



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Nietzsche's Philosophy of Conflict and the Logic of Organisational Struggle

Pearson, J.S.

Citation

Pearson, J. S. (2018, February 15). *Nietzsche's Philosophy of Conflict and the Logic of Organisational Struggle*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/60927>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/60927>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/60927> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Pearson, J.S.

Title: Nietzsche's Philosophy of Conflict and the Logic of Organisational Struggle

Issue Date: 2018-02-15

SUMMARY IN DUTCH

NIETZSCHE'S FILOSOFIE VAN CONFLICT EN DE LOGICA VAN ORGANISATORISCHE STRIJD

Al sinds de Oudheid hebben filosofen de aard van conflicten onderzocht. Hun voortdurende interesse heeft een rijke variëteit aan theoretische perspectieven op het onderwerp opgeleverd. In deze veelvoud kunnen we echter een aantal terugkerende ideeën identificeren. Meest prominent daaronder is wel de overtuiging dat conflict een *onwenselijk* deel van het leven is, een deel dat tegenover de idealen van harmonie, samenwerking en consensus staat. Degenen die strijd op deze wijze negatief waarderen kunnen in twee groepen worden verdeeld. Aan de ene kant zijn er degenen voor wie conflict en zijn hinderlijke effecten een *contingent* deel van het menselijk leven zijn. Zodoende beweren zij dat strijd daarom kan worden uitgeroeid, of tenminste geminimaliseerd, en zij bieden ons dan ook een verhaal over hoe we dat zouden kunnen bereiken. Plato is ongetwijfeld het boegbeeld van deze filosofische positie. In de *Staat* geeft hij zijn lezers een gedetailleerde blauwdruk die beschrijft hoe we onenigheid kunnen vervangen door harmonie, zowel op het niveau van het zelf als op het niveau van de samenleving. In het spoor van Plato vinden we een reeks filosofen die net zo afgeven op conflict en beweren ons de middelen in handen te geven om een einde aan alle conflict te maken. Kant, bijvoorbeeld, schetst hoe we een sociale toestand van 'eeuwige vrede' tot stand zouden kunnen brengen, en Rawls, die deze lijn van onderzoek voortzet, probeert de politieke instrumenten uit te werken met behulp waarvan zo'n toestand daadwerkelijk bereikt kan worden.

In dezelfde lijn hebben denkers als Spinoza en Descartes geprobeerd om te laten zien hoe we de pijnlijke en vaak verlamme innerlijke strijd van onze passies kunnen minimaliseren door een juiste werking van onze rationele vermogens. Toch is er onder de critici van conflict een andere groep van filosofen die Plato's optimisme niet deelt. Denkers als Schopenhauer en de late Freud, bijvoorbeeld, zien zowel sociaal als psychologisch conflict pessimistisch als een ongeneeslijke menselijke aandoening. Ondanks onze beste inspanningen, zeggen zij ons, zijn we veroordeeld tot destructieve oorlog en pijnlijke psychologische strijd.

Tegenover deze wijdverbreide tendens om conflict te demoniseren staat een groep denkers die conflict positief waarden als een mogelijk gunstige kracht. Aan de oorsprong hiervan staat ongetwijfeld Heraclitus die zoals bekend oorlog prees als 'de vader van alles'. Deze groep kan ook worden verdeeld in twee partijen afhankelijk van of ze oorlog en meer gewelddadige vormen van politieke onderdrukking beschouwen als contingent of noodzakelijk. Ten eerste zijn er dan degenen die oorlog beschouwen als een onontkoombaar deel van het menselijk leven maar het desondanks positief waarden als een sociaal vernieuwende kracht. Ze stellen dat oorlogszucht een samenleving een gezonde hiërarchische ordening bezorgt. Velen hebben Heraclitus aan deze kant van het debat geplaatst, hoewel ook anderen, zoals de historicus Jacob Burckhardt, deze visie onomwonden verdedigen. Aan de andere kant staan dan degenen die oorlog en strijd om politieke onderdrukking als contingent beschouwen en, tegelijkertijd, onwenselijk. Maar anders dan Plato en zijn navolgers geeft deze groep niet de voorkeur aan harmonie; ze hechten eerder waarde aan meer gematigde vormen van strijd die ze als sociaal gunstig beschouwen, zoals bijvoorbeeld het democratisch debat. Ze vragen dan ook om de *transformatie* van de meer schadelijke vormen van onenigheid in deze produktieve vormen van politieke twist. Meer recent hebben agonistische democratische theoretici zoals Bonnie Honig, Jean-François Lyotard en Chantal Mouffe een variant van dit idee verdedigd. William Connolly, een andere agonistische democraat, heeft op analoge wijze gesteld dat we meer gematigde vormen van conflict in onszelf moeten cultiveren, op psychologisch niveau.

Connolly hoopt dat deze benadering de schadelijke onderdrukkende strijd die vergeefs streeft naar innerlijke harmonie zal vervangen.

Dit beknopte overzicht laat zien dat de belangrijke scheidslijnen in het debat zich vormen langs twee vragen: Is conflict gunstig of schadelijk? Wat is de modale status van conflict, dat wil zeggen, is het een onuitwisbaar, of een contingent deel van het menselijk bestaan?

Een denker die de agonistische democraten vaak aanhalen om hun positie te ondersteunen is de 19^e eeuwse Duitse denker Friedrich Nietzsche. Ze wijzen erop dat hij conflict zowel in de context van de samenleving als van het zelf positief heeft gewaardeerd. Maar binnen het domein van de Nietzsche studies blijven commentatoren sterk verdeeld over zijn houding ten aanzien van conflict, en het is maar helemaal de vraag of hij het eens zou zijn geweest met de antwoorden die de agonistische democraten geven op de twee zojuist genoemde fundamentele vragen. Eén cluster commentatoren stelt de zogenaamde *zachte* lezing voor, en hun antagonisten verdedigen de zogenaamde *harde* lezing. De zachte Nietzsche wordt gelezen als iemand die in hoge mate *gematigde*, *agonale* strijd voorstaat. Voorbeelden van dit soort conflict zijn de niet-gewelddadige artistieke, atletische en politieke wedstrijden (of *agons*) die een belangrijk deel uitmaakten van de antieke Griekse cultuur. Voorstanders van deze lezing veronderstellen vaak dat dit soort strijd zijn hoogtepunt vindt in moderne democratisch debat. De harde lezing daarentegen stelt dat Nietzsche vrijwel uitsluitend *ongematigde* strijd beschouwde als een middel tot culturele renaissance. Daarom hebben velen de harde Nietzsche verantwoordelijk gehouden voor de wreedheden die de Nazi's begingen in de dertiger en veertiger jaren van de vorige eeuw. De voorstanders van de harde lezing vallen op hun beurt uiteen in twee subgroepen afhankelijk van het specifieke type ongematigde strijd waartoe Nietzsche volgens hen aanzette. Ten eerste zijn er diegenen die beweren dat Nietzsche oorlog voorschreef als een remedie voor de kwalen van de moderniteit – ik noem die zijn *militaristische* lezers. Naast deze groep zijn er degenen die hem lezen alsof hij een moorddadige aristocratische strijd

bevorderde van een elitaire minderheid die de massa tot slaaf wil maken en uitbuiten. Dat noem ik de *radicaal aristocratische* interpretatie.

Het is frustrerend dat beide kampen teksten uit Nietzsche's corpus kunnen aanhalen die hun tendentieuze lezing lijken te bevestigen. Sterker nog, beide kampen zien de teksten die op het eerste gezicht hun tegenstanders lijken te steunen als verder bewijs voor hun eigen lezing. In deze zin beweren Nietzsche's zachte lezers vaak dat wanneer hij het vocabulaire van de oorlog gebruikt, hij deze taal eigenlijk *metaforisch* gebruikt – namelijk, om te verwijzen naar de gematigde *spirituele* strijd om het zelf te overwinnen, en naar de *ideologische* strijd om culturele vernieuwing. Omgekeerd interpreteren de harde lezers Nietzsche's lofprijzing van de Griekse *agon* als een alomvattend ondersteunen van de oude Griekse liefde voor conflict – dat wil zeggen, *inclusief* hun geneigdheid tot oorlog.

In plaats van Nietzsche's filosofie van conflict te verhelderen, maakt een overzicht van de kritische literatuur deze filosofie in menig opzicht duisterder. Het belangrijkste doel van dit proefschrift is dan ook om de confrontatie met deze impasse aan te gaan. Sommigen zullen geneigd zijn om deze zogenaamde contradictie in Nietzsche's denken te zien als bewijs voor het feit dat hij een rommelige denker is, en als een extra reden om hem niet serieus te nemen als filosoof. Ik betoog echter dat zo'n vooroordeel misplaatst zou zijn. Een volgehouden close reading van Nietzsche's geschriften onthult een uitgewerkte filosofie van conflict die èn systematisch is èn coherent. Om deze coherentie aan te tonen moeten we natuurlijk de confrontatie aangaan met het bovengenoemde antagonisme in de kritische literatuur. We moeten navigeren tussen de lezingen van Nietzsche als een verdediger van louter en alleen het gematigde conflict, en de lezingen die hem neerzetten als een verdediger van uitsluitend ongematigd conflict. Raadt Nietzsche louter en alleen gematigd of ongematigd conflict aan? Of zijn beide exclusieve lezingen aan herziening toe?

Om deze *aporia* op te lossen probeert dit proefschrift een kritische analyse te geven van Nietzsche's visie op de aard en waarde van conflict. Ik voer een systematische studie uit van zijn vocabulaire van conflict die zijn gehele oeuvre omvat. Een snel

overzicht van zijn geschriften toont dat Nietzsche zijn gedachten over conflict naar voren bracht in vier clusters van termen. Ten eerste vinden we een cluster Duitse woorden die duidelijk verwijzen naar moorddadig gewelddadig conflict: onder andere *Vernichtungskampf* (strijd tot de dood), *Krieg* (oorlog), *Mörder* (moord), en *Zweikampf* (duel). We kunnen daarnaast een ander cluster onderscheiden dat nauw gerelateerd is aan de vormen van niet-gewelddadige wedijver algemeen verspreid onder de oude Grieken: onder andere *Wettkampf* (wedstrijd), *Agon* (agon), *Wettspiel* en *Wettbewerf* (competitie), en *Wettstreit* (wedijver). Ten derde gebruikt hij een apart vocabulaire van conflict (*Kampf*) om strijd te beschrijven die gericht is op de *organisatie* van complexe systemen – dat wil zeggen, strijd gericht op de *Einverleibung* (incorporatie), *Assimilation* (assimilatie) en *Herrschaft* (dominantie) van bepaalde entiteiten. Deze vorm van strijd wordt dan gekoppeld aan een andere die gericht is op de *Unterdrückung* (onderdrukking), *Zurückstoß en* (terugdringen), *Ausscheidung* (excretie) en zelfs *Zerstörung* (vernietiging) van bepaalde entiteiten. In de respectievelijke hoofdstukken ontleed ik elk van deze aspecten van Nietzsche's vocabulaire van conflict en bepaal ik of er een onderliggende coherentie is in zijn gebruik ervan.

Op basis van dit voorbereidende werk beweer ik dat zowel de zachte als de harde lezingen eenzijdig zijn en aanpassing behoeven. De stelling die dit proefschrift verdedigt is: *Nietzsche bevordert zowel gematigde als ongematigde strijd op een volstrekt coherente wijze*. Ik betoog ook dat commentatoren de meest significante vorm van conflict in Nietzsche's denken hebben veronachtzaamd. Deze vorm wordt gekenmerkt door een *combinatie* van gematigd *en* ongematigd conflict, en Nietzsche beschouwt dit als noodzakelijk voor iedere vorm van leven – individueel en sociaal – om te bestaan en zich uit te breiden. We zouden dit type strijd kunnen zien als analoog aan de biologische processen van voeding en spijsvertering. Hierdoor gaat een organisme tegelijkertijd een gematigde strijd aan om nuttig materiaal uit zijn omgeving te incorporeren *en* een ongematigde strijd om materiaal dat overbodig of schadelijk blijkt af te scheiden. Deze dubbele strijd is wat ik *organisatorisch* conflict

noem omdat zowel incorporatie als afscheiding deel uitmaken van één overkoepelende drang om een gezonde organisatie te bereiken.

Mijn analyse verheldert een aantal specifieke tekortkomingen van de zachte en harde lezingen. We zien dat de zachte lezing, die Nietzsche neerzet als geheel gewijd aan de *transformatie* van destructief in cultureel productief conflict, voorbijgaat aan het feit dat er fases zijn waarin Nietzsche gewelddadige strijd ziet als onuitroeibaar en cultureel gunstig. We vinden ook dat Nietzsche zeer kritisch is op *politiek* agonisme, waarbij hij twijfel zaait over de zachte, agonistisch democratische toeëigening van zijn denken. Onze studie van organisatorisch conflict onthult bovendien dat Nietzsche een vorm van strijd positief waardeert die ongelijkheid en uitsluiting bevordert op een manier die volledig in strijd is met de zachte lezing, die wordt gekenmerkt door een democratisch ethos van gelijkheidsdenken en inclusiviteit. Desalniettemin zien we dat de harde militaristische lezing ook zijn tekortkomingen heeft voor zover deze bewust de niet-gewelddadige aard van Nietzsche's verering van de *agon* negeert. We zijn er ook getuige van hoe de radicaal aristocratische lezing Nietzsche's verdediging van uitbuiting verkeerd interpreteert als steun voor moorddadige immorele slavernij. Eigenlijk beschouwt Nietzsche dit soort uitbuiting als hoogst onverstandig en ongezond. De ideale relatie van uitbuiting is er eerder één waarin de bevelhebber zorgt voor zijn ondergeschikten omdat hij belang heeft bij hun behoud en kracht. Het is mijn hoop dat deze studie gevolgen zal hebben voor diegenen die Nietzsche overhaast verwerpen omdat hij geweld zou verheerlijken, en ook voor diegenen die zich ten onrechte zijn denken toe eigenen uit naam van een democratische politieke agenda. Bovendien is mijn doel om, door de reconstructie en kritische evaluatie van Nietzsche's denken over strijd, licht te werpen op een aantal bredere filosofische vragen ten aanzien van de aard en waarde van conflict.

In hoofdstuk 1 onderzoek ik Nietzsche's denken omtrent vernietigingsstrijd (*Vernichtungskämpfe*), en meer in het bijzonder oorlog. Ik weerleg de louter agonistische lezing door aan te tonen dat Nietzsche in zijn werk talrijke argumenten geeft hoe we dodelijke vormen van strijd moeten waarderen. Ik stel verder dat veel

van deze argumenten, vooral in zijn vroege werken, worden ondersteund door een beschrijving van destructief conflict die uitermate problematisch is voor zijn agonistische lezers, die Nietzsche allemaal zien als iemand die de *volledige transformatie* van destructief in constructief agonistisch conflict nastreeft. Hoewel er inderdaad teksten zijn waarin hij transformatie aanbeveelt, vraag ik aandacht voor passages waar hij gewelddadige destructieve strijd beschouwt als *niet te transformeren*. In deze lijn van argumentatie wordt oorlog gezien als onvermijdelijk omdat mensen een onweerstaanbare drang hebben voor met name moorddadig conflict. Mijn oplossing voor deze ogenschijnlijke tegenstelling is de suggestie dat deze problematische conceptie van destructief conflict voor het grootste deel beperkt is tot zijn vroege werken. Zodra hij afstand neemt van Schopenhauer van wie hij dit idee overneemt, en in de jaren 1880 in de richting van de natuurwetenschappen beweegt, gaat hij destructief conflict beschouwen als de *contingente* expressie van een algemene impuls anderen de *overmeesteren* – een impuls die niet noodzakelijkerwijs moorddadig is en daarom ook een uitlaatklep kan krijgen in niet-gewelddadige vormen van conflict.

In hoofdstuk 2 analyseer ik de vorm van conflict die Nietzsche vaak tegenover destructieve strijd zet – namelijk *agonale* wedijver. Ik weerleg de harde, louter ongematigde lezingen en betoog dat Nietzsche op consistente wijze gematigde agonale relaties voorstaat. Om te bepalen wat dit omarmen van agonale wedijver behelst, moeten we echter eerst drie discussies over interpretatie oplossen. Ten eerste is het onduidelijk of Nietzsche agonale wedijver ziet als een specifiek niet-gewelddadige vorm van conflict of dat het moorddadige vormen van strijd zoals oorlog omvat. Wij stellen echter vast dat hij agonaal conflict zonder meer als niet-destructief ziet. We ontdekken verder dat hij *agon* ziet als een *niet-uitbuitende* soort strijd. Agonale strijders vechten om roem en persoonlijke glorie die geen middel is om hun tegenstanders te overheersen.

Ten tweede betwisten commentatoren de *middelen* die Nietzsche voorstelt om agonale maatvoering concreet de institutionaliseren in de samenleving. Hoe kan men mensen ervan weerhouden om de overwinning na te streven met onbegrensde

middelen? Hoe kan men bijvoorbeeld politieke tegenstanders ervan weerhouden om hun toevlucht te nemen tot geweld in de strijd om de macht? Sommigen beweren dat Nietzsche's agonisme berust op het cultiveren van *zelf*-beheersing, anderen bedenken dat maatvoering het resultaat is van een balans tussen gelijkwaardige tegenstanders (we kunnen hierbij denken aan de scheiding van politieke machten in de Verenigde Staten). Mijn analyse laat echter zien dat *zowel* zelfbeheersing *als* gelijkheid feitelijk fundamentele bronnen van agonale matiging zijn. Ik benadruk verder het vaak veronachtzaamde belang van religieuze, educatieve en juridische instituties in Nietzsche's betoog. Volgens deze opvatting dienen zij om een ethos van zelf-moderatie aan te brengen.

Ten derde is er onenigheid over de vraag of Nietzsche de *agon* voorstaat op een inclusieve, niet klasse-specifieke wijze, of dat zijn steun beperkt is tot een elitaire minderheid van aristocratische gelijken. Ik stel dat, volgens Nietzsche, agonale wedijver kan (en moet) plaatsvinden tussen individuen van min of meer gelijke *vermogens*, ongeacht hun klasse. Desalniettemin onderscheidt hij ook een hogere vorm van *agon* die gestreden wordt omwille van eeuwige roem, en die sterk geassocieerd wordt met de aristocratische klassen.

Na te hebben vastgesteld dat Nietzsche agonaal gematigd conflict alleen voorstaat onder zeldzame condities van *gelijkheid*, laat ik in de hoofdstukken 3 en 4 zien hoe hij een vrij unieke vorm van gematigd conflict voorstaat onder condities van *ongelijkheid*. Dit derde type conflict is wat ik al heb beschreven als de strijd in de vorm van uitbuiting ten dienste van *organisatie*. Organisatorische strijd is gematigd in zoverre als het streeft naar het *behoud* van dat wat overmeesterd wordt (zij het in een positie van dienstbaarheid); we vinden echter dat het conceptueel is onderscheiden van agonaal gematigd conflict in de zin dat het a) gericht is op exploitatie; b) plaatsvindt onder condities van ongelijkheid; en c) geconditioneerd wordt door ongematigde strijd gericht op afscheiding (denk aan de eerder genoemde analogie met voeding en spijsvertering die afscheiding noodzakelijk maakt).

We constateren verder dat organisatorisch conflict veel prominenter optreedt dan hetzij moorddadig hetzij agonaal conflict in Nietzsche's zoektocht voor

een geneesmiddel voor de kwalen die de moderniteit plagen. Nietzsche stelt de diagnose dat moderne individuen en samenlevingen de harmonie missen die een bloeiend leven mogelijk maakt. De veelheid van krachten die deze vormen van leven constitueren trekken in tegenstelde richtingen en frustreren elkaar. Deze toestand laat zowel het moderne individu als de moderne samenleving verlamd en impotent achter. We zien dat Nietzsche verreweg de voorkeur geeft aan het vormen van instrumentele hiërarchieën als middel tegen deze kwaal, en dat hij beweert dat deze hiërarchieën door middel van organisatorische strijd tot stand worden gebracht. In psychologische termen betekent dit strijden om bepaalde driften (d.w.z. impulsen of verlangens) in te perken zodat ze gehoorzaam onze hogere doelen dienen. In tegenstelling echter tot sommige lezingen van Nietzsche, die hem zien als krachtig tegenstander van psychologische onderdrukking, stel ik voorop hoe hij zijn lezers aanspoort om onbeheersbare impulsen uit te roeien. In sociale termen toont organisatorische strijd zich als een drang om zwakkere individuen uit te buiten. Maar in tegenstelling tot Nietzsche's radicaal aristocratische lezers die deze uitbuiting zien als een moorddadige vorm van slavernij, is Nietzsche's opvatting van gezonde exploitatie inherent gematigd. Ofwel de uitbouter wil de uitgebuite partij behouden en zorgt daarom voor hun welbevinden, of de ondergeschikte partij dient de superieuren *vrijwillig* vanwege de gunsten die dit haar verleent. Tegelijkertijd benadrukt Nietzsche ook de noodzaak dat een samenleving individuen buitensluit die haar vitaliteit bedreigen. I concludeer echter dat dit geenszins gelijkgesteld moet worden met een acceptatie van genocide (zoals sommigen hebben beweerd) omdat we ons gemakkelijk kunnen voorstellen dat dit met minder afschuwelijke middelen gerealiseerd kan worden, zoals bijvoorbeeld het in het leven roepen van een strafstelsel dat werkelijk gericht is op resocialisatie.

Hoewel ik de aandacht richt op de overeenstemming tussen remedies voor desintegratie die de vroege resp. de late Nietzsche voorstellen, benadruk ik tevens een punt van verschil. In hoofdstuk 3 zien we dat Nietzsche's vroege notie van organisatorische strijd berust op twee cruciale metafysische aannames. Maar in hoofdstuk 4 vinden we dat deze volledig afwezig zijn van zijn latere theorie van

organisatie. De vroege Nietzsche werkt met Schopenhauer's overtuiging dat de organisatie van elk wezen gefundeerd is in de eenheid van zijn *essentie*. Vóór de late jaren 1870, houdt Nietzsche vol dat we de ware onveranderlijke essentie van ons zelf (d.w.z. ons *karakter*) moeten identificeren om onszelf te organiseren. Zodra we weten wat onze ware roeping in het leven is, die wordt gedictieerd door ons essentiële karakter, hebben we een criterium waarmee we kunnen bepalen of gedragsimpulsen potentieel bevorderlijk of schadelijk zijn. Met andere woorden, we kunnen afleiden of we een impuls moeten cultiveren of uitroeien. Voor de vroege Nietzsche heeft het vaststellen en erkennen van het essentiële doel van de samenleving – namelijk het creëren van exemplaren van de genius – een overeenkomstige functie. Het geeft ons een criterium waarmee we de waarden en sociale structuren die we zouden moeten bevorderen kunnen onderscheiden van degenen die we zouden moeten afschaffen. Na de late jaren 1870, echter, gaat Nietzsche ertoe over om diezelfde essenties die zijn vroege theorie van organisatie funderen te verwerpen. Volgens de latere Nietzsche zijn er geen menselijke essenties – het zelf is slechts een contingente pluraliteit van driften – en kunnen we evenmin spreken van het essentiële doel van een samenleving.

De vraag die we daarom in hoofdstuk 4 moeten stellen is: hoe conceptualiseert de latere Nietzsche organisatorische strijd zonder de metafysische fundamente van zijn eerdere filosofie? Ik reconstrueer hoe hij zijn studies van de natuurwetenschappen benut om een niet-metafysisch betoog over organisatie te ontwikkelen. Dit behelst een gedetailleerde exegese van zijn theorie van wereld als wil tot macht (*Wille zur Macht*), die bestaan voorstelt als een constellatie van krachten die streven naar het vermeerderen van hun macht. Volgens deze theorie is organisatie het resultaat van bepaalde krachten in het zelf of in de samenleving die de controle aan zich trekken en de ondergeschikte krachten samenbrengen in een functionerende eenheid. Zoals we zien aan het einde van hoofdstuk 4 is het voor de latere Nietzsche het inzicht in de aard van de wereld als wil tot macht – in plaats van een of andere metafysische essentie – dat de raderen van de organisatie in beweging zet.

Als conclusie vat ik samen hoe Nietzsche's uiteindelijke gedachten over conflict een coherent geheel vormen. We vinden dat Nietzsche de verschillende soorten van gematigd en ongematigd conflict voorschrijft onder vrijwel compatibele voorwaarden. Daarmee wordt duidelijk dat het antagonisme tussen de zachte (gematigde) en harde (ongematigde) lezingen ons een valse tweedeling presenteert. Na een aantal van de meest schadelijke defecten te hebben opgesomd die ons conventionele concept van conflict met zich meebrengt, sluit ik af met een suggestie hoe we, op grond van onze resultaten, het concept van conflict kunnen herformuleren om individueel en collectief welzijn mogelijk te maken.