

**Sensibele rationaliteit:  
de wijsheid van de roman  
Door Martien Schreurs**

**Gepubliceerd in: *Deugden van de humanistiek (kwaliteiten en valkuilen van wetenschap met een menselijk gezicht)*, red. Hans Alma en Joachim Duyndam, Uitgeverij SWP,  
Utrecht: 2008**

***Inleiding***

Mensen over de hele wereld hebben dezelfde basisemoties, maar de sensibele of de gevoeligheid voor indrukken en sferen is zeer ongelijkmatig over de mensen verdeeld. Zo kan het dat iemand bij voortduring over zijn eigen emoties praat, terwijl hij niet in de gaten heeft dat zijn veronderstelde toehoorder zich stierlijk verveelt en met zijn gedachten al lang ergens anders is. Andere mensen lijken een buitengewoon scherp zintuig te hebben voor de sfeer die iemand bij zich draagt of die in een bepaalde omgeving heerst. Hoewel sensibele mensen meestal erg gewaardeerd worden omdat zij zich goed kunnen afstemmen op de onuitgesproken gevoelens van anderen, heeft een overmatige ontwikkeling van deze deugd wel een keerzijde. Het gevaar dreigt namelijk dat zo iemand overgevoelig wordt voor de invloeden van buitenaf en dat hij of zij als gevolg daarvan met alle winden lijkt mee te waaien. Die instabiliteit komt treffend tot uitdrukking in de metafoor van de windvaan.

De vraag of de zo juist geschetste sensibele eigenschap of een deugd is die in een leerproces ontwikkeld en verfijnd kan worden, confronteert ons met een lastige opgave, want leren appelleert aan ons verstand waarmee wij de wereld proberen te begrijpen en te bevatten, terwijl sensibele nu juist een gevoeligheid betreft voor indrukken en sferen die niet te vatten zijn en die zich als zodanig moeilijk onder woorden laten brengen. Toch kan de humanistiek de vraag hoe wij onze sensibele kunnen ontwikkelen niet uit de weg gaan, want de humanistiek houdt zich bezig met vragen naar zin. Het gaat hier om vragen naar datgene waar het iemand in de kern om gaat. Vraag de mens naar de zin van zijn leven en hij vertelt je zijn levensverhaal,' zei de Hongaarse schrijver György Konrád die daarmee indirect een legitimatie geeft voor studies over literaire verhalen, zoals die aan de Universiteit voor Humanistiek worden gedaan. Maar daarbij moeten wij wel bedacht zijn op een ander nadeel dat met het voordeel van de sensibele verbonden is. De mogelijkheid bestaat dat wij een overgrote concentratie ontwikkelen op de bijzondere verhalen van unieke individuen en dat wij het zicht verliezen op de maatschappelijke en culturele contexten waarin mensen zoeken naar zin. Daarom maakt de humanistiek gretig gebruik van relevante inzichten uit de cultuurpsychologie, de filosofie, de sociologie, de geschiedwetenschap en de religiestudies die hierop betrekking hebben. De sensibele moet dus verbonden worden met de rationaliteit die in de wetenschappen tot bloei is gekomen. De vraag waar het in de humanistiek als praktijkgerichte interdiscipline om draait, is hoe die verschillende disciplines elkaar zodanig kunnen aanvullen dat *onze voeling met* en *ons inzicht in* de aard, de contexten en de achtergronden van concrete levensvragen verdiept en verrijkt wordt. Is het mogelijk om de rationaliteit te sensibiliseren of is het ideaal van een sensibele rationaliteit een onhoudbare contradictio in terminis?

Zoekend naar antwoorden volg ik het spoor van de humanistische filosofen Martha Nussbaum en Stephen Toulmin, de postmoderne filosoof Richard Rorty, de Christelijke filosoof Charles Taylor en de schrijver Milan Kundera die op verschillende manieren hebben

laten zien dat er in de kunst van de roman een sensibele rationaliteit vervat ligt.<sup>1</sup> Martha Nussbaum beweert zelfs expliciet dat de romanliteratuur een onmisbare hulpbron is waaruit de menswetenschappen kunnen putten, ‘omdat’, aldus Nussbaum, ‘literaire werken laten zien hoe je iets echt doet, dat je niet zomaar iets probeert en dat je niet alleen je intuïtie volgt. Je doet iets dat kritische reflectie bevat, maar dat zich niet kenmerkt door een eenduidig formeel patroon dat je op alle situaties zou kunnen loslaten.’<sup>2</sup> Excercities op het grensgebied van filosofie en literatuur bieden in mijn ogen belangrijke aanknopingspunten voor het humanistische onderzoek. In dit essay probeer ik aan de hand van een bespreking van de roman *De man zonder eigenschappen* van Robert Musil aannemelijk te maken dat de romanliteratuur een relevante hulpbron is waaruit de onderzoekers aan de Universiteit voor Humanistiek met vrucht kunnen putten. Dit geldt zowel voor onderzoekers die zich met zingeving als voor de onderzoekers die zich met humanisering bezighouden. Zo zal ik vanuit de onderzoeksoptiek van de zingeving laten zien hoe de personages in Musils roman een integrale levensbeschouwing ontwikkelen en wat wij daaruit kunnen leren over de redenen van mensen om te zoeken naar een verzoening tussen sensibiliteit en rationaliteit. En verder zal ik in aansluiting bij het praktijkgerichte onderzoek naar humanisering inzoomen op de praktische bezwaren en weerstanden die dit ideaal van een integrale levensbeschouwing aankleven en doorkruisen.

Dit essay is uit drie delen opgebouwd. In het eerste deel wordt verder uitgelegd dat de vraag naar de verhouding tussen sensibiliteit en rationaliteit raakt aan de kern van het onderzoek naar zingeving dat aan de Universiteit voor Humanistiek beoefend wordt. In het tweede deel wordt aan de hand van de mislukte verzoeningspogingen van de centrale personages in Musils roman *De man zonder eigenschappen* getoond dat sensibiliteit en rationaliteit onverzoenbaar zijn. Tot slot wordt geconcludeerd dat in de praktijk van het handelen blijkt dat de relatie tussen sensibiliteit en rationaliteit opgevat moet worden als een verbinding in strijdigheid.

### ***Van de polyparadigmatische pragmatiek naar de utopie van het essayisme.***

In de beginjaren van de Universiteit voor Humanistiek was ik er als student getuige van dat onze docenten ons meer dan eens met een kluitje in het riet stuurden wanneer een van ons weer eens vroeg wat wij nu eigenlijk ‘in godsnaam’ onder het humanisme, de humanistiek en onder het humanistisch geestelijk raadswerk moesten verstaan. Hoe vaak heb ik mijn docenten niet horen vertellen dat wij zelf antwoorden moesten zoeken op de vraag wat de humanistische levensbeschouwing voor ons kan betekenen en dat wij zelf moesten uitzoeken welke rol wij als humanistisch geestelijk verzorger zouden gaan spelen? Die uitnodiging had onbedoeld tot gevolg dat de studenten met praktijkervaring –de studenten die voorheen waren afgestudeerd op het humanistisch opleidingsinstituut (HOI) en die het tijdens hun ervaringen ‘in het veld’ wel zo’n beetje ‘uitgevonden’ dachten te hebben- volop de kans grepen om hun stokpaardjes over de autonomie van het individu en de vrijplaatsfunctie van het humanistisch geestelijk raadswerk te berijden. Hoogleraar Fons Elders slaagde er niet zelden in deze vroegwijze studenten te provoceren door tegen hen te zeggen dat zij eigenlijk helemaal niets wisten en dat zij terug moesten gaan naar ‘zero’. Adri Smaling ging in zijn provocaties milder te werk. Aan studenten die te stellig verkondigden dat het er in het humanistisch geestelijk raadswerk om gaat om cliënten in contact te brengen met hun eigen authentieke gevoelens,

---

<sup>1</sup> De benaming ‘sensibele rationaliteit’ heb ik zelf gekozen om de wijsheid van de romankunst te typeren. Kundera spreekt zelf veelvuldig over de wijsheid van de roman die hij ook wel aanduidt als de wijsheid van de onzekerheid.

<sup>2</sup> Zie M. Boenink (1998), ‘Een interview met Martha Nussbaum’ in M. Nussbaum, *Wat liefde weet (Emoties en moreel oordelen)*. Amsterdam: Boom/Parresia, 206.

vroeg Adri bijvoorbeeld: ‘en wat nu als een cliënt een rationeel persoon blijkt te zijn?’ Een andere spraakmakende docent was hoogleraar Harry Kunneman. In zijn colleges over de grondslagen van de praktische humanistiek poneerde hij meermalen de stelling dat wij onze professionele identiteit zelf in elkaar moesten *knutselen*. Ik ging daarmee aan de haal door in een plenaire discussie het woord ‘bestaantjeslapper’ te gebruiken als benaming voor de aard en de werkwijze van humanistisch geestelijk raadslieden en nog steeds voel ik bedenkingen opkomen tegen het amateurisme dat deze woorden aankleeft. Maar die aarzelingen van destijds en vandaag worden overstemd door mijn hardnekkige allergie tegen de methodieken en protocollen die door ‘de reparateurs’ uit de andere hulpverlenersprofessies worden gebruikt om de problemen van hun cliënten te ‘fiksen’. Er ontstond grote hilariteit in de collegezaal toen Harry Kunneman ons opriep om te oefenen in een ‘polyparadigmatische pragmatiek’. Ook Kunneman schoot in de lach en hij zei vol zelfspot dat deze woorden aan de borreltafel niet zouden misstaan. Toch sprak Kunneman geen borrelpraat: een humanisticus moet bij wijze van spreken al naar gelang de situatie verschillende conceptuele brillen op en af kunnen zetten. Die flexibiliteit is volgens Kunneman nodig om de inherente totaliseringsdynamiek van een bepaald theoretisch referentiekader of een specifiek perspectief te kunnen doorbreken.

Hoewel de Universiteit voor Humanistiek inmiddels achttien jaar ouder geworden is en in haar groei naar volwassenheid de ergste kinderziektes overwonnen lijkt te hebben, ben ik nog steeds gecharmeerd van deze eerste pogingen om een van de deugden –flexibiliteit– van de humanistiek te typeren. Toch besef ik dat mijn enthousiasme door weinig collega’s op de Universiteit voor Humanistiek gedeeld zal worden, want de woorden ‘polyparadigmatische pragmatiek’ rieken naar vrijblijvendheid, alsof wetenschappelijke theorieën ‘slechts’ constructies zijn en dat wij in ons denken onvermijdelijk gevangen blijven zitten in de perspectieven die wij tegenover de wereld innemen. De ideologie van het *perspectivisme*, die vaak in verband wordt gebracht met de filosofie van Friedrich Nietzsche, is een schrikbeeld, omdat het bij voorbaat de mogelijkheid uitsluit dat die verschillende perspectieven niet alleen constructies zijn, maar dat ze ons ook in staat stellen om nieuwe aspecten van de werkelijkheid te *ontdekken*. Het is vooral de aanspraak op objectiviteit en waarheid die het in het *perspectivisme* moet ontgelden. Maar wat mij vooral schrik aanjaagt en kopzorgen geeft, is dat het *perspectivisme* ons blind lijkt te maken voor het gegeven dat wij overvallen kunnen worden door ervaringen die zo overweldigend, echt en diepgaand zijn dat er maar één zin voor is: dit is echt ‘mooi’, ‘prachtig’, ‘lelijk’, ‘saai’, ‘pijnlijk’, ‘goed’, ‘slecht’, etc... Het besef dat iets zus of zo is gaat vooraf aan de vraag naar de *redenen* waarom iets zus of zo is.<sup>3</sup> Zo kan iemand bijvoorbeeld doordrongen raken van het besef dat hij of zij verliefd is geworden, terwijl zo iemand niet kan beredeneren waarom hij of zij blij wordt wanneer die geliefde ander er simpelweg is. Vandaar dat mensen die geluk hebben in de liefde nog wel eens durven te zeggen dat de liefde ons niet alleen blind, maar ook helderziend kan maken.

Hoe vallen de sociologische en cultuurfilosofische theorieën over de onttovering en de rationalisering van ons wereldbeeld te rijmen met de verhalen die mensen vertellen over de cruciale momenten in hun levensgeschiedenissen waarin zij overweldigd, geraakt of verrast worden door gebeurtenissen die zij onmogelijk binnen de bestaande ontologische kaders kunnen plaatsen?<sup>4</sup> Hoeveel ruimte is er in onze sceptische wereld überhaupt voor de ontwikkeling van onze sensibiliteit voor de geheimzinnige kanten van de werkelijkheid?

---

<sup>3</sup> Zie C. Verhoeven (1991), *Het besef (Woorden voor denken en zeggen)*, 22-23.

<sup>4</sup> Zie. T. de Boer (1980), *Grondslagen van een kritische psychologie*, 159-165. In dit slotstuk van zijn boek spreekt de Boer over bijzondere ervaringen die in de religies, de romanliteratuur en de poëzie van Nijhoff geëvoceerd worden. In navolging van Levinas spreekt hij over kritieke, laatste ervaringen –*eschaton*– die moeilijk in de taal van de ontologie verwoord kunnen worden. In die kritieke momenten van inspiratie is er bij wijze van spreken een ‘eschatologische wind die door de ontologische kaders heenwaait’.

Inzicht in de relativiteit van een bepaald perspectief mag niet tot relativisme leiden. Relativisme leidt tot onverschilligheid: als alle perspectieven naar willekeur afgewisseld kunnen worden, dan lijkt alles om het even te zijn en dan verdwijnt de noodzaak om de geldigheid van een specifieke visie te toetsen. Op die valkuilen wordt in het Nederlandse woord ‘onverschilligheid’ en het Duitse woord ‘gleichgültigkeit’ gezinspeeld. Hoe kan de ontwikkeling van de sensibele rationaliteit een tegenwicht vormen tegen de vrijblijvendheid en de onverschilligheid van ‘zo veel hoofden zo veel zinnen’?

Die laatste vraag brengt mij bij de utopie van essayisme zoals die in de roman *De man zonder eigenschappen* van Robert Musil geëvoerd wordt. Het essayisme in deze roman is een benaming voor een wijze van denken die niet alleen recht doet aan de relativiteit van de verschillende standpunten die wij tegenover de wereld innemen, maar die ons ook sensibel maakt voor een geheimzinnige stroom van krachten, ideeën en gevoelens die vooraf- en voorbijgaan aan de perspectieven die wij daarop innemen en de eigenschappen die wij daaraan toekennen. Het inzicht in de relativiteit van ieder perspectief noemt Musil realiteitszin en de sensibele voor die geheimzinnige overweldigende stroom van krachten, ideeën en gevoelens noemt hij mogelijkhedenzin. De schrijver Robert Musil en zijn hoofdpersoon Ulrich willen door de doordringing van het bestaande een toekomst van het mogelijke ontwerpen. Met de door henzelf gekozen benaming essayisme proberen de auteur en zijn personage een ruimte te exploreren die tussen het bestaande en de toekomst van het mogelijke in ligt:

‘Hun rijk ligt,’ aldus de schrijver, ‘tussen religie en kennis, tussen voorbeeld en leer, tussen amor intellectualis en gedicht, het zijn heiligen met en zonder religie en soms zijn het ook gewoon mensen die in een avontuur verzeild zijn geraakt.’ (p. 329-330)

Tekenend voor dit literair essayistische denken is dat wij daaraan wel idealen, maar geen zekerheden kunnen ontleenen. In zijn verdere omschrijving van de werkwijze van de grote literaire essayisten geeft Musil een nadere invulling aan de wijsheid van de onzekerheid die volgens Milan Kundera kenmerkend is voor de kunst van de roman<sup>5</sup>:

‘Niets is overigens tekenender dan de onvrijwillige ervaring die men opdoet met geleerde en rationele pogingen om zulke grote essayisten uit te leggen, om de levensleer zoals ze is in een levenswetenschap te veranderen en de beweging van de bewogenen een ‘inhoud te ontfutselen; er blijft van dat alles ongeveer even veel over als van het tere kleurenlichaam van een medusa nadat men die uit het water heeft gehaald en op het zand gelegd.’ (p. 330)

Dit citaat kan overigens ook als een waarschuwing worden begrepen om in deze roman van Musil te zoeken naar antwoorden op vragen waarmee ik als humanistische onderzoeker worstel. Er valt immers geen inhoud of levenswetenschap uit te destilleren. Toch hoop ik hieronder te laten zien dat deze literaire onderneming wel degelijk begrepen kan worden als een voorbeeld van de valkuilen waarin wij bij het streven naar het ideaal van de sensibele rationaliteit verstrikt kunnen raken. Musil verwoordt die onverzoenlijke tegenstrijdigheid van het menselijke streven aldus:

---

<sup>5</sup> Zie M.Kundera (1987), *De kunst van de roman*, 12: Kundera laat zien dat de situaties in de romans in fundamentele zin onbeslisbaar zijn en dat wij dubbelzinnige taal van de roman misverstaan wanneer wij die vertalen in apodictische en dogmatische theorieën (...) ‘Vanwege dit onvermogen is de wijsheid van de roman – de wijsheid van de onzekerheid- moeilijk te accepteren en te begrijpen.’

‘Een welhaast onverbreekelijke en diep noodwendige samenhang verbindt blijkbaar alle hooggestemde menselijke strevingen met de verwerkelijking van hun tegendeel en maakt het leven voor mensen van geest boven alle partijdigheid uit moeilijk te verdragen.’ (p. 1415)

***De zoektocht naar een verzoening tussen sensibiliteit en rationaliteit in ‘De man zonder eigenschappen’.***

De hoofdpersoon in deze roman, Ulrich, die de eretitel ‘de man zonder eigenschappen’ draagt, bekijkt de wereld vanuit tal van verschillende standpunten en hij slaagt er maar niet in om zich met een van die standpunten te verbinden. Hij lijkt op het eerste gezicht een freischwebende Intelligenz die nergens wortel kan schieten of zich aan iets of aan iemand kan hechten. Ulrich maakt een ontaarde en onthechte indruk op de mensen in zijn omgeving; dus niet bepaald het toonbeeld van een warmbloedig en sensibel mens die met zijn beide benen op de grond staat.<sup>6</sup> Toch blijkt bij nader inzien dat Ulrich weigert om zich aan de mensen in zijn omgeving te binden, positie te kiezen en zich in een bepaalde ideeënwereld te settelen, omdat hij een veel diepere liefde voelt voor het leven en de wereld in zijn geheel. Zijn liefde heeft een dusdanige kosmische reikwijdte dat Ulrich zich niet aan specifieke personen wil hechten of zich op specifieke doelen –bijvoorbeeld een carrière- wil toeleggen. Want wanneer Ulrich verknocht zou raken aan bepaalde mensen, dingen en eigenschappen, dan zou hij het gevaar lopen om binnen een bepaalde omgeving of gemeenschap opgesloten te worden. Hoewel de meeste mensen juist op zoek zijn naar die geborgenheid en vergroeid raken met de eigenschappen die horen bij een hechting aan een familie, beroep, huis, partij en geliefde, is Ulrich een man die zich nergens thuis voelt en die almaar verder blijft zoeken. In zijn streven om tot de kern van de wereld door te dringen, wil hij zich helemaal vrij voelen.

Aldus besluit Ulrich aan het begin van dit boek om ‘een jaar vakantie van het leven te nemen’. Maar daar slaagt hij tot zijn ongenoegen slechts ten dele in, want hij wordt al snel betrokken bij een grote nationale actie die de viering van het zeventigjarige regeringsjubileum van de Oostenrijkse keizer Franz Josef I voorbereidt. Tijdens zijn werkzaamheden voor die grote nationale actie komt hij in aanraking met een grote variëteit van personages die ieder afzonderlijk representanten zijn van de verschillende aspecten van de tijdsgeest. Hoewel deze roman een ongeëvenaard scherp beeld geeft van de grote verwarring aan de vooravond van de ineensstorting van de Oostenrijks-Hongaarse dubbelmonarchie, kan deze roman niet eenzijdig worden begrepen als een diagnose van de culturele crisis in Midden-Europa die geleid heeft tot de Eerste Wereldoorlog. Musil's diagnose van de tijdsgeest is de opmaat voor een diepgravender onderzoek naar de zogenoemde geest en de zogenoemde ziel waaruit alle gedachten en gevoelens voortvloeien. De ziel en de geest zijn benamingen van de kern van de wereld waarin de verteller en zijn personage proberen door te dringen.

De schrijver heeft het standpunt van de alwetende verteller geïnstalleerd in het centrale personage Ulrich.<sup>7</sup> Door het geraffineerde gebruik van de vrije indirecte rede is het vaak niet duidelijk waar de gedachten van de verteller ophouden en waar die van het personage Ulrich beginnen. In de passages waarin de verteller alleen aan het woord is, lezen wij dat de ziel en de geest op zichzelf ongrijpbaar zijn en dat wij daarom genoopt zijn om te zoeken naar alle mogelijke eigenschappen die wij in het metaforische gebruik van taal met de ziel en de geest verbinden:

---

<sup>6</sup> Zie Musil (1988), *De man zonder eigenschappen*, 84-85: De eretitel ‘de man zonder eigenschappen’ is een geuzennaam waarmee Ulrichs jeugdvriend Walter tegenover zijn vrouw Clarisse uiting geeft aan zijn groeiende aversie tegenover Ulrich.

<sup>7</sup> Zie T. Hoffmeister (1965), *Studien zur erlebten Rede bei Thomas Mann und Robert Musil*, 90: ‘Es ist alsob die in der Geschichte des Romans bekannte Einrichtung des unwissenden Erzählers in das Werk selbst eingegangen sei und sich in der zentralen Romanfigur, Ulrich, verkörpert habe.’

‘(...) een ziel. Wat is dat? – Negatief is het eenvoudig te definiëren: het is gewoon wat wegkruipt als er sprake is van algebraïsche reeksen. Maar positief? Het schijnt dat het zich dan met succes onttrekt aan alle pogingen er vat op te krijgen.’ (p. 133)

‘Zo is de geest de grote Al-Naar-Gelang-Maker, maar hemzelf krijgt men nergens te pakken, en men zou bijna kunnen denken dat er van zijn werking niets overblijft dan verval.’ (p. 199)

In zijn ontmoetingen met de verschillende personages ziet Ulrich de ziel en de geest in tal van mogelijke gedaantes verschijnen. De auteur lijkt met zijn benamingen ‘ziel’ en ‘geest’ te willen raken aan dimensies van het zijn die het menselijke bestaan als een horizon omvatten. De geest en de ziel zijn dus geen eigenschappen die bij wijze van spreken aan de hoofden en de harten van personen ‘vastzitten’. In zijn beschouwingen over de ziel en de geest streeft Musil naar een metafysica die voorbijgaat aan de grenzen waartegen de antropologie en het antropocentrisme aanlopen.<sup>8</sup> De schrijver onderzoekt welke eigenschappen de geest aanneemt wanneer die in aanraking komt met de materiële wereld van het geld, de techniek, de natuurwetenschap, de mode, etcetera... Op een vergelijkbare wijze onderzoekt de schrijver de zieleroerselen van een vrouwenverkrachter en een moordenaar. De verschillende personages in de roman vertegenwoordigen dus de verschillende bestaansvormen die de geest en de ziel kunnen aannemen. Zo laat de geest zich bij de zakenman en de grootauteur Arnheim van zijn calculerende kant zien en ontpopt de geest zich bij generaal Stumm als het streven naar orde. Wanneer het onvervulbare verlangen van de mooie Diotima naar Arnheim wordt beschreven, dan schetst de auteur haar ziel in analogieën die het beeld oproepen van een wereld die aanzienlijk wijder is dan het terrein van het innerlijke leven dat door de zielskunde of de psychologie bestreken wordt. Ik wil met een schitterend voorbeeld volstaan:

‘in haar mooie, grote lichaam zat haar ziel hulpeloos als in een weids bloeiend landschap.’ (p. 560)

In de roman leren wij de werkelijkheid in twee gedaantes kennen. De eerste verschijningsvorm is een wereld van vaststaande eigenschappen die in interactie met ons ordenende verstand gefixeerd worden en de tweede verschijningsvorm is een wereld van vervloeiende vormen die via de weg van het gevoel –de sensibeleit- toegankelijk wordt. De wijze waarop het verstand orde probeert te scheppen in de werkelijkheid illustreert de schrijver aan het taalgebruik en de denkbeelden van de personages. De schrijver laat zien dat het verstand zoekt naar de vergelijkbaarheid van dingen en gebeurtenissen om ze zodoende onder algemene begrippen te subsumeren. Een van de vele voorbeelden waaraan de schrijver dit illustreert, is de wijze waarop journalisten het woord ‘genialiteit’ gebruiken om een grote diversiteit van verschijningsvormen onder dezelfde algemene noemer te brengen. In de oude wereld was er alleen sprake van genialiteit als dit een oorspronkelijke kunstenaar of een excellerende geleerde betrof, maar in de nieuwe wereld wordt het woord ‘genialiteit’ ook gebruikt om de uitzonderlijke prestaties van een sportvrouw of een renpaard te typeren. Onze held Ulrich lijkt dit nivellerende taalgebruik voor lief te nemen wanneer hij constateert dat de eigenschappen van een beroemd renpaard, een toptennisser, een bokskampioen en een grote geest inderdaad vergelijkbaar zijn. Maar wanneer Ulrich deze gedachte vervolgt op de spits drijft door te concluderen dat een bokskampioen en een renpaard op de grote geest voorhebben ‘dat hun prestatie en betekenis zich onomstotelijk laten meten en dat de beste van

---

<sup>8</sup> Zie. M. Kundera (1987), *De kunst van de roman*, 127, waarin de vertaler op een vergelijkbare manier melding maakt van de bezwaren die Kundera inbracht tegen vertalingen waarin het door hem gebruikte begrip ‘het zijn’ vervangen was door ‘het bestaan’.

hen ook werkelijk als de beste wordt erkend, en dat op die manier de sport en de zakelijkheid welverdiend aan de beurt zijn om de verouderde begrippen van genie en menselijke grootheid te verdringen' (p. 60), dan lijkt hij dit streven naar vergelijkbaarheid zo ver door te willen drijven dat de keerzijde daarvan *voelbaar* wordt. In een kwantitatieve beschrijving van de werkelijkheid is er geen ruimte voor onze sensibiliteit voor de waarden die binnen onze wereld gelden. In de meest geniale berekeningen van de krachten die in onze wereld heersen, zullen de ziel, de geest en zelfs de genialiteit het onvermijdelijk moeten ontgelden. Dan worden mensen zonder eigenschappen opgevolgd door eigenschappen zonder mensen.

De schrijver en Ulrich proberen hun sensibiliteit voor de ziel en de geest te ontwikkelen door de logische ordening van het verstand te contrasteren met een analogische visie op de werkelijkheid. Die analogische visie appelleert vooral aan de verbeeldingskracht en de sensibiliteit van de lezer. Analogieën dienen overigens niet verward te worden met vergelijkingen die bestaan bij gratie van de overeenkomst en de vergelijkbaarheid tussen dingen en gebeurtenissen. Als bijvoorbeeld gezegd wordt dat 'het kind groeit als kool' of 'dat deze man zo sterk is als een leeuw', dan komen de eigenschappen van een sterke man en een leeuw of het groeiende kool en het opgroeiende kind zo sterk overeen dat ze bijna gelijk aan elkaar zijn. Daarom vergt het weinig van onze fantasie om dergelijke nietszeggende vergelijkingen te begrijpen. Maar wanneer de schrijver in roman *De man zonder eigenschappen* vertelt dat 'Ulrich wakker wordt als een vis die uit het water springt', of 'dat de tijd zich toen zo snel als een rijkameel bewoog', dan zijn het niet de overeenkomsten tussen deze gebeurtenissen, maar juist de verschillen tussen de vis en Ulrich of de tijd en de rijkameel die in het oog springen. Toch zijn de verschillen niet zo groot dat die dingen en gebeurtenissen geen verwantschap met elkaar kunnen hebben.<sup>9</sup> De veelzeggende analogieën tonen een geheimzinnige wereld van *ziels- en geestverwantschappen* tussen dingen, mensen en gebeurtenissen die zich niet door het ordenende verstand laten fixeren.

Ulrich blijkt er in het verloop van de roman –met name deel 3 en deel 4 in de Nederlandse vertaling die ik in dit essay gebruik- naar te streven om zijn sensibiliteit voor die geheimzinnige kanten van de werkelijkheid te ontwikkelen. En tegelijk probeert hij met alle mogelijke middelen zijn hoofd erbij te houden door naar opheldering te zoeken en naar rekenschap te vragen. Aldus streeft Ulrich ernaar om gevoel en verstand –sensibiliteit en rationaliteit- te verzoenen. En het is precies dit streven naar *verzoening* tussen sensibiliteit en rationaliteit dat Ulrich fataal wordt. Musils roman laat met andere woorden zien dat een dergelijke zoektocht naar een integrale levensbeschouwing gedoemd is om te imploderen. De logische ordening van het verstand en de analogische visie van het gevoel en de verbeelding laten zich namelijk niet met elkaar verzoenen. Door zijn aanhoudende pogingen het onmogelijke na te streven, raakt Ulrich verstrikt in aporieën en valkuilen die voor mij een afzetpunt vormen om tot slot mijn eigen visie op de verhouding tussen sensibiliteit en rationaliteit te ontwikkelen.

### ***Mislukte verzoeningspogingen.***

De twee voorbeelden die ik kies om de onmogelijkheid van het streven naar een verzoening tussen rationaliteit en sensibiliteit te illustreren, komen allebei uit de 'heilige gesprekken' die

---

<sup>9</sup> Zie O. Paz (1976), *Kinderen van het slijk*, 77: 'De analogie is de wetenschap van de onderlinge samenhang. Alleen is het een wetenschap die slechts leeft dankzij de verschillen: juist omdat dit *niet* dat is, is het mogelijk om een brug tussen dit en dat te slaan. De brug heft de afstand niet op; het is een bemiddeling; evenmin doet hij de verschillen teniet: hij legt verband tussen de verschillende termen.' Over de functie van de analogie in Musils roman heb ik veel geleerd van Jorg Kühne's studie *Das Gleichnis: Studien zur inneren Form von Robert Musils Roman Der Mann ohne Eigenschaften*, (1968), uitg. door Max Niemeyer.

Ulrich met zijn geliefde zuster Agathe voert. Het eerste gesprek gaat over de vervalsingen die Agathe in het testament van hun vader heeft doorgevoerd. Ulrich vraagt door naar de motieven van haar misdaad, maar haar beweegredenen zijn zo complex dat ze geen gefundeerde verantwoording kan geven voor haar handelwijze. En precies dat ergert Ulrich, die altijd zoekt naar rekenschap, opheldering en verklaringen, mateloos. Hij gaat onafgebroken door met zijn spervuur van vragen en filosofische beschouwingen en hij lijkt daarbij niet aan te voelen dat zijn zuster almaar dieper in haar existentiële wanhoop wegglijdt. Ze vlucht weg uit dit onzalige gesprek en ze neemt zich zelfs voor om zichzelf van het leven te beroven.

Wanneer Agathe later in levende lijve bij Ulrich terugkomt, dan maakt Ulrich zinspelingen op hun gesprek waaruit blijkt dat het hem niet ontgaan is hoe zijn zuster er aan toe was:

‘Ik hoor zeker niet tot die mensen die meelevend op anderen in kunnen gaan?’

‘Nee, inderdaad niet!’ antwoordde ze terwijl ze hem glimlachend aankeek.

‘Maar juist wat zulke mensen zich inbeelden,’ ging hij verder, want pas nu drong het tot hem door hoe serieus haar woorden bedoeld waren, ‘namelijk dat je met elkaar kunt lijden, daar zijn zij even weinig toe in staat als wie ook. Ze hebben hoogstens de handigheid van verpleegsters dat ze kunnen raden wat de behoeftige graag hoort –‘

‘Dus moeten ze toch weten wat hem goed doet,’ bracht Agathe daar tegenin.

‘Absoluut niet!’ herhaalde Ulrich met nog meer hardnekkigheid (...) (p. 1364, 1365)

Wat mij aan deze woordenwisseling bevreemdt, is dat Ulrich laat doorschermeren dat zijn strenge verstand hem verbiedt om contact te maken met de gevoelens van zijn zus. Omdat je onmogelijk zeker kunt weten wat een ander voelt, is het volgens Ulrich onmogelijk om de ander te troosten of raad te geven wanneer de ander in nood is. Ik denk echter dat dit onvermogen waaronder Ulrich gebukt gaat, de keerzijde is van zijn intellectualisme. Onder intellectualisme versta ik de misvatting dat wij in ons denken en in onze taal eenzijdig moeten streven naar een adequate afbeelding van de werkelijkheid. Dit geldt niet alleen voor de logische ordening van het verstand, maar ook voor de analogische visie op de werkelijkheid. In beide visies wordt ernaar gestreefd om een kloppende afbeelding van de werkelijkheid te geven. De valkuil waarin Ulrich bij zijn streven naar waarheid en verzoening verstrikt raakt, is dat hij miskent dat de taal niet alleen een wetenschappelijke of poëtische weergave van de werkelijkheid is –de referentiële functie van de taal-, maar dat het spreken ook een vorm van handelen is. Angelsaksische taalfilosofen als de late Wittgenstein, Austin en Searle hebben laten zien dat mensen iets doen wanneer ze iets zeggen. Dit kan treffend geïllustreerd worden aan het voorbeeld van een huwelijksritueel waarbij de hoofdpersonen op het beslissende moment ‘ja’ tegen elkaar moeten zeggen. Wanneer we de taal vanuit dit gezichtspunt bekijken, dan blijkt Ulrichs sneer naar de verpleegkundige ‘die de handigheid heeft dat ze kan raden wat de behoeftige graag hoort’ onzinnig te worden.

Zijn miskenning van de eigen dynamiek van het handelen wordt catastrofaal wanneer Ulrich aan het einde van de onvoltooide roman besluit om ‘de werkelijkheid af te schaffen’. Hiermee stelt hij weliswaar een radicale daad, maar praktisch gezien komt het er in dit tweede voorbeeld eigenlijk op neer dat hij ervan afziet om überhaupt nog iets te doen. Ulrich trekt zich terug uit de samenleving en hij ontpopt zich als een mysticus die samen met zijn geliefde zuster Agathe een reis maakt naar een andere toestand die zij ‘het duizendjarige rijk van de liefde’ noemen. In die andere toestand spreken ze bij voortduring in analogieën die zij in een en dezelfde beweging ‘vertalen’ in begrippen, met behulp waarvan die mystieke andere toestand voor het verstand begrijpelijk wordt. De schrijver volgt die bewegingen van de ziel

en de geest op de voet door lange lenige zinnen te schrijven waarin redeneringen en beeldspraken aaneengesmeed worden. Een voorbeeld:

‘Ze waren er beiden aan gewend geraakt zulke moeilijke gesprekken te voeren, en deze vormden al sinds geruime tijd een zodanig mengsel van de activiteiten van de verbeeldingskracht en de vergeefse uiterste inspanningen van het verstand om ze van een fundament te voorzien, dat het voor beiden niets nieuws was de ene keer op een beslissing te hopen, de andere keer zich door hun eigen woorden bij het gaan en staan op een nauwelijks andere manier te laten wiegen dan wanneer je naar het kinderlijk vergenoegde zelfgesprek van een bron luistert, die murmelend over de eeuwigheid babbelt.’ (p. 1691)

Wanneer broer en zus vanachter een tuinhek kijken naar de bewegende mensenmassa’s in een drukke straat van de stad Wenen en wanneer zij in hun tuinstoelen liggen te kijken naar de kleurenpracht van de natuur, dan blijven ze maar praten en redeneren over de vraag wat zij nu eigenlijk voelen, terwijl ze tegelijk aanvoelen dat ze het gevoel kapot praten. De mystieke denkweg die zij ingeslagen hebben moet wel doodlopen, want zij leven als eeuwige zondagskinderen in een wereld van mogelijkheden en zij raken steeds verder verwijderd van het leven zelf waarin mensen van alle kanten uitgedaagd en aangesproken worden om dingen te gaan doen. ‘De aanmaningen van die werkelijkheid’ kunnen echter alleen op straffe van een faillissement van de geest en een teloorgang van de ziel genegeerd worden. Maar op het finale moment waarop Ulrich en Agathe beseffen dat hun avontuur ten einde is gekomen en dat de tijd rijp is om iets in de wereld te gaan doen, dan blijven ze met lege handen staan. Ze willen wel iets doen, maar ze weten niet wat, waarom, waartoe en met wie ze iets willen gaan ondernemen. Hun streven om denken en voelen te verzoenen en het zijn in zijn geheel te omvatten, leidt er dus toe dat ze hun sensibiliteit voor het dichtstbijzijnde verloren hebben.

Hoe kan die valkuil vermeden worden? Mijn antwoord is dat de sensibele rationaliteit een deugd is die al doende, dat wil zeggen in het handelen, ontwikkeld moet worden.

***Conclusie: sensibele rationaliteit is verbinden in strijdigheid.***

De woordencombinatie ‘sensibele rationaliteit’ is een contradictio in terminis, want waar de sensibiliteit een gevoeligheid betreft voor indrukken die ons het meest nabij zijn, daar komen de rationele analyses en verklaringen altijd en onvermijdelijk achteraf. Dit wordt vooral duidelijk in het handelen. Achteraf weten we altijd beter wat we in een bepaalde situatie zouden moeten doen dan op het moment zelf toen we door allerlei gevoelens misleid werden. Maar voordat daaruit geconcludeerd wordt dat het verstand eigenlijk geen recht van spreken heeft, gebiedt de eerlijkheid te zeggen dat wij met onze redelijkheid achteraf meestal wel gelijk hebben en dat om die reden niet het gevoel, maar nog steeds het gezonde verstand het laatste woord mag hebben. Toch is ook dat gegeven onverdraaglijk, want het verstand komt eeuwig te laat. Wie te veel op zijn verstand afgaat, dreigt zich af te sluiten voor belangrijke signalen waarvoor wij pas ontvankelijk worden wanneer wij daarvoor een hoge mate van sensibiliteit ontwikkeld hebben. In het handelen voelen wij vaak een tegenstrijdigheid tussen gevoel en verstand en mensen maken meer dan eens verkeerde keuzes. Maar om vooruit te komen in het leven en het in het vervolg beter te doen, komt het erop aan om gevoel en verstand op elkaar af te leren stemmen. Die afstemming zal echter nooit harmonisch worden. Die permanente onrust en onzekerheid moeten wij leren verdragen om de geest van Musils onvoltooide roman levend te houden. Sensibele rationaliteit is een deugd die al doende, dat wil zeggen struikelend over wegen met overal valkuilen, ontwikkeld moet worden. Is het mogelijk om in situaties van strijdigheid leerrijke verbindingen te leggen?

Dit lukt niet wanneer wij ons in navolging van Agathe en Ulrich uit de praktijk van het leven terugtrekken en ernaar streven om de wereld van het gevoel en de wereld van het verstand te verzoenen. Maar er zijn mijns inziens wel kansen van slagen wanneer wij ons middenin het gewoel van de praktijk van het leven begeven en de daarmee verbonden onrust en onzekerheid voor lief nemen. Door te vragen wat mensen inspireert en motiveert om steeds opnieuw op zoek te gaan naar verbindingen tussen de aanspraken van het gevoel en die van het verstand, raak ik aan kwesties die op het grensgebied van het onderzoek naar zingeving en het onderzoek naar humanisering opdoemen. Hoe kunnen tussen conflicterende invloedssferen nieuwe leerrijke vormen van verbinding worden gecreëerd?

In mijn zoektocht naar een antwoord probeer ik Musils (post)romantische streven naar een integrale levens- en wereldbeschouwing naar de huidige postmoderne tijd te transponeren. Het (post)romantische streven naar een verzoening tussen sensibiliteit en rationaliteit culmineert aldus in een humanistisch onderzoek naar leerrijke verbindingen die in situaties van strijd en (tegen)strijdigheid kunnen ontstaan.<sup>10</sup> Als er een verbinding tussen rationaliteit en sensibiliteit mogelijk is, dan is het een verbinding in strijdigheid. Alleen op deze manier kan sensibele rationaliteit in het humanistische onderzoek worden opgevat als een *contradictio in terminis* die houdbaar, vruchtbaar en leefbaar is.

## Literatuur

- Boer, T. (1980), *Grondslagen van een kritische psychologie*, Baarn: Ambo.
- Hoffmeister, T. (1965), *Studien zur erlebten Rede bei Thomas Mann und Robert Musil*, The Hague.
- Kundera, M. (1987), *De kunst van de roman (Essay)*, Baarn: Ambo.
- Musil, R. (1988), *De man zonder eigenschappen*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Nussbaum, M. (1998), *Wat liefde weet (Emoties en moreel oordelen)*, Amsterdam: Boom/Parresia.
- Paz, O. (1976), *De kinderen van het slijk (van de romantiek tot de avant-garde)*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the self: The making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Verhoeven, C. (1991), *Het besef (Woorden voor denken en zeggen)*, Baarn: Ambo.

---

<sup>10</sup> Zie hoe Charles Taylor in deel 5 *Subtler languages* van zijn boek *Sources of the self* (1989) de overgang schetst van het romantische streven naar verzoening tussen natuur en verstand naar horizontale vormen van verbinding in het postromantische tijdperk, p. 393-456.