

ESSAY:

## HET 'MEERVOUDIG INDIVIDU'

Een essay over zelfbeschikking in de postmoderniteit

Walter Weyns

### ZELFBESCHIKKING, EEN KWESTIE VAN INDIVIDUALISERING?

Een vrouw die moeder wordt op haar tweeënzestigste. Donors die nauwkeurig omschrijven welke organen zij na hun dood wel afstaan en welke niet. Mensen die met ambtelijke precisie bepalen onder welke voorwaarden zij wensen te sterven, zodat ook dat een wilsdaad wordt. Ouders die op een bestelkaartje het gewenste geslacht van hun kindje invullen. De opsomming kan nog een tijdje doorgaan. Het 'over zichzelf beschikken' heeft proporties gekregen die tot voor kort slechts in de verbeelding bestonden. Zulke anecdotische voorvallen dwingen ons tot reflectie over de grenzen van de individuele zelfbeschikking. Dat is zinvol, noodzakelijk zelfs. Toch schuilt er een gevaar in reflecties die vertrekken van spectaculaire voorvallen. Het spectaculaire verbijstert meer dan het aanzet tot nadenken. Het is ijdel. Het houdt de beschouwer in zijn ban en maakt hem blind voor wat er achter zijn rug gebeurt. Terwijl dat soms belangrijker is dan wat zich met veel vertoon aan hem voordoet.

Neem het voorbeeld van de Italiaanse vrouw die op haar tweeënzestigste nog moeder werd. De vrouw heeft altijd gedroomd van kinderen, en nu de technologie voorhanden is, beslist ze om haar droom waar te maken. Een spectaculair voorbeeld van zelfbeschikking. De opgeschoven grens van de technologische mogelijkheden, brengt met zich dat ook de grens van de potentiële zelfbeschikking verschuift. Dàt lijkt de kern van de zaak te zijn: het almaar opschuiven van grenzen waar geen eind aan lijkt te komen. Binnen dit perspectief wordt het thema van de individuele zelfbeschikking bijna onvermijdelijk benaderd vanuit de vraag: tot waar kan zelfbeschikking gaan? En dus: hoe ver kan het individualiseringsproces gaan? Is er een wereld denkbaar waarin een individu over al de zaken die hem rechtstreeks aanbelangen zelf beslissingen neemt?

Hoe ver kan individualisering gaan? Dat lijkt de kernvraag. Maar ze stuurt ons niet echt de goede kant op. Kort gezegd: de individualiseringstheorie doet ons geloven dat

individuen almaar méér en almaar indringender beslissingen over hun eigen leven dienen te nemen. Hun relaties, hun gezondheid, hun voorkomen, hun kinderen, werk en ontspanning, wooninrichting, hun waarden en 'waar zij voor staan', hun vakanties, hun sexleven en zelfs hun geslacht - aan dit alles moeten individuen werken (1). Zij hebben het zelf in handen. Heel het leven wordt het hoogsteigen werkstuk en de hoogsteigen verantwoordelijkheid van het individu. Niets ligt vast of is zonder meer gegeven. Het individu kan zich niet verschuilen achter tradities, gewoonten of evidenties. Zeker, hij kan nog altijd kiezen om te leven volgens tradities of gewoonten, maar dan is het zijn keuze. Niet kiezen is niet langer mogelijk. In den beginne was de keuze - zo ziet de antropologische positie eruit volgens de individualiseringstheorie. Als dit waar is, zijn er natuurlijk geen echte tradities meer, dan zijn er nog enkel verworven tradities, tweedehandstradities. Daarom spreekt men ook wel van 'detraditionalisering', als de onvermijdelijke keerzijde van individualisering (2).

Het valt niet te ontkennen dat individuen gedwongen worden om in almaar meer domeinen van hun leven keuzes te maken. En ik zie, met vele anderen, geen reden om aan te nemen dat dit proces van individualisering een eindpunt bereikt heeft. Maar ik durf betwijfelen dat het individualiseringsproces, op zichzelf, problemen veroorzaakt. Of beter gezegd: dat het echt nieuwe problemen veroorzaakt. De vier belangrijkste stadia in het individualiseringsproces - de Renaissance, de Reformatie, de Verlichting en de massaconsumptie maatschappij - werden immers telkens door velen als problematisch ervaren. Tijdens ieder van deze stadia waren de waarschuwingen niet van de lucht: het autonome individu zou immoreel en bandeloos worden of minstens hoovaardig, het zou zijn oriëntatiepunten verliezen en verloren lopen, het zou verblind worden door een fel rationalisme of het zou zich, omgekeerd, overgeven aan zijn laagste instincten en dwaze grillen. Soortgelijke kritiek hoort men nu opnieuw, nu we het tijdperk van de informatiemaatschappij zijn ingegaan, dat wil zeggen een tijd waar informatie en tal van hoog-technologische toepassingen meer dan ooit vrij ter beschikking staan van individuen en gebruikt of misbruikt kunnen worden. Opnieuw is de vraag aan de orde of het individu al die verbijsterende mogelijkheden die het in de schoot geworpen krijgt, wel aankan. Moet het niet tegen zichzelf beschermd worden? Moet er, bijvoorbeeld, geen censuur worden ingesteld op internet? Moet er geen leeftijds grens bepaald worden voor in vitro fertilisatie? Enzovoort. Hoe nieuw deze problemen ook schijnen te zijn, in feite gaat het om varianten van de oude vraag hoeveel vrijheid een individu aankan (in moreel opzicht) en toekomt (in sociaal opzicht). Natuurlijk blijft deze vraag actueel (3). Maar als individuele zelfbeschikking in de huidige context als problematisch wordt ervaren, dan heeft dit ook (en m.i. vooral) met iets anders te maken. Iets dat minder opvallend is dan de almaar talrijker wordende individuele keuzemomenten maar dat wellicht prangender is. Ik bedoel wat men gewoonlijk de ontbinding van het individu noemt: de versnippering, fragmentering of simpelweg verdwijning ervan.

## INDIVIDUALISERING OF EINDE VAN HET INDIVIDU?

Het individualiseringsproces mag dan onverminderd voort gaan, maar tegelijk is het individu in staat van ontbinding. Het individu moet meer dan ooit beslissingen nemen - maar het valt zelf uiteen. Of om de paradox helemaal op de spits te drijven: het voortschrijdend individualiseringsproces gaat hand in hand met een voortschrijdend proces van desindividualisering. En het is dit laatste dat de toegenomen keuzemomenten pas echt problematisch maakt. Net nu er meer en meer problemen en vraagstukken aan het individu overgelaten worden - nu het leven als nooit tevoren zijn leven is geworden - schijnt het individu substantie te verliezen en te vervluchtigen. Alsof het individualiseringsproces voortaan zonder individuen zal moeten verlopen.

Het denken in termen van individualisering krijgt onvoldoende greep op deze ontwikkeling. Dat denken is namelijk lineair: mensen zijn meer of minder individu. Een andere mogelijkheid schijnt niet te bestaan. Als mensen zwak geïndividualiseerd zijn, betekent dit dat ze sterk groeps- of clangebonden zijn, dat ze weinig beslissingen zelf moeten nemen en dat de tradities worden nageleefd. In zo'n geval slaat de balans door naar de 'wij-kant'. Het zelfgevoel valt hier bijna samen met het groepsgevoel. Zoals John Mbiti schrijft, knipogend naar Descartes: 'ik ben, omdat wij zijn; en omdat wij zijn, ben ik' (4). Als mensen sterk geïndividualiseerd zijn, wil dit zeggen dat ze een weinig ontwikkeld groepsgevoel hebben, dat ze veel beslissingen zelf moeten nemen en dat de tradities niet zomaar worden nageleefd. Tot zijn uiterste eenvoud herleid, komt de individualiserings-these dus neer op de stelling dat de 'ik/wij-balans' overhelt naar de ik-richting. In die termen heeft Norbert Elias de these geformuleerd (5).

Dit schema mag dan misschien in grote lijnen toepasbaar zijn op de Westerse geschiedenis van de Renaissance tot de 19de eeuw (zoals bijvoorbeeld in het werk van Jacob Burckhardt, die Elias trouwens sterk heeft beïnvloed). Maar in de 20ste eeuw lijkt dit plaatje toch niet meer te kloppen. Wat doen we met mensen die niet langer uit één stuk gesneden, autonoom beslissende wezens zijn maar die ook niet opnieuw aansluiting hebben gevonden met de tradities of met het groepsleven? Waar brengen we die in het schema onder? Waar moeten we blijven met de hybride, tegenstrijdige en versplinterde personen rondom ons, de 'bastaard-iks' zoals Rushdie hen gedoopt heeft? En is er in het individualiseringsschema een plaatsje voor Roland Barthes, die over zichzelf opmerkte dat hij zodanig uitgestrooid is dat er geen centrale kern meer overblijft, of voor de vele anderen die evenzeer als Barthes 'uitgestrooid' zijn maar niet langer pogingen ondernemen om zichzelf af en toe bijeen te rapen? Dit alles valt buiten het klassieke eendimensionele schema van de individualiseringstheorie. Dat heeft geen oog voor de veelelvoudigheid van het individu, of voor het uiteenvallen ervan in parten en delen die ieder voor zich hun gang gaan, maar zonder dat ze nog kunnen spreken in naam van de hele persoon. Wat betekent zelfbeschikking nog voor zulke mensen? Dat is de vraag die hier aan de orde komt.

## INDIVIDUEN UIT ÉÉN STUK?

Wie denkt dat deze vraag vergezocht is, of dat ze enkel maar opgaat voor marginalen en postmoderne excentriekelingen, heeft het goed mis. In de geestige aanhef van haar essay over 'denkstijlen en de idee van het zelf', schetst de antropologe Mary Douglas in grote lijnen de denk-as waarrond onze Westerse opvattingen over de menselijke persoon, het individu en het zelf cirkelen. Het is allemaal nogal simpel: 'voor ons is het een feit dat een persoon tussen de geboorte en de dood in hetzelfde lichaam woont; normaal gesproken is die persoon in dat lichaam een rationeel, verantwoordelijk wezen, en als hij normen overtreedt heeft dit legale gevolgen' (6) Wij vinden deze notie van individu zo vanzelfsprekend dat we ze gemakkelijk als universeel bestempelen of toch minstens andere opvattingen als aberrant of achterlijk beschouwen. Maar wie de moeite neemt om rond te kijken, wordt getroffen door een overstelpende variatie aan mensbeelden. Om Douglas nog eens te citeren: 'In West-Afrika is iedere persoon samengesteld uit meerdere zielen. In India verhuist het zelf van het ene lichaam naar het andere. Wereldwijd verspreid is de idee dat een menselijke persoon kan worden omgevormd tot een dier, en omgekeerd. En er is ook nog de andere opvatting dat ieder menselijk wezen een dierlijke gedaante aanneemt en dat iedereen heen en weer pendelt tussen zijn twee lichamen, zijn dierlijk en zijn menselijk'. Het is een greep uit ontelbaar verschillende mensbeelden die niet veel gemeen hebben behalve dat in geen van alle de mens wordt beschouwd als een wezen uit één stuk. Die ons zo vertrouwde opvatting is blijkbaar meer uitzondering dan regel. Het is goed om daar af en toe eens aan herinnerd te worden. Dat maakt het een stuk gemakkelijker om termen te gebruiken als 'gefragmenteerd individu' of 'verveelvoudiging van het individu' - blijkbaar gaat het hier om eeuwenoude variaties op een antropologisch thema.

## HET MEERVOUDIGE LEVEN VAN HET INDIVIDU

Dat er 'gefragmenteerde individuen' rondlopen in onze samenleving is dus al bij al niets om verbaasd over te zijn. Toch mag het hedendaagse Westerse 'gefragmenteerde individu' niet zomaar over dezelfde kam geschoren worden als zijn archaische soortgenoten. De hedendaagse variant heeft niet zomaar verschillende zielen en metamorfoseert ook niet in een dier. Met hem is iets anders aan de hand. Zijn individualiteit is gespleten omdat hij ononderbroken wordt blootgesteld aan tegenstrijdige maatschappelijke tendenzen. Die porren hem aan en slepen hem mee in tegengestelde richtingen. De ene tendens gaat deze, de andere gaat gindse kant op. Als het individu mee wil, mee met de maatschappelijke stromen, kan hij niet anders dan zich in stukken laten trekken. Dat is paradoxaal genoeg de enige manier om de krachtige maar contradictorische maatschappelijke stromen te weerstaan.

Dit inzicht is niet nieuw. Het gaat voor een deel terug tot Max Weber. Hij schetste de moderne samenleving als een geheel van zeer verschillende maatschappelijke domeinen die ieder bepaalde waarden belichaamden (daarom sprak Weber van 'waardesferen'). Zo belichaamt de economie de waarden efficiëntie en berekening; de politiek belichaamt machtsstreven; het gezin belichaamt zorg en affectie enzovoort (7). De pointe van Webers visie was nu dat iedere 'sfeer', voortgedreven door een

inherente logica, een eigen richting zou uitgaan, dat de sferen als zonnestelsels in een uitdijend heelal almaar meer van elkaar verwijderd zouden geraken, en dat zij op geen enkele manier nog te verzoenen zouden zijn. Leven in zo'n wereld zou betekenen dat je, binnen in een sfeer, je volledig te schikken had naar de daar geldende basiswaarden en eigenaardigheden. Maar het zou ook betekenen dat je bij iedere overgang tussen sferen een diepgaande transformatie diende te ondergaan. Weber zelf onderschatte dit laatste. Wat toch nogal vreemd is. Uit Webers analyse van de verschillende waardesferen in de moderne samenleving volgt haast vanzelf het inzicht dat individuen te kampen krijgen met problemen van fragmentering. En toch heeft Weber dit niet gezien. Naar zijn mening moest het individu bij zijn overstapjes tussen de sferen wel telkens andere waarden volgen, maar de kern van zijn individualiteit bleef overeind: hij bleef een rationeel individu. In ieder van die sferen ging het er wel anders aan toe, maar er was ook een belangrijke overeenkomst: waar hij zich ook bevindt, in welke sfeer hij ook vertoeft, het individu moet altijd en onontkoombaar een logica volgen. Daarom typeerde Weber de moderne mens als een gerationaliseerd wezen, dat zich altijd en overal diende te onderwerpen aan een onveriddelijke logica - welke die dan ook mocht zijn. Weber kon dit alleen maar volhouden door het begrip 'rationeel' zodanig ver uit te rekken, dat het alle spankracht verloor en het woord aan betekenis ging verliezen. Er is wel meer op gewezen dat Weber (zoals veel theoretici) leed aan woordenfetisjisme: hij noemde alles rationeel. Die preoccupatie voor rationaliteit maakte hem blind voor de transformaties die moderne individuen ondergaan telkens wanneer ze overstappen van het ene maatschappelijke domein naar het andere. In feite zijn de kloven tussen de waardesferen misschien nog groter dan Weber ze zich voorstelde, en wat zeker is: in een 'meer-sferen' wereld is leven als een geïntegreerd individu simpelweg onmogelijk.

## DIVERSE TYPES VAN INDIVIDUALITEIT?

Wat is dat eigenlijk, een niet-geïntegreerd individu? Zo'n individu is ten volle individu, in die zin dat hij overal waar hij zich begeeft, in alle waardesferen waarin hij leeft, telkens voor het volle pond wordt geconfronteerd met talloze keuzemogelijkheden en met een grote keuzevrijheid. Hij is individu omdat hij, en hij alleen, voor zichzelf moet kiezen. Maar hij is allesbehalve een *geïntegreerd* individu. Men zou hem beter kunnen omschrijven als een meervoudig individu (8). Want in iedere sfeer beleeft hij zijn keuzevrijheid - zijn individualiteit - op een zo totaal andere manier, dat in hem uiteindelijk verschillende afzonderlijke individuen schijnen te bestaan. Alsof iedere maatschappelijke sfeer in hem een bijhorend individu tot leven roept.

Maar wat betekent dit? Wordt hier niet gewoon gezegd dat individuen in een hoog-complexe maatschappij tal van taken en rollen op zich nemen, zodat ze er misschien wat verward door worden? Is het nodig een zo contradictorisch begrip te gebruiken als 'meervoudig individu'? Maakt dit de verwarring niet alleen nog maar groter? De notie van 'meervoudig individu' moet evenwel scherp worden onderscheiden van het (bekende) social self van de rollenspelende mens, de homo sociologicus zoals Dahrendorf hem noemde. Deze mens speelt verschillende rollen en in ieder ervan gedraagt hij zich min of meer zoals van hem verwacht wordt. Maar hoeveel rollen hij ook opneemt, hij blijft één en hetzelfde ('ondeelbare') individu. Zijn individualiteit zal

zelfs aangescherpt worden indien hij diverse rollen speelt. Hij zal zich daardoor onderscheiden van anderen en autonoom worden. Kortom, hij zal pas echt een individu worden (9) Vele rollen spelen, zich in verschillende omstandigheden zich telkens anders en aangepast gedragen, ligt dus niet aan de oorsprong van wat we hier het meervoudig individu noemen. Daarvoor is iets anders nodig. Namelijk het bestaan van een complexe maatschappelijke omgeving die mensen niet enkel aanzet tot autonomie, *maar dat doet op diverse en tegenstrijdige manieren*, zodat ieder mens niet zomaar een individu wordt maar in zichzelf verschillende vormen van autonomie aantreft (10). Zo'n toestand kan men niet anders dan 'meervoudig individu' noemen. In wat volgt zal ik dit nogal ruwe inzicht preciseren en er de gevolgen van laten zien voor de notie van zelfbeschikking. Ik zal om te beginnen drie types van autonomie en dus drie types van individualiteit schetsen die onze maatschappij in haar leden opwekt.

## HET CARTESIAANSE RATIONELE INDIVIDU

Dat Descartes' notie van het rationele/individuele (die twee zijn bij hem onontwaarbaar) zo'n grote weerklank heeft gehad in onze cultuur, zal wel iets te maken hebben met de krachtige en overtuigende manier waarop hij ze heeft uiteengezet. Maar de ware reden is van sociologische aard. Descartes tekende haarfijn het mensentype dat rondom hem meer en meer gestalte begon te krijgen, en waaraan in het moderne leven, en dan vooral in de zich ontwikkelende vroeg-kapitalistische economie, almaar meer behoefte scheen te bestaan. De regels van zindelijk (d.w.z. rationeel) intellectueel gedrag die Descartes aanbeval, en waarnaar hij zelf consequent probeerde te leven, konden zo uit een handboek over efficiënte bedrijfsvoering komen. Men diende ordelijk en sober, zorgvuldig en volhardend te werk te gaan, en vooral: problemen moesten opgesplitst worden, strategisch herleid in omvang en complexiteit, zodat de overwinningskans vergroot werd. Het gestage ritme van de cartesiaanse rede en haar neiging tot opdelen, kwam perfect overeen met het arbeidsritme en arbeidsverdeling van het moderne economiebedrijf. Weinig huwelijken zijn meer geslaagd te noemen dan die tussen het moderne economische bedrijf en het cartesiaanse individu. Descartes was zich hiervan misschien niet bewust. Waar hij zich wel van bewust was, en heel scherp, waren de overeenkomsten tussen het rationele individu dat hij propageerde en de protestant. Descartes was zelf geen protestant. Maar de deugden die hij aanpreef, waren protestantse deugden (11). Precies die deugden dus, die door Max Weber de wegbereiders van de kapitalistische geest genoemd werden. Wat men later het cartesiaanse individu is gaan noemen, overwon dus op drie fronten. Descartes zelf had het de filosofie en de wetenschap binnengeloodst. Het kapitalisme riep het in het leven in de economie. En het protestantisme installeerde het in het alledaagse leven. Het moderne individu was geboren, en scheen zich in alle domeinen van het leven goed thuis te voelen, net zoals Weber het in zijn rationalisatietheorie had voorgesteld.

Zakelijk, nuchter, berekend, doelgericht, efficiënt - in die termen wordt dit individu gewoonlijk getypeerd. Maar het moderne individu wordt vooral gekenmerkt door beheersing. Het moderne individu ondergaat zijn omgeving niet, maar wil er greep op krijgen. Het plant, organiseert en controleert. Het is heer en meester. Ook van zichzelf. De beheersing van de wereld gaat samen met zelfbeheersing (of zelfdwang zoals Norbert Elias zegt). Het moderne individu is in feite het slachtoffer van zijn beheersingsdrang. Nooit mag zijn aandacht verslappen, nooit mag hij zich laten

overmannen door emoties, liefst van al zou hij zelfs nooit in slaap vallen. Het moderne individu is nuchter en waakt. Hij keert zijn rug naar het irreële. Hij droomt en fantaseert niet langer, hem interesseert slechts het werkelijke en het haalbare. De wereld zoals die in zijn voorstelling verschijnt is kiemvrij en onttoverd. En tot die wereld behoort ook hijzelf. Weliswaar als alwetende controle-instantie, maar eveneens als beheersbaar en te beheersen onderdeel. En dus gevangen in dat netwerk van controles dat hij over de wereld heeft gespreid. Het moderne individu kan niet ontsnappen uit de ijzeren kooi waarin hij de wereld door zijn nooit aflatende inspanning veranderd heeft. De mechanismen die hij in gang heeft gezet om de wereld te beheersen - communicatienetwerken, organisaties, technologieën - moeten beheerd worden, en wel op dezelfde zorgvuldige, efficiënte en berekenende manier als het cartesiaanse individu altijd al te werk is gegaan. Oncontroleerbare gevaren vol vreemde dreiging mogen dan stilaan uit de wereld zijn geholpen. Maar er zijn des te meer risico's voor in de plaats gekomen. En risico's willen berekend worden, zodat er meer dan ooit behoefte blijft aan cartesiaanse model-individen.

## DE VOLBLOED CONSUMENT

Toen Henry Ford in 1914 een afdeling sociologie oprichtte in zijn fabrieken, was dit nog met de bedoeling om te onderzoeken hoe van de werknemers spaarzame, sobere en vooral vlijtige arbeiders kon gemaakt worden. Tabak, drank en losbandigheid waren de gezworen vijanden. Ford begreep zeer goed dat een gestroomlijnde, efficiënte productie stond of viel met gedisciplineerde, door niets of niemand uit hun concentratie te brengen bandwerkers (12). En dus probeerde hij zijn werkers de protestantse deugden bij te brengen die twee eeuwen voordien door Benjamin Franklin de weg naar het succes waren genoemd: zelfdiscipline en ascese. Maar het resultaat van die gestroomlijnde organisatie en verregaande disciplinerings van de arbeiders - de massaproductie - riep deugden in het leven die daarmee volkomen in tegenspraak waren. Massaproductie veronderstelt massaconsumptie. En dus moeten diezelfde mensen die eerst gedwee en ascetisch zijn gemaakt nu worden geprikkeld om te kopen. Genieten, ontspannen, 'relaxen', ervaren - alle soorten van verlangens worden geactiveerd. Een heel nieuw type van individu werd in het leven geroepen: de genietende, ja zelfs vernietigende consument (13). En deze is misschien nog meer 'individu' dan het rationele individu. Want de consument bestaat maar bij gratie van de verlangens, de wensen die hij koestert. Met niets moet hij rekening houden, aan niets zich onderwerpen. Het enige wat hem gevraagd wordt is 'zichzelf te zijn' en zich van alle remmen te ontdoen. Zijn leven is één groot feest van zinnelijk genot. De kleurrijke vormen en bedwelmende overvloed van consumptiegoederen en -vooralbeelden, maakt van zijn wereld een tovertuin der lusten. De realiteit verschijnt nog enkel als object van verlangen. In feite houdt zij op onafhankelijk te bestaan. De consument heeft slechts zichzelf op het oog. Overal waar hij rond kijkt, ziet hij in een spiegel. Hij past, proeft, probeert en vergelijkt, hij test of de dingen 'hem staan', en dat is trouwens hun enige bestaansrecht. Zoals narcistische patiënten een door hen bewonderde held of beroemdheid slechts zien 'als een uitbreiding van zichzelf' (14), zo annexiert de immer narcistische consument de door hem verlangde objecten.

De consument heeft alle rationaliteit achter zich gelaten. Hij kent slechts de irrationaliteit van dromen en verlangens. In de uitdrukking 'rationele consument' duidt

'rationeel' niet op een eigenschap van de consument, maar op een beperking van zijn consument zijn. Aan zichzelf overgelaten zou de ideale consument de wereld tot zich nemen, opslokken, of er in onderduiken om er eindeloos van te kunnen genieten. De activiteit waartoe de economie van de massaconsumptie het individu probeert te verleiden, kan nog het best worden vergeleken met de waanzinnige vernietiging van opgespaarde reserves die plaats vond tijdens de potlachfeesten. De vernietiging en verspilling heeft hier geen ander doel dan de gemeenschap in deze geëxalteerde momenten intens te vieren: niets is van belang dan het bestaan en zinnelijk ervaren van de gemeenschap. In het consumeren is het eigenlijk net zo. Behalve dat het hier niet de gemeenschap, maar het individu is dat zichzelf viert en zich aan zinnelijke genietingen over geeft. Maar in beide gevallen wordt het 'reële' opgeofferd aan de zelf-ervaring (collectief in het eerste, individueel in het tweede geval).

## LEVEN IN TWEE WERELDEN

De opkomst van dit nieuwe individu is niet onopgemerkt voorbij gegaan. Meestal ziet men de opkomst van de consumptiemaatschappij samenvallen met een waardenomwenteling. Het oude rationele en zelfbeheerste individu zou de plaats ruimen voor de consument. Zoals Susan Sontag het kernachtig uitdrukt: 'In het vroege kapitalisme wordt uitgegaan van de noodzaak van verstandig uitgeven, sparen, rekenen en zelfbeheersing - kortom een economie die steunt op de rationele *beheersing van verlangens*. (...) Het verder tot ontwikkeling gekomen kapitalisme vraagt om expansie, om speculeren, om het scheppen van nieuwe behoeften; het vraagt om kopen op krediet, om mobiliteit - kortom, het is een economie die steunt op het irrationele *toegeven van verlangens*' (15). Op één belangrijke nuance na, kan deze karakterisering worden onderschreven. De narcistische waarden van de consumptiemaatschappij hebben de oude protestantse deugden niet doen verdwijnen (16). De consumptiemaatschappij mag dan op zichzelf verliefde individuen hebben doen ontstaan, maar zij heeft het oude rationele en gedisciplineerde individu niet uit de wereld geholpen. Integendeel, de verlokkende goederen waaraan de consument zich spiegelt, komen niet uit de lucht gevallen. Zij zijn geproduceerd door rationele zelfbeheerste individuen. De consument heeft daar geen weet van, het interesseert hem niet, hij doet alsof consumptiegoederen als manna uit de hemel vallen. Hij keert zijn rug naar het hele productie-apparaat. Dat behoort niet tot zijn wereld. Maar of hij wil of niet, hij blijft er afhankelijk van.

Het nieuwe type individu dat in het leven wordt geroepen, verdringt het zelfbeheerste rationele individu niet. Het neemt er gewoon plaats naast, maar zonder er acht op te slaan. Beide leiden parallele levens, in parallele instituties, op parallele plaatsen en tijdstippen. Beide leven in eigen werelden waaraan ze perfect zijn aangepast (en die hen in stand houden). Indien ze konden, zouden ze elkaar ontlopen. Maar dat is onmogelijk. Want beide types individu willen zich meester maken van eenzelfde lichaam. En zo worden mensen in onze maatschappij belaagd door aan elkaar tegengestelde aanspraken op individualiteit en vormen zij het slagveld waarop de verschillende types van individualiteit het tegen elkaar opnemen.



## HET EPISODISCH INDIVIDU

Het rationele individu en de narcistische consument zijn overigens niet de enige types die staan te dringen om 'het individu' in te palmen. In de literatuur worden almaar meer nieuwe types beschreven (17). We vermelden hier slechts een derde type dat almaar aan belang schijnt te winnen: het episodische individu. Ook dit individu werd in het leven geroepen door specifieke maatschappelijke ontwikkelingen. En ook dit individu maakt om zo te zeggen aanspraak op souveriniteit. De stimuli die prikkelen tot de vorming van het episodische individu zijn dit keer niet van economische aard. Het gaat veeleer om wat Marc Augé de excessiviteit van tijd en ruimte genoemd heeft (18).

In onze samenleving, die Augé supermodern noemt, wordt de tijd niet langer beleefd als een opeenvolging van betekenisvolle momenten. De metafoor van tijd als een stroom van gebeurtenissen is niet langer adequaat. 'Het probleem is niet zozeer dat de wereld geen betekenis meer heeft, of nog maar weinig (...). Het probleem is veeleer de overvloed aan gebeurtenissen' (19). Er gebeurt zoveel en zo bliksemsnel, dat gebeurtenissen niet langer de continuïteit en de samenhang hebben die het tijdsverloop er normaal gesproken aan verleend. De 'toen-nu-dan'-structuur schijnt de talloze gebeurtenissen die via allerlei media op ons afkomen niet langer in toom te kunnen houden. De gebeurtenissen zijn buiten de oevers van de tijdsstroom getreden en vloeien alle kanten op, naar overal en nergens. Dit noemt Augé de excessiviteit van de tijd. Er gebeurt te veel op te korte tijd. De overvloed aan gebeurtenissen met een wereldwijde nawerking, en de staccato, zapgewijze neerslag daarvan in de media, zijn er om dit te illustreren (20). Maar ook het dagelijks leven kampt met een excessiviteit aan gebeurtenissen (wat pijnlijk aangevoeld wordt als een 'tekort aan tijd'). En zoals de tijd overvol maar 'zonder verloop' is geworden, zo is ook de ruimte afstandeloos geworden. Mobiliteit, transport en communicatie maken talloze plaatsen toegankelijk vanop één en dezelfde plaats. Ook hier is sprake van excessiviteit. Alsof plaatsen niet meer gebonden zijn aan ruimtelijke begrenzingen, en men tegelijk hier en daar is - overal en nergens.

Het leven in een van gebeurtenissen en plaatsen overlopende wereld, waar tijd en ruimte hun oriënterende kracht schijnen te verliezen, stelt specifieke eisen. Het individu beleeft tal van gebeurtenissen en kan volgen wat er op tal van plaatsen gebeurt ('alsof je erbij staat'). Meer dan ooit zal het van zijn keuze afhangen waarmee hij zich inlaat, en waarmee niet. Hij zal moeten kiezen, omdat je nu eenmaal niet alle gebeurtenissen mee kunt beleven en op alle plaatsen tegelijk kunt zijn. Hij zal uit het oneindige tijdruimtelijke reservoir van scènes (een scène is een op een bepaalde plaats gesitueerde gebeurtenis) er enkele uitkiezen en daarmee een realiteit ensceneren. In die realiteit zal hij een poosje vertoeven. Maar het zal een realiteit zijn die vlug zal eroderen in de excessieve tijdruimtelijke turbulenties die daarbuiten onophoudelijk tekeer gaan. Bijgevolg zal dit individu continuïteit missen. Zijn leven zal bestaan uit episodes, zonder samenhang en zonder gehechtheid. Want alles gaat voorbij, en wel bliksemsnel. 'Uit de ervaringen die men in zo'n wereld opdoet', schrijft Zygmunt Bauman, 'kan geen consistente en samenhangende levensstrategie worden gedistilleerd (...) - hooguit enkele vuistregels, en dan nog negatieve: (...) zorg dat je niet emotioneel gehecht geraakt aan de mensen die je ontmoet op je stopplaatsen - hoe minder je je van hen aantrekt, hoe gemakkelijker het zal zijn om verder te trekken; engageer je niet

te veel voor mensen, plaatsen en doelen - je weet immers niet op voorhand hoe lang dat wel kan duren' (21). Zo'n individu mist grond en samenhang. Van de oorspronkelijke betekenis van individualiteit in de zin van 'ondeelbaarheid' kan hier nog moeilijk sprake zijn. Het episodische individu heeft zich uitgestrooid over de verschillende van elkaar losstaande episodes. Jobs, vakanties, relaties, woonplaatsen, hobby's en vookeuren: ze volgen elkaar even lukraak op als getallen in de loterij, en met even weinig gevolgen. Het is dit individu waarin Roland Barthes zichzelf herkent, en die hij omschreef als 'een verstrooiing die wordt uitgeworpen zonder dat een centrale kern of betekenisstructuur overblijft'. En hij voegt er voor alle duidelijkheid aan toe: het is niet dat ik tal van tegenstellingen in mezelf aantref, nee: 'ik ben uitgestrooid' (22). Ziedaar een individu dat niets gemeen heeft met het rationele of narcistische individu, maar dat evenzeer lijdt aan individualiteit.

## LEVEN IN AMBIVALENTIE

Er valt te redetwisten over het belang van dit of dat type van individu. Men kan het ideaal-typische of zelfs karikaturale van de typeringen op de korrel nemen. Maar belangrijker dan dit alles is het inzicht dat een mens een *verzameling van individuen* kan zijn. De postmoderne mens herkent zich vooral in het episodisch individu. Maar in hem leven ook nog andere individuen voort. In feite ondervindt hij vooral die meervoudigheid aan den lijve. Hij bestaat uit pluraliteit en andersheid. Hij is niet langer één maar valt om zo te zeggen uiteen in verschillende autonome gebieden zonder gezagscentrum. Hij is niet veel meer dan, zoals Octavio Paz het uitdrukt, 'samenstellende andersheid'. Gewoonlijk wordt dit aspect van het postmoderne individu geduid als 'ontbinding', 'vervaging', 'implosie', dus uitgedrukt in 'termen van het terminale' (Baudrillard). Maar misschien is hier ook een tegenovergestelde, constructieve beweging aan de gang. Het individu mag dan wel zijn eenduidigheid verloren zijn, maar hij heeft er een rijkdom aan bestaansvormen voor in de plaats gekregen. Hij heeft, of hij wil of niet, een polyfone individualiteit. Er worden tal van verschillende potenties tegelijk in hem geactiveerd en tot een geïndividualiseerd bestaan gebracht. 'Hij wist niet dat hij uit zovelen bestond'.

Is hier een afbraak aan de gang? Tot op zeker hoogte wel. Het postmoderne individu is niet langer zeker van zichzelf, hij aarzelt en voelt de tegenspraak in zichzelf. Maar dat bevrijdt hem tegelijk van één-dimensionaliteit en rechtlijnigheid. Men kan de 'fragmentering van het individu' dan ook beschouwen als een erkenning van een verloren gewaande pluraliteit. En als de ontdekking van een nieuwe, postmoderne wijze van 'over zichzelf beschikken'.

In deze vorm van zelfbeschikking staat niet de zekerheid omtrent zichzelf centraal, maar twijfel. Een twijfel die zichzelf nooit ontrouw wordt. Iedere beslissing die het postmoderne individu moet nemen (en dat zijn er vele), draagt het stempel van voorlopigheid en contingentie. Bij al wat hij doet, weet hij welhaast zeker dat hij (ook) iets verkeerd doet, al weet hij dan ook niet wat. Beslissingen zijn voor hem niet het eindpunt van zijn afwegingen, maar veeleer het begin. Nooit worden definitieve knopen doorgemaakt, nooit worden doelen bereikt. En toch beschikt hij over zichzelf. Maar 'zichzelf zijn' wil voor dit 'meervoudig individu' zeggen: oscilleren, in zichzelf rondtollen in een eeuwig rusteloze beweging. Zichzelf zijn wil zeggen:

luisteren naar de autonome stemmen die zijn innerlijk herschappen in een gonzende bijenkorf. Het zelfbewustzijn van dit individu wordt niet langer gekenmerkt door helderheid en duidelijkheid, maar veeleer zoals Salman Rushdie schrijft door 'onzuiverheid en vermenging', 'mengelmoes, allegaartje, een beetje van dit en een beetje van dat'. Zo ook is 'zelfbeschikking' voor dit individu niet langer gelijk aan beslistheid en actie, maar veeleer aan gelatenheid en passie. Hij ondergaat zichzelf meer dan hij zich bestuurt.

Hoe het 'recht' op zo'n 'zelfbeschikking' er zou kunnen uitzien, is onduidelijk. De nieuwe postmoderne wijze van over zichzelf beschikken, kan niet in de vorm van een afdwingbaar recht worden gegoten. Juridische categorieën zijn hier niet langer toepasbaar. Hoe zou men rechten kunnen toekennen aan iemand die zichzelf tegenspreekt, die twijfelt, zichzelf herroept, die zegt niet te weten wat hij wil? Zo iemand lijkt verdacht veel op een niet-toerekeningsvatbare. En die heeft in het huidige recht géén recht op zelfbeschikking. De juridische vorm die aan zo een ambivalent en moeilijk vast te leggen recht zou kunnen worden gegeven, is niet formaliseerbaar. Dit recht op een meervoudig, ja bijna metamorfisch bestaan is vaag en onbepaald. En, voor zover het duidelijk is, ziet het er uit als iets fantastisch. Alles in ons rechtssysteem verzet zich daartegen. De vorm die dit zelfbeschikkingsrecht zou kunnen aannemen, valt slechts te vergelijken met wat Georg Lakoff de vorm van de 'natuurlijke logica' heeft genoemd. Terwijl de klassieke, stringente logica uitsluitend werkt met exacte en universeel toepasbare begrippen - begrippen dus, die tamelijk weinig interpretatie-arbeid vergen, is in de 'natuurlijke logica' ook plaats voor begrippen zoals 'ongeveer', 'tamelijk', 'nogal', dus vage begrippen die sterk contextgebonden zijn en veel interpretatie-arbeid vergen. Misschien is de tijd aangebroken van rechtsvormen met de eigenschappen van een 'natuurlijke logica'.

## VOETNOTEN

- (1) Ulrich Beck & Elisabeth Beck-Gernsheim (1996), 'Individualization and "Precarious Freedoms"', in P. Heelas e.a. (eds.), *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell, p. 23-48.
- (2) Zie Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash (1994), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. London: Polity Press. Over het proces van individualisering zie ook: R. Laermans (1992), *In de greep van "de moderne tijd"*. Leuven/Amersfoort: Garant. Over detraditionalisering: Heelas, P., Lash, S & P. Morris (1996), *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell.
- (3) Het voorbeeld van internet is illustratief. Dit wereldomspannende communicatienetwerk maakt, zoals Thomas Kleine-Brockhoff het uitdrukt, "van de bewoners van de wereldwijde data-ruimte cosmopolieten en trekt het principe van de staatssoevereiniteit in vraag". Inderdaad: "wie spreekt recht in geval van conflicten? Wie bepaalt de grenzen van de individuele vrijheid van meningsuiting?". Dat zijn natuurlijk buitengewoon belangrijke vragen, maar

nieuw zijn ze niet. Het gaat om varianten van oude, bekende vragen. (zie Thomas Kleine-Brockhoff (1996), 'Zensur im Internet. Das globale Dorf braucht keinen Sheriff', in *Die Zeit*, 5 januari.

- (4) John Mbiti (1969), *African Religion and Philosophy*. Nairobi: East African Educational Publishers, p. 127.
- (5) Norbert Elias (1991), 'Changes in the We-I Balance', in zijn *The Society of Individuals*. Oxford: Basil Blackwell, p.153-237.
- (6) Mary Douglas (1992), 'Thought Style Exemplified. The Idea of the Self', in haar *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. London: Routledge, p.211.
- (7) Zie ook D. Bell (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Heinemann
- (8) De sociologische betekenis van 'meervoudig individu' heeft niets te maken met wat in de psychologie bekend staat als 'multiple self', een zwaar pathologische stoornis van de persoonlijkheid.
- (9) Zie bijvoorbeeld Niklas Luhmann (1995), 'Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum', in zijn *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag, p. 131-132.
- (10) In het geciteerde artikel gaat Luhmann een eindweegs met deze redenering mee (zonder de conclusie te trekken). De hedendaagse maatschappij, stelt hij, 'is zo complex geworden dat zij zichzelf niet meer als eenheid kan voordoen'(p.138). Dit heeft gevolgen voor het individu. Want ieder functiesysteem lokt bij het individu 'op haar gerichte en zeer specifieke aanspraken uit'(p.140). Aangezien nu 'individualiteit enkel op te vatten valt als aanspraak op differentie' (p. 135) en aangezien binnen ieder functiesysteem telkens zeer eigen en onverwisselbare aanspraken gesteld dienen te worden - en dus een ander soort autonomie wordt geactiveerd - ligt de conclusie voor de hand dat in één persoon verschillende soorten van individualiteit worden opgewekt.
- (11) Zie Ernest Gellner (1994), *Rede en cultuur. Rationaliteit en rationalisme door de eeuwen heen*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, p. 15.
- (12) Christopher Lasch (1980), *De cultuur van het narcisme*. Amsterdam: De Arbeiderspers, p. 105.
- (13) De consument wordt in de literatuur vaak heel anders afgeschilderd dan hier: als een wezen dat zich door middel van consumptiegoederen onderscheidt van anderen (Veblen, Baudrillard); een voordeel zoekend rationeel wezen (rational choice-man); een verblind en met valse behoeften opgepadeld wezen (Guy Debord, Kritische Theorie); of juist als iemand die zich in het creatief gebruik

---

dat hij van producten maakt, verzet tegen wat hem wordt opgedrongen en de dingen naar zijn hand zet (de Certeau). We moeten dus voorzichtig zijn als we spreken over dé consument.

- (14) Christopher Lasch (1980), *De cultuur van het narcisme*, p. 120.
- (15) Susan Sontag (1978), *Illness as Metaphor*. New York, p. 64-65.
- (16) Colin Campbell beweert dat de rationele ascetische houding niet eens ouder is dan het moderne hedonistische consumentisme: "er moet al een 'consumptie ethiek' bestaan hebben in industriële maatschappijen vanaf het begin. Zij is niet pas nadien ontstaan" (p. 9). En zoals de 'productie-ethiek' gefundeerd zou geweest zijn in de religie (nl. het protestantisme), zo zou volgens Campbell ook de consumptie-ethiek zijn oorsprong vinden in de religie, namelijk in Piëtistische zijde van het Protestantisme. Colin Campbell (1987), *The Romantic Ethik and the Spirit of Modern Consumerism*. Basil Blackwell.
- (17) Zie bijvoorbeeld Zygmunt Bauman (1995), *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell, hoofdstuk 3.
- (18) Marc Augé (1994), *Non-places. Introduction to an anthropology of supermodernity*. London/New York: Verso, p. 24 e.v.
- (19) Ibid., p. 28-29.
- (20) Over het staccato karakter van onze cultuur: Anton Zijderveld (1991), *Staccato cultuur, flexibele maatschappij en verzorgende staat. De ironie van wat ons drijft en belangrijk dunkt*. Utrecht: Lemma.
- (21) Zygmunt Bauman (1995), *Life in Fragments*, p. 91.
- (22) Roland Barthes (1991), *Roland Barthes*. Nijmegen: SUN, p. 156.