

GRENSSCHERMUTSELINGEN

Een sociologische verkenning van de grens
tussen privé en publiek domein

Walter Weyns

1. INLEIDING

Vijfentwintig jaar geleden vatten Philippe Ariès en Georges Duby de idee op om een geschiedenis van het persoonlijke leven te schrijven. Het moest een veelomvattende geschiedschrijving worden over het 'privé-leven van de oudheid tot heden', een quasi-onvoltooibaar project. Maar de ambitieuze omvang was niet eens het grootste probleem van de onderneming. Waar de eminente historici het meest mee kampten, waren twee netelige problemen die in de loop van het project nooit helemaal opgelost geraakten. Er was het probleem dat het persoonlijk leven in de premoderne periode niet, nauwelijks of slecht gedocumenteerd is. En er was het probleem dat dit persoonlijke leven op de één of andere manier moest worden gedefinieerd en afgebakend van een niet-persoonlijk, publiek leven. Het eerste probleem is van historisch-methodologische aard en laten we graag aan historici over. Het tweede probleem is fundamenteeler en raakt ook de kern van een sociologische benadering van het thema. Ariès en Duby beseften zeer goed dat de (moderne) notie van het onderscheid tussen een privé- en een publiek leven pas in de late achttiende eeuw is ontstaan. In de negentiende eeuw ging dit onderscheid ieder gedrag bepalen; het werd de basis van de burgerlijke gedragscode. Het werd zo dominant dat het als iets 'natuurlijks' werd ervaren, althans door de stedelijke burgerij. Die verdeelde haar tijd tussen een pathetisch daadkrachtig publiek leven van politieke strijd en avontuurlijke ondernemingen (vaak in de kolonies), en een aan het oog onttrokken privéleven dat zich afspeelde in de intimistische pluchen sfeer van de huiskamer (en in andere, nog discretere plaatsen die zo intiem waren dat ze niet genoemd werden). Dat de publieke sfeer bij uitstek mannelijk en de privé-sfeer vrouwelijk was, maakte het onderscheid ertussen nog 'natuurlijker'. Maar in ande-

re historische perioden en in andere culturen heeft het onderscheid *privé/publiek* een heel andere gedaante aangenomen. En het is maar de vraag of een analyse van culturen in termen van het onderscheid *privé/publiek* niet neerkomt op een levensgroot anachronisme, dat erin bestaat dat men de negentiende-eeuwse burgerlijke mentaliteit op die andere culturen en die andere perioden projecteert. Die worden dan gezien als niet veel meer dan een voorstadium, terwijl de (late) twintigste eeuw alweer tekens te zien geeft van een zekere vervaging, of in ieder geval een transformatie van dit onderscheid. Het werk van Duby, Ariès en de andere historici die aan hun project meewerkten draagt duidelijk de sporen van deze werkwijze, en ook sociologen nemen de achttiende en de negentiende eeuw graag als middelpunt van hun analyse (zie Habermas, 1962 en Sennett, 1979).

Er is beslist iets voor te zeggen om de negentiende eeuw als vertrekpunt of als vergelijkingspunt te nemen voor een analyse van de huidige ontwikkelingen en problemen die te maken hebben met de herschikkingen of overschrijdingen van de grens *privé/publiek*. We denken hier aan zaken zoals: de bedreiging van de privacy ten gevolge van informatisering; de informalisering van gedrag in de publieke sfeer; de personalisering van verkiezingscampagnes; de sentimentalisering van het publieke debat; de professionalisering van intimiteit (daaronder wordt verstaan dat individuen de hen opgelegde keuzedwang verlichten door een beroep te doen op experts, coaches, adviseurs, consultants, therapeuten); het verschijnsel van de 'anonieme intimiteit' van sociale relaties die via internet in webgemeenschappen worden aangeknoopt (Hornsby, 1998); de vermenging van *privé-* en werksfeer in de thuisarbeid; het openlijker tonen van seksualiteit in de massamedia en de reclame; de publieke biechten, 'blind dates' en intieme onthullingen in diezelfde media; de politisering van emoties enzovoort. Deze en andere 'schermutselingen op de grens *privé/publiek*' zou men zeer goed kunnen thematiseren als een denaturaliseringsproces. Wat in de negentiende eeuw nog zo vanzelfsprekend en natuurlijk leek - *privé* is *privé* en *publiek* is *publiek* en de twee vermengen of verwarren is onmogelijk of ordeverstoring - is in tal van opzichten op de helling komen te staan. De analyse van het onderscheid *privé/publiek* zou op die manier perfect een plaatsje kunnen krijgen in het ruimere debat over detraditionalisering. In dat oude debat (Gehlen, 1957; Shils, 1981; Zijderveld, 1974) dat recentelijk nieuw leven werd ingeblazen (Heelas e.a., 1996) gaat het om de vraag in welke mate tradities en instituties aan het verdwijnen zijn, getransformeerd worden of worden 'uitgevonden'. Gewapend met deze vraag zou men inderdaad zeer goed de huidige metamorfose van het *privé/publiek*-onderscheid kunnen analyseren aan de hand van een vergelijking met de negentiende-eeuwse situatie, die dan als nulpunt zou fungeren.

Maar een studie van de *privé/publiek*-grens binnen dit historisch-sociologische kader kampt met één groot gebrek. Het negentiende-eeuwse onderscheid tussen *privé* en *publiek* mag dan in vergelijking met de huidige situatie solide en stabiel zijn geweest, maar het was buitengewoon complex. Wat op het eerste zicht niet meer lijkt te zijn dan een scherpe demarcatielijn tussen twee levensdomeinen, is in werke-

lijkheid een uiterst ingewikkelde culturele constructie. Het negentiende-eeuwse privé/publiek-onderscheid was, als handelings- en denkcategorie, dé spil van de maatschappelijke orde (en voor een groot deel is dat nog steeds het geval): het regelde intimiteit en seksualiteit, de betrekkingen tussen mannen en vrouwen, maar ook godsdienst en politiek; het regelde de dagelijkse omgang maar ook de betrekkingen tussen burger en staat, het vormde dé hoeksteen van het recht en de economie maar ook van het artistieke en literaire leven, kortom het vormde een zo multidimensioneel en samengesteld complex dat het niet geschikt is om zomaar als vertrekpunt te dienen van een sociologische benadering die tot doel heeft het onderscheid privé/publiek te analyseren - dus netjes uiteen te leggen in zijn bestanddelen. En dat is precies het opzet van dit artikel. Vertrekkend van enkele inzichten uit het antropologisch onderzoek zullen we stapsgewijs, gaande van het (relatief) eenvoudige naar het meer complexe, de verschillende componenten of aspecten van de notie 'privé/publiek' onderscheiden. Dan zal het ook gemakkelijker worden om te laten zien dat de dichotomie 'privé/publiek' niet zomaar een grens is, maar ook een dynamiek. Want zoals alle grenzen vormt ook de scheidingslijn tussen privé en publiek het centrum van een spanningsveld.

We zullen drie verschillende constellaties beschrijven die het privé/publiek-onderscheid heeft aangenomen: de premoderne, moderne en postmoderne. Het gaat hier niet om empirische modellen maar om een ideaal-typisch analysekader dat het mogelijk maakt om althans een aantal van de aspecten van het privé/publiek-onderscheid te duiden. Deze drie typeringen worden, onvermijdelijk, in zeer grote borsteltrekken geschilderd - die vooral in de schets van de postmoderniteit wel erg ruw zijn uitgevallen - maar we hopen dat het gebrek aan detaillering en precisie gecompenseerd wordt door de weidsheid van het geschilderde panorama.

2. PREMODERNE VORMEN VAN HET PRIVÉ/PUBLIEK-ONDERSCHIED

2.1. Fysiologische privacy

Bestaan er culturen waar privacy niet voorkomt? Dat was de vraag die Barrington Moore (1984) aanzette tot zijn vergelijkend antropologisch onderzoek. Dat onze moderne notie van privacy niet overal voorkomt, hoeft geen betoog. Maar de vraag was of er culturen konden gevonden worden waar individuen niet het recht hebben om zich af en toe af te zonderen binnen een min of meer afgebakend persoonlijk gebied, een zone waar ze immuun zijn voor de blikken, bemoeienissen en eisen van anderen en ze eventjes al hun verweermiddelen mogen afleggen. In de termen van Ervin Goffman: zijn er samenlevingen waar er geen spoor bestaat van het onderscheid tussen back-stage en front-stage?

Moore vond inderdaad culturen waar dit extreme geval zich bijna (!) voordeed. Het meest sprekende voorbeeld daarvan vormde het onderzoek van Jean Briggs (1970) naar de Utku (een eskimostam). Zoals al de Eskimo's leefden de Utku in barre omstandigheden, met periodes van voedselschaarste en een maandenlang aanhoudende koude. De koude en duisternis in de winter dwingt de Utku om gedurende weken en maanden bijna ononderbroken in elkaars fysieke nabijheid te verkeren, in de beslotenheid van de iglo. Tijdens haar overwintering in het poolgebied woonde Briggs de hele tijd in bij een eskimofamilie, in omstandigheden die privacy zo goed als onmogelijk maakten. Niet alleen was zij bij alles wat zij deed onderworpen aan de blik van de medebewoners van de iglo, maar daarenboven kenden de Utku niet de gewoonte dat stamleden die op bezoek komen zich vooraf aanmelden; op gelijk welk moment van de dag kon men plotseling bezoekers krijgen. Bij de Utku is gastvrijheid zo belangrijk dat het door de bezoeker of de gast bijna onvoorwaardelijk kan worden afgedwongen. Eenmaal in de iglo, kan men meegenieten van de warmte, het voedsel en de andere faciliteiten waarover een familie in de iglo beschikt. Dit valt goed te begrijpen tegen de achtergrond van het barre leven; voor de Utku zijn ál de iglo's potentiële schuil- of opwarmhutten. De toegang weigeren kan een kwestie van leven of dood zijn. Om dezelfde reden worden uitbarstingen van agressie of zelfs maar onvriendelijkheid niet getolereerd.

Impulsieve en agressieve gedragingen zijn in hun afloop vaak niet voorspelbaar, en moeten koste wat het kost vermeden worden, om het leven van individuen en van de hele stam niet in gevaar te brengen. De onophoudelijke impulsbeheersing en hoffelijkheid die van de Utku geeïst wordt, maakt het ontbreken van privacy nog opmerkelijker. Geldt het sinds Elias' civilisatietheorie immers niet als een sociologische wetmatigheid dat toenemende zelfdwang (zelfbeheersing) gepaard gaat met een versterking van het zelfgevoel, individualiteit en privacy, zodat dit de toegenomen zelfbeheersing enigszins compenseert? Bij de Utku gaat een hoge graad van impulsbeheersing evenwel gepaard met een gebrek aan privacy. (Al moet gezegd dat de Utku wel veel belang hechten aan de vrijheid van denken. Er heerste een verbod om te peilen naar de gevoelens en gedachten die schuil gingen onder het vriendelijke uiterlijk waartoe ze onophoudelijk verplicht waren. Briggs noemt de Utku-samenleving om die reden, en ondanks het systeem van wederzijdse verplichtingen, zelfs individualistisch. In die zin gaat ook Elias' stelling hier op.)

Maar vooral met betrekking tot bepaalde lichaamsfuncties, zoals zijn behoefte doen en vrijen, werd een uitgesproken discretie in acht genomen. De hevige koude buiten en de onvermijdelijke aanwezigheid van anderen in de iglo, maakte een fysieke afzondering gedurende een groot deel van het jaar niet mogelijk. Urineren of defacieren, evenals vrijen gebeurde in elkaars onmiddellijke nabijheid. Maar er werden 'bescheidenheidsregels' (rules of modesty) gerespecteerd die de zichtbaarheid van fysiologische functies controleren. "Om de sociale harmonie niet te verstoren moest seksuele opwindning gemodereerd blijven, en excretie moest zo gebeuren dat de anderen er zo weinig mogelijk hinder van ondervonden. De Utku vermeden het

om genitaliën te tonen, en geslachtsgemeenschap in de iglo vond plaats in alle stilte. Voor het slapengaan urineerde men, onder het deksel van de slaapzak, in een urinefles, die telkens buiten geleedigd werd" (Moore, 1984: 10).

Hoewel de Utku de notie van privé-domein niet kenden (tenzij men een vaste slaappleats zo wil noemen), kenden ze wel een minimale notie van 'fysiologische privacy'. Deze vorm van 'privacy' schijnt de meest elementaire te zijn. Zij komt overal voor, ook in samenlevingen waar de notie van 'het publieke' onbekend is en er op geen enkele wijze een onderscheid wordt gemaakt tussen privé en publiek, zoals bij de Utku. Het is trouwens de vraag of men fysiologische privacy een cultureel kenmerk kan noemen. Terecht wijst Barrington Moore (1984: 61) erop dat de reden waarom deze vorm van privacy universeel is, van biologische aard kan zijn. Het zou "een aspect van de behoefte aan lichaamsbescherming" zijn (1984: 12).

2.2. De publieke zaak en het ontstaan van de privé-sfeer

Van een echt privé-domein (dus een tijdruimte waar een individu zich van anderen kan isoleren, met controle op de toegang van anderen) kan maar sprake zijn in samenlevingen waar ook de notie van 'het publieke' is ontwikkeld. Het bestaan van een publieke sfeer is een noodzakelijke voorwaarde voor het verschijnen van privacy die het elementaire niveau van de fysiologische privacy overstijgt. Ook hier levert de antropologie verhelderende inzichten. Met name de vergelijking tussen de Mbuti-pygmeëen in het Afrikaanse Ituri-regenwoud en de Soriano-indianen in het Zuidamerikaanse regenwoud, is instructief. Het leven van beide stammen is goed gedocumenteerd. Allan Holmberg (1969) wijdde een klassiek geworden monografie aan de Soriano's, en het werk van Turnbull (1976) over de Mbuti's is één van de bekendste antropologische studies van deze eeuw. Barrington Moore (1984) geeft een voortreffelijke synthese van beide studies.

De Soriano's en de Mbuti's leven in vergelijkbare fysische omstandigheden, beide zijn jagersverzamelaars, maar voor het overige zijn er qua sociale structuur en cultuur maar weinig overeenkomsten tussen beide stammen. Het belangrijkste verschil is dat de notie van 'publieke sfeer' of 'publieke zaak' bij de Soriano's volkomen ontbreekt (Holmberg, 1969: *passim*). Behoudens de taakverdeling tussen mannen en vrouwen, en in mindere mate tussen leeftijdscategorieën, is er bij de Soriano's geen sprake van arbeidsverdeling. Zowel jagen als verzamelen gebeurt op individualistische basis. De technologie (pijl en boog, en een graafstok) is op maat van het individu gesneden; om haar te bedienen is geen samenwerking vereist. De stam heeft geen systeem van voedseldistributie; huishoudens moeten voor zichzelf instaan. Sociale verplichtingen ten aanzien van de hele stam en samenwerking met leden van andere huishoudens, zijn zo goed als onbestaande, en Holmberg stelde zelfs vast dat ook binnen de huishoudens de samenwerking en de loyaliteit vaak ver

te zoeken was. Het ontbreken van enig besef van een 'publieke zaak' wordt bevestigd door de quasi-afwezigheid van collectieve ceremoniële functies. In het algemeen wordt sociabiliteit door de Soriano's niet echt op prijs gesteld; Holmberg heeft gedurende zijn verblijf nooit Soriano's gezien die lieten blijken dat ze het gezelschap van anderen apprecieerden.

In vergelijking met de Soriano's, zegt Moore, lijkt het leven bij de Mbuti's een idyllisch toonbeeld van harmonie. Hoewel zij in een vergelijkbare omgeving leven als de Soriano's, hebben zij zich daar op een totaal andere manier aan aangepast. Ook zij jagen en verzamelen, maar dan op een goed georganiseerde manier, en haast altijd collectief. De technologie werkt dit in de hand. Jagers maken gebruik van netten die opgesteld worden in een lange halve cirkel. Dit vergt een intensieve en goed gecoördineerde samenwerking. De vrouwen jagen, allen samen, het wild voor zich uit naar de mannen die ieder een segment van het net voor hun rekening nemen en het in de netten verwickelde dier met een speer afmaken. De goed gecoördineerde jacht, tezamen met de daarop volgende verdeling van de buit, vormt de 'publieke zaak' van de Mbuti's, die zich daar ook ten zeerste aan verplicht voelen. In tegenstelling tot de Soriano's, ervaren de Mbuti's zelfs meer verplichtingen tegenover de clan dan tegenover de leden van het eigen huishouden. Zij hebben een uitgesproken collectief bewustzijn dat zij, in durkheimiaanse zin, projecteren op het woud. Turnbulls studie heet 'de mensen van het woud', en dat is precies hoe de Mbuti's zichzelf zien. Het woud, waar zij alles vandaan halen wat zij voor hun overleving nodig hebben, is het beeld dat zij gebruiken voor hun publieke zaak. Het woud is wat allen aangaat, het is de belichaming van de collectiviteit, 'het woud' oefent een sterke morele kracht en autoriteit uit. "In de Mbuti-maatschappij zijn er geen chefs of hoofden, geen raden of ouderlingen, zelfs geen rituele specialisten zoals waarzeggers of profeten. In de plaats daarvan is het woud de enige erkende autoriteit, die zich van tijd tot tijd uitspreekt in niet mis te verstane oordelen: strenge stormen, omgevallen bomen, een mislukte jacht, ziekte zijn alle tekens van zijn ongenoegen" (Moore, 1984: 22). Tekens dus die erop wijzen dat de collectieve orde verstoord dreigt te worden en moet hersteld worden. Het woud herinnert de Mbuti's voortdurend aan hun collectieve verplichtingen.

Het grote verschil tussen de opvattingen van de Mbuti-pygmeeën en die van de Soriano-indianen over 'het publieke' is in theoretisch opzicht vooral van belang omdat het zijn pendant vindt in een al even groot verschil in hun opvattingen over 'het private'. Kort gezegd: waar geen notie van publieke sfeer bestaat, bestaat ook geen notie van privé-sfeer. De Soriano's zijn daar een schoolvoorbeeld van. De individuele Soriano is een plantrekker die zich weinig gelegen laat aan verplichtingen tegenover de groep of zelfs tegenover leden van het eigen huishouden. Hij voelt dan ook niet de behoefte aan een privé-domein om even te ontsnappen aan de eisen en formaliteiten van de groep, want die zijn er nauwelijks. Groepscontrole en autoriteit ontbreekt. Dat gaat zover dat doodslag onbestraft blijkt - het slachtoffer had maar beter moeten uitkijken (Holmberg, 1969: 111). Ook op seksueel vlak is

er nauwelijks een vaste gedragscode. De individuele Soriano moet zichzelf nooit geweld aandoen om zich te schikken naar de sociale verwachtingen van anderen, en hij voelt al evenmin de morele kracht en de autoriteit van de groep, want die vormt nauwelijks een geheel en hij heeft dan ook niet de indruk dat hij daar deel van uitmaakt. De Soriano's hebben geen privé-sfeer omdat ze geen publieke sfeer kennen.

De Mbuti's daarentegen, hebben in de organisatie van hun sociaal leven, dat heel wat inschikkelijkheid vergt van de individuen, een structureel mechanisme ingebouwd waardoor individuen af en toe de last van de 'publieke druk' van zich kunnen afleggen. In die momenten (want het gaat hier meer om privé-tijd dan om privé-ruimte) kunnen de Mbuti's individuele beslissingen nemen, die als zodanig worden erkend en gerespecteerd: op die momenten primeren privé-motieven op de publieke zaak. Deze privé-momenten zijn cyclisch ingebouwd in het proces van transformaties dat de clan ononderbroken doormaakt. De samenstelling van de clan wijzigt namelijk voortdurend, nu eens sluiten nieuwe huishoudens aan, dan splitsen er zich weer af (Turnbull, 1976: 13-20). Hoe groter de clan, hoe meer conflicten en wijzigingen er optreden (over de voedselverdeling, de opstelling van de hutten enzovoort). Indien de spanningen te groot worden en de kost om zich aan de publieke zaak van de gemeenschappelijke jacht te onderwerpen te hoog dreigt op te lopen, kunnen huishoudens simpelweg op eigen beslissing en zonder sanctioenering van de groep afhaken en bij een andere 'band' aansluiten. Participatie aan het gemeenschapsleven van een clan is in wezen altijd gebaseerd op vrijwillige instemming. De veeleisende participatie aan het collectieve leven wordt dus in evenwicht gehouden door een verregaande beslissingsvrijheid over toetreding of afscheiding.

Het voorbeeld van de Mbuti's leert twee dingen. Ten eerste, dat het bestaan van een publieke sfeer, in dit geval de gemeenschappelijke jacht een noodzakelijke voorwaarde is voor het verschijnen van de notie 'privé sfeer'. Zelfs in samenlevingen zoals de Soriano's, waar de leden hun eigen boontjes doppen en zich niet veel aantrekken van de anderen, en waar ze om zo te zeggen gefixeerd zijn op hun privé-belangen, bestaat de privé-sfeer niet. Maar, in de tweede plaats, leert het ook dat de publieke sfeer twee dimensies heeft die bij de Mbuti's heel mooi onderscheiden kunnen worden: 1) de organisatie van de jacht en 2) de autoriteit van het woud. De eerste dimensie kan men de seculiere dimensie noemen, de tweede de sacrale dimensie.

2.3. Seculiere en sacrale dimensie van de publieke sfeer

De organisatie van de jacht is een zaak van duidelijke afspraken, taakverdeling, wederzijds vertrouwen en sociabiliteit. Ieder die aan de jacht deelneemt, moet zich als een 'teamlid' gedragen. Leden hebben er voordeel bij om dit te doen: de jacht verloopt efficiënter en zij genieten mee van de buit ook wanneer ze zelf geen dier ge-

vangen hebben. Maar het is duidelijk dat de integratie van de groep afhangt van het succes van de jacht. Na enkele mislukte jachten nemen de spanningen en de honger dan ook toe en haken families af, om zich aan te sluiten bij een andere, hopelijk meer succesvolle groep. Indien de 'publieke sfeer' van de Mbuti's enkel en alleen beperkt zou blijven tot de organisatie van de jacht, zou zij erg broos zijn, niet veel duurzamer dan een joint venture in de vrije markteconomie.

Maar de 'publieke zaak' overstijgt de min of meer toevallige configuratie van Mbuti-families die op een bepaald moment samenleven en samen de jacht organiseren. Er is namelijk ook de publieke zaak die alle Mbuti's, tot welke groep ze nu ook mogen behoren, aangaat. Deze tweede dimensie van de publieke zaak wordt uitgedrukt in de notie van 'het woud', als symbool, behoeder en autoriteit van de hele stam (Turnbull, 1976: 16). Terwijl de seculiere publieke zaak van de jacht, hoe belangrijk ook, niet veel meer is dan enkele afspraken over het samenleven en samenwerken, een sociale band die op ieder ogenblik opzegbaar is, valt aan de band van 'het woud' niet te ontkomen. De Mbuti's beschouwen het woud als een "welwillende godheid". Het is hun behoeder; het zorgt ervoor dat zij in leven blijven, het is hun voorraadkamer, medicijnkast, beschermer, hun thuis. Wie zich daaraan onttrekt, onttrekt zich aan het leven. Het woud heeft een hogere macht die de Mbuti's ten goede komt, op voorwaarde dat zij het woud "hun genegenheid en vertrouwen schenken" (Turnbull, 1976: 18-19). Zich onttrekken aan de autoriteit van het woud leidt tot een niet-herstelbare breuk. Een individu dat zich hieraan waagt, wordt onvermijdelijk verbannen, men beschouwt hem niet langer als een Mbuti. De toewijding en het vertrouwen dat het woud van de Mbuti's vraagt is onvoorwaardelijk en onopzegbaar, want het woud overstijgt de beperkte vermogens van de Mbuti's ver. Het woud als publieke zaak heeft al de kenmerken die Rudolf Otto (1958) aan het heilige of het sacrale toeschreef: het schrikt af, fascineert en vooral: het houdt al diegenen op wie het een uitwerking heeft in de ban. Aan de kracht van het sacrale valt niet te ontsnappen, men staat er in bewondering voor te huiveren. Zodra een publieke zaak een kwestie van leven of dood wordt, zodra het een sacrale dimensie krijgt, is zij niet langer vrijblijvend en opzegbaar.

In zijn interessante beschouwingen over de 'oorsprong van de publieke sfeer' verdedigt Moore de stelling dat "de conceptie van het publieke zeer goed haar wortels kan hebben in de religieuze conceptie van het universum" (Moore, 1984: 29). Terzelfdertijd voert hij aan dat "de publieke sfeer het rechtstreekse gevolg is van de vorming van nieuwe sociale netwerken" (1984: 27); zodra mensen meer van anderen afhankelijk worden, zullen ze zich verantwoordelijk beginnen voelen voor het voortbestaan van het gehele sociale netwerk, dat ze dan als 'publiek' gaan beschouwen. Beide beweringen schijnen in tegenspraak te zijn met elkaar, maar toch is dat niet zo, integendeel. De publieke sfeer heeft niet óf een seculiere óf een religieuze oorsprong. Het is veel waarschijnlijker dat zij is voortgekomen uit een noodzakelijke wisselwerking tussen beide.

De plausibiliteit van deze bewering kan gemakkelijk worden aangetoond aan de hand van de vergelijking tussen de Soriano-indianen en de Mbuti-pygmeeën. We zagen dat de levenswijze van de Soriano's gekenmerkt wordt door een zeer laag niveau van coöperatie: Soriano's doen nauwelijks iets gemeenschappelijks en kennen de notie van 'publieke sfeer' dan ook absoluut niet. Omdat ze niet bloot staan aan de eisen en verwachtingen en geen sociale druk voelen, hebben ze ook geen behoefte aan een privé-sfeer. Hoe individualistisch en zelfs ronduit zelfzuchtig de Soriano's ook zijn, van een privé-sfeer hebben ze nog nooit gehoord.

De Mbuti's daarentegen leven, mede omwille van hun speciale jachttechniek, in nauwe samenwerkingsverbanden waarbinnen ze voortdurend rekening moeten houden met gemaakte afspraken. Dit constitueert hun publieke sfeer. Als tegengewicht tegen de onderwerping aan de sociale eisen die van de Mbuti's verwacht wordt, wordt hen het individuele recht toegekend om zich af en toe aan de verplichtingen van de groep te onttrekken en er zelfs helemaal uit te stappen. We zien bij de Mbuti's dus een duidelijke differentiatie van publieke en privé-sfeer. Maar daarmee stelt zich een nieuw probleem. Zolang er genoeg 'bands' met een succesvolle jacht zijn, is de sociale integratie van de Mbuti's verzekerd. Maar als het succes in de jacht afneemt, zullen heel wat Mbuti-families geneigd zijn uit de band te treden op zoek naar meer succes elders. In minder welvarende periodes zou het dan met de publieke zaak van de Mbuti's wel eens snel bergaf kunnen gaan. Deze dreiging wordt afgewend doordat een 'bovennatuurlijke', met sacrale eigenschappen beklede, autoriteit in het leven wordt geroepen waaraan alle Mbuti's onderworpen zijn en waaraan ze zich nooit kunnen onttrekken: het woud.

Het is opmerkelijk, en geen toeval, dat de Soriano's geen bovennatuurlijke, het leven beheersende, autoriteit kennen. Zij hebben alleen voorstellingen van bosmonsters die op de loer liggen om argeloze slachtoffers te overvallen, maar de notie dat er een omvattende orde bestaat waarvan zij deel uitmaken, is hen onbekend en heeft dan ook geen religieuze uitdrukking gekregen (Holmberg gec. in Moore, 1984: 25). Zij zou daar ook niet dezelfde functie kunnen hebben als bij de Mbuti's, voor wie de notie van het woud als suprème orde en kracht het sluitstuk van hun sociale orde vormt en moet verhinderen dat de Mbuti's zich volledig zouden terugtrekken in hun 'privé-sfeer' en ze de publieke zaak (de collectieve jacht) waarvan het voortbestaan van de Mbuti's hoe dan ook afhangt, zouden laten voor wat het is.

2.4. Het premoderne privé/publiek-onderscheid

Het spreekt vanzelf dat de verschijningsvormen die het 'publieke' en 'het private' in premoderne samenlevingen aannemen, zeer grote verschillen vertonen. De bovenstaande voorbeelden hebben alle betrekking op schriftloze volkeren die zelfs niet eens de neolithische revolutie achter de rug hebben. Er is een wereld van ver-

schil tussen het privé-leven in het Ituri-woud en dat in hofsamenlevingen. Maar toch kan men zeggen dat er in de structuur van het privé/publiek-onderscheid bij premoderne culturen een gemeenschappelijk patroon terug te vinden is. Dit patroon komt het duidelijkst tot uiting bij de boven beschreven Eskimo's, Soriano's en Mbuti's (of beter gezegd: het kan het gemakkelijkst gereconstrueerd worden aan de hand van een analyse van hun culturen), maar datzelfde basispatroon duikt ook op bij andere premoderne culturen. En hoe groot de onderlinge verschillen daartussen ook mogen zijn, in vergelijking met moderne vormen van het privé/publiek-onderscheid blijkt pas hoezeer zij alle deel uitmaken van eenzelfde familie van premoderne culturen. Schematisch gesteld komt dit basispatroon hierop neer:

- 1) Of een samenleving nu het onderscheid tussen privé en publiek kent of niet, er bestaat altijd een elementaire vorm van fysiologische privacy; dit schijnt een universeel kenmerk te zijn, al is het niet zeker dat het om een cultureel kenmerk gaat. De fysiologische privacy kan vermoedelijk biologisch, vanuit evolutionair standpunt, verklaard worden.
- 2) Bij samenlevingen die op een laag niveau van arbeidsverdeling staan, geen geïnstitutionaliseerde vormen van ruil kennen en in het algemeen weinig coöperatief zijn, komt de notie van publieke sfeer niet voor.
- 3) In zulke gevallen komt ook geen privé-sfeer tot ontwikkeling, hoe individualistisch de leden zich ook gedragen.
- 4) In culturen waar sociale netwerken gevormd worden met daaraan inherente ruilpatronen, met een zeker niveau van arbeidsverdeling en coöperatie, duikt het besef van een 'publieke sfeer' op als een handelingssfeer waar allen aan deelnemen, van afhankelijk zijn en verplichtingen tegenover hebben. Dit is de seculiere dimensie van de publieke sfeer.
- 5) Als een dialectische reactie op de sociale druk en de inspanningen die een hoog niveau van coöperatie en de sociale verplichtingen in de publieke sfeer met zich brengen, ontstaat de institutie van de privé-sfeer, als een handelingssfeer die het individu alleen beheerst en waarvan hij de toegang kan controleren. Deze privé-sfeer hangt samen met de notie van handelingsautonomie. Een hoog niveau van coöperatie en rolverdeling en een uitgebreid sociaal netwerk staat dus niet in tegenspraak met handelingsautonomie, maar werkt dit juist in de hand. In termen van Simmel: hoe complexer het geheel van elkaar snijdende sociale kringen en hoe uitgebreider de interactienetwerken, hoe groter de kans dat het zelf zichzelf ziet als een individu.
- 6) De privé- en de openbare handelingssfeer houden elkaar tot op grote hoogte in evenwicht; zij zijn niet los van elkaar te beschouwen en horen bij elkaar als front stage en back stage, om met Goffmans bekende metafoor te spreken. Maar er blijft een zeker risico bestaan dat individuen zich uit de publieke sfeer terugtrekken. Dit risico is groot wanneer de inspanningen geleverd voor de publieke zaak niet het gewenste succes opleveren. Om dit risico te beperken wordt aan de publieke sfeer een sacrale dimensie gegeven, zodat die niet enkel als een zakelijke en desnoods opzegbare verbintenis wordt gezien maar als een

onontkoombare, met hogere eigenschappen beklede macht waaraan niet te ont-
komen valt en die conflicten kan beslechten. Dit is de sacrale dimensie van de
publieke sfeer.

3. HET PRIVÉ/PUBLIEK-ONDERSCHIED IN DE MODERNITEIT

3.1. Opkomst en verval van de openbaarheid

Een seculiere publieke sfeer in evenwicht gehouden door een compenserende privé-
sfeer, en dit alles aangevuld en beheerst door een met sacrale krachten beklede
openbare macht: ziedaar de typische vorm die het privé/publiek-onderscheid heeft
aangenomen in 'de' premoderniteit. Dit model is niet in de eerste plaats bedoeld
om te dienen voor de analyse van premoderne samenlevingen; het zou daar weinig
nut hebben en tot niet veel meer leiden dan de vaststelling dat er honderden ver-
schillende varianten van bestaan. Maar het heeft wel een heuristische waarde voor
de analyse van de transformatie die het privé/publiek-onderscheid tijdens de mo-
derniteit heeft ondergaan. Het levert andere en o.i. adequatere inzichten op dan
wanneer men vertrekt van het uitgangspunt dat de publieke sfeer pas is ontstaan in
de moderniteit - het reeds vermelde uitgangspunt dat het privé/publiek-onderscheid
eigenlijk een achttiende- en negentiende-eeuwse aangelegenheid is. Toch kunnen
we er niet naast dit standpunt hier uiteen te zetten, zodat duidelijker wordt waarin
het hier gehanteerde model zich onderscheidt. We zullen ons beperken tot de be-
kendste sociologische analyses van de publieke sfeer, namelijk Habermas' theorie
over de structurele veranderingen van de 'openbaarheid' en Sennetts schets van de
'zondeval van de publieke mens'.

3.1.1. Habermas' analyse van de openbaarheid

"Er zijn geen aanwijzingen dat de Europese maatschappij in de Hoge Middeleeuwen
een publieke sfeer bezat die afgescheiden was van de privé-sfeer", stelt Habermas
(1994: 137), daarmee ogenschijnlijk radicaal ingaand tegen al wat hierboven werd
gezegd. Maar in feite omschrijft Habermas de openbaarheid zo eng dat ze inder-
daad slechts betrekking kan hebben op de achttiende en de negentiende eeuw.
Openbaarheid is een sleutelbegrip in Habermas' vroege politieke filosofie; hij om-
schrijft het als de maatschappelijke sfeer waar burgers met elkaar communiceren
over zaken van algemeen belang, en waarbinnen de publieke opinie gevormd
wordt. Deze openbaarheid vormt de ruggegraat van de democratie: hier worden de
maatschappelijke debatten gevoerd die de politieke beslissingen voorbereiden, en
die vrij door alle burgers kunnen worden bijgewoond. De openbaarheid is de sfeer
waar ideeën vrij kunnen worden uitgedrukt, uitgewisseld en bekritiseerd. De insti-
tutionele (en technische) infrastructuur waarin deze openbaarheid kan gedijen is
een product van de Verlichting: de salons, cafés en clubs waar leden van verschil-

lende standen elkaar ontmoetten om met elkaar te discussiëren en te duellieren in retorische spitsvondigheid; de kranten en tijdschriften, het gedrukte bewijs van de toegenomen vrijheid van meningsuiting, die al snel in wetten zou worden vastgelegd, net als de vrijheid van vereniging; dat alles was nooit gezien vóór de achttiende eeuw. Voor Habermas vormt de Verlichting het stralende en veelbelovende begin van de moderniteit, en de totstandkoming van de openbaarheid is één van haar belangrijkste prestaties, eigenlijk de kern van de zaak. De mogelijkheid tot openbare meningsvorming, zo herhaalt hij telkens weer, is een "voorwaarde voor menselijke vrijheid en emancipatie". Als Habermas het heeft over de 'structurele verandering van de publieke sfeer', doelt hij dan ook niet op de transformatie die de publieke sfeer heeft ondergaan bij de overstap van de premoderne naar de moderne maatschappij (aangezien de openbaarheid pas in de moderne context in het leven is geroepen), maar op de veranderingen die de openbaarheid sinds de achttiende eeuw heeft ondergaan. En die komen naar de mening van Habermas neer op een verval.

De instituties die de openbaarheid moesten mogelijk maken en vrijwaren - het vrije verenigingsleven en de media voor massacommunicatie - zijn gaandeweg ingepalmd door respectievelijk het staatsapparaat en de economie. Sociale organisaties en verenigingen die aan politieke wilsvorming willen doen, en met de aldus gevormde opinie de politieke besluitvorming willen beïnvloeden, geraakten verward met het staatsapparaat en verloren de kritische distantie die onmisbaar is voor het debat in de openbaarheid. Kort gezegd: "grote organisaties streven naar politieke compromissen met de staat en met elkaar, en sluiten op die manier de publieke sfeer zoveel mogelijk buiten" (Habermas, 1994: 141). In de plaats van kritische distantie ten aanzien van de autoriteit in het algemeen en de staat in het bijzonder, worden de grote organisaties die een graantje kunnen meepikken uit de staatsruif tot gedweë vazallen. Deze 'refeodaliserings', zoals Habermas het noemt, bedreigt de idee van een rationele communicatie onder burgers in haar kern. Daar komt nog bij dat de communicatiemediën waarvan de burgers zich zouden moeten bedienen om hun opvattingen, argumenten en kritieken onder elkaar uit te wisselen, van langzaam meer in dienst komen te staan van commerciële privé-belangen. Wat een institutionele peiler van de publieke sfeer had kunnen zijn, is verworpen tot een instrument van publiciteit. De betekenisinhouden die worden verspreid via de media hebben niet langer een kritisch en argumentatief karakter, maar zijn een weerpiegeling van de consumptiecultuur.

3.1.2. Richard Sennett over de 'zondeval van de publieke mens'

De thesissen van het verval van de publieke sfeer zijn ook geopperd door Sennett, al vat deze de publieke sfeer niet zo abstract op als Habermas, voor wie de notie van de openbaarheid eigenlijk een voorafspiegeling vormt van de filosofische notie van 'ideale gesprekssituatie', die in zijn theorie van het communicatieve handelen één van de basisbegrippen zou worden.

Sennett ziet de publieke sfeer concreter, namelijk als de ruimte waar de anonieme individuen in de moderne stad met elkaar omgaan. De moderne notie van 'het publieke' hangt nauw samen met de uitbreiding van het stedelijke leven. Voordien, zo stelt Sennett, betekende 'publiek' zoveel als 'gemeen goed' (zie ook Hölcher, 1987). Maar geleidelijk aan trad er een betekenisverschuiving op. In de context van het groeiende stadsleven werd onder 'het publieke' meer en meer de sociale ruimte verstaan waar men in contact kwam met volkomen vreemden. Die publieke ruimte omvatte bijvoorbeeld de cafés, de boulevards en de stedelijke parken. En natuurlijk ook de theaters en operahuizen waar 'het publiek' zich min of meer lukraak verzamelde. Wie ging flaneren op de boulevards of een theater bezocht, begaf zich onder vreemden. Waar voordien bijvoorbeeld het theater of operapubliek bestond uit een 'gezelschap' van mensen die elkaar goed kenden en die, meestal op uitnodiging van een edelman of de koning, samen kwamen om een voorstelling bij te wonen, was het publiek nu een verzameling van vreemden geworden. Tekenend daarvoor is dat uitnodigingen werden vervangen door ticketverkoop.

De toenemende omgang met vreemden vereiste aangepaste omgangsvormen. De oude omgangsvormen, gebaseerd op de herkenning van rang, stand en familie, voldeden niet meer. Wie zich in de stad begaf, werd omringd door anonieme vreemden. Van herkenning was geen sprake meer. En dus diende gezocht te worden naar nieuwe omgangsvormen, geschikt voor de omgang met vreemden. Hier situeert Sennett de *civilité*, de typische stedelijke omgangsvormen van de achttiende eeuw die in dit nieuwe, vreemde domein van 'het publieke' orde bracht. De *civilité* uitte zich in alle aspecten van de omgang: taal, kleding, maar vooral houding. In het achttiende-eeuwse Parijs, Londen of Rome, schrijft Sennett, was het gebruikelijk dat volslagen vreemde voorbijgangers elkaar groetten in het park (de heren tikten met de hand aan de hoed als ze een dame passeerden). Bezoekers van cafés beoefenden de kunst van het converseren - die erin bestond vrijuit met elkaar van gedachten te wisselen over zaken van algemene aard. En dit alles zonder dat men vertrouwelijk met elkaar omging of zelfs zonder dat men elkaar kende. De sfeer in het publieke domein was er één van gelijkmatige sociabiliteit. Verwijzingen naar het persoonlijke werden gemeden. Het publieke domein was een vrijplaats; hier kon men het privé-leven met al zijn particuliere beslommeringen achter zich laten en inruilen voor een bestaan van algemene aard, een cosmopolitisch leven.

In deze sfeer van tolerantie en sociabele omgang met vreemden kon ook het publieke debat gedijen, zo stelt Sennett, wiens analyse op dit vlak goed aansluit op die van Habermas. Want niet enkel de stedelijke openbare ruimte maar ook de politiek was publiek geworden. Bestuurlijke aangelegenheden werden niet langer uitsluitend in de kleine kring van de adellijke en ambtelijke elite bedisseld, zij werden 'politiek' in de echte zin van het woord: aangelegenheden die iedereen aanbelangde en waarover men zich een mening vormde. En wat gold voor de omgang in parken en theaters, gold ook voor het publieke debat: wie eraan deelnam, betrad het publieke domein en moest zich dus onderwerpen aan de eisen van de publieke ver-

schijning. Wat kleding en hoffelijkheid waren voor de omgang met vreemden in het park, was argumentatie en welbespraaktheid voor de omgang in het publieke debat. Argumenteren hoorde tot de *civilité*, net als wellevendheid, tact en charme. Het was de geschiktste vorm om meningsverschillen met vreemden in goede banen te leiden. De meningen of stellingen die iemand in het publiek naar voren bracht, dienden omkleed te zijn met argumenten die aan eenieders beoordeling konden worden onderworpen. En net zoals burgers in het openbaar kleding droegen om zich aan te passen aan de sociale omstandigheden en niet om hun persoonlijkheid uit te drukken, dienden argumenten om de instemming te verkrijgen van een gehoor, en niet voor zelfexpressie.

Evenals Habermas is Sennett van mening dat de publieke sfeer ernstig is aangetast. In onze consumptiecultuur leert het individu zich alsmaar minder gedragen als een 'public man'; hij ziet alles wat hem omringt als koopwaar, dat wil zeggen als object van verlangen. De publieke sfeer wordt getransformeerd en gereduceerd tot één grote shopping mall waarvan het bestaansrecht de bevrediging van de individuele verlangens vormt. Het individu is narcistisch geworden; het ziet de wereld niet als een objectieve, vreemde omgeving maar als spiegel of zelfs een uitbreiding van zichzelf. Dit individu wil zich in alles wat het doet uitdrukken of 'waar maken', het wil zich overal in 'terugvinden'. Sociale contacten worden door en door gesubjectieerd. Het masker van wellevendheid en *civilité* wordt door dit individu afgerukt en weggegooid omdat het niet authentiek zou zijn. Gesprekken krijgen het karakter van bekentenissen, en handelingen worden 'zelfverwerkelijkingen', zodat de grens tussen publiek en *privé* - bij gratie waarvan een publiek bestaan pas mogelijk is - vervaagt. Het eindstation van deze ontwikkeling is een narcistische cultuur waarin het publieke heeft opgehouden te bestaan, of beter gezegd zijn objectief karakter verliest (Lasch, 1981: 87).

De analyses van Habermas en Sennett worden niet helemaal recht gedaan in de bovenstaande schets. Toch blijkt daaruit de eenzijdigheid van hun benaderingen. Die ligt niet zozeer in hun analyse van de transformatie van de publieke sfeer - een analyse die in heel wat opzichten geldig blijft - maar in hun karakterisering van de moderniteit en het 'verlichte' karakter dat de publieke sfeer zou gehad hebben vóór de 'zondeval van de publieke mens'.

- 1) Door van de publieke sfeer een achttiende-eeuwse 'uitvinding' te maken, zijn beiden blind voor de belangrijke transformatie die het *privé*/publiek-onderscheid met de overstap van de premoderniteit naar de moderniteit heeft ondergaan.
- 2) Door de publieke sfeer gelijk te stellen aan de burgerlijke openbaarheid verliest men het zicht op de spanning tussen de seculiere en de sacrale dimensie van de openbaarheid, die nu net zo belangrijk is om de dynamiek van het *privé*/publiek-onderscheid te begrijpen in de moderne samenleving.
- 3) Beide auteurs geven een idyllische voorstelling van de openbaarheid die zo typisch zou geweest zijn voor de cafés en saloncultuur en de verrijnde stedelijke

omgangsvormen in de achttiende en negentiende eeuw; in feite is hun analyse één grote eloge. Zo heeft Nancy Fraser (1990) er in een kritiek op Habermas bijvoorbeeld op gewezen dat het zogenaamd emanciperend karakter van de moderne openbaarheid blijkbaar alleen gold voor de mannelijke helft van de bevolking.

We zullen deze eenzijdige en weinig kritische visie op de moderniteit corrigeren, onder meer met behulp van Weber en Bauman. Daarbij vertrekken we van het door antropologen als Barrington Moore en historici als Duby goed gedocumenteerde standpunt dat de publieke sfeer niet pas in het leven is geroepen in de achttiende eeuw, en het onderscheid tussen privé en publiek al helemaal niet. Vanuit dat perspectief komt de transformatie die het private en het publieke domein in de moderniteit ondergingen, in een ander licht te staan. De dynamiek van deze transformatie kan goed worden geïllustreerd vertrekkend van het voor premoderne culturen kenmerkende patroon van een seculiere publieke sfeer, in evenwicht gehouden door een compenserende privé-sfeer en bekroond door een publieke sfeer met sacrale eigenschappen.

3.2. Wereldbeheersing en de moderne publieke sfeer

Max Weber (1972) heeft de moderne maatschappij getypeerd als een samenleving die gekenmerkt wordt door rationele wereldbeheersing. Iedere samenleving kent natuurlijk een zekere neiging om, al is het maar voor een klein deel, de wereld rondom te beheersen, dat is ook nodig voor haar voortbestaan. Maar wanneer Weber de moderne maatschappij omschrijft als één die gericht is op wereldbeheersing, bedoelt hij daarmee iets anders. Het gaat er niet eens om dat de moderne maatschappij meer dan andere maatschappijen op een beheersing van de wereld gericht is, al is dat ongetwijfeld het geval. Waar de moderne maatschappij zich van andere maatschappijen onderscheidt, is in het feit dat de beheersing van de wereld voor haar niet langer een middel voor haar voortbestaan is, maar het ultieme doel dat ze zich gesteld heeft; een doel dat evenwel nooit kan bereikt worden maar deze maatschappij in een onophoudelijke en alsmaar snellere spiraal van toenemende rationalisatie blijft aantrekken. Anders geformuleerd: de moderne maatschappij wordt gekenmerkt door een uitdijend handelingsdomein. Almaar meer aangelegenheden vallen binnen het bereik van haar controle en beslissing; de wereld wordt getransformeerd in een bestuurbaar bestel. De taak die de moderne maatschappij zich gesteld heeft, is deze van de 'verwaltete Welt' (Adorno), de absoluut beheerste wereld. Al wat niet controleerbaar, onbegrijpelijk en onvoorspelbaar is en al wat te futiel en te onbenullig is om in dat grote bestel te worden opgenomen, wordt eruit gebannen. Wat Weber omschreef als 'Entzauberung' is dus niets anders dan een aspect van de grote schoonmaakoperatie die de moderne maatschappij doorvoerde: al wat niet behandeld kan worden en al wie niet handelingsbekwaam is, wordt aan de kant gezet.

De moderniteit was vooral een praktijk van het ordenen van de wereld met het oog op een overzichtelijk bestuur ervan. Op alle gebieden werd gewerkt aan een grote nieuwe rationele wereldorde (Mayr, 1987; Toulmin, 1990). Newton verwierp de middeleeuwse kosmologie om er een veel omvattender en abstracter, dus rationeel doorzichtiger, wereldorde voor in de plaats te stellen. De Franse revolutionairen vervingen de oude lokale maatstaven (van gewicht, afstand, tijd) door 'universeel geldende' maatstaven. De talloze juridische stelsels uit de middeleeuwen en het Ancien Régime, met al hun privileges en uitzonderingen, werden afgeschaft in ruil voor een eenvormige juridische code. Plaatselijke dialecten werden verdrongen door een grammaticaal eenduidige standaardtaal (De Swaan, 1996). Telkens maakte een bescheiden, lokale, onsystematische en niet helemaal beheersbare orde plaats voor een rationeel doordachte, universele orde die volkomen transparant was gemaakt, en waaruit alle obstakels die een efficiënt handelen in de weg stonden, werden verwijderd. In de naam van de rationele economie werden lokale productiewijzen vernietigd of weggeconcurrerd. In de naam van de rede werden 'onredelijke' omgangsvormen weggeciviliseerd, wilden beschaafd, achterlijke regio's ontwikkeld en gekken geïsoleerd. In de naam van de rationele wetenschap werd hard opgetreden tegen charlatans, fantasten, dromers en poëten. Zij werden belachelijk gemaakt, het spreken werd hen ontzegd, inkomsten werden hen ontnomen of zij werden 'behandeld' (Foucault, 1964). Met hetzelfde instrument, de rede, waarmee de moderniteit het oude regime - of beter de oude regimes - had overwonnen, kon het telkens opnieuw iedere tegenstander verslaan. De rede had altijd het laatste woord, zij was rechter en partij tegelijk. Kortom, de moderne maatschappij onderwierp de wereld "aan een obsessieve praktijk van wetgeving, definiëring, structurering, segregatie, classificatie en universalisering, in naam van de duidelijke en rationele wereldorde" (Bauman, 1992: xiv), en vooral: in naam van de ultieme beheersing van de wereld.

Wat ook de verklaring van dit moderniseringsproces moge zijn, of men haar moet zoeken in kenmerken van de joods-christelijke godsdienst, zoals Weber zelf dacht, of in andere factoren zoals de dynamiek van het kapitalisme, de toenemende interdependentie of wat dan ook, feit is dat dit proces een erg grote weerslag heeft gehad op de verhouding tussen privé en publiek domein. En hoewel auteurs als Sennett en Habermas vooral aandacht hebben voor de transformatie - in hun ogen de formatie - van de publieke sfeer, toch is de transformatie die de privé-sfeer onderging wellicht nog groter geweest.

3.3. De illusie van een transparante publieke sfeer

Laten we beginnen met de publieke sfeer. Deze blijft in de moderne maatschappij tot op zekere hoogte de functie vervullen die zij ook in de meeste premoderne samenlevingen vervulde. Het publieke domein behelst datgene wat allen aanbelangen, het is de sfeer van de gemeenschappelijke afspraken betreffende arbeidsverde-

ling, distributie van goederen, openbare orde en al wat nu eenmaal geregeld moet worden wanneer mensen samenleven. Dit is in de moderne maatschappij niet anders. Het grote verschil met 'de' premoderne samenleving is dat de publieke sfeer in de moderne samenleving in de ban is geraakt van rationele wereldbeheersing en wereldordening. Voor het eerst krijgt de publieke sfeer een utopisch karakter. De publieke sfeer is niet langer zomaar de handelings sfeer waar allen aan deelnemen, van afhankelijk zijn en verplichtingen tegenover hebben. In de moderne maatschappij doet 'het publieke' zich voor als het planbare en organiseerbare. De publieke sfeer is hier de handelingsruimte waarin de maatschappij zichzelf en de wereld vanaf zijn fundamente kan opbouwen; het is het lege blad van de urbanist die uit het niets een stad of een wijk ontwerpt; het is het grondwettelijk stelsel van de jurist die vastlegt wat de mens is en wat zijn rechten zijn; het is de lege abstracte ruimte van de vrije economische markt die niet enkel maar een plaats is waar kan worden geruild, maar de vorm aanneemt van een transparante, voor iedereen toegankelijke ruimte waar aan het ondernemen geen beperkingen worden gesteld; het is het forum van de wetenschappers die overgeleverde kennis afbreken en inruilen voor nieuwe kennis die ontwikkeld wordt in een zelfontworpen laboratoriumomgeving (Latour, 1993); het is het moderne bureaucratische staatsbestuur dat in de plaats van voorrechten, nepotisme en onregelmatigheden een universele, rationeel geplande orde oplegt. Tot deze publieke sfeer hoort evenzeer het tekentafelontwerp van de ingenieur als het politieke discours van burgers in de 'openbaarheid', want beiden beleven dezelfde utopische illusie van de maakbare wereld. Kortom, de publieke sfeer is de volkomen transparante handelings sfeer waarbinnen de wereld geen geheimen meer kent, omdat hij rationeel begrijpelijk is gemaakt en liefst van al zelf ontworpen; de wereld wordt iedere zelfstandigheid ontzegd en doet zich enkel nog voor als een 'handelingsresource', dus als een reservoir van middelen die men op ieder moment kan inzetten voor een doel dat men zelf heeft gesteld. In de woorden van Sorel: de wereld wordt een kruidenierszaak.

3.4. De privé-sfeer als ballingsoord en drager van geheimen

Deze transformatie van de publieke sfeer is aanzienlijk, maar de transformatie van de privé-sfeer die daarmee gepaard ging, is nog groter. Opdat de moderne publieke sfeer de illusie van de maakbare wereld zou kunnen handhaven, diende al wat daarmee manifest in tegenspraak was, al wat niet onder controle te krijgen was, te worden verwijderd. Het geloof in de maakbare en beheersbare wereld mocht niet getart worden door het zicht van dood, seks, geweld, emoties en lijven, maar moest aan banden worden gelegd; irrationaliteit en particularisme bestreden; burleske volksfeesten met een al te dionysisch karakter verboden.

Disciplineren, rationaliseren en civiliseren zijn de kernwoorden om dit proces te omschrijven. Wie zich onvoorspelbaar, irrationeel of onbeschaafd gedraagt, hoort niet in het onkruidvrije handelingsdomein van de moderne publieke ruimte en

moet bijgevolg opnieuw getraind, opnieuw gerationaliseerd worden - hij moet hersocialiseerd worden in één van de talrijke gespecialiseerde instellingen (gevangenissen, gestichten, werkhuizen, scholen en internaten) die de moderne samenleving rijk is. Deze instellingen waren de uitdrukking, en tevens de garantie van de maakbaarheid van de moderne maatschappij. Maar ook de transformatie van de privé-sfeer hangt daarmee samen. Want een deel van de obstakels die het geplande, rationele of in ieder geval getemde handelen in de weg staan, worden overgeheveld naar de privé-sfeer.

De privé-sfeer staat voortaan in het teken van geheimen: het geheim van het lichaam, van de seksualiteit, van de dood; de geheime angsten en vrees voor het onbekende 'daarbuiten', de geheimen opgeslagen in de diepte van de ziel van het individu. Kortom, het zijn "de geheimen die gezinnen (de privé-sfeer bij uitstek) tot gezinnen maken en individuen tot mysterieuze wezens" (Perrot, 1993: 105). Aan het privé-domein worden al die dingen toevertrouwd die de transparantie van het publieke domein in het gedrang brengen, en die niet kunnen worden beheerst: de privé-geheimen houden de illusie van de transparante, open, rationele, toegankelijke, organiseer- en beheersbare publieke sfeer in stand. Hoe geheimer de geheimen zijn, dat wil zeggen hoe meer ze indruisen tegen de illusie van de organiseerbare wereld, hoe dikker de muren worden die rond het privé-leven worden opgetrokken. Het individu en het gezin, aldus Christine Perrot, wordt "ertoe gedreven zich af te sluiten en zijn geduchte geheimen voor zichzelf te houden" (1993: 102) (Al moet daar meteen worden aan toegevoegd dat zodra bepaalde problemen oplosbaar en beheersbaar geacht worden, de muren snel naar beneden worden gehaald en de privé-sfeer een publieke bekommernis wordt - de hygiënistische beweging is daar het beste voorbeeld van) (1).

In de moderne maatschappij krijgt de privé-sfeer trekken van het verbodene. De privé-sfeer wordt omgeven door een taboe en krijgt zelfs kenmerken van het sacrale. Wie zich in het publieke domein begeeft, vermijdt ook maar iets te tonen van de privé-wereld. Wie 'respectabel' wou zijn, moest zich niet alleen houden aan de ongeschreven omgangsvormen, maar moest vooral vermijden dat er ook maar iets van de naar het privé-domein verbannen irrationele, 'subjectieve', lichamelijke, in wezen ontembare natuurlijke aandriften de kop zou opsteken. De privé-sfeer is niet slechts een plaats van afzondering; zij wordt de doos van pandora die de moderne maatschappij met alle kracht gesloten probeert te houden, een doos waarvan men de erin verborgen krachten vreest en weet dat men ze niet zal kunnen bedwingen eenmaal ze worden losgelaten.

Van publiek standpunt bekeken was de privé-sfeer vreeswekkend en onbekend; in de moderne maatschappij wordt de privé-sfeer gesacraliseerd. Voor vele Victorianen, aldus Don Slater (1998: 9), "viel het privé-publiek-onderscheid bijna samen met het onderscheid tussen het sacrale en het profane". Vandaar de pudeur en bijna de huiver voor seksualiteit. "Onze tijd", schreef Stefan Zweig (1990: 87) terugblik-

kend op zijn negentiende-eeuwse jeugd, "ervoer seksualiteit als een anarchistisch en daarom storend element dat niet binnen zijn ethiek te vangen was en dat maar beter niet voor het daglicht kon komen (...). De negentiende eeuw was doordrongen van het waandenkbeeld dat het rationele verstand alle conflicten kon oplossen, en dat je de anarchistische krachten van het natuurlijke beter kon beheersen naarmate je het beter verborgen hield, als je jonge mensen dus op geen enkele manier voorlichtte over hun bestaan, zouden ze hun eigen seksualiteit wel vergeten. In deze waan, afzwakken door ontkennen, verenigden alle instanties zich tot een gemeenschappelijke boycot door hermetisch zwijgen".

Ook de dood werd van langsom meer beschouwd als iets onkies en niet op zijn plaats in het publieke leven, zij was zo mogelijk nog een flagrantere verstoring van de illusie van de beheersbare wereld. Aanvankelijk bestond bij sommigen nog de opgewekte mening dat door de vooruitgang vroeg of laat de dood wel zou voorbijgestreefd geraken. Zoals Michel Vovelle stelt: "Het denken van de achttiende eeuw, de eeuw van de Verlichting (zoals men het in geradicaliseerde vorm aantreft in bepaalde vertogen van de woordvoerders van de Franse Revolutie), was er op uit de dood uit te roeien en ongedaan te maken (...). Het wilde de dood uit het leven van de mensen verjagen" (Vovelle, 1985: 42). Maar aangezien de dood voorlopig niet te overwinnen viel, werd zij veilig opgeborgen achter de muren van de privé-sfeer. Zo blijkt o.m. uit het lange-termijnonderzoek van Herman Franke (1985) naar rouwadvertenties en openbare strafvoltrekkingen in Nederland de overduidelijke tendens dat de dood uit de publieke sfeer wordt geweerd. Zo er nog over gesproken wordt, dan enkel nog in verbloemende termen. De dode zien, voelen, laat staan ruiken is niet langer mogelijk in het publiek. De dode sterft gewoonlijk geïsoleerd en zijn lichaam wordt verborgen, alsof het een sociaal gevaar betekent. Ook het rouwproces is sterk geprivatiseerd - een ontwikkeling die zich overigens in de negentiende eeuw al wel aanzet, maar pas in de twintigste eeuw volledig doorzet (Ariès, 1975).

Volkomen in de lijn van de logica om de publieke sfeer te vrijwaren van irrationele, onbeheersbare elementen, werd ook de vrouw, die geacht wordt 'natuurlijker' te zijn dan de man, emotioneel en onberekenbaar, verbannen naar de privé-sfeer. Mannen, aldus Don Slater (1998: 6) "werden geacht de particularistische behoeften van het lichaam te overstijgen en in staat te zijn tot een 'universalisme' dat eigen is aan de publieke sfeer (...). Mannen kunnen het publieke domein betreden dank zij het feit dat zij kunnen loskomen van hun lichamen, terwijl vrouwen nooit het natuurlijke en het lichamelijke kunnen overstijgen". Vrouwen hoeven derhalve niet over de middelen te beschikken nodig om in de publieke sfeer te kunnen handelen: politieke rechten en het recht op eigendom worden aan hen niet toegekend. Joan Landes stelt het in haar onderzoek naar het wedervaren van vrouwen die tijdens de Franse Revolutie poogden om een rol te spelen in de publieke sfeer als volgt: de moderne publieke zaak, belichaamd in de Republiek, "werd geconstrueerd tégen vrouwen, niet alleen zónder hen" (Landes, 1988: 12). Vrouwen werden de beli-

chaming van het geheim dat de wereld minder redelijk is dan men wel zou willen. Het geheim dat de vrouw herbergt, bestaat uit het feit dat de krachten van de natuur in haar op soms een wonderbaarlijke manier werkzaam zijn, vooral tijdens zwangerschappen. Die krachtig werkzame natuur maakte de vrouw niet alleen ontembaar, maar ook fascinerend en beangstigend, alsof in haar bovenmenselijke krachten aan het werk zijn. Bijgevolg deelde zij in de sacraliteit die aan heel de privé-sfeer kleefde. En zoals al wat sacrale eigenschappen heeft, werd ook de privé-sfeer en het onbetwiste middelpunt daarvan: de vrouw, het voorwerp van verering. De privé-sfeer was voor de vrouw zowel gevangenis als schrijn.

Hoe meer de privé-sfeer een geheimplaats wordt, hoe meer het individu beseft dat het er naast het publieke leven nog een verborgen leven op nahoudt, en hij dus in feite een dubbelleven leidt. De moderne privé-sfeer is een broedplaats voor zelf-overpeinzingen. Het is de plaats waar gepeild wordt naar de diepte van de eigen ziel, en waar men zich 'een god in het diepst van zijn gedachten' kon wanen. Vandaar de grote vlucht die het schrijven van dagboeken nam, voornamelijk geschreven door vrouwen die zoals gezegd de verpersoonlijking vormden van de 'natuurlijke' en irrationele zijde van het privé-leven. Alain Corbin (1993: 142) wijst terecht op de ambivalente motieven die de dagboekschrijvers bewogen. Aan de ene kant was het dagboek een allerintiemste uiting van gevoelens en persoonlijke wederwaardigheden; het was dus een privé-aangelegenheid bij uitstek. Maar aan de andere kant stond het dagboekschrijven vaak ook in het teken van het zelfonderzoek en zelfbeheersing, en fungeerde het als een instrument om het geweten te vormen. Het hielp een greep te krijgen op de moeilijk te temmen irrationele aspecten van het leven. De moderne, negentiende-eeuwse dagboekschrijvers waren zowel geestelijke erfgenamen van Rousseau, wie het in zijn belijdenissen erom ging zijn gevoelsleven de vrije loop te laten, als van Benjamin Franklin, wiens dagboek een oefening in gewetensonderzoek was, dat de vorm kreeg van een nauwgezette boekhouding van deugdzaam en ondeugdzaam gedrag. Uit deze ambivalentie blijkt opnieuw dat de verbanning van het onbeheersbare en irrationele naar de privé-sfeer slechts een tijdelijk arrangement was. Het moderne streefdoel bleef de volkomen transparantie en beheersing van het leven. Een mooi voorbeeld daarvan vormde Freuds droomanalyse en zijn verheldering van de mechanismen van het onbewuste. In feite desacraliseerde de rationalist Freud de intimiteit van zijn patiënten. Was immers de droom niet "het geheimste, door de talrijke omhulsels van het dagelijks leven beschermde middelpunt van de persoonlijkheid?" (Corbin, 1993: 155).

Samenvattend kan men zeer algemeen en schematisch het moderne privé/publiek onderscheid als volgt typeren:

- 1) De moderne publieke sfeer is, net als de premoderne, opgebouwd uit de handelingsverbanden die individuen verbinden, waarop ze aangewezen zijn voor talloze aspecten van hun leven en waarvoor ze samen een verantwoordelijkheid dragen. Het grote verschil met de premoderne maatschappij is dat de publieke sfeer in de moderne samenleving een abstracte, utopische handelingsruimte is

geworden, gedomineerd door de illusie dat de wereld rationeel beheerst en gepland kan worden. De moderne publieke sfeer is bij uitstek transparant: het is het domein waar vrij gehandeld kan worden, het domein waarbinnen de wereld volledig naar eigen inzichten en goeddunken kan worden ingericht.

- 2) Er is nog een tweede groot verschil tussen de premoderne en de moderne publieke sfeer. We zagen dat in culturen die de notie van het private kennen, er altijd een risico bestond dat individuen zich niet al te veel aantrekken van de publieke zaak, en er zich uit terugtrekken. In de premoderniteit werd deze dreiging afgewenteld door de sacralisering van het publieke domein. In de moderne maatschappij is dit onmogelijk; het zou radicaal indruisen tegen de moderne wereldbeheersing. In het moderne publieke domein zijn afschrikwekkende 'hogere machten', bovenmenselijke krachten en sacraliteit niet op hun plaats. Het risico dat individuen zich niet langer coöperatief zouden opstellen en zich uit het publieke domein zouden terugtrekken, wordt in de moderne maatschappij gecounterd door de illusie van maakbaarheid en haar tweelingzusje vooruitgang. De moderniteit is een onderneming die het alsmaar beter en beter zal doen, en liefst van al zonder onderbreking. Wie zou er niet van de vruchten van de techniek, de wetenschap, de groeiende economie, kortom de vooruitgang willen plukken? Vooruitgang behoedt de publieke sfeer voor mogelijke desintegratie.
- 3) De zo belangrijke illusie van de maakbaarheid kan maar in stand worden gehouden door al wat daar manifest mee in tegenspraak is, al het irrationele, natuurlijke, ongeplande, onbeheerste te isoleren en aan het oog te onttrekken. Dit is de nieuwe functie die de privé-sfeer in de moderniteit te vervullen heeft. De privé-sfeer blijft, als altijd, een sfeer waar het individu zich kan terugtrekken om te ontsnappen aan de dwingende en vermoeiende eisen van de publieke sfeer. Maar zij wordt nu tevens de drager van geheimen; zij wordt vreeswekkend want haar geheimen kunnen verwoestend zijn.
- 4) Kortom, in de moderne maatschappij houden privé- en publieke sfeer mekaar twee keer in evenwicht. Eenmaal vormt de privé-sfeer, als vanouds, een tegengewicht voor de publieke sfeer omdat zij de refuge vormt voor individuen. Maar in de tweede plaats houdt de privé-sfeer de openbare sfeer overeind omdat zij geheimen bewaart die de illusie van de rationele en transparante publieke handelingsfeer in stand houden. De publieke sfeer is in de moderne maatschappij weliswaar haar sacrale dimensie kwijtgespeeld, maar zij heeft er een 'funderende illusie' voor in de plaats gekregen; terwijl de privé-sfeer een sacrale dimensie rijker is geworden.

4. HET PRIVÉ/PUBLIEK-ONDERSCHIED IN DE POSTMODERNITEIT

Het model van de privé-sfeer als 'behoeder van geheimen' en de publieke sfeer als de volkomen transparante handelingsfeer waarbinnen de wereld geen geheimen meer kent omdat zij rationeel begrijpelijk en beheersbaar is gemaakt, is in zijn zui-

vere vorm misschien alleen voorgekomen tijdens het Victoriaanse tijdperk. Het was de tijd dat pruderie hand in hand ging met een onverwoestbaar geloof in de vooruitgang. In de loop van de twintigste eeuw, en zeker de laatste decennia, heeft het privé/publiek-onderscheid opnieuw een hele gedaanteverwisseling ondergaan. Sommigen gaan zo ver te stellen dat dit onderscheid zodanig is vervaagd dat het niet langer fungeert als één van de belangrijkste ordeningsprincipes van onze maatschappij. Zo schrijft Alain Touraine (1997: 48) dat "de zo vaak gemaakte tegenstelling tussen het gerationaliseerde publieke leven en het traditionele, particularistische privé-leven, onhoudbaar is geworden".

Dit lijkt overdreven, maar men mag Touraine niet verkeerd verstaan. Hij beweert niet dat het privé/publiek-onderscheid in al zijn facetten is achterhaald. Het elementaire onderscheid dat we ook al bij de Mbuti-pygmeëën tegenkwamen tussen een handelings sfeer waarin men zich onderwerpt aan de eisen van het publieke en een sfeer waarin men zich daarvan kan onttrekken, blijft natuurlijk bestaan. Wat wel achterhaald schijnt te zijn, is het rigide onderscheid tussen de publieke sfeer in zijn moderne vorm, dus als een rationele, transparante handelings sfeer, en de privé-sfeer in zijn moderne vorm, dus als een onneembaar bastion dat, net als de burcht van Blauwbaard, vreselijke geheimen verborg. Als zovele moderne categorieën en onderscheidingen is ook dit onderscheid in de laat- of postmoderniteit vervaagd.

Het bolwerk van de privé-sfeer is allang ingenomen door tal van activiteiten en mechanismen die in de moderne maatschappij tot de publieke sfeer behoorden. Omgekeerd is het al evenzeer waar dat de publieke sfeer niet langer gevrijwaard is van de irrationele, emotionele en onbeheersbare kanten van het leven die in de moderne maatschappij uitsluitend tot de privé-sfeer behoorden. In de postmoderniteit is het publieke privé en het private publiek geworden, en dat heeft vanzelfsprekend belangrijke consequenties voor de plaats die het privé/publiek-onderscheid in die maatschappij inneemt.

4.1. Privé wordt publiek

Dat het privé-leven onderworpen wordt gemaakt aan de rationele beheersing van de wereld is natuurlijk geen nieuwe bewering. Ze is wellicht het krachtigst verwoord in de dystopieën, de negatieve utopieën, van Orwell en Huxley (Achterhuis, 1995). Wij zouden, zo wordt daar gesuggereerd, een maatschappij van absolute controle tegemoet gaan waarin de aspecten van het leven die tot voor kort niet of slecht beheerst konden worden (seksualiteit en driftleven, voortplanting, dood, emoties) ofwel uit de wereld worden geholpen ofwel beheersbaar zijn geworden. In de analyses van neo-marxisten als Henri Lefèbvre of de auteurs van de Frankfurter Schule vindt men meer dan één nagalm van dit doemdenken. Het onderscheid tussen privé- en publieke sfeer bestaat nog slechts 'op ideologisch vlak', in werkelijkheid is het stilaan onbestaande omdat de rationele planning en beheersing door

het hedendaags 'bureaucratisch-kapitalistisch complex' ver is doorgedrongen in de privé-sfeer. "Het privé-leven is nu ontsloten en beheersbaar gemaakt dankzij sociale controlemechanisme zoals reclame en marketing, bureaucratische rationaliteit en beleid" (Slater, 1998: 8), en vooral dankzij elektronisch informatiebeheer.

De scheiding tussen privé- en publiek domein werd tevens vager ten gevolge van de flexibele organisatie van de arbeid en de toegenomen complexiteit van de tijdsorde (Elchardus, 1996). Flexibilisering was en is het toverwoord waarmee bedrijven hun problemen denken te kunnen oplossen. Snelle marktschommelingen, technologische vernieuwingen, de grillige smaak van de consumenten: het vraagt om een erg soepele organisatie die bliksemsnel kan inspelen op nieuwe omstandigheden. Dit uit zich in een toename van tijdelijke contracten, part-time werk, avond- en weekendwerk en onregelmatige werkroosters. Werkkrachten moeten kunnen worden ingezet op het moment dat zij nodig zijn, onmiddellijk. Ze moeten op ieder moment bij- of omgeschoold kunnen worden, verplaatst van de ene vestigingsplaats naar de andere, steeds beschikbaar en inzetbaar, kortom zij moeten 'gemobiliseerd' kunnen worden. We leven, schreef Ernst Jünger al, in een wereld van absolute 'Mobilmachung'. De toegenomen beweeglijkheid die van individuen - vrouwen zowel als mannen - in de publieke sfeer wordt gevraagd, maakt dat de organisatie van het leven in de privé-sfeer willens nillens afgestemd moet worden op de organisatie van de publieke sfeer. Dit wordt nog in de hand gewerkt door de toegenomen complexiteit van de tijdsorde. Het individu dient rekening te houden met talloze verschillende uurregelingen (werkuren, schooluren, uurregelingen voor het openbaar vervoer, openingsuren van winkels, tv-programmatie, vakantieregelingen enzovoort). De tijdsordening in het privé-leven moet derhalve intensiever worden afgestemd op de tijdsorganisatie in de publieke sfeer. De publieke tijd van de arbeid en de privé-tijd van de vrije tijd vallen niet langer in twee grote blokken uiteen. De tijd is veeleer vermorzeld in talloze kleine stukjes privé-tijd en publieke tijd die kriskras door mekaar lopen en elkaar zapgewijs opvolgen ('staccato' zegt Zijderveld, 1992). En individuen moeten met behulp van de talloze fragmentjes publieke en privé-tijd die tot hunner beschikking staan de tijd als een puzzel in elkaar passen (Melucci, 1996).

Dit alles wordt versterkt doordat individuen in toenemende mate aangewezen zijn op diensten en goederen waarvoor zij zelf niet meer kunnen instaan (lichaamsverzorging, vrijetijdsbesteding en toerisme, cultuur en informatie) (Beaud, 1993: 345). Ook voor meer en meer behoeften die men typische privé-sfeer behoeften kan noemen (relationele en seksuele behoeften, ontspanning, voeding) kan het individu terecht buiten de privé-sfeer. In de sector van de hulpverlening bijvoorbeeld, is er voor iedere vraag die een individu zich kan stellen wel een coach, therapeut, arts, leraar, trainer, adviseur, pastor, consulent, vormingswerker, ombudsman, contactbureau of (tele-)onthaalcentrum beschikbaar. In de anonieme beslotenheid van het kabinet van de hulpverlener of via de nog anoniemere telefoon beleeft het individu een vreemd soort intimiteit. Hij deelt met een wildvreemde tal

van feitelijkheden over zichzelf waarover hij gewoonlijk heel discreet is. Deze intimiteit is een vreemde mengeling van intimiteit en functionaliteit. Het individu wil voortgeholpen worden, hij wil verder kunnen functioneren, en daarvoor schakelt hij de expert in levenszaken in. Het gevolg is dat de autonomie van de privé-sfeer wordt uitgeschakeld en privé-aangelegenheden bureaucratisch begeleid of gecorrigeerd worden - een perfect voorbeeld van wat Habermas (1982) de kolonisering van de leefwereld noemt.

Dat de muren rond het privé-domein werden gesloopt is mede het gevolg van het optreden van een aantal van de nieuwe sociale bewegingen. Men kan de vrouwenbeweging en in mindere mate de homobeweging zelfs karakteriseren als een verzetsbeweging tegen de (radicale) scheiding van privé en publiek in zijn moderne vorm. Met de slogan 'het persoonlijke is politiek' voerden zij aan dat het isoleren van bepaalde aangelegenheden zoals de rolverdeling binnen het huishouden, seksualiteit en al de irrationele aspecten van het leven in de discrete beslotenheid van de privé-sfeer, in feite "een manier was om onderdrukking te laten voortbestaan" (Slater, 1998: 9). Vrouwen die bijvoorbeeld mishandeld werden door hun partner terwijl de politie de andere kant opkeek omdat zij zich niet in privé-zaken willen moeien, leerden hun problemen te definiëren als een zaak van publiek belang. Ook kinderrechtenactivisten argumenteerden dat de privacy van gezinnen doorbroken moest worden als het gaat om het vrijwaren van de rechten van het kind, bijvoorbeeld ingeval van incest of andere vormen van mishandeling. Het doorbreken van de geheimen van de privé-sfeer was dus mede het gevolg van het feit dat gedupeerde groepen, in de eerste plaats vrouwen, die geheimen doorbraken en de muur rond het private lieten vallen.

De massamedia en de nieuwe huishoudtechnologie betekende een regelrechte inbraak van het publieke in het private. Tot het begin van de twintigste eeuw moesten individuen noodzakelijk buiten de privé-sfeer treden om aan het publieke leven te kunnen deelnemen. Enkel via de krant reikte het publieke domein tot in de privé-kring, en het ging dan nog overwegend om regionale kranten die lokaal nieuws brachten. Maar de doorbraak van de radio en de televisie zorgde ervoor dat "het persoonlijke leven naar plaats en tijd werd opengesteld voor de geluiden van de wereld: onze hele planeet laat zich nu horen tot op de intiemste plaatsen en ogenblikken" (Prost, 1993: 119). En hoewel de talloze effectenstudies geen eenduidig beeld geven van de gevolgen die de media hebben op het gedrag, de attitudes en de waarden van individuen, één ding is wel duidelijk: de media - de dragers van de publieke sfeer bij uitstek - hebben een centrale plaats verworven in het privé-leven, en leveren daar referenties, modellen, gesprekstof en gezelschap.

Nog vóór de media in de verschillende compartimenten van de privé-sfeer doorbraken, hadden de revolutionaire veranderingen die rond de eeuwwisseling in de huishoudtechnologie plaatsvonden dat al gedaan, zij het dan alleen in de keuken. De 'elektrificatie van het huishouden' veranderde de keuken meer en meer in een

kleine fabriek, waarover men naar analogie met de echte fabriek ook meer en meer in termen van efficiëntie en rationaliteit begon te denken (Laermans, 1996: 336-337). De rationele logica van een efficiënte en productieve onderneming drong ook langs deze weg door in de privé-sfeer van het huishouden.

4.2. Publiek wordt privé

Het neerhalen van de muren rond de privé-sfeer heeft niet alleen voor gevolg dat de mechanismen en patronen van de publieke sfeer nu kunnen doordringen in de private sfeer, maar maakt ook de weg vrij voor een beweging in de tegenovergestelde richting: de verovering van het publieke domein door elementen uit de privé-sfeer.

Dezelfde sociale bewegingen die de privé-zaken herdefinieerden als zaken van publieke aard, brachten daarmee thema's in de publieke sfeer die in strijd waren met de rationele, op beheersing gerichte, en in wezen patriarchale logica die daar gold. Door het persoonlijke politiek te maken, werd het politieke persoonlijk. In de moderne maatschappij kon de illusie van universalisme en transparantie in de publieke sfeer mede in stand worden gehouden doordat maar één categorie van handelenden werd toegelaten: de man, meer in het bijzonder de volwassen, goed opgeleide, economisch onafhankelijke man. De moderne publieke sfeer was een handlingsruimte waar individuen die in vele opzichten elkaars evenbeeld waren, elkaar ontmoetten, ondernemingen opzetten, afspraken maakten en elkaar bekwamen. Al wat niet vanzelfsprekend was vanuit het standpunt van de burgerman, gold als irrationeel. Het openen van de publieke sfeer voor andere groepen vermenigvuldigde de standpunten die daar te horen waren, vergrootte de onoverzichtelijkheid, en maakte de publieke sfeer minder transparant voor wie er zich in begeeft. Of zoals Vattimo (1992) het noemt: de publieke sfeer is overtransparant geworden. Hij doelt daarmee op het feit dat de proliferatie van standpunten en meningen die allerlei groepen en individuen via de massamedia verspreiden en voor eenieder toegankelijk maken (en derhalve 'transparant' worden gemaakt) zulke vormen heeft aangenomen dat "de werkelijkheid lijkt te zijn verdwenen onder de talloze gezichtspunten waaronder zij kan worden beschouwd (...). De toename van mogelijke informatie over de myriaden vormen waarin de realiteit zich kan voordoen maakt het almaar moeilijker om te spreken van één realiteit" (Vattimo, 1992: 12).

De activiteiten van de nieuwe sociale bewegingen hadden dus een ambivalent effect: zij rationaliseerden de privé-sfeer maar terzelfdertijd maakten ze de publieke sfeer minder transparant. Dit laatste werd sterk in de hand gewerkt door het proces van globalisering en de intensieve interculturele communicatie die daarmee gepaard gaat. Individuen in de publieke sfeer hebben een almaar verscheidener profiel. Zoals Touraine (1997: 49) het formuleert: "aan de globale cultuur beantwoordt niet langer één type mens, één emblematische figuur; mannen beantwoorden er niet meer aan dan vrouwen, de inwoners van New York of Parijs niet meer dan die van

Rio of Calcutta". De publieke sfeer is niet langer een overzichtelijke handelings-sfeer waar de rationele handelende geen obstakels op zijn weg vond, zij is een domein geworden vol diversiteit, tegenstrijdigheden en ambivalenties. In niets lijkt zij nog op de abstracte, lege ruimte die lag te wachten op de plannen en ontwerpen van de moderne handelende. Zij is nu verkaveld in talloze sfeertjes, is veeleer een publieke doolhof geworden, en wie zich daarin begeeft stoot om de haverklap op particularismen van ras, sekse, seksuele geaardheid, leeftijd, etniciteit, religie.

Individen die zich in de publieke sfeer begeven hebben derhalve niet langer één eenduidig handelings- en verwachtingspatroon voor ogen van de 'public man'. In de postmoderne maatschappij begeven ze zich in tal van hoedanigheden in de publieke sfeer. Zij spreken en handelen niet langer als 'individu' maar als 'gesitueerd individu', dus als vrouw, aidslijder, ongehuwde moeder, transseksueel, terminale patiënt, bejaarde, incestslachtoffer of moslim. Onmiddellijk worden ze getaxeerd op hun particularistische eigenschappen. Het gaat hierbij bijna altijd om eigenschappen die het individu definiëren om wat hij 'is' veeleer dan om wat hij 'doet'. Deze tendens, stelt Touraine (1995: 48) terecht, gaat lijnrecht in tegen de moderniseringstendens die de identiteit van individuen laat afhangen van hun verworven status, dus van de aard van de activiteiten die ze ondernemen, alsook van hun verdiensten. Dat betekent niet dat de moderne activiteitsdwang, gericht op rationele wereldbeheersing, in de postmoderniteit verdwenen is, maar zij is niet langer eenduidig en vanzelfsprekend. We streven, schrijft Zygmunt Bauman (1997: 174), "nog altijd naar rationaliteit, maar deze is nu microrationaliteit (of veeleer een kluwen van microrationaliteiten die tegen elkaar opbotsen en niet op elkaar afgestemd worden) die alleen maar een irrationaliteit teweeg brengt op het niveau van het geheel" (zie ook Ritzer, 1997).

Hoe diverser de categorieën van handelenden in de publieke sfeer, hoe minder homogeen ook hun motivatie. Vooral de doorbraak van vrouwen in de publieke sfeer schijnt op dit vlak iets teweeg te brengen (Pahl, 1995). De motivationele structuur van de moderne man die de publieke sfeer, in het bijzonder de werksfeer, betrad was verbazingwekkend simpel. Hij wou iets realiseren, tot stand brengen, de wereld veroveren en zo dit niet letterlijk kon, dan in ieder geval door carrière te maken. Roy Pahl heeft in zijn onderzoek naar de motivatie van managers aangetoond dat de doorbraak van vrouwen op de arbeidsmarkt een effect heeft op de motivatiestructuur, ook van mannen. Vrouwen, zo bleek, hebben een complexere motivationele structuur, zij zitten opgezadeld met tegenstrijdige motivaties. Zij willen zichzelf best wel 'waar maken' in hun carrière. Maar zij hechten ook veel belang aan een evenwichtig gevoels- of relationeel leven. Zij willen manager zijn en moeder, een beroep hebben én een gezinsleven. Zij zijn bereid om hard te werken, maar niet ten koste van alles. Zij denken niet slechts aan één ding, zoals mannen. Zij vinden het nastreven van succes een mogelijke optie, geen vanzelfsprekend doel. Zij weten dat ze terzelfdertijd ook iets verliezen wanneer zij succes hebben in hun carrière.

De idee dat succes, de wereld veroveren, daadkrachtig en dominant zijn ook verlies kan betekenen, wordt door mannen nog veelal onderdrukt, aldus Pahl. Maar het is iets waar ook zij mee beginnen te worstelen. Naarmate mannen meer (moeten) participeren aan het huishouden, naarmate zij zich ook buiten de vakantie met de opvoeding van hun kinderen bezighouden, kortom naarmate mannen vervrouwelijken, worden hun motivaties minder eenzijdig. In hun werksituatie worden zij geconfronteerd met (vrouwelijke) collega's die succes en carrière relativeren. Eén van de geïnterviewde mannen (een ingenieur) uit een andere Britse studie met de veelzeggende titel 'Unwilling Managers' (Scase & Goffee, 1989: 189) drukt het zo uit: 'Ik denk dat als ik nog hoger opklim, ik twintig uur per dag voor het bedrijf zal werken. Dan zou ik getrouwd zijn met het bedrijf. En dat wil ik niet. Ik wil getrouwd zijn met mijn vrouw en mijn gezin (...). Daarom heb ik niet de ambitie (om verder carrière te maken)'.

De toenemende pluralisering van de handelenden in de publieke sfeer heeft tot gevolg dat individuen die de publieke sfeer betreden niet langer worden geconfronteerd met de eis dat ze zich uitdrukkelijk zouden schikken naar welomschreven standaard omgangsvormen (zoals de door Sennett beschreven civilité). De diversificatie van de sociale categorieën die toegang hebben tot de publieke sfeer hebben de notie van standaard omgangsvormen stilaan tot iets achterhaalds gemaakt. Ieder kan 'zichzelf zijn' in de publieke ruimte, ieder ontwikkelt een bijpassende stijl en 'look'. De publieke sfeer wordt meer en meer het theater waar men 'authentieke stukken' opvoert (Sennett). Dat betekent overigens niet dat individuen zich niet langer conformistisch zouden gedragen, alleen houden ze zich nu veel meer aan de codes van micro-subculturen (Laermans) of neotribale gemeenschappen (Maffesoli). Maar de gestandaardiseerde, formele gedragsvoorschriften (qua taal, kleding, hoffelijkheid) zijn afgezwakt. Wie het publieke domein betreedt, kan dit voortaan zoals hij zelf verkiest, bijna informeel (zie bv. Wouters, 1990).

De informalisering van de publieke sfeer, schrijft Antione Prost (1993: 113) is begonnen "buiten de serieuze wereld van arbeid en politiek, in de bevoorrechte ruimte van vakantie en van sport en spel". Prost wijst op de opkomst van nieuwe organisatievormen die het informele cultiveerden, zoals de Club Méditerranée, hét lichtend voorbeeld van de 'ongedwongen samenleving' (Ehrenberg). In het vakantiedorp worden statussymbolen en formaliteiten afgeschaft. "Door vakantie-activiteiten als sport en spel komen er andere hiërarchieën tot stand, die buiten niet gelden. De formele beperkingen van het openbare leven worden dus geneutraliseerd, waardoor 'echte' menselijke verhoudingen een kans krijgen. De 'Club' betekent (aldus een reclametekst) 'mensen ontmoeten, contacten leggen en groepjes vormen naar uw eigen smaak', dus de ontplooiing van het persoonlijke in het collectieve" (Prost, 119: 113).

Zonder nu te willen beweren dat individuen zich in de publieke sfeer gaan gedragen alsof ze op vakantie zijn, kan men toch vaststellen dat de informele houding en het

informele gedrag is doorgedrongen tot alle andere gebieden van de publieke sfeer. De baas gaat bijna op een amicale manier om met zijn ondergeschikten (die medewerkers worden genoemd), politici hangen graag de clown uit of laten zich filmen in hun onderhemd, het gelach en het familiair gedoe is nooit ver in radio- en tv-spelletjes, en 'ernst' is stilaan een achterhaalde waarde geworden (Zijdeveld, 1991). Waar mensen zich nog formeel gedragen, zoals bij ceremonies, is dit vaak 'tongue in cheek' zodat zulke evenementen enkel nog als een pastiche kunnen worden opgevoerd (Laermans, 1997).

Deze lukrake voorbeelden wijzen alle in dezelfde richting, namelijk dat formele omgangsvormen niet langer vanzelfsprekend zijn; de 'juiste' manier om iets te doen bestaat in de gediversifieerde publieke ruimte allang niet meer. Er is zelfs geen 'normale taal' meer, suggereert Jameson (1988: 16). De fragmentering in het taalgebruik, als gevolg van de grote verscheidenheid aan groepen die alle hun eigenheid willen behouden, is zover gevorderd dat de 'algemene standaardtaal' stilaan één idiolect naast talloze andere is geworden. Iedere groep, subcultuur, regio koestert zijn eigen taaltje. En wat voor de taal geldt, geldt voor alle communicatievormen en gedragspatronen. Het juiste gedragspatroon bestaat niet; er zijn talloze snel wisselende en nooit helemaal gefixeerde varianten. Bijgevolg doet men er goed aan om zich niet met al te veel overtuiging te houden aan de (formele) rol die men speelt. In een wereld waar de kaart van de sociale posities voortdurend wordt hertekend, kan men maar beter de bij die posities horende rollen niet al te sterk verinwendigen, wil men zijn opties voor de toekomst open houden (Bauman, 1992).

Tenslotte vermelden we nog de media en de consumer culture (2), die beide cruciaal zijn in het proces van wederzijdse doordringing van private en publieke sfeer. Net zoals de media ertoe hebben bijgedragen dat de publieke sfeer het private binnendrong, stimuleerden zij ook de doorbraak van het private in de publieke sfeer. Die is inmiddels zo ver gevorderd dat men er niet meer van opkijkt wanneer een man tijdens prime-time recht in de lens van de camera kijkt en zijn vrouw smeekt terug bij hem te komen wonen. Deze ontwikkeling ligt in de aard van het medium televisie. Tv-boodschappen zijn immers onvermijdelijk doorspekt met concrete, persoonlijke details. Wie communiceert door middel van televisie kan zich niet beperken tot abstracte, rationele mededelingen. Televisie communiceert meer op het niveau van ervaringen, indrukken en gevoelens dan op het vlak van rationele kennis, argumenten en ideeën; het medium televisie sluit van nature aan bij het persoonlijke, emotionele en irrationele karakter van de privé-sfeer (Meyrowitz, 1985; Postman, 1985). Dat is eveneens het geval voor een goed deel van de nieuwe communicatietechnologie. Zo worden in talloze webgemeenschappen op internet intimiteiten intensiever uitgewisseld dan binnen privé-relaties ooit gebruikelijk is geweest. Deze ontwikkelingen luiden een verdere transformatie van het publieke leven in, waarvan het einde niet te voorzien is (Hornsby, 1998; Kellner, 1998; Munker & Roesler, 1997).

4.3. De alomtegenwoordigheid van privé en publiek

Kort samengevat kan het privé/publiek-onderscheid dan als volgt getypeerd worden:

- 1) Publieke en private sfeer zijn in toenemende mate in elkaar verstrengeld, het onderscheid daartussen wordt vager. Maar dat wil niet zeggen dat het verdwijnt, wel dat de verhouding tussen beide volledig wordt herschikt.
- 2) De transformatie die de publieke sfeer in de postmoderniteit ondergaat, maakt dat zij een heel ander karakter krijgt dan in de moderne maatschappij. De illusie van transparantie, beheersbaarheid en maakbaarheid heeft plaats gemaakt voor 'nieuwe onoverzichtelijkheid' (Habermas), ambivalentie en fragmentering. Zij is een 'gedesillusioneerde' publieke ruimte geworden. Emotionaliteit en persoonlijke aangelegenheden worden niet langer geweerd, de publieke ruimte is niet langer een louter rationele handelingsfeer.
- 3) Hierdoor is de functie die de privé-sfeer te vervullen had als 'behoeder van geheimen' overbodig geworden. In de postmoderniteit krijgt de privé-sfeer, bovenop de functie van back-stage, die ze altijd al te vervullen had, een nieuwe functie. Zij ontpopt zich als het private organisatiecentrum waar het individu probeert om in de gefragmenteerde omgeving een zekere samenhang te brengen. Het privé-domein is niet langer afgesloten van het publieke domein; het staat enerzijds in toenemende mate bloot aan de organisatiedruk en flexibiliserings-eisen die het vanuit de publieke sfeer ondervindt en terzelfdertijd ontvangt de privé-sfeer, die meer en meer een knooppunt is geworden in de hoogtechnologische communicatienetwerken, cruciale informatie die het individu in staat stellen om zijn leven te helpen organiseren. De privé-sfeer krijg dus stilaan de gedaante van een dispatchingcentrum, een 'privé-planbureau' (Beck).

Opnieuw stelt zich de vraag wat individuen, binnen deze nieuwe constellatie, verhindert om de rug te keren naar de publieke sfeer. Van de sacralisering van de publieke sfeer die individuen in de premoderne maatschappij aan de publieke zaak bond, is ook in de postmoderniteit niet veel sprake. De hersacralisering die sommigen zien opduiken doet zich enkel voor onder een neotribale vorm (Maffesoli, 1993) en helpt dus zeker niet de illusie van de maakbare, organiseerbare en eeuwig vooruitgaande publieke sfeer te herstellen. De neiging tot neotribalisme, die zich uit in de vorming van gemeenschappen op basis van etnie, geloof, seksuele geaardheid, natie, bindt individuen wel aan de gemeenschap maar zeker niet aan de publieke sfeer. Neotribale gemeenschapsvorming vergroot alleen maar de intransparantie en verbrokkeling van de publieke sfeer.

Maar in de postmoderniteit is er iets anders dat individuen aan de publieke sfeer bindt: de nauwe verstrengeling van het private en het publieke. Waar de binding van individuen aan de publieke sfeer zowel in de premoderne als de moderne maatschappij extra moest versterkt worden (door sacralisering van de publieke sfeer, of door de combinatie van illusies en geheimen) wordt dit in de postmoderne constel-

latie van langzaam minder nodig. De verwevenheid en interdependentie van individuen, en vooral: de verwevenheid van het publieke en het private leven heeft zulke vormen aangenomen dat zij niet langer gemotiveerd of overtuigd moeten worden voor de 'publieke zaak'. Of ze nu willen of niet, zij kunnen zich er niet aan onttrekken. Zich terugtrekken in het privé-leven staat niet langer synoniem voor zich uit de publieke sfeer terugtrekken. Het private en het publieke zijn immers alomtegenwoordig.

VOETNOTEN

- (1) Zie de bijdrage van Laermans en Meulders in deze bundel.
- (2) Wat de cruciale rol van de consumptiecultuur betreft, herinneren we hier aan de analyse van Sennett en Lasch, en aan de talloze analyses van de shopping mall, deze merkwaardige publieke sfeer die is opgezet tot meerdere eer en glorie van de privé-geneugten van de consument (zie bv. Slater, 1997; Barber, 1995; Falk & Campbell, 1997).

BIBLIOGRAFIE

- ACHTERHUIS, H. (1995), 'De keerzijde van de utopie', pp. 40-59, in: BOR, J. (ed.), *De voortgang van de cultuur*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.
- ARENDT, H. (1994), *Vita Activa*. Boom: Meppel.
- ARIES, P. (1975), *Met het oog op de dood. Westerse opvattingen over de dood, van de middeleeuwen tot heden*. Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij.
- BARBER, B. (1995), *Jihad vs. McWorld. How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books/Random House.
- BAUMAN, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (1992), *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.
- BAUMAN, Z. (1995), *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell.
- BEAUD, M. (1994), *Geschiedenis van het kapitalisme van 1500 tot heden*. Utrecht: Het Spectrum.
- BERTING, J. (1989), 'Het Verlichtingsdenken en het irrationele in de moderne samenleving', pp. 51-67, in: VAN DEN BROEK, H. (ed.), *Taboe*. Rotterdam: Ad Donker.
- BOK, S. (1982), *Secrets*. New York: Pantheon Books.
- BURKE, P. (1992), *History and Social Theory*. Oxford: Polity Press.
- BRIGGS, J. (1970), *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge, Mass.
- BRUBAKER, R. (1984), *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London: George Allan & Unwin.

- CORBIN, A. (1993), 'Het verborgen leven van het individu', pp. 107-182, in: PERROT, M. (ed.), *Geschiedenis van het persoonlijke leven. De negentiende eeuw: de materiële cultuur en de wereld van het individu*. Amsterdam: Agon.
- DE SWAAN, A. (1996), *Zorg en de staat*. Amsterdam: Bakker.
- DURKHEIM, E. (1985) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- ELIAS, N. (1982), *Het civilisatieproces*. 2 delen. Utrecht: Het Spectrum.
- ELCHARDUS, M. (1994), *Op de ruïnes van de waarheid*. Leuven: Kritak.
- ELCHARDUS, M. (1996), *De gemobiliseerde samenleving*. Brussel: Koning Boude-wijnstichting.
- FALK, P. & C. CABELL (1997), *The Shopping Experience*. London: Sage.
- FEATHERSTONE, M. & R. BURROWS (1995), *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk. Cultures of Technological Embodiment*. London: Sage.
- FOUCAULT, M. (1964), *Histoire de la Folie*. Paris: Union Générale d'Édition.
- FRANKE, H. (1985), *Rouwadvertenties en openbare strafvoltrekking in Nederland*. Amsterdam.
- FRASER, N. (1990), 'Rethinking the Public Sphere', *Social Text*, 25/26: 56-80.
- GEHLEN, A. (1957), *Die Seele im technischen Zeitalter: Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Hamburg: Rowohlt.
- GELLNER, E. (1995), *Rede en cultuur. Rationaliteit en rationalisme door de eeuwen heen*. Hamburg: Wereldbibliotheek.
- GOFFMAN, E. (1968), *The Presentation of Self in Everyday Life*. Harmondsworth: Penguin.
- HABERMAS, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied am Rhein/Berlin.
- HABERMAS, J. (1982), *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1994), 'The Public Sphere: an Encyclopedia Article', pp. 136-142, in: THOMPSON, J. e.a. (eds.), *Polity Press Reader in Cultural Theory*. Cambridge: Polity Press.
- HEELAS, P., S. LASH & P. MORRIS (1996), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell.
- HOELSCHER, L. (1987), 'Oeffentlichkeit', pp. 413-467, in: BRUNNER, O. e.a. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- HOLMBERG, A. (1969), *Nomads of the Long Bow*. Washington DC.: Smithsonian Institute.
- HORKHEIMER, M. & R. ADORNO (1987), *Dialectiek van de Verlichting*. Nijmegen: SUN.
- HORNSBY, A.M. (1998), 'Surfing the Net for Community', pp. 63-106, in: KIVISTO, P. (ed.), *Illuminating Social Life*. Thousand Oaks/London: Pine Forge Press.
- HUYSE, L. (1994), *De politiek voorbij*. Antwerpen: Kritak.
- JAMESON, F. (1988), 'Postmodernism and Consumer Society', pp. 13-29, in: KAPLAN, E.A. (ed.), *Postmodernism and its Discontents. Theories, Practices*. London/New York: Verso.

- JONES, S. (1995), *CyberSociety: Computer-Mediated Communication and Community*. Nebbury Park: Sage.
- KELLNER, D. (1998), *Intellectuals, the New Public Spheres, and Techno-Politics*'.
- LAERMANS, R. (1996), 'Rationalisatie van de leefwereld (1): secularisatie en kolonisatie', pp. 289-312, in: VAN HOOFF, J. & J. VAN RUYSEVELDT (eds.), *Sociologie en de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot in de 20ste eeuw*. Boom/Open Universiteit: Meppel.
- LAERMANS, R. (1996), 'Rationalisatie van de leefwereld (2): civilisatie en normalisatie', in: VAN HOOFF, J. & J. VAN RUYSEVELDT (eds.), *Sociologie en de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot in de 20ste eeuw*. Boom/Open Universiteit: Meppel.
- LAERMANS, R. (1998), 'Wonen, rituelen en moderniteit', *Streven*, 65 (2): 130-138.
- LANDES, J. (1988), *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca, NY.
- LASH, C. (1981), *De cultuur van het narcisme*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- LASH, S. & J. FRIEDMAN (1992), *Modernity and Identity*. London: Blackwell.
- LATOUR, B. (1993), *We Have Never Been Modern*. Massachusetts: Harvard University Press: Cambridge.
- MAFFESOLI, M. (1992), *La transfiguration du politique*. Paris: Grasset.
- MAFFESOLI, M. (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris.
- MAYR, O. (1987), *Uhrwerk und Waage. Autorität, Freiheit und technische Systeme in der frühen Neuzeit*. Verlag C.H. Beck: München. (i.h.b. hfst. 4 'Der Staat als Uhrwerk', en hfst. 9 'Politische Systeme mit Gleichgewichtsautomatik').
- MELUCCI, A. (1996), *The Playing Self. Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEYROWITZ, J. (1984), *No Sense of Place. The Impact of Elektronik Media on Social Behaviour*. Oxford: Oxford University Press.
- MOORE, B. jr. (1984), *Privacy. Studies in Social and Cultural History*. New York/London: Sharpe.
- MUMFORD, L. (1967), *The Myth of the Machine. Technics and Human Development*. New York: Harcourt, Brace and World inc..
- MUENKER, S. & A. ROESLER (1997), *Mythos Internet*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp.
- OTTO, R. (1958), *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Oxford: Oxford University Press.
- PAHL, R. (1995), *After Succes. Fin-de-Siècle Anxiety and Identity*. London: Blackwell.
- PERROT, M. (1993), *Geschiedenis van het persoonlijke leven. De negentiende eeuw: de materiële cultuur en de wereld van het individu*. Agon: Amsterdam, pp. 107-182.
- POSTMAN, N. (1985), *Amusing Ourselves to Death*. New York: Viking/Pinguin.
- PROST, A. (1994), 'Grenzen en ruimte van het persoonlijke', pp. 13-126, in: A. PROST & G. VINCENT (eds.), *Geschiedenis van het persoonlijke leven. De twintigste eeuw: de verandering van de persoonlijke ruimte*. Amsterdam: Agon.

- RITZER, G. (1998), *The McDonaldization Thesis. Explorations and Extensions*. London: Sage.
- SCHEER, L. (1997), *Die virtuelle Demokratie*. Hamburg: Rotbuch Verlag.
- SCHLUCHTER, W. (1981), *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- SCASE, R. & R. GOFFEE (1989), *Reluctant Managers*. London: Unwin Hyman Ltd.
- SENNETT, R. (1967), *The Fall of Public Man*. New York: Vintage.
- SHILS, E. (1981), *Tradition*. London: Faber & Faber.
- SIMMEL, G. (1910), *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- SLATER, D. (1997), *Consumer Culture & Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- SLATER, D. (1998), 'Public/private', in: JENKS, C. (ed.), *Core Sociological Dichotomies*. Sage Publications: London, 12p. (in press).
- THOMPSON, J. e.a. (1994), *Polity Press Reader in Cultural Theory*. Cambridge: Polity Press.
- TOURAINÉ, A. (1992), *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- TOURAINÉ, A. (1997), *Pourrons nous vivre ensemble?* Paris: Fayard.
- TOULMIN, S. (1994), *Metropolis*. Kapellen: DNB/Pelckmans.
- TURNBULL, C. (1976), *The People of the Mountain*. London: Pan Books.
- VATTIMO, G. (1992), *The Transparent Society*. Cambridge: Polity Press.
- VOVELLE, M. (1985), *Mentaliteitsgeschiedenis. Essays over leef- en beeldwereld*. Nijmegen: SUN.
- WEBER, M. (1972), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I*. J.C.B. Mohr: Tübingen. (hierin: 'Die protestantische Ethik und der geist des Kapitalismus', 'Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablenkung').
- WOUTERS, C. (1990), *Van minnen en sterven. Informalisering van omgangsvormen rond seks en dood*. Amsterdam: Bert Bakker.
- ZIJDERVELD, A. (1974), *Institutionalisering*. Boom: Meppel.
- ZIJDERVELD, A. (1991), *Staccato cultuur, flexibele maatschappij en verzorgende staat*. Utrecht: Lemma.
- ZWEIG, S. (1990), *De wereld van gisteren*. Amsterdam: De Arbeiderspers.

