

## "DE REVOLUTIE ZIT IN JEZELF"

Over de communicatie van authenticiteit

Gert Verschraegen en Hildegard Van Hove

De sociale ruimte wordt sinds jaar en dag geordend door de grens tussen het publieke en het private. Op zich lijkt dit een evident gegeven. Wij doen en zeggen niet om het even wat om het even waar. Het maakt een verschil uit of we ons in onze slaapkamer dan wel op het marktplein bevinden. In onze slaapkamer doen en zeggen we andere dingen dan op het marktplein. Eenzelfde afgrenzing tussen publiek en privaat treffen we aan in onze houding tegenover anderen. Zo maken we een onderscheid tussen datgene wat we aan onze partner vertellen, en datgene wat we aan de collega's kwijt kunnen. Ook de manier waarop we onze partner iets vertellen, verschilt grondig van de manier waarop we iets tegen de politieagent op straat zeggen. De grens tussen het publieke en het private lijkt strikt genormeerd. De twee kunnen inderdaad niet zomaar door elkaar gehaald worden. Wie zijn badkamer en het marktplein niet kan onderscheiden, loopt het gevaar juridische sancties op te lopen; of hij wordt minstens met een boos oog bekeken. Degene die in een praatprogramma op televisie de vuile was buitenhangt voor de lens van de camera, mag op misprijzen van de familie en de burens rekenen. En wie zijn of haar partner verwisselt met de politieagent, krijgt gewis problemen. Nochtans is deze grens, zoals iedere norm, in principe onhandelbaar en contextgebonden. In de dagen na de val van de muur lag op het Wenceslasplein in Praag een koppeltje naakt te vrijen. Toen de ordediensten wilden ingrijpen, vormde er zich onmiddellijk een toeloop. De omstaanders stelden dat dit duidelijk een kwestie van 'vrije meningsuiting' was, en dat men daar nu recht op had (1). Wat als privé geldt en wat als openbaar geldt, kan enkel gedefinieerd worden binnen een bepaalde context. Bijgevolg is die grens ook altijd onderhevig aan verandering en aan manipulatie. Men kan er bijvoorbeeld voor kiezen om een bepaalde relatie formeel te houden. Om-

gekeerd kan het je als vrouw juist wat opleveren een boze (mannelijke) agent net iets informeler te benaderen. Het onderscheid tussen de besloten privé-sfeer en de openbaarheid krijgt ook steeds een sociaal gesitueerde invulling. Zo gaan politici op een andere, wellicht meer strategische manier om met het verschil tussen privaat en publiek, tussen besloten beslissingsruimtes enerzijds en de helle, door spots van de media verlichte, ruimtes anderzijds.

Dank zij het werk van mentaliteitshistorici als Duby, Perrot en Ariès en sociologen als Habermas en Sennett, is het ondertussen ook een sociologisch truïsme geworden dat de grens publiek-privaat doorheen de tijd aanzienlijke verschuivingen heeft ondergaan (2). In dit artikel willen we het hebben over één specifieke historisch-culturele verschuiving van de grens tussen publiek en privaat. Meerdere sociologen zijn er van overtuigd dat er vanaf de jaren zestig een grondige verandering in het culturele klimaat heeft plaatsgegrepen. De normering van de grens tussen het publieke en het private zou in de naoorlogse periode ingrijpend van aanzicht veranderd zijn. De veranderingen waarvan sprake, werden in 1975 door Talcott Parsons samengevat onder de noemer 'expressivistische revolutie' (Parsons, 1975). Parsons muntte deze term om enkele naoorlogse ontwikkelingen zoals de verspreiding van niet-instrumentele waarden (zelfontwikkeling, spontaneïteit, etc.), de opkomst van een professionele welzijns- en vormingssector en het daarmee samenhangende humanistische discours, in één beeld samen te ballen. Voor een bredere situering verwijzen we naar de studie die antropoloog Bernice Martin aan de expressivistische revolutie wijdde (Martin, 1981). We beperken ons hier voorlopig tot een korte weergave van de kerngedachte van het expressivisme: ieder mens beschikt over een eigen, authentiek zelf, dat zich uitdrukt in woorden en daden. Dat brengt met zich mee dat alle interpersoonlijke communicatie beschouwd wordt in het licht van zelf-expressie, authenticiteit en oprechtheid. Ze wordt 'gelezen' als de weergave van iemands psyche of persoonlijkheid.

In wat volgt, zullen we nagaan hoe dit geloof in authenticiteit de grens tussen het publieke en het private verschuift en herdefinieert. Daartoe ontvouwen we eerst een historisch-sociologische terugblik op de genese van dat personalistische authenticiteitsgeloof. Twee ontwikkelingen waren hierin wellicht beslissend. Het expressivistische geloof kent zijn historische wortels in de golf van romantiek die Europa eind 18e eeuw overspoelde. Hier wordt voor het eerst duidelijk het verlangen geformuleerd naar transparantie, naar direct contact in de interpersoonlijke communicatie. Een tweede en finale stap vond plaats in de tweede helft van de twintigste eeuw. Via de massamedia en de opkomst van nieuwe professies in de sfeer van opvoeding en psyche, geraakt een humanistisch-psychologiserend discours massaal verspreid (Bernice, 1981; Rose, 1990; Rose, 1996). Het eigen handelen en spreken wordt hoe langer hoe meer geduïd en verklaard met behulp van populair-psychologische categorieën als zelf-realisatie en zelf-expressie. Ook het gedrag van anderen wordt geobserveerd aan de hand van psychologische schema's. Na deze historische schets stellen we de vraag naar de communicatie van authenticiteit. Hoe

wordt de authenticiteit van het zelf gecommuniceerd? Welke communicatievormen zijn er voorhanden om het eigen zelf te thematiseren? Welke functie hebben deze zelf-thematiseringen? Hierbij wordt er gebruikt gemaakt van de resultaten uit onderzoek naar cursussen rond de kwaliteit van het leven. Op zich is dit een verzamelcategorie voor uiteenlopende disciplines zoals yoga, intuïtief schilderen, tarotleggen voor beginners, enz. (3). In het kader van dit artikel is vooral het sterke authenticiteitsdenken van belang. De uiteenlopende cursussen zijn vaak bedoeld om 'aan jezelf te werken', ze dienen als ondersteuning van 'je eigen weg in het leven', ze helpen je om 'meer jezelf te worden'. Eén van de belangrijke functies van die cursussen bestaat dan ook in identiteitsconstructie. Deelnemers 'leren' er een identiteit te construeren doorheen het cultiveren van zelf-thematisering. Ze krijgen bij wijze van spreken een taal aangereikt om over zichzelf te leren praten en nadenken. (Populaire) psychologie speelt hier een belangrijke rol in. Het onderzoek is vooral gebaseerd op participerende observatie en diepte-interviews met lesgevers en cursisten. Daarnaast gebeurde er ook een analyse van folders en literatuur (cf. Van Hove, 1996, 1997, 1998a en 1998b). Tot slot stellen we de vraag naar de rol die de communicatie van authenticiteit in de huidige publieke sfeer heeft. In de laatste paragraaf wordt een evolutie binnen de feministische beweging uitgewerkt als een type voorbeeld van het effect van de expressivistische revolutie op het maatschappelijk debat. We eindigen met enkele hypothesen en bedenkingen in verband met de verdere consequenties van de besproken culturele verschuivingen.

## 1. HISTORISCH-CULTURELE VERSCHUIVINGEN

### 1.1. De expressivistische revolutie

Hoewel het expressivistische geloof zijn historische wortels in de romantiek heeft, wordt het vanaf de jaren zestig duidelijk dat men in steeds bredere kringen naar een directe expressie van de eigen gevoelens en ervaringen streeft (Martin, 1981). Men moet zijn opvattingen 'op onbevangen en authentieke wijze' kunnen uiten, los van formele en als conventioneel aangevoelde omgangscodes. Het diepe, authentieke zelf dat schuilgaat achter alle rollen en maskers die we opzetten, moet weer zijn plaats krijgen in de omgang met elkaar. Men moet voor zichzelf kunnen opkomen, de eigen ervaringen en emoties kunnen uiten. "Het gevoelsleven heeft zich geopend. Zowel thuis, op school als op het werk gelden vrijere en ongedwongen omgangsvormen. Ook van gezagsdragers wordt verwacht dat ze iets van hun persoonlijke ervaringen laten zien, willen ze respect verwerven. Persoonlijke ontboezemingen tasten hun gezag niet aan zoals het vroeger het geval zou zijn geweest" (Van Stokkom, 1997: 13). De massamediale reputatie van politici heeft inderdaad veel, zoniet alles te maken met het uiten van emoties, met het blootleggen van zijn eigen 'zelf'. Men moet kunnen tonen dat men soepel, gevoelig en open is. Ook de interesse in autobiografische of biografische werken getuigen van eenzelfde geloof in authenticiteit. Anekdoten uit het familie- en privé-leven en onthullingen van

persoonlijke eigenaardigheden worden geacht ons iets te vertellen over de betekenis van iemands werk of handelingen (4).

In het sociale leven is het uiten van de eigen bijzonderheden en verlangens een veralgemeende verwachting geworden. Je moet jezelf openlijk en vrijelijk kunnen tonen aan een ander. De vormelijke barrières die dit zouden kunnen beletten, moeten neergehaald worden. De Nederlandse socioloog Cas Wouters (1990) spreekt hier over een voortschrijdend informaliseringsproces. Vanaf de jaren zestig en zeventig werden omgangs- en communicatievormen, aldus Wouters, 'ongedwongener en vrijer'. Er kwam meer ruimte voor het uiten van persoonlijke gevoelens. Formele communicatiebarrières werden neergehaald. De afstandelijke U-vorm ruimde bijvoorbeeld plaats voor het eerder 'familiaire' jij of gij. Afstandelijk en distingerend gedrag werd meer en meer sociaal gesanctioneerd.

## 1.2. The fall of public man

De sociologische evaluatie van dit informaliseringsproces verloopt vaak heel verschillend. Sommige auteurs ontwaren hierin niet minder dan het ontstaan van een 'emotionele democratie' (5) waar "de waardering voor een persoon afhangt van wie de ander 'is', niet van zijn of haar sociale rol of status. (...) Door jezelf kwetsbaar te maken, te zeggen wat je dwars zit en boosheid op een constructieve manier te uiten worden emotionele weerstanden en spanningen overwonnen. Door middel van demonstratieve warmte en openheid wordt vertrouwen gewonnen" (Van Stokkom, 1997: 51). Anderen vrezen dat de intrede van de 'persoonlijkheid' in het openbare leven tot een verschraling van dat publieke leven leidt. Exemplarisch voor deze opvatting is het werk van de Amerikaanse socioloog Richard Sennett. Sennetts oeuvre is eigenlijk dubbelgeleed. Je kan zijn werk enerzijds lezen als een theorie van stedelijke openbaarheid. Anderzijds laten heel wat van zijn boeken zich lezen als een historisch-sociologische studie van de vorming van het hedendaagse authenticiteitsgeloof.

In zijn magnum opus, *'The Fall of Public Man'* beschrijft Sennett het verval van de theatraliteit, de omgangsvorm bij uitstek van de achttiende-eeuwse West-Europese, kosmopolitische grootsteden. Het alledaagse gedrag in de publieke sfeer werd hier volgens Sennett geregeerd door onpersoonlijke codes, die analoog werken aan de codes zoals die in het theater gelden. Voor het theaterpubliek is de persoonlijkheid van de auteur onbekend. Het gedrag is alleen te verstaan of te 'lezen' doorheen het herkennen van een reeks onpersoonlijke tekens en attributen (gebaren, kledij, taal) die herhaalbaar zijn en betekenis op zichzelf hebben. Dezelfde theatrale spelregels golden volgens Sennett in de openbare sfeer, waar onpersoonlijke codes een diverse en levendige sociabiliteit garandeerden. De achttiende-eeuwse participant aan het sociale leven was in de eerste plaats een toneelspeler; het openbare leven was een spel van maskerade en verleiding. In conversaties werd wellevendheid en eloquen-

tie tentoongespreid. De communicatie voltrok zich door middel van een geritualiseerde uitwisseling van beleefdheidsbetuigingen en geestigheden (6). Iedereen met kennis van de algemene omgangsvormen "could speak freely and without reserve upon general topics of conversation", zonder daarbij veel te onthullen over de eigen gevoelens, persoonlijke geschiedenis of klasse. Nochtans werden emoties niet geweerd, integendeel zelfs. Ze werden echter als zelfstandige entiteiten gepresenteerd, onafhankelijk van de persoon die ze enceneerde (Sennett, 1977: 107-108). Men kon zichzelf tot een schouwspel maken, zonder daarbij het risico te lopen dat al dat uiterlijk vertoon gelezen werd als een weergave van een innerlijke waarheid. Cruciaal bij dit alles was een 'nominalistische' opvatting van het zelf, volgens welke er niet een onder al die rollen 'werkelijk' of 'dieper' zelf lag dat men geweld aan zou moeten doen om de rollen te kunnen spelen die het publieke leven met zich meebracht. De rollen, de maskers spraken nog op eigen houtje (Ankersmit, 1996: 96).

Aan het einde van de achttiende eeuw, "in de overrompelende golf van pre-romantische sentimentaliteit" ruimt die 'nominalistische' opvatting van het zelf gaandeweg plaats in voor het geloof in een authentiek, innerlijk zelf (Perrot, 1987: 88) (7). Men gaat zichzelf en de ander op een andere manier zien. Plots begint men te spreken over de kloof tussen het wezen en de schijn, tussen de ware persoon en zijn maskers. De romantische overtuiging dat ons sociale zelf maar een flauwe en bedrieglijke afspiegeling is van de waarheden die in de diepten van ons pre-sociale zelf verborgen liggen, krijgt vaste voet aan de grond. "Wat zou het heerlijk zijn te midden van ons leven, als de houding altijd de weerspiegeling was van de gemoedstoestand" luidt het in het *Vertoog over de wetenschappen en de kunsten* van Jean Jacques Rousseau, de grote gangmaker van het authenticiteitsgeloof (Sennett, 1977: 115-122; Starobinski, 1971). Tegelijk met de nieuwe opvattingen over het zelf ontwikkelt zich ook een andere visie op de interpersoonlijke communicatie. Men begint te verlangen naar transparante, directe communicatie. Opnieuw Rousseau, ditmaal *La Nouvelle Héloïse*: "De charme van onze gemeenschap ligt in deze openheid van de harten, het delen van al onze gevoelens en al onze gedachten, zodanig dat ieder persoon, bewust van hoe hij zou moeten zijn, zichzelf aan ons toonde zoals hij echt was. Veronderstel nu dat er een geheime intrige geweest zou zijn, of een relatie die verborgen zou moeten blijven, of een andere reden voor reserve en mysterie. Vanaf dat moment zou al ons plezier in de omgang met elkaar verdwenen zijn. Wij zouden ons in elkanders bijzijn slecht op ons gemak gevoeld hebben. We zouden ons voor elkaar verborgen hebben" (Rousseau, 1959: 689). Tegelijk met het verlangen naar transparantie installeert zich ook een besef van de onvolkomenheid van alle communicatie. Juist omdat men begint te streven naar een waarachtig 'ik', wordt men zich plots bewust van het onvermogen om zijn gevoelens volledig en zuiver te vertolken. Men probeert de eigen verlangens en harts-tochten zo direct en zuiver mogelijk uit te drukken, en stoot natuurlijk altijd op het teveel of het te weinig van alle woorden. Het authentieke gevoel is onzegbaar. Men doet de directe ervaring geweld aan door ze in woorden uit te drukken. Er-over praten schept immers reeds een afstand. In communicatie met anderen doet

zich dit dubbel voelen. Het éénheidsverlangen naar een gemeenschap waarin iedereen elkaar volledig 'verstaat', waarin er geen geheimen meer voor elkaar zijn, kan hier al snel omslaan in het gevoel door vreemden en vijanden omringd te zijn. "If the act of trying to tell others about oneself is real and strongly felt, then the failure of others to respond must mean there is something wrong with them: one is being genuine, they are not understanding, they are failing one, they are not adequate to one's needs. Thus there is reinforced the belief that one's own impulses are the only reality upon which one can rely" (Sennett, 1977: 336). Binnen de kortste keren slaat het verlangen naar transparantie dan om in isolatie en paranoia. Dat is overigens exact wat er met Rousseau gebeurde (Starobinski, 1971).

De nieuwe opvattingen over het zelf en interpersoonlijke communicatie trekken de aandacht naar de scheiding die de ondoorzichtigheid van het innerlijk tussen de mensen onderling met zich meebrengt. We kunnen enkel afgaan op de tekens die anderen produceren, maar "tekens zijn geen bewijzen, want iedereen kan valse of ambigue tekens produceren", zo luidt in het Roland Barthes' neo-romantische studie over de taal van de liefde (1976). Het raadsel dat de andere is, kan maar opgelost worden wanneer hij of zij zichzelf onthult, wanneer het eigen verlangen bekend wordt.

Van een algemene opvatting van de mens, die een grotendeels openbaar leven leidt en de eigen individualiteit voornamelijk ontleend aan sociale kenmerken als stand, afstamming en beroep, komt men tot een cultus van het 'ik'. Traag maar gestaag, en eerst in de maatschappelijke bovenlaag, komt het cultiveren van de persoonlijkheid tot grote bloei. Introspectie en zelfonderzoek worden aangemoedigd. Het bijhouden van een dagboek vindt bijvoorbeeld ingang in bredere lagen van de bevolking (Corbin, 1989: 141-145). In de literatuur krijgen psychologische motiveringen en beschrijvingen een prominente plaats toegewezen. Zo wordt de grondslag gelegd voor het geloof in 'de heilige innerlijkheid' van de mens, waar Durkheim zo mooi over heeft geschreven: "de menselijke persoon (...) wordt beschouwd als heilig in de rituele zin van het woord. Ze heeft iets van bovennatuurlijke verhevenheid die godsdiensten van alle tijden aan hun goden hebben toegeschreven; ze wordt voorgesteld als bekleed met die mysterieuze eigenschap, die sacrale objecten in een afzonderlijke ruimte plaatst, die ze aan vulgaire contacten onttrekt en ze boven de dagelijkse gang van zaken verheft" (Durkheim, 1973 (1898): 177). Voor Durkheim was het humanisme, in de zin van het sacraliseren van de menselijke waardigheid van elk individu, de enige garantie voor sociale cohesie in een samenleving met een steeds voortschrijdende arbeidsdeling. Wat mensen dan nog delen, is hun mens-zijn op zich. Tegelijk zou echter de concrete invulling van deze sacraliteit door individuen sterk uiteenlopen (Durkheim, 1969 (1898); Westley, 1978). Waar Durkheim het echter had over een sacralisering van het individu, als een soort abstracte categorie, komt de klemtoon in de huidige cultuur heel sterk op de concrete persoon te liggen.

Kenmerkend voor de 'zoektocht naar het zelf' zoals ze bijvoorbeeld in het onderzoek naar alternatieve zingeving naar voren komt, is de sterke nadruk op uniciteit en subjectiviteit. Volgens Heelas (1982) zou het in de workshops gaan om het 'socialiseren van het subjectieve' door modellen aan te bieden die als patronen in communicatie kunnen dienen. De 'workshop-cultuur' kan op die manier beschouwd worden als een specifieke invulling van wat het betekent een 'uniek subject' te zijn.

## 2. HET AUTHENTICITEITSIDEAAL

### 2.1. Naar een psychologische cultuur?

Volgens sociologen als Robert Castel en Nikolas Rose, is het pas in de naoorlogse periode dat het authenticiteitsgeloof zijn huidige vorm verkrijgt (Castel & Le Cerf 1981; Rose, 1990; 1996). Beslissend in deze fase is de rol van allerhande psychologische en therapeutische professies. Castel en Rose gewagen in dit verband van het ontstaan van een 'psy-cultuur'. Zij doelen met deze uitdrukking op de gewoonte menselijk gedrag en communicatie te beschrijven en te duiden met termen afkomstig uit het psychologische of therapeutische vocabulaire. Enkele nauw met elkaar verbonden sociologische ontwikkelingen liggen aan de grondslag van dit 'psychologische complex' (Nikolas Rose). Tijdens de naoorlogse periode ontstaan tal van nieuwe professies in de sfeer van psyche, primaire relaties, opvoeding en de zogenaamde human resources. "We have witnessed the birth of a new form of expertise, an expertise of subjectivity. A whole family of new professional groups has propagated itself, each asserting its virtuosity in respect of the self, in classifying and measuring the psyche, in predicting its vicissitudes, in diagnosing the causes of its troubles and prescribing remedies. Not just psychologists - clinical, occupational, educational - but also social workers, personnel managers, probation officers, counsellors and therapists of different schools and allegiances have based their claim to social authority upon their capacity to understand the psychological aspects of the person and to act upon them, or to advise others what to do" (Rose, 1990: 3). Begrippen en houdingen die in deze professionaliserende kringen ontwikkeld werden, stroomden door naar de bredere cultuur. Ze worden overgenomen door leken die aan de hand daarvan hun weerkerende moeilijkheden met zichzelf en anderen ordenen en begrijpen als 'psychische problemen' (De Swaan, 1982: 81). Vanaf de jaren zestig wordt het in bredere lagen ook geleidelijk aan gewoner bij psychologische of relationele problemen een beroep te doen op een therapeut of psycholoog. Er ontstond een deels door de overheid gefinancierd netwerk van therapeutische voorzieningen, wat de kennismaking met de vele vormen van 'geestelijke gezondheidszorg' vergemakkelijkte (Laermans, 1996: 334). Het psychologische vocabulaire en normencomplex wordt niet enkel verspreid via de nieuwe 'expressieve professies' (Martin, 1981). Ook in de massamedia en de reclame krijgen psychologische duidingsschema's hoe langer hoe meer een belangrijke plaats. Via vrouwenbladen

en allerlei opvoedkundige literatuur sijn psychologische adviezen en psychologisch gekleurde termen bijvoorbeeld binnen in de sfeer van opvoeding en primaire relaties.

De kernwoorden waaraan dit psychologisch-therapeutische vocabulaire zich oriënteert zijn autonomie, creativiteit, zelf-waardering en zelf-realiseratie. Als een gevolg daarvan wordt bijvoorbeeld 'trouw zijn aan jezelf' belangrijker dan trouw zijn aan een traditie of een bepaalde doctrine (Campbell, 1982). Symptomatisch voor de overgang naar de moraal van persoonlijke zelfverwezenlijking is de betekenisverschuiving van de term zelf-waardering (Rose, 1996: 195). Zelf-waardering wordt hoe langer hoe meer opgevat als iets dat manipuleerbaar en beheersbaar is. Populaire gezegden als 'werken aan jezelf' of 'werken aan je relatie' tonen de eigen identiteit en de sociale relaties waarin die verwickeld is, als maak- en stuurbaar. Therapeuten leren ons om te gaan met stress, angsten, verlegenheid en veeleisende sociale situaties. De belangrijkste taak van de therapeut bestaat erin individuen te helpen 'het geloof in zichzelf' te herwinnen, zodanig dat ze zelf de nodige veranderingen in hun leven kunnen bewerkstelligen. Het zou niet gaan om het vormen van mensen, maar om het 'begeleiden van persoonlijke processen' (uit interview met therapeut).

Degenen die het aan zelf-respect mangelt, hebben de mogelijkheid, ja zelfs de plicht, hieraan iets te verhelpen. Conform het geloof in de uniciteit van elke persoon, gaat men ervan uit dat iedereen over voldoende competenties en talenten beschikt om een respectvolle verhouding tot het eigen zelf te ontwikkelen. "Het is nooit te laat voor een gelukkige jeugd", schrijft Gloria Steinem, het is immers mogelijk om 'jezelf te genezen' van de verwondingen uit je kindertijd en je 'natuurlijke zelfrespect' terug te vinden (Steinem, 1992: 73-116). Een lage zelfwaardering kan verholpen worden door op zoek te gaan naar het zuivere, diepere zelf, en door de eigen specifieke talenten steeds verder te ontwikkelen. "(...) geluk is te beleven door het af te dwingen. Door te doen, door actie te ondernemen. Doen! Doen! Doen!!", schrijft de bekende N.L.P.-trainer Emile Ratelband (8). "Het enige wat ik aanreik, is een model om optimaal te kunnen functioneren bij alles wat je doet. Dat model kun je uitproberen en je houdt alleen vast wat jou bevalt" (Ratelband, 1995: 7, 253). Laagdunkende of cynische opmerkingen t.a.v. het eigen zelf ('zelfhaat' of 'zelfontkenning') geraken in de taboesfeer. "Een negatief zelfbeeld is dé oorzaak van stress" (Ratelband, 1995:249). Er is echter steeds iets aan te doen, door van jezelf te houden zoals je bent, en door jezelf beter te begrijpen. "Maak een lijst met alle redenen die je kunt bedenken waarom jij van jezelf houdt" (Ratelband, 1995: 267). Boosheid moet bijvoorbeeld opgevat worden als 'een beschermende maatregel om schaamte, de pijn van een gekwetst zelfbeeld niet toe te laten' (Van Stokkom, 1997: 198-199). Pas wanneer men bereid is de eigen gekwetstheid onder ogen te zien, en 'door de pijn heen te gaan', kan men bij het ware zelf uitkomen. Iedereen wordt geacht zijn of haar unieke zelf tot volle wasdom te brengen. Pijnlijke gebeurtenissen kunnen in die zin steeds aangegrepen worden als mogelijkheden om uit te leren. Problemen in interpersoonlijke relaties worden teruggekoppeld naar de eigen psy-



chische problemen, meer nog, deze kunnen erdoor aan het licht komen. We zouden relaties aangaan met mensen die voor ons onze 'blinde vlekken' weerspiegelen, waardoor we de kans krijgen onszelf te ontdekken (Steinem, 1992: 66-68, 271-292).

Naast jezelf ontdekken en van jezelf leren houden, is het ook belangrijk op een harmonieuze wijze te leren omgaan met anderen. "All kinds of social ills, from damaged children to ill health, disruption at work and frustration at home, come to be understood as emanating from remediable incapacities in our 'interactions with others' (Rose, 1990: 245). De capaciteit ontwikkelen om met anderen probleemloos te interageren, speelt opnieuw een centrale rol in het totstandbrengen en bewaren van de persoonlijke zelfwaardering. Door je sociale sensitiviteit te ontwikkelen, je 'emotionele intelligentie' om het met de bestseller te zeggen, worden je relaties met vrienden, collega's en familie makkelijker en bevredigender. Tal van sociale vaardigheden worden aangeprezen als onmisbaar in sociale contacten. "Om door anderen geaccepteerd en aardig gevonden te worden, moeten we zekere handelingen leren verrichten", schrijft dokter Murray Banks in het boekje 'De kunst met jezelf te leven' (1968), "De kunst goed en boeiend te vertellen, een oprecht medeleven met de belangen van anderen, een achtergrond van veel rijke ervaringen en gedachten, een handige manier om anderen op hun gemak te stellen, dat zijn de onmisbare ingrediënten voor een werkelijke populariteit." "Om een vriend te hebben, moet u eerst een vriend zijn" (1968: 95-96, 218). Het stroomlijnen van je relaties kan je leren, door de uiterlijke tekens te herkennen aan de hand waarvan anderen emoties als ongemak, angst en verveling tonen en daarop het eigen spreken, de eigen lichaamstaal af te stemmen. Zo leer je anderen te tonen dat je ze waardeert. Omgekeerd leer je te herkennen dat ze jou waarderen. "Door het taalgebruik af te stemmen op degene met wie je in gesprek bent, ontstaat er een situatie van 'rapport', begrip en een goed wederzijds gevoel" (Van der Giessen, 1995: 27). Als middel van complexiteitsreductie, worden er tal van technische hulpmiddelen aangeprezen om uiterlijke tekens en de door hen gerepresenteerde innerlijkheid te leren lezen. Zo kan men bijvoorbeeld verschillende persoonlijkheidstypes leren onderscheiden. "Iemand die meer gevoelsmatig is ingesteld zal rustig, weinig en minder snel praten. Hij is beweeglijk, heeft ontspannen spieren en geopende handpalmen. De ogen zijn van tijd tot tijd naar beneden gericht" (Van der Giessen, 1995: 26). Ook astrologie wordt vaak op een dergelijke 'psychologiserende' manier aangevend. Andermans sterrenbeeld vormt dan een aanwijzing van het soort gedrag waaraan men zich kan verwachten.

## 2.2. Permanente zelf-observatie

De psychologische cultuur voert de idealen van autonomie, zelf-beheer en zelfbevrediging hoog in het vaandel. Men moet het leven in eigen handen nemen, voor zichzelf opkomen. Allerlei therapeutische technieken kunnen daarbij helpen. "Their promises of self-assertion and self-control offer each of us access to those

qualities that have ensured the success of those we envy" (Rose, 1990: 238-239). Deze beloftes zijn echter als een mes dat langs twee kanten snijdt. Samen met de hoop op autonomie en succes institutionaliseren zij immers een permanent zelfonderzoek, een constante evaluatie van de eigen performance. Als autonoom subject wordt men zelf verantwoordelijk gesteld voor het eigen geluk, het eigen plezier en succes. Men wordt aangezet tot een constant en intens zelfonderzoek. De vraag of de uitgedrukte gevoelens en overtuigingen wel authentiek zijn, komt centraal te staan. Voortdurend wordt de persoon ertoe aangespoord de eigen motieven te onderzoeken: is dit wel wat ik echt voel? Zo ontstaat een dwang tot continue zelfobservatie. Elk moment van het leven is een nieuw moment, waarop het individu zich moet afvragen: 'wat wil ik nu eigenlijk?'. "Living every moment reflectively is a matter of heightened awareness of thoughts, feelings and bodily sensations. Awareness creates potential change, and may actually induce change in and through itself", citeert Anthony Giddens uit een therapeutisch boek van Rainwater (Giddens, 1991: 70). Het reflectief beleven van elk moment produceert een soort routinieuze zelf-observatie. En verder: "present awareness, or what Rainwater calls the routine art of self-observation' does not lead to a chronic immersion in current experience. On the contrary, it is the very condition of effectively planning ahead."

De permanente zelf-observatie draagt zo bij aan een verdere rationalisatie van het alledaagse leven. Meerdere commentatoren beschouwen de recente psy-cultuur inderdaad als een laatste stap in het door Weber magistraal beschreven proces van rationalisering van de persoonlijke levenswandel (Rose, 1990; Rose, 1996; Laermans, 1996). Voor de ascetische protestant, aldus Weber, was het verkrijgen van heilszekerheid een absolute waarde. Elk aspect van het leven kwam zo in het teken te staan van een consequent en methodisch streven naar deugdzaamheid en het vermijden van zonde. Alle natuurlijke driften en neigingen die de heilszekerheid in gevaar brengen moesten afgedempt en beheerst worden. Voor de hedendaagse opvolger van de protestant gaat de rationalisering verder. De spontane driften en neigingen moeten zodanig georganiseerd worden dat ze in overeenstemming zijn met de bevrediging van de eigen wensen, met het eigen plezier. Het heil geraakt geseculariseerd; het wordt thans primair gedefinieerd door de moderne personalistische moraal van zelf-realisatie. Persoonlijke ervaringen, emoties en gevoelens worden voortdurend geëvalueerd in relatie tot psychologisch-therapeutische beelden van bevrediging en autonomie. "Voelt het wel goed om dit te doen?". "Doe ik wel wat ik echt wil?". Technieken die daarbij kunnen helpen bestaan er bijvoorbeeld in de eigen doelen duidelijk te specificeren en neer te schrijven: "Specificiceer je doel. Dit kan door al je zintuigen aan te wenden om je doel te beschrijven. Dat wat je hoort, voelt, ruikt en proeft, wordt door je hersenen bekrachtigd om je wens te realiseren. Je verstevigt dit door ook het traject en de einddatum van je doel neer te zetten. Doe een test. Hoe zie je eruit, hoe voel je je en hoe hoor je als je het doel eenmaal hebt bereikt. Houd je score bij, dan weet je hoever je van je doel af bent,

anders weet je niet of je aan het winnen of aan het verliezen bent" (Van der Giesen, 1995: 107).

In tegenstelling tot Webers ascetische protestant verzekert zijn hedendaagse opvolger zich niet van het zieleheil door systematisch de zonde te vermijden. De culpabiliserende protestante ethiek wordt vervangen door een ethos van zelfbevrediging dat echter niet minder dwingend werkt. De psy-cultuur legt de nadruk op de eigen ervaring, het eigen plezier en het eigen genot. Het nastreven van de eigen wensen en verlangens, vereist nu dat men de traditionele plichtsethiek met een korreltje zout neemt (9). Om het contact met het eigen zelf, het eigen gevoel weer te herstellen, 'To be that Self which One truly is' (Carl Rogers), moet men zich ontdoen van een code van wereldse verplichtingen. Het doel van heel wat therapeutische pakketten bestaat er in "to enable its clients to change away from facades, from the constant preoccupation with keeping up appearances, from an internalized sense of duty springing from externally imposed obligations, from the constant attempt to live up to the expectations of others" (Rose, 1990: 242). Een voorbeeld uit een interview: "Als ik mij vroeger in een zetel zette, dan dacht ik: 'Hé, dat mag ik niet, wie zet er zich nou te midden van de dag in de zetel of wie legt er zich in de zon in de namiddag, dat moogt ge in feite niet, dat mag niet.' Dus nu is dat iets van: 'En waarom zou ik dat niet mogen?'. Dus yoga heeft mij eigenlijk leren genieten, enorm leren genieten van het leven."

De traditionele plichtsethiek wordt hier vervangen door een oriëntatie aan zelf-gestelde doelen. Het leven en zijn contingenties worden dan maar betekenisvol voor zover het geconstrueerd kan worden als een product van een persoonlijke keuze. Het persoonlijke verleden en de toekomst worden gezien als een realisatie van een 'zelf' dat zijn eigen keuzen maakt en zo zijn eigen weg vindt. De logica in dat levensverhaal moet er impliciet één zijn van groei, ontwikkeling en bewustwording. "Eigenlijk is mijn leven zelf, als ik dat zo zie, alle stappen die ik ondernomen heb, zijn gewoonweg stappen geweest om te komen tot wat dat ik nu doe", zegt Diederik, lesgever sjamanisme. In plaats van aan collectief gedragen opvattingen, oriënteren individuen zich in hoge mate aan de eigen levensgeschiedenis. Religieuze of morele verwachtingen kunnen maar invloed uitoefenen voor zover ze ingepast kunnen worden in de persoonlijke geschiedenis, in de eigen levenservaring, voor zover ze overeenkomen met de eigen beleving. Het zelf wordt idealiter volledig zelf-referentieel: "De essentie is verantwoordelijkheid", zegt een lesgever bewustzijnsontwikkeling. "De essentie is zich realiseren dat jij totaal verantwoordelijk bent voor jouw leven. En als je er echt in slaagt om die verantwoording te nemen voor alles wat je bent, voor alles wat je bent hé! Dus je slechte kanten, je moeilijke kanten, je ongelukkige kanten, je kracht, je schoonheid, je intuïtie, je waarnemingsvermogen, als je dus daar volledig verantwoording voor kunt nemen, voor wàt jij bent, dan ben je vrij, dan ben je niet meer te manipuleren, dan kan niemand doen van: 'Als je dit doet of dat doet, vind ik jou wel lief', want je weet

exact hoe lief je jezelf kan hebben, dus dan ben je niet meer te manipuleren, en dan hoef je anderen ook niet meer te manipuleren."

De tolerantie voor gedrag dat gelegitimeerd kan worden met 'jezelf zijn' is vrij groot geworden. Door de druk tot permanente zelf-observatie wordt die vrijheid echter weer verspeeld. 'Jezelf zijn' wordt een traject naar steeds beter. Dit perfectionisme betreft dan niet enkel het eigen ik, maar ook de eigen levensomstandigheden. Chaotische, vage en elkaar vaak tegensprekende ervaringen, gevoelens en gedachten moeten in principe geduid en geobjectiveerd worden, zodat ze controleerbaar worden. Zoals de protestant zelfs zonder hiërarchisch instituut niet wezenlijk vrijer was dan de katholiek, zo geniet de zichzelf observerende en controlerende mens niet met volle teugen van de kans om 'zichzelf te zijn'.

### 3. DE COMMUNICATIE VAN AUTHENTICITEIT

#### 3.1. De inauthenticiteit van authenticiteit

In de nieuwe cultuur van zelf-expressie lijken voorgeschreven omgangsvormen weg te vallen ten voordele van de ongeremde eigenheid van het authentieke zelf. Een blik op het 'psychologiserende' discours toont dat niets minder waar is. De nieuwe en vrije omgangsvormen zijn echter paradoxaler dan ze lijken. Het veralgemeende benadrukken van openheid, spontaniteit en authenticiteit, is primair een 'sociaal feit'. Het gaat hier met andere woorden om een sociaal geïnstitutionaliseerde verwachting: wij worden verwacht 'onzelf' te zijn. Zich een eigen identiteit aanmeten is zich altijd ook voegen naar maatschappelijk gesanctioneerde verwachtingen, is altijd ook kiezen uit een geheel van maatschappelijk gewaardeerde identiteitsbeelden. In deze zin is het 'werken aan de eigen persoonlijkheid' synoniem met het verrichten van sociale arbeid: het authentieke zelf voegt zich naar dominante identiteitsbeelden en communicatievormen. Deze paradoxaliteit toont zich bijvoorbeeld in de interpersoonlijke omgang waar ondanks de nadruk op het 'zeggen-wat-je-denkt' steeds ook restricties op die spontaniteit bestaan: je mag bijvoorbeeld wel zeggen 'ik heb een depressie', maar je mag niet 'zitten zeuren'. Niet om het even wat wordt geaccepteerd als innerlijke wereld.

Authenticiteit kan paradoxaal genoeg enkel op een niet-authentieke manier gerealiseerd worden. Van zodra we ingaan op de verwachting ons authentiek en eerlijk te gedragen, zijn we al niet meer authentiek. We plooiën ons immers naar maatschappelijke verwachtingen en kaders. Wie zich authentiek wil gedragen kan niet anders dan de spreekwoordelijke omweg van de communicatie te nemen. Ook het expressivisme is met andere woorden onderhevig aan datgene wat het zo hard poogt te ontkennen: de encenering, de mise-en-scène van het innerlijke leven. Hoewel ze de maatschappelijke conventies te lijf gaat, moet ook het expressivisme een beroep doen op maatschappelijk leesbare communicatie, op gedeelde codes en

conventies. Het innerlijke kan niet direct en onverkort, zonder enige vorm van culturele mediatie of talige bemiddeling, uitgedrukt worden. Deze kritiek op het expressivisme is nooit beter uitgedrukt dan door Georg Simmel. Authentieke of waarachtige uitingen van ons gevoelsleven zijn volgens hem eenvoudigweg onmogelijk. Al onze uitingen zijn immers noodzakelijkerwijze selecties uit een oneindige veelheid van wat er in ons omgaat. "Zo is nu alles wat we aan een ander met woorden of op een andere manier mededelen, ook het subjectiefste, het impulsiefste, het vertrouwdste, een selectie uit een reëel-innerlijk geheel, waarvan de absoluut juiste weergave naar inhoud en opéénvolging, elke mens - wanneer een paradoxale uitdrukking veroorloofd is - in het gekkenhuis zou brengen" (Simmel, 1992 (1908): 387).

### 3.2. Zelf-thematisering en identiteit

Deze toch wel relatief recente manier van denken en communiceren over het zelf weerspiegelt de toenemende privatisering van de identiteit. George Herbert Mead wees op het fundamenteel sociaal karakter van de vormgeving van het zelf: "The self, as that which can be an object to itself, is essentially a social structure, and it arises in social experience" (Mead, 1934: 140). De manier waarop een individu over zichzelf praat en denkt, de manier waarop hij of zij zichzelf ervaart, is afhankelijk van de schema's die maatschappelijke communicatie ter beschikking stelt om over de eigen persoonlijkheid te praten. De communicatieve schema's die ons hier voornamelijk zullen interesseren, zijn degenen die aanzetten tot het praten en denken over het zelf in termen van een accumulatie van persoonlijke ervaringen, in termen van de zogenaamde 'eigen weg in het leven'. Wil men zichzelf een persoonlijke identiteit kunnen aanmeten, moet men zich eerst en vooral kunnen oriënteren aan een eigen levensgeschiedenis. Degene die over de eigen persoonlijkheid wil praten, moet een eigen levensverhaal, een singuliere biografie kunnen construeren. En, zoals de Duitse socioloog Alois Hahn aangeeft, vereist dit maatschappelijke instituties die zulke introspectie aanmoedigen. "Of het ik beschikt over geheugenvormen die symbolisch het hele leven thematiseren, hangt af van het voorhanden zijn van sociale instituties die een dergelijke bezinning op het eigen bestaan toelaten. Wij zullen zulke instituties biografie-generatoren noemen" (Hahn, 1987: 12). Als belangrijkste voorbeelden van zulke biografie-generatoren noemt Hahn de traditionele biecht, psycho-analytische en therapeutische sessies, het dagboek, de persoonlijke interviews in tijdschriften en televisieprogramma's. Door aan te zetten tot een bezinning op het eigen verleden en de toekomst, zorgen deze instituties ervoor dat het individu de eigen levensloop tot thema neemt. Individuen worden ertoe geprikkeld een eigen levensloop, een authentieke biografie te construeren, wat hen de kans geeft zich over hun persoonlijke waarheid uit te spreken. 'Waar kom ik vandaan en waar wil ik naar toe?'

### 3.3. Identiteit in de huidige maatschappelijke context

Vanwaar deze obsessie met de eigen biografie, met de eigen persoonlijkheid? Voor menig moralist symboliseert deze laatmoderne ontwikkeling de dageraad van een nieuw collectief 'narcisme' (Lasch, 1980). Vanuit sociologisch standpunt ziet het er iets minder dramatisch uit. De socioloog spitst de aandacht toe op de structurele gronden van de interesse voor zichzelf. Die liggen met name in de toenemende differentiatie van de samenleving en de daarmee samengaande privatisering van de identiteit. Sociale kenmerken als stand, afstamming en beroep volstaan niet langer om persoonlijke identiteit uit te bouwen en te thematiseren. "Possessing a name and a place within the social framework in the form of general categories such as age, gender, social status and profession no longer suffices as a means both of knowing that one's organism exists and of self-identification - the basis of one's own life experience and action. Rather, individual persons have to find affirmation at the level of their respective personality systems, i.e. in the difference between themselves and their environment and in the manner in which they deal with this difference - as opposed to the way others do" (Luhmann, 1986: 15-16). Individuen kunnen de eigen individualiteit enkel nog in zichzelf zoeken. Juist omdat de sociale identiteitskaders niet meer volstaan om de eigen identiteit te vormen en te thematiseren, worden individuen er als het ware toe verplicht de persoonlijke identiteit te zoeken in het eigen levensverhaal, in unieke persoonskenmerken, in particuliere wensen en verlangens (Luhmann, 1989) (10).

De vraag 'wie ben ik?' kan enkel beantwoord worden met de eigen biografie. Dat impliceert ook dat die zelf geconstrueerd 'Gesamtbiografie' enkel nog bindend is voor de drager ervan, en dan nog op een beperkte wijze. Moest hij of zij de inhoud ervan wijzigen, heeft dat vaak niet zo'n grote sociale gevolgen. Identiteitverschaffende instituties, die het toch al zeer moeilijk kregen om de erg grote diversificatie in individuele ervaringen te overspannen, ruimen langzaam de baan voor identiteitsondersteunende instituties. Berger en Luckmann hebben in dit verband van identiteitsmarkten gesproken: "To satisfy the need for 'essential identities' an identity market appears ... The individual becomes a consumer of identities offered on this market ... the suppliers on this market are a variety of identity-marketing agencies, some of them in competition with each other - the mass media, the religious organizations, and the different combines of experts on marriage, child-rearing and other private activities" (Berger en Luckmann, 1964: 337). De klassieke religieuze technieken bestaan hier naast talrijke nieuwere varianten, gaande van zelf-therapie handboeken, en zelf-ervaringsgroepen, tot zelfs de idolenindustrie die identificatiemogelijkheden verkoopt. De zorg voor de ziel wordt op die manier geindividualiseerd. Het wordt maatwerk van doe-het-zelvers en professionele therapeuten.

## 4. DE DISTINCTIE PUBLIEK-PRIVAAT

### 4.1. Het naakte zelf

Tot slot keren we terug naar de grensverschuivingen tussen het publieke en het private. Hoe beïnvloeden de hierboven beschreven processen het onderscheid tussen de besloten privé-sfeer en de openbaarheid? Onze antwoorden beperken zich tot enkele hypothesen en bedenkingen, aansluitend bij bovenstaande situering van de privatisering van de identiteit.

De Franse socioloog Alain Ehrenberg geeft ons een eerste indicatie over het precieze verloop van de grensverschuiving tussen het private en het publieke domein. In zijn boek *L'individu incertain*, waarin hij het zowel over drugs als over reality television heeft, gewaagt hij van een verstrengeling van het publieke en het private. Volgens Ehrenberg symboliseren drugs de toenemende privatisering van het publieke leven. Ze 'ontgrenzen' het zelf en creëren daardoor 'un monde privé illimité', een wereld waar de grens tussen wat men zelf ervaart en wat de anderen ervaren niet erg duidelijk meer is (Ehrenberg, 1995: 67). Men raakt gevangen in de eigen inwendigheid, die niet meer onderscheiden kan worden van wat er zich buiten het zelf afspeelt. Parallel aan deze toenemende privatisering van het publieke leven, vertoont zich een toenemende de-privatisering van dat innerlijke leven. "L'inflation apparente de la vie privée dans l'espace public trouve un symbole dans le genre télévisuel appelé reality-show (Ehrenberg, 1995: 24). Een voorbeeld uit een Franse praatshow: "Mon mari souffre d'éjaculation précoce, et je n'ai jamais éprouvé de plaisir avec lui" (Ehrenberg, 1995: 167). De klassieke publiek-privaat dichotomie die te maken had met openbaarheid versus geheimhouding, zichtbaarheid versus onzichtbaarheid wordt volgens Ehrenberg opgeheven. Wat achter gesloten deuren behoorde te blijven, wordt in het volle licht van de publieke sfeer gebracht.

Belangrijk voor ons is dat Ehrenberg achter deze vervaging van de grens tussen het private en het publieke een andere kwestie ziet schuilgaan: "mon hypothèse est que l'effritement des frontières entre le privé et le public recouvre un processus peu visible, constatable empiriquement, mais difficile à interpréter et à théoriser, auquel nos sociétés sont de plus en plus confrontées: la subjectivité est devenue une question collective" (Ehrenberg, 1995: 14). Hoewel deze hypothese ons niet helemaal onproblematisch lijkt - ze veronderstelt immers een imaginair tijdperk waarin de subjectiviteit geen collectief probleem vormde -, sluit ze aan bij wat we hierboven privatisering van de persoonlijke identiteit noemden. Juist omdat sociale identiteitskaders te zwak en te gedifferentieerd zijn om persoonlijke individualiteit aan te ontlenen, wordt die individualiteit een 'collectief probleem' in de zin dat elk individu wordt verplicht zichzelf steeds opnieuw als een uniek persoon te specificeren, zonder daarbij te kunnen terugvallen op een vanzelfsprekende en voorgegeven sociale validering. En dat is misschien ook de sociologische pointe van zoiets als reality television. Definities van de eigen individualiteit worden niet langer gewaarborgd

door identiteitsverschaffende instituties. Ze worden niet langer automatisch sociaal gevalideerd, maar kunnen echter wel uitgetest worden voor een veralgemeende ander: het oog van de camera. Dan kan men, zoals Ehrenberg, ook stellen dat het diepste 'ik' niet langer privé is, maar voorwerp van de publieke 'performance'. De twee lijken niet meer te scheiden. Bovendien wordt er aan een soort opbod gedaan: de performance is maar geslaagd als ze authentiek is, dus gaat men op zoek naar de Diana 'achter' de Diana zoals ze verscheen in de pers, en dan weer 'achter' de Diana, zoals ze verscheen in die tweede beweging. Als de pellen van een ui wordt laag na laag 'eraf' gehaald. De publieke sfeer en privé-sfeer raken in elkaar verstrengeld. De massamedia zijn voortdurend op zoek naar het anekdotische en unieke. Alles komt te baden in een licht van intimiteit.

Net zo vertellen deelnemers in therapeutisch getinte workshops vaak erg veel over hun intieme leven. De contacten zijn warm en intiem, maar tijdelijk en de deelnemers zijn (tot op zekere hoogte) voor elkaar vervangbaar. Volgens Haga gaat het hier om een vermenging van primaire en secundaire relaties. De workshops creëren een omgeving voor een soort anonieme intimiteit (Haga, 1995: 295-299). En in tegenstelling tot de vroegere onpersoonlijke sociabiliteit zoals Sennett die beschreven heeft, geldt hier wel dat de interpersoonlijke communicatie als expressie van iemands innerlijk ervaren wordt.

#### 4.2. Het feminisme en de 'verinnerlijking' van de strijd

Ehrenberg's thesen leiden ons naar een laatste punt van discussie. Wat is de invloed van het expressivisme op het openbare debat? Leidt het benadrukken van de innerlijke beleving niet tot een erosie van de traditionele, door argumentatieve redelijkheid gestuurde, openbaarheid (11)? Is de eis van authenticiteit en oprechtheid niet het einde van een levendige en diverse publieke sfeer, zoals Sennett nu al twintig jaar geleden benadrukte? Het effect van het expressivisme op het feminisme wordt uitgewerkt als typevoorbeeld. Hele sectoren van de tegenbeweging uit de jaren zestig zouden onder invloed van de 'turn inward' aan maatschappelijke slagkracht hebben ingeboet (Lasch, 1980: 4-5, 13-16; Heelas, 1996: 142). Het mechanisme is echter breder. De geldigheid van de innerlijke wereld is immers tegelijk niet voor discussie vatbaar, maar kan ook niet worden opgedrongen aan anderen.

Van bij haar ontstaan was het feminisme op zich een aanvechting van de grens tussen publiek en privaat. In de eerste golf werd stemrecht voor vrouwen geëist, terwijl vrouwen niet thuishoorden op de politieke scène. In de tweede golf werd die grens nog grondiger geschonden. De slagzin werd: 'het persoonlijke is politiek'. Door moeilijkheden in de relatie tussen mannen en vrouwen in de openbaarheid te brengen, wilde men ontvoogding bereiken. Als de meerderheid van de vrouwen niet gelukkig was met de privé-situatie, moest deze kwestie op de politieke agenda komen. Tegelijkertijd moest de politieke strijd weer mee teruggenomen worden in



de slaapkamer (waar wellicht alles ooit begonnen was). Uiteraard had dit ontkennen van de grens tussen publiek en privaat zijn excessen: Lewis geeft het voorbeeld van een activiste in de lesbische beweging, een deel van de feministische beweging, die volledig geboycot werd door haar 'zusters', omwille van haar vaste relatie: het kopiëren van het hetero-model was immers 'politiek incorrect' (Lewis, 1982: 192). Waarschijnlijk lag het ontkennen van het onderscheid tussen publiek en privaat aan de oorsprong van de sterke anti-reacties tegen het feminisme. Door de notie van 'vals bewustzijn' te radicaliseren, bleef er immers geen ruimte over voor persoonlijke beleving. Rich beschrijft bijvoorbeeld heteroseksualiteit als een door het patriarchaat georganiseerde onderwerping van het natuurlijke vrouwelijke bewustzijn (Rich, 1980).

Het lijkt dat we met dit marxistisch geïnspireerde feminisme ver verwijderd zijn van het psychologiserende discours. Nochtans zijn zelfrealisering en zelfrespect steeds centrale thema's geweest binnen het feminisme. Dit ging echter niet gepaard met een exclusieve zelf-referentie. Jezelf bevrijden van beperkende structuren betekende immers emancipatie en kwam tenslotte alle vrouwen ten goede. Er was een 'goede zaak' om voor te strijden en een groepering om zich mee te identificeren. In die zin was bijvoorbeeld de 'ontdekkingsreis naar je kut', en de weigering om nog langer te doen alsof je een orgasme had (Meulenbelt, 1979: 55-62; 85-96), niet in de eerste plaats een kwestie van authentiek zijn, maar van zelfbeschikking, als individu én als groep.

Toch bleef ook de vrouwenbeweging niet gespaard van een zekere 'psychologisering'. Gloria Steinem werd beschouwd als één van de voorvechtsters van de vrouwenbeweging, toen ze het boek *De revolutie zit in jezelf. Eigenwaarde als innerlijke kracht* schreef. Een gezond gevoel voor eigenwaarde, bij zowel mannen als vrouwen, zou verregaande en zelfs revolutionaire gevolgen kunnen hebben. "Het wordt tijd om het feministisch adagium om te keren. Het politieke is persoonlijk." Uiteindelijk zou zelfwaardering de basis zijn van democratie. Om iets op politiek vlak te veranderen, moeten individuen dus aan zichzelf werken. Immers: 'Als een lid van de groep verandert, verschuiven de verhoudingen voor iedereen. Wanneer de groep verandert, heeft dat gevolgen voor de hele maatschappij'. De kritieken waren erg negatief, haar 'New Age'-achtig, 'self help'-boek zou het feminisme geen goed hebben gedaan. In het feministisch blad *Opzij* verscheen het interview met haar onder de titel 'De midlife crisis van Gloria Steinem'. Niettemin werd haar boek een bestseller (Steinem, 1992; Gerritsen, 1993, 2: 8-13).

Je kan moeilijk stellen dat de hele feministische beweging 'de weg naar binnen' is ingeslagen, maar voor een deel ervan is dat wel zo gebeurd. Typisch is de verschuiving van de nadruk op de rechten van vrouwen naar aandacht voor 'het vrouwelijke'. De mogelijkheid tot identificatie valt weg en de strijd wordt 'verinnerlijkt'. Het ideaalbeeld is niet langer de vrijgevochten vrouw, maar de androgyne: vrouwen én mannen zouden het mannelijke en het vrouwelijke in zichzelf in evenwicht

moeten brengen. Dit uitbalanceren van 'animus' en 'anima' krijgt iets van een worstelen met jezelf (12). In plaats van te waken over de eigen rechten, wordt het nodig zichzelf nauwkeurig in de gaten te houden. De strijd tussen de sexen wordt gestaakt en afgedaan als een blindstaren op eigen projecties. Wat je denkt nodig te hebben van een partner, moet je eerst in jezelf realiseren, zodat je zonder noden aan een relatie kan beginnen. "Noteer - in de volgorde of vorm waarin ze bij je opkomen - alle dingen die je zoekt in een ideale geliefde. Je hebt nu de rest van jezelf beschreven." Zo kan je uiteindelijk komen tot de 'innerlijke heelheid waardoor je frank en vrij zowel jezelf als een ander kunt liefhebben' (Steinem, 1992: 283, 292). Op zich is dit bedrieglijk eenvoudig: je hoeft enkel volmaakt in evenwicht te komen en dan zouden relaties geen enkele moeilijkheid meer mogen opleveren. (Of zoals een vriend het stelde: 'Haha, dan ben ik tachtig voordat ik klaar ben voor een relatie'.)

Ook de sociale strijd wordt achter zich gelaten als een illusie van het verleden en men gaat in de eerste plaats zichzelf herkneden. Emancipatie wordt gelijkgesteld met 'bewustwording': 'een emotionele zaak die ieder mens die dat meemaakt, diep raakt' (Koole, 1989: 94). De uiterlijke strijd zou zinloos zijn, zolang de diepere dimensie van het onevenwicht niet wordt onderkend: "... dat meer economisch, politiek en maatschappelijk evenwicht in de verhouding tussen mannen en vrouwen alleen gevonden kan worden als dat proces ondersteund wordt of zelfs geleid wordt door meer evenwicht tussen 'mannelijk' en 'vrouwelijk' in onze opvattingen en uiteindelijk in de wijze waarop wij met ons diepste innerlijk omgaan, dat wil zeggen op spiritueel niveau" (Koole, 1989: 95).

Om maatschappelijke veranderingen teweeg te brengen, moet iedereen dus aan zichzelf beginnen werken. Structurele spanningen en conflicten lijken hier verbanen te worden naar het innerlijke leven van met zichzelf worstelende individuen, die slechts als stralende, probleemloze wezens weer te voorschijn mogen treden. Anderen overtuigen van de noodzaak aan zichzelf te werken kan enkel via een moreel appél, door hen ertoe op te roepen trouw te zijn aan 'de diepere waarheid die in hen ligt'. In deze context stelt Albanese (1993: 37-143) dat het 'nieuwe spiritualiteitsdiscours', dat ervan uitgaat dat het individu 'genezen' moet worden om aan de omgeving te werken, langzaam de leegte op het politieke forum opvult. Alvast op dit punt neemt de moraal de vroegere plaats van de politiek in het openbare debat over. Er wordt dan minder aandacht gegeven aan structurele en politieke conflicten en meer aan morele en persoonlijke items. Moraliserende autobiografische en biografische werken als die van Gloria Steinem manen ons bijvoorbeeld aan beter voor onszelf te zorgen, beter voor het milieu te zorgen, op te houden met roken, minder veeleisend te zijn ten opzichte van onze partner, meer van het leven te genieten, enzovoort.

### 4.3. Besluit

Het authenticiteitsideaal zoals dat ontwikkeld werd in de romantiek, raakte vanaf de jaren zestig algemener verspreid. Via professies in de sfeer van opvoeding en primaire relaties en de massamedia stroomde een populair-psychologisch discours door dat individuele ervaringen duidt en thematiseert in termen van zelf-expressie en authenticiteit. De begeleidende personalistische moraal van zelf-realiseatie bracht een rationalisering van het innerlijke leven met zich mee. Jezelf-zijn impliceert een doorlopende zelf-observatie. In de alledaagse interactie institutionaliseert zich dit als de verwachting dat men 'zichzelf bloot geeft'.

De sociologische achtergrond van deze evolutie kan geduid worden binnen het kader van een toenemende differentiatie van de samenleving en daarmee samengaan- de privatisering van de identiteit. Juist omdat sociale identiteitskaders te zwak en te gedifferentieerd zijn om persoonlijke individualiteit aan te ontleen, kan het individu de eigen individualiteit enkel in zichzelf zoeken (met Luhmann: het individu kan niet meer door inclusie maar nog uitsluitend via exclusie worden gedefinieerd). De maatschappij wordt daarmee grotendeels buitenspel gezet in de zoektocht naar de persoonlijke individualiteit. Zij kan geen vaste sociale identiteitskaders meer aanbieden, maar kan eventueel wel nog hulp bieden in de zoektocht naar individualiteit en uniciteit. Om terug te vallen op een reeds eerder gebruikte terminologie: identiteitsverschaffende instituties ruimen plaats voor identiteitsondersteunende instituties. In de vormings- en hulpverleningssector wordt bijvoorbeeld een taal aangeboden om over de eigen individualiteit na te denken en die te thematiseren. Zo bieden ze communicatieve schema's aan om een singuliere biografie te construeren.

Op het publieke forum betekent dit authenticiteitsideaal een belemmering voor maatschappelijke debatten. Het verschuiven van de focus van maatschappelijke emancipatie naar een aandacht voor het vrouwelijke en het mannelijke in jezelf, heeft er bijvoorbeeld in de feministische beweging voor gezorgd dat de strijd 'verinnerlijkt' werd. Ook in de media komt er meer en meer ruimte voor zogenaamde 'human interest'. Het authenticiteitsideaal creëert zo zijn eigen paradoxen.

### VOETNOTEN

- (1) Met dank aan Joeri Vancoillie voor het delen van deze observatie.
- (2) Voor een overzicht van historisch culturele verschuivingen in wat als openbaar geldt en wat als privé, verwijzen naar de 5 delen van 'Geschiedenis van het persoonlijk leven', onder redactie van Georges Duby en Phillipe Ariès.
- (3) Voor een uitgebreidere beschrijving van het onderzoek verwijzen we naar Van Hove (1997).

- (4) Zie ook Walgrave en Stouthuysen in dit nummer.
- (5) Gangmaker van deze visie is de Britse socioloog Anthony Giddens. Zie voornamelijk zijn *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age* (Oxford, 1991). Ook binnen de welzijnsociologie en -filosofie lijkt hier veel sympathie voor te bestaan. Zie o.m. H. Manschot & M. Verker (1994), *Ethiek van de zorg; een discussie*. Boom: Meppel.
- (6) Deze geestigheden dienden in de eerste plaats een solidariserend effect te hebben. Grappen ten koste van de participanten aan de communicatie waren bijvoorbeeld verboden. Zie Luhmann, 1984: 459.
- (7) Een iets andere periodisering vinden we in de - bij het werk van Elias aansluitende - studie van J.-J. Courtine en C. Haroche (1988), *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions XVIe-début XIXe siècle*. Paris: Rivages.
- (8) Staat voor neuro-linguïstisch programmeren. Het is een methode om via het 'her-conditioneren' van de eigen denkpatronen en communicatie meer succes te hebben in het dagelijkse leven.
- (9) Vergelijk: D. Bell (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann.
- (10) Voor een bredere situering van Luhmanns terminologie, verwijzen we naar Luhmann, 1989; 1995; Laermans & Verschraegen, 1998.
- (11) We sluiten hier aan bij de ondertussen 'klassieke' omschrijving van het publieke debat zoals Jürgen Habermas die ontvouwt in zijn *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied, Luchterhand, 1962.
- (12) Worstelen met jezelf is een luxe die enkel voor wie niets 'reëls' heeft om voor te vechten, lijkt weggelegd. Het is natuurlijk erg gemakkelijk om je laatdunkend uit te laten over iets zo controversieels als het feminisme, maar ik ben een ongehuwde moeder (de B. enkel tussen haakjes) en het feit dat mijn familie en vrienden zich niet voor me schamen was slechts één generatie terug absoluut ondenkbaar geweest.

## BIBLIOGRAFIE

- ALBANESE, C. (1993), 'Fisher Kings and Public Places: The Old New Age in the 1990s', *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 527: 131-143.
- ANKERSMIT, F.R. (1996), *De Macht van Representatie*. Kampen: Kok Agora.

- BANKS, M. (1968), *De kunst met jezelf te leven*. Utrecht: Prisma.
- BARTHES, R. (1976), *Fragments d'un Discours Amoureux*. Paris: Seuil.
- BELL, D. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann.
- BERGER, P. & T. LUCKMANN (1964), 'Social Mobility and Personal Identity', *Archives Européennes de Sociologie*, V (2): 331-344.
- CAMPBELL, C. (1982), 'Some Comments on the New Religious Movements, the New Spirituality and Post-Industrial Society', pp. 232-242, in: BARKER, E. (ed.), *New Religious Movements: a Perspective for Understanding Society*. New York: Edwin Mellen Press.
- CASTEL, R. & J.F. LE CERF (1981), 'Het verschijnsel 'psy' in de franse samenleving', *Comenius*, 4, 506-520.
- CORBIN, A. (1989), 'Achter de schermen', pp. 103-277, in: PERROT, M. (ed.), *Geschiedenis van het persoonlijke leven. De negentiende eeuw: materiële cultuur en de wereld van het individu*. Amsterdam: Agon.
- COURTINE, J.J. & C. HAROCHE (1988), *Histoire du Visage. Exprimer et taire ses émotions XVIIe - début XIXe siècle*. Paris: Rivages.
- DE SWAAN, A. (1982), *De mens is de mens een zorg*. Amsterdam: Meulenhoff.
- DUBY, G. & P. ARIÈS (1989), *Geschiedenis van het persoonlijke leven. 5 banden*. Amsterdam: Agon.
- DURKHEIM, E. (1973), 'Het individualisme en de intellectuelen', in: DURKHEIM, E. (ed.), *Sociologie, socialisme en democratie*. Meppel: Boom.
- DURKHEIM, E. (1969(1898)), 'Individualism and the Intellectuals' (vertaald en ingeleid door Steven Lukes), *Political Studies*, 17 (1): 14-30.
- EHRENBERG, E. (1995), *L'Individu Incertain*. Paris: Calmann - Lévy.
- GERRITSEN, Y. (1993), 'Ik was een slecht voorbeeld voor vrouwen. De midlife crisis van Gloria Steinem', *Opzij*, 21 (2): 8-13.
- GIDDENS, A. (1991), *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity.
- HABERMAS, J. (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Luchterhand.
- HAGA, M. (1995), 'Self-Development Seminars in Japan', *Japanese Journal of Religious Studies*, 22 (2-3): 283-299.
- HAHN, A. (1987), 'Identität und Selbstthematization', in: HAHN, A. & V. KAPP (eds.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt A/M: Suhrkamp.
- HEELAS, P. (1982), 'Californian Self-Religions and Socialising the Subjective', pp. 69-85, in: BARKER, E. (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. New York: Edwin Mellen Press.
- HEELAS, P. (1996), *The New Age Movement*. London: Blackwell.
- KOOLE, B. (1989), 'De man-vrouw-verhouding en het uitzicht op een 'Nieuwe Tijd' (New Age)', pp. 93-117, in: KRANENBORG, R. (ed.), *Religieuze Bewegingen in Nederland*. New Age.
- LAERMANS, R. (1996), 'Rationalisatie van de leefwereld (2)', pp. 313-342, in: VAN HOOF, J. & J. VAN RUYSEVELDT (eds.), *Sociologie en de moderne samenleving*. Amsterdam: Boom.

- LAERMANS, R. & G. VERSCHRAEGEN (1998), *Modernity and Individuality: a sociological analysis from the point of view of systems theory*. (te verschijnen).
- LASCH, C. (1980), *The Culture of Narcissism. American life in an Age of Diminishing Expectations*. London: Abacus.
- LEWIS, S.G. (1982), *Zondagsvrouwen. Een openhartig boek van en over lesbische vrouwen en hun strijd om herkenning*. Antwerpen: Veen.
- LUHMANN, N. (1984), *Soziale Systeme*. Frankfurt A/M: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1986), *Love as Passion*. Cambridge: Polity.
- LUHMANN, N. (1989), 'Individueel, Individualität, Individualismus', *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 3.
- LUHMANN, N. (1995), 'Inklusion und Exklusion', *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Opladen: Westdeutscher Verlag. pp. 237-260.
- MARTIN, B. (1981), *A Sociology of Contemporary Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.
- MANSCHOT, H. & M. VERKER (1994), *Ethiek van de zorg; een discussie*. Boom: Meppel.
- MEAD, G.H. (1934), *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEULENBELT, A. e.a. (1979), *Voor onszelf. Vanuit vrouwen bekeken: lijf en seksualiteit*. Amsterdam: Feministische Uitgeverij Sara.
- PARSONS, T. (1975), *The Educational and Expressive Revolutions*. Two special University of London Lectures given at the London School of Economics. London.
- PERROT, P. (1987), *Werken aan de schijn. De veranderingen van het vrouwelijk lichaam in de achttiende en de negentiende eeuw*. Nijmegen: SUN.
- RATELBAND, E. (1995), *Tsjakkaal*, Oosterbeek: Ratelband Instituut.
- RICH, A. (1980), *Gedwongen heteroseksualiteit en lesbisch bestaan*. Amsterdam: Lust en Gratie.
- ROSE, N. (1990), *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London: Routledge.
- ROSE, N. (1996), *Inventing Ourselves. Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROUSSEAU, J.J. (1959), 'La Nouvelle Héloïse', *Oeuvres complètes II*, Paris: Pléiade.
- SENNETT, R. (1977), *The Fall of Public Man*. New York: Alfred A. Knopf.
- SIMMEL, G. (1992 (1908)), 'Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft', *Soziologie*, Frankfurt A/M: Suhrkamp.
- STAROBINISKI, J. (1971), *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard.
- STEINEM, G. (1992), *De revolutie zit in jezelf. Eigenwaarde als innerlijke kracht*. Baarn: Anthos.
- TRILLING, L. (1972), *Sincerity and Authenticity*. London: Oxford University Press.
- VAN DER GIESSEN, D. (1995), *Bouwen aan succes. Ontketen de kracht in jezelf*, Antwerpen: Kosmos.

- VAN HOVE, H. (1996), 'Higher Realities and the Inner Self: One Quest? Transcendence and the Significance of the Body in the New Age Circuit', *Journal of Contemporary Religion*, 11 (2): 185-194.
- VAN HOVE, H. (1997), 'Individueel zingeven in laatmoderne tijden. De betekenis van cursussen rond de kwaliteit van het leven', *Tijdschrift voor Sociologie*, 18 (3): 351-380.
- VAN HOVE, H. (1998a), 'The Development of a Spiritual Marketplace', *Social Compass*, (te verschijnen).
- VAN HOVE, H. (1998b), *De weg naar binnen. Spiritualiteit en zelfontplooiing*. Diss. Doct. (te verschijnen).
- VAN STOKKOM, B. (1997), *Emotionele democratie. Over morele vooruitgang*. Amsterdam: Van Gennep.
- WESTLEY, F. (1978), '"The Cult of Man": Durkheim's Predictions And New Religious Movements', *Sociological Analysis*, 39 (2): 135-145.
- WOUTERS, C. (1990), *Van minnen en sterven. Omgangsvormen rond seks en dood in de twintigste eeuw*. Amsterdam: Bert Bakker.

