagen reeds dat haar analyse van de betekenis van werk in de moderniteit een van de aanleidingen voor onze vraagstelling vormde, en dat deze thesis zich positioneert tegenover haar opvatting, dat in de laboring society spiritualiteit gemarginaliseerd zou zijn.

Arendt vormt echter niet alleen de wijsgerige aanzet voor onze vraagstelling. Zij vervult de rol van een reisgenoot met wie men met tussenpozen in gesprek is. Het feit dat *The Human Condition* een weerbarstig werk is waar je regelmatig bij dient terug te keren om het te kunnen doorgronden, is hierbij zeker mede bepalend geweest. Ik kom in de loop van deze thesis dan ook herhaaldelijk op Arendts fenomenologie terug. Daarbij fungeert zij meer dan eens de rol van ‘tegenover’.

Sennetts *The Craftsman* vervult een volstrekt andere rol dan *The Human Condition*.¹⁹ Ik wijd een apart hoofdstuk aan dit werk. *The Craftsman* draagt bij aan mijn doordenking van de verbinding van spiritualiteit en werk, waarbij het primaat niet bij spiritualiteit ligt, maar bij de praxis. Hij fungeert in mijn betoog als een proeve van een spiritualiteit van werk, ondanks het feit dat hij zelf spiritualiteit nadrukkelijk afwijst. Dit is mogelijk dankzij het feit dat meerdere concepten van spiritualiteit naast elkaar kunnen bestaan – en Sennett illustreert dit onbedoeld. Sennett brengt met zijn concept van ‘zelfvergetelheid’ bovendien het antidotum aan dat spiritualiteit beschermt tegen haar eigen vernietigende potentie.

Solomon speelt met het spiritualiteitsconcept dat hij ontwikkelt in *Spirituality for the Sceptic* een cruciale rol bij de start van mijn hermeuse.²⁰ Hij biedt, ondanks mijn punten van kritiek op zijn concept, een opening voor het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit dat in deze thesis wordt uitgewerkt.

6 verklaring van belangrijke termen

In de exercitie waarvan deze thesis getuigt, staat een tweetal begrippen centraal, namelijk spiritualiteit en werk. Een aanzienlijk deel van de thesis bestaat in de conceptualisering van het begrip spiritualiteit.

Nu is spiritualiteit buitengewoon lastig te definiëren, en dit geldt zowel voor het inhoudelijke als het formele aspect ervan. Is spiritualiteit zingen met klankschalen? *Backpacken* in Nepal? Is het op retraite gaan in een Benedictijns klooster?

¹⁹ Sennett, R. (2008), *The Craftsman*. New Haven & London: Yale University Press.

²⁰ Solomon, R. (2002), *Spirituality for the Sceptic. The Thoughtful Love of Life*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Zenmeditatie? Het leven verstaan als een dialoog met God? Is het liefdevol zorgen voor je zieke oma? Is het een manier van zijn? Een manier van waarnemen? Is het eigenlijk 'gewoon' ethiek?

Welbeschouwd geldt voor enig ander begrip dat de betekenis ervan ten diepste problematisch is. Bovendien is het maar de vraag of dit feit wel zo negatief gewaardeerd dient te worden als we primair geneigd zijn te doen. Want een sluitende definitie mag dan bijdragen aan helderheid, daarmee zit het werk van de filosoof er voor een groot gedeelte op. En in dit geval sluit ik me bij Arendts opvatting, dat wanneer er geen werk meer voorhanden is waartoe je bent toegerust, de situatie nijpend wordt.

Het begrip 'spiritualiteit' neemt in mijn onderzoek uiteenlopende betekenissen aan, zoals het concept van theoloog Waaijman, Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit, het concept zoals aan de orde is in 'het veld' en dat *New Age* genoemd wordt, *business spirituality*, *workplace spirituality*, *lifestyle* spiritualiteit, en mijn op dat van Solomon gebaseerde concept, dat ik typeer als ontmythologiseerde spiritualiteit. Waar bij deze vormen de context verduidelijkt om welk concept het gaat, gebruik ik, omwille van de leesbaarheid, het begrip 'spiritualiteit'. Waar helderheid dit vereist, duid ik de afzonderlijke spiritualiteitsconcepten aan met hun specifieke naam.

Het tweede begrip dat een fundamentele rol speelt, is het begrip 'werk'. Dit begrip vat ik ruim op. Werken is elke vorm van doen. Dit kan zowel betaald als onbetaald werk zijn, het kan vrijwilligerswerk zijn en huishoudelijk werk, fysieke arbeid, en denkwerk. Werken kortom is doen. Het is een uitdrukking van onze lichamelijkeheid. Sinds we beschikken over neurowetenschappelijke inzichten, geldt dit ook voor denkwerk. Denken is immers een activiteit van het brein, en geen goddelijke ingeving.

Arendt heeft een ander, smaller begrip van werk. Ter voorkoming van verwarring met Arendts werkopvatting zal ik het begrip 'praxis' gebruiken als aanduiding voor mijn concept van werk. Om echter al te formeel taalgebruik te vermijden, zal ik daar waar duidelijk is dat het om mijn concept gaat en niet om dat van Arendt, het begrip 'werk' gebruiken.

deel I

hoofdstuk I | uitgangspunten

inleiding

Dit hoofdstuk is een uitwerking van mijn niet-gearticuleerde voorverstaan van spiritualiteit, op basis waarvan de hermeneutiek die dit onderzoek is, wordt ingezet.²¹ Deze uitwerking vindt plaats in de vorm van de twee uitgangspunten van dit onderzoek, namelijk een antropologie en een daarmee samenhangend spiritualiteitsconcept.

Het mensbeeld dat het uitgangspunt vormt voor mijn spiritualiteitsopvatting stel ik als eerste aan de orde. Deze antropologie presenteer ik in kritische dialoog met Arendt. Hierna volgt een uiteenzetting met het spiritualiteitsconcept van Solomon, dat het tweede uitgangspunt vormt, en dat ik presenteer in dialoog met Waaijman.

1 antropologie

De mens is mogelijksvoorwaarde voor zowel werk als spiritualiteit. Zonder mensen zou er geen werk zijn, en evenmin spiritualiteit. Daarom is het van belang om eerst stil te staan bij de antropologie die dragend is voor ons thema. Vertrekpunt daarbij is de antropologie van Arendt, aangezien haar antropologie als het ware naadloos overgaat in een opvatting over de verhouding van werk en spiritualiteit – het thema van ons onderzoek.

Mijn antropologie van de verbinding formuleer ik als een kritiek op Arendts antropologie. Mijn opvatting over de verhouding van werk en spiritualiteit beschouw ik vervolgens als de consequentie van deze antropologie.

1.1 Arendts positie

We zagen reeds dat Arendts analyse van werk en de verdwenen rol van contemplatie daarin in de moderniteit een van de aanleidingen vormde voor onze vraagstelling. Welke antropologie is dragend voor haar analyse? Ik presenteer

²¹ Theoloog Waaijman, met wiens spiritualiteitsconcept later in dit hoofdstuk een uiteenzetting volgt, formuleert dit onvermijdelijke voorverstaan als volgt: “Op het meest algemene epistemologisch niveau is er uiteraard een onlosmakelijke verwevenheid tussen leefwereld en wetenschap [...]. Deze voorsprong is als voorverstaan (mede) consitutief voor het verstaan (hermeneutiek) van de wetenschapper.” Waaijman, K. (2010), *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Kampen: Ten Have, p. 309.

hieronder Arendts positie, waarbij ik bovendien aandacht besteed aan haar classificatie van de *vita activa* in *labor*, *work* en *action*, en waarna een evaluatie volgt.²²

In het voorwoord van *The Human Condition* typeert Arendt de mens aan de hand van de twee aspecten ‘denken’ en ‘doen’. In de daarop volgende reflecties besteedt zij vervolgens aandacht aan slechts een van deze elementen, namelijk het doen. *The Human Condition* is een historisch-fenomenologische uiteenzetting met de menselijke activiteit, aangezien deze verstaan wordt als universeel: “It [the book] deals only with the most elementary articulations of the human condition, with those activities that traditionally, as well as according to current opinion, are within the range of every human being.”²³ De menselijke activiteit is universeel, en staat daarom centraal in *The Human Condition*. Denken daarentegen, de hoogste en meest zuivere menselijke activiteit volgens Arendt, blijft in *The Human Condition* buiten beschouwing: “[...] the highest and perhaps purest activity of which men are capable, the activity of thinking, is left out of these present considerations,” schrijft ze.²⁴ Waarbij ze zich overigens niet geheel aan dit voornemen houdt, aangezien ze bijvoorbeeld in het verband met contemplatie toch ook een korte uiteenzetting geeft met het denken van de filosoof.

Het actieve bestaan van de mens, de *vita activa*, beschrijft en doordenkt Arendt vervolgens op basis van het trias arbeid, werk, en actie.

Arbeid, *labor*, is die praxis die correspondeert met de biologische processen van het lichaam en de niet aflatende cyclische beweging van de natuur. Het gaat bij arbeid om de telkens terugkerende werkzaamheden van *animal laborans*, waarbij niets geproduceerd wordt. De menselijke conditie van arbeid is het leven zelf, aldus Arendt. Probleem hieraan is, dat het de mens gevangen houdt in het cyclische bestaan. Het is niet moeilijk om een voorstelling te vormen van wat Arendt hier bedoelt, als we denken aan arbeid als stofzuigen, poetsen en gras maaien.²⁵ Klussen die mensen graag tegen betaling door anderen laten doen, of door dieren, of door machines. Deze laatste dienen dan wel eerst te worden uitgevonden en gefabriceerd. Tot deze prestaties nu is *animal laborans* echter niet in staat. Dankzij het feit echter dat mens sterfelijk is, kan dit knechtende, eeuwigdurende proces dat arbeid is, echter toch, ondanks de beperkingen

²² *Labor*, *work*, en *action* vertaal ik met arbeid, werk, en actie.

²³ Arendt, a.w., p. 5.

²⁴ Arendt, a.w., p. 5.

²⁵ In dit verband wil ik met de lezer een zin van Samuel Beckett delen, waarvan ik de bron helaas niet meer weet. Deze zin vat de situatie van *animal laborans* krachtig en humorvol samen: “Some fool is cutting the grass.” Waarbij overigens wel gediscussieerd kan worden over de vraag, waarin het verband tussen de gek en het grasmaaien dan precies gelegen is – er vanuit gaande dat een dergelijk verband inderdaad aan de orde is, hetgeen niet met zekerheid gezegd kan worden.

van *animal laborans*, doorbroken worden.²⁶ De dood betekent voor *animal laborans* bevrijding.

Werk nu, *work*, de tweede vorm van handelen, brengt wel artefacten voort die kunnen helpen de tredmolen van het cyclische werk te doorbreken. In de werkelijkheid van werk wordt de artificiële wereld van door mensen gemaakte dingen geproduceerd. Deze wereld komt overeen met een bestaan dat niet afhankelijk is van de natuur. *Worldliness*, het materiële, is de werkelijkheid van *homo faber*, die *animal laborans* bevrijdt door dingen te maken.

Dan is er tenslotte, als derde aspect van de *vita activa*, namelijk actie. In de werkelijkheid van de actie manifesteert de mens zich als politiek wezen. In tegenstelling tot de andere twee activiteiten speelt actie zich direct tussen mensen onderling af.

Wat is nu Arendts perspectief op de verhouding van werk en spiritualiteit? In de *vita activa* van de moderniteit zou arbeid de plaats van werk hebben ingenomen. De moderne mens leeft in een *laboring society*. Niet het ding dat *homo faber* maakt, maar het zich voortdurend herhalende productieproces bepaalt de heersende rationaliteit, die bijgevolg een doelrationaliteit geworden is. Het verlangen tot bevrijding van de last die het eindeloos verrichten van productieve arbeid is, zal, wanneer dit wordt ingelost, ertoe leiden dat er voor de *laborers* die de *laboring society* uitsluitend nog kent, en ook *homo faber* en de *actor* zijn *laborers* geworden, uiteindelijk niets meer te doen is. Bovendien zal het feit dat zelfs de elite haar werk opvat als arbeid, de situatie nog ernstiger maken dan ze al is, aangezien zij zichzelf daarmee opheft. Wat rest, is een egalitaire samenleving, zonder politieke of spirituele elite die de waardenrationaliteit van *homo faber* en van de *actor* zou kunnen beschermen tegen de allesoverheersende doelrationaliteit van *animal laborans*. "Within this society, which is egalitarian because this is labor's way of making men live together, there is no class left, no aristocracy of either a political or spiritual nature from which restoration of the other capacities of men could start anew."²⁷

In de inleiding zagen we, hoe Arendt een ideeëngeschiedenis schetste van contemplatie, waarbij zij twee vormen van contemplatie onderscheidde. De eerste vorm stond radicaal tegenover de *vita activa*, en de tweede was ingebed in het werk van *homo faber*. In de moderniteit nu zijn beide vormen, in de ontwikkeling zoals hierboven

²⁶ Arendt, a.w., p. 97.

²⁷ Arendt, a.w., p. 5.

beschreven, gemarginaliseerd, zo stelt Arendt. Zij valideert deze situatie als het gevolg van een spirituele omwenteling. In zekere zin stelt Arendt dus dat de *laboring society* is gedesimaliseerd. Wanneer werk wordt opgevat als proces, is hierin geen plaats meer voor contemplatie. Spiritualiteit heeft geen plaats binnen de *laboring society*, en er is ook geen elite meer die spiritualiteit kan beschermen tegen het definitieve vergeten.

Geconcludeerd kan nu worden dat Arendt in de eerste plaats lichaam en geest nadrukkelijk scheidt, hetgeen onderstreept wordt in het project van *The Human Condition*. In de tweede plaats constateert zij een scheiding tussen werk en spiritualiteit, voor zover zij werk verstaat als arbeid, en spiritualiteit als contemplatie, als het woordloos aanschouwen van de kern van het zijn. In een situatie waarin werk als het ware versmald wordt tot arbeid, zoals in de *laboring society*, ziet zij geen kans meer voor spiritualiteit. En als er nog een mogelijk rol voor spiritualiteit zou zijn, dan zou deze beschermd moeten worden door een elite; als die al zou kunnen bestaan.

Mijn eerste punt van kritiek is dat Arendt denken en doen, alsmede werk en spiritualiteit, van elkaar scheidt. Ook haar suggestie dat spiritualiteit een zaak van een elite zou zijn, en niet van *animal laborans*, noch van *homo faber*, vormt aanleiding tot kritiek. Mijn derde punt van kritiek betreft Arendts waardering van het denken.

Mijn eerste punt is transcendent van aard, en vindt zijn argument in de antropologie van de verbinding, die ik in de hierna volgende paragraaf zal presenteren. Mens-zijn wordt in deze antropologie geconstitueerd in de verbinding van lichaam en geest. Bijgevolg kunnen doen en denken, evenals werk en spiritualiteit niet van elkaar gescheiden worden zonder wezenlijke kenmerken te verliezen.

Arendt stelt voorts dat in de moderniteit de scheiding tussen werk en spiritualiteit realiteit is.²⁸ Vanuit het perspectief van een antropologie van de verbinding en de consequentie van deze antropologie voor de visie op de verhouding van werk en spiritualiteit, is deze bewering problematisch. Of werken nu het maken van dingen is (werk, *work*) of het voltrekken van een proces (arbeid, *labor*), vanuit de antropologie van de verbinding is er noodzakelijk sprake van spiritualiteit, zolang dit werk wordt verricht door mensen.

Mijn derde punt van kritiek betreft Arendts waardering van het denken. Denken is de hoogste activiteit, aldus Arendt, waartoe een mens in staat is. Het meer

²⁸ Waarbij zij 'werk' opvat als *labor*, arbeid.

elementaire, algemene van de *vita activa* daarentegen is voor Arendt het argument om zich in *The Human Condition* niet met het denken uiteen te zetten, maar met het doen. Blijkbaar hoort het denken daar niet bij. De activiteit van het doen is immers aan alle mensen, zo betoogt Arendt, en die van het denken blijkbaar niet. Ofschoon zij dit laatste niet expliciet stelt, is haar uitspraak over de algemeenheid van het doen in dit verband uitermate suggestief met betrekking tot haar waardering het denken. Dit wordt dan nog bekrachtigd doordat het project van *The Human Condition* zich niet op het denken concentreert.

Arendt categoriseert het denken van de filosoof echter, zoals we zagen in het eerste hoofdstuk, als activiteit. Hiermee plaatste deze beroepsdenker zich als het ware buiten het paradijs van de *vita contemplativa*, om het maar eens anachronistisch uit te drukken, buiten de gelukzaligheid van het beschouwende, niet-actieve leven dat rechtsreeks, dat wil zeggen zonder tussenkomst van woorden, toegang biedt tot kennis omtrent de kern van het bestaan. Tegelijkertijd wordt het denken van de filosoof echter beschouwd, zo zagen we, als iets dat weliswaar tot de *vita activa* behoort, maar blijkbaar toch niet algemeen is. Arendt besteedt immers in *The Human Condition* nauwelijks aandacht aan de filosofie als activiteit. Dat is vreemd, vooral aangezien Arendt juist aangaf, dat het doen waarvan de *vita activa* getuigt, zich kenmerkte door algemeenheid.

Arendts waardering van het denken van de filosoof, enerzijds niet behorend tot de *vita contemplativa*, anderzijds toch niet meegenomen in de beschouwing over de *vita activa* die *The Human Condition* is, is niet alleen problematisch omdat het een innerlijke tegenspraak vormt. Ik stel deze waardering ook onder kritiek vanuit de antropologie van de verbinding. Ook 'doeners' hebben een rationaliteit, ook zij denken, op grond van hun mens-zijn. Denken en doen kunnen niet van elkaar gescheiden worden zolang de mens in het geding is. Of dit denken dan het denken van de filosoof is, of de rationaliteit van de vakman, is hiervoor niet van belang.

Samengevat komt mijn kritiek op Arendt hierop neer, dat zij het onderscheid tussen denken en doen, en tussen werk en spiritualiteit, ten onrechte aanbrengt. Zij beschouwt de mens weliswaar als een samengaan van lichaam en geest, maar breekt vervolgens die component af, die conform de antropologie van de verbinding fundamenteel is voor mens-zijn, namelijk juist dit samengaan, en, als consequentie daarvan, de verbinding van werk en spiritualiteit.

Mijn positie onderscheidt zich fundamenteel van die van Arendt. Het is mijn opvatting dat spiritualiteit onlosmakelijk verbonden is met doen, met praxis, met werk.

Een scheiding van denken en doen, van spiritualiteit en werk, is vanuit mijn verstaan van de menselijke existentie oneigenlijk. Spiritualiteit dient, vanuit de antropologie van de verbinding, verstaan te worden in haar noodzakelijke samenhang met de praxis.

1.2 antropologie van de verbinding

Mens-zijn versta ik dus als een samenspel van lichaam en geest. In het gelijkwaardig en noodzakelijk samengaan van deze aspecten wordt mens-zijn manifest. Hierbij heeft noch lichaam, noch geest het primaat. Ik beschouw de mens dus niet als een 'spiritueel wezen', of als een wezen dat superieur zou zijn aan dieren op grond van veronderstelde eminente vermogens op geestelijk gebied.

De vraag wat precies lichaam is, en lichamelijkheid, en wat geest is, en het geestelijke, laat ik rusten. Het enige dat ik in dit verband opmerk, is dat in de geschiedenis van het Westerse denken, in scholen die gebaseerd zijn op een Platoonse ontologie, de tendens om deze elementen tegenover elkaar te plaatsen een sterke rol heeft gespeeld. In mijn antropologie daarentegen benadruk ik, meer in Aristotelische lijn, de verbinding van lichaam en geest. Deze verbinding als zodanig is bepalend voor mens-zijn en wordt tegelijkertijd in mens-zijn gerealiseerd. Een strikte scheiding van lichaam en geest kan immers niet gemaakt kan worden, eenvoudigweg om het feit dat we niet weten waar zich precies deze scheiding bevindt.

Zelfs de neurowetenschap, die de studie van lichamelijkheid en mentale processen verenigt, is uiteindelijk niet in staat om aan te geven waar lichamelijkheid overgaat in het mentale. Het feit dat vanuit empirisch perspectief niet geweten is, waar zich de scheiding tussen lichaam en geest bevindt, houdt de mogelijkheid open dat deze scheiding feitelijk hypothetisch is. Dit rechtvaardigt, in elk geval voor de duur van het niet-weten, een antropologie waarin van een dergelijke scheiding geen sprake is. Ik noem deze antropologie 'antropologie van de verbinding'.

Werk en spiritualiteit zijn met deze antropologie voorwaardelijk verbonden, en kunnen als zodanig worden opgevat als manifestaties van lichaam en geest. In werk wordt lichamelijkheid uitgedrukt. Dit betekent overigens niet dat ik onder werk uitsluitend fysieke arbeid versta. Ook denken is een vorm van werken. Zij is niet mogelijk zonder de lichamelijkheid waarvan ook het brein deel uitmaakt, al is het brein op zijn beurt niet louter lichamenlijk.

Spiritualiteit is dan op haar beurt een manifestatie van het geestelijke aspect van de mens. Als we in ogenschouw nemen hoe spiritualiteit in de actualiteit wordt verstaan, en we zullen daar in het volgende hoofdstuk een aantal voorbeelden van zien, dan lijken geest en spiritualiteit echter vooral speculatieve aangelegenheden.

Wanneer we ons echter realiseren dat denken, als activiteit van de geest, eveneens een aspect van lichamelijke kent, dan betekent dit niet alleen dat we ons verstaan van het begrip 'geest' moeten bijstellen, maar dat dit eveneens geldt voor onze opvatting van het begrip 'spiritualiteit', dat we immers duiden als een manifestatie van het geestelijke aspect van mens-zijn, dat niet los van het lichamelijke gedacht kan worden.

2 spiritualiteit

In de inleiding bracht ik reeds ter sprake, dat spiritualiteit binnen de hedendaagse wijsbegeerte geen vanzelfsprekend onderwerp is. Het is *not done* om je als filosoof met dit onderwerp uiteen te zetten, dat meer wordt beschouwd als een thema voor de theologie, of een onderzoeksobject voor de religiewetenschappen of de (godsdienst)psychologie. Deze situatie is deels een erfenis van het onderscheid dat, zo lazen we bij Arendt, op zeker moment in het Westerse denken werd aangebracht tussen de filosofie enerzijds en de aanschouwende, woordloze *vita contemplativa* anderzijds. Voorts houdt dit verband met het veronderstelde speculatieve aspect van spiritualiteit als zodanig, waardoor de studie van spiritualiteit meer tot het domein van de theologie dan tot dat van de moderne wijsbegeerte is gaan behoren.

Een wijsbegeerte die bepaalde onderwerpen als taboe beschouwt, is echter zelf in formele zin theologie, ook al reflecteert zij, als moderne wijsbegeerte, niet langer over god. Zij heeft voor zichzelf immers grenzen opgeworpen waarvan verondersteld wordt dat de overschrijding hiervan de eigen fundamenten ondermijnt. Moderne wijsbegeerte nu dient echter ieder geloof, ook als dit haar eigen vooronderstellingen blijken te zijn, met wantrouwen tegemoet te zien.

In *Spirituality for the Skeptic* staat filosoof Robert Solomon niet alleen kritisch stil bij het feit dat spiritualiteit geen onderwerp is voor de moderne wijsbegeerte, zijn studie is tevens een poging om spiritualiteit weer relevant te maken voor de filosofie. Een lastige onderneming, aangezien niet alleen gewerkt moet worden tegen een aantal vooronderstellingen in, maar ook omdat spiritualiteit vanuit de aard van haar zaak nu eenmaal glad ijs is. Immers, de vraag waaruit het spirituele bestaat, doet akelig sterk denken aan de godsvraag, waarover de wijsbegeerte speculeerde toen zij, in de tijd van de scholastiek, nog de status had van *ancilla theologiae*, dienstmeisje van de theologie. Is het wel mogelijk om deze vraag te beantwoorden? En als het antwoord op deze vraag niet te geven is, is het dan nog zinvol om de vraag überhaupt te stellen?

Dragende veronderstelling van deze constatering is een scheiding van lichaam en geest, die eveneens manifest is in spiritualiteit. Ik heb echter reeds betoogd dat mijn

positie op dit punt, op basis van een antropologie van de verbinding, een fundamenteel andere is. Dit maakt de vraag naar het wezen van spiritualiteit minder onmogelijk dan zij op het eerste gezicht lijkt.

In deze paragraaf presenteer ik Solomons concept van spiritualiteit. Dit geschiedt in kritische dialoog met de positie van theoloog en spiritualiteitskenner Kees Waaijman.

2.1 het theologisch perspectief: Waaijmans ‘godmenselijk betrekingsgebeuren’

Waaijman, emeritus hoogleraar spiritualiteit aan de Radboud Universiteit Nijmegen, definieert spiritualiteit als “het godmenselijk betrekingsgebeuren als omvorming,” waarbij hij het ‘godmenselijk betrekingsgebeuren’ aanduidt als het materieel object van spiritualiteit, en de ‘godmenselijke omvorming’ als het formeel object.²⁹ Ik ga hier kort in op Waaijmans positie, waarna ik, als noodzakelijk alternatief, Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit presenteer.

Het materieel object van spiritualiteit, de voltrekking van de betrekking tussen god en mens, onderzoekt Waaijman aan de hand van een reeks basisbegrippen, die hij ‘grondwoorden’ noemt. Hiervoor put hij uit hellenistische bronnen, uit de bijbel, en uit moderne begrippen. Als hellenistische basisbegrippen noemt hij gnosis, ascese, contemplatie, devotie en vroomheid. Als bijbelse basisbegrippen godsvrucht, heiligheid, barmhartigheid en volmaaktheid, en als moderne begrippen kabbala, mystiek, innerlijk leven en spiritualiteit. Volgens Waaijman bevestigen al deze begrippen het ‘betrekingsgebeuren’ tussen God en mens dat spiritualiteit in zijn opvatting is. Er is in dit gebeuren sprake van wederkerigheid, die gerealiseerd wordt “in de materie van het menselijk bestaan.”³⁰ Dit gebeuren typeert Waaijman als intiem, hetgeen leidt tot concentratie op het eigene, zoals taal, en tot distantiëring van zogenoemde gangbare patronen, waarvan Waaijman het geobjectiveerde en de instrumentele rationaliteit als voorbeelden noemt. Spiritualiteit heeft, in Waaijmans opvatting, een expliciet normatieve component.

In het kader van ons onderzoek is het door Waaijman als modern aangemerkte grondwoord spiritualiteit interessant. Volgens Waaijman heeft dit grondwoord “alle andere benamingen voor dit werkelijkheidsgebied naar de achtergrond gedrongen.”³¹ Het moderne begrip ‘spiritualiteit’ is een soort samenvatting van al die begrippen

²⁹ Waaijman, a.w., p. 310.

³⁰ Waaijman, a.w., p. 363.

³¹ Waaijman, a.w., p. 358.

waarmee ons thema in de loop van de westerse geschiedenis werd aangeduid. Was deze thesis geschreven in de vroegchristelijke tijd, dan zou ik in het perspectief van Waaijman het begrip 'heiligheid' gebruikt hebben, of 'godsvrucht'. Of ik het met Waaijman op dit punt eens ben, waag ik echter te betwijfelen.

Waaijmans definitie van spiritualiteit is vanuit wijsgerig oogpunt problematisch en noodt tot vele vragen. Wat is een 'godmenselijk betrekingsgebeuren'? Wie of wat is dient hier onder god verstaan te worden? Is god wel toegankelijk voor het kennen? Wat is de empirische claim van Waaijmans spiritualiteitsconcept? Op welke wijze kan de veronderstelling van het bestaan van god gerechtvaardigd worden? Wat als iemand nu deze vooronderstelling niet onderschrijft - is er voor zo iemand geen spiritualiteit weggelegd? En hoe vindt het 'betrekingsgebeuren' tussen god en mens precies plaats? En waarin bestaat het?

Het belangrijkste punt van kritiek op Waaijmans spiritualiteitsconcept is de vooronderstelling. Waaijmans concept bestaat bij de gratie van geloof in een metafysische werkelijkheid. En dit geloof is nu precies een steen des aanstoots voor de filosoof. Wanneer we vanuit het spiritualiteitsconcept van Waaijman een antwoord op onze vraagstelling trachten te formuleren, lopen we vast op fundamentele vragen. Het antwoord op onze vraagstelling blijft uit, aangezien ten aanzien van de metafysische werkelijkheid zonder geloof niets geweten kan zijn.

2.2 het wijsgerig perspectief: Solomons genaturaliseerde spiritualiteit

Voor een wijsgerig perspectief op spiritualiteit hoeven we niet terug naar de premoderne tijd, waarin wijsbegeerte dienstmeisje van de theologie was. Enkele jaren geleden verscheen een publicatie van filosoof Robert Solomon, hoogleraar Spirituality and Business aan de University of Texas, Austin. De doelstelling van deze publicatie, *Spirituality for the Skeptic*, is gelegen in de rehabilitatie van spiritualiteit als wijsgerig relevant onderwerp. Filosofie vat hij daarbij op als praxis, als een praktijk.

Spirituality for the Skeptic is een normatieve filosofie, die spiritualiteit dus als onderwerp weer terug tracht te brengen in het wijsgerig vertoog. Dat is nodig, stelt Solomon, aangezien spiritualiteit niet alleen uit de hedendaagse wijsbegeerte gebannen is, maar bovendien is ingelijfd door religie.³² Op basis van zijn spiritualiteitsconcept betoogt hij, waarom hij dit geen goede zaak vindt.

³² Solomon, a.w., p. 26.

Cf. Arendt: 'But it would be equally foolish to believe that what turned the philosopher's mind away from the old metaphysical questions toward a great variety of introspections – introspection into his sensual or

Solomon typeert zijn concept van spiritualiteit als 'genaturaliseerde spiritualiteit'. Dit is een spiritualiteit die volledig betrokken is op, zoals hij dat noemt, de ervaarbare werkelijkheid, en niet op het bovennatuurlijke.³³ Het bovennatuurlijke definieert hij als datgene wat wetenschappelijke verklaring overstijgt, maar tegelijkertijd ontoegankelijk is voor de 'gewone ervaring'.³⁴ De ervaarbare werkelijkheid daarentegen is toegankelijk voor zowel de ervaring als voor wetenschappelijk verklaring. Spiritualiteit behoort tot deze laatste werkelijkheid. Het is ervaarbaar, en kenbaar vanuit wetenschappelijk perspectief. Spiritualiteit is aldus geen speculatieve aangelegenheid.

Solomons concept van ervaring houdt niet in, dat de ervaring uitsluitend gerelateerd is aan wetenschappelijke verklaarbaarheid. In een opmerking *en passant* stelt hij, dat hij de mogelijkheid dat er ervaringen zijn die wetenschappelijke verklaring te boven gaan, en die het alledaagse, het gewone, overstijgen, niet afwijst.³⁵ Er zijn dus twee soorten ervaring, namelijk de 'gewone' ervaring, die kan samenvallen met de wetenschappelijke verklaarbaarheid van hetgeen ervaren wordt, en de ervaring die deze verklaarbaarheid overstijgt, waarvan het object dus blijkbaar tot een andere werkelijkheid behoort dan het geheel van fenomenen dat toegankelijk is voor wetenschap.

Solomon sluit dus het bestaan van een metafysische werkelijkheid als voorwaarde in zijn concept van genaturaliseerde spiritualiteit uit. Met dit concept koppelt hij spiritualiteit los van de metafysische aannames die voorwaarde waren in het oude concept. Door het feit echter dat spiritualiteit nu toegankelijk is voor de ervaring, die de mogelijkheid heeft om buiten wetenschappelijke verklaarbaarheid om te functioneren, kan spiritualiteit zich blijkbaar in een gebied bevinden tussen de ervaarbare werkelijkheid die tegelijkertijd toegankelijk is voor wetenschappelijke verklaring, en de ervaarbare werkelijkheid waarbij dit niet het geval is.

Van het oude spiritualiteitsconcept, waarop Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit een aanpassing is, moeten echter ook elementen zijn overgenomen. Immers, het begrip 'spiritualiteit' wordt gecontinueerd; Solomon vervangt het niet door een ander begrip. Hij verduidelijkt echter niet, om welke blijvende

cognitive apparatus, into his consciousness, into psychological and logical processes- was an impetus that grew out of an autonomous development of ideas, or, in a variation of the same approach, to believe that our world would have become different if only philosophy had held fast to tradition. As we said before, not ideas but events change the world – [...]. 'Arendt, H., a.w., pp. 272-273.

³³ Solomons term: *supernatural*. Solomon, a.w., p.17.

³⁴ Solomon, a.w., p. 17.

³⁵ Solomon, a.w., p.17.

elementen het dan gaat. We zullen dit beeld zelf moeten reconstrueren. Probleem hierbij is, dat Solomon het oude concept van spiritualiteit niet helder omschrijft. Wat we wel weten, is dat dit concept niet langer welkom was binnen de gelederen van de wijsbegeerte, en werd ingelijfd door religie. Dit lijkt te betekenen dat dit concept in elk geval gebaseerd was op de vooronderstelling van het bestaan van een metafysische werkelijkheid, waarop Solomon dan een correctie toepast van kennistheoretische orde. De aanname waarop religie berust, die van geloof in het bestaan van een metafysische werkelijkheid, is precies de aanname die de moderne wijsbegeerte kritisch ontvangt. Tegelijkertijd houdt Solomon de weg naar een dergelijke werkelijkheid open, waarbij hij vasthoudt aan het kennistheoretische perspectief. Deze opening berust in de ervaring, die los staat van wetenschappelijke verklaarbaarheid. Solomon opent dus voor spiritualiteit de weg naar de wijsbegeerte, zonder daarbij de mogelijkheid van de geloofspositie te diskwalificeren.

2.2.1 spiritualiteit als *a priori*

Solomons ontologie, voor zover gerelateerd aan zijn spiritualiteitsconcept, kan dus niet los gedacht kan worden van de wetenschappelijke verklaarbaarheid ervan. Werkelijkheid is bij Solomon echter altijd ook een waargenomen werkelijkheid. Hieruit blijkt Solomons fenomenologische positie. Met behulp van de wetenschappelijke verklaarbaarheid van de werkelijkheid waarmee spiritualiteit verband houdt, redt Solomon spiritualiteit als het ware uit de handen van religie. Door de werkelijkheid waarop spiritualiteit betrokken is bovendien niet alleen te duiden als het domein van de wetenschap, maar ook van de waarneming, maakt hij de rechtvaardiging van spiritualiteit als 'redelijk' fenomeen nog steeds mogelijk, ook in de moderne tijd.

Blijft echter de vraag naar de continuïteit van het oude spiritualiteitsbegrip en dat van genaturaliseerde spiritualiteit. Waarin bestaat dit? Kan dit 'het spirituele' genoemd worden? En zo ja, wat houdt dit dan in? Anders gesteld: wat is het inhoudelijke aspect van spiritualiteit? En is er wel sprake van een inhoud? Is spiritualiteit niet uitsluitend een perspectief, een zienswijze? Is spiritualiteit *in the eye of the beholder*? En als dat zo is, kan er dan nog een zinvolle uitspraak over de inhoudelijke aspecten van spiritualiteit gedaan worden?

En er zijn nog meer vragen, ook ten aanzien van de waarneming die Solomon als 'gewone waarneming' typeert. Hoe kunnen we bijvoorbeeld weten of waarneming 'gewoon' is, dan wel 'het gewone overstijgend'? En wat betekent 'gewoon' in dit verband eigenlijk? Wat is in dit verband een visioen, een ideaal, of een droom? En hoe

is het mogelijk dat het subject de werkelijkheid überhaupt als spiritueel kan waarnemen?

Een antwoord op deze laatste vraag moet gezocht worden bij de fundamentele eigenschap van genaturaliseerde spiritualiteit. Solomon noemt deze eigenschap 'zelfrealiserend'.³⁶ Spiritualiteit constitueert de werkelijkheid, die altijd een waargenomen werkelijkheid is, als spirituele werkelijkheid. Mogelijkheidsvoorwaarde voor spiritualiteit is dus de waarneming die op de een of andere wijze spiritueel wordt geduid en als zodanig plaatsvindt, waardoor de waargenomen werkelijkheid als spiritueel kan worden opgevat. In de act van het waarnemen wordt dus spiritualiteit gerealiseerd, maar niet zonder dat spiritualiteit, of het spirituele perspectief, al op de een of andere wijze in de waarnemer manifest is. Ongelukkigterwils, aldus Solomon, aangezien deze uitdrukking aan religie doet denken, is spiritualiteit dus een *selffulfilling prophecy*. Het realiseert zichzelf zodra het aan de orde is in de waarneming.

Solomon kleurt dus impliciet zijn opvatting van het begrip 'waarneming' in. Waarneming geschiedt aan de hand van een specifiek perspectief – in dit geval het spirituele perspectief, waardoor de waargenomen werkelijkheid als spiritueel waargenomen wordt. Waarnemen is dus altijd duiden, betekenis toekennen aan het waargenomene, in dit geval op basis van het *a priori* dat spiritualiteit is. Solomon zoekt in dit verband aansluiting bij psychologische fenomenen die eveneens zelfconstituerend kunnen zijn, zoals positief denken, zelfvertrouwen hebben, et cetera.

We zagen al, dat Solomon de inlijving van spiritualiteit door religie met kritiek beantwoordt. Het verband van religie en spiritualiteit is gelegen in het zelfrealiserende vermogen van beide. In het opzicht van de epistemologische mogelijkheidsvoorwaarde voor religie c.q. spiritualiteit is er in Solomons concept dus geen onderscheid tussen beide. Het onderscheid tussen religie en spiritualiteit berust daarentegen bij het al dan niet aanwezig zijn van de vooronderstelling van het bestaan van een metafysische werkelijkheid. Bij genaturaliseerde spiritualiteit staat de wetenschappelijke verklaarbaarheid van het waargenomene borg voor het feit, dat spiritualiteit geen metafysische werkelijkheid nodig heeft.

2.2.2 spiritualiteit als rationaliteit en als ethiek

Met zijn reflecties ten aanzien van de waarneming en wetenschappelijke verklaarbaarheid van de werkelijkheid betreedt Solomon epistemologisch terrein, constateerde ik. Dit geschiedt ook aan de hand van zijn reflecties over de onderlinge

³⁶ Solomon, a.w., p. 20.

verhouding van wetenschap, religie, en spiritualiteit. Spiritualiteit vertoont meer verwantschap met wetenschap dan met religie in die zin, dat spiritualiteit een vorm van kennis is. De thuishaven van spiritualiteit is in Solomons opvatting dan ook het intellect. Spiritualiteit en wijsheid zijn uiteindelijk hetzelfde, stelt hij.³⁷

Om te begrijpen wat Solomon hier bedoelt, dienen we kort in te gaan op zijn rationaliteitsopvatting. Solomon verstaat rationaliteit als gecultiveerde, geëngageerde sensitiviteit. Het betekent dat men oog heeft voor iets dat buiten de waarnemer ligt, en dat men zich hiermee verbindt. We zien dus dat Solomon geen onderscheid maakt tussen ratio en emotie. Rationaliteit is een gevoel dat op een bepaalde wijze gevormd is, en dat een normatief georiënteerde verbinding mogelijk maakt met datgene waarop het betrokken is. Rationaliteit is dan niet alleen een kennistheoretisch, maar ook een ethisch concept. Het bestaat in zorgzaamheid voor de juiste dingen.

Emoties bevatten bij Solomon dus rationele en morele component. Ook hartstochten³⁸ zijn niet tegengesteld aan rationaliteit. Spiritualiteit behoort, als vorm van kennen, dus zowel tot het domein van de ratio als tot dat van de emotie. Spiritualiteit is irrationeel noch a-rationeel. Zowel het kennistheoretische als het ethische perspectief zijn baar hij aan de orde.

Spiritualiteit is voor Solomon ook een normatieve positie. Spiritualiteit is niet alleen rationaliteit, zij dient daarbij ook reflectief te zijn.³⁹ Vanuit deze 'normativiteit van de redelijkheid' laat Solomon zich herhaaldelijk kritisch uit ten aanzien van, zoals hij dat noemt, de excessen van het *New Age* denken, aangezien de ratio hierin afgeserveerd wordt: "pride in ignorance is a false road to spirituality or any higher knowledge."⁴⁰ Het is geen goede zaak om aanspraak te doen op onwetendheid en irrationaliteit wanneer het over spiritualiteit gaat. Dit betekent voor spiritualiteit dus niet, dat het haar redelijkheid aan gevoel ontbreekt. De begrippen 'verbinding' en 'zorg' zijn immers richtinggevend. Vanuit deze opvatting nu kunnen we begrijpen, dat Solomon spiritualiteit definieert als 'de zorgzame, oplettende liefde voor het bestaan'.⁴¹ Spiritualiteit wordt dan een vorm van ethiek, die wortelt in perceptie en rationaliteit.

³⁷ Solomon, a.w., p. 14.

³⁸ engels: *passions*

³⁹ Solomon, a.w., p. 64.

⁴⁰ Solomon, a.w., pp. 66 en xii: 'I am still surrounded by the soft-spoken, sometimes brain-dead but benign "new consciousness" pap that passes itself off as non-sectarian spirituality – from pyramid power and *feng shui* to channeling and the latest *Celestine Prophecy*.'

⁴¹ Engels: the thoughtful love of life

2.2.3 evaluatie

Wat is Solomons concept nu waard? Wat hebben we nu in handen? Bij het concept van genaturaliseerde spiritualiteit als zodanig kunnen tal van vragen gesteld worden, zowel van verhelderende als van kritische aard. Dit neemt echter niet weg dat het concept van belang is voor ons onderzoek. Het plaatst spiritualiteit immers in het hart van de wijsbegeerte, door aan te sluiten bij een tweetal wijsgerige perspectieven, namelijk die van de epistemologie en die van de kennistheorie.

Solomons concept ken ik, mede vanwege deze aansluiting, een normatieve status toe binnen mijn onderzoek. Voorts sluit zij aan bij mijn voorverstaan van spiritualiteit, dat erin bestaat dat spiritualiteit niet noodzakelijk gebaseerd hoeft te zijn op een godsgeloof. Ook een atheïst kan een spiritualiteit hebben.

Solomons spiritualiteitsconcept kent vijf eigenschappen. Ik vat ze hieronder nog eens kort samen.

De eerste eigenschap is het feit dat spiritualiteit niet noodzakelijk gebaseerd hoeft te zijn op de vooronderstelling van een metafysische werkelijkheid. Genaturaliseerde spiritualiteit is volledig betrokken op de ervaarbare, en voor wetenschappelijke verklaring toegankelijke werkelijkheid. Zij heeft geen religieus geloof nodig.

De tweede eigenschap is, dat spiritualiteit als een *a priori* bepalend is bij de waarneming. Ik vat dit punt aldus op, dat spiritualiteit verband houdt met betekenisgeving die in het waarnemen geschiedt.

De derde eigenschap is dat spiritualiteit verband houdt met rationaliteit. Deze rationaliteit is een vorm van kennen die emoties dusdanig duidt, dat zij niet tegengesteld zijn aan de rede.

De vierde eigenschap is de intrinsieke ethische oriëntatie van genaturaliseerde spiritualiteit *tout court*. In de verbinding van ratio en emotie wordt liefdevolle betrokkenheid ten aanzien van het waargenomene gerealiseerd.

En de vijfde eigenschap tenslotte is gelegen in de normativiteit van genaturaliseerde spiritualiteit als zodanig. Deze spiritualiteit kan worden opgevat als een ethiek, hetgeen echter niet betekent dat genaturaliseerde spiritualiteit in formeel opzicht gelijk staat aan ethiek. Desondanks kan genaturaliseerde spiritualiteit vanuit wijsgerig-ethisch perspectief nader bereflecteerd worden.

Solomon is kritisch ten aanzien van een spiritualiteit die zich beroept op een metafysische werkelijkheid, die zich afkeert van rationaliteit, die argumenten biedt voor ascetisme en wereldmijding. Hier tegenover presenteert hij een spiritualiteit die onlosmakelijk verbonden is de waargenomen werkelijkheid, met rationaliteit en

wijsbegeerte, een spiritualiteit die een moreel standpunt rechtvaardigt en die niet noodzakelijk religieus gebonden hoeft te zijn.

De vraag wat het spirituele nu precies is, waarin het zich onderscheidt van andere vormen van waarneming, de vraag dus naar het eigene van spiritualiteit, blijft echter onbeantwoord. Tenzij Solomon op dit eigene doelt met de normatieve term 'liefdevolle aandacht' - de zorgzame liefde voor het bestaan.

Ondanks het feit, dat ik Solomons spiritualiteitsconcept thans als uitgangspunt is voor mijn verdere reflecties heb gevalideerd, wil ik deze evaluatie afronden met een fundamentele, immanente kritiek. Het gaat hierbij om het kennistheoretische verband binnen spiritualiteit tussen de ervaring, wetenschappelijke verklaarbaarheid en de werkelijkheid waarop deze betrokken zijn.

De ervaring kan in het geval van genaturaliseerde spiritualiteit zowel betrekking hebben op de werkelijkheid die toegankelijk is voor wetenschappelijke verklaring, als op de werkelijkheid waarvoor dit niet geldt, zo zagen we. Uitsluitend de ervaring alleen is, zo begrijp ik, echter onvoldoende rechtvaardiging van spiritualiteit. Deze is immers juist gelegen in het samengaan van de ervaring en van wetenschappelijke verklaarbaarheid.

Wetenschappelijke verklaarbaarheid impliceert echter een bepaalde vorm van ervaring. Het veronderstelde samengaan van ervaring en wetenschappelijke verklaring is dan pleonastisch. Bovendien zou dit betekenen, dat genaturaliseerde spiritualiteit uitsluitend toegankelijk is voor wetenschappelijke verklaarbaarheid (die immers samenvalt met de ervaring). Deze conclusie wordt echter ondermijnd door de vijf elementen van genaturaliseerde spiritualiteit zoals hierboven gepresenteerd. Epistemologie en ethiek behoren immers tot het domein van de wijsbegeerte, en niet tot dat van de *science*.

3 conclusie

In dit hoofdstuk werd een eerste stap gezet naar de ontmythologisering van spiritualiteit. Ze werd ontdaan van de connotatie van heiligheid en mysterie waarmee dit begrip nogal eens in verband wordt gebracht. Ofschoon er nog vele vraagtekens bestaan omtrent de betekenis en strekking van elementen uit dit begrip, hebben we spiritualiteit kunnen verbinden met het concrete bestaan, zoals dat geleefd, ervaren, en verstaan kan worden. Dit geschiedde op basis van een antropologie van de verbinding. Spiritualiteit kan nu niet langer worden opgevat als irrationeel, als op het bestaan van een metafysische god gegrondvest, of als een tegenpool van het menselijk bestaan. Zij

is ten diepste verbonden met de mens zoals deze verstaan kan worden als denkend, handelend, en werkend wezen.

Spiritualiteit, rationaliteit, handelen, werken en denken zijn bij elkaar gebracht als op elkaar betrokken en onvervreembare elementen van het menselijk bestaan, en als zodanig onderwerp van wijsgerige reflectie. Voor een goed verstaan van ieder van deze elementen en van de mens als zodanig kunnen zij niet van elkaar geïsoleerd worden. Spiritualiteit kan nu niet langer worden verstaan als mogelijkheid voor vrijblijvend, recreatief bijkomen na de gedane arbeid. Als waarderend en normatief kennen is het in de praxis manifest, waardoor arbeid en werk niet langer verstaan kunnen worden als de domme, zielloze proceshandeling, maar als bezielend en betekenisvol handelen.

hoofdstuk II | spiritualiteit en werk in praktijk

inleiding

Nu we de basis voor onze exercitie in het eerste hoofdstuk hebben gepresenteerd, kunnen we ons concentreren op het eerste gedeelte van de vraagstelling. Dit luidde: welke kritische kanttekeningen kunnen geplaatst worden bij de huidige verbinding van spiritualiteit en werk? Deze vraag bevat in de eerste plaats een empirische claim. Zij verbindt de vraagstelling met concrete praktijken. In de tweede plaats nodigt zij uit tot een kritiek.

Alvorens mijn kritiek te formuleren, breng ik het veld in kaart waarin de relatie van spiritualiteit en praxis thans vorm krijgt of gethematiseerd wordt. Ik onderscheid daarbij twee vormen, namelijk praktijken en populaire managementliteratuur.

De twee vormen worden gepresenteerd aan de hand van drie casus. Het virtuele netwerk Spiritueel Ondernemers Netwerk en de consultancy praktijk ZenManagement zijn voorbeelden van praktijken waarin het verband van werk en spiritualiteit aan de orde is. De websites waarmee het netwerk en de praktijk worden gepresenteerd fungeerden hierbij als bronnen. Vervolgens stel ik als derde casus een publicatie aan de orde, als voorbeeld van populaire managementliteratuur waarin spiritualiteit geconceptualiseerd wordt als business spiritualiteit.

Samen met de verdiepingsslag die in het hierna volgende, derde hoofdstuk wordt gemaakt, draagt dit tweede hoofdstuk bij aan de beantwoording van het eerste gedeelte van de vraagstelling. Daarbij komt de kern van het probleem aan het licht, dat bestaat in de versmalling en vermarkting van spiritualiteit, waardoor zij haar wezen, die bestaat in haar kritische potentie, verspeelt.

Dit hoofdstuk dient twee doelen. In de eerste plaats wil ik recht doen aan het feit dat filosofie van management en organisatie haar bestaansrecht uiteindelijk ontleent aan concrete praktijken. In de tweede plaats is dit hoofdstuk gerelateerd aan de eerste vooronderstelling bij de vraagstelling van dit onderzoek, namelijk dat er sprake is van commercialisering van spiritualiteit in relatie tot werk. De tweede doelstelling van dit hoofdstuk bestaat erin, deze vooronderstelling van haar status als zodanig te ontdoen.

1 praktijken

1.1 casus I: Spiritueel Ondernemers Netwerk

Het Spiritueel Ondernemers Netwerk is een virtueel netwerk dat naar eigen schrijven een drietal functies heeft. Het biedt informatie, dient als forum, en faciliteert verbindingen. De doelgroep van het netwerk bestaat uit mensen in de hogere lagen van organisaties die zowel zichzelf als hun organisatie verbinden met spiritualiteit: “Het *Spiritueel Ondernemers Netwerk* biedt inspiratie aan ondernemers, managers en leidinggevendenden die werken aan spirituele groei van zichzelf en hun organisatie, door verbindingen te leggen tussen mensen, organisaties en informatie,” aldus Theo Buijsrogge op de homepage van het Netwerk.⁴² In samenhang met hun werkzaamheden in het directe kader van hun beroep, werken de professionals waar het netwerk voor bedoeld is ook aan zichzelf en aan hun organisatie als zodanig. Daarbij is groei normatief. Deze groei dient niet verstaan te worden in economische termen, maar in termen van het persoonlijke, het ‘spirituele’. Wat deze vorm van groei vervolgens verondersteld wordt te zijn, wordt niet verduidelijkt.

Raadpleging van het handelsregister van de Kamer van Koophandel leert, dat het netwerk verbonden is met AddoValere bv., Buijsrogges management- en consultancybureau.⁴³ AddoValere staat ook op de site van Buijsrogges eigen Netwerk vermeld, bescheiden onder het kopje ‘interim managers’. De initiatiefnemer kwam naar eigen zeggen tot de oprichting van dit Netwerk als gevolg van een ‘persoonlijke zoektocht’. Op de site van AddoValere lezen we, dat Buijsrogge onder meer geïnspireerd werd door Robert Greenleaf, die het concept *Servant Leadership* introduceerde.⁴⁴

Naast het bieden van informatie en het faciliteren van een *online community*, kan het Netwerk ook worden geraadpleegd voor vacatures, althans dit wordt gesuggereerd door een aparte knop. Concrete vacatures staan er echter niet op. Wel is het mogelijk om een zogenoemd ‘spiritueel cv’ op te stellen. Contact met Buijsrogge voor het opstellen van een dergelijk cv leidde in mijn geval tot een doorverwijzing naar Twelve Recruitment, een bureau dat zijn naam ontleent aan het volgens de Majakalender veronderstelde tijdstip waarop het einde der tijden zou plaatsvinden, een veelgenoemd onderwerp in *New Age* kringen.⁴⁵

⁴² www.spiritueelondernemersnetwerk.nl (geraadpleegd 1.6.2010)

⁴³ www.kvk.nl/handelsregister (geraadpleegd 4.6.2010). www.addovalere.nl (geraadpleegd 3.6.2010)

⁴⁴ www.greenleaf.org (geraadpleegd 7.6.2010)

⁴⁵ www.12recruitment.nl (geraadpleegd 5.6.2010). De naam van dit bureau is ontleend aan de veronderstelling dat in 2012 de Majakalender zou aflopen, een eschatologische duiding van de

Ofschoon op de site van het Netwerk niet wordt aangegeven wat spiritualiteit is, kan uit de diverse samenhangende sites wel worden opgemaakt dat het begrip een inhoudelijke invulling krijgt, die kan worden getypeerd als *New Age*.

Zowel de site van het Spiritueel Ondernemers Netwerk als die van AddoValere verwijzen naar Buijsrogges publicatie *Succeskompas*, waarin het menselijk bestaan beschreven wordt in de termen 'energie', 'bewustzijn', en 'trilling'. In het vacaturegedeelte van het Netwerk wordt ook expliciet op het *New Age* ingespeeld: "Zoek je als Nieuwe Tijdsmens een organisatie die bij je past? Zoek je als Nieuwe Tijdsorganisatie gelijkgestemde medewerkers?" waarna een uiteenzetting volgt over Nieuwe Tijdsenergie, en profielen volgen van Nieuwe Tijdsorganisaties en Nieuwe Tijds(interim)managers. In het geval van het Netwerk wordt het begrip dus geïdentificeerd met een bepaalde vorm van spiritualiteit.

Op de site van AddoValere lezen we onder het kopje 'wens 2010' een nieuwjaarswens met een verrassend epistemologische strekking, die illustratief is voor de positie van Buijsrogge: "Het verleden bestaat alleen als herinnering in je gedachten. De toekomst bestaat alleen als verwachting in je gedachten. Maar je leven speelt zich altijd af in het NU. Het NU kun je niet bedenken maar alleen ervaren." Deze tekst wekt de indruk dat spiritualiteit die Buijsrogge voor ogen heeft, bestaat in het relativeren van het belang van historiciteit en van cognitieve processen, ten gunste van de onmiddellijke ervaring.

In de eerste plaats valt in deze casus op, dat spiritualiteit ingezet wordt als identiteitsbepalende factor. 'Spiritueel zijn' onderscheidt, en is een middel om gelijkgestemden te treffen. Voorts doet het fenomeen zich voor, dat het algemene begrip 'spiritualiteit' geïdentificeerd wordt met een specifieke vorm van spiritualiteit, namelijk *New Age*. Ik zou dit willen typeren als een toe-eigening van het begrip spiritualiteit.

Ten derde is spiritualiteit blijkbaar een begrip, dat in 'spirituele kringen' geen uitleg behoeft. De indruk wordt gewekt dat de gebruikers van het Netwerk wel aanvoelen wat spiritualiteit is.

temporele geschiedenis die in *New Age* literatuur met regelmaat opduikt. Deze informatie kreeg ik van Mevr. Van 't Riet, contactpersoon van dit bureau, tijdens een gesprek dat ik met haar had in 2009.

1.2 casus II: ZenManagement

De boeken van zenleraar Rients Ritskes, oprichter van ZenManagement en het hieraan gerelateerde Zen.nl staan in de schappen van de Nieuwe Tijds boekhandel in mijn woonplaats.⁴⁶ Toch komt het begrip ‘spiritualiteit’ op de site ZenManagement niet expliciet voor. Desondanks presenteer ik ZenManagement als voorbeeld van een praktijk waarin ons thema aan de orde is. ZenManagement werkt namelijk met zenmeditatie. Dit is een methode en een spirituele praktijk die bestaat in het trainen en cultiveren van aandacht, die werd ontwikkeld in de traditie van het zenboeddhisme. Al wordt zenmeditatie door ZenManagement versmald tot techniek, dan nog houdt deze vorm, gezien haar achtergrond, verband met spiritualiteit. Zazen, ofwel zitmeditatie, de vorm waarin deze techniek haar toepassing vindt, wordt binnen bepaalde zenboeddhistische stromingen beschouwd als een rituele bekrachtiging en een uitdrukking van welbewuste aandacht.⁴⁷

De begrippen spiritualiteit en (zen)boeddhisme worden op de sites van ZenManagement niet gebruikt. Alleen de goede verstaander begrijpt dat Ritskes zelf zenboeddhist moet zijn, getuige een foto op de site van het aan ZenManagement gerelateerde Zen.nl waarop hij te zien is met een *rakusu* om, een vierhoekig lapje met een houten ring aan de zijkant, dat als een soort slab wordt gedragen en wordt uitgereikt bij de initiatie in het zenboeddhisme. We lezen ook dat Ritskes zijn opleiding tot zenleraar genoot in Japan, bij abt Hirata Roshi in het zenklooster Tenryu-ji in Kyoto.

In een korte video op de site van Zen.nl gebruikt Ritskes het begrip ‘zen’ als equivalent voor ‘meditatie’. Zen beoefenen, mediteren dus, is een vorm van training. Meditatie is een techniek, die je kan helpen om te “denken wat je wilt denken”, aldus Ritskes, zodat je kunt “doen wat je wilt doen”.

Zen.nl en ZenManagement sturen sterk op een *evidence based* inzet van zenmeditatie in de praktijk. Op de site van ZenManagement is een link opgenomen naar een kort artikel over een onderzoek dat Tom van Dijk van het UMC St. Radboud in Nijmegen verricht naar de effecten van een meerdaagse retraite, een zogenoemde ‘sesshin’, als onderdeel van een promotieonderzoek. Na een sesshin zou het

⁴⁶ www.heremiet.nl: “Al meer dan 25 jaar zijn wij een begrip op het gebied van spiritualiteit en bewustwording.” (geraadpleegd 6.6.2010)

⁴⁷ Heine, S., en Wright, A. (eds.) (2008), *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford: Oxford University Press, p. 167: “Buddhist meditation has commonly been considered an instrumental technique aimed at obtaining a heightened mental or spiritual state, or even as a method for inducing some dramatic “enlightenment” experience. But in some branches of the Zen tradition, zazen (Zen seated meditation) has been seen not as a means to attain some result, but as a ritual enactment and expression of awakened awareness.”

levensgeluk van de deelnemers aanzienlijk zijn toegenomen.⁴⁸ Het artikel vermeldt overigens niet wat precies onder levensgeluk verstaan wordt. Wel krijgt de lezer inzicht in de parameters die zijn onderzocht: afname spanning/angst, afname depressieve gevoelens, toename kracht/energie, en toename van *mindfulness*. Deze parameters worden eveneens niet nader gedefinieerd. De site vermeldt voorts nog een andere meting van effecten van zenmeditatie voor medewerkers van het IT-bedrijf IBM. Op de site van Zen.nl wordt gewezen op het onmiddellijke resultaat van zenmeditatie: “betere concentratie, beter slapen, meer energie, goed kunnen ontspannen en creatiever zijn.”

De site van ZenManagement typeert zen als “een levenswijze waarbij we door meditatie leren om onder alle omstandigheden onze aandacht bewust te richten”.⁴⁹ De training is volgens de site *evidence based* en gebaseerd op “de 15 eeuwen oude zen filosofie”. Doelen zijn ‘zelfrealisatie’ en het ontwikkelen van talenten, zowel op persoonlijk als op organisatorisch niveau. Als effecten worden genoemd: “meer energie”, “efficiënter”, “lager ziekteverzuim”, “ kwaliteitsbehoud op momenten van stress”, “minder perfectionistisch & meer spontaniteit”, “creatiever”, “meer balans werk / privé”.

Doelgroepen van ZenManagement zijn bedrijven en *non profit* organisaties, zoals overheidsinstellingen. ZenManagement werkt met een achttiental trainers, die beschikken over expertise op het gebied van organisatie- en opleidingskunde, kennis- en verandermanagement, toezichthouderschap, psychologie en wijsbegeerte. ZenManagement biedt ook een programma op het gebied van ethiek, het *Team Integrity Program*: “Hoe bereik ik met minder regels betere resultaten voor mijn organisatie?”

In de eerste plaats valt in deze casus op dat de spirituele traditie van zen wordt gepresenteerd als een op een filosofie gebaseerde techniek, die, *evidence based*, leidt tot meer levensgeluk, *efficiency*, creativiteit en kwaliteit. Zenmeditatie is bij ZenManagement een *management tool*, waarvan het effect gegarandeerd blijkt te zijn.

Zen wordt dus gepresenteerd als een techniek, ontleend aan een reeds bestaande filosofie, die aangeleerd kan worden door middel van training. Deze training is op twee wijzen waardevol. Voor de klant van ZenManagement ligt de waarde van de training in de beoogde effecten voor de individuele medewerker, met in het verlengde daarvan de positieve effecten voor de organisatie als geheel, ook als dit bestaat in

⁴⁸ Tom van Dijk, Zen.nl. De effecten van een sesshin. www.zen.nl/Sesshin%20A4.pdf. Het artikel werd gepubliceerd in 2009. (geraadpleegd 2.6.2010).

⁴⁹ www.zenmanagement.eu

termen van *profit*. Voor ZenManagement zelf, als bedrijf, is de waarde van het gebodene van economische orde. Spiritualiteit kan worden ingezet om haar economische waarde.

Spiritualiteit kan dus een zaak kan zijn van zowel de individuele werknemer, als van de organisatie als geheel.

2 populaire managementliteratuur

Zoals bij elke andere literatuur het geval is, geldt ook voor managementliteratuur dat dit in diverse gradaties van kwaliteit, zwaarte en lichtheid voorhanden is. Spiritualiteit op de werkplek, spiritualiteit en de manager, spiritueel leiderschap – laagdrempelige literatuur op dit gebied is er in overvloed. Binnen dit scala koos ik voor een bron als voorbeeld van populaire management literatuur. Deze vorm is relevant, omdat dit niet alleen een element het veld waarin ons thema aan de orde is in beeld brengt, maar bovendien spiritualiteit expliciet binnen het domein van management en organisatie positioneert.

2.1 casus III: business spiritualiteit

In 2006 werd aan de Nyenrode Business Universiteit een leerstoel Business Spiritualiteit opgericht. Volgens Paul de Chauvigny de Blot SJ, die de leerstoel bekleedt, sluit deze gebeurtenis aan bij een beweging ‘in het veld’ die zich manifesteert in fenomenen als *slow management*, *slow leadership* en *spirituele marketing*.

Het boek *Business Spiritualiteit*, wordt op de achterflap getypeerd als een portret van De Blot. Het boek kan mijns inziens echter tevens tot het genre van de populaire managementliteratuur worden gerekend, aangezien er een visie op spiritualiteit in wordt gepresenteerd die bedoeld is voor managers, zonder dat zij zich hoeven in te laten met de theorie daaromtrent.⁵⁰ Ze kunnen direct aan de slag.

Business spiritualiteit wordt in het gelijknamige boek getypeerd als ‘een stijl van ondernemen’. De hoogleraar typeert business spiritualiteit als “een bedrijfskundige aangelegenheid, geen esoterie.”⁵¹ Deze ondernemingsstijl is niet uitsluitend op bedrijven toepasbaar. Business spiritualiteit zou “wetten” hebben, die ook gelden voor andere organisaties.⁵²

Bij business spiritualiteit komen zowel economische als menselijke aspecten aan de orde. De Blot vat dit kernachtig samen in het motto “ziel en zakelijkheid”, en als

⁵⁰ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., (2008), *Business spiritualiteit*. Kampen: ten Have.

⁵¹ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., p. 23.

⁵² De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., p. 24.

“zakendoen met de voeten in de modder en de blik op een ideaal.”⁵³ Door haar paradoxale karakter is business spiritualiteit niet “zweverig”.⁵⁴ Ook is het niet noodzakelijk om ervoor naar een klooster te gaan, klankschalen te gebruiken, een Japanse theeceremonie te voltrekken, een lotusvijver aan te leggen of een Indiase goeroe te laten overkomen, zoals De Blot opsomt.⁵⁵ “Het gaat er niet om dat je bijzondere dingen doet, maar dat je de dingen die je toch al doet, op een andere manier doet.”⁵⁶

Business spiritualiteit is gebaseerd op twee vooronderstellingen. Ten eerste wordt de mens verstaan als spiritueel, als een fundamenteel ‘geestelijk wezen’. Overigens wordt niet verhelderd, wat in dit verband onder het begrip ‘geest’ of ‘geestelijk’ verstaan dient te worden. Maar duidelijk wordt wel, dat deductief redeneren hierbij niet aan de orde is. Binnen het concept van business spiritualiteit, waarin de mens manifest is als spiritueel wezen, zijn besluiten geen rationele besluiten, maar intuïtieve. Het gaat bij deze vorm van spiritualiteit om iets dat “het verstandelijke overstijgt.”⁵⁷

Dit mensbeeld plaatst De Blot over naar zijn organisatieconcept. Een organisatie zou beschikken over spirituele krachten. Hierbij blijft andermaal in het midden wat hieronder verstaan dient te worden. Zijn beschrijving van het proces van verinnerlijking, waarvan sprake is bij business spiritualiteit, ondersteunt dit beeld. In dit proces, dat zich binnen de organisatie afspeelt, onderscheidt hij drie niveaus, namelijk dat van het doen, het niveau van waarden, en het geestelijke niveau. De niveaus worden geduid als vormen van verdieping, waarbij dit begrip een normatieve betekenis heeft. Het eerste, meest aan de oppervlakte liggende niveau wordt getypeerd als de *hardware* van de organisatie. Zakendoen begint op dit niveau, aldus de hoogleraar. Vakkundigheid speelt op dit niveau een belangrijke rol, en begrippen als productkwaliteit, garantie en service horen hier eveneens bij. Beslissingen die op dit niveau worden genomen zijn rationeel van aard. Het tweede niveau vervolgens wordt getypeerd als *orgware*, ofwel het ‘levend kapitaal’. Hierbij gaat het om interactie tussen de individuen die in de organisatie werkzaam zijn met anderen en met ‘het andere’. Dit is het niveau van de bedrijfsethiek. Het derde niveau tenslotte is de *software* van de organisatie. Dit niveau noemt De Blot ook het geestelijke niveau. “De diepste laag

⁵³ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., pp. 8, 23.

⁵⁴ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., p. 23.

⁵⁵ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., p. 11.

⁵⁶ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., p. 11.

⁵⁷ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., p. 25.

hiervan [...] is het zijnsniveau van de spiritualiteit.”⁵⁸ Dit niveau wordt gewaardeerd als het hart van de organisatie.

“Business spiritualiteit is een weg om kwaliteit in het zakendoen te bereiken door de mens als spiritueel wezen serieus te nemen en gebruik te maken van de spirituele krachten van de organisatie,” aldus De Blot.⁵⁹ Kwaliteit is een kernbegrip bij business spiritualiteit. We zagen reeds, dat het er volgens De Blot bij spiritualiteit niet om gaat om andere dingen te doen, maar om de gebruikelijke dingen anders te doen. De Blot brengt in dit verband de concepten aandacht en liefde in, en duidt deze heroriëntatie op het handelen als een kwaliteitsslag. De focus van kwaliteit ligt dus primair bij het handelen zelf, dat ook zonder dat gewerkt wordt vanuit het concept van business spiritualiteit zou plaatsvinden. Business spiritualiteit is dus een kwestie van een andere oriëntatie van waaruit gehandeld wordt, waardoor tegelijkertijd het handelen zelf verbetert vanuit het opzicht van kwaliteit. Deze oriëntatie leidt dan tot kwaliteitsverbetering in de praxis. De vraag, wat er dan precies kwalitatief beter wordt, blijft onbeantwoord.

Business spiritualiteit is dus, zo blijkt uit het hierboven beschreven voorbeeld, zowel een wetenschappelijke discipline als een vorm van spiritualiteit, die zijn bestaansrecht ontleent aan een bepaald toepassingsgebied, namelijk bedrijven. Hierbij wordt onderscheid gemaakt tussen business spiritualiteit en uiterlijke vormen of technieken die als spiritueel geduid kunnen worden.

Opgevat als vorm van spiritualiteit en als managementstijl, wordt business spiritualiteit gedragen door een tweetal vooronderstellingen op het gebied van mens en organisatie, waarbij zowel de mens als de organisatie beschouwd wordt als een ‘geestelijk’ fenomeen. Vanuit het oogpunt van de organisatie wordt de mens echter ook beschouwd als ‘kapitaal’. De organisatie zelf wordt verstaan als een fenomeen waarin processen zich op een aantal niveaus afspelen. Het spirituele niveau is dan het ‘diepste’ niveau, het ‘hart’ van de organisatie. Spiritualiteit wordt aldus een normatief begrip.

In dit model wordt spiritualiteit verbonden met intuïtieve processen en creativiteit. Rationaliteit wordt gerekend tot het meest oppervlakkige niveau, dat van het zakendoen zelf. Intuïtie daarentegen behoort tot het domein van spiritualiteit, tot de kern van de organisatie.

⁵⁸ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., p. 26.

⁵⁹ De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., a.w., pp. 23-24.

3 evaluatie

In de casus van het Spiritueel Ondernemers Netwerk is spiritualiteit een niet-geëxpliciteerde en speculatieve aangelegenheid, die op gespannen voet staat met rationaliteit. In het eerste hoofdstuk werd echter reeds betoogd waarom het van belang is om spiritualiteit te beschouwen als een vorm van rationaliteit. Een spiritualiteitsconcept dat irrationeel en speculatief is, en bouwt op de vooronderstelling van een metafysische werkelijkheid, zoals in het geval van *New Age*, onttrekt zich, juist door deze eigenschappen, aan wijsgerige doordinking, en daarmee aan elke vorm van kritiek. Het is dan een vorm van geloof, een gesloten systeem waarbij men zich al dan niet kan aansluiten, maar dat een inhoudelijk, kritisch gesprek uit de weg gaat.

Toch kunnen we, voor wat betreft de formele kant van de zaak, uit deze casus opmaken dat een bepaalde vorm van spiritualiteit kan worden ingezet uit het oogpunt van identiteit van zowel individuen als organisaties.

Bij ZenManagement, de tweede casus, is hoegenaamd geen sprake van spiritualiteit. In plaats daarvan wordt een nuchter aandoend, *evidence based* en wetenschappelijk onderbouwd beeld van het gebodene neergezet. Dat zenmeditatie uitsluitend een techniek zou zijn, ontdaan van zijn levensbeschouwelijke component, is echter een niet geheel correcte voorstelling van zaken. Zonder de spirituele traditie van het zenboeddhisme zouden de mensen van ZenManagement met lege handen staan.

Het feit nu, dat ZenManagement de term spiritualiteit niet bezigt, interpreteer ik als illustratief voor het feit, dat dit begrip wordt toegeëigend in kringen, zoals bijvoorbeeld het Spiritueel Ondernemers Netwerk, waarmee ZenManagement niet geassocieerd wil worden. In tegenstelling tot *New Age*, is de spiritualiteit van ZenManagement door en door rationeel. Dit maakt haar inhoudelijk toegankelijk voor een wijsgerige kritiek.

Uit de casus van ZenManagement kunnen we voorts opmaken dat spiritualiteit ingezet blijkt te kunnen worden als *management tool* en omwille haar commerciële mogelijkheden.

Thans kan nu, aansluitend op het eerste gedeelte van de onderzoeksvraag, bij de twee beschreven casus een drietal kritische vragen worden opgeworpen. Ten eerste, in hoeverre is het te rechtvaardigen dat het algemene begrip 'spiritualiteit' wordt toegeëigend voor een specifieke vorm van spiritualiteit? Ten tweede, in hoeverre is het te rechtvaardigen dat een techniek wordt vermarkt die ontstaan is binnen en deel uitmaakt van een sinds eeuwen bestaande levensbeschouwelijke traditie? En ten derde, in hoeverre is het vanuit het normatieve aspect van genaturaliseerde

spiritualiteit te rechtvaardigen dat spiritualiteit binnen een doelrationeel kader wordt ingezet als *management tool*?

Bij de derde casus, die van business spiritualiteit, kunnen de volgende kritische vragen worden geformuleerd. Ten eerste, in hoeverre het te beargumenteren is dat organisaties worden verstaan als een antropomorf fenomeen, waarin zich gelijksoortige mentale processen afspelen als in het individu. Ten tweede, wat het betekent dat de mens fundamenteel als een 'geestelijk' wezen wordt verstaan? En hoe dient dit mensbeeld te worden gewaardeerd in het licht van de antropologie van de verbinding, die ik presenteerde in het eerste hoofdstuk, en waarbij mens-zijn bestaat in de noodzakelijke verbinding van lichaam en geest? En tot slot: wat is nu het argument voor de normativiteit van spiritualiteit? En waarin bestaat deze normativiteit? Waarin bestaat het veronderstelde verband tussen spiritualiteit en ethiek?

4 conclusie

In dit hoofdstuk hebben we de relatie van spiritualiteit en werk zoals zich dit manifesteert in de praktijk in kaart gebracht aan de hand van drie casus. Het onderwerp business spiritualiteit kwam aan de orde, evenals de inzet van spiritualiteit als onderscheidingsmiddel, als commercieel object en als *management tool*.

Duidelijk werd dat er twee sterk van elkaar verschillende opvattingen van spiritualiteit naast elkaar bestaan, namelijk de speculatieve spiritualiteit van *New Age*, en de spiritualiteit die zo down-to-earth is, dat zij zich distantieert van elke term die maar in deze richting zou kunnen wijzen. Deze twee opvattingen kunnen geduid worden als twee uitersten. In de populaire managementliteratuur werd afstand genomen van de eerste, speculatieve vorm. Deze afwijzing kan worden opgevat als een kritiek op de toe-eigening van het begrip 'spiritualiteit' voor de aanduiding van een bepaalde vorm van spiritualiteit. Spiritualiteit is immers niet noodzakelijk hetzelfde als *New Age*. Het mag duidelijk zijn dat ik met het concept van genaturaliseerde spiritualiteit hierbij aansluit. Solomon zelf distantieerde zich overigens eveneens expliciet van *New Age*.

In dit hoofdstuk werden in totaal nu zes kritische vragen geformuleerd. Daarbij kwamen de volgende thema's aan de orde: conceptualisering van het begrip 'spiritualiteit', versmalling en vermarkting van spiritualiteit, inzet van spiritualiteit binnen een doelrationeel kader en als *management tool*, organisatiemodellen, antropologie, en spiritualiteit als normatief begrip. Deze thema's zijn niet alleen illustratief voor de empirische claim van het eerste gedeelte van de vraagstelling, zij bedienen ook het wijsgerige, constructief-kritische element van de vraagstelling.

Voor onze vraagstelling zijn met name het tweede en derde thema van belang. Het tweede thema, dat van de versmalling en vermarkting van spiritualiteit dient kritisch bevraagd te worden, niet alleen vanuit het oogpunt van eigenaarschap van een spirituele traditie, maar vooral ook vanuit de vraag naar het wezen van spiritualiteit. In hoeverre kan spiritualiteit versmald worden, zonder haar fundamentele eigenschappen te verliezen?

Het derde thema, dat van de inzet van spiritualiteit in een doelrationeel kader, hangt samen met het voorgaande. Vanuit het spiritualiteitsconcept zoals gepresenteerd in het eerste hoofdstuk kan een doelrationele inzet van spiritualiteit niet gerechtvaardigd worden. De rationaliteit van spiritualiteit is immers geen doelrationaliteit, maar een waardenrationaliteit. Spiritualiteit is immers een vorm van betekenisgeving, waarbij hetgeen betekenis draagt in zichzelf als intrinsiek waardevol wordt beschouwd. Dit waardenrationele perspectief nu staat op gespannen voet met doelrationaliteit, waarbij elementen niet gewaardeerd worden omwille van zichzelf, maar omwille van hun mogelijke functie ten aanzien van een ander, buiten hen gelegen element waarbij het primaat vanuit het oogpunt van waarden berust.

We zagen reeds, dat in ons voorbeeld spiritualiteit versmald werd tot een techniek. Deze versmalling maakt de eliminatie van de waardenrationaliteit van spiritualiteit mogelijk. Aldus wordt spiritualiteit als potentiële kritiek op doelrationaliteit vleugellam. Hierin schuilt nu precies de waarde van het spiritualiteitsconcept zoals gepresenteerde in het eerste hoofdstuk.

Het is bovendien mijn opvatting, dat versmalling van spiritualiteit tot techniek en tot middel alleen dan mogelijk is, wanneer spiritualiteit wordt voorgesteld als geïsoleerd van de praxis. Om vervolgens, ironisch genoeg, te kunnen worden vermarkt ter verbetering van arbeidsprestaties. Uiteindelijk plukt de consultant uiteindelijk de vruchten van deze versmalling. En het individu dat leert mediteren? Deze heeft toch ook voordeel bij de vermarkting van spiritualiteit? Het antwoord op deze vraag is zowel positief als negatief. Het individu binnen de organisatie leert weliswaar mediteren en kan daar voordeel mee doen voor zichzelf. Maar de prijs hiervoor is wel, dat hij in deze beweging samen met spiritualiteit wordt meegeïnstrumentaliseerd. En de organisatie zelf? De organisatie wordt er wellicht beter van, als we op de *evidence based* informatie mogen afgaan, maar er dient wel geïnvesteerd te worden om tot het gewenste resultaat te komen.

De verliezer in dit verhaal is spiritualiteit zelf. Zij wordt immers ontdaan van haar kern, die bestaat in haar kritische potentie.

Een van de doelstellingen van dit hoofdstuk was, om de eerste vooronderstelling, namelijk dat er sprake is van commercialisering van spiritualiteit in relatie tot werk, te onderbouwen. Hierbij is niet alleen aan het licht gekomen dat spiritualiteit inderdaad wordt vermarkt, maar bovendien dat dit niet mogelijk is zonder dat een wezenlijk kenmerk van genaturaliseerde spiritualiteit, die bestaat in haar kritische potentie die schuilt in haar waardenrationele oriëntatie, geëlimineerd wordt. De vermarkting van spiritualiteit werpt aldus niet alleen vragen op van ethische aard, maar ook van conceptuele aard.

hoofdstuk III | spiritualiteit en werk in theorie

inleiding

In dit hoofdstuk wordt een verdiepingsslag gemaakt. Centraal hierbij staan twee auteurs, als voorbeelden van onderzoek en kritische reflectie op het gebied van ons thema: Ingersoll met *spiritual wellness*, en Sheep met *workplace spirituality*.

In de eerste plaats helpen zij bij de verdieping van mijn kritiek die ik het voorgaande hoofdstuk formuleerde. In de tweede plaats getuigen hun teksten, als vrucht van hun arbeid, van het samengaan van spiritualiteit en werk. Ook theorie kan, als werk, immers een manifestatie van spiritualiteit zijn.

We zullen zien dat dit laatste punt ons bij het hart van de wijsbegeerte brengt, namelijk bij de epistemologie. Aldus komt in dit hoofdstuk, in aansluiting op het belangrijkste punt van het vorige hoofdstuk dat bestond in een kritiek op de doelrationele inzet van spiritualiteit, de tweede eigenschap van genaturaliseerde spiritualiteit aan de orde, namelijk het zelfconstitutieve element van spiritualiteit als *a priori*.

De doelstelling van dit hoofdstuk bestaat in de onderbouwing van tweede vooronderstelling bij de vraagstelling. Deze luidt, dat spiritualiteit niet vermarkt kan en dient te worden.

1 *spiritual wellness*

De relatie van spiritualiteit en werk blijkt volgens Ingersoll uit programma's voor werknemers op het gebied van spirituele gezondheid, waarbij gebruik wordt gemaakt van technieken als yoga en meditatie. In het *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance* presenteert hij het concept *spiritual wellness*.⁶⁰ Ingersoll, die een praktijk heeft voor integrale psychotherapie, coaching en consulting, promoveerde op dit onderwerp. Ten behoeve van zijn praktijk zocht hij een spiritualiteitsconcept dat niet noodzakelijk religieus georiënteerd was, en op basis waarvan gesprekken met cliënten gevoerd konden worden.⁶¹

De auteur kiest er expliciet voor om spiritualiteit niet te definiëren, maar introduceert het begrip *spiritual wellness* als een concept op basis waarvan geldige

⁶⁰ Ingersoll, R. (2003), 'Spiritual Wellness in the Working Place' in: Giacalone, R. en Jurkiewicz, C. (eds.), *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance*. Armonk, New York: M.E. Sharpe, pp. 289-299

⁶¹ www.elliottingersoll.com/Spiritual_Wellness_Test.html

uitspraken over spiritualiteit gedaan kunnen worden. Spiritualiteit is, aldus Ingersoll, immers een begrip dat aanhoudend het hoofd biedt aan een absolute, gebruiksklare definitie.

Ingersolls concept wordt gedragen door twee vooronderstellingen. In de eerste plaats dat spiritualiteit intrinsiek is aan mensen, waarbij het een divers beeld te zien geeft aan uitdrukkingsvormen en tradities. En in de tweede plaats dat spiritualiteit een parameter is aan de hand waarvan de mate van iemands voor geestelijke gezondheid vastgesteld kan worden.

Sinds het eind van de jaren zeventig werden vanuit de sociologie en de psychologie concepten ontwikkeld die het mogelijk maakten om spiritualiteit te operationaliseren in het licht van spirituele gezondheid, aldus Ingersoll. Dit zijn de concepten 'religiositeit' en 'spiritueel welzijn'.⁶² Ingersoll voegt hier zijn concept 'spirituele gezondheid' aan toe.⁶³ Dit concept vindt zijn grondslag in de medische *wellness* beweging, waarbij *wellness* wordt verstaan als de optimale integratie van verschillende dimensies van het menselijk functioneren. Ingersoll stelt nu, dat ook spiritualiteit tot deze dimensies behoort. *Spiritual wellness* dient, zo begrijp ik, te worden verstaan als een aspect van *wellness* in het opzicht van algehele gezondheid.

Ingersoll onderscheidt vervolgens tien dimensies van spirituele gezondheid, die hij ieder kort omschrijft. Deze concepten zijn tot stand gekomen in samenwerking met een panel waarin elf spirituele tradities vertegenwoordigd waren. Het gaat dan om de volgende dimensies: 1. een conceptie van het absolute of het goddelijke, 2. betekenis, 3. verbondenheid, 4. mysterie, 5. centraal stellen van aanwezigheid, 6. spirituele vrijheid, 7. vergeving, 8. hoop, 9. kennis/leren en 10. ervaring/ritueel.

Ingersoll merkt op dat de werksituatie een goede mogelijkheid is, een exercitieterrein waarop ieder van deze dimensies in praktijk gebracht kunnen worden.⁶⁴ Aldus brengt hij werk en spiritualiteit met elkaar in verbinding. Hij typeert werk dus als oefenterrein voor spiritualiteit, en als "weg naar de heilige aspecten van het leven". Deze typering, die vorm van betekenisgeving zijn, getuigen van Ingersolls eigen spirituele positie. Deze conclusie kan gerechtvaardigd worden op basis van het feit, dat de auteur aan het fenomeen 'werk' een betekenis geeft die niet vanzelfsprekend is op basis van het werk als empirisch gegeven. Deze betekenisgeving komt tot uitdrukking in de inbreng van twee metaforen, namelijk die van de weg, en die van het

⁶² Engels: spiritual well-being

⁶³ Engels: spiritual *wellness*. *Wellness* vertaal ik met 'gezondheid', daarbij de kanttekening makend dat dit concept zich onderscheidt van gezondheid in strict medische zin.

⁶⁴ Engels: workplace

oefenterrein. Werk wordt door Ingersoll beschouwd als een weg, waarvan de zin verstaan dient te worden in termen van psychologische en cognitieve elementen, cultureel gebonden uitdrukkingsvormen, waarden en zingevende elementen. Daarnaast verstaat hij werk als exercitieveld waarop spiritualiteit in praktijk gebracht kan worden. Het is een oefenterrein, waar spiritualiteit en praxis elkaar ontmoeten in een voortdurend proces van ontwikkeling.

2 workplace spirituality

Workplace spirituality is, zoals gepresenteerd door Sheep, een tweede voorbeeld van de reflectie over spiritualiteit.⁶⁵ In dit voorbeeld wordt spiritualiteit zowel als empirische theorie, verstaan als praktijk. Als theorie is het een relatief jong onderzoeksgebied. Sheep positioneert het als een derde managementdiscipline, naast bedrijfsethiek en *Corporate Social Responsibility* (CSR).⁶⁶ Het zou een onderzoeksveld zijn met een potentieel sterke relevantie voor individu, organisatie en samenleving.

Bij de drie disciplines waar *workplace spirituality* deel van uitmaakt, staan twee vragen centraal. De eerste is de vraag naar de relatie van de productiviteit en innovativiteit van organisaties en het levensgeluk van individuele werknemers enerzijds, en anderzijds de innerlijke verbinding van deze individuen met hun werk, collega's en *workplace*. De tweede vraag betreft de vraag naar de ethische verantwoordelijkheid van organisaties in verband met het invloed uitoefenen op het levensgeluk van individuen als leden van de gemeenschappen die organisaties zijn.

Sheep definieert *workplace spirituality*, nadat ze het getypeerd heeft als theorie, direct hierop aansluitend als een menselijk gebeuren binnen organisaties, dat manifest wordt in ervaringen en uitdrukkingswijzen: "[...] workplace spirituality, as a contextualized phenomenon that examines questions of how spirituality relates to one's work organization, can be broadly conceptualized as the lived experiences and expressions of one's spirituality in the context of work and workplace."⁶⁷ *Workplace spirituality* is dan een fenomeen waarbij de context, het werk, mede bepalend is. Het kan verstaan worden binnen de context van werk en werkomgeving.

⁶⁵ Sheep, M. (2006), 'Nurturing the Whole Person: The Ethics of Workplace Spirituality in a Society of Organizations' in: *Journal of Business Ethics* 66, pp. 357-375.

⁶⁶ *Workplace spirituality* kan vertaald worden als 'spiritualiteit van de werkplek' of 'spiritualiteit op het werk'; gemakshalve houd ik echter vast aan de Engelse term.

⁶⁷ Sheep, a.w., p. 358.

Een theorie van de *workplace spirituality* met een “esoterisch vleugje” acht Sheep weinig zinvol voor de ontwikkeling van de organisatietheorie.⁶⁸ Voor wat betreft de definitie van het begrip ‘spiritualiteit’ sluit Sheep dan ook aan bij conceptualisering vanuit de als wetenschappelijk gewaardeerde godsdienstpsychologie. Spiritualiteit heeft dan betrekking op “subjectieve gevoelens, gedachten, en vormen van gedrag die voortkomen uit het zoeken naar het heilige.” Het heilige is dan “een goddelijk wezen, een goddelijk object, ultieme realiteit, of Ultieme Waarheid, zoals gepercipieerd door het individu.”⁶⁹

Sheep onderscheidt binnen *workplace spirituality* vier thema’s, of dimensies. De eerste dimensie is de integratie van ‘zelf’ (*self*) en *workplace*. Wat dit ‘zelf’ is, verduidelijkt Sheep niet. Deze dimensie is gebaseerd op de vooronderstelling van een holistische benadering van *workplace* en ‘zelf’, waarbij iemand zijn gehele ‘wezen’ binnenbrengt in de *workplace*.

De tweede dimensie is die van de betekenis die in werk wordt gevonden. Hier wordt *work* opgevat als een veld waarbinnen het individu functioneert als werknemer. Het gaat dan om de wijze waarop het individu, als werkende, betekenis aan zijn werk en aan de werkplek als sociaal systeem geeft. Een individueel verlangen van integratie en holisme zijn richtinggevend bij deze vorm van betekenisgeving.

De derde dimensie is de zogenoemde ‘transcendentie’ van het ‘zelf’. Bij zijn uiteenzetting met deze dimensie laat Sheep een aantal benaderingen van het begrip ‘transcendentie’ de revue passeren. Zelf verstaat hij onder dit begrip het boven het ‘zelf’ uitstijgen, om deel te worden van een groter geheel dat verbindend van aard is.

De vierde dimensie tenslotte is de ontwikkeling c.q. groei van iemands innerlijk op het werk. Deze dimensie is verbonden met de andere drie dimensies. Het brengt de kwaliteit ‘groei’ in, waardoor de overige drie dimensies als een rijpingsproces verstaan kunnen worden.

Sheep evalueert *workplace spirituality*, opgevat als theorie, vervolgens vanuit ethisch perspectief. Hij inventariseert daarbij twee ethische dilemma’s, namelijk het zogenoemde *quiet desperation* dilemma, en het instrumentaliteitsdilemma.

Aan het *quiet desperation* dilemma ligt een conflict ten grondslag tussen bronnen van ethisch redeneren. Het begint bij de veronderstelling van managers dat werknemers gevoelens van ontevredenheid en een gebrek aan vervulling in hun werk

⁶⁸ Sheep, a.w., p. 371.

⁶⁹ Sheep, a.w., p. 358.

zouden ervaren. *Workplace spirituality* wordt dan ingezet om de intrinsieke motivatie van medewerkers te voeden. Hiertoe wordt een gewaarwording bij de werknemer gegenereerd, waardoor werk als spiritueel bevredigend ervaren wordt. Een grote hoeveelheid literatuur op het gebied van leiderschap getuigt van dit inzetten op spiritualiteit ten gunste van de motivatie van de werknemer, aldus Sheep. Managers worden aldus in de verleiding gebracht om een kwetsbaar punt bij hun medewerkers op onethische wijze te kapitaliseren. Het realiseren van voordelen voor het bedrijf is immers het enige en uiteindelijke doel. Sheep pleit in het licht van deze situatie voor een “ethische pauze.”⁷⁰ Hij beoordeelt de exploitatie van de kwetsbare kant van medewerkers ten behoeve van de organisatie als ethisch twijfelachtig.

Het tweede dilemma, het instrumentaliteitsdilemma, is volgens Sheep geworteld in een paradox. Het bestaat in een conflict tussen het criterium van instrumentaliteit en dat van het ethische. In tegenstelling tot klassieke managementtheorieën, waarbij het accent ligt op instrumentaliteit, legt spiritualiteit vanuit de aard van de zaak juist de nadruk op het innerlijk van de persoon, en daarmee op wat Sheep “ethiciteit” noemt. Literatuur op het gebied van *workplace spirituality* laat echter zien dat een instrumentele rationaliteit bepalend is bij de inzet ervan.

Naast deze ethische problematiek staat Sheep stil bij de discussie die gaande is op het gebied van *workplace spirituality* als theorie een discussie over methodologie en meetbaarheid van het onderzoeksobject. Hierbij worden twee posities zichtbaar. De eerste is die van objectivistische epistemologische aannames en van een kwantitatieve benadering van spiritualiteit. Deze benadering maakt gemakkelijk de weg vrij voor een instrumentalisering van spiritualiteit. De tweede positie bepleit subjectivistische aannames en interpretatieve onderzoeksmethoden.

Sheep is van oordeel dat *workplace spirituality* weliswaar kwantificeerbaar is, maar dat de conclusies van onderzoek op dit gebied niet uitsluitend dienen te worden ingezet ten behoeve van doeleinden die uitsluitend het organisatiebelang dienen. Benadering van spiritualiteit vanuit overstijgende paradigma's is volgens Sheep de oplossing. Op deze wijze kan immers een verbinding van tegengestelde perspectieven en uiteenlopende belangen tot stand worden gebracht. “Transcending paradigms would seem to be a logical methodological fit for a concept such as workplace spirituality that is itself built upon a notion of transcendence.”⁷¹

⁷⁰ Sheep, a.w., p. 365.

⁷¹ Sheep, a.w., p. 370.

Deze laatste stelling getuigt van het feit dat Sheep hier een eigen spirituele positie inzet, zoals ook Ingersolls metaforische duiding van werk als weg en als oefenterrein blijk gaf van een zelfde mechanisme. Een spiritualiteitsconcept wordt hier immers beschouwd als normatief voor een methode. Zoals spiritualiteit gebaseerd is op het besef van transcendentie, dat Sheep opvat als 'datgene wat het zelf overstijgt', zo zou het ontwikkelen van een spiritualiteitsconcept dienen te geschieden vanuit eenzelfde oriëntatie, die gerealiseerd kan worden in het overstijgen van paradigma's.

3 evaluatie

Ingersolls exercitie laat om te beginnen zien dat de conceptualisering van spiritualiteit in relatie tot werk tijdens het werken aan zijn publicatie nog in ontwikkeling is en als een gecompliceerde onderneming wordt beschouwd. Spiritualiteit geldt daarbij als een lastig te conceptualiseren onderzoeksobject. De methode die Ingersoll gebruikt om tot conceptualisering te komen, bestaat uit het bij elkaar brengen van vertegenwoordigers van verschillende spirituele tradities in een panel. Op basis van consensus tussen deze tradities ten aanzien van het begrip spiritualiteit worden dan dimensies geselecteerd die bepalend zijn voor spirituele gezondheid. Dit consensusmodel is gebaseerd op de vooronderstelling, dat spiritualiteit een universaliseerbaar fenomeen is. De verscheidenheid aan zingevingsystemen die in de diverse vormen van spiritualiteit tot uitdrukking komt, zoals we in het voorgaande zagen, wordt daarbij buiten beschouwing gelaten.

Mijn eerste kritische vraag is verhelderend van aard, en betreft Ingersolls methode. En welke tradities nam Ingersoll in zijn panel op? Op basis van welke criteria werden deze tradities geselecteerd?

Een tweede verhelderende vraag die hierbij gesteld kan worden is, of de universaliseerbaarheid van spiritualiteit nu het formele dan wel het inhoudelijke aspecten van spiritualiteit betreft. Anders gesteld: is spiritualiteit als universeel fenomeen nu een bepaalde inhoud, of kan het ook louter formeel verstaan worden? Afgaand op de dimensies die Ingersoll inventariseerde, lijkt de conclusie gerechtvaardigd dat in zijn concept beide aspecten aan de orde zijn; al werpt zich hier het probleem op dat de korte omschrijvingen die Ingersoll van deze elementen geeft niet tot een afdoende verstaan ervan leiden. Verduidelijking inzake de vraag, welk element nu tot het vormaspect van spiritualiteit behoort, en welk tot het inhoudelijke, is gewenst.

Voorts zagen we Ingersoll zelf illustreren dat de wetenschappelijke reflectie over spiritualiteit zelf kan getuigen van een spiritueel perspectief. Als zodanig kan de theorie

zelf, als werk, als een manifestatie van spiritualiteit worden beschouwd. De vraag is nu echter, in hoeverre een theorie nog als wetenschappelijk beschouwd kan worden, wanneer het *a priori* aspect van betekenisgeving, een kenmerk van spiritualiteit, zo nadrukkelijk in deze exercitie zelf present is.

Sheep onderscheidt in zijn spiritualiteitsconcept vier dimensies, namelijk de integratie van 'zelf' en *workplace*, de betekenis die aan werk wordt gegeven, de overstijging van het 'zelf' en het opgaan in een groter geheel, en de persoonlijke groei die op c.q. tijdens het werk plaatsvindt. Hierbij blijven twee cruciale begrippen onduidelijk, namelijk het begrip 'zelf' en het begrip 'groter geheel'. Wat houden deze begrippen in? Is het 'zelf' hetzelfde als 'het ik', of 'het ego'? En hoe kan dit gekend worden? En wat is dit grotere geheel?

Sheep gebruikt ook de term 'holistisch'. Is de holistische benadering, waarbij wordt uitgegaan van de integratie van delen in een alomvattend geheel, verwant met het overstijgen van het 'zelf'? Hoe kan dit geheel gekend worden, wanneer het alomvattend is, en daarmee ook de waarnemer omvat?

Mijn laatste kritische vraag betreft de eerste dimensie van spiritualiteit in Sheeps concept. Daarbij zou men zijn hele 'wezen' binnenbrengen in de *workplace*. Wat wordt onder dit 'hele wezen' verstaan? Hoe dient in dit licht de werkende als privépersoon te worden opgevat? Biedt dit begrip de privépersoon nog bestaansruimte? Deze vraag is relevant in het licht van de dilemma's die Sheep zelf thematiseert. Biedt het 'hele wezen' van het individu dat in de organisatie werkzaam is, niet juist de manager de gelegenheid om middelen in te zetten waardoor de werknemer zijn werk als spiritueel ervaart, waarmee uiteindelijk alleen de belangen van de organisatie gediend zijn? Met andere woorden: werkt dit niet juist het instrumentaliteitsdilemma in de hand? En zo ja, is het vanuit dit oogpunt dan niet beter dat de werknemer juist niet zijn hele 'wezen' binnenbrengt in het werk?

4 conclusie

In dit hoofdstuk werd de relatie van spiritualiteit en werk nader onderzocht aan de hand van theorie op dit gebied. Hierbij kwamen de concepten *spiritual wellness* en *workplace spirituality* aan de orde, evenals een ethisch gefundeerde kritiek op de inzet van spiritualiteit als *management tool*.

Ingersoll bracht spiritualiteit in verband met welbevinden. Hij ontwikkelde hiertoe een concept van spiritualiteit op basis van een consensusmodel. In dit concept onderscheidt hij tien dimensies van spiritualiteit.

Sheep beschouwde spiritualiteit niet alleen als een fenomeen, maar ook als managementmethode. Voor wat betreft de methodiek bepleitte hij, vanuit zijn kritiek op de instrumentalisering van spiritualiteit, een perspectief dat verschillende paradigma's overstijgt. In zijn spiritualiteitsopvatting als fenomeen onderscheidde Sheep vier dimensies van spiritualiteit, waarbij het 'zelf', betekenis, opgaan in een groter geheel en groei de kernbegrippen zijn.

Kritiek op de inzet van spiritualiteit als *management tool* werd geformuleerd door Sheep. Zijn positie sluit aan bij mijn kritiek op ZenManagement, tenminste voor wat betreft het thema van de instrumentalisering van spiritualiteit tot een *evidence based* remedie. Sheeps redenering hierbij is gebaseerd op het probleem van instrumentaliteit en "het ethische". Dit laatste wordt echter niet beschouwd als intrinsiek aan spiritualiteit zelf. In mijn kritiek op de instrumentalisering van spiritualiteit daarentegen berust het argument voor deze kritiek in mijn concept van spiritualiteit zelf.

Naast de kritische op de doelrationele inzet van spiritualiteit op het gebied van werk, is de belangrijkste conclusie gelegen in het feit, dat in dit hoofdstuk werd aangetoond dat het werk van de wetenschapper, als werk, getuige kan zijn van een spirituele positie. In dit verband stelde ik het epistemologische probleem van de betekenisgeving aan de orde, dat inherent is aan spiritualiteit wanneer dit wordt beschouwd als a priori, zelfconstituerend gegeven. Dit is een punt bij elke vorm van waarneming, dat echter zeer dringend wordt in het geval van werk met een wetenschappelijke claim, zoals in het geval van Ingersoll en Sheep.

Daarbij werd bovendien duidelijk, dat zowel Ingersoll als Sheep hun toevlucht nemen tot een niet-empirisch gefundeerde rationaliteit, zodra zij spreken vanuit hun eigen spirituele positie. Bij Ingersoll was dit de metafoor van de weg en het oefenterrein, bij Sheep was dit de redenering van de analogie, waardoor hij een verbinding kon maken met transcendentie, als element van zijn spiritualiteitsopvatting, en een als ideaal voorgestelde methode.

Het doel van dit hoofdstuk was gelegen in de vooronderstelling omtrent de vermarkting van spiritualiteit. Dit onderwerp werd door Sheep gethematiseerd, met zijn kritiek op het instrumenteel inzetten van spiritualiteit en ethische gevolgen daarvan voor het individu binnen de organisatie. Mijn argumentatie omtrent de onwenselijkheid en de onmogelijkheid van het instrumenteel inzetten van spiritualiteit werd hieraan toegevoegd.

5 antwoord op het eerste deel van de vraagstelling

We zijn thans niet alleen gekomen aan het einde van dit hoofdstuk, maar daarmee ook aan het einde van het eerste deel van deze thesis. Het eerste deel van de vraagstelling kan thans beantwoord worden.

De huidige verbinding van spiritualiteit en werk, zoals manifest in de onderzochte casus, kan onder kritiek gesteld worden op basis van de normativiteit van genaturaliseerde spiritualiteit. Deze normativiteit stelt, als element van spiritualiteit zelf, een instrumentele inzet van spiritualiteit onder kritiek. Doelrationaliteit is nu echter precies de kern van de verbinding van spiritualiteit en werk, zoals deze in de beschreven casus zichtbaar werd. Een spiritualiteit die ingezet kan worden binnen deze doelrationaliteit, is, vanuit het perspectief van genaturaliseerde spiritualiteit, vleugellam. Haar intrinsiek kritische potentie is zij kwijtgeraakt. Hierin schuilt mijn fundamentele punt van kritiek op de verbinding van werk en spiritualiteit zoals die in de huidige praktijk wordt gelegd.

Voorts werd betoogd, dat de verbinding van spiritualiteit en werk zichtbaar kan worden in werk – ook als dit wetenschappelijk werk is. Het werk als zodanig is hierbij getuige van een spirituele positie. Dit vormt een eerste aanzet voor een alternatieve benadering van de verbinding van werk en spiritualiteit, waarbij de normatieve potentie van spiritualiteit, in tegenstelling tot de eerdere, bekritiseerde verbinding, behouden kan blijven. Aldus blijkt een verbinding van spiritualiteit en werk mogelijk te zijn, waarbij recht gedaan wordt aan een fundamenteel element van genaturaliseerde spiritualiteit. Bovendien is hierbij de vermarkting van spiritualiteit, met alle hieraan gerelateerde problemen, niet aan de orde. Ook de dilemma's die Sheep aan de orde stelde, namelijk het *quiet desperation* dilemma en het instrumentaliteitsdilemma, komen hierbij vanzelfsprekend niet aan de orde. Met deze conclusies betreden we reeds het gebied van het tweede gedeelte van de vraagstelling, dat uitzicht moet bieden op een alternatieve verbinding van werk en spiritualiteit.

deel II

hoofdstuk IV | de mythe voorbij | ontmythologiseerde spiritualiteit

inleiding

In het voorgaande presenteerde ik de uitgangspunten van mijn exercitie, die bestonden in de antropologie van de verbinding en in Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit. Vervolgens beschreef en evalueerde ik een aantal casus van spiritualiteit in relatie tot werk. Daarbij was Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit normatief. De ontmoeting van dit concept met de casus leidde tot verdere verdieping in het derde hoofdstuk. De uiteenzetting met de theorie droeg in dat hoofdstuk bij aan de voortzetting van dit proces. We kwamen daarmee aan het eind van het eerste deel van deze thesis, waarin het eerste gedeelte van de vraagstelling kon worden beantwoord.

In dit vierde hoofdstuk, waarmee dit tweede deel opent, worden de inzichten die in deze verdieping werden opgedaan verder uitgewerkt in een constructieve beweging. Spiritualiteit wordt nader doordacht op basis van de twee kenmerken die in het eerste gedeelte uitvoerig aan de orde kwamen, namelijk haar normativiteit en het feit dat zij in de waarneming fungeert als *a priori*.

Op basis hiervan ontwikkel ik in het hierna volgende het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit. Als paradoxale kritiek, als betekenisgevende rationaliteit, als antropologische constante, en als verankerd in de praxis, wordt dit concept in dit hoofdstuk uitgewerkt.

We zagen reeds in het eerste deel dat twee wijsgerige disciplines manifest bleken te zijn bij genaturaliseerde spiritualiteit, namelijk het kennistheoretische perspectief, en het ethische perspectief. Deze perspectieven kwalificeer ik thans als het formele en het inhoudelijke aspect van spiritualiteit. Vanuit het kennistheoretische perspectief kan spiritualiteit beschreven worden als een wijze van betekenisgevend kennen, die niet gebaseerd is op de aanname van het bestaan van een metafysische werkelijkheid. En vanuit het inhoudelijke perspectief kan spiritualiteit beschreven worden als een ethiek, waarin, voortgaand op Solomons concept, termen als zorgzaamheid en aandacht richtinggevend zijn.

De vraag, waarin nu het eigene van spiritualiteit gelegen is, haar unieke project, dient zich in dit licht nu in haar volle omvang aan. Zij werd reeds gesteld in het eerste

hoofdstuk, als een kritische vraag bij het concept van genaturaliseerde spiritualiteit. Het antwoord luidde toen, dat dit eigene bij Solomon bestond in 'de zorgzame liefde voor het bestaan', het element dat ik juist als het inhoudelijke aspect van spiritualiteit karakteriseerde. Op basis van dit element kan spiritualiteit geduid worden als een ethiek. In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk besteed ik aandacht aan dit onderwerp. Hierbij typeer ik spiritualiteit als paradoxale kritiek. In de tweede paragraaf stel ik het tweede kenmerk van ontmythologiseerde spiritualiteit aan de orde, spiritualiteit als betekenisgevende rationaliteit. Hierbij komt een epistemologisch probleem aan de orde. In de derde paragraaf ga ik in op het derde kenmerk, spiritualiteit als antropologische constante, waarmee ik andermaal afstand neem van Arendts analyse van de verdwijning van spiritualiteit in de moderne *vita activa*. In de vierde paragraaf tot slot sta ik stil bij het feit, dat spiritualiteit thans, na de hieraan voorafgaande gedachteontwikkeling, ontmythologiseerd is. Dit betekent dat zij noodzakelijk betrokken is op de *praxis*, *vice versa*. Ik sluit af met een conclusie.

1 spiritualiteit als paradoxale kritiek

Bij de empirische benadering van spiritualiteit, zo zagen we in het vorige hoofdstuk, kunnen kritische kanttekeningen geplaatst worden. De vraag naar de eigenstandigheid van spiritualiteit, naar haar onvervreembare eigenschap, staat hierbij centraal. Deze eigenschap bestaat in dit geval in paradoxale kritiek.

Het uit het oog verliezen van de eigenstandigheid van spiritualiteit in het geval van een empirische benadering, houdt verband met een versmalling van het spiritualiteitsbegrip, die plaatsvindt zodra spiritualiteit object van empirisch onderzoek wordt. In het geval van een (godsdienst)psychologische benadering bijvoorbeeld wordt spiritualiteit versmald tot een meetbaar en beïnvloedbaar psychisch proces. Het object van psychologisch onderzoek naar spiritualiteit is niet spiritualiteit, maar de hiermee in verband gebrachte kwalificeerbare en kwantificeerbare psychische verschijnselen. Om dit verband te kunnen aantonen is weliswaar conceptualisering van spiritualiteit nodig, maar deze zal altijd bepaald worden door de eis van empirische toetsbaarheid. Wanneer de resultaten van dergelijk onderzoek vervolgens worden ingezet, en spiritualiteit op basis daarvan als *management tool* wordt opgevoerd, vindt een tweede fase van versmalling plaats.

Versmalde spiritualiteit laat zich probleemloos instrumentaliseren. Spiritualiteit kan nu *evidence based* worden ingezet in het licht van doelen die bijvoorbeeld het belang van een organisatie dienen. Niet alleen spiritualiteit, maar ook de individuen die in de organisatie werkzaam zijn worden aldus ondergeschikt gemaakt aan een doelrationeel

kader. Deze instrumentalisering strekt zich eveneens uit op commercieel niveau. Want er is een consultant of een trainer nodig, om de vleugellam gemaakte spiritualiteit daar te brengen waar zij, zoals ik zal betogen, feitelijk haar natuurlijke habitat heeft, namelijk daar waar gewerkt wordt.

Vermarkte en *evidence based* ingezette, instrumenteel opgevatte spiritualiteit is ontdaan van haar fundamentele eigenschap die bestaat in paradoxale kritiek. Precies in deze kritiek nu is het fundament gelegen voor de kritiek op dit gebruik van spiritualiteit, dat zich dus bevindt in het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit. Deze kritiek is gefundeerd in het normatieve aspect van spiritualiteit dat, in Solomons termen, verstaan kan worden als 'zorgzame liefde voor het bestaan'. De kritiek die spiritualiteit is, wordt door toedoen van deze normativiteit een paradoxale kritiek.

Spiritualiteit is kritiek die verbindt, in plaats van, zoals gewoonlijk het geval is bij kritiek, te onderscheiden. Hierin schuilt het paradoxale karakter van spiritualiteit als kritiek. Deze paradox nu, die geworteld is in de ethiek van spiritualiteit, waarborgt tevens het onvervreembare van spiritualiteit, waardoor het niet samenvalt met ethiek zoals wij deze doorgaans verstaan. Deze ethiek is immers kritisch in de gebruikelijke zin, hetgeen betekent dat zij onderscheid aanbrengt in termen van goed en kwaad. Als zodanig wijkt ze af van de paradoxale kritiek die spiritualiteit is. Ethiek onderscheidt, waar spiritualiteit verbindt. De vooronderstelling van ethiek is gelegen in een ontologie van scheiding en dualiteit. De vooronderstelling van de paradoxale kritiek van spiritualiteit daarentegen is gelegen in een ontologie van verbinding en eenheid.

Op basis van deze paradoxale kritiek wordt doelrationaliteit noodzakelijk kritisch gewaardeerd. Doelrationaliteit immers legt het doel niet in het gewaardeerde zelf, maar valideert vanuit een doel dat buiten het gewaardeerde geplaatst wordt. Dit betekent dat zij onderscheidt tussen het gewaardeerde als middel en het gewaardeerde als doel. De dualiteit van doel en middel is dus de bestaansvoorwaarde voor doelrationaliteit. Waardenrationaliteit daarentegen valideert het gewaardeerde als waardevol in zichzelf. In deze rationaliteit kan niets naast of tegenover het gewaardeerde geplaatst worden, eenvoudigweg omdat deze rationaliteit een dergelijke voorwaarde niet nodig heeft om te kunnen functioneren. Om te kunnen waarden, heeft deze rationaliteit niets anders nodig dan het gewaardeerde zelf. De uniciteit van dit gewaardeerde schuilt in de eigenschappen van het gewaardeerde zelf. Dit betekent dat waardenrationaliteit niet gebaseerd is op een ontologie van dualiteit, maar op een monistische ontologie.

Wanneer spiritualiteit zelf, als paradoxale kritiek, nu wordt gewaardeerd als middel, verzet zij zich vanuit haar wezen tegen deze instrumentele inlijving. Om een dergelijke incorporatie te kunnen realiseren dient de kritische potentie van spiritualiteit

eerst onschadelijk te worden gemaakt. Versmalling is dan het mechanisme dat bij uitstek werkt. Aangezien deze versmalling gelegitimeerd wordt door een empirische benadering van spiritualiteit, en deze benadering borg lijkt te staan voor geloofwaardigheid en integriteit, bestaat het gevaar dat de problematiek die samenhangt met de versmalling van spiritualiteit niet wordt opgemerkt. Resultaat is, dat de kritische potentie van spiritualiteit uiteindelijk geheel uit het oog verloren raakt. Van spiritualiteit rest dan nog een trendy *management tool*, of een al even modieus *lifestyle product*. Spiritualiteit wordt dan ondergeschikt aan de mechanismen van markt van de consumptie. Haar oriëntatie op de fundamentele van mens-zijn is ze kwijtgeraakt. Deze spiritualiteit is, door het verlies van haar kritische potentie, die paradoxalerwijs bestaat in niet-scheiden, vleugellam geworden.

Volgen we paradoxale kritiek tot zijn uiterste consequentie, dan dient zich een probleem aan. Dit bestaat erin, dat de fundamentele vraag naar het unieke van spiritualiteit uiteindelijk niet gesteld kan worden. Zodra spiritualiteit wordt verstaan als iets eigens dat zich dankzij dit unieke als spiritualiteit onderscheidt van het niet-spirituele, houdt zij immers op spiritualiteit als paradoxale kritiek te zijn. Ontmythologiseerde spiritualiteit wordt dus, op grond van haar eigenschap van paradoxale kritiek, uiteindelijk vernietigd in het antwoord op de vraag naar haar uniciteit. Deze spiritualiteit is uiteindelijk een zwart gat, waarin elke kritiek, uiteindelijk ook zichzelf, verdwijnt omwille van haar eigen kritiek die bestaat in het realiseren van verbinding, en niet in het maken van onderscheid.

Ontmythologiseerde spiritualiteit verkeert hiermee in het gezelschap van een aantal levensbeschouwelijke tradities. In de Chinese voorloper van zen, het chanboeddhisme, verscheurde patriarch Hui-Neng sutra's, heilige teksten. In de joodse traditie wordt de consequentie van het beeldverbod gerealiseerd in de tautologie van de brandende braambos, "Ik ben die Is". En evenals de joodse traditie kent ook de islam het beeldverbod.

2 spiritualiteit als betekenisgevende rationaliteit

Betekenisgeving houdt verband met narrativiteit. Bij de act die het geven van betekenis is, horen associaties en vertellingen, geleefde verhalen die men de moeite waard vindt om te bewaren en met anderen te delen. Soms zijn deze verhalen nog mooiere versies dan hun voorlopers, maar in elk geval wordt elk verhaal nooit op precies dezelfde wijze herverteld. In betekenisgeving en narrativiteit komen niet alleen creatieve vermogens tot uitdrukking, maar ook de verbinding van lichaam en geest, van

denken en doen, zoals ik dat aan de orde stelde in het eerste hoofdstuk. Duiden en vertellen is doen en denken in een. Zo verstaan, is betekenisgeving een manifestatie van de antropologie die het voorverstaan vormde voor mijn verdere reflectie.

Ingersoll onderscheidt betekenis als een van de tien dimensies van *spiritual wellness*. Hierbij gaat het hem om het ervaren van werk als betekenisvol, als zinvol. Hij typeert dit als een aangelegenheid van het individu. *Spiritual wellness* is onder meer gelegen in de mate waarin het individu in staat is om zijn werk als betekenisvol te duiden.

In het kader van betekenisgeving gaan we nog even voort op het voorgaande hoofdstuk. Daarin bleek dat zowel het werk van Ingersoll als dat van Sheep getuigde van de spirituele positie van ieder van de auteurs. Bij Ingersoll werd het betekenisgevende aspect van spiritualiteit expliciet zichtbaar, toen hij werk opvatte in de metaforische termen van spirituele weg en terrein waarop met spiritualiteit geëxerceerd kan worden. "Meaning in one's work is the personal sense that the hours of life traded for wages serve purposes beyond physical existence," stelde hij.⁷² Door als wetenschapper op deze wijze betekenis te geven aan werk, langs de weg van de metafoor, creëerde hij ruimte voor een niet-empirische benadering van ons thema.

Uit het feit, dat Ingersoll zelf aan werk betekenis geeft, blijkt dat ook hij, als wetenschapper, werkt vanuit een spiritualiteit. Ingersoll belandt daarmee, als wetenschapper, in de valkuil die spiritualiteit vanuit kennistheoretisch perspectief vormt, zodra empirische claims in het geding zijn. Dit perspectief typeer ik als valkuil, omdat betekenis vanuit wetenschappelijk en vanuit wijsgerig perspectief niet beargumenteerd kan worden. Betekenis is een aanname die fungeert als zelfconstituerende waarneming. Het is een paradigma op basis waarvan het waargenomene geduid wordt. Als zodanig verschilt het niet van het paradigma van de psycholoog die spiritualiteit duidde als psychologisch proces. In de vorige paragraaf beargumenteerde ik, waarom dit laatste paradigma vatbaar is voor kritiek.

Probleem is nu echter, dat wanneer een paradigma uit spiritualiteit zelf voortkomt, een dergelijke kritiek niet meer mogelijk is. Werk duiden als een oefenterrein verschilt in formeel opzicht dan ook niet van het geloof dat de hand van god in alles zichtbaar zou zijn. Het enige argument voor de geldigheid van betekenis is gelegen in de autoriteit van de betekenisgever. Als zodanig wordt betekenis uiteindelijk gerechtvaardigd door macht. Want de betekenisdrager krijgt van de betekenisgever geen ruimte voor een corrigerend weerwoord.

⁷² Ingersoll, a.w., p. 292.

Macht nu heeft een eigen rationaliteit. Het lastige in dit verband is nu, dat deze rationaliteit niet de voor spiritualiteit kenmerkende waardenrationaliteit is, maar een rationaliteit die in formeel opzicht verwant is aan het mechanisme van doelrationaliteit, als ze er al niet mee samenvalt. Betekenis kan uiteindelijk immers alleen bestaan op basis van de dualiteit van betekenisgever en betekenisdrager. Als betekenisgevende rationaliteit een wezenlijk kenmerk van spiritualiteit is, zoals betoogd, dan de betekenisgeving die daar het gevolg van is, vanuit het oogpunt van de daarbij behorende rationaliteit, in tegenspraak met het eerste kenmerk van ontmythologiseerde spiritualiteit, dat bestaat in paradoxale kritiek.

Om betekenis als intrinsieke eigenschap van werk te kunnen thematiseren zonder in deze valkuil terecht te komen, zoals Ingersoll overkwam, zal het perspectief van de wijsbegeerte ingebracht moeten worden. Filosofie vraagt immers naar argumenten en stelt vooronderstellingen op kritische wijze aan de orde.

De vraag is echter, in hoeverre het wijsgerig perspectief werkelijk voor vallen kan behoeden. Wanneer de wijsgerige exercitie zelf immers als werk wordt gevalideerd, hetgeen ik deed in aansluiting op Arendt, en wanneer werk wordt verstaan als een van de domeinen waarop spiritualiteit tot uitdrukking komt, dan betekent dit dat ook de wijsbegeerte een domein is waarbinnen betekenisgeving manifest is. Ook de filosoof zal zich dan als werker niet kunnen onttrekken aan het spirituele perspectief, dat op het werk, of dit nu geduid wordt als weg of als oefenterrein, zichtbaar wordt. De filosoof zit dan niet alleen gevangen in haar eigen onderzoeksobject, maar ook in de machtsdynamiek die met deze situatie samenhangt. Ik ben mij er sterk van bewust dat ook ik mij in deze positie bevind.

Ter verdediging werp ik de zwakke en retorische tegenvraag op, of er een filosofie mogelijk is die het zonder enige vorm van betekenisgeving, dat wil zeggen zonder paradigmata, kan stellen. Zo beschouwd, is filosofie in het opzicht van betekenisgeving verwant aan spiritualiteit. De valkuil van de betekenisgevende rationaliteit, waaraan noch spiritualiteit noch filosofie zich kan onttrekken, brengt ons bij de klassieke epistemologische problematiek van de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van het kennen.

3 spiritualiteit als antropologische constante

Publicaties over spiritualiteit in relatie tot werk begeven zich hoofdzakelijk op *managerial* niveau. Daarbij gaat het zowel om de als spiritueel aangemerkte ontwikkeling of werkwijze van managers zelf, als om de inzet van spiritualiteit als

management tool in het belang van de organisatie. Publicaties over spiritualiteit en motoronderhoud, over het werk van de man in overall, is vooralsnog alleen in literaire vorm voorhanden.⁷³

Maar hoe is het nu gesteld met de spiritualiteit van de monteur, de leraar, de bakker, of de verpleegkundige die niet in de bevoorrechte positie verkeert een baas te hebben die hem op meditatiecursus stuurt? Deze vraag brengt de door *moral distress* geplaagde verpleegkundige uit hoofdstuk I in herinnering. We zagen haar na gedane arbeid op de bank liggen met de nieuwste editie van de Hapinez. Aldus tankt ze bij met een vorm van spiritualiteit die ik zou willen typeren als recreatief. *Lifestyle* spiritualiteit, ter ontspanning. Als een tegenwicht voor het werk verschilt deze spiritualiteit in zeker opzicht niet van saunabezoek of een avondje naar de bioscoop met een oude vriendin. De minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport maande de verpleegkundige weliswaar tot meer professionele assertiviteit, maar daar heeft ze de energie niet meer voor. In plaats van zich op het werk nog meer uit te sloven draait ze thuis liever een cd met het geluid van klankschalen, en geef haar eens ongelijk.

Vanuit zorgethisch en theologisch perspectief – het een valt nogal eens samen met het ander - zijn er mensen die zich openlijk zorgen maken over de uitholling van de gezondheidszorg. Er moet weer meer bezieling in de zorg komen. Van Heijst bijvoorbeeld pleit voor menslievende zorg, en Baart blijkt een goede promotor van zijn presentietheorie, die een wetenschappelijke rechtvaardiging vormt voor het publiekelijk koffie drinken waarin menig geestelijk verzorger professioneel excelleert.⁷⁴ Beide auteurs worden door de critici binnen de verpleegkundige beroepsgroep met enthousiasme en opgeluchte dankbaarheid ontvangen. De tegenbeweging die deze mensen in gang zetten, gesteund door menslievendheid en presentie, is op zichzelf een goede zaak, al kunnen kanttekeningen geplaatst worden bij het feit dat in deze beweging het economische perspectief niet alleen genegeerd wordt, maar met grondige afkeuring tegemoet wordt getreden.

Interessanter is echter de vraag, hoe het komt dat onze denkbeeldige verpleegkundige vanuit zichzelf haar werk niet als oefenterrein voor spiritualiteit of als weg duidt, zoals Ingersoll suggereerde. Welnu, zo kan het antwoord op deze vraag zijn, dat komt doordat spiritualiteit een zelfconstituerende vorm van waarnemen is, en deze verpleegkundige neemt op een dergelijke wijze niet waar. Dit is heel goed

⁷³ Pirsig, R. (1994), *Zen en de kunst van het motoronderhoud. Een onderzoek naar waarden*. Amsterdam: Ooievaar Pockethouse.

⁷⁴ Heijst, A. van (2006), *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Kampen: Klement, en Baart, A. (2001), *Een theorie van de presentie*. Utrecht: Lemma. Zie ook: www.zorgethiek.nu en www.presentie.nl

mogelijk. Maar daarmee zijn we er nog niet. Want we zagen in het voorgaande hoofdstuk, dat zowel Ingersolls als Sheeps werk als zodanig, ongewild, getuigde van spiritualiteit. Waarom nu zou dit dan niet gelden voor het werk van de verpleegkundige?

In het eerste hoofdstuk bekritiseerde ik Arendts rigoureuze scheiding van denken en doen, en van werk en spiritualiteit. Daar komt bij, dat ik haar analyse van de verdwijning van spiritualiteit in de *vita activa* van de moderniteit niet onderschrijf. Werk getuigt onvermijdelijk van spiritualiteit. Het probleem is echter, dat dit als zodanig niet wordt onderkend.

Spiritualiteit is noodzakelijk een zaak van ieder die doet, van ieder die werkt. In dit doen wordt immers onvermijdelijk betekenisgevend waargenomen. Of dit doen nu *labor is, work, of action*. Het argument voor dit standpunt is gelegen in de antropologie van de verbinding. Spiritualiteit is dan, vanuit deze antropologie, niet de recreatieve, vermarkte spiritualiteit, maar de spiritualiteit die manifest is in het werk dat iedereen, ook onze afgetobde verpleegkundige, dagelijks verricht. Daarbij is het niet aan de orde of het werk in loondienst wordt verricht, voor jezelf alleen of voor je gezin, in het ziekenhuis, in de eigen tuin, op kantoor of in de keuken. Het doet er niet toe of het gaat om werk aan de lopende band, of om werk achter de inmiddels spreekwoordelijke tekentafel. Het probleem is alleen, dat onze verpleegkundige, en met haar vele anderen, zich dit niet realiseert. Consultants en uitgeverijen profiteren daar graag van. En managers? Hen kun je het niet kwalijk nemen dat zij zich duur laten bedotten door de nieuw gedesignde kleren van de keizer. Al is hun naïviteit wel zorgwekkend.

4 spiritualiteit als verankerd in de praxis

Het feit dat het begrip 'geest' vele vragen van wijsgerige aard oproept, houdt onder meer verband met de secularisatie en de huidige ontwikkelingen op neurowetenschappelijk gebied. De geest is een brein geworden. In mijn beschrijving van de antropologie van de verbinding gebruikte ik al het begrip 'brein', als ontmoeting van het lichamelijke en het geestelijke, om dit diffuse begrip dan toch nog maar eens te gebruiken. Wellicht dat de wijsgerige huiver ten aanzien van het begrip 'geest' te grondslag ligt aan een vergelijkbare huiver ten opzichte van spiritualiteit. Het begrip 'spiritualiteit' heb ik, in navolging van Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit, echter ontmythologiseerd.

Spiritualiteit heeft geen god meer nodig die richting geeft, geen geloof in het bestaan van een metafysische werkelijkheid. Spiritualiteit moet het nu op eigen kracht doen, nu het losgesneden is van de hemel *casu quo* de metafysische werkelijkheid.

Dat valt niet mee, getuige de hardnekkigheid waarmee bijvoorbeeld in *New Age* spiritualiteit wordt vastgehouden aan een speculatieve 'rationaliteit'.

Als deze ontmythologiseerde spiritualiteit ergens op betrokken is, op dezelfde wijze waarop het voor haar ontmythologisering op god betrokken was, dan is dit op het gebied dat het sterkst verband houdt met het lichamelijke aspect van de mens, waarin zich tegelijkertijd het denken manifesteert. Dit terrein bestaat in de praxis. Ontmythologiseerde spiritualiteit komt niet alleen in de praxis tot uitdrukking, de praxis is tegelijkertijd de norm voor ontmythologiseerde spiritualiteit. In het hierna volgende hoofdstuk, waarin we ons uiteenzetten met Sennetts *The Craftsman*, zullen we zien wat dit betekent.

5 conclusie

In dit hoofdstuk omschreef ik het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit, waarbij ik tegelijkertijd zelf in de epistemologische valkuil van het spirituele perspectief belandde.

Ontmythologiseerde spiritualiteit bleek een paradoxale kritiek te zijn. Hiermee blijft zij zowel interessant vanuit epistemologisch oogpunt als vanuit dat van de wijsgerige ethiek, zonder daarbij echter als betekenisgevende rationaliteit en als ethische oriëntatie volledig samen te vallen met deze wijsgerige disciplines.

Als paradoxale kritiek kan spiritualiteit alleen dan geïnstrumentaliseerd of vermarkt worden, wanneer haar wezenlijke kenmerk genegeerd wordt. Er ontstaat dan een versmalde spiritualiteit, die aldus ondergeschikt wordt aan machtsuitoefening. Ook haar waardenrationele normativiteit verspeelt zij in dit geval.

We ontdekten het probleem dat paradoxale kritiek uiteindelijk leidt tot de zelfvernietiging van ontmythologiseerde spiritualiteit, zodra de vraag naar haar uniciteit beantwoordt wordt.

Als betekenisgevende rationaliteit wordt spiritualiteit niet alleen ontslagen van elke speculatieve claim, uit haar betekenisgevende functie blijkt bovendien dat zij zelfconstituerend is. Dit brengt niet alleen problemen van epistemologische aard met zich mee, maar staat ook in spanningsvolle verhouding tot de doelrationaliteit die samenhangt met haar status van paradoxale kritiek.

Spiritualiteit is niet voorbehouden aan bepaalde groepen mensen. Op basis de antropologie van de verbinding, waarin mens-zijn wordt verstaan als samengaan van denken en doen, van geest en lichaam, is spiritualiteit noodzakelijk betrokken op de praxis. Dit nu is het domein van iedere mens. Spiritualiteit is een zaak van iedereen. Het is een antropologische constante.

In dit hoofdstuk kwam ook een tegenspraak tussen twee kenmerken van ontmythologiseerde spiritualiteit aan het licht. Betekenisgeving, gegrondvest in de eigenschap van zelfconstituerende waarneming, staat op gespannen voet met de eigenschap van paradoxale kritiek.

hoofdstuk V | de markt voorbij

inleiding

In het voorgaande betoogde ik dat spiritualiteit en werk, ofwel praxis, wederzijds op elkaar betrokken zijn. Ik deed dat vanuit de antropologie van de verbinding, en vanuit het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit. In dit vijfde hoofdstuk zetten we ons uiteen met de vraag, wat dit nu betekent. We doen dit op basis van Sennetts *The Craftsman*.

Sennett is socioloog, beroepsmusicus, en leerling van Arendt. Aan zijn studie *The Craftsman* ligt een kritische reactie op Arendts *The Human Condition* ten grondslag. Zijn perspectief, dat van het vakmanschap, sluit aan bij het pragmatisme.⁷⁵ Deze stroming maakt de concrete ervaring en concrete feitelijkheden wijsgerig relevant, aldus Sennett. Op de laatste pagina's van *The Craftsman* verwijst hij naar Dewey, de pragmatist en socialist aan wie hij zich schatplichtig noemt. Veel themata uit *The Craftsman* komen overeen met Dewey's geschriften, aldus Sennett.

Sennett is een normatieve auteur. In de eerste plaats wil hij, in correctie op Arendt, aan de *animal laborans* diens waardigheid (terug)geven. Centrale stelling hierbij is, dat het maken van artefacten tot inzichten leidt, die van dienst kunnen zijn in de omgang met anderen. Voor zowel het maken van dingen als voor het opbouwen van relaties geldt immers, dat vergelijkbare problemen overwonnen dienen te worden.⁷⁶

Sennetts normativiteit beperkt zich niet tot een kritiek op Arendt. Hij verbindt de inzichten die hij opdoet aan de hand van zijn studie van vakmanschap aan een sociaal-politieke ethiek. Goed vakmanschap, aldus Sennett, impliceert uiteindelijk socialisme.⁷⁷ Sennetts normatieve insteek ten spijt, is *The Craftsman* echter geen uitgewerkte ethiek van vakmanschap of van werk.

Deze uiteenzetting met Sennett is een lakmoesproef voor de vraag, of ontmythologiseerde spiritualiteit nog wel spiritualiteit genoemd kan worden, of niet beter vervangen dient te worden door een ander begrip. De klinkt radicaal en zo is het ook bedoeld. Anders gezegd: Sennett daagt andermaal uit tot beantwoording van de

⁷⁵ Sennett, a.w., p. 286: 'In our own time, craftsmanship finds a philosophical home within pragmatism.'

⁷⁶ Sennett, a.w., p. 289: 'The argument I've presented in this book is that the craft of making physical things provides insight into the techniques of experience that can shape our dealings with others. Both the difficulties and possibilities of making things well apply to making human relationships.'

⁷⁷ Sennett, a.w., p. 288.

vraag die reeds in hoofdstuk I werd gesteld in het verband van Solomons genaturaliseerde spiritualiteit: waarin ligt nu het eigene van spiritualiteit? Wat zagen dat dit bij genaturaliseerde spiritualiteit mogelijk lag bij wat Solomon 'liefdevolle aandacht' noemde, de zorgzame liefde voor het bestaan. In hoofdstuk IV karakteriseerde ik dit element als het inhoudelijke aspect van spiritualiteit, op basis waarvan spiritualiteit geduid kan worden als een ethiek die bestaat in een paradoxale kritiek. We zagen ook, waarin de potentie van deze kritiek gelegen is: zelfvernietiging. Later in dit hoofdstuk zal dan blijken, dat Sennett een antwoord biedt op dit probleem.

Voordat ik op Sennett inga, besteed ik eerst kort aandacht aan de zenboeddhistische filosofie. Ik doe dit, omdat Sennett zijn ethische positie in verband brengt met taoïsme en zen. Vervolgens breng ik Sennetts positie zelf nader in kaart en onderzoek daarbij wat zijn betekenis is voor een beter verstaan van ontmythologiseerde spiritualiteit kan zijn. Daarbij ga ik in op zijn kritiek op Arendt en op de moderniteit, en op zijn mensbeeld. Vervolgens ga ik in op twee thema's die in *The Craftsman* aan de orde komen, en die kunnen helpen bij de beantwoording van de vraag naar het eigene van ontmythologiseerde spiritualiteit. Deze thema's zijn ten eerste de ethiek van het loslaten, ten tweede zelfvergetelheid. Daarbij betoog ik, dat het mechanisme van zelfvergetelheid een antwoord kan bieden op de zelfvernietigende potentie van ontmythologiseerde spiritualiteit, die ik in het hierna volgende aan de orde stel.

1 de filosofie van zen

Aangezien Sennetts ethiek van het loslaten, die ik in paragraaf 4.1 aan de orde stel, door de auteur in verband wordt gebracht met taoïsme en zen, en aangezien deze ethiek verwantschap vertoont met paradoxale kritiek, geef ik hieronder een korte uiteenzetting met het perspectief van het (zen)boeddhisme op ethiek.

Kenmerkend voor de filosofie van het (zen)boeddhisme is dat de waarneming hierin voorwaardelijk is voor het morele. Ethiek heeft haar grondslag in de epistemologie. Taizan Maezumi Roshi, een Japanse zenmeester die het zenboeddhisme in het midden van de vorige eeuw naar het Westen bracht, zegt het als volgt: "In het Achtvoudige Pad begint de Boeddha met het juist inzicht, of de juiste zienswijze. [...] We moeten het leven en de aspecten van het leven op een gepaste manier begrijpen. Juist inzicht wordt gevolgd door juist denken, spreken, gedrag,

levensonderhoud, inspanning, aandacht en concentratie of samadhi.”⁷⁸ We kunnen uit dit citaat opmaken dat waarnemen en duiden in het perspectief van de Japanse zenmeester in elkaars verlengde liggen, en dat dit duidend waarnemen vervolgens overgaat in het morele.

Ieder dualisme, dat wil zeggen het duiden van eigenschappen, concepten, en vormen als antipoden, wordt in deze visie beschouwd als zinsbegoocheling. Meditatie is een rituele training in aandachtig waarnemen, waarmee dualismen als zodanig herkend en ontmaskerd kunnen worden. Is dit eenmaal gerealiseerd, dan kan adequaat worden waargenomen en, in het verlengde daarvan, op de juiste wijze worden gehandeld en geleefd.

Het kennistheoretische probleem dat aan deze zienswijze kleeft, is gelegen in de vraag hoe geweten kan zijn dat een monistische interpretatie van de werkelijkheid een overtuigender waarheidsclaim blijkt te zijn dan een dualistische. Uiteindelijk, kan tegen deze boeddhistische positie worden ingebracht, is elke vorm van waarneming immers duiding. De empirische claim van elke vorm van waarneming kan uiteindelijk betwist worden, aangezien elk waarnemen een vorm van interpreteren is. Waarmee we andermaal uitkomen bij het probleem van de valkuil van spiritualiteit als betekenisgevende rationaliteit.

De boeddhistische filosofie drijft haar kritiek op ieder dualisme echter door, en biedt aldus een antwoord op dit probleem. Zolang waarnemen nog als duiden verstaan wordt, zolang waarnemingen geconceptualiseerd kunnen worden in de duiding, getuigen zij van een dualistische positie, stelt de boeddhistische filosofie. Immers, voorwaardelijk voor de act van het duiden is het tegenover elkaar plaatsen van degene die waarnemend duidt, en hetgeen geduid wordt.

Ook spiritualiteit is uiteindelijk geen garantie voor het doorbreken van dualisme. De Tibetaanse boeddhistische meditatiemeester Chögyam Trungpa noemt het verschijnsel, waarbij door middel van spiritualiteit het dualistische perspectief in stand gehouden wordt ‘spiritueel materialisme’: “De leringen worden [in het geval van spiritueel materialisme] behandeld als iets dat van buiten komt, buiten ‘mij’, als een filosofie die we proberen te imiteren.”⁷⁹ Spiritueel materialisme houdt de scheiding tussen ‘mij’ en ‘niet-mij’ in stand, aldus Trungpa. Het heeft in zijn ogen uiteindelijk dus niets met spiritualiteit van doen.

⁷⁸ Maezumi Roshi, T. (2005), *Je leven waarderen. De essentie van zenbeoefening*. Rotterdam: Asoka, p. 88. Het Achtvoudige Pad is het pad dat in de boeddhistische visie voert naar de verlossing uit het lijden, dat beschouwd wordt als de kern van het leven. De opsomming die Maezumi Roshi hier geeft, beginnend bij de juiste zienswijze, zijn de stadia van dit pad.

⁷⁹ Trungpa, C., (1990), *Spiritueel materialisme doorsnijden*. Cothen: Felix, p. 19.

2 Sennett en spiritualiteit?

In het voorwoord van *The Craftsman* neemt Sennett expliciet afstand van spiritualiteit. Hij doet dat in het verband met de ethische vraag inzake de gevolgen van technologische ontwikkelingen: “Retreat into spiritual values is unlikely to furnish much help in coping with Pandora. Nature might be a better guide, if we understand our own labors as parts of its being.”⁸⁰ Wat verstaat Sennett hier onder *nature*? Hij verduidelijkt dit begrip niet, maar als we het opvatten als ‘voor de menselijke waarneming toegankelijke werkelijkheid waarin de mens al werkend aanwezig is’, dan lijkt het punt van de radicale tegenstelling tussen spiritualiteit zoals Sennett dit verstaat en deze werkelijkheid gemaakt. Spiritualiteit is bij Sennett een wereld die volstrekt anders is dan *nature*, en die geen soelaas biedt bij ethische kwesties omtrent technologie. De waarneembare werkelijkheid daarentegen, waarin de mens werkend aanwezig is, kan helpen bij het oplossen van het probleem van Pandora, dat bestaat in vraag naar de ethische consequenties van het maken en toepassen van artefacten.

Sennetts verantwoording voor het feit dat hij het begrip ‘creativiteit’ in *The Craftsman* mijdt, ondersteunt deze conclusie. Hij stelt daarin dat dit begrip zou verwijzen naar romantiek en mysterie: “the mystery of inspiration, the claims of genius.”⁸¹ Onderwerpen die van oudsher in verband werden gebracht met goddelijke ingevingen, inblazingen van de *Spiritus divinus*, de goddelijke Geest.⁸²

Sennetts inzet van het begrip *nature* valt bij de goede verstaander, dat wil zeggen degene die Arendts *The Human Condition* heeft gelezen, in vruchtbare bodem. Sennett plaatst de waarneembare werkelijkheid niet alleen tegenover spiritualiteit, maar bepaalt met het begrip *nature* ook positie ten opzichte van Arendt. Zij beschouwde dit begrip als de werkelijkheid waarin de *animal laborans* rondploetert, gekluisterd in de kringloop die *nature* is. In haar model vindt bevrijding vanuit deze staat plaats door de fabricage van artefacten, waarin de bestemming van *homo faber* ligt. Het project van Sennett nu bestaat eveneens in de bevrijding van *animal laborans*. Hij kiest er hierbij echter voor, om binnen de werkelijkheid van *labor* te blijven: *nature*. Dat Sennett echter deels wel,

⁸⁰ Sennett, a.w., p. 15.

⁸¹ Sennett, a.w., p. 290.

⁸² Cf. Aneau, B. (1552), *Picta poesis. Ut pictura poesis erit*. Leiden: Mathias Bonhomme. Het eerste embleem: Divini Spiritus Invocatio, met daarbij de tekst: Omne bonum munus, quod ab omni parte beatum | a patre luminis est desuper adveniens. | Ergo opus orditur quisquis quodconque Poeta: | invocat hic primum numinis auxilium. | Carmina sic quoque nos scripturi picta, precamur, coelesti ut nobis luceat igne Deus. *Every good work that is in all parts blessed arrives from the Father of light above. Hence, whenever any poet begins his work, no matter what, he calls first in this place upon divinity's help. And so we pray, as we begin to write painted songs, that God may light our path with celestial fire.* (www.emblems.arts.gla.ac.uk/french/emblem.php?id=FA Na001)

en deels niet meegaat in Arendts model, iets dat voor mij reden tot kritiek is, breng ik op een andere plaats in dit hoofdstuk ter sprake. Voor nu is het voldoende om te concluderen dat Sennett, die aanvankelijk niet relevant leek voor ons onderzoek, dit bij nader inzien juist wel is.

Door deze twee begrippen tegenover elkaar te plaatsen, *nature* en spiritualiteit, en zich vervolgens alleen te richten op *nature*, wekt Sennett op het eerste gezicht de indruk geen relevante auteur te zijn voor ons onderwerp. Maar bij nauwkeuriger beschouwing kunnen we stellen, dat Sennett een ander spiritualiteitsbegrip hanteert dan de ontmythologiseerde spiritualiteit of de genaturaliseerde spiritualiteit zoals Solomon die voorstelt. Deze spiritualiteitsconcepten vormen immers zelf het argument op basis waarvan een dualisme ten opzicht van de concreet waarneembare werkelijkheid en spiritualiteit niet volgehouden kan worden. De zin "Retreat into spiritual values is unlikely to furnish much help in coping with Pandora. Nature might be a better guide, if we understand our own labors as parts of its being,"⁸³ heeft dan geen betekenis meer.

In zekere zin maakt Sennett, door spiritualiteit af te wijzen, een vergelijkbare beweging als in deze thesis werd voltrokken. In het laatste geval werd het menselijk handelen, de concrete werkelijkheid van de praxis, domein van spiritualiteit. Dit is dan een spiritualiteit die een veronderstelde metafysische werkelijkheid niet nodig heeft, in tegenstelling tot spiritualiteiten zoals die in bijvoorbeeld theologisch perspectief geconcipieerd worden. Verschil tussen Sennetts positie en de mijne is, dat ik het begrip 'spiritualiteit' blijf gebruiken. Sennett ziet hier echter expliciet van af.

We zullen in het hierna volgende zien, dat Sennett, ondanks zijn afwijzing van spiritualiteit, in het verband van een ethiek die hij ontleent aan de praxis, een vergelijking maakt met de spirituele tradities van taoïsme en zen. Sennett blijkt dus niet geheel consequent in het afhouden van spiritualiteit.

⁸³ Sennett, a.w., p. 15.

3 Sennetts positie

3.1 kritiek op Arendt

Sennett rechtvaardigt het project van *The Craftsman* als een kritiek op Arendts concept van *animal laborans*.⁸⁴ De zogenaamde *animal laborans* is niet de domme, onverantwoordelijke zwoeger zoals Arendt deze portretteert, aldus Sennett.

Arendt zou in *The Human Condition* een te sterk onderscheid tussen *animal laborans* en *homo faber* aanbrengen. *Animal laborans* zou het uitsluitend om het werk zelf te doen zijn. Deze werkezel vraagt zich slechts af hoe iets gemaakt wordt, en daar blijft het bij. Rationele exercities over de eventuele morele implicaties van zijn arbeid, of van de vrucht daarvan, zijn voor hem niet aan de orde. Derhalve is de *animal laborans* ten diepste amoreel. *Homo faber* daarentegen zou, op grond van zijn reflectieve vermogens vanuit het oogpunt van moraliteit, in moreel opzicht superieur zijn aan *animal laborans*. Niet alleen de vraag hoe gewerkt wordt, maar ook de vraag waartoe dingen gemaakt worden, is voor *homo faber* immers relevant. Het morele maakt structureel deel uit van zijn werkelijkheid.

Sennett nu betoogt in *The Craftsman* dat de *animal laborans* niet blind en onverantwoordelijk is. Hij doet dit door te beschrijven wat er komt kijken bij het uitoefenen van een ambacht vanuit het oogpunt van kennis en vaardigheden, en aan de hand van een inventarisatie en analyse van de voorwaarden voor vakmanschap. In zekere zin sluit Sennett hiermee aan bij het standpunt van de door hemzelf beschreven *encyclopédistes*. Diderot en d'Alembert wilden namelijk met hun *Encyclopédie* aantonen, dat er ten diepste geen verschil bestaat tussen fysieke arbeid, opgevat als vakmanschap, en mentale arbeid. Handwerk is immers volgens hen veel gecompliceerder is dan in de salons van het Frankrijk van de achttiende eeuw werd aangenomen.⁸⁵ Zowel bij Sennett als in de Verlichting verlossen kennis en ethiek de vakman van het stigma van wat Arendt typeert -althans zoals Sennett haar interpreteert- als de *animal laborans*.

3.2 kritiek op moderniteit

Sennett heeft niet alleen kritiek op Arendt. Met regelmaat laat hij zich kritisch uit over de moderniteit. Zo neemt hij stelling tegen de moderne opvatting, dat een

⁸⁴ Waarbij hij dit concept overigens consequent aanduidt met het foutief gespelde *animal laborens*. In mijn tekst zal ik dan ook de spelling van Arendt aanhouden. *Laborans*, zoals door Arendt gebruikt in combinatie met het nomen *animal*, dier, is het participium van *laborare*, zich inspannen, steeds voortwerken. *Animal laborans* betekent dus het dier dat inspanningen verricht, dat met moeite aan iets werkt. Het door Sennett geschreven *laborens* is, voorzover ik kan beoordelen, geen correct Latijn.

⁸⁵ Sennett, a.w., p. 103.

professional als unieker wordt gewaardeerd naarmate hij beter is in zijn vak. Iedereen kan een goede vakman worden, bepleit hij. Er is geen causaal verband tussen vakmanschap en uniciteit aanwijsbaar. Vakmanschap wortelt immers in het algemene vermogen om te kunnen spelen. En over dit vermogen beschikt iedereen al van kindsbeen af aan.

Tweede punt van kritiek op de moderniteit is het loslaten van het idee dat in de Verlichting sterk benadrukt werd, namelijk dat goed vakmanschap een waarborg voor goed burgerschap zou kunnen zijn.⁸⁶ In het verband van vakmanschap draagt het collectief bij aan kwaliteit, door de uitwisseling van inzichten. Sennett noemt hier als voorbeelden Linux programmering, en Wikipedia. Tegenover deze goede voorbeelden kunnen diverse voorbeelden van de *troubled craftsman*, de vakman die in de problemen verkeert, geplaatst worden. Hier noemt Sennett de gezondheidszorg als voorbeeld. In dit domein leidt competitief denken tot individualisering van professionals, met alle negatieve effecten daarvan op kwaliteit en arbeidssatisfactie ten gevolg.⁸⁷

In de derde plaats staat Sennett kritisch tegenover de huidige opvattingen over loopbaanontwikkeling, waarbij een portfolio vol bewezen vaardigheden hoger wordt gewaardeerd dan de levenslange ontwikkeling van een enkel talent.⁸⁸ Talent en vaardigheden, elementen van vakmanschap, hebben tijd nodig om zich te kunnen ontvouwen. De huidige tijd, waarin een loopbaan zich van *job* naar *job* beweegt, biedt daar echter nauwelijks gelegenheid toe.

3.3 mensbeeld

Sennetts antropologie is opgebouwd uit drie componenten, namelijk een fysieke, een kennistheoretische, en een sociale component. Daarbij is de component van lichamelijkheid primair. "Who we are rises directly from what our bodies can do," aldus Sennett.⁸⁹ Bij het bepalen wat een mens is, is diens lichamelijkheid fundamenteel. Door deze lichamelijkheid kan de mens beschikken over praktische vaardigheden en technieken. Deze dienen echter wel ontwikkeld te worden, en dit is mogelijk dankzij het lerende en spelende vermogen dat alle mensen eigen is.

Lichamelijkheid is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het doen, het handelen. Sennett noemt dit handelen *action*, waarmee hij dus een volstrekt andere invulling aan

⁸⁶ Sennett, a.w., pp. 268-269.

⁸⁷ Sennett geeft dus een andere, meer sociologische verklaring voor de afname van kwaliteit en arbeidsvreugde dan *moral distress*.

⁸⁸ Sennet, a.w., pp. 91-92.

⁸⁹ Sennett, a.w., p. 290.

dit begrip geeft dan Arendt, bij wie *action* het politieke element van de *vita activa* was, naast *labor* en *work*. Vanuit het handelen vindt in Sennetts model een directe verbinding met het sociale plaats, dat zich immers eveneens in handelen manifesteert. Deze verbinding komt tot stand in vakmanschap. "Craftmanship shows the continuum between the organic and the social put in action."⁹⁰ Handelen en het sociale, beide verankerd in lichamelijkheid, zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Lichamelijkheid is de mogelijksvoorwaarde voor beide aspecten van mens-zijn.

Solomon zet zich af tegen de thans vigerende opvatting, dat sommige mensen goede vakmensen zouden kunnen worden, en andere niet. Vakmanschap is bij Sennett een vanzelfsprekende eigenschap van mens-zijn. Aan de basis van vakmanschap liggen immers drie capaciteiten ten grondslag, die overigens niet alleen alle mensen met elkaar delen, maar ook met 'andere dieren'. Deze capaciteiten zijn: een zaak concreet kunnen maken (*to localize*), in staat zijn om te reflecteren over de eigenschappen van het object van reflectie (*to question*), en de betekenis ervan uit te breiden (*to open up*).⁹¹ De reden waarom sommigen wel goede vakmensen zijn en anderen niet, is uitsluitend gelegen in motivatie, niet in dispositie.

4 thema's

Zoals gezegd, onderscheidde ik in *The Craftsman* twee thema's die van dienst kunnen zijn bij de beantwoording op van de vraag naar het onderscheidende van spiritualiteit, wanneer deze verstaan wordt als ontmythologiseerde spiritualiteit. Daarbij brengen we deze thema's, de ethiek van het loslaten en zelfvergetelheid, in verband met het feit dat ontmythologiseerde spiritualiteit een paradoxale kritiek is.

Het belang van het eerste thema voor ons onderwerp behoeft eigenlijk geen betoog. Ontmythologiseerde spiritualiteit is immers intrinsiek normatief, maar we zagen ook dat zij zich voor wat betreft de inhoud van deze normativiteit van ethiek verbijzondert in die zin, dat zij niet onderscheidt maar verbindt. Vandaar dat we de ethiek van ontmythologiseerde spiritualiteit 'paradoxale kritiek' noemden.

Ontmythologiseerde spiritualiteit en ethiek hebben een tweeledige verhouding ten opzichte van elkaar. Van belang is nu de vraag, in hoeverre een ethiek die ontleend is aan de praxis, zoals die welke Sennett ontwikkelt, nieuw licht kan werpen op de vraag naar de uniciteit van ontmythologiseerde spiritualiteit. Hoe verhoudt zich de ethiek van

⁹⁰ Sennett, a.w., p. 290.

⁹¹ Sennett, a.w., pp. 277-280. Dat Sennett hier spreekt van 'andere dieren', kan wellicht eerder als een knipooeg naar Arendts *animal laborans* worden opgevat, dan als een als valide bedoelde uitspraak over eigenschappen van dieren.

het loslaten tot de paradoxale kritiek van ontmythologiseerde spiritualiteit? En wat kan dit betekenen voor ons begrip van het onderscheidende van ontmythologiseerde spiritualiteit?

Zelfvergetelheid, het tweede thema, brengt het door Sheep opgeworpen begrip 'zelf' uit hoofdstuk III in herinnering. De integratie van 'zelf' en *workplace* thematiseerde zij als een van de vier dimensies van *workplace spirituality*. Hierbij zou het gaan om het binnenbrengen van iemands 'gehele wezen' op het werk. Ik plaatste een kritische kanttekening bij deze dimensie, beargumenteerd vanuit Sheeps eigen ethisch beargumenteerde bezwaar tegen het exploiteren van medewerkers bij het expliciteren van spiritualiteit binnen de organisatie. Maar wanneer we nu het begrip 'zelfvergetelheid', zoals Sennett dit uitwerkt in verband met werk, in verband brengen met de paradoxale kritiek die ontmythologiseerde spiritualiteit is? Wat betekent dit dan voor onze vraag naar de uniciteit van deze spiritualiteit?

4.1 de ethiek van het loslaten

Er is een onderscheid tussen techniek en technologie. Techniek is een vaardigheid, technologie is de empirische wetenschap omtrent het vervaardigen van artefacten. Sennett besteedt aandacht aan beide onderwerpen. Techniek staat daarbij centraal in *The Craftsman*, maar wordt ingebed in het ethische vraagstuk naar de gevolgen van technologie.

Sennett presenteert de ethische problematiek van technologie aan de hand van twee figuren uit de Griekse mythologie, Pandora en Hephaistos. Hij opent zijn studie met dit onderwerp, en komt hier in de conclusie uiteindelijk weer op terug. Aldus wordt *The Craftsman* letterlijk ingebed in de vraag naar het ethische aspect van het maken van artefacten, waarbij Pandora en Hephaistos model staan voor twee gezichtspunten. Pandora, op bevel van Zeus door Hephaistos gemaakt als straf voor Prometheus, staat voor de boosaardige verleiding door datgene wat gemaakt is.⁹² De mythe vertelt dat allerlei rampen over de mensheid kwamen, als gevolg van Pandora's nieuwsgierigheid. Artefacten kunnen aantrekkelijk zijn, mooi of goed gemaakt, maar dit hoeft niet te verhinderen dat ze desondanks schade kunnen aanrichten. De uitmuntende vakman Hephaistos, god van de ambachtslieden in het algemeen en van de smeden in het bijzonder, toont daarentegen met zijn handicap niet alleen het defect

⁹² Als eerste mens van vrouwelijke kunne was Pandora, Zeus' straf voor Prometheus, als het ware de Griekse zuster van Eva, die overigens niet als straf bedoeld was, maar als metgezel. De mythe van Pandora getuigt niet alleen van de patriarchale cultuur waarin deze tot stand kwam en functioneerde, maar is tevens een bewijs dat Grieken niet altijd even sterke filosofen waren.

van hetgeen gemaakt is, aldus Sennett, maar ook dat de vakman in sociaal opzicht waardevol is, en als zodanig verbonden is met moraliteit.⁹³ Ondanks zijn afstotelijke mankheid, teken van onvolmaaktheid, was Hephaistos immers gehuwd met de Aphrodite, toonbeeld van de volmaakte schoonheid waar zij zelf de beschermgodin van was. Sennett nu voert Hephaistos op als een kritische tegenstem, als antipode van het door Arendts als amoreel afgeschilderde *animal laborans*. Hephaistos is geen domme werkezel. Hij staat, juist als vakman, voor het morele en het sociale.

Sennett bouwt vervolgens met zijn benadering van techniek voort op zijn mensbeeld waarbij, zoals gezegd, lichamelijke fundamenteel is, alsmede de verlenging daarvan in het sociale. Zijn uiteenzetting met techniek werkt hij uit op basis van de werking van de hand, waarbij zijn persoonlijke achtergrond als vakmusicus menigmaal (herkenbaar) meeklinkt.⁹⁴ Daarbij legt hij niet alleen een verbinding met ethiek, maar onder meer ook met kennis.

“[...] each [technical] step is full of ethical implication,” stelt Sennett.⁹⁵ Elke stap in een technisch proces heeft ethische implicaties. Wat hiermee bedoeld wordt, wordt duidelijk in Sennetts ethiek van de techniek, die hij ‘de ethiek van het loslaten’ noemt.⁹⁶ Voor de typering van deze ethiek zoekt hij aansluiting bij de tradities van taoïsme en zen. In verband met stadsontwikkeling verwijst hij bijvoorbeeld naar de zenmeester die zijn leerling afraadt om al te zeer zijn best te doen, en hem impliciet aanmoedigt in het loslaten. “So the good urban craftsman wants to take the Zen master’s advice, work less aggressively [...]”⁹⁷ In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk gaf ik een korte uiteenzetting met de zenboeddhistische filosofie.

Sennett brengt de zo aan zen verwante ethiek van het loslaten vervolgens in een als vanzelfsprekend gepresenteerde beweging over op het sociale perspectief: “Release is also full of ethical implication, as when we surrender control - our grip - over others.”⁹⁸ Sennett vertaalt een technische vaardigheid dus naar een meer algemene ethiek waarin hetzelfde principe, namelijk loslaten, waarde is. Deze ethiek is geen heteronome ethiek, die zijn argument ontleent aan een metafysische werkelijkheid, maar een autonome ethiek, volledig verankerd in de praxis. Vervolgens

⁹³ Sennett, a.w., p. 292.

⁹⁴ Herkenbaar, aangezien ik zelf eveneens een muziekvakopleiding genoot. Sennetts ‘ethiek van het loslaten’ komt mij vanuit dit verband bijzonder vertrouwd over. Het tijdig en op de juiste wijze loslaten van een toets bijvoorbeeld is een van de vaardigheden waarop de musicus vele uren traint.

⁹⁵ Sennett, a.w., p. 178.

⁹⁶ Sennett, a.w., p. 168.

⁹⁷ Sennett, a.w., pp. 214-215.

⁹⁸ Sennett, a.w., p. 152.

wordt deze ethiek vertaald naar een sociaal-politieke ethiek. Goed vakmanschap impliceert socialisme, stelt Sennett.⁹⁹ Een argumentatie voor deze toespitsing van een op de praxis gebaseerde ethiek, verankerd in vakmanschap, op een sociaal-politieke ethiek blijft uit, of het moet zijn dat Sennett impliciet aansluit bij het perspectief van de Verlichting, waarin vakmensen werden beschouwd als potentieel goede staatsburgers.

We kunnen nu concluderen dat Sennetts ethiek van het loslaten, wanneer deze verstaan wordt in haar door Sennett zelf voorgestelde verbinding met de spiritualiteit van zen, inhoudelijk aansluit bij de paradoxale kritiek die ontmythologiseerde spiritualiteit is. Voorts kunnen we mede aan de hand van zijn verwijzingen naar taoïsme en zen kunnen we Sennetts positie als spiritueel valideren. Dat deze positie verankerd is in de praxis, de doorleefde ervaringen van de vakman en diens techniek, pleit voor een ontmythologiseerde spiritualiteit als zodanig. Praxis blijkt inderdaad een bron te kunnen zijn voor spiritualiteit.

4.2 zelfvergetelheid

Aan de hand van de obsessie van de vakman stelt Sennett het begrip 'zelfvergetelheid' aan de orde. We zien nu, dat Sennett vakmanschap, als bron van zelfvergetelheid, beschouwt als correctie op vormen van obsessie en trots die de vakman eveneens ten deel kunnen vallen, maar die net positief gewaardeerd worden door Sennett.

Obsessie houdt verband met iemands *drive*. Wie geobsedeerd is, is gegrepen door een fenomeen buiten hemzelf, door een bepaalde opvatting of gedachte, waarbij de eigen autonomie mogelijk in gevaar komt. Obsessie kan een bedreiging zijn voor persoonlijke vrijheid. In het geval van vakmanschap kent obsessie twee aan elkaar tegenovergestelde kanten.¹⁰⁰ Obsessie kan enerzijds de vakman volledig beheersen, waardoor hij niet in staat is om nieuwe mogelijkheden, kansen en perspectieven op te merken. Aan de andere kant kan op een meer speelse, losse manier van een obsessie sprake zijn, waardoor de vakman weliswaar nog steeds sterk gedreven is, zonder dat dit echter zijn onbelemmerdheid en vrijheid in de weg staat.

De vakman moet dus met zijn obsessie goed weten om te gaan, om te voorkomen dat het zich tegen hem keert. Dit bestaat dan in de ruimte die men neemt om een vraagteken bij de eigen drijfveren te kunnen plaatsen. Een vakman die deze

⁹⁹ Sennett, a.w., p. 288.

¹⁰⁰ Sennett, a.w., p. 252.

kunst verstaat, kan zijn obsessie 'meester' worden, en inzetten ten behoeve van zijn werk.

Vanuit deze redenering formuleert Sennett vijf kenmerken waaraan een goede vakman voldoet. Deze zijn: het belang van het schetsmatige inzien, contingentie en beperking weten te waarderen, het accepteren van onvoltooidheid en onopgelostheid, het vermijden van perfectionisme dat kan ontaarden in vertoon van het zelf, en weten wanneer men moet stoppen.

De ethiek van het loslaten, ofschoon ongenoemd door Sennett in dit verband, komt hierbij andermaal in beeld. De schets, het waarderen van het niet-noodzakelijke, het onvoltooid en onopgelost, en het tijdig stoppen, gaan alle terug op de kunst van het loslaten. De ethiek van het loslaten keert hier, voortgekomen uit de techniek en zich als vanzelfsprekend uitstrekkend naar het sociale domein, terug naar de eigen bron, en wordt aldus normatief voor vakmanschap zelf. Hiermee wordt eenzelfde cyclische beweging gemaakt als Maezumi Roshi schetst in het verband van het Achtvoudige Pad, waarvan de eerste stap de juiste zienswijze is, en de laatste concentratie (samadhi): "Samadhi brengt ons terug bij juist inzicht. Wat is juiste samadhi? Juiste samadhi is één van de cruciale voorwaarden voor het nemen van beslissingen. Als we die hebben, overstijgen we dit beperkte 'ik'."¹⁰¹

In het verband van techniek, in het bijzonder van het onderling samenwerken van de hand, het zien, en het weten, gaat Sennett in op zelfvergetelheid, zoals deze zich kan voordoen in het werk van de vakman. Hij doet dit aan de hand van een artikel van filosoof en glasblazer Erin O'Connor. Al werkend kan men in een zijnstoestand geraken, die bestaat in een volledig geabsorbeerde concentratie. Hierbij is men zich dan niet langer bewust van zichzelf, zelfs niet van de eigen lichamelijke, de grondslag van Sennetts mensbeeld. "We have become the thing on which we are working."¹⁰² De eigen lichamelijke lijkt te zijn samengevallen met de 'lichamelijkheid' van waaraan men werkt – ook in het geval van een niet-materieel werk, zoals muziek, of een tekst. Zelfvergetelheid maakt het de vakman mogelijk om geabsorbeerd te zijn in datgene waar hij zijn aandacht en concentratie aan wijdt, om uiteindelijk de eigenschappen van datgene waaraan hij werkt te interioriseren alsof het zijn eigen bestaan was.

¹⁰¹ Maezumi Roshi, a.w., p. 88.

¹⁰² Sennett, a.w., p. 174. Hij verwijst naar Merleau-Ponty's begrip *being a thing*, en naar Polanyi's *focal awareness*.

Zelfvergetelheid bestaat in het besef op te gaan in het andere dan hetgeen men zelf is. Men vergeet zichzelf, terwijl men echter onvermijdelijk dit zelf blijft. Dit andere kan, in het geval van de vakman, datgene zijn waaraan gewerkt wordt. In het geval van de dichter kan het het landschap zijn dat wordt verdicht. In het geval van de mysticus is het god.

Maar zelfvergetelheid houdt niet op bij het opgaan in het niet-zelf. In dit opgaan wordt men in de eigen beleving zelf tegelijkertijd dit niet-zelf. Het zelf verdwijnt, maar de ervaring verdwijnt niet. De glasblazer wordt in zijn ervaring het glas waaraan hij werkt. De dichter wordt het landschap. De mysticus raakt buiten zichzelf van de extatische ervaring god te zijn. Als zodanig houdt zelfvergetelheid verband met spiritualiteit in de traditionele zin, dat het zelfoverstijgend is, transcenderend. In het vergeten van het zelf vindt de verbinding plaats met het niet-zelf, dat binnen religieuze kaders verstaan wordt als 'god'. Dit betekent echter niet, dat het zelf vernietigd wordt, zoals ontmythologiseerde spiritualiteit zichzelf vernietigt zodra de vraag naar de uniciteit van deze spiritualiteit wordt beantwoord.

In zelfvergetelheid schuilt, dankzij de verbinding die in zelfvergetelheid gerealiseerd wordt en dankzij de ervaring die blijft, het antwoord op de zelfvernietigende potentie van ontmythologiseerde spiritualiteit. De ethiek van de verbinding, ofwel de paradoxale kritiek van spiritualiteit, kan spiritualiteit dus behoeden voor haar eigen vernietiging, dankzij het mechanisme van zelfvergetelheid. Dit inzicht dwingt ons om terug te keren naar het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit met de vraag, of een mechanisme als dat van zelfvergetelheid, waarvan we nu inzien dat dit noodzakelijk is voor het (voort)bestaan van ontmythologiseerde spiritualiteit, inderdaad in dit concept aanwezig is. Ik kom hier in het hierna volgende hoofdstuk op terug.

5 evaluatie

Na deze voor ons begrip van ontmythologiseerde spiritualiteit belangwekkende conclusie, keren we terug naar Sennett. Ik evalueer *The Craftsman* op een drietal punten: de empirische claim met betrekking tot de moraliteit van de vakman, de verhelderende vraag naar het wezen van de vakman, en een vraag met betrekking tot de status van werk.

Bij Sennetts positie ten aanzien van de moraliteit van de vakman, een centraal punt in *The Craftsman*, kan de vraag gesteld worden, in hoeverre zij nu een empirische

claim bevat, dan wel een ideaaltypisch beeld schetst. Zijn vakmensen nu daadwerkelijk deugdzamer en beter staatsburgers dan mensen die dit niet zijn? Wat is nu eigenlijk een vakman?

In *The Craftsman* wordt niet duidelijk wat nu onder een *craftsman* verstaan dient te worden. Het Engelse *craftsman* betekent handwerksman, met ‘vakman’ en ‘ambachtsman’ als betekenisvarianten. Wanneer dit begrip nu naar het Nederlands vertaald wordt, wordt de vraag naar de betekenis urgent. In mijn bespreking van Sennett heb ik consequent gekozen voor het begrip ‘vakman’. Dit is immers een term waarmee zowel artsen, musici, als glasblazers, allen voorbeelden van *craftsmen* die Sennett beschrijft, aangeduid kunnen worden. De Nederlandse vertaling van *The Craftsman* draagt echter de titel *De ambachtsman*.¹⁰³ Het is nu maar de vraag, in hoeverre de tandarts en de musicus zich herkennen in deze aanduiding. Dit begrip is immers een aanduiding voor de meer fysieke beroepen die verwantschap vertonen met *homo faber*. Van zowel de meubelmaker als van de chirurg kan niet gezegd worden dat zij ambachtlieden zijn. Vakmanschap echter kan zowel resulteren in materiële artefacten, als in immaterieel werk.

Als we in het veld van de werkende professional onderscheid maken tussen professionals die artefacten produceren, professionals die handelen, en professionals ‘productie’ bestaat in de vorm van concepten, dan is het de vraag in hoeverre het begrip *craftsman* dit gehele veld dekt. Met een aantal van zijn casus wekt Sennett de indruk dat dit inderdaad zo is, hoewel het merendeel van zijn voorbeelden toch tendeert naar een duiding van dit begrip dat sterk neigt naar traditionele ambachten zoals die functioneerden in het pre-industriële tijdperk. Sennett heeft zijn concept van de werkende mens niet alleen onvoldoende uitgewerkt, hij laadt met een aantal van zijn voorbeelden ook de verdenking op zich, reactionair te zijn.

Een volgende verhelderende vraag is gelegen in Sennetts benadering van het object van vakmanschap. In het licht van het feit dat hij veel aandacht besteedt aan de verhouding van de vakman tot het object dat hij maakt – opus, roept dit kritische vragen op.

Kennis van de vakman houdt verband met materieel bewustzijn, aldus Sennett. Over dit type bewustzijn zegt hij: “All craftsmen have it, even those who practice the

¹⁰³ Sennett, R., (2008), *De ambachtsman*. Amsterdam: uitgeverij Meulenhoff.

most arcane art.”¹⁰⁴ Het materiële betekent bij Sennett dus meer dan uitsluitend het stoffelijke. Ook dichters en musici hebben een materieel bewustzijn – voor de dichter bijvoorbeeld bestaat de materie in woorden.

Het opus, het werk als object, of dit nu stoffelijk of onstoffelijk is, is cruciaal in Sennetts gedachtegang, zoals we bijvoorbeeld zagen bij zijn uiteenzettingen met zelfvergetelheid en trots. Herhaaldelijk stelt Sennett dat de materiële cultuur zijn vertrekpunt is. “Rather than get lost in this philosophical forest, it might be better to focus on what makes an object interesting. This is the craftsman’s proper conscious domain; all his or her efforts to do good-quality work depend on curiosity about the material at hand.”¹⁰⁵ We weten nu dat het materiële in Sennetts concept ook onstoffelijk kan zijn.

Sennett zet het begrip ‘materie’ dus op grond van beide betekenissen in; het is nu eens het stoffelijke waaruit het werk als object gemaakt is, en dan weer het onstoffelijke. Het is zowel het glas waar de glasblazer mee werkt, de ruimte en de rivier waar de stedenbouwer mee moet werken, de woorden die de dichter ter beschikking staan, als de sonate die de musicus uitvoert.

De vraag is nu, in hoeverre deze opvatting van het begrip ‘materie’ in verband met opus probleemloos kan geschieden. Het sieraad is het opus van de goudsmid. De sonate waarop de musicus studeert is echter niet diens opus, maar dat van Schubert. En in het geval van de neuroloog is van een opus al helemaal geen sprake, tenzij men ‘gezondheid’ of ‘genezing’ als zodanig duidt, hetgeen toch op bezwaren stuit.

De relevantie van dit punt voor ons onderwerp bestaat in de volgende vraag. Als het zo is, dat de praxis normatief is voor ontmythologiseerde spiritualiteit, iets dat ik in het voorgaande stelde, dan kan het van belang zijn om na te gaan, in hoeverre er een verband bestaat tussen het object dat het resultaat is van deze praxis (het opus), de aard van het opus (materieel, of immaterieel), en de praxis zelf. We zagen immers, dat praxis en opus vanuit ethisch perspectief geheel verschillend gewaardeerd kunnen worden. Behoeden vakmanschap en artefact de maker voor hoogmoed, tegelijkertijd vormt het artefact waarvoor vakmanschap voorwaardelijk is de aanleiding tot de Pandora-kwestie. De vrucht van de arbeid mag dan voortreffelijk zijn en de maker tot een deugdzaam mens maken, haar toepassing kan een radicaal tegengesteld beeld te zien geven. Dit vraagt om nadere thematisering en reflectie.

¹⁰⁴ Sennett, a.w., p. 119.

¹⁰⁵ Sennett, a.w., p. 120.

6 conclusie

Dit hoofdstuk was een uiteenzetting met Sennetts *The Craftsman*, een studie naar de formele aspecten van vakmanschap, door de schrijver gemotiveerd als kritisch antwoord op Arendts concept van *animal laborans*.

Reden tot kritiek op Sennett vormde het ontbreken van definities van een fundamenteel begrip als 'vakman', en het niet thematiseren van een even zo belangrijk thema als 'werk'.

Onze uiteenzetting met *The Craftsman* leidde, behalve tot kritiek, echter tot fundamentele inzichten die een constructief aan ons onderzoek bijdragen. We leerden bijvoorbeeld het belang inzien van een adequate omschrijving van het begrip 'werk' voor de uitwerking van onze vraagstelling. We realiseerden ons daarbij, dat ons begrip 'praxis' een deelaspect van werk is, naast het aspect 'opus'. 'Praxis' duidt op handelen, 'opus' op het werk als vrucht van dit handelen, en 'werk' kan betrekking hebben op beide. Het aspect 'opus', zo werd duidelijk, wordt in onze vraagstelling niet gethematiseerd. Dit betekent echter niet dat dit begrip geen waarde zou hebben voor verdere reflectie over de relatie van spiritualiteit en werk.

Voorts ondersteunde Sennett de aannemelijkheid van ons concept van een ontmythologiseerde spiritualiteit, die berust in de praxis. De praxis komt dan voor wat betreft haar normativiteit in de plaats van de metafysische aanname bij spiritualiteiten die gegrondvest zijn in een veronderstelde metafysische werkelijkheid.

Verder hebben we gezien dat *The Craftsman* zelf beschouwd kan worden als een proeve van een ontmythologiseerde spiritualiteit, waarvan de bron dus berust in vakmanschap. Opmerkelijk hierbij was de overeenkomst tussen de ethiek van het loslaten in Sennetts concept, en de paradoxale kritiek die ontmythologiseerde spiritualiteit is.

De reeds gethematiseerde constatering, dat spiritualiteit een zelfconstituerend, betekenisgevend perspectief op de werkelijkheid is, en als zodanig even gevoelig voor de epistemologische valkuil van betekenisgeving als elke andere vorm van reflectie, werd in dit hoofdstuk andermaal bevestigd. Dit betekent dat voorzichtigheid betracht dient te worden bij het toekennen van waarheidsclaims aan spiritualiteit. Spiritualiteit blijft een betekenisgevende rationaliteit. Het betekenisgevende aspect onderscheidt spiritualiteit van waarheidsvinding.

Het meest fundamentele punt van dit hoofdstuk berust echter in het antwoord op de vraag naar het onderscheidende kenmerk van ontmythologiseerde spiritualiteit. Waarin schuilt nu het spirituele in deze spiritualiteit? Sennetts *Craftsman* werd niet alleen aangemerkt als een proeve van deze spiritualiteit, zij fungeerde ook als

lakmoesproef. Daarbij kwamen we tot een conclusie, die helder werden in het licht van het door Sennett zelf aangebrachte verband van de ethiek van het loslaten en zen, en met het inzicht dat ontmythologiseerde spiritualiteit uiteindelijk zichzelf vernietigt, zodra getracht wordt haar uniciteit te benoemen, vanwege haar kenmerk van paradoxale kritiek. Deze kritiek problematiseert elke vorm van objectivering en verbijzondering, ook als dit plaatsvindt in de vraag naar haar eigen uniciteit. De conclusie werd geformuleerd in het verband van Sennetts thematisering van het begrip 'zelfvergetelheid'. Hierbij gaat het zelf weliswaar op in het niet-zelf, maar dit geschiedt zonder dat het zelf vernietigd wordt, zoals het geval zou zijn geweest bij de radicalisering van het monistische perspectief van de paradoxale kritiek. Het mechanisme van zelfvergetelheid, zo is de conclusie, behoedt ontmythologiseerde spiritualiteit voor haar eigen potentiële zelfvernietiging die aan de orde komt in het geval van haar verbijzondering. De vraag is nu, of dit mechanisme in het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit reeds aanwezig is, of dat het in onze hermeneuse als een aanvullende correctie dient te worden aangebracht, nu we weten dat ontmythologiseerde spiritualiteit haar eigen vernietiging in zich draagt.

hoofdstuk VI | herdefinitie van ontmythologiseerde spiritualiteit

inleiding

We maken in dit hoofdstuk een nieuwe slag in onze hermeneutiek. Onze uiteenzetting met Sennett noodt immers tot een herdefinitie van ontmythologiseerde spiritualiteit. Dit op basis van zijn inzichten omtrent zelfvergetelheid, en de betekenis hiervan voor de afwending van de zelfvernietigende potentie van deze spiritualiteit.

Ik vat eerst het concept zoals we dit tot dusver ontwikkeld hadden, samen. Vervolgens sta ik stil bij Sennetts positie, die ik bovendien in gesprek breng met Arendts analyse van de waardering van werk in de moderniteit, waartegenover ik mij reeds eerder positioneerde. We zullen daarbij zien dat Sennett, hoewel onbedoeld, een antwoord op haar analyse geeft met zijn concept van zelfvergetelheid, dat aansluit op mijn positie.

Ik sluit af met een noodzakelijke herdefinitie van ontmythologiseerde spiritualiteit.

1 ontmythologiseerde spiritualiteit samengevat

We vatten het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit, zoals geschetst in hoofdstuk IV andermaal kort samen. In dit concept onderscheidde we vier kenmerken, namelijk paradoxale kritiek, betekenisgevende rationaliteit, algemeenheid in de zin dat spiritualiteit een antropologische constante is, en verankering in de praxis.

De eigenschap van paradoxale kritiek houdt, door de monistische ontologie die aan deze kritiek ten grondslag ligt, een kritiek in op elke vorm van dualisme. Dit betekent dat ontmythologiseerde spiritualiteit niet instrumenteel kan worden ingezet, zonder dat zij ontdaan wordt van deze fundamentele eigenschap. Ontmythologiseerde spiritualiteit is een kritiek op vermarkting en op de mythologisering van spiritualiteit. Dit heeft vergaande consequenties voor bepaalde bestaande praktijken waarin de relatie van werk en spiritualiteit gethematiseerd wordt. In hoofdstuk V kwam deze eigenschap andermaal aan de orde, en dit leidde tot het inzicht dat deze kritiek uiteindelijk tot de zelfvernietiging van ontmythologiseerde spiritualiteit leidt, zodra de vraag naar de uniciteit van deze spiritualiteit beantwoord wordt.

Met betrekking tot de eigenschap van betekenisgevende rationaliteit, het tweede kenmerk van ontmythologiseerde spiritualiteit, concludeerden we dat deze eigenschap aan spiritualiteit de mogelijkheid tot het doen van waarheidsclaims ontnemt. Spiritualiteit is betekenisgeving die zich realiseert in de waarneming, en als zodanig werkelijkheid constitueert. Dit is iets anders dan dat zij empirisch valide uitspraken over

het waargenomene doet. In deze eigenschap schuilt de klassieke epistemologische problematiek van waarneming en waarheid. Deze problematiek is een valkuil, zolang aan ontmythologiseerde spiritualiteit een waarheidsclaim wordt toegekend.

De derde eigenschap, algemeenheid, hebben we beargumenteerd vanuit de antropologie van de verbinding, die inhoudelijk tevens verwant is aan paradoxale kritiek. Dit kenmerk is verder niet nader uitgewerkt. Meer fungeert het als een echo van de antropologie waarin ontmythologiseerde spiritualiteit verankerd is, en waarin mens-zijn verstaan wordt als een expliciete verbinding van het lichamelijke en het geestelijke, waarbij deze aspecten weliswaar verschillend zijn, maar niet in een hiërarchische verhouding ten opzichte van elkaar staan.

De vierde eigenschap van ontmythologiseerde spiritualiteit tenslotte bestaat in de verankering in de praxis. We hebben in hoofdstuk V gezien, in onze uiteenzetting met Sennett, wat deze eigenschap concreet kan betekenen. De praxis bleek daarbij normatief te zijn voor een ethiek, die door Sennett 'de ethiek van het loslaten' werd genoemd. Er bleek een goede aansluiting te bestaan tussen ontmythologiseerde spiritualiteit en de wijsgerige positie van het pragmatisme, zoals gethematiseerd door Sennett. In dit hoofdstuk werd ook duidelijk, dat het begrip 'werk' nadere differentiatie vraagt, in de zin van een onderscheid tussen praxis en opus. Dit met het oog op een verdere doordenking van de relatie van spiritualiteit en werk, waarbij we ons tot nu toe uitsluitend op de praxis hebben gericht.

Helpt bescheidenheid ten aanzien van waarheidsclaims bij de afwending van het probleem dat de eigenschap van betekenisgevende rationaliteit met zich meebrengt, iets dergelijks geldt niet voor het probleem dat samenhangt met de eigenschap van paradoxale kritiek. In hoofdstuk V ontdekten we aan de hand van Sennett dat het door hem gethematiseerde begrip 'zelfvergetelheid' soelaas kan bieden bij het urgente probleem van de zelfvernietigende potentie van ontmythologiseerde spiritualiteit. Het mechanisme van zelfvergetelheid bestaat in een subtiele balans tussen het weliswaar vergeten van het zelf en het opgaan in het niet-zelf, waarbij echter de gecontinueerde waarneming borg staat voor de vernietiging van het zelf. In het voorgaande suggereerden we, dat een dergelijk mechanisme ontmythologiseerde spiritualiteit eveneens zou moeten kunnen beschermen tegen haar eigen opheffing, die de radicale consequentie is van haar paradoxale kritiek. Dit is een punt dat verder uitgewerkt dient te worden. Dit is noodzakelijk, omdat hiermee voorkomen kan worden dat ontmythologiseerde spiritualiteit een zeepbel blijkt te zijn zodra over haar gereflecteerd wordt, waardoor we uiteindelijk met lege handen staan. Tenzij we, zoals we al eerder deden met de eigenschap van betekenisgevende rationaliteit, de consequentie van

deze eigenschap aanvaarden. Deze consequentie zou dan kunnen bestaan in het beamen dat ontmythologiseerde spiritualiteit geen definitief onderscheidende eigenschap heeft, behalve dan wellicht in het samengaan van de reeds uitgewerkte vier eigenschappen.

2 Arendt en Sennett *revisited*

We zagen dat Arendt de moderne situatie van de *laboring society* beoordeelde als een situatie waarin contemplatie door instrumentele rationaliteit is gemarginaliseerd. We zagen ook, dat ik het met deze analyse niet eens ben. Ontmythologiseerde spiritualiteit, als kritiek op doelrationaliteit, biedt niet alleen een antwoord op de door haar geschetste situatie, met haar verankering in de praxis is zij reeds manifest.

Interessant is nu, dat het begrip 'contemplatie', zoals Arendt dit schetste, lijkt samen te vallen met Sennetts concept van 'zelfvergetelheid', dat hij in verband bracht met transcendentie. Zowel in het geval van contemplatie als bij zelfvergetelheid valt het zelf samen met het niet-zelf, zonder daarbij echter vernietigd te worden. We zagen dat juist hierin, in de niet-vernietigende eigenschap van zelfvergetelheid, een antwoord schuilde op de zelfvernietigende potentie van ontmythologiseerde spiritualiteit.

Dit zou betekenen dat Sennett niet alleen een eerherstel formuleerde van *animal laborans* zoals door Arendt getypeerd, maar, onbedoeld met zijn concept van zelfvergetelheid een aanzet formuleert die een antwoord kan bieden op de situatie van de moderniteit die Arendt schetst. En dit, geheel in de lijn van het pragmatisme waaraan Sennett zichzelf schatplichtig acht, gebaseerd op de praxis van vakmanschap en de ethiek die daarin verankerd ligt. In de eigenschap van zelfvergetelheid, waarbij het zelf opgaat in het niet-zelf zonder dat het zelf hierbij vernietigd wordt, schuilt een kritiek op de instrumentele rationaliteit die volgens Arendt in de plaats is gekomen van contemplatie.

Maar hier komt nog een punt bij. Sennetts concept van zelfvergetelheid dient, in elk geval voor wat betreft het mechanisme hiervan, te worden toegevoegd aan ons concept van ontmythologiseerde spiritualiteit. Niet alleen omdat het deze spiritualiteit behoedt voor zelfvernietiging, maar ook omdat ons spiritualiteitsconcept hierdoor Arendts analyse definitief onder kritiek stelt.

In het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit het begrip 'zelfvergetelheid', of, beter, een typering van het mechanisme hiervan, tot dusver niet opgenomen.

3 ontmythologiseerde spiritualiteit andermaal

Op basis van het voorgaande dient het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit te worden uitgebreid met een vijfde eigenschap. Behalve dat zij een paradoxale kritiek is, betekenisgevende rationaliteit, een antropologische constante en verankerd in de praxis, kenmerkt deze spiritualiteit zich door de eigenschap dat zij niets vernietigt, ook zichzelf niet. Uiteindelijk is zij in staat om volledig op te gaan in de praxis en niet meer als spiritualiteit herkenbaar te zijn, zonder dat hierbij gesteld kan worden dat er van spiritualiteit geen sprake meer is. Ontmythologiseerde spiritualiteit overstijgt daarmee zichzelf, zonder zichzelf daarbij echter te vernietigen. Ik typeer deze eigenschap, gevaarlijk genoeg, met het begrip 'transcendentie'. Deze transcendentie dient echter vanzelfsprekend niet verstaan te worden in verband met een metafysische werkelijkheid, of als iets dat leidt tot ontstijging aan de waarneming. Het is een uiterst problematisch begrip, dat direct om een alternatief vraagt. 'Transcendentie' is derhalve een voorlopig begrip.

Behalve dat deze vijfde eigenschap ontmythologiseerde spiritualiteit behoedt voor haar zelfvernietiging, verstevigt zij de betrokkenheid van spiritualiteit op de praxis, en vormt zij aldus een antwoord op het door Trungpa aangeduide spiritueel materialisme. Spiritualiteit is uiteindelijk niet verbijzonderbaar, maar zij is wel onvervreemdbaar manifest in het menselijk handelen.

4 conclusie

In dit hoofdstuk stelden we ons concept van ontmythologiseerde spiritualiteit bij door middel van het begrip 'transcendentie'. We gaven aan dat dit begrip uitermate problematisch is, en dringend vervangen dient te worden door een meer bij ontmythologiseerde spiritualiteit passend begrip.

hoofdstuk VII | het alternatief

inleiding

Het constructieve gedeelte van de vraagstelling waarmee dit tweede deel een uiteenzetting vorm, bestaat in de vraag naar de mogelijkheid voor een alternatieve benadering van de verbinding van spiritualiteit en werk.

In dit zevende hoofdstuk geef ik een aanzet voor een antwoord op dit gedeelte van de vraagstelling. Voordat ik mijn voorstel formuleer, neem ik de posities van Arendt en Sennett inzake hun waardering van werk zoals dit in hun tijd manifest is samen, keer ik terug naar de casus van *moral distress* uit hoofdstuk I, en breng ik nogmaals mijn kritiek in op de situatie zoals we die in het veld zagen. Aldus plaats ik mijn voorstel in de context waarop zij een antwoord moet bieden.

1 werk en zinverlies: Arendt en Sennett andermaal *revisited*

Zowel Arendt als Sennett analyseren de wijze waarop werk in hun tijd gevalideerd wordt. Voor een goed begrip: het gaat dan om een analyse aan het eind van de jaren vijftig van de vorige eeuw, respectievelijk het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw. Ieder van hen typeert de beschreven situatie in een notendop. Bij Arendt luidt deze typering *laboring society*, met als laatste stadium een *society of jobholders*, en bij Sennett *skills society*. Beide auteurs beoordelen deze samenlevingen als negatief vanuit het oogpunt van de betekenis van werk. Arendt typeert de in doelrationaliteit gevangen zittende werker van de *laboring society*, waarin uiteindelijk al het werk zal wegvallen, als ronduit dramatisch. Elke vorm van zin is in deze situatie immers ver te zoeken. En Sennett beoordeelt de *skills society*, die verwantschap vertoont met Arendts *society of jobholders*, als rampzalig voor de ontwikkeling van vakmanschap, waardoor vreugde en deugzaamheid in hun samenhang met werk niet vanzelfsprekend zijn.

Los van de vraag naar de empirische claims van deze beweringen, valt toch een overeenkomst op tussen deze negatieve waarderingen en de casus van *moral distress*, zoals deze geschetst werd in hoofdstuk I. De overeenkomst tussen de posities van Arendt en Sennett, alsmede de casus, bestaat in zinverlies.

2 spiritualiteit als zaak van het individu

Ontmythologiseerde spiritualiteit is, als betekenisgevende rationaliteit, bij uitstek een zingevende aangelegenheid. Het biedt dus alleen al vanuit dit oogpunt een

antwoord op de analyses van Arendt, Sennett en op de casus van *moral distress*. Wanneer bovendien de verbinding van werk en spiritualiteit zoals dit bij ontmythologiseerde spiritualiteit het geval is expliciet kan worden gemaakt voor anderen, dan zou hierin een oplossing kunnen liggen voor het geschetste probleem. Dat het expliciet inzetten van spiritualiteit ten behoeve van derden echter kritisch ontvangen dient te worden, heb ik reeds uitvoerig betoogd. Het is geen juiste en uiteindelijk ook geen fundamentele oplossing om in een organisatie een spiritualiteitsgoeroe of een consultant in te vliegen, opdat werknemers weer zin in hun werk gaan ervaren. Deze oplossing is niet alleen onjuist, omdat vermarkte spiritualiteit haar kritische vermogen mist en ten onrechte instrumenteel kan worden ingezet, maar ook omdat spiritualiteit, als vorm van waarnemend duiden, onmogelijk een zaak kan zijn van het personeelsmanagement dat denkt voor de individuele werkenden. Men kan immers niet waarnemen in de plaats van een ander.

Spiritualiteit is primair een persoonlijke aangelegenheid. Het argument hiervoor berust in de betekenisgevende rationaliteit die spiritualiteit ook is. We zagen dat betekenis wordt geconstitueerd in de waarneming, en waarnemen als zodanig kan men uitsluitend voor zichzelf. Het is onmogelijk om mijn buurvrouw de boom voor ons huis op een bepaalde wijze te laten waarnemen. Hoogstens kan ik haar beargumenteerd vertellen waarom ik deze boom die en die betekenis geef, maar dit biedt nog geen enkele garantie voor de wijze waarop zij de boom waarneemt en betekenis geeft. We zagen dan ook, dat spiritualiteit geen enkele waarheidsclaim kan doen. Bijgevolg kan zij niet algemeen geldig zijn. Hoogstens kan achteraf geconstateerd worden, dat iemand anders een spiritualiteit heeft die overeenkomsten vertoont met de mijne.

We stuiten hier nu andermaal op het probleem, dat de ontmythologiseerde spiritualiteit die in deze thesis werd uitgewerkt, evenzeer getuigt van een spiritualiteit, in dit geval de mijne. Dit betekent dat zij evenmin een waarheidsclaim bevat, noch universaliseerbaar is. De alternatieve benadering van de relatie van werk en spiritualiteit die ik op basis van ontmythologiseerde spiritualiteit voorstel, verschilt dan ook in fundamenteel opzicht niet van een sonate, een roman of een schilderij. Zij is ten hoogste consistent voor wat betreft haar eigen werkelijkheid, en staat in relatie tot de algemeen voor de menselijke waarneming toegankelijke werkelijkheid, zonder daarbij echter een empirische claim te kunnen doen. Mijn alternatief is, net als kunst, ten diepste spel. Een exercitie die zich voor wat betreft haar immuniteit voor kritiek niet onderscheidt van religie.

Is dit een probleem? Ja, wanneer de vraag naar de waarheidsclaim van dit alternatief gesteld wordt. En nee, wanneer zij beschouwd wordt als wat zij daadwerkelijk is, namelijk een vorm van spiritualiteit.

3 het alternatief als probleem

Een alternatieve verbinding van werk en spiritualiteit dient gehoor te geven aan de kritiek die geformuleerd werd op de verbinding zoals die thans plaatsvindt in diverse praktijken. Tegelijkertijd dient deze kritiek recht te doen aan de normativiteit van de verbinding, die kenmerkend is voor ontmythologiserende spiritualiteit. Dit betekent dat zij zich niet radicaal tegenover de huidige praktijk dient te plaatsen.

Ontmythologiseerde spiritualiteit staat geen dialectiek toe. Of juist toch wel? De vraag is namelijk, in hoeverre niet juist de normativiteit van de verbinding zelf een dialectische zienswijze nodig heeft, als bestaansvoorwaarde, aangezien juist in de verbinding de afstand tussen twee tegengestelden, als een concluderend alternatief, overbrugd wordt. Zonder zelf en niet-zelf geen zelfvergetelheid, als tussenpositie tussen zelf en niet-zelf. Zonder zelf en niet-zelf geen transcendentie.

Is dialectiek nu voorwaardelijk voor de verbinding die ontmythologiseerde spiritualiteit tot stand brengt? Dit is een vraag die buiten het terrein van onze vraagstelling valt. Maar het is wel een vraag die aandacht vereist.

4 het alternatief

4.1 de individuele werkende

Om een voorstel te kunnen doen voor een alternatieve benadering van de verbinding van werk en spiritualiteit, stappen we af van onze fixatie op verbinding en de mogelijke problemen die hiermee samenhangen. We kunnen ons immers in dit verband niet met deze problemen uiteen zetten. In plaats daarvan zetten we op een rij waaruit de alternatieve benadering niet moet bestaan.

Het initiatief en de verantwoordelijkheid voor een alternatieve verbinding van werk en spiritualiteit liggen niet bij het management. Spiritualiteit is immers een zaak van de individuele, betekenisgevende waarnemer. Dit betekent dat binnen organisaties iedere bemoeienis vanuit het management inzake dit onderwerp vermeden dient te worden.

Spiritualiteit wordt niet ingevlogen op verzoek van het management, maar is een zaak van de werkenden zelf. Daarmee komt direct een einde aan het exercitieterrein van consultancy praktijken, die de verbinding van spiritualiteit en werk *evidence based*, instrumenteel en commercieel opvatten, binnen bedrijven en organisaties. Ook disciplines als *workplace spirituality* en business spiritualiteit zijn hiermee verleden tijd,

aangezien zij worden ontdaan van hun grond zodra de verbinding van spiritualiteit en werk weer wordt teruggegeven aan het individu.

Dit betekent, dat voor wat betreft het zinvol ervaren van werk, alle verantwoordelijkheid bij de individuele werkende ligt. Het is aan de werkende zelf om al dan niet zin te ervaren in het werk, om problemen op dit gebied te signaleren, en om op geconstateerde problemen wel of geen actie te ondernemen.

Het is uitsluitend aan onze verpleegkundige uit hoofdstuk I zelf om al dan niet te werken aan haar bewustwording van een spiritualiteit die haar weer arbeidsvreugde kan verschaffen, en niet aan haar werkgever. Zij heeft het in eigen hand, nu niet alleen voor denken en voor ethiek, maar ook voor spiritualiteit geen beroep meer gedaan kan worden op een metafysische werkelijkheid, een priester, een zenleraar of een consultant. Ontmythologiseerde spiritualiteit is een spiritualiteit van *no footsteps*, zoals in de koan uit de Mumonkan: “To tread the edge of a sword | Running over a ridge of jagged ice | Not using steps or ladders | Jumping from the cliffs with hands free.”¹⁰⁶

4.2 de organisatie

Wanneer we ons concentreren op de denkbeeldige casus van de door *moral distress* geplaagde verpleegkundige, dient zich echter wel de vraag aan naar de aard van de verantwoordelijkheid die het management draagt inzake de problemen waarin de verpleegkundige verzeild raakt. We zagen weliswaar dat spiritualiteit een zaak is van de individuele werkende, maar dit betekent niet dat het management niet verantwoordelijk is ten aanzien van de mogelijkheidsvoorwaarden om werk als zinvol te ervaren. Als het gaat om werk en spiritualiteit ligt de rol van management weliswaar niet in het bieden van spiritualiteit, maar wel in het scheppen van voorwaarden die de individuele werknemer in staat stellen om werk als zinvol te kunnen ervaren.

Indien de organisaties waarin gewerkt wordt slecht zijn voor het spirituele welbevinden van degenen die in deze organisaties werken, in die zin dat zij geen ruimte bieden die een ervaring van zinvolheid mogelijk maken, dan draagt het management hierin verantwoordelijkheid. Deze verantwoordelijkheid vindt zijn grondslag in het mens-zijn van de individuele werkende, dat bestaat in het samengaan van lichaam en geest, en dat spiritualiteit onvervreemdbaar met mens-zijn verbindt.

Dit betekent dat men een goed beeld zal moeten hebben van wat men onder de organisatie verstaat, hoe men de relatie ziet tussen de werkenden afzonderlijk en de organisatie als geheel. Dit is overigens iets anders dan dat men de organisatie een

¹⁰⁶ Yamada, K. (2004), *The Gateless Gate. The Classic Book of Zen Koans*. Sommerville: Wisdom Publications, p. 157.

eigen spiritualiteit toebedeelt, zoals we bijvoorbeeld De Blot zagen doen. Het is immers maar de vraag of een organisatie als antropomorf kan worden beschouwd, of dat er zoiets bestaat als het gemiddelde van alle spiritualiteiten die in de gezamenlijkheid van de werkenden binnen een organisatie verenigd zijn.

5 conclusie

Concluderend constateerden we reeds, dat de diverse auteurs zinverlies in werk constateren, en dat het antwoord hierop zoals dat thans in de praktijk wordt gegeven vanuit het oogpunt van ontmythologiseerde spiritualiteit niet houdbaar is.

De alternatieve verbinding van werk en spiritualiteit, die vanuit het perspectief van ontmythologiseerde spiritualiteit gegrondvest is in de normativiteit van de verbinding, loopt het risico een dialectiek te zijn. We lieten daarom deze normativiteit voor wat zij is, en stelden een alternatief voor, gebaseerd op de voorgaande constatering.

Dit alternatief brengt spiritualiteit geheel bij het individu, vanuit het argument dat spiritualiteit verankerd is in de waarneming, en als zodanig een vorm van betekenisgeving is. Spiritualiteit kan onmogelijk voor het individu door derden worden gerealiseerd. Het individu is, ook onder werktijd, 'eigenaar' van spiritualiteit, en draagt hier zelf verantwoordelijkheid hiervoor.

De verantwoordelijkheid van het management in het verband van spiritualiteit ligt in het realiseren van een organisatie die ruimte biedt waarin werk als zinvol ervaren kan worden. Het management dient zich hierbij echter ver te houden van spiritualiteit zelf.

6 het tweede deel van de vraagstelling beantwoord

Thans kan dan het antwoord op het tweede, constructieve gedeelte van de vraagstelling geformuleerd worden. Dit antwoord luidt, dat een alternatieve verbinding van werk en spiritualiteit is heel goed mogelijk is. Kern daarbij is, dat de individuele werkende ruimte wordt geboden om diens werk als zinvol te ervaren. Het realiseren van de verbinding van werk en spiritualiteit berust dus geheel bij het werkende individu. De verantwoordelijkheid van het management is slechts formeel van aard; zij berust in het faciliteren van ruimte die de spiritualiteit van individuele werkenden mogelijk maakt.

Wat dit laatste betekent voor organisaties en voor werk als zodanig, zijn vragen die nadere reflectie vereisen. Deze vallen echter buiten het project van deze thesis.

deel III

In dit derde en laatste deel herhaal ik het antwoord op de vraagstelling, zoals dat geformuleerd werd aan het eind van de hoofdstukken III en VII. Aansluitend volgt een samenvatting van de gehele exercitie. Ik sluit af met enkele contra-indicaties.

1 antwoord op de vraagstelling

Onze vraagstelling luidde: welke kritische kanttekeningen kunnen geplaatst worden bij de huidige verbinding van spiritualiteit en werk, en is, als antwoord op deze kritiek, een alternatieve benadering van deze verbinding mogelijk?

Het antwoord op de vraagstelling kan nu als volgt worden geformuleerd.

In de huidige verbinding van werk en spiritualiteit wordt ondergeschikt gemaakt aan mythe en markt. Hierdoor verliest zij haar kritische potentie ten aanzien van instrumentele rationaliteit. Deze spiritualiteit is een vleugellam gemaakte spiritualiteit, waaraan niet alleen goed verdiend kan worden, maar die de instrumentalisering van mensen binnen organisaties in de hand kan werken.

Als antwoord op deze kritiek dient de concluderende stelling dat de verbinding van spiritualiteit en werk een zaak is van de individuele werkende, en dat de taak van het management in dit verband uitsluitend bestaat in het scheppen van de voorwaarde, die noodzakelijk is om werk als zinvol te kunnen ervaren.

Het argument voor dit antwoord berust in het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit. Deze spiritualiteit heeft de volgende kenmerken: zij is paradoxale kritiek, betekenisgevende rationaliteit, een antropologische constante, verankerd in de praxis, en 'transcendent'.

2 samenvatting

Ik vat samen door stil te staan bij de vraag, welke denkbeweging zich nu in het voorgaande heeft voltrokken.

De vraagstelling van dit onderzoek luidde, welke kritische kanttekeningen geplaatst kunnen worden bij de huidige verbinding van spiritualiteit en werk, en of, als antwoord op deze kritiek, een alternatieve benadering van deze verbinding mogelijk is. Deze verbinding bracht ik in beeld aan de hand van een casus en aan de hand van Arendts analyse van de moderniteit, waarin zij stelt dat spiritualiteit volstrekt gemarginaliseerd is, ten faveure van doelrationaliteit. Het onderzoek op basis waarvan ik de vraagstelling beantwoordde, mondde uit in de concluderende stelling, dat

spiritualiteit in verband van werk een zaak is van de individuele werkende, en niet van het management. Management draagt in het geval van spiritualiteit verantwoordelijkheid voor facilitering, die in niets anders bestaat dan in het zorg dragen voor ruimte waarin voor de individuele werkende spiritualiteit manifest kan zijn.

In aansluiting op de tweeledige vraagstelling bestond het onderzoek uit twee delen. In het eerste deel werd een kritiek geformuleerd op de huidige verbinding van werk en spiritualiteit, en in het tweede, constructieve deel werd gewerkt naar het alternatief, dat uiteindelijk werk geformuleerd in de vorm van de hierboven omschreven concluderende stelling. Het verbindende element tussen deze twee delen bestaat in het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit, dat gaandeweg, in dialoog met diverse bronnen en op basis van twee uitgangspunten, in een hermeneutische beweging tot stand komt.

Uitgangspunt is een antropologie die bestaat in de verbinding van doen en denken, van het lichamelijke en het geestelijke. Deze antropologie formuleer ik als een kritiek op Arendts antropologische positie. In deze positie berust ook de opvatting dat spiritualiteit en praxis, als modaliteiten van denken en doen, fundamenteel op elkaar betrokken zijn.

Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit is het tweede fundament waarop verder wordt gebouwd. Dit is een spiritualiteit die niet gebaseerd is op een veronderstelde metafysische werkelijkheid, die een eigen rationaliteit kent, en zelfconstituerend is en in de waarneming als a priori functioneert. Voorts bestaat de normativiteit van deze spiritualiteit in liefdevolle betrokkenheid. Dit concept ligt ten grondslag aan het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit dat in de thesis wordt uitgewerkt.

Vervolgens werd aan de hand van een aantal casus de situatie beschreven, die uiteindelijk onder kritiek wordt gesteld. Het ging hierbij om een virtueel netwerk, een consultancy praktijk, en business spiritualiteit. Belangrijkste punten van kritiek richtten zich op de toe-eigening van het algemene begrip 'spiritualiteit' waar het echter een bepaalde vorm van spiritualiteit betreft, op het *evidence based* inzetten van spiritualiteit in organisaties, en op het vermarkten van spiritualiteit. Het eerste punt van kritiek is gericht op de mythe die het in de thesis ontwikkelde concept van spiritualiteit voorbij gaat, het tweede en derde punt richt zich tegen de vermarkting van spiritualiteit in relatie tot werk. De in de thesis te ontwikkelen opvatting van spiritualiteit, en de verbinding van spiritualiteit en werk die uiteindelijk wordt voorgesteld, dient zowel de mythe als de markt achter zich te laten. De argumenten voor deze kritiek werden ontleend aan het spiritualiteitsconcept dat in ontwikkeling was, voortbouwend op

Solomons concept van genaturaliseerde spiritualiteit. Bovendien luxeerde deze kritiek een fundamenteel kenmerk van het in ontwikkeling zijnde spiritualiteitsconcept, namelijk het onvervreemdbaar kritische aspect van spiritualiteit, dat bestaat in de normativiteit van waardenrationaliteit boven instrumentele rationaliteit. Voorts werd duidelijk dat het instrumenteel inzetten van spiritualiteit alleen dan mogelijk is, wanneer spiritualiteit wordt versmald, door haar haar kritische potentie te ontnemen, en haar los te koppelen van haar betrokkenheid op de praxis. Om haar vervolgens weer, volledig instrumenteel gemaakt, te kunnen terugverkopen aan de praxis.

De volgende stap bestond in een uiteenzetting met auteurs die reflecteren over de verhouding van spiritualiteit en werk, namelijk Ingersoll en Sheep. Hierbij kwamen de begrippen *spiritual wellness* en *workplace spirituality* aan de orde. We valideerden deze auteurs als spiritueel, waarmee de epistemologische problematiek van spiritualiteit zich voor het eerste aftekende. Spiritualiteit, als betekenisgevende vorm van kennen, kan geen waarheidsclaims doen. Wel werd duidelijk, dat zij hierbij haar kritische vermogen behoudt. Met name Sheep profileerde zich als kritisch met betrekking tot de evidence based, instrumentele inzet van spiritualiteit.

Na deze ontmoeting met praxis en theorie kon het eerste deel worden afgerond met de beantwoording van het eerste deel van de vraagstelling. Dit antwoord luidt, dat de kritische kanttekeningen bij de huidige verbinding van spiritualiteit en werk hierin bestaan, dat spiritualiteit ondergeschikt is gemaakt aan mythe en markt, en dat hierdoor haar kritische potentie ten aanzien van instrumentele rationaliteit ontnomen wordt. Deze spiritualiteit is een vleugellam gemaakte spiritualiteit, waaraan niet alleen goed verdiend kan worden, maar die de instrumentalisering van mensen binnen organisaties in de hand kan werken.

Aansluitend kon dan overgegaan worden tot het tweede, constructieve deel, waarin het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit gepresenteerd werd. In dit concept heeft spiritualiteit vier kenmerken. Zij is een paradoxale kritiek, betekenisgevende rationaliteit, een antropologische constante en betrokken op de praxis. Centraal staat de normativiteit van de paradoxale kritiek die spiritualiteit ook is. Deze bestaat in het realiseren van verbinding, waar reguliere ethiek en instrumentele rationaliteit scheiden.

Aan twee kenmerken van ontmythologiseerde spiritualiteit, zo zagen we, kleeft een probleem, namelijk aan betekenisgevende rationaliteit, en aan paradoxale kritiek. Staat spiritualiteit in het eerste geval op gespannen voet met het doen van empirische

claims, in het tweede geval blijkt paradoxale kritiek uiteindelijk de potentie van zelfvernietiging te bevatten.

Het concept van ontmythologiseerde spiritualiteit werd vervolgens, bij wijze van lakmoesproef, in dialoog gebracht met het denken van Sennett, die vanuit een pragmatistische oriëntatie reflecteert over vakmanschap. Sennett bleek hierbij aan te sluiten op een aantal van de kenmerken van ontmythologiseerde spiritualiteit. Daarbij sprong de overeenkomst tussen paradoxale kritiek en Sennetts ethiek van het loslaten sterk in het oog, evenals de betekenisgevende rationaliteit en de betrokkenheid op de praxis.

Sennetts concept van 'zelfvergetelheid' bleek de zelfvernietigende potentie van ontmythologiseerde spiritualiteit te kunnen immuniseren. In zelfvergetelheid gaat immers het zelf op in het niet-zelf, zonder dat hierbij echter dit eerste zelf vernietigd wordt. We concludeerden dat dit mechanisme als een soort veiligheidsvoorziening onderdeel zou moeten uitmaken van ontmythologiseerde spiritualiteit.

Vervolgens kwamen we tot een nieuwe stap in onze hermeneutische exercitie. Op basis van de bij Sennett opgedane inzichten voegden we een kenmerk aan ontmythologiseerde spiritualiteit toe: 'transcendentie'. We betoogden dat dit begrip, als term, echter in dit verband buitengewoon problematisch is, en dat een andere term dringend noodzakelijk is. 'Transcendentie' is een voorlopig begrip.

Na deze herdefinitie van ontmythologiseerde spiritualiteit kon dan uiteindelijk het antwoord op het tweede deel van de vraagstelling geformuleerd worden. Dit antwoord kreeg de vorm van de concluderende stelling dat de verbinding van spiritualiteit en werk een zaak is van de individuele werkende, en dat de taak van het management in dit verband uitsluitend bestaat in het scheppen van de voorwaarde, die noodzakelijk is om werk als zinvol te kunnen ervaren.

3 contra-indicaties

Afsluitend wil ik graag enkele tegenwerpingen maken bij het antwoord op de vraagstelling. Ik doe dit door middel van een tweetal losse vragen.

Als de verantwoordelijkheid van het management inzake spiritualiteit bestaat in het faciliteren van de ruimte die voor de individuele werkende noodzakelijk is om werk als zinvol te kunnen ervaren, dan zal duidelijk moeten worden waarin die ruimte precies bestaat. Aangezien spiritualiteit echter een vorm van betekenisgevende rationaliteit is die in de individuele waarneming berust, dan zou het voldoende moeten zijn dat

individuele werknemers in staat gesteld worden om waar te nemen. Is dit echter geen al te magere vanzelfsprekendheid?

Door de verantwoordelijkheid voor spiritualiteit in relatie tot werk geheel bij het werkende individu te leggen, worden hoge eisen gesteld aan het individu met betrekking tot de ontvankelijkheid voor zin en betekenis in de waarneming voor zover deze betrokken is op werk. Indien deze ontvankelijkheid een vaardigheid is, dan dienen mensen in staat gesteld te worden om deze vaardigheid te ontdekken en te ontwikkelen. Als dit betekent dat dan toch dat ergens buiten het individu een voedingsbron hiertoe dient te zijn, in hoeverre is dan de stelling, dat spiritualiteit een zaak van de individuele werknemer is, nog wel houdbaar? Met andere woorden: is spiritualiteit wel mogelijk zonder dat men spiritueel gevormd en gevoed wordt?

bronnen

literatuur

- Aneau, B. (1552), *Picta poesis. Ut pictura poesis erit*. Leiden: Mathias Bonhomme
- Arendt, H. (1998), *The Human Condition*. Chicago & London: Chicago University Press.
- Baart, A. (2001), *Een theorie van de presentie*. Utrecht: Uitgeverij Lemma.
- Corley, M. (1995), 'Moral distress of critical care nurses', in: *American Journal of Critical Care* 4, pp. 280–285.
- Delleman, L. (2005), 'Meditatie wordt de nieuwe arbeidsvoorwaarde' in: *CNV Publieke Zaak*, mei 2005, pp. 6-8.
- De Chauvigny de Blot, P. en Pronk, P., (2008), *Business Spiritualiteit*. Kampen: Ten Have.
- Elpern, E., e.a. (2005), 'Moral Distress of Staff Nurses in a Medical Intensive Care Unit', in: *American Journal of Critical Care* 14, pp. 523-530.
- Heine, S., en Wright, A. (eds.) (2008), *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Heijst, A. van (2006), *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Kampen: Klement.
- Ingersoll, R. (2003), 'Spiritual Wellness in the Working Place' in: Giacalone, R. en Jurkiewicz, C. (eds.), *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance*. Armonk, New York, London, England: M.E. Sharpe.
- List, G. van der (2008), 'De zwevende Hollander' in: *Elsevier* 64 nr. 48, pp. 82-87.
- Maezumi Roshi, T. (2005), *Je leven waarderen. De essentie van zenbeoefening*. Rotterdam: Asoka.
- Okakura, K. (2006): *The Book of Tea*. Berkeley: Stone Bridge Press (1906 I).
- Pirsig, R. (1994), *Zen en de kunst van het motoronderhoud. een onderzoek naar waarden*. Amsterdam: Ooievaar Pockethouse.
- Pomerius, J. (1947, Suelzer, M. (vert.)), *The Contemplative Life - De vita contemplativa*. New York, N.Y./Ramsey, N.J.: Newman Press
- Ritskes, R. (2007), *Zenmanagement in de praktijk*. Rotterdam: Asoka.
- Sennett, R. (2008), *De ambachtsman*. Amsterdam, Meulenhoff.
- Sennett, R. (2008), *The Craftsman*. New Haven & London: Yale University Press.
- Sheep, M. (2006), 'Nurturing the Whole Person: The Ethics of Workplace Spirituality in a Society of Organizations' in: *Journal of Business Ethics* 66, pp. 357-375.

Solomon, R. (2002), *Spirituality for the Skeptic. The Thoughtful Love of Life*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Struijs, A. en Vathorst, S. van de (2009), *Dilemma's van verpleegkundigen en verzorgenden*. Signalering ethiek en gezondheid 2009/4. Den Haag: Centrum voor ethiek en gezondheid.

Trungpa, C., (1990), *Spiritueel materialisme doorsnijden*. Cothen: Felix.

Vedder, B. (1997), *Wandelen met woorden. Een weg van de filosofische hermeneutiek naar de hermeneutische filosofie en terug*. Best: Damon.

Waaijman, K. (2010), *Handboek spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Kampen: Ten Have.

Yamada, K. (2004), *The Gateless Gate. The Classic Book of Zen Koans*. Sommerville: Wisdom Publications

websites

www.addovalere.nl

www.ceg.nl

www.elliotingersoll.com

www.emblems.arts.gla.uk

www.greenleaf.rog

www.happinez.nl

www.heremiet.nl

www.kvk.nl

www.lotusvijver.nu

www.managementtoday.co.uk

www.presentie.nl

www.spiritueelondernemersnetwerk.nl

www.12recruitment.nl

www.us.shiseido.com

www.zen.nl

www.zenmanagement.eu

www.zorgethiek.nu

overige bronnen

brief van A. Klink, minister van Volksgezondheid, Welzijn en Sport aan de Voorzitter van de Tweede Kamer der Staten Generaal, d.d. 22.4.2010, kenmerk MEVA-CB-U-2974336 (www.ceg.nl)

Halsema, A. en Willemsen, M. (2007), *Filosofische vaardigheden. Richtlijnen voor het schrijven van een filosofische tekst en voor spreken in het openbaar*. Amsterdam: Faculteit Wijsbegeerte Vrije Universiteit.

Roels, S. en Brink, B. van den (2005), *Wát je zegt en hóe je het zegt. Academische vaardigheden in de bacheloropleiding Wijsbegeerte*. Utrecht: Universiteit Utrecht