

Het onbehagen in de laatmoderniteit

Een sociaal-wijsgerig commentaar op de singularistische moraal van
Joep Dohmen

Student: Sylwin Cornielje

Studentnummer: 3032027

Begeleider: Prof. dr. Jean-Pierre Wils

Aantal woorden: 18.820

Datum: 11 november 2019

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of Arts” in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Sylwin Cornielje, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Utrecht

Datum: 11 november 2019

*Voor Joep en Frans
werelden van inspiratie.*

ENGLISH SUMMARY

In this thesis it was studied in what way the ethical conceptual apparatus of social self-actualisation of the Dutch ethicist Joep Dohmen can contribute to either combating or intensifying the malaise of late modernity. Dohmen interprets this cultural discomfort as a moral crisis. However, the social-philosophical analysis performed in this thesis rendered this understanding inadequate. A sociological contextualisation (*Soziologisierung*) of the late modern subject, which Dohmen takes as a starting point for his conceptualisation of a new public moral, reveals that this subject refers to a specific middle-class entity. With insights derived from the works of philosopher Charles Taylor and cultural sociologist Andreas Reckwitz it is demonstrated that a new cultural class division affects the public sphere of late modern society in a profoundly problematic manner. Dohmen's philosophy appears to be lacking a sufficiently charted social dimension. Consequently, it is deemed unfit to intervene in the malaise of late modernity and may even intensify the fragmentation that haunts the public sphere. Moreover, the latter should rather be understood as a predicament encompassing social and cultural division that transcends a moral crisis.

SAMENVATTING

In deze thesis is onderzocht op welke wijze het ethische begrippenkader van sociale zelfontplooiing van de Nederlandse ethicus Joep Dohmen een bijdrage kan leveren aan het bestrijden dan wel intensiveren van een laatmodern onbehagen. Deze malaise wordt door Dohmen begrepen als een crisis van de moraal, maar dat begrip blijkt na sociaal-filosofisch onderzoek inadequaat. Namelijk, een sociologisering van het laatmoderne subject, dat Dohmen tot uitgangspunt neemt van zijn begrippenkader als basis voor een nieuwe publieke moraal, onthult dat hij een bepaald middenklasse-subject betreft. Met de filosoof Charles Taylor en cultuursocioloog Andreas Reckwitz wordt laten zien dat de door de laatste gesignaleerde klassenverdeeldheid problematische uitwerkt op de publieke sfeer van de laatmoderne samenleving. Dohmens filosofie blijkt te weinig sociaal en daarom ongeschikt als bijdrage aan het verhelpen van het laatmoderne onbehagen. Dat laatste moet veeleer worden begrepen als een problematiek die sociale en culturele verdeeldheid omvat en een louter morele crisis overstijgt.

Inhoudsopgave

1. INLEIDING.....	7
1.1. Observatie 1: de crisis van de moraal.....	7
1.2. Observatie 2: sociale zelfontplooiing.....	8
1.3. Probleemstelling.....	10
1.4. Doelstelling en onderzoeksvragen.....	10
2. DE CRISIS VAN DE MORAAL VOLGENS DOHMEN.....	12
2.1. Het houvast van de traditionele samenleving.....	12
2.2. Emancipatiepolitiek en individualisering.....	13
2.3. De crisis van de laatmoderniteit.....	16
2.3.1. Moraal.....	17
2.3.2. Beslaglegging op de morele ervaring.....	18
2.3.3. Vrijheid als zelfbeschikking.....	19
2.4. Conclusie.....	21
3. DE NIEUWE PUBLIEKE MORAAL VAN SOCIALE ZELFONTPLOOIING.....	22
3.1. Achtergrond: levenspolitiek, levensstijl en levenskunst.....	22
3.1.1. Eerste achtergrond: levenspolitiek en levensstijl.....	22
3.1.2. Tweede achtergrond: filosofie van de levenskunst.....	23
3.2. Het begrippenkader van sociale zelfontplooiing.....	24
3.2.1. Sociale zelfontplooiing.....	25
3.2.2. Autonomie.....	27
3.2.3. Authenticiteit.....	28
3.2.4. Zelfzorg.....	30
3.3. Discussie: het sociale vacuüm of de publieke sfeer.....	32
4. SOCIALE ZELFONTPLOOIING IN DE SAMENLEVING VAN SINGULARITEITEN.....	36
4.1. Inleiding.....	36
4.2. Singularisering.....	37
4.2.1. Hoofdmotoren van singularisering.....	38
4.2.2. Culturalisering en de culturele dimensie.....	39
4.2.3. Zelfzorg als singulariseringstactiek.....	40
4.3. De laatmoderne klassensamenleving.....	42
4.3.1. De nieuwe middenklasse.....	43
4.3.2. De nieuwe onderklasse.....	46
4.3.3. Ongelijkheid en polarisering.....	48
4.4. De gefragmenteerde publieke sfeer.....	49
5. CONCLUSIE.....	53
LITERATUUR.....	56

1. INLEIDING

In deze wijsgerige thesis vertrek ik vanuit twee observaties die aanleiding geven tot de onderstaande probleemstelling. De eerste observatie raakt een onbehagen in de laatmoderne samenleving dat Joep Dohmen in navolging van andere filosofen en sociologen articuleert als “de lege plek van de moraal”:¹ het ontbreken van een maatschappelijk gedeeld perspectief dat voor mensen richtinggevend is voor een bevredigende omgang met levenskwesties. De tweede observatie betreft Dohmens versie van een nieuwe levenskunstmoraal als een potentieel antwoord op dit onbehagen. Hieronder bespreek ik deze observaties waarna ik het probleem van deze thesis formuleer.

1.1. Observatie 1: de crisis van de moraal

In navolging van sociologen als Ulrich Beck, Anthony Giddens en de filosoof Charles Taylor betoogt de Nederlandse ethicus Joep Dohmen dat de hedendaagse, laatmoderne samenleving wordt gekenmerkt door een crisis van de moraal. Enerzijds zijn subjecten in de laatmoderne samenleving geëmancipeerd: zij zijn bevrijd van onderdrukkende traditionele normen, waarden en collectieve verbanden zoals kerk en familie. Traditionele instanties lieten maar weinig vrijheid voor individuele keuzes en ambities. Gedurende dit emancipatie-proces zijn steeds meer instituties – de politiek, de kapitalistische economie, technologie, het onderwijs, de zorg enzovoort – het individu tot uitgangspunt voor hun beleid en producten gaan nemen. De uitkomst van dit individualiseringsproces leidt ertoe dat subjecten als individuen worden verondersteld om zelf allerlei belangrijke keuzes te maken in het morele en sociale handelen.

Anderzijds is er volgens Dohmen onvoldoende werk gemaakt van nieuwe gedeelde voorstellingen van een moreel juist leven voor dat geëmancipeerde subject. Dat komt doordat een instrumenteel-rationele benadering de traditionele normatieve kaders heeft vervangen en het alledaagse leven is gaan domineren. Beck, Giddens en Taylor beschrijven hoe laatmoderne instituties, zoals liberale democratie, markt, wetenschap en technologie, als gevolg van die benadering een morele taal verdringen.² Urgente levenskwesties, die raken aan crises op de terreinen van de ecologie

1 Joep Dohmen, *Brief aan een Middelmatige Man, Pleidooi voor een nieuwe publieke moraal* (Amsterdam: Ambo, 2012), 53.

2 Ulrich Beck, *Risk Society, Towards a New Modernity* (London: Sage Publications, 1992), Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991) en Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

(klimaatverandering), politiek (Brexit, immigratie), economie (groeiende ongelijkheid) en technologie (digitale media, nucleaire rampen, anti-vaccinatiebeweging), worden ontkoppeld van een morele dimensie en opgeofferd aan technische en commerciële optieken en oplossingen. In de morele taal die volgens Dohmen overblijft, wordt overmatig veel nadruk op individuele vrijheid gelegd. Mensen worden louter opgevat als van anderen onafhankelijke individuen.³ Volgens dit idee dient idealiter niets of niemand zich te bemoeien met de keuzes die het individu maakt. Dit heersende idee brengt individuen echter niet in staat om betrokken op anderen een bevredigend en zinvol leven te leiden, waardoor ook de kwaliteit van de samenleving op het spel staat. De ervaring dat grip op het eigen leven tevergeefs is te midden een over-geïndividualiseerde, moreel verarmde cultuur leidt tot subjecten die van de maatschappij zijn losgezongen en vluchten in materiële behoeften en existentiële leegte.

1.2. Observatie 2: sociale zelfontplooiing

Dohmen tracht een bijdrage te leveren aan het bestrijden van de crisis van de moraal door middel van een nieuwe ethiek die is gecentreerd rondom het concept van ‘sociale zelfontplooiing’. Volgens hem “kunnen we niet (...) langer om het laatmoderne individualisme heen”, maar is een sociale betrokkenheid op anderen onmisbaar voor een moreel verantwoorde manier van leven waarin het individu controle over en betekenis in het leven ervaart.⁴ ‘Zelfontplooiing’ verwijst naar het ontwikkelen van een autonome en authentieke levensstijl door middel van zelfzorg. Deze begrippen veronderstellen volgens Dohmen de invloed van een sociale werkelijkheid. Alleen door jezelf te ontplooien in relatie tot anderen en de “eisen die opkomen van buiten het zelf” kun je authentiek worden.⁵ Authentiek, een begrip dat Dohmen ontleent aan Taylor, betekent: trouw aan jezelf, je eigen verlangens, idealen en bezorgdheden die je met behulp van anderen hebt opgespoord. Een goed en mooi, dat wil zeggen: autonoom en authentiek, leven moeten we ons daarbij voorstellen als een kunstwerk waarmee het individu “de middelmaat ontstijgt”.⁶

Hoewel Dohmen tracht het individu in te bedden in een context van laatmoderne sociale verhoudingen, karakteriseert hij dat ‘naakte’ individu niet met maatschappelijke of sociale

3 Joep Dohmen, *Tegen de Onverschilligheid, Pleidooi voor een Moderne Levenskunst* (Amsterdam: Ambo, 2007), 185.

4 Dohmen, *Brief*, 77.

5 Dohmen, 70.

6 Dohmen, 209.

categorieën, zoals bijvoorbeeld opleidingsniveau, gender of klasse. Daardoor lijkt het alsof sociale verschillen, waarvan kan worden verwacht dat zij subjecten mede vormen, hem irrelevant voorkomen. Dohmen beweert weliswaar dat de morele leegte een publiek of algemeen probleem betreft. Toch richt hij zijn oplossing uitsluitend tot het subject als individu in de vorm van een normatief appel. Dohmen laat daarmee na om de *maatschappelijke* implicaties van zijn morele veronderstellingen en idealen in een publiek licht te bevragen.

De collectieve, democratische vorm waarmee vanaf de moderniteit oplossingen voor maatschappelijke problemen wordt gezocht, is de publieke sfeer. Taylor conceptualiseert deze sfeer als “a common space in which the members of society are deemed to meet through a variety of media: print, electronic, and also face-to-face encounters; to discuss matters of common interest; and thus to be able to form a common mind about these”.⁷ Volgens Taylor raakt deze maatschappelijke ruimte echter steeds verder gefragmenteerd in de laatmoderne context. Dat wil zeggen: mensen zijn steeds minder in staat om overeenstemming te bereiken en uit te dragen omtrent kwesties die vragen om een collectieve werkwijze. Onder die kwesties reken ik eveneens de malaise van de moraal die Dohmen tracht te bestrijden.

Ruim vijftig jaar na Taylors beschrijving van de gefragmenteerde publieke sfeer sluit de Duitse cultuursocioloog Andreas Reckwitz op zijn wijze aan bij deze diagnose. Reckwitz herleidt de laatmoderne appreciatie voor het ideaal van zelfontplooiing tot een maatschappelijke ontwikkelingsgang die van invloed is op allerlei facetten van de laatmoderne samenleving, zoals de reeds eerder genoemde instituties. Eigen aan dit proces van ‘singularisering’ is een toenemende fixatie van subjecten en instituties op alles wat uniek, bijzonder en authentiek is in de sociale werkelijkheid.⁸ Ook het authentieke levensproject waartoe subjecten zich trachten te ontplooiën, is volgens Reckwitz onderdeel van die gerichtheid. Echter, deze auteur toont dat het zelfontplooiingsideaal vooral betrekking heeft op een levensstijl van een dominante, nieuwe middenklasse; winnaars van singulariseringsprocessen. Hij beschrijft daarbij dat de hegemonie van deze klasse tegenreacties oproept van groepen mensen die van deze klasse en hun idealen zijn

7 Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (London: Duke University Press, 2004), 83. Belangrijk om te vermelden is dat Taylor zich voor deze definitie baseert op de inzichten van de Duitse filosoof en socioloog Jürgen Habermas. Habermas’ zeer omvangrijke, kritische studie van de publieke sfeer als een modern verschijnsel gaat de beperkingen van deze thesis te buiten. Daarom baseer ik mij hoofdzakelijk op een vereenvoudigde uiteenzetting ervan door Taylor.

8 Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten, Zum Strukturwandel der Moderne* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017), 7.

uitgesloten. De sociale spanningen en botsende belangen die ontstaan dragen bij aan een gefragmenteerde publieke sfeer.

1.3. Probleemstelling

Mijn inziens betreft de door Dohmen gearticuleerde crisis van de moraal een maatschappelijk probleem waarvoor een maatschappelijke werkwijze is vereist. Mijn argument luidt daarom dat Dohmens individualistisch-ethische begrippenkader moet worden geproblematiseerd in het licht van de gefragmenteerde publieke sfeer. Enerzijds biedt Dohmens publieke moraal aantrekkelijke richtlijnen waarmee subjecten mogelijk meer in staat worden gesteld om te voldoen aan de laatmoderne eis om het leven zonder traditionele normatieve kaders betekenisvol te maken. Bovendien worden zij tegelijkertijd gemotiveerd om zich te engageren met anderen in de maatschappij. Zodoende draagt Dohmen mogelijk bij aan het bestrijden van de gesignaleerde malaise.

Anderzijds lijkt Dohmens ethische begrippenkader aan te sluiten op Reckwitz' beschrijving van een ideaal dat door bepaalde klasse-subjecten niet kan worden waargemaakt. Door dit ideaal moreel te voeden, dreigt Dohmen bij te dragen aan het in stand houden of zelfs verergeren van fragmentatie binnen de publieke sfeer. In dat geval lijkt Dohmen de morele crisis te intensiveren in plaats van te bestrijden, omdat deze sfeer de plaats is waar oplossingen voor dergelijke en andere urgente maatschappelijke kwesties gevonden en uitgewerkt dienen te worden.

1.4. Doelstelling en onderzoeksvragen

Het doel van deze thesis is om het wijsgerige begrip van het morele onbehagen in de laatmoderne samenleving te verdiepen. Om deze verdieping tot stand te brengen, maak ik gebruik van noties en actuele descriptieve inzichten uit de sociologie. Het is mijn overtuiging dat de wijsgerige ethiek voort dient te bouwen op deze kennis om nieuwe normatieve inzichten voor het laatmoderne samenleven te funderen. Immers, moreel handelen heeft betrekking op het handelen van subjecten die zijn ingebed in een sociaal-maatschappelijke werkelijkheid. Ten behoeve van een actueel normatief concept doet de ethiek er goed aan om haar noties en veronderstellingen te

sociologiseren.⁹ Daarvoor moet het interdisciplinair samenwerken met de wetenschap over de sociaal-maatschappelijke realiteit waarin zij zich bevindt.¹⁰

In het licht van bovenstaande doelstelling staat de volgende **onderzoeksvraag** centraal:

- *Op welke wijze draagt Dohmen met zijn begrippenkader van sociale zelfontplooiing bij aan het bestrijden dan wel intensiveren van de crisis van de moraal in de laatmoderne samenleving?*

Deze onderzoeksvraag valt uiteen in de volgende **deelvragen**:

- *Hoe begrijpt Dohmen de crisis van de moraal in de laatmoderne samenleving?*
- *Wat behelst Dohmens ethische begrippenkader van sociale zelfontplooiing als alternatief voor de crisis van de moraal in de laatmoderne samenleving?*
- *Hoe verhoudt Dohmens ethische begrippenkader van sociale zelfontplooiing zich tot het probleem van de gefragmenteerde publieke sfeer van de laatmoderne samenleving?*

Om deze onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden, omschrijf ik in hoofdstuk 2 hoe de door Dohmen gearticuleerde crisis van de moraal moet worden begrepen. Daarbij betrek ik het werk van enkele van de hierboven aangehaalde sociologen waarop Dohmen zich baseert. In hoofdstuk 3 omschrijf ik zijn begrippenkader als een door hem voorgestelde bijdrage aan het bestrijden van het gearticuleerde probleem. In het stellen van enkele kritische vragen bij Dohmens begrippen en veronderstellingen, breng ik de notie van de publieke sfeer in verband met zijn ethische conceptualisering. Vervolgens laat ik in hoofdstuk 4 met Reckwitz' analyse van de idealen van zelfontplooiing en authenticiteit zien dat de dominantie ervan symptomatisch blijkt voor bredere maatschappelijke processen die fragmentatie in de publieke sfeer teweegbrengen.

9 Onder 'sociologiseren' versta ik hier het betrekken van descriptieve sociale begrippen en inzichten, bijvoorbeeld sociale klasse, op normatief-ethische begrippen, bijvoorbeeld zelfontplooiing.

10 Ik sluit mij hierbij aan bij de Britse filosoof Alisdair MacIntyre als hij beargumenteert dat elke "moral philosophy (...) characteristically presupposes a sociology. For every moral philosophy offers explicitly or implicitly at least a partial conceptual analysis of the relationship of an agent to his or her reasons, motives, intentions and actions, and in doing so generally presupposes some claim that these concepts are embodied or at least can be in the real social world". Alisdair MacIntyre, *After virtue, A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 23.

2. DE CRISIS VAN DE MORAAAL VOLGENS DOHMEN

In dit hoofdstuk interpreteer ik wat Dohmen verstaat onder de crisis van de moraal in de laatmoderne samenleving. Ik maak deze malaise inzichtelijk tegen de achtergrond van de overgang van een traditionele naar een laatmoderne context. Daarvoor baseer ik mij op analyses van enkele door Dohmen aangehaalde auteurs, te weten Anthony Giddens, Ulrich Beck en Elizabeth Beck-Gernsheim. Aangezien Dohmen de termen post-traditioneel en laatmodern door elkaar heen gebruikt, beperk ik mij in het belang van eenduidigheid tot de laatste term. Dat doe ik tevens in voorbereiding op hoofdstuk 4 van deze thesis waar ik zal ingaan op de maatschappijtheorie van Andreas Reckwitz. Ook hij bedient zich van de term laatmoderniteit.

2.1. Het houvast van de traditionele samenleving

Dohmen behandelt de crisis in de laatmoderne samenleving in zijn boek *Brief aan een middelmatige man*. Het maatschappijbeeld dat Dohmen gebruikt als kader om deze crisis in te situeren, neemt hij over van de sociologen Giddens, Beck en Beck-Gernsheim en ook de filosoof Taylor. Zij beargumenteren allen dat zekere maatschappelijke ontwikkelingen mensen steeds verder wegvoeren uit hun traditionele leefwijzen en gemeenschappen. Mensen worden als individuen op zichzelf teruggeworpen in het dagelijkse leven. Verderop in dit hoofdstuk illustreer ik deze ontwikkelingen in meer detail. Nu is het zaak om de traditionele samenleving verder te kenschetsen.

De term traditie verwijst naar “een kader met een algemene wereld- en levensbeschouwing, die zijn neerslag vindt in een bijzondere orde van religieuze en morele waarden, gebruiken en rituelen, gewoonten en omgangsvormen die gemeenschappelijk wordt gedeeld en die wordt doorgegeven van generatie op generatie”.¹¹ In het westen, bijvoorbeeld, was sprake van christelijke tradities: de gelovige ging op vaste dagen en tijden naar de kerk, bad voor het avondmaal, trouwde met iemand uit dezelfde kerkelijke gemeenschap en dezelfde sociale klasse, waarna het echtpaar zich voegde naar de traditionele rolverdeling binnen het kerngezin die sinds generaties vanzelfsprekend was.

De normen, waarden, gebruiken, rituelen en rolpatronen die het dagelijkse leven in de traditionele samenleving uitmaakten, werden gelegitimeerd door het geloof in een transcendente, goddelijke

11 Joep Dohmen, *Brief aan een Middelmatige Man, Pleidooi voor een nieuwe publieke moraal* (Amsterdam: Ambo, 2012), 47.

macht. Morele regels en wetten zijn ‘heteronoom’ in dit traditionele wereldbeeld.¹² Oftewel: de wet van God is verheven boven de mens en legt zijn leven vast. De geestelijkheid zag er in de hoedanigheid van morele autoriteit op toe dat men leefde naar deze christelijke wet. De traditionele context veranderde niet of nauwelijks en werd ook door het gelovige volk niet in twijfel getrokken. Iedereen was vanzelfsprekend onderdeel van de kosmische orde die door God was geschapen. Relaties tussen mensen bestonden voornamelijk volgens een statische, hiërarchische opstelling: de priester stond boven het gehoorzame volk, de landheer boven de boer, de man boven zijn gezin. Deze traditionele ordening van de samenleving bood vooral richting en zekerheid voor het leven binnen de gemeenschap, maar liet weinig te kiezen over voor het individu.

Volgens Dohmen leefden de meeste mensen in de Nederlandse samenleving tot in de jaren vijftig overwegend volgens dit traditionele gemeenschapsmodel. Daarna transformeert de traditionele samenleving echter in rap tempo tot een nieuw type maatschappij: de laatmoderne, waarin het dagelijkse leven niet meer vanzelfsprekend door tradities wordt gestuurd. In navolging van Giddens stelt Dohmen dat deze overgang plaatsvindt via een politiek van emancipatie.¹³ Daarom verhelder ik eerst ik wat deze emancipatiepolitiek inhoudt.

2.2. Emancipatiepolitiek en individualisering

In zijn beroemde werk *Modernity and self-identity* definieert Giddens emancipatiepolitiek als “a generic outlook concerned above all with liberating individuals and groups from constraints which adversely affect their life chances”.¹⁴ De beperkingen die Giddens hier aanhaalt, verwijzen ten eerste naar de hierboven in grote lijnen gekenmerkte tradities als “ketenen van het verleden”, de vaste normen en waarden, sociale rolpatronen, enzovoort. Ten tweede verwijst Giddens hier naar de illegitieme overheersing van bepaalde individuen of groepen over anderen. Het programma van de emancipatiepolitiek luidt dat mensen bevrijd dienen te worden van zulke onrechtvaardige, hiërarchische machtsrelaties die uitbuiting, ongelijkheid of onderdrukking veroorzaken.

12 Joep Dohmen, “Inleiding,” in *Moderne Levens Lopen Niet Vanzelf*, red. Joep Dohmen en Frits de Lange (Amsterdam: Uitgeverij SWP, 2006), 9.

13 Dohmen, *Brief*, 49.

14 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991), 211.

“If there is one mobilising principle of behaviour behind most versions of emancipatory politics,” betoogt Giddens, “it could be called the principle of autonomy”.¹⁵ Individuen gaan pas door voor autonoom als zij in staat zijn om vrij en onafhankelijk te handelen. Autonomie verwijst echter niet naar absolute maar naar relationele vrijheid. Vrijheid veronderstelt namelijk dat het individu zich in zijn handelen op een verantwoordelijke wijze verhoudt tot anderen en daarbij onderkent dat er maatschappelijke verplichtingen zijn. In hoofdstuk 3 toon ik hoe dit relationele autonomiebegrip terugkomt in Dohmens ethische begrippenkader.

Giddens schetst hoe de emancipatiepolitiek in de negentiende eeuw wortel schoot.¹⁶ Arbeiders, vrouwen en kinderen werden systematisch uitgebuit en onderdrukt ten gunste van de winstoptimalisatie van kapitalisten; de eigenaars van de fabrieken, machines en grondstoffen waarop arbeiders geen invloed hadden. De onderdrukking van arbeiders en vrouwen werd onder invloed van marxistische en feministische ideeën steeds meer betwijfeld en bevochten. Urbanisering, de trek van mensen op het platteland naar de steden, zorgde voor het ontstaan van een arbeidsmarkt en toenemende werkgelegenheid. Langzamerhand kwamen er steeds meer sociale regelingen die arbeiders betere werkomstandigheden en arbeidsvoorwaarden boden, mits zij de verantwoordelijkheid namen om zich te voegen naar hun contracten. Na de wereldoorlogen werden in veel Westerse landen ook meer vrouwenrechten geïstitutionaliseerd.

Als gevolg van de hierboven genoemde veranderingen in de economie en het politieke rechtssysteem, raken subjecten volgens Ulrich Beck steeds meer geïndividualiseerd en bevrijd uit sociale klassen.¹⁷ Deze gedachte, die bekend staat als Beck’s individualiseringsthese, wordt tevens door Dohmen overgenomen.¹⁸ Sociale klassen, inclusief hun collectieve normen en waarden (bijvoorbeeld solidariteit), zijn in de twintigste eeuw van steeds kleinere invloed op het dagelijkse

15 Giddens, *Modernity*, 213.

16 Giddens, 210-212.

17 Beck laat na om de notie sociale klasse te definiëren, maar zegt uit te gaan van Max Weber’s begrip daarvan. Een van de manieren waarop sociale klasse wordt geïnterpreteerd in het werk van Weber wordt omschreven door Weber-specialist Nicholas Gane, namelijk als “totality of those class situations within which individual and generational mobility is easy and typical”. Vier sociale klassen kunnen daarbij worden onderscheiden: de arbeidersklasse, de kleine burgerij, de intelligentsia en technische specialisten en zij die zijn geprivilegieerd door eigendom en onderwijs. Zie Nicholas Gane, “Max Weber as Social Theorist, ‘Class, Status, Party’,” *European Journal of Social Theory* 8, no. 11 (2005): 213.

Een vollediger definitie van klasse, of ‘sociaal-culturele klasse’, wordt gegeven door Andreas Reckwitz in Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten, zum Strukturwandel der Moderne* (Berlin: Suhrkamp Verlag), 274. Ik behandel deze definitie in hoofdstuk 4 van deze thesis.

18 Beck presenteert zijn ideeën over individualisering niet als een these; dat is een interpretatie van de lezers van zijn werk geworden. Wel vormen die ideeën een kerngedachte in zijn uiteenzetting over de laatmoderniteit. Zie Ulrich Beck, *Risk society, Towards a New Modernity* (London: Sage Publications, 1992).

handelen van subjecten. Subjecten worden tegelijkertijd door de werkzaamheid van de kapitalistische (arbeids)markt en de sociale voorzieningen van de staat geïndividualiseerd.¹⁹ Dat wil zeggen: voortaan komt het subject als individu rechten en plichten toe en ziet het zich verantwoordelijk gemaakt voor de kansen en risico's met betrekking tot arbeid, sociale regelingen, onderwijs- en zorgvoorzieningen, politieke inspraak, enzovoort. Deze emanciperende werking impliceert dus wel dat het subject in de hoedanigheid van individu 'gere-integreerd' wordt in de genoemde systemen en daarvan afhankelijk raakt.²⁰ In het economische systeem, en via het politieke beleid ook in tal van andere maatschappelijke segmenten zoals onderwijs en zorg, wordt dit individu voortaan tot uitgangspunt van productie, consumptie, wetgeving en beleid genomen.²¹ Beck en Beck-Gernsheim beschrijven individualisering hier als geïstitutionaliseerde individualisering: een maatschappelijk effect of product van de wijze waarop de samenleving langs institutionele lijnen is georganiseerd.

Vanaf de jaren 70 van de vorige eeuw wordt de uitdijning van de kapitalistische markt op mondiale schaal geruggesteund door een neoliberale ideologie in het politieke beleid. Volgens Dohmen worden individuen door economische en politieke instituties steeds meer aangesproken als rationele consumenten en mondige, 'zelfverantwoordelijke' burgers.²² "The capitalistic market, with its 'imperatives' of continuous expansion, attacks tradition", stelt Giddens.²³ De kapitalistische markt wordt een maatschappelijk invloedrijke kracht en promoot individuele rechten en verantwoordelijkheden als voorwaarden voor de arbeidsproductiviteit en consumptie van individuen, en aldus voor de verdere expansie van het marktsysteem. In die zin begrepen, stuwen de kapitalistische markt samen met de liberaal gezinde overheid de verdere individualisering van het late twintigste -eeuwse subject voort.

19 De sociaaldemocratische politiek ontwikkelde zich in de jaren 50, 60 en 70 in grote delen van Europa tot verzorgingsstaten. Zie Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

20 Nicole Burzan, "Zur Gültigkeit der Individualisierungsthese – Eine kritische Systematisierung empirischer Prüfkriterien," *Zeitschrift für Soziologie* 40, no. 6 (2011): 420. Ter verheldering: er is volgens Beck sprake van een ontheffing (door Beck zelf beschreven als *disembedding*) uit traditionele verbanden en tegelijkertijd inbedding (*re-embedding*) in nieuwe institutioneel-georganiseerde contexten.

21 Dit is wat Beck en Beck-Gernsheim bedoelen wanneer zij schrijven dat "the individual is becoming the basic unit of social reproduction". Voorheen was de samenleving vooral georganiseerd langs het traditionele kerngezin, of de boerenfamilie. Zie Ulrich Beck en Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization, Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences* (London: Sage Publications, 2002), xxii.

22 Dohmen, *Brief*, 49.

23 Giddens, *Modernity*, 197.

2.3. De crisis van de laatmoderniteit

Het fundamentele kenmerk van de laatmoderne samenleving volgens Dohmen, is dat het geïndividualiseerde subject een houvast in de vorm van een religieuze gemeenschap, familie en/of sociale klasse ontbeert. Individuen moeten voortaan zelf keuzes (leren) maken in welke materiële behoeften zij willen en kunnen bevredigen, op welke rechten zij willen staan, welke plichten zij denken te moeten nakomen, welke opleiding zij willen volgen of voor welke baan zij willen solliciteren. Dergelijke keuzes veronderstellen dat het individu zich al vanuit een of ander levensbeschouwelijke dan wel ethisch kader kan verhouden tot zijn eigen leven en dat van anderen in de maatschappij.

De levensbeschouwelijke en ethische oriëntatie van waaruit men zich verhoudt tot alledaagse zaken wordt echter zelf in toenemende mate een persoonlijke aangelegenheid. Bijvoorbeeld, hoe individuen handelen naar aanleiding van mediaberichten omtrent de ecologische crisis is afhankelijk geworden van hun politieke gezindheid, de wijze waarop zij de relatie tussen zichzelf en het dieren- en plantenrijk ervaren, de mate van empathie die zij hebben ontwikkeld enzovoort. Er is geen traditionele gemeenschap die individuen de richting wijst in deze kwesties, of ze gebiedt om te gehoorzamen aan een morele autoriteit. Er is hoogstens een verzameling milieugezinde groeperingen die burgers probeert in te lichten en te overtuigen over bijvoorbeeld de gevolgen van hun vleesconsumptie en hun reisgedrag. Burgers kunnen er niettemin altijd voor kiezen daar niet naar te luisteren. Bijvoorbeeld wanneer zij geen grip weten te krijgen op de complexiteit van alle gespecialiseerde kennis, wanneer de taal van deze groeperingen afwijkt van de hunne, wanneer andere activistische of politieke groepen milieuactivisten beschuldigen van samenzwering, enzovoort. Fundamenteler nog: door de afwezigheid van een alomtegenwoordige, dominante, in levensbeschouwing ingebedde autoriteit dienen individuen en instituties zich reflexief te verhouden tot informatie. ‘Reflexief’ betekent: alle oriëntatie op het verleden, heden en toekomst kan zelfstandig (dat is: los van een voorschrijvende autoriteit) en eindeloos worden betwijfeld en bijgesteld in het licht van nieuwe informatie en de kennisname van mogelijk betere, aantrekkelijkere alternatieven.²⁴

Zoals hierboven beschreven, bestonden religieuze instituties, waaronder de kerk en het gezin, bij de

24 Giddens, 5. Giddens spreekt hier in verband met reflexiviteit van het laatmoderne subject over “the reflexive project of the self” en “reflexively organised life-planning”.

gratie van een (re)productie van morele voorschriften binnen relatief vastomlijnde religieuze kaders. Daarentegen lijkt de reflexieve, open houding in de laatmoderne systemen van kapitalistische markt, liberale democratie en wetenschap een dergelijk (re)produceren van morele voorschriften uit te sluiten. We moeten nu beter begrijpen wat Dohmen bedoelt met ‘moraal’ alvorens over te gaan tot een interpretatie van de laatmoderne malaise van de moraal.

2.3.1. Moraal

De wijze waarop Dohmen het begrip moraal hanteert zorgt voor verwarring. Op de eerste plaats laat hij het na om het eenduidig te definiëren. De lezer treft een poging tot een definitie aan in de inleiding van zijn *Brief* wanneer Dohmen verklaart wat hij bedoelt met zijn idee van een ‘publieke moraal’, namelijk “een sociale houding, die iemand verwerft als hij in de praktijk van het dagelijks leven een eigen, verantwoordelijke levensstijl hanteert”.²⁵ Dohmen omschrijft de publieke moraal ook wel als een ‘levenshouding’, een ‘gedragwijze’ en een ‘algemene cultuur van het zelf’. De vraag doemt echter op wat het morele karakter van een sociale levenshouding is, of van een cultuur van het zelf.

Op de tweede plaats ontstaat verwarring doordat Dohmen begrippen als moraal, ethiek, levenskunst, en *Bildung* gaandeweg in zijn boek door elkaar heen gaat gebruiken:

De afgelopen tien jaar heb ik (...) systematisch de hoofdlijnen van een ethiek van de levenskunst uitgezet. Ik zie levenskunst als een concrete moraal van zelfverantwoordelijkheid, en in die zin als een vorm van morele educatie, een Bildungsmoraal. Deze moraal wil antwoord geven op de klassieke vraag: hoe moet ik leven? Wat is een zinvol leven in een goede samenleving?²⁶

De lezer krijgt de indruk dat ‘moraal’, ‘levenskunst’ en ‘ethiek’ ongeveer hetzelfde betekenen in Dohmens optiek. Deze drie begrippen draaien dan kennelijk allemaal om het beantwoorden van de door Dohmen aangehaalde levensvragen. Moraal betreft zich dus op de vragen naar de (goede) wijze van leven, naar de zin van het leven in een goede samenleving. Verwarrend blijft echter Dohmens beschouwing van de moraal als enerzijds een ‘publiek’ en ‘algemeen’ iets dat het individuele subject via een ‘cultuur’ overstijgt en anderzijds als een ‘houding’ dat het subject

25 Dohmen, *Brief*, 16.

26 Dohmen, 103.

verwerft door middel van een levensstijl. In het volgende hoofdstuk ga ik dieper in op deze onhelderheid.

Voor nu kunnen we vaststellen dat de door Dohmen aangehaalde morele vragen werden beantwoord binnen de traditionele samenleving. Deze beantwoording geschiedde door middel van relatief onveranderlijke voorschriften die werden uitgedragen en nageleefd door de bijvoorbeeld de kerk, het kerngezin enzovoort. In de laatmoderne samenleving maakt die onveranderlijkheid plaats voor reflexieve instituties die de morele vragen steeds meer vanuit technische en commerciële zienswijzen belichten.

2.3.2. Beslaglegging op de morele ervaring

Eenzijds heeft het laatmoderne subject via emancipatiepolitiek en geïnstitutionaliseerde individualisering tal van kansen gekregen om het eigen leven vorm te geven. Dohmen stelt dat het levensverhaal van dat subject uitkomst is geworden van wat hij zelf van zijn leven maakt in plaats van dat hij wordt gedictieerd door traditie en gemeenschapsbanden. Bovendien garandeert de liberaal-democratische overheid in principe vrijheid, gelijkheid en veiligheid en zorgt de relatief hoge welvaart ervoor dat individuen hun keuzevrijheid binnen allerlei institutionele kaders kunnen opeisen en uitoefenen.

Anderzijds leidt de verdringing van traditionele morele kaders tot morele verarming waardoor veel laatmoderne individuen niet in staat zijn om reflexief en autonoom goede keuzes in het leven te maken. De reden die Dohmen aandraagt voor het ontstaan van deze situatie is dat “moraal en levensbeschouwing in toenemende mate [worden] opgeofferd aan de instrumentele rationaliteit van de markt, de wetenschap en de techniek”.²⁷ Voor dit argument grijpt hij terug op het werk van Charles Taylor.²⁸ De tweede stelt dat de kapitalistische economie, technologie en wetenschap en de bureaucratie problemen enkel in een wetenschappelijke, technische dan wel commerciële taal articuleren en hoofdzakelijk technische oplossingen aandragen voor kwesties die echter ook door een morele dimensie gekleurd worden. Het gevolg is, aldus Taylor, dat morele en existentiële kwesties worden verdrongen naar de individuele sfeer.²⁹

27 Dohmen, *Brief*, 55.

28 Dohmen, *Tegen de Onverschilligheid, Pleidooi voor een Moderne Levenskunst* (Amsterdam: Ambo, 2007), 174 en Dohmen, *Brief*, 55 en 69.

29 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 6, 20-21 en 59.

Een voorbeeld van instrumentele rationaliteit in verband met zulke kwesties is een door de vliegindustrie gefaciliteerd systeem van donaties. Via dat systeem doneren vliegconsumenten geld voor het planten van bomen ter compensatie voor hun vlieggedrag. Deze activiteit zou gepaard kunnen gaan met de wens om het milieu zo min mogelijk te willen beschadigen. Desondanks betreft het hier een handeling die wordt voltrokken *binnen* het technische en commerciële systeem van de alsmaar uitdijende en vervuilende vliegindustrie. Het articuleren van de morele vraag aangaande deze industrie en het vlieggedrag zelf – is het moreel geoorloofd is om te vliegen? – wordt daardoor uitgesteld. Het resultaat is dat de morele zijde van het vlieg-vraagstuk, dat natuurlijk onderdeel uitmaakt van veel bredere, moreel-geladen thema's, wordt verdrukt door een technische en commerciële taal van 'uitstoot compenseren' door 'geld te doneren'.

Doordat de markt, wetenschap en bureaucratie het dagelijkse samenleven grondig beïnvloeden, snijden zij – al dan niet onbedoeld – het dagelijkse leven af van morele bronnen, taal en ervaringen. Giddens noemt dit de “sequestration of moral experience”, oftewel:³⁰ laatmoderne instituties leggen ‘beslag’ op de morele ervaring van mensen. Tegelijkertijd beïnvloeden die systemen het samenleven vanuit de instrumenteel-rationele optiek die intrinsiek is aan hen. Dilemma's met een morele signatuur blijven zich nochtans opdringen aan het reflexieve individu. Het betreft allerlei thema's van het dagelijkse leven in de hedendaagse samenleving, waaronder het zojuist geziene ecologische vraagstuk, maar ook familierelaties, ziekte, dood, intimiteit, armoede enzovoort. Met betrekking tot deze beslaglegging is Dohmen het met Giddens eens wanneer de tweede stelt dat “the project of the self has to be reflexively achieved in a technically competent but morally arid social environment”.³¹ Uiteindelijk wordt het reflexieve individu louter op zichzelf teruggeworpen met de zorg voor een moreel juist en betekenisvol leven, ook al is het “likely to lack the psychic and social resources to cope with the issues thus posed”.³²

2.3.3. Vrijheid als zelfbeschikking

In het geïndividualiseerde, moreel verarmde klimaat van de laatmoderniteit beschikt het ogenschijnlijk autonome individu dus over weinig bronnen waarmee het zijn leven vorm kan geven. Wat ontbreekt zijn vooral voorstellingen van *waartoe* dat subject vrij is. Volgens Dohmen missen we rijke, overtuigende invullingen van onze vrijheid en van de psychische en sociale voorwaarden

30 Giddens, 156.

31 Giddens, 201.

32 Giddens, 167.

die ervoor nodig zijn om iets zinvol te doen met ons leven. In het licht van dit gebrek bekritiseert hij de heersende doch smalle opvatting van vrijheid als “zelfbeschikking en niet-inmenging”.³³ Volgens hem gaat achter dit idee de neoliberale assumptie schuil die luidt dat het individu zelf kan en moet bepalen welke keuzes hij maakt, bijvoorbeeld in relatie tot zijn sociale verhoudingen en consumptiegedrag.³⁴ Het individu moet daarin niet worden belemmerd door een bemoeizuchtige ander dan wel de overheid. Dit beeld vergelijkt Dohmen met het spektakel van de “Marlboro Man” die, onkwetsbaar voor tegenstanders, alleen op zijn zwarte paard de bergtop bereikt.³⁵ Een van buiten hem opgelegde – heteronome – levensbeschouwing of moraal is een lachertje, want hij wil (en kan!) alles zelf bereiken. In deze neoliberale voorstelling ligt de nadruk dus op negatieve vrijheid: een ‘vrij-zijn-van’.³⁶

Dohmen meent dat de dominante media, partij-politieke programma’s en het vormgegeven economisch beleid worden gevoed door de genoemde neoliberale opvatting. Doordat de van traditionele kaders bevrijde burger wordt beschouwd als van anderen onafhankelijk en zelfgericht, verzuimt het neoliberalisme volgens hem om “een moraal te ontwikkelen waarmee die bevrijde individuen hun autonomie zodanig gestalte kunnen geven dat we een samenleving overeind houden van even zelfredzame als op elkaar betrokken individuen”.³⁷ Daaruit volgt dat de neoliberale opvatting van zelfbeschikking tezamen met de kapitalistische markteconomie ‘sociaal atomisme’ aanwakkert:³⁸ er is geen serieuze oriëntatie meer op de ander, de eigen burgerschap, de mens in nood, urgente maatschappelijke problemen enzovoort. Bovendien wordt in de idee van vrijheid als zelfbeschikking miskend dat het individuele leven juist fundamenteel wordt beïnvloed door allerlei maatschappelijke instituties, van de markt tot het onderwijssysteem en de zorgverlening. Doordat deze opvatting van vrijheid zo smal is, kan die het gemis van een maatschappelijk gedeeld

33 Dohmen, *Brief*, 15.

34 Het individu dat Dohmen hier beoogt te bekritisieren is dat van het ‘dikke-ik’ dat door Harry Kunneman is geïntroduceerd in Harry Kunneman, *Voorbij het Dikke-Ik, Bouwstenen voor een Kritisch Humanisme* (Amsterdam: Uitgeverij SWP, 2005). Kunneman stelt op pagina 8 van zijn boek dat het dikke-ik een fundamenteel probleem bekleedt van de Verlichte moderniteit. Het “dikke-ik is inderdaad in hoge mate autonoom, maar het is tegelijkertijd grotendeels gespeend van andere menselijke kwaliteiten zoals ruimdenkendheid, openheid voor dialoog en morele betrokkenheid op het lot van anderen. Het dikke-ik vormt (...) een verontrustende *uitvergroting* van het autonome, vrije individu dat aanhangers van het moderne Verlichtingsdenken zo na aan het hart ligt”.

35 Dohmen, 16.

36 Dohmen, *Tegen de Onverschilligheid*, 184. De notie negatieve vrijheid ontleent Dohmen aan de Britse politiek filosoof Isaiah Berlin. Het staat tegenover positieve vrijheid, een begrip dat we in het volgende hoofdstuk zullen behandelen.

37 Dohmen, *Brief*, 16.

38 Dohmen, 69. Het idee van sociaal atomisme in verband met neoliberale opvattingen binnen de samenleving ontleent Dohmen vluchtig aan Taylor, maar gaat daarin voorbij aan Taylors genuanceerdere uiteenzetting van individualisme. Vgl. Taylor, *Ethics*, 58 en 117.

perspectief op een goed leven in een goede samenleving niet wegnemen. Veeleer draagt zij eraan bij dat mensen ten prooi dreigen te vallen aan de perikelen van een betekenisarm, heteronoom leven dat wordt beheerst door wat de markt aan kortstondige bevrediging aanbiedt.

2.4. Conclusie

De crisis van de moraal die Dohmen aldus in kaart tracht te brengen in de context van de laatmoderne samenleving, betreft het gemis aan een maatschappelijk of publiekelijk gedeeld perspectief op hoe mensen een zinvol en goed leven in een goede samenleving kunnen leiden. Ik heb deze morele malaise als volgt in de laatmoderniteit gesitueerd.

Eenzijds zijn individuen geëmancipeerd uit samenlevingsverbanden die stoelden op traditie, kerk, familie en sociale klasse. Anderzijds zijn zij op een nieuwe wijze afhankelijk geworden, namelijk van de maatschappelijke instituties die deze emancipatie, en de individualiserende werking die daarmee gepaard gaat, veroorzaken. De laatmoderne instituties van de kapitalistische markt, wetenschap/technologie en liberale democratie opereren instrumenteel-rationeel. Als gevolg daarvan raken allerlei morele kwesties waarmee individuen dagelijks geconfronteerd worden systematisch uit het publieke leven verdrongen. Levensvragen worden op het individu afgewenteld en met technische en commerciële schijnoplossingen verhuld. Deze geïndividualiseerde en moreel verarmde omstandigheden worden daarnaast gedomineerd door een smalle, neoliberale opvatting van vrijheid als zelfbeschikking en niet-inmenging. Volgens Dohmen is die voorstelling van individuele vrijheid illusoir en onvolledig. Veel individuen zijn namelijk niet vanzelf in staat om zich reflexief en op een moreel-verantwoorde wijze te betrekken op zichzelf en anderen. Betrokkenheid en engagement zijn echter niet enkel benodigd voor een zinvol en goed leven, maar gaan bovendien ook vooraf aan een goede omgang met urgente maatschappelijke kwesties. Daarom is het volgens Dohmen dringend tijd om te werken aan een nieuw antwoord op de vraag hoe mensen moeten leven, oftewel: aan een nieuwe publieke moraal.

3. DE NIEUWE PUBLIEKE MORAAAL VAN SOCIALE ZELFONTPLOOIING

In dit hoofdstuk zet ik uiteen wat het begrippenkader van Dohmens nieuwe publieke moraal van sociale zelfontplooiing behelst. Dohmen stelt deze nieuwe publieke moraal voor als antwoord op de in het vorige hoofdstuk besproken morele crisis. Ter inleiding schets ik eerst de achtergrond van Dohmens programma. Daarin staan de van oorsprong sociologische begrippen levenspolitiek en levensstijl centraal die Dohmen verbindt met de ethische stroming van de filosofie van de levenskunst. Vervolgens ga ik dieper in op de noties die liggen besloten in het concept van sociale zelfontplooiing. Als laatste werp ik een kritisch licht op Dohmens werk als opmaat voor het volgende hoofdstuk.

3.1. Achtergrond: levenspolitiek, levensstijl en levenskunst

3.1.1. Eerste achtergrond: levenspolitiek en levensstijl

Dohmen verwijt Beck en Giddens dat zij nalaten om een normatieve uitwerking te geven van de begrippen levenspolitiek en levensstijl, hoewel zij stellen dat “ieder van ons veroordeeld is tot het ontwikkelen van zijn of haar eigen levensstijl”.³⁹ ‘Levenspolitiek’ definieert Giddens als een politiek van zelfontplooiing die is opgekomen in de laatmoderniteit, toen de aandacht verschoof van emancipatie naar autonomie.⁴⁰ Niet langer is de bevrijding van de repressie van gemeenschap en traditie het centrale punt van maatschappelijke zorg, maar de vrijheid voor het individu om zichzelf in relatie tot anderen te bepalen en daarin verantwoorde keuzes te maken. Dohmen zegt daarover: “Dat het een *levenspolitiek* is, duidt op het feit dat ik me als individu moet leren verhouden tot de sociale en maatschappelijke orde waarin ik met mijn levensvragen word geïndividualiseerd”.⁴¹

Levensvragen gaan over hoe het subject zich op moreel juiste en op zinvolle wijze(n) kan verhouden tot zichzelf en de maatschappij. Ze trekken telkens de aandacht van het individu, maar

39 Joep Dohmen, *Brief aan een Middelmatige Man, Pleidooi voor een Nieuwe Publieke Moraal* (Amsterdam: Ambo, 2012), 189.

40 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991), 214-215.

41 Dohmen, *Brief*, 57.

overstijgen het eveneens. Oftewel: het individu staat niet los van een buitenwereld van anderen en instituties waarin morele vragen worden opgeworpen. Daardoor kunnen dergelijke kwesties niet enkel door het individu op een bevredigende wijze worden beantwoord. ‘Hoe moeten *wij* leven?’, luidt de centrale vraag van de levenspolitiek volgens Giddens.⁴² Om die vraag te beantwoorden moet dus gezamenlijk worden gewerkt aan moreel verantwoorde manieren van zelfontplooiing. Nergens maakt Giddens echter duidelijk hoe en in welke verbanden deze politiek plaatsvindt.

Levenspolitiek is ook wel ‘levensstijlpolitiek’.⁴³ Een levensstijl is een routinematige praktijk: “the routines incorporated into habits of dress, eating, modes of acting and favoured milieux for encountering others”.⁴⁴ Keuzevrijheid staat hier centraal; het gaat om gekozen gewoontes. Dat betekent dat “the routines followed are reflexively open to change in the light of the mobile nature of self-identity”.⁴⁵ Ja, het hele individuele leven voltrekt zich via eindeloos oriënteren, plannen, kansen grijpen, keuzes maken, beslissingen herzien, risico’s ontwijken of juist aangaan... Hoewel de *inhoud* van de levensstijl veranderlijk is, blijft de levensstijl als *premissie* in de laatmoderniteit ongewijzigd. De vraag ‘hoe moeten wij leven?’ vertaalt Dohmen daarom naar ‘hoe kunnen laatmoderne mensen (...) hun eigen levensstijl ontwikkelen en met elkaar een zinvol leven leiden?’⁴⁶

3.1.2. Tweede achtergrond: filosofie van de levenskunst

De filosofie van de levenskunst is gebaseerd op het antieke idee van de zelfzorg, die door Michel Foucault opnieuw onder de aandacht werd gebracht. Foucault traceert bij de oude Grieken een ontwikkeling van wat hij een 'cultuur van het zelf' noemt.⁴⁷ De kern daarvan is de praktijk van het zelf: een geheel van technieken waarmee individuen hun leven oefenend vormgeven. Geleidelijk aan komt de praktijk van het zelf synoniem te staan voor wat bij de oude Grieken *tekhne tou biou* heet, oftewel 'levenskunst'.

De Duitse filosoof Wilhelm Schmid heeft getracht de aanzetten van Foucault wijsgerig te doordenken en maatschappelijk te populariseren. Onder ‘levenskunst’ verstaat Schmid “die

42 Giddens, *Modernity*, 215.

43 Giddens, 214.

44 Giddens, 81.

45 Giddens, 81.

46 Dohmen, *Brief*, 103.

47 Zie Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the College de France 1981-82* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 205.

Möglichkeit und die Anstrengung (...) das Leben auf reflektierte Weise zu führen und es nicht unbewusst einfach nur dahingehen zu lassen”.⁴⁸ Het is een individuele ethiek (*Individualethik*), een ethiek van de keuze. Volgens Schmid moet dit programma geen regels voor samenleven voorschrijven, maar opties aanreiken van waaruit het individu een gereflecteerde keuze kan maken ter bevordering van een “goed”, “bewust” en “vervuld” leven.⁴⁹ Deze voortdurende inspanning van het subject om het leven te ‘stileren’ aan de hand van zijn keuzes, stelt Schmid voor als een oorspronkelijk romantische esthetiek, een ‘subjectkunst’.⁵⁰

Dohmens versie van levenskunst is van meet af aan meer dan een individuele ethiek: “De moraal van de levenskunst die ik voorsta is dus nadrukkelijk een publieke moraal”.⁵¹ In tegenstelling tot Schmid beargumenteert Dohmen dat de levenskunstfilosofie zich tegen de achtergrond van een levenspolitiek juist wel moet bezighouden met morele richtlijnen. Al kan “geen enkele moraal meer om de inbreng van het individu heen”, toch moeten algemene morele regels voorschrijven hoe het individu zich via zijn levensstijl dient te verhouden tot anderen.⁵² De ontwikkeling van een eigen moreel verantwoorde levensstijl is voor Dohmen een *sociale* activiteit, namelijk ‘sociale zelfontplooiing’. Hij verlaat daarbij geenszins de romantische voorstelling van het subject als “levend kunstwerk”.⁵³

3.2. Het begrippenkader van sociale zelfontplooiing

De publieke moraal van Dohmen behelst een aantal onderling samenhangende concepten. Het is mijn doel om ze vanaf nu zoveel mogelijk te ontvlechten, achtereenvolgens: sociale zelfontplooiing, autonomie, authenticiteit en zelfzorg. Daarbij streef ik ernaar de kern van Dohmens ethiek en de

48 Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst, Eine Grundlegung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), 10.

49 Schmid, *Lebenskunst*, 94.

50 Schmid, 73-75. De voorstelling van het leven *als* kunstwerk is een uitvinding van de romantiek. Volgens Schmid is deze idee allerminst achterhaald: “Die verschiedensten künstlerischen Avantgarden der Moderne nahmen die Idee der *Romantik* auf, Leben und Kunst in einer Lebenskunst zu verknüpfen (...) und unverändert lebt am Ende des [20.] Jahrhunderts im Diskurs der Ästhetik die Idee immer noch fort, das Leben in Form von Lebenskunst zur Kunst zu machen. In jedem Fall aber kann die Lebenskunst, die sich im Umfeld der Künste bewegt, von diesen einiges an eigenwilligen Sichtweisen und Verfahrensweisen übernehmen, um es zur Realisierung des Lebens als Kunstwerk zu gebrauchen”. In zijn versie van levenskunst vergelijkt Schmid het autonome subject dan ook met de kunstenaar: “Das Subjekt der Lebenskunst verfährt bei der Gestaltung des Lebens zum Kunstwerk in Analogie zum *Künstlersubjekt*, das Autonomie für sich beansprucht und diese in einer Serie von Wahlakten exerziert: Dies zu machen und nicht jenes, in dieser Form und an diesem Ort, mit diesem Material und jenen Mitteln, allein oder gemeinsam mit Anderen etc.”

51 Dohmen, *Brief*, 104.

52 Dohmen, 188.

53 Dohmen, 95.

belangrijkste implicaties ervan voor deze thesis te vangen; niet om zijn werk uitputtend te bespreken.

3.2.1. Sociale zelfontplooiing

Sociale zelfontplooiing vormt het conceptuele hart van Dohmens nieuwe publieke moraal, die hij, zoals we in paragraaf 2.3.1. zagen, ook wel als een nieuwe ‘cultuur van het zelf’ beschouwt. De vraag hoe het laatmoderne subject een moreel verantwoorde verhouding tot zichzelf en de samenleving – een eigen levensstijl – kan ontwikkelen, beantwoordt hij met dat concept.

Dohmen aspireert niet om het laatmoderne individualisme te verdampen, maar om vermeende misvattingen over zelfontplooiing als een louter naar binnen gekeerde of zelfgerichte onderneming te weerleggen.⁵⁴ Een daadwerkelijke zelfontplooiing van individuen komt erop neer dat zij niet ten koste van anderen maar juist “samen en met het oog op anderen” een levensstijl ontwikkelen.⁵⁵ Het zichzelf ontplooiende individu moet volgens hem worden voorgesteld als sociaal verbonden, op anderen betrokken, maatschappelijk geïntegreerd en geëngageerd.

Dohmen fundeert het concept van sociale zelfontplooiing in het humanisme. Hij beschouwt het humanisme als een levensbeschouwing waarin de mens als een sociaal individu centraal staat. De humanistische levensbeschouwing staat allerm minst gelijk aan een traditie waarin het individu ondergeschikt wordt gemaakt aan de gemeenschap. Dat zou namelijk betekenen dat Dohmen teruggrijpt op een traditionele levenswijze waarin weinig ruimte is voor individuele keuzevrijheid. De relevantie van het humanisme voor een laatmoderne moraal onderbouwt hij met een poging het humanisme te funderen op twee morele pijlers: zelfontplooiing en menslievendheid. Humanistische zelfontplooiing is volgens hem nooit een zaak van het individu alleen, maar moet altijd plaatsvinden in een gerichtheid op anderen en worden begrepen als stap naar het realiseren van een rechtvaardige samenleving. Het humanisme doet “op allerlei manieren een appèl (*sic*) op mensen om zichzelf te ontwikkelen, zich weerbaar te maken en elkaar te helpen om zich in woord en daad te ontplooiën”.⁵⁶

Geïnspireerd op de ideeën van romantische en humanistische auteurs zoals Rousseau en Montaigne, karakteriseert Dohmen de eerste pijler van zelfontplooiing als het scheppen van iets nieuws, jezelf ‘zelfstandig’ uitdrukken, kortom: het leiden van je leven alsof je een kunstwerk maakt. Ook de

54 Dohmen, 45.

55 Dohmen, 16.

56 Dohmen, 39.

levenskunstfilosofie behoort volgens hem tot het humanisme. Het ethisch-esthetische gebod van deze filosofie luidt: “een welgevormd mens is wellevend, hoffelijk, stijl- en smaakvol. Stijl en smaak zijn niet van nature gegeven maar moeten worden ontwikkeld.⁵⁷ Dat wordt te meer duidelijk in de wijze waarop Dohmens ideaal van zelfontplooiing is verbonden met een mensbeeld, een opvatting van wat “de menselijke natuur in feitelijke zin” is – of zou moeten zijn – namelijk “gevormd en ontwikkeld”.⁵⁸

Een aan het humanisme verwante stroming die nauw verbonden is met het humanistische ideaal van zelfontplooiing is het romantische ‘Bildung’. De vorming van het individuele subject wordt hierin geconceptualiseerd langs de begrippen creativiteit, verbeelding, expressie en authenticiteit. Bildung verkrijgt bovendien een nadrukkelijk intellectuele lading in het werk van de Duitse filosoof Peter Bieri. In Bieri’s versie verwijst Bildung naar aspecten als nieuwsgierigheid, empathie, tolerantie, gearticuleerdheid, zelfkennis en passie.⁵⁹ Hoewel Dohmen zich laat inspireren door dat concept van Bildung bekritiseert hij deze als te intellectueel, te zelfgericht en te weinig gesitueerd in de laatmoderne context. Daarom neemt hij de notie van Bildung mee in zijn voornemen om van zelfontplooiing een publiek ideaal te maken. Bildung – de morele opvoeding van het laatmoderne individu tot sociale, zelfontplooiende burgers – moet vanuit Dohmens optiek worden beschouwd als van maatschappelijk belang.

Tot slot wil ik me richten op menslievendheid als tweede pijler van Dohmens opvatting van humanisme. De morele dimensie van menslievendheid gaat volgens Dohmen over humaniteit, oftewel: aandacht voor de menselijke kwetsbaarheid die inherent is aan de “intermenselijke conditie”.⁶⁰ In het samenleven, de sociale werkelijkheid, zijn subjecten fundamenteel verbonden met elkaar. Menslievendheid heeft betrekking op deze verbinding. Daarin moet ook het relationele zelfontplooiingsideaal worden gesitueerd. Waar de nadruk in zelfontplooiing ligt op het individu, daar ligt de nadruk in menslievendheid op de ander en de samenleving. Beide dimensies van humanisme zijn echter altijd in onderlinge samenhang aan de orde. Binnen die cohesie is het individu voor de ontwikkeling van zijn levensstijl telkens betrokken, nee zelfs áángewezen op de

57 Dohmen, 25-26.

58 Dohmen, 27.

59 Dohmen, 21. Hierover zegt hij: “de gevormde mens is een lezer, hij houdt van literatuur, kijkt naar films en dans, luistert naar muziek et cetera. Dit moet niet verkeerd worden verstaan. Een ontwikkeld mens is uitdrukkelijk géén passieve consument, maar iemand voor wie lezen, kijken en luisteren een manier van dieper ervaren is.”

60 Dohmen, 27.

ander. Dat probeert Dohmen uit te werken in het tweede begrip waarmee we zijn publieke moraal definiëren: autonomie.

3.2.2. Autonomie

In het vorige hoofdstuk besprak ik hoe Dohmen een neoliberaal verstaan van vrijheid als zelfbeschikking en niet-inmenging bekritiseert. Het neoliberalisme, aldus Dohmen, laat na om een morele visie te ontwikkelen op wat individuen met hun vrijheid moeten doen voor een zinvol leven in een goede samenleving. Vanuit deze kritiek stelt hij voor om vrijheid te begrijpen als autonomie:

Werkelijke autonomie betekent niet alleen zelfbeschikking, maar ook het concreet kunnen uitoefenen van de eigen positieve vrijheid: zelfbepaling. Dat is helemaal geen sinecure, want ze vereist dat iemand een behoorlijk zelfinzicht heeft en op grond daarvan zijn verlangens kan ordenen en onderscheid kan maken tussen wat hij meer en minder van belang acht.⁶¹

Autonomie verwijst dus niet alleen naar *zelfbeschikking*, maar betekent voor Dohmen hoofdzakelijk *zelfbepaling*, namelijk een bredere, positieve vorm van vrijheid: een ‘vrij-zijn-om’. Dat laatste gaat, zoals we eerder in hoofdstuk 2 zagen, over hoe het individu zijn vrijheid daadwerkelijk kan en moet invullen. Voor zelfbepaling is invloed van anderen en van instituties niet alleen onontkoombaar, maar zelfs noodzakelijk. Via de interactie met en invloed van anderen kan het individu ontdekken en leren wat zijn eigen wensen en verlangens in het leven zijn. Dohmen gebruik hier de metafoer van de klimop: zonder muur groeit de klimop over de grond – ziedaar de verarming die het neoliberalisme teweegbrengt –, maar met muur groeit het in de hoogte. Het verwerven van autonomie is dus relationeel, een “intersubjectieve aangelegenheid.”⁶²

Zodoende is zelfbepaling het resultaat van een reflexief leerproces waarbij de ander onontbeerlijk is. Bovendien heeft deze invulling van autonomie twee kanten, namelijk “dat je leert om over jezelf te beschikken in relatie tot anderen, en dat je je kunt identificeren met voor jou belangrijke verlangens”.⁶³ De vraag is nu wanneer het subject komt te weten dat het over zichzelf beschikt en wat zijn verlangens zijn.

61 Dohmen, 65.

62 Dohmen, 88.

63 Dohmen, 66.

Immanuel Kant geldt als een van de moderne filosofische grootheden in het denken over autonomie als zelfbepaling. Voor Immanuel Kant lag de autonomie van het individuele subject in de rede: iets wat zowel in hemzelf lag besloten als wat hem tegelijkertijd oversteeg. Daar elk mens voor Kant een redelijk wezen was, kon autonomie als mogelijksvoorwaarde voor de moraal in redelijke wetten worden gevonden en gefundeerd. De categorische imperatief geldt als de belangrijkste van die wetten: “handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde”.⁶⁴ In al het handelen diende de stelregel van het subject tot algemene wet verheven te kunnen worden. Alleen dan was het handelen redelijk, autonoom en dus moreel goed. Bij Kant was de rede dus de toetssteen voor subjectieve autonomie. Dohmen kent daarentegen geen prioriteit toe aan de redelijkheid als grondbeginsel voor autonomie. Aan welk principe dan wel? Deze vraag brengt ons bij het begrip van authenticiteit.

3.2.3. Authenticiteit

Dohmens nadere invulling van het begrip autonomie geschiedt aan de hand van enkele cultuurfilosofische opmerkingen. Hij betoogt:

Hier ligt de zwakke stee van het liberalisme: het naïeve optimisme dat individuen ‘vanzelf’ autonoom zijn en op die manier wel tot de goede keuze zullen komen. Anderzijds schiet het conservatisme tekort omdat het geen onderscheid maakt tussen iemand die vanuit een innerlijke overtuiging gehoorzaamt aan de wet dan wel uit angst of plat conformisme. Veel moderne mensen willen inderdaad graag zichzelf zijn en weten heel erg goed dat dat iets anders is dan gewoon maar doen wat in het opkomt. Eigenlijk willen ze maar één ding, namelijk dat het eigen leven werkelijk telt. Dat is niet het geval zolang ze onverschillig zijn, noch zolang ze zich uitleveren. Dat is pas het geval als ze authentiek zijn.⁶⁵

Een subject is autonoom wanneer het trouw aan zichzelf of authentiek is. Het is authentiek wanneer het ontdekt wat zijn eigen, echte, wezenlijke verlangens en waarden zijn in het leven, “en op grond daarvan zijn eigen autoriteit is geworden”.⁶⁶ Voor zijn begrip van authenticiteit als een moreel ideaal baseert Dohmen zich hoofdzakelijk op Taylors omschrijving daarvan.⁶⁷ Authenticiteit wordt volgens

64 Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974), 51.

65 Dohmen, *Tegen de Onverschilligheid*, 181-182.

66 Joep Dohmen, *Tegen de Onverschilligheid, Pleidooi voor een Moderne Levenskunst* (Amsterdam: Ambo, 2007), 171.

67 Vooral in Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

Taylor en Dohmen vaak door tegenstanders misverstaan als een narcistische kwaliteit van overmatige zelfgerichtheid. Terwijl het eigenlijk verwijst naar een “competentie om telkens opnieuw op een waarachtige manier ‘binnen’ en ‘buiten’ op elkaar af te stemmen”.⁶⁸

Taylor treft de bron van authenticiteit aan in het idee van de ‘morele intuïtie’, waarbij het subject luistert naar een ‘innerlijke stem’.⁶⁹ De gedachte dat moraliteit kon worden gevonden door in contact te staan met je diepste innerlijk is volgens Taylor uitgewerkt door Jean-Jacques Rousseau. Rousseau ageerde tegen traditionele morele en religieuze visies waarin verbinding met een (transcendente) God de primaire voorwaarde vormde voor het morele handelen. Bij hem stond het contact van het subject met zijn authentieke zelf ook in verband met wat Taylor vertaalt naar “self determining freedom”, oftewel: het idee dat het individu vrij is wanneer het zichzelf los van externe invloeden bepaalt.⁷⁰

Taylor beargumenteert echter dat externe invloeden noodzakelijk zijn om het eigen leven een originele vorm te geven. Het subject dient zich dialogisch te verhouden tot anderen en betekenisaders waarin het subject zich reeds bevindt: “Authenticity is not the enemy of demands that emanate from beyond the self; it supposes such demands”.⁷¹ Met andere woorden: de identiteit van een subject wordt onderhandeld en overeengekomen in sociaal verband.⁷² Dohmen neemt die interpretatie van authenticiteit over, waarbij hij het in Taylors voetspoor een ‘sociaal bemiddelde kwaliteit’ noemt.⁷³ En hierop berust Dohmens voorstelling van relationele autonomie: het laatmoderne individu bepaalt zichzelf in relatie tot anderen omdat het trouw kan zijn aan zichzelf via die anderen. Merkwaardig is echter dat Dohmen met geen woord rept over erkenning door anderen als sociale voorwaarde voor de totstandkoming van authentieke identiteiten, terwijl Taylor daar een heel hoofdstuk aan wijdt.⁷⁴

68 Dohmen, *Tegen de Onverschilligheid*, 181.

69 Taylor, *Ethics*, 26-28.

70 Taylor, 27.

71 Taylor, 41.

72 Taylor laat na deze notie te definiëren. Ik stel voor identiteit te beschouwen vanuit de, binnen de sociologie en psychologie aangehangen, visie dat het individuele leven kan worden begrepen als een levensverhaal, een biografie, dat in en door met anderen gedeelde betekenissen wordt ge(re)construeerd en ervaren.

73 Dohmen, *Brief*, 70.

74 Onder de titel ‘The Need for Recognition’ in Taylor, *Ethics*, 43-55. Dohmen gaat hier een problematische kant van authenticiteit als sociaal geconstrueerde categorie komt uit de weg. De totstandkoming van authenticiteit vindt plaats via de erkenning door anderen. Of iemand wel of niet erkend moet worden is echter niet objectief te bepalen, maar is afhankelijk van sociale machtsstructuren die we in het volgende hoofdstuk zullen zien.

Dohmen verwoordt de hierboven besproken notie van authenticiteit in levenskunstgevoelige taal. Authentiek zijn betekent niet dat het individu zichzelf moet *vinden*, alsof het zou gaan om een onveranderlijk zelf dat ergens verstopt ligt, maar om zichzelf *uit te vinden* of te scheppen.⁷⁵ Authenticiteit is daarmee geen gegeven, maar een onophoudelijke morele ‘taak’ van het laatmoderne individu. Voortbordurend op Taylor wordt het authentieke zelf bij Dohmen expliciet een reflexief en creatief project. Hoe leert dat subject dan om met behulp van de buitenwereld authentiek te worden?

3.2.4. Zelfzorg

Dohmen tracht het sociale of publieke karakter van zijn moraal van sociale zelfontplooiing verder uit te diepen met handreikingen van praktische aard. Autonomie en authenticiteit blijken te kunnen worden bereikt wanneer het subject zichzelf en wederom met behulp van anderen in bepaalde zaken oefent, oftewel: aan zelfzorg doet.

De notie van zelfzorg verwijst in Dohmens lezing van Foucault naar een praktijk die plaatsvond ten tijde van de antieke cultuur van het zelf. Om binnen het bestek van deze thesis te blijven, geef ik enkel Dohmens uitwerking van ‘zelfzorg’ weer. Dat is al tamelijk laborieus, aangezien Dohmen dit begrip verschillende betekenissen en accenten geeft.

In zijn *Brief* verwijst zelfzorg naar de methode of het leerproces waarmee autonomie en authenticiteit in de vorm van een eigen, moreel verantwoorde levensstijl kan worden verworven. Zelfzorg is een dagelijkse oefening in vrijheid, een ‘vrijheidspraktijk’:

Maar deze vrijheid is alleen mogelijk in de praktijk van het geleefde leven (...) Je bent nog niet vrij door over je leven na te denken, door pure reflectie, bezinning noch door een wilsbesluit. Vrijheid kan volgens Foucault alleen verworven worden door een zorgvuldige praktijk, waarbij de zorg door hem omschreven wordt als een combinatie van bezinning en reflectie met praktisch handelen.⁷⁶

Zelfzorg als een methodische praktijk van reflectie en handelen kent geen finale, geen ‘af’ kunstwerk. Het is veeleer een individualistische “oproep om je identiteit niet te laten verstarren”, wat betekent: “constant denken en oefenen, strijden voor een open en vitaal leven – als een

⁷⁵ Dohmen, 95.

⁷⁶ Dohmen, 87.

samoerai die het gevecht met het leven aangaat”.⁷⁷ Een permanente openheid voor vernieuwing moet uitmonden in een “volle levensvorm op ieder moment van het leven”.⁷⁸ De mate van reflexiviteit die het subject wordt verwacht in te nemen verkrijgt hier een ontegenzeggelijk heroïsche lading.

In het boek *Tegen de Onverschilligheid* blijkt dat de notie zelfzorg meer impliceert dan een vrijheidspraktijk. Opnieuw trekt Dohmen verwarrende verbanden tussen, ditmaal tussen ‘zelfzorg’ en andere elementen uit zijn begrippenkader:

Zorg voor zichzelf duidt erop dat je je eigen leven probeert onder controle te krijgen en daarbij ook nog eens de kwaliteit van je leven, de zin van je bestaan, bewaakt. Wie de verantwoordelijkheid op zich neemt voor de gang van zijn leven, betreedt de hachelijke weg van het waarden. Daarmee is zelfzorg meer dan een proces van reflectie, zelfkennis, aandacht en bewustwording. Zij is ook meer dan het vermogen om vaardigheden te ontwikkelen en te leren om vanuit zichzelf te handelen en te leven. Zelfzorg verwijst naar kwaliteit, naar leven vanuit je zelf, vanuit een eigen rangorde van waarden, kortom: naar authenticiteit.⁷⁹

Dohmen geeft weliswaar te kennen dat met het waarden van het eigen leven de ‘zingevingsdimensie’ van zelfzorg in beeld komt. Desondanks laat hij in het ongewis wat hij precies bedoelt met de stelling dat zelfzorg verwijst naar kwaliteit, of eigenlijk authenticiteit. Voor nu stel ik voor om te concluderen dat zelfzorg, opgevat als leerproces of vrijheidspraktijk, het individu in staat stelt om zin en kwaliteit in het leven te verlenen en te ervaren, oftewel: een authentiek leven dat de “middelmaat ontstijgt”.⁸⁰ Controle, zingeving en levenskwaliteit kunnen we als nastrevenswaardige waarden toevoegen aan het raamwerk van sociale zelfontplooiing.

Zelfzorg kan als praktijk verder worden geconcretiseerd in cognitieve, emotionele en creatieve activiteiten, zoals aandachtig waarnemen, overdenken, fantaseren, je verbeelden, gevoelens hebben,

77 Dohmen, 95.

78 Dohmen, 95. Het morele ideaal om een ‘vol’ of ‘vervuld’ leven te leiden is een levenskunstgedachte. Zie ook Schmid, *Philosophie der Lebenskunst*, 94: “Das Leben gut und – nach Massgabe der Abwägung aller grundlegenden Aspekte – richtig zu führen, ist der Versuch zu Realisierung eines *erfüllten Lebens*, erfüllt vom Bewusstsein der Existenz, erfüllt von der Erfahrung des gesamten Spektrums des Lebens, erfüllt vom vollen Genuss und Gebrauch des Lebens.”

79 Dohmen, *Tegen de Onverschilligheid*, 42-43.

80 Dohmen, *Brief*, 209.

echt willen, evalueren, besluiten en langdurig oefenen in het dagelijks leven.⁸¹ Om ze onder te brengen in een voor de lezer overzichtelijk verband, herleidt Dohmen deze en soortgelijke activiteiten tot een viertal aspecten van zelfzorg, namelijk zelfkennis, oefening, morele oriëntatie en *timing*. Het is hier niet de plaats om deze aspecten uitgebreid te kunnen toelichten. Toch wil ik kort stilstaan bij het derde aspect van zelfzorg als “het zoeken naar, uitvinden en scheppen van je eigen morele oriëntatie”. Immers, enerzijds instrueert de auteur het laatmoderne subject om vanuit zijn zelfkennis op zoek te gaan naar welke verlangens en waarden hij werkelijk van belang vindt voor zijn levensstijl. Die zoektocht dient te geschieden door middel van feedback die het individu ontvangt van anderen en de eisen die aan hem worden gesteld vanuit de buitenwereld. De hamvraag is volgens Dohmen of het individu zich bewust dan wel kritiekloos aanpast aan “de geldende regel”, of dat hij zich vanuit een eigen oriëntatie op het leven verhoudt tot de maatschappelijke context.⁸²

Anderzijds richt Dohmen zich op het geven van expliciet morele directieven waaraan het leven in de laatmoderne context heeft ingeboet. Ja, zijn versie van levenskunst met de normatieve concepten van zelfontplooiing, autonomie en authenticiteit is inderdaad “ten diepste moreel van aard”, een “nieuw moralisme, in de goede zin van het woord”.⁸³

In het licht van Dohmens ethische begrippenkader doemt de ontdekkingstocht van het subject naar een *eigen* moreel verantwoorde levensstijl op als een paradoxale onderneming. Op dit punt laat Dohmen ons met vragen achter: wat is toch dat autonome, *eigene* van het subject anders dan authenticiteit, waarbij de laatste reeds als een tamelijk afgebakend, normatief concept wordt gepresenteerd? Hoe kunnen autonomie en authenticiteit tegelijkertijd vertrekpunt en eindpunt zijn voor een laatmoderne levensstijl? Een dringendere vraag voor deze thesis is echter: hoe kunnen deze concepten, die het laatmoderne individualisme toch ook zeker moreel *voeden*, publiek worden om de crisis van de moraal het hoofd te bieden? Wat *is* dat ‘publieke’ eigenlijk?

3.3. Discussie: het sociale vacuüm of de publieke sfeer

Aan het begin van dit hoofdstuk zagen we dat, volgens Dohmen, geen enkele moraal de inbreng van het subject als individu kan verwaarlozen. Inderdaad, uit zijn moraal – samengevat onder de

81 Dohmen, 105.

82 Dohmen, 112.

83 Dohmen, 113 en 185.

hoofdconcepten van sociale zelfontplooiing, autonomie, authenticiteit en zelfzorg – bleek hoezeer hij erop gericht is het individu aan te spreken. Dat betekent niet dat Dohmen miskent dat de maatschappij en haar instituties het individu beïnvloeden, maar dat Dohmen zijn concepten als individuele kwaliteiten en activiteiten behandelt. Weliswaar moet het subject zijn autonomie, authenticiteit en zelfzorg in relationele zin ontwikkelen en oefenen. Desondanks spreekt Dohmen telkens het individuele subject aan om zich te ontplooien en voor zichzelf te zorgen ten einde autonoom en authentiek te worden. Een authentieke levensstijl is een eigen verantwoordelijkheid.

Hoewel Dohmen meent werk te maken van een sociale dimensie van zelfontplooiing, geeft zijn morele appel aan het individuele subject blijk van een sociaal vacuüm in zijn ethiek. Het Dohmeniaanse subject is vooral een interieur, dat zich bevindt in een, behalve kapitalistisch en laatmodern, ongedefinieerd ‘buiten’. Nergens legt Dohmen uit hoe het relationele of sociale van zelfontplooiing is omgeven door of ingebed in sociale of maatschappelijke categorieën.⁸⁴ Zie bijvoorbeeld de wijze waarop Dohmen het sociale nadere invulling poogt te geven met menslievendheid, een waarde die hij concretiseert als “het verbeteren van het lot van kansarme mensen”, maar verder volkomen abstract blijft.⁸⁵ De sociaal-maatschappelijke dimensie van menslievendheid, dat is: hoe en in welke soort relaties, praktijken, organisaties of instituties het tot uitdrukking moet komen, wordt geenszins duidelijk.

Ook de notie levenspolitiek werkt Dohmen niet uit door middel van sociale of maatschappelijke termen, zoals (economische, technologische, politieke) arrangementen of instanties die morele activiteiten en voorstellingen in het dagelijkse leven vergezellen. In de levenspolitiek is het vertrekpunt van zijn gedachtegang wederom het laatmoderne individu, dat zich voor zijn zelfontplooiing kan en moet verhouden tot – of normatiever: engageren met – de sociale en maatschappelijke orde omwille van een authentieke levensstijl. Echter, nergens beschrijft hij wat die sociale of maatschappelijke orde bekleedt. Men zou bijna denken dat het zelf een individu is.

Als gevolg van het ontbreken van een individu-overstijgend vocabulaire verhuult Dohmen het belang van de publieke sfeer als een belangrijke voorwaarde voor het vinden van gedeelde normativiteit. In

84 ‘Sociaal’ en ‘maatschappelijk’ houd ik hier bewust algemeen als verzamelterm voor factoren, categorieën en perspectieven van bijvoorbeeld historische, materieel-economische, lichamelijke, geografische en technologische aard.

85 Dohmen, *Brief*, 42-43.

de inleiding van deze thesis hebben wij deze notie reeds aangestipt. Charles Taylor definieert de publieke sfeer als

a common space in which the members of society are deemed to meet through a variety of media: print, electronic, and also face-to-face encounters; to discuss matters of common interest; and thus to be able to form a common mind about these. I say “a common space”, because although the media are multiple, as well as the exchanges which take place in them, these are deemed to be in principle intercommunicating.⁸⁶

In de westerse samenleving van de achttiende en negentiende eeuw vervulde de publieke sfeer de functie van een sociaal-maatschappelijke infrastructuur waarop een *common mind* kon worden bereikt. Een *common mind* moeten we hier verstaan als een gemeenschappelijk gedeelde opvatting of overeenstemming tussen alle leden die deelnamen aan de publieke sfeer als één gemeenschappelijke ruimte in de samenleving. Deelnemers hoefden elkaar niet alleen *face-to-face* te treffen. Zij communiceerden ook op afstand met elkaar: argumenten en ideeën zouden alom zijn verspreid via boeken, kranten, pamfletten enzovoort. Of het gemeenschappelijke belang daadwerkelijk democratisch kon worden gediend door middel van deze ruimte, en de daaruit oprijzende overeenstemming, is een discussie die we hier in verband met de beperkte ruimte niet kunnen voeren.⁸⁷

Voor nu volstaat het om ons bewust te zijn van de publieke sfeer als een al dan niet geïdealiseerde sociaal-maatschappelijke categorie of ruimte die ook relevant is voor de laatmoderne samenleving. Binnen de publieke sfeer kunnen eerder in deze thesis aangehaalde maatschappelijke vraagstukken en problematieken in principe collectief en democratisch worden geadresseerd. Beperken wij ons hier tot de crisis van de moraal als een dergelijk maatschappelijk probleem, dan staat voorop dat het

86 Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (London: Duke University Press, 2004), 83.

87 Zie Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1989). Men kan bijvoorbeeld aandragen dat de publieke sfeer een ruimte betrof die louter kon worden ingenomen door de bourgeoisie uit die tijd, terwijl de stemmen van andere groepen mensen, zoals de boeren, niet werden gehoord of simpelweg niet als relevant werden erkend.

Een andere mogelijke tegenwerping tegen de kracht van de publieke sfeer als ruimte voor het bereiken van overeenstemming luidt dat de publieke sfeer maatschappelijke overeenstemming over morele kwesties überhaupt bemoeilijkte. Het effect van de vrije pers zou namelijk zijn dat argumenten en opinies van verschillende individuen en groepen worden verscherpt en aangesterkt waardoor verdeeldheid zou worden geïntensiveerd. Vgl. Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 44-45: “The press reflects society. But society (...) became a realm of argument on moral and religious issues. The instrument did not create the arguments, but it sharpened, quickened, magnified, sent out to the furthest village in the land. If part of what we seek is the weakening of consensus in western European society, we cannot avoid asking about its mechanism and force”.

existentiële onbehagen nagenoeg elke individuele burger kan raken, en hem tegelijkertijd overstijgt. De publieke sfeer opent vervolgens de mogelijkheid om, via een gezamenlijk articuleren, discussiëren en andersoortige communicatie, een *common mind* voor de morele problematiek te bereiken. De gedaante van de *common mind* verwijst dan naar een nieuwe publieke moraal.

Echter, doordat Dohmen slechts het individu met ethische termen aanspreekt, koppelt hij de moraal los van de maatschappelijke of publieke dimensie die het eigen is, alsof de mogelijkheid en wenselijkheid van sociale zelfontplooiing geen gezamenlijke discussie en overeenstemming meer behoeft. Hij lijkt zich terdege bewust van kritiek op eerdere morele concepties van zelfontplooiing, zoals die van Peter Bieri, waarin nergens wordt beargumenteerd onder welke sociaal-maatschappelijke condities en in welke sociale verhoudingen een dergelijke praktijk zou kunnen slagen. Desondanks laat ook Dohmens strategie zich, in de woorden van de zorgethicus Frans Vosman, kenmerken als “*normativity first*”: Dohmen benadert laatmoderne subjecten via de wens om die subjecten te veranderen met behulp van zijn normatieve ideeën.⁸⁸ Zijn normatieve strategie leidt daardoor af van hoe mensen leven in de feitelijke, sociale realiteit van de laatmoderniteit.

Wellicht kan het appel van Dohmen aan het individu om vanuit een eigen verantwoordelijkheid een autonoom en authentiek leven vorm te geven niet worden veralgemeniseerd, omdat die oproep alledaagse feitelikheden en het onvermogen van bepaalde subjecten verwaarloost, miskent of uitsluit. In dat geval kunnen inzichten in die reële levens van subjecten in de laatmoderne samenleving Vooronderstellingen en verwachtingen die schuilgaan achter dat appel kunnen vervolgens bijdragen aan sociale spanningen en conflicten in de publieke sfeer. In dat geval blokkeert Dohmen de realisering van zijn eigen doel, namelijk het bereiken van een *common mind* of publieke overeenstemming over de moraal ter bestrijding van het laatmoderne onbehagen. Met andere woorden: hoewel Dohmen zijn begrippenkader van sociale zelfontplooiing slechts uitzet vanuit een strikt individualistische en ethische taal – een perspectief op wat subjecten als individuen moeten – dient dat kader ook met een sociaal-wijsgerig perspectief op de sociale realiteit van laatmoderne subjecten onderzocht te worden. Een poging daartoe ondernemen wij in het volgende hoofdstuk.

88 Frans Vosman, *Overleven als Levensvorm, Zorgethiek als Kritiek op het Ideaal van het ‘Geslaagde Leven’* (Utrecht: Uitgeverij Net aan Zet, 2018), 37.

4. SOCIALE ZELFONTPLOOIING IN DE SAMENLEVING VAN SINGULARITEITEN

4.1. Inleiding

Evenals Dohmen constateert de Duitse cultuursocioloog Andreas Reckwitz in zijn recente boek *Die Gesellschaft der Singularitäten* dat algemeen gedeelde normatieve fundamenten voor samenleven ontbreken in de laatmoderniteit. Reckwitz doet echter niet aan *normativity first*, maar voert op basis van bestaande literatuur een filosofisch-sociologische analyse uit die weliswaar kritisch-beschrijvend is, maar niet normatief-theoretisch. Zijn doel is niet om de vermeende morele leegte van de laatmoderniteit te vullen met een nieuw normatief voorstel. Veeleer beoogt hij gevoeligheid te krijgen voor de wijze waarop de laatmoderne samenleving zich heeft ontwikkeld via (verborgen) machtsstructuren die sociale ongelijkheid veroorzaken. Van belang voor deze thesis is dat Reckwitz' analyse ons in staat stelt om de crisis van de moraal, die we met Dohmen en zijn sociologische voorgangers hebben geïnterpreteerd, als onderdeel van een omvattender maatschappelijke problematiek te verstaan. Het zal blijken dat deze kwestie een louter ethische en individualistische taal overstijgt.

Het centrale argument van dit hoofdstuk luidt dat Dohmens begrippenkader van sociale zelfontplooiing en zijn fixatie op het laatmoderne individu tenminste gedeeltelijk wordt bevestigd door een maatschappelijke proces dat Reckwitz duidt als singularisering. Deze ontwikkelingsgang betreft een in de laatmoderniteit steeds intensievere gerichtheid op dat wat specifiek, uniek en authentiek – oftewel: singulier – is. De intensivering van de appreciatie voor het singuliere is aanvankelijk in gang gezet door een transformatie van de economie en de daartoe behorende arbeidsverhoudingen en de technologie. Met deze transformaties gaan culturele en politieke wendingen gepaard die tezamen uitmonden in een nieuwe klassensamenleving. De sociaal-culturele polarisaties die daarin tot uiting komen wijzen opnieuw op het belang van de publieke sfeer als de sociale ruimte waarbinnen normatieve kwesties aan het licht kunnen worden gebracht.

4.2. Singularisering

De laatmoderniteit⁸⁹ begint volgens Reckwitz in de zeventiger jaren van de vorige eeuw. Zij wordt vanaf het begin gekenmerkt door een steeds intensiever proces van singularisering, een “Explosion des Besonderen”.⁹⁰ Dit betreft een proces waarin maatschappelijke instituties en subjecten steeds meer aandacht hebben voor de capaciteit van sociale eenheden – subjecten, objecten, collectieven, gebeurtenissen, enzovoort – om singulier in de zin van uniek en authentiek of ‘echt’ te zijn. Singulier zijn reisbestemmingen waarvan wordt verwacht dat zij reizigers buiten de toeristisch gebaande paden leiden, graankoekjes die volgens authentiek recept een unieke smaakbeleving bieden, gerechten die getuigen van een unieke fusie tussen verschillende keukens. Live-concerten zijn singulier – en dus de moeite waard – als zij slechts eenmalig kunnen worden bijgewoond. Een levensstijl is goed en mooi wanneer zij getuigt van eigenzinnigheid en authenticiteit. Goede zorg verwijst naar zorg op maat, hippe stadswijken hebben een eigen *image*, men experimenteert met het eigen lichaam en gaat daarin op zoek naar authentieke kledingstijlen enzovoort. Wat de dingen in de hierboven genoemde voorbeelden tot singulariteiten maakt, aldus Reckwitz, zijn hun waargenomen eigenheid. Die maakt dat singulariteiten kwalitatief onvergelijkbaar zijn met iets anders.

In de sociologie van Reckwitz zijn subjecten en dingen niet voorhanden in objectieve (“vorsozial”) of subjectieve (“antisozial”) zin, maar worden in en door een sociaal handelen – het samenleven – gevormd of gefabriceerd.⁹¹ In de moderniteit waren mensen gefocust op standaardiseren, formaliseren en generaliseren om gelijke, identieke en billijke producten, diensten en ‘levens’ te creëren. In het laatmoderne samenleven, echter, vindt deze vorming of fabricatie singulariserend plaats. Echter, singularisering is het resultaat van nog een abstractere ‘sociale logica’. Het laatmoderne samenleven wordt volgens Reckwitz gedomineerd door een ‘sociale logica van het bijzondere’. Daarin worden subjecten en dingen telkens als uniek en authentiek waargenomen, gewaardeerd, gefabriceerd en beleefd.⁹² In en door deze handelingen – Reckwitz noemt ze sociale praktijken omdat mensen ze in sociaal of maatschappelijk verband uitvoeren – krijgen subjecten en

89 Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten, zum Strukturwandel der Moderne* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017), 41. Reckwitz verdeelt de moderniteit onder in ruwweg in drie typen samenlevingen: de klassieke of burgerlijke (+/- 1700-1900), de industriële of georganiseerde (1900-1970) en de laatmoderne samenleving (+/- 1970).

90 Reckwitz, *Die Gesellschaft*, 7.

91 Reckwitz, 13.

92 Reckwitz, 11.

dingen een singuliere status of wordt hen die status onthouden. Onder invloed van deze bijzondere logica brengt het proces van singularisering een samenleving van singulariteiten teweeg.⁹³

4.2.1. Hoofdmotoren van singularisering

Het proces van singularisering is in de hand gewerkt door de transformatie van de industriële economie naar een mondiale post-industriële kennis- en cultuureconomie, en de daarmee gepaard gaande vlucht van de digitale technologie. Waar de industriële economie en technologie ertoe dienden om gestandaardiseerde en functionele goederen te vervaardigen, daar werken deze instituties in de laatmoderniteit door als “*Singularisierungsgeneratoren*”.⁹⁴ In de kennis- en cultuureconomie, waarvan de kern een “*creative economy*” is, ligt de nadruk op het produceren en wereldwijd beschikbaar maken van singuliere goederen:⁹⁵ “Dinge, Dienste, Ereignisse oder Medienformate, deren Erfolg beim Konsument davon abhängt, als einzigartig anerkannt zu werden”.⁹⁶ In de industriële moderniteit werden goederen geproduceerd met het oog op nut en functie – deze of gene stoel dient ertoe om op gezeten te worden – terwijl singuliere goederen worden geproduceerd met aandacht voor een authentieke eigenwaarde – de stoel bezit een ethische en/of esthetische eigenwaarde die een singuliere status kan verkrijgen. Singuliere goederen zijn ook wel “Authentizitätsgütern”.⁹⁷ Het kan echter ook gaan om op maat gemaakte goederen of diensten, zoals meubels en zorgverzekeringspakketten. Ook hier geldt primair de formule: trouw zijn aan de unieke wensen van deze of gene klant.

De tweede transformatie die ten grondslag ligt aan singularisering is de overgang van industriële naar digitale technologie. In de laatmoderniteit wordt de fabricatie en wereldwijde verspreiding van “Kulturformaten”, zoals beeld- en tekstmateriaal, (YouTube-)videos, films en games, steeds

93 In verband met de beperkte ruimte van deze thesis kunnen we niet dieper ingaan op het wezen en de structuur van deze sociale logica.

94 Reckwitz, 15.

95 De *creative economy* verwijst naar de cultureel-creatieve takken van de laatmoderne kapitalistische economie. Reckwitz rekent hiertoe doorgaans ook de kennissectoren van de economie. De moderne kunsten vormen met hun streven naar schoonheid als product van de authentieke uitdrukingskracht van de kunstenaar daarvoor de blauwdruk. In de bedrijfssectoren van de culturele economie worden steeds meer goederen niet langer omwille van hun functionaliteit en massaal geproduceerd, maar volgens een bijzondere logica waarbinnen zij originaliteit, authenticiteit en belevingswaarde worden toegekend: *limited edition* design-uitvoeringen van sportschoenen tot chocoladerepen, lokaal en biologisch geteeld fruit, automerken (Volkswagen: “*wir leben auto’s*”), op maat geleverde zorg, gastronomische originaliteit enzovoort. Goederen krijgen een ethische en/of esthetische waarde; ze zijn niet per se goedkoper of beter in functionele zin, maar bieden de consument een nieuw en aantrekkelijk verhaal. Zie Reckwitz, 116 en 155.

96 Reckwitz, 16.

belangrijker.⁹⁷ Digitale platforms op het internet leveren sjablonen voor ‘massa-uniciteit’.⁹⁸ Overal bieden zij subjecten, organisaties, sociale bewegingen en andere collectieven de mogelijkheid om zich met de verkoop van hun data als authentiek te kunnen uittekenen en tentoonstellen’.⁹⁹ Via het *tracken* van digitale voetafdrukken van internetgebruikers worden gepersonaliseerde advertentiepakketten aangeboden. Daarnaast verschaffen *webcommunities* en internetfora toegang tot eigen, exclusieve werelden aan afzonderlijke groepen mensen.

4.2.2. Culturalisering en de culturele dimensie

De laatmoderne economie en technologie tonen dat singulariseringsprocessen gepaard gaan met een culturele dimensie in het samenleven. Cultuur is immer daar “wo *Wert* zugeschrieben wird, wo also Prozesse der *Valorisierung* stattfinden”.¹⁰⁰ Singulariseringsprocessen zijn altijd ook culturalisering: handelingen waarin iets of iemand een ethische en/of esthetische intrinsieke waarde wordt toegeschreven.¹⁰¹ In de laatmoderne samenleving geldt een singulier mens of ding als ethisch goed en/of het esthetisch mooi. Als zodanig is het authentiek en intrinsiek waardevol. Singularisering van de samenleving betekent dat subjecten en dingen steeds meer door deze bril van de cultuur worden waargenomen, gevormd, voortgebracht, toegeëigend: als wel/niet ethisch en/of esthetisch waardevol. Culturaliserende handelingen verlopen niet ‘koud’, afstandelijk en rationeel, maar veeleer ‘warm’, bewogen en affectief. Singulariteiten worden niet instrumenteel gebruikt of verbruikt, maar zijn performatief en worden voor een publiek opgevoerd.¹⁰² Zij worden als aantrekkelijk, betekenisvol, diepzinnig, waardevol, mooi, onvergelijkbaar *beleefd*.

Hoewel economische en technologische sectoren van gestandaardiseerde, instrumentele goederen en diensten blijven bestaan in de laatmoderniteit, vormen zij noodzakelijke infrastructuren waarop de productie en consumptie van singuliere en culturele subjecten en goederen naar de voorgrond is

97 Reckwitz, 227.

98 Ali Aslan Gümüşay, “Book Review: Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten – Zum Strukturwandel der Moderne [The Society of Singularities – On the Transformation of Modernity],” *Organization Studies* 39, no. 10 (2018): 1493.

99 Denk hier bijvoorbeeld aan de *apps* die worden aangeboden door bedrijven als *Google*, *Microsoft*, *Facebook*, *Instagram* (inmiddels onderdeel van Facebook), *LinkedIn* en *Bytedance* (bekend van *TikTok*).

100 Reckwitz, 16.

101 Reckwitz, 360. Ter verduidelijking: Reckwitz stelt dat “Kulturalisierung vor allem “Ästhetisierung und Ethisierung bedeutet”.

102 Reckwitz, 72. Zoals eerder gezegd, wordt een subject of ding als singulier beleefd in en door sociale verbanden of praktijken van waarnemen en waarderen. Dergelijke praktijken karakteriseert Reckwitz als opvoeringen waarin het betreffende subject of ding optreedt voor andere subjecten als publiek. Singulariteiten zijn daarmee altijd “Singularitätsperformanzen”.

getreden.¹⁰³ Deze voorgrond-achtergrond-structuur van de laatmoderne samenleving impliceert naast de instrumenteel-rationele dimensie van het sociale handelen de zojuist besproken culturele dimensie. Het alledaagse reilen en zeilen van instituties en subjecten verloopt niet enkel via het instrumenteel-rationeel tot stand brengen van (technische, efficiënte) oplossingen voor problemen, maar tevens in het zoeken naar en toeschrijven van waarde, betekenis en zin aan de sociale werkelijkheid. Ook het instrumentele CO2-compensatiemechanisme van de vliegtuigindustrie, dat we zagen in hoofdstuk 2, kan bijvoorbeeld door consumenten worden aangevuld met uitdagende, interessante en betekenisvolle zoektochten naar eigen manieren om klimaatneutraal te reizen.

Waar instrumenteel-rationele perspectieven en handelingen in dienst staan van oplossingen voor schaarste- en organisatieproblemen, daar vormen cultureel-affectieve handelingen telkens een antwoord op zingevingskwesties. De eerste problemen grotendeels leken te zijn opgelost in de era van industriële massaproductie en democratische rechtsstaat. Tegenwoordig trekken vooral vragen rondom de waarde en betekenis van het bestaan de maatschappelijke aandacht. De laatste soort vragen zijn niet slechts voorbehouden aan de traditionele samenleving. Veeleer is hun belang voor de sociale werkelijkheid volgens Reckwitz door de sociologie verwaarloosd, omdat zij de moderniteit *hoofdzakelijk* heeft beschouwd als een proces van rationalisering. De culturele dimensie is, zoals inmiddels duidelijk mag zijn, niet verdwenen uit de moderniteit, maar verkrijgt in het laatmoderne samenleven daarentegen steeds meer aandacht.¹⁰⁴ Het begrippenkader dat Dohmen aanhangt in zijn ethische pleidooi is daarvoor exemplarisch.

4.2.3. Zelfzorg als singulariseringstactiek

We kunnen nu belichten hoe het culturele waarden van singulariteiten doorwerkt in de levenskunstethiek van Dohmen. In het vorige hoofdstuk zagen we dat Dohmens autonomie-begrip niet is gefundeerd in rationaliteit, zoals de moderne, Kantiaanse notie van autonomie. Dohmens versie van autonomie stoelt daarentegen op authenticiteit, dat eerder verwijst naar affectief beleefde singulariteit. Het laatmoderne subject moet – weliswaar via sociale bemiddeling – voelen en evalueren wat zijn diepste wensen, verlangens en waarden in het leven zijn. Waar de Kantiaanse

103 Dergelijke infrastructuren, of achtergrondstructuren, zijn volgens Reckwitz opgebouwd binnen een sociale logica van het algemene. Deze logica komt tot uitdrukking in standaardiseren, generaliseren, categoriseren, uniformeren, formaliseren, enzovoort. De algemene logica is dan wel tegengesteld aan de bijzondere logica, maar verdwijnt niet uit het samenleven in de laatmoderniteit. Veel wordt de eerste naar een minder zichtbare achtergrond verdrongen. De productie van industriële (bulk)goederen, bijvoorbeeld, speelt zich tegenwoordig ook letterlijk daar af, namelijk in de periferie van stedelijke gebieden.

104 Reckwitz, 86-87.

rationaliteit door ieder mens wordt gedeeld en daarmee het fundament vormt voor een *universele* zedelijke wet, daar ligt Dohmens authenticiteit, zoals we met Reckwitz kunnen herbevestigen, uiteindelijk besloten in elk *specifiek* subject afzonderlijk: “Es ist authentisch, wenn es sich nicht künstlich, sondern “echt” fühlt – und das heisst: wenn es den eigenen Wünschen und Idealen eigensinnig folgt”.¹⁰⁵

Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, dient het Dohmeniaanse subject zijn authenticiteit te realiseren via de methode van zelfzorg. Hiertoe behoren handelingen als aandachtig waarnemen, fantaseren, reflecteren, besluiten, evalueren en oefenen met anderen. Deze zelfzorghandelingen kunnen we met Reckwitz begrijpen als functies van een reflexieve waarderingspraktijk. Specifieker: de notie zorg voor het zelf verwijst in Dohmens begrippenkader naar een culturalisering van het zelf, oftewel: zelfculturalisering.¹⁰⁶ Zelfzorg als zelfculturalisering betekent dat het subject mensen en dingen, die zich in het alledaagse leven aandienen, op ethische en/of esthetische waarde moet schatten en dáármee een eigen levensstijl moet ontwikkelen. Zelfzorg is dus een methode om te *slagen* in authenticiteit. Het is een singulariseringstactiek.

Vanzelfsprekend veronderstelt zelfzorg als culturalisering- en singulariseringstactiek een sociaal proces. De evaluatie van een subject van zichzelf en van wat zich aandient aan anderen en aan middelen waarmee het zich tracht te ontplooien, veronderstelt telkens feedback van anderen die op een of andere wijze zijn betrokken bij het subject. Eerder zagen wij hoe Dohmen in navolging van Taylor authenticiteit, of breder: een autonome, authentieke levensstijl, ziet als een sociaal bemiddelde kwaliteit. Het verlangen naar authenticiteit is echter zelf al sociaal en moreel bemiddeld. Het laatmoderne subject *wil* niet slechts uit zichzelf authentiek zijn, maar *moet* dat volgens Dohmen zijn. In zijn publieke moraal is het subject niet alleen authentiek voor zichzelf, maar ontleent hij deze waardering tevens aan het oordeel van die anderen waaraan het als ethisch-esthetisch toonbeeld verschijnt.

De bovenstaande analyse noopt ons ertoe te vragen of authenticiteit en zelfontplooiing überhaupt nog in termen van individuele autonomie en individueel verlangen kunnen worden begrepen. Waar (geïnstitutionaliseerde) individualisering betekent dat subjecten individueel verantwoordelijk worden gemaakt voor de inrichting van hun leven, daar verwijst singularisering op subject-niveau

105 Reckwitz, 247.

106 Reckwitz, 283.

naar de inspanning om bijzonder en authentiek ten opzichte van anderen te leven. Dohmens gezegde “dat u de middelmaat ontstijgt” is daarvan de meest radicale verwoording.¹⁰⁷ Deze inspanning is echter niet het resultaat van een louter subjectief moreel verlangen, maar op paradoxale wijze een maatschappelijke verwachting geworden.¹⁰⁸ Problematisch is echter dat de kansen om aan deze verwachting te voldoen zijn voorbehouden aan een exclusieve groep mensen. Nu zijn we zover dat we het sociale tekort van de *normativity first*-strategie van Dohmen kritisch kunnen belichten.

4.3. De laatmoderne klassensamenleving

Het laatmoderne individu, dat Dohmen als een vanzelfsprekend uitgangspunt van zijn filosofie neemt, is een problematische abstractie die niet aan de sociale werkelijkheid van laatmoderne subjecten beantwoordt. Preciezer: het sociale vacuüm van Dohmens filosofie – waarin het individu wordt verondersteld in staat te zijn tot en te streven naar het ontwikkelen van een eigen authentieke levensstijl – bestaat erin dat hij blind is voor een sociale categorie die Reckwitz rehabiliteert: de sociale klasse. Daarbij neemt Reckwitz afscheid van de in hoofdstuk 2 eerder genoemde individualiseringstheorie van Beck:

Ulrich Beck meint in der nachindustriellen Gesellschaft eine Ablösung der alten sozialen und politischen Grossgruppen der Klassen und Stände durch Individualisierungsprozesse ausmachen zu können. Entsprechend nahmen Kulturosoziologen für die Postmoderne eine Pluralisierung gleichberechtigter Lebensstile wahr. Aus der heutigen Sicht erweist sich diese herrschaftsfreie Flottierung von Lebensstilen und Individuen allerdings als optische Täuschung. Wir gewinnen erst jetzt allmählich ein Gespür dafür, dass die Kulturalisierung und Singularisierung des Sozialen in der Spätmoderne nicht das *Ende*, sondern den *Anfang* einer neuen Klassengesellschaft markieren.¹⁰⁹

Onder klasse verstaat Reckwitz een sociale groep die een “kulturelles Muster der gemeinsamen

107 Joep Dohmen, *Brief aan een Middelmatige Man, Pleidooi voor een nieuwe publieke moraal* (Amsterdam: Ambo, 2012), 209.

108 Reckwitz, 9 en 247. Vgl. ook Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, (Cambridge: Polity, 2012), p. 34. Bauman beschrijft hier iets vergelijkbaars: de ontwikkeling van individuele autonomie, of ‘individualiteit’, is het ‘lot’ (*fate*) van de laatmoderne mens. Vanuit Reckwitz’ diagnose bezien is individualiteit echter een vage, verouderde notie; het gaat om de maatschappelijke eis van singulariteit of authenticiteit.

109 Reckwitz, 276.

Lebensführung¹¹⁰ und zugleich eine bestimmbare gemeinsame soziale Position in Form der Ausstattung mit sozial relevanten Ressourcen (Kapital) sowie einer bestimmten Form der Arbeit teilt”.¹¹¹ Het Dohmeniaanse subject dat zich middels zijn eigen levensstijl culturaliseert, is niet zonder meer gegeven – alsof de economische en culturele dimensies van de samenleving er uiteindelijk niet toe doen. Hij blijkt reeds gevormd te zijn door singularisering- en culturaliseringsprocessen.¹¹² In het volgende sociologiseren we dit subject binnen het door Reckwitz omschreven kader van de nieuwe klassensamenleving. Het zal blijken dat deze entiteit trekken vertoont van een nieuw middenklasse-subject dat een economische en culturele superioriteit uitoefent over mensen die zich bevinden in andere, gedevalueerde posities.¹¹³

4.3.1. De nieuwe middenklasse

De nieuwe middenklasse vormt volgens Reckwitz het maatschappelijke “Leitmilieu” van de laatmoderniteit.¹¹⁴ In hun ‘singularistische’ levensstijl concentreren deze middenklasse-subjecten zich op de ontplooiing van hun authentieke zelf als *het* nastrevenswaardige ideaal van de laatmoderniteit. De drang om zich te beroepen op authenticiteit en zelfontplooiing als een individueel *moreel recht* gaat terug op de ‘postromantische authenticiteitsrevolutie’, die is geïnitieerd door de *Counter-Culture* rond het jaar 1968.¹¹⁵ In deze verzameling van, toen nog marginale, subculturen keerden mensen zich af van wat de ‘oude middenklasse’ karakteriseert: conformistisch, burgerlijk, normaal en op de eigen, lokale woonomgeving georiënteerd. Vanuit nieuwe middenklasse-subjecten bezien, zijn die oude middenklasse-subjecten vastgeroest in een

110 Een heldere definitie van het begrip *Lebensführung*, dat ik hier vertaal als levensvoering, blijft bij Reckwitz achterwege. Ik stel voor het te begrijpen als een synoniem voor levensstijl, omdat Reckwitz daar zelf aanleiding toe geeft. Zie bijvoorbeeld Reckwitz, 287: “Es wäre absurd anzunehmen, die spätmodernen Subjekte seien bloss modernisierte Romantiker oder Post-68er. Ihre Lebensführung knüpft vielmehr zugleich an den Lebensstil der Bürgerlichkeit an und damit an den mächtigen historischen Antipoden der Romantik”.

111 Reckwitz, 274. ‘Klasse’ moet in de context van de laatmoderne samenleving dus niet in materiële zin worden begrepen als een sociale groep met een soortgelijke economische positie. Waar sociologen als Giddens en Beck en Beck-Gernsheim ‘klasse’ vooral bepalen door middel van een materieel-economische dimensie (bijvoorbeeld de ‘arbeidersklasse’ die wordt gedefinieerd door arbeid), legt Reckwitz vooral nadruk op het culturele kapitaal waarmee de nieuwe klassen zich van elkaar onderscheiden. De mate van cultureel kapitaal bepaalt volgens hem een onderscheid in levensstijlen.

112 Herinneren we ons eraan dat subjecten, evenals alle andere entiteiten in de sociale realiteit, niet voor-sociaal of anti-sociaal zijn, maar juist het resultaat zijn van sociaal handelen. Zie par. 4.2.

113 In verband met het korte bestek van deze thesis ga ik in op de drie grootste klassen van de nieuwe klassensamenleving, terwijl er een heel tableau aan klassen bestaat. Zie Reckwitz 363-370.

114 Reckwitz, 9 en 275. Volgens Reckwitz deelt ongeveer 30% van de gehele Duitse bevolking de kenmerken van de economisch- en cultureel-dominante nieuwe middenklasse.

115 Reckwitz, 287.

middelmatig, onaantrekkelijk leven waarvan de eerstgenoemden zich trachten te onderscheiden.¹¹⁶

Hoe heeft de authenticiteitsrevolutie aan zodanig veel maatschappelijke invloed gewonnen, dat de centrale waarden ervan tot een hegemonie zijn ontpopt? In deze thesis is onvoldoende ruimte om de historische gronden hiervoor weer te geven. Essentieel is echter om met Reckwitz te zien dat dit effect tot stand is gekomen dankzij singulariseringsprocessen op macro-niveau. Ten eerste is dat de opkomst van de kennis- en culturele economie en de daarmee gepaard gaande voorrang voor het hoogopgeleide arbeidssubject. Nieuwe middenklasse-subjecten vervullen de aantrekkelijke hooggekwalificeerde beroepen van de hyper-competitieve kennis- en culturele sectoren die ‘booming’ zijn in de laatmoderniteit: ICT, kunst, design, marketing, wetenschap enzovoort. Aan dit werk houdt het middenklasse-subject niet enkel een gemiddeld tot hoog inkomen/vermogen over, maar tevens de ervaring waardevol te zijn voor zichzelf en de samenleving. Werk heeft intrinsieke waarde voor dit subject: het verlangt ernaar zich daarin te ontplooiën en onvervangbaar te worden. Daarvoor moet dat werk aansluiten op en getuigen van zijn unieke talenten en competenties – welke worden aangeprezen via digitale profielen – en zodoende betekenis verlenen aan het eigen leven. Hier spreekt wederom geen louter subjectief verlangen. De authenticiteit van het arbeidssubject uit de kennis- en culturele sectoren wordt voor de productie en verlening van aantrekkelijke, authentieke goederen en diensten *verwacht*: “Das spätmoderne Arbeitssubjekt muss das Bild einer authentischen Persönlichkeit vermitteln, muss den Eindruck von Echtheit, von “er/sie selbst sein” transportieren”.¹¹⁷

Een tweede grondslag voor de dominantie van zelfontplooiing en authenticiteit als richtinggevende idealen is het liberale politieke klimaat van de afgelopen decennia. Door deze politiek wordt het morele recht voor de autonome inrichting van het individuele leven voor tal van minderheden (kinderen, vrouwen, LHBTI-personen) geformaliseerd en bevorderd. Bovendien beogen politieke instituties de verbetering van de concurrentiepositie op de internationale markten door kosmopolitisme, innovatie, creativiteit, diversiteit en een “Kultur des Unternehmerischen” niet alleen onder bedrijven, maar ook in het onderwijs te stimuleren.¹¹⁸ De ontplooiing van het menselijke kapitaal – unieke talenten, kwaliteiten, cognitieve, affectieve en sociale competenties,

116 Reckwitz, 282. Middelmatigheid betreft hier natuurlijk geen objectief oordeel, maar een beleving van de oude middenklasse door de nieuwe middenklasse.

117 Reckwitz, 209.

118 Zie in verband met zelf-ondernemerschap als een via liberaal politiek beleid aangemoedigde waarde ook Ulrich Brockling, *Das unternehmerische Selbst, Soziologie einer Subjektivierungsform* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007).

persoonlijkheid – staat voorop en vormt de antropologische leer van het (hoger) onderwijs en individuele counseling.¹¹⁹ Het middenklasse-subject beschikt over dat kapitaal. Het vindt zich in het internationaal-georiënteerde politieke beleid vertegenwoordigd en geleid en bestendigt haar macht.

Onder invloed van de postromantische authenticiteitsgedachte en de eisen vanuit de maatschappij waarvoor het zich gesteld ziet, voelt het nieuwe middenklasse-subject zich uitgedaagd om authentiek te leven. Het zou van een misverstand getuigen als de singulariseringstactieken van het middenklasse-subject worden gezien als een asociale, narcistische activiteit waarbij het is losgezongen van anderen. Evenals in Dohmens voorstelling van zelfzorg, ontplooit hij zich door zich juist te betrekken op (de oordelen van) anderen. Bovendien functioneert ook ‘sociaal engagement’ als een bouwsteen voor zijn singularistische levensstijl.¹²⁰ Bijvoorbeeld via activistische en culturaliserende consumptiepatronen: minder of niet met het vliegtuig te reizen, minder of geen dierlijke producten consumeren, door *fair-trade* ingrediënten uit verschillende culturen te combineren in een culinaire hoogstand. Vrijwilligerswerk en het leveren van een bijdrage aan de leefbaarheid van de oude binnenstad middels bijvoorbeeld de aanschaf van een elektrische auto kunnen tevens gelden als voorbeelden van wat men ‘zelf’ belangrijk acht in het leven. In deze en talloze andere handelingen die getuigen van maatschappelijke betrokkenheid tracht het laatmoderne middenklasse-subject zich een zinvol leven toe te eigenen.

De kans om als authentiek (blijvend) erkend te worden in de maatschappij wordt onherroepelijk bepaald door de onvoorspelbare beleving van anderen. Een levensstijl gecentreerd rondom zelfontplooiing en authenticiteit genereert naast bevrediging ook teleurstelling, stress en depressie.¹²¹ Wie en wat als authentiek wordt beleefd en erkend is immers ook afhankelijk van wat zich afspeelt op de macro-niveaus van de economie en de instabiele uitwerking daarvan op de rest van de samenleving. Authenticiteit is affectief, ‘volatiel’ en daardoor fragiel. Het biedt veel minder

119 In verband met counseling en pedagogiek valt te denken aan de humanistische psychologen Abraham Maslow, Rollo May en Carl Rogers naast anderen. Men vindt de waarde van authenticiteit terug in een van de kernbegrippen van de humanistische psychologie dat volgens Dohmen synoniem staat voor zelfontplooiing, namelijk zelf-actualisering. In Abraham Maslow, *Psychologie van het Menselijk Zijn* (Rotterdam: Lemniscaat, 1978), 105 definieert Maslow zelf-actualisering als een “episode, of als een plotselinge opstuwung, waarin alle vermogens van een persoon op een bijzonder doelmatige en intens verheugende wijze samenstromen, waarin hij beter geïntegreerd en minder gespleten is, meer openstaat voor ervaring, waarin hij zijn eigen specifieke geaardheid meer laat gelden, meer spontaan en expressief is, vollediger functionerend, creatiever, humoristischer, meer ik-transcenderend, minder afhankelijk van zijn lagere behoeften, enzovoorts. In deze perioden wordt hij meer echt zichzelf, sterker in het actualiseren van zijn vermogens, dichter bij de kern van zijn Zijn, meer volledig menselijk.” De lezer treft hier de sterk affectieve beleving van zelfontplooiing en authenticiteit als een ‘specifieke geaardheid’.

120 Reckwitz, 324.

121 Reckwitz, 348.

een anker voor moreel goed (samen)leven dan bijvoorbeeld de Kantiaanse redelijkheid. De laatste is namelijk universeel (of pretendeert dat te zijn) en in principe niet afhankelijk van sociale erkenning. Dohmens singulariseringstactiek van zelfzorg biedt geen universeel moreel fundament.

Mogelijkerwijs biedt het wel een handreiking voor het middenklasse-subject om zich te oefenen in de omgang met de onzekerheden die gepaard gaan met het streven naar singulariteit. Dan stuiten we echter op een cirkelredenering, want vanuit Dohmens individualistische perspectief kan ook een dergelijke omgang pas als ‘goed’ worden beoordeeld wanneer het authentiek plaatsvindt. Dat authentieke karakter kan pas weer worden bereikt via de onvoorspelbare feedback van anderen, enzovoort. We moeten op dit punt constateren dat Dohmens moraal een perspectief ontbreekt op de begrensdheid van de verantwoordelijkheid en het vermogen van het individuele subject om in ethische zin voor zichzelf te zorgen en goed (samen) te leven.

Het uiteindelijke doel van de singularistische levensstijl is geenszins deze levensstijl of authenticiteit zelf. Deze levensstijl inclusief zelfzorg valt veeleer te begrijpen als een verzameling tactieken waarmee het middenklasse-subject zich voorneemt om levenskwaliteit, of een zin- en betekenisvol leven dat is verrijkt met positieve emoties en belevingen, te verwerven. Het is de realisering van dit doel dat het subject prestige verschaft voor de buitenwereld. En ook in het licht van Dohmens mensbeeld verschijnt dit subject als de gevormde mens, het ‘kunstwerk’. Tegelijkertijd werpt het streven naar dit ideaal zijn schaduw over hen wier kansen op zelfontplooiing gering zijn, in het bijzonder subjecten van de nieuwe onderklasse.

4.3.2. De nieuwe onderklasse

Waar de nieuwe middenklasse zich in positief-gewaardeerde zin weten te onderscheiden van de oude middenklasse, daar gelden subjecten van de nieuwe onderklasse als “*Kulturalisierungsverlierer*”.¹²² Dat betekent: onderklasse-subjecten zijn onderwerp van negatieve waardering, of devaluatie, omdat zij vooral door de nieuwe middenklasse, de media, de politiek en op straat worden waargenomen en voorgesteld als afhankelijk, problematisch, ongezond, moreel verwerpelijk en in esthetisch opzicht vulgair.¹²³ Zij ‘tellen’ niet mee omdat hun precare

122 Reckwitz, 351. Volgens Reckwitz behoort wederom +/- 30% van de bevolking tot deze klasse.

123 Mogelijk verwijst Dohmen naar deze onderklasse in een publicatie die de basis vormde voor zijn *Brief*. Hij roept het zich ontplooiende subject op om zich met die groep in te laten. Daarmee wekt hij al de suggestie dat zijn moraal niet opgaat voor alle mensen in de samenleving, of zelfs bijdraagt aan hun uitsluiting: “Er zijn veel mensen die het ‘slechter’ doen dan u. De marge is immers gevuld met sociaal overbodige mensen. Misschien ligt daar ook wel de mogelijkheid om uw middelmatigheid te ontstijgen. Niet door zich bij hen te voegen, maar door zo iemand op te zoeken en zich aan hem of haar te wijden.” Deze passage is in de *Brief* geschrappt. Zie Joep Dohmen, *Pleidooi voor*

levensomstandigheden hen ervan weerhoudt om te kunnen voldoen aan het mensbeeld van een aantrekkelijk, autonoom en authentiek individu en daar, zoals we verderop zullen zien, tevens tegen protesteren.¹²⁴

De levensvorm van de nieuwe onderklasse karakteriseert Reckwitz als “*muddling through*”:¹²⁵

Man muss irgendwie durchkommen, es irgendwie schaffen, sich “durchwurschteln”, ja durchbeißen, von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr. Für den Alltag der Individuen aus der neuen Unterklasse sind damit zwei elemente prägend: der Umgang mit permanenten Schwierigkeiten und der kurze Zeithorizont (...) Den Alltag beherrscht das Motiv der “Schwierigkeiten”, die man vermeiden will, die trotzdem auftreten und die man überwinden versucht. Von aussen betrachtet, sind es scheinbar kleine Schwierigkeiten, die aber rasch existenzbedrohende Bedeutung erlangen können: Krankheiten, die einen von der Arbeitsstelle fernhalten, Unfälle, Kündigung und Firmenbankrot, Sorgen mit dem Vermieter oder mit den Kindern in der Schule etc.¹²⁶

De mensen uit de nieuwe onderklasse wensen vooral een bestaan zonder teveel van de existentieel bedreigende toestanden die veel van hun vrije tijd en rust opeisen. Zich wagen aan het langdurige en veeleisende project van zelfontplooiing komt hen voor als “undenkbaar, ja extravagant”.¹²⁷ Niet alleen omdat zij door de perikelen van buitenaf worden gedwongen om zich eerst en vooral op de korte termijn te richten, maar ook doordat zij beschikken over relatief weinig inkomen dan wel een bijstandsuitkering, en geen of een lage beroepsopleiding. Zij verhouden zich instrumenteel tot gedevalueerde “*lousy jobs*”: routine-arbeid waarmee zij primair trachten om in levensonderhoud te kunnen voorzien en niet om daarin betekenisvolheid te ervaren.¹²⁸ Onderklasse-subjecten bevinden

een Nieuwe Publieke Moraal, Beschouwingen over Humanisme, Moraal en Zin (Amsterdam: Uitgeverij SWP, 2009), 105.

124 In de economische sociologie is op deze klasse ook wel het predicaat ‘precariaat’ van toepassing. De term precariaat verwijst naar een nieuwe groep van mensen die wonen en werken in precare omstandigheden – korte termijn banen zonder doorgroeimogelijkheden, geen carrièreperspectief, instabiele woonomgeving, torenhoge schuldenlast enzovoort – en in het bijzonder vatbaar zijn voor extreme politieke standpunten en fundamentalisme. Zie Guy Standing, *The Precariat, The Dangerous New Class* (London: Bloomsbury Publishing, 2011).

125 Reckwitz gebruikt in dit verband de termen levensvorm (*Lebensform*) en alledaagse logica (*Alltagslogik*) door elkaar, maar legt niet uit wat zij betekenen. Mijn voorstel is om daarom de definitie van de Duitse filosoof Rahel Jaeggi aan te houden, die bovendien aansluit op Reckwitz’ sociologische invalshoek. Rahel Jaeggi, *Critique of Forms of Life* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018), 78: “forms of life are nexuses of practices, orientations, and orders of social behavior. They include attitudes and habitualized modes of conduct with a normative character that concern the collective conduct of life, although at the same time they are not strictly codified or institutionally binding”. In deze definitie komt ook Giddens’ definitie van ‘levensstijl’ terug die we zagen in hoofdstuk 3 van deze thesis.

126 Reckwitz, 351.

127 Reckwitz, 352.

128 Reckwitz, 183.

zich niet alleen figuurlijk in de periferie van de maatschappij, maar ook letterlijk, in onaantrekkelijke rand- en achterstandsgebieden van steden en het leeglopende platteland.¹²⁹ Het wonen verwijst hier niet naar een bouwsteen voor een authentieke manier van leven, maar een keuze met weinig of geen eigen inspraak.

Ondanks culturele en geografische segregatie nemen de leden van de nieuwe onderklasse het succes van hun ‘meerderen’ wel waar. Bijvoorbeeld in de (sociale) media, in het politieke en fiscale beleid, op de woningmarkt (vooral in de aantrekkelijke, ge-gentrificeerde binnensteden van metropolen), tijdens hun werk op zogeheten ‘*non-places*’ waar zij moeten lopen in werkoveralls terwijl er op hen wordt neergekeken door de doorgaans smaakvol geklede middenklasse.¹³⁰ Gevoelens van onzekerheid, schaamte, woede en rancune gaan bij hen gepaard met een negatief zelfbeeld en vormen een voedingsbodem voor met populisme en rechts-extremisme verknoopte protestuitingen jegens de elitaire nieuwe, liberale middenklasse.¹³¹

4.3.3. Ongelijkheid en polarisering

De bovenstaande sociologisering van het Dohmeniaanse subject toont dat het vermogen van dit subject om zich te ontplooiën in een authentieke levensstijl niet slechts afhankelijk is van de mate waarin het zijn eigen verantwoordelijkheid neemt. De idealen van zelfontplooiing en authenticiteit bevatten geenszins een louter ethisch-individualistische dimensie. Dat is wel wat Dohmen lijkt te impliceren, namelijk dat elk laatmodern individu in de huidige maatschappelijke omstandigheden in staat is om autonoom te worden als het maar initiatief neemt om met anderen diep te graven in het eigen innerlijk en daar trouw aan blijft. Volgens Dohmen hoeft het individu dat alleen nog maar te leren middels zijn nieuwe publieke moraal. Als gevolg van het sociale vacuüm van zijn individualistische, ethische taal, echter, is Dohmen niet in staat om de economische, technologische en politieke factoren te adresseren die (mede)bepalend zijn voor wat waargenomen en gewaardeerd wordt als authentiek en voor wie dat via de culturaliserende weg van zelfzorg toekomt. Zoals gezegd, hebben laatmoderne economische, technologische en politieke systemen niet louter een

129 Denk hierbij aan bijvoorbeeld ‘Vogelaarwijken’, en ‘krimpregio’s’ waar de huizenprijzen dalen evenals de leefbaarheid.

130 *Non-places* is een concept dat door de Franse antropoloog Marc Augé in 1992 is bedacht als verwijzing naar ruimtes waar anonieme ontmoetingen tussen mensen plaatsvinden en die van dermate weinig betekenis zijn dat ze door grote groepen mensen niet als ‘plaats’ worden ervaren. Voorbeelden zijn snelwegen, vliegvelden, perrons, hotelkamers. Hoewel ze voor de mensen die daar werken – schoonmakers, wegenbouwers, afvalbeladers enzovoort – wel zeker doorgaan voor plaats, verblijven reizigers daar maar kortstondig en anoniem. Zie Marc Augé, *Non-Places, An Introduction to Supermodernity* (London: Verso Books, 2009).

131 Reckwitz, 359-360.

instrumenteel-rationele werkwijze, maar brengen zij culturele processen van waardering teweeg in allerlei facetten van het dagelijkse leven.

Net zoals authenticiteit als een puur ethisch ideaal een abstractie is van een feitelijke maatschappelijke hegemonie, zo hebben wij gezien op welke wijze Dohmens subject eveneens getuigt van een van sociale klassen geabstraheerde entiteit. Eenmaal gesociologiseerd binnen de hierboven besproken hegemoniale idealen blijkt Dohmens subject te zijn afgesteld op een maatschappelijk superieur middenklasse-subject. Vanuit en ten opzichte van dat subject gaan economisch en – dat behoeft in deze thesis nadruk – *cultureel* achtergestelde mensen door voor verliezers. Concreet bestaat deze laatste groep uit de gedevalueerde subjecten van de nieuwe maatschappelijke onderlaag, maar ook subjecten van de nieuwe middenklasse zelf: zij die het niet (meer) of onvoldoende lukken om telkens op te leven naar het appel om authentiek te zijn en derhalve falen in het project van het zinvolle zelf.

Als gevolg van de hierboven genoemde ongelijkheid tussen nieuwe midden- en onderklasse-subjecten ontstaat er volgens Reckwitz culturele polarisering. Deze polarisering betreft enerzijds een positief gewaardeerde pool, de nieuwe middenklasse, en anderzijds een pool van gedevalueerde klassen, waarvan de nieuwe onderklasse de hoofdmoot vormt.¹³² De tegenstellingen tussen deze verschillende groepen uit zich als sociale spanningen en conflicten in de gefragmenteerde publieke sfeer. Het risico van polarisering is dat gedeelde perspectieven en uitgangspunten omtrent urgente normatieve kwesties uitblijven. De crisis van de moraal waar wij deze thesis mee zijn begonnen, blijkt dan niet met enkel morele wapens te kunnen worden bevochten.

4.4. De gefragmenteerde publieke sfeer

Aan het eind van het vorige hoofdstuk hebben wij de publieke sfeer met Taylor geïdentificeerd als een maatschappelijke ruimte of infrastructuur waarop een collectieve problematiek, zoals het ontbreken van een moraal, vanuit sociale spanningen en conflicten kan worden geadresseerd. De publieke sfeer is de plaats waar een gemeenschappelijk gedeelde opvatting, overeenstemming of *common mind* kan worden bereikt. Nu we met Reckwitz de nieuwe klassensamenleving als een

¹³² Ter verduidelijking: culturalisering betreft dus niet een botsing tussen verschillende culturen van, zeg, een plaatselijke bevolkingsgroep aan de ene kant en immigranten aan de andere kant. Cultuur moet ook hier begrepen worden in de zin van culturaliseren, of het toeschrijven van ethische en/of esthetische waarde aan, in dit geval, subjecten en hun levensstijlen en levensvormen.

contour van de laatmoderniteit hebben vastgesteld, kunnen we bovendien betogen dat de publieke sfeer een potentiële ontmoetingsplek kan zijn voor mensen uit verschillende sociale klassen. De moraal kan een *common mind* worden, een daadwerkelijk *publieke* moraal, maar pas als resultaat van gemeenschappelijke deliberatie tussen verschillende klasse-subjecten. Alleen dan kunnen ook sociaal-maatschappelijke – dat is: economische, technologische, culturele en politieke – kwesties worden gearticuleerd die gepaard gaan met morele visies op goed (samen)leven. Dat normativiteit inderdaad niet losstaat van zulke aangelegenheden, maar er in de sociale realiteit mee verweven is, hebben wij via Dohmens begrippenkader in dit hoofdstuk belicht.

De culturele polarisering tussen de verschillende klassen belemmert echter het bereiken van gemeenschappelijke overeenkomsten in de publieke sfeer. Hoewel Taylor niet sprak over laatmoderne klassentegenstellingen, signaleerde hij in zijn vroegere werk al wel het probleem van fragmentatie in de samenleving. Deze kwestie betreft

a people increasingly less capable of forming a common purpose and carrying it out. Fragmentation arises when people come to see themselves more and more atomistically, otherwise put, as less and less bound to their fellow citizens in common projects and allegiances. They may indeed feel linked in common projects with some others, but these come more to be partial groupings rather than the whole society: for instance, a local community, an ethnic minority, the adherents of some religion or ideology, the promoters of some special interest.¹³³

Taylor bespeurde dus geen (nieuwe) sociaal-culturele klassen, maar individuen en deelgroeperingen die vanuit hun bijzondere belangen geen gemeenschappelijke visies en doelen konden opstellen. Volgens hem was deze gerichtheid op het eigen belang een gevolg van sociaal atomisme of over-individualisering en instrumentele rationaliteit. Het eerste probleem heeft betrekking op mensen die zich slechts bekommeren om hun eigen individuele problemen of die van hun eigen deelgemeenschap binnen grotere samenleving. Het tweede betreft een instrumentele verhouding van mensen tot de rest van de samenleving.¹³⁴ Zoals we hebben gezien, vormen deze problemen tevens de achtergrond waartegen Dohmen zijn publieke moraal heeft ontwikkeld.

133 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 113-114.

134 De rol van deze instrumentele verhouding komt naar voren in Taylors beschrijving van de laatmoderne maatschappij: “A fragmented society is one whose members find it harder and harder to identify with their political society as a community. This lack of identification may reflect an atomistic outlook, in which people come to see society purely instrumentally. But it also helps to entrench atomism, because the absence of effective common action throws people back on themselves”. Taylor, *Ethics*, 117:

Toch blijken de noties (over-)individualisering en instrumentele rationaliteit onvoldoende toereikend om het ontstaan van allerlei hedendaagse collectieven in de publieke sfeer te begrijpen. Hier moet worden gedacht aan de opkomst van deelgemeenschappen die een ‘identiteitspolitiek’ voeren, cultuurnationalistische bewegingen, religieus (quasi-) fundamentalisme en rechtspopulistische partijen met hun achterban.¹³⁵ Reckwitz noemt deze gemeenschappen ‘Neogemeenschappen’.¹³⁶ Hoewel ze een anti-individualistisch karakter hebben, bewegen ook zij zich

im Medium der Kultur im starken Sinne mit seinen affektiv aufgeladenen Valorisationen, und auch sie betreiben ihre Form der Singularisierung: die Singularisierung von kulturellen Kollektiven als einzigartige und nichtaustauschbare mit ihrer besonderen Geschichte, teilweise auch mit einer besonderen Ethik und einem besonderen Raum, den sie besetzen.¹³⁷

Volgens Reckwitz geeft een dergelijke deelgemeenschap niet blijk van een rationele, maar van een in negatieve emoties gewortelde reactie op de nieuwe middenklasse en hun economische, culturele en politieke hegemonie. Maatschappelijk achtergestelde leden van de oude middenklasse en de nieuwe onderklasse lijken daarin onderdak te vinden voor de onzekerheden, stressfactoren en sociale marginalisering die singulariseringsprocessen veroorzaken. Tegelijkertijd mobiliseren zij zich tegen het heersende optimisme van de middenklasse die economisch succesvol is en de liberale waarden vertegenwoordigt die we in paragraaf 4.3.1. hebben gelezen: kosmopolitisme, innovatie, creativiteit, individuele autonomie enzovoort. Dat doen zij hoofdzakelijk door zich eveneens te beroepen op een singulariteit, maar een die is voorbehouden aan de deelgemeenschap. De groepsleden van deze *Neogemeenschappen* zijn dragers van een authentiek narratief en een visie op het leven dat uitsluitend door hen wordt gedeeld, geloofd of verheerlijkt: een geschiedenis van onderdrukking, ‘eigen volk eerst’, religieuze strijd enzovoort. Niet langer hoeven deze subjecten te

135 Onder de term identiteitspolitiek versta ik een politiek van *empowerment* en differentie of andersheid die teruggaat op een geclaimde identiteit door de leden van de deelgemeenschap. Een voorbeeld hiervan zijn feministische groeperingen en de *Black Lives Matter*-beweging.

Daarnaast wil ik opmerken dat religieus-fundamentalisme in allerlei vormen optreedt in de huidige samenleving. Onder quasi-fundamentalistisch schaar ik bijvoorbeeld orthodox-protestantse gemeenschappen (in de volksmond ook wel zwartekousenkerken genoemd) die zich afkeren van romantische en liberale waarden zonder enig gewelddadig motief. Religieus-fundamentalisme wordt daarentegen al snel geassocieerd met geweld of zelfs terrorisme (ongeacht de discussie of dat terecht is), bijvoorbeeld zionisme en jihadistisch-salafisme.

136 Reckwitz, 394.

137 Reckwitz, 395.

vrezen er alleen voor te staan, daar zij hun individualiteit als het ware ‘inleveren’ voor een singuliere (al dan niet digitale) gemeenschap.

Als (indirecte) consequenties van singulariseringsprocessen vormen ook deze deelgemeenschappen elementen van de samenleving van singulariteiten. Via een beroep op hun collectieve authenticiteit onderscheiden zij zich als maatschappelijke fragmenten van de buitenwereld. De sociale spanningen en conflicten die plaatsvinden tussen deze groeperingen en de heersende culturele en economische macht (en tussen deze groeperingen onderling) – in het bijzonder zij die autonomie, authenticiteit en ontplooiing op individueel niveau nastreven en erin slagen deze idealen te verwezenlijken – kunnen worden begrepen volgens een ‘wij-zij’ structuur binnen de publieke sfeer.¹³⁸ Hun ‘wij’ bestaat in de beleving van hun geculturaliseerde eigenheid, een ‘broeder-’ of ‘zusterschap’, terwijl het ‘zij’ zich begeeft buiten de grenzen van deze eigenheid; zij vormen ‘vreemdelingen’, ‘vijanden van het volk’ of ‘ongelovigen’. In werkelijkheid toont deze polariserende structuur de onmacht om te komen tot een *algemeen* goede waarin geen beroep wordt gedaan op een singulariteit.

Dohmen draagt indirect bij aan de culturele polarisering die plaatsvindt onder invloed van singulariseringsprocessen. Zijn voorstel voor de nieuwe publieke moraal zou binnen de publieke sfeer door een willekeurige deelgemeenschap afgewezen of bestreden worden. De reden daarvoor vormt een fundamentele kritiek op Dohmens filosofie. Namelijk, als gevolg van zijn in louter ethische en individualistische termen geformuleerde benadering van het laatmoderne onbehagen toont Dohmen geen bewustzijn van de maatschappelijke – wederom: economische, culturele en politieke – motivaties van mensen die leven buiten de gevestigde middenklasse. Ook Dohmen is blind voor de polariserende gevolgen van zijn morele veronderstellingen en idealen. Doordat zijn *normativity first*-strategie de heersende fixatie op een aantrekkelijk en authentiek leven van het individuele subject vernauwt en versterkt, draagt hij eerder bij aan de gefragmenteerde publieke sfeer dan dat hij een taal aanreikt waarmee verbinding tussen culturele opposities kan worden gevonden.

138 Reckwitz, 396.

5. CONCLUSIE

Nu we zijn aangekomen bij het einde van deze thesis is het zaak om Dohmens begrippenkader van sociale zelfontplooiing te evalueren. De leidende onderzoeksvraag daarvoor luidt: *Op welke wijze draagt Dohmen met zijn ethische begrippenkader van sociale zelfontplooiing bij aan het bestrijden dan wel intensiveren van de crisis van de moraal in de laatmoderne samenleving?*

We begonnen dit onderzoek met de crisis van de moraal volgens Dohmen. Die malaise interpreteerden we als het ontbreken van maatschappelijk gedeelde voorstellingen op hoe mensen in de laatmoderniteit een zinvol leven in een goede samenleving kunnen leiden. Geïnspireerd door enkele sociologische en filosofische bronnen wijt Dohmen dit gebrek aan een overgeïndividualiseerde samenleving die wordt gedomineerd door instrumentele rationaliteit.

Vervolgens zagen we dat Dohmen in zijn betoog pleit voor een nieuwe publieke moraal als antwoord op de gestelde malaise. Hij werkt zijn ethische kader uit door middel van begrippen die hoofdzakelijk individualistisch zijn. Dohmen deelt het optimisme van Beck en Giddens over de verantwoordelijkheid en het vermogen van het laatmoderne subject om zich te ontplooiën tot een autonoom en authentiek individu middels een eigen levensstijl. Dat subject mist enkel nog een morele visie op hoe een dergelijke levensstijl te ontwikkelen, wil hij zichzelf kunnen ontplooiën op een verantwoorde en sociale wijze. Hoewel Dohmen benadrukt dat zelfontplooiing een relationele verhouding van het individu tot anderen veronderstelt, blijft de sociale dimensie van Dohmens begrippenkader abstract en onuitgewerkt. Daardoor verzuimt hij om zijn subject op adequate wijze te sociologiseren binnen sociale categorieën en machtsverhoudingen die dat subject overstijgen en Dohmens optimisme aan de kaak stellen. Wij constateerden toen dat deze tekortkoming het risico met zich mee brengt dat Dohmen zijn ambitie niet kan waarmaken: het daadwerkelijk publiek laten worden van zijn moraal.

In het verdere verloop van deze thesis onderzochten wij of Dohmens ethische conceptualisering de potentie bezit om de crisis van de moraal te bestrijden. Allereerst interpreteerden wij Dohmens notie van het ‘publieke’ met Taylor als een *common mind*, oftewel: of een maatschappelijk gedeelde visie of overeenkomst als een uitkomst van deliberatie in de publieke sfeer. Vervolgens introduceerden wij Reckwitz’ actuele analyse van singularisering als een maatschappelijk dominante fixatie op het

bijzondere, unieke en authentieke als het goede, mooie en zinvolle. De humanistisch-romantische visies op zelfontplooiing en authenticiteit vormen reeds de idealen van het goede en aantrekkelijke leven volgens een hegemoniale, nieuwe middenklasse. Het laatmoderne subject van Dohmen is afgesteld op dit nieuwe middenklasse-subject. Daarmee toont Dohmen echter geen sensibiliteit voor het structurele onvermogen om deze idealen te verwezenlijken van mensen onder de maatschappelijke oppervlakte – de nieuwe, gedevalueerde onderklasse –, alsof dat onvermogen niet bestaat. Maar daarmee beseft hij ook niet dat hij een maatschappelijke problematiek, die bedreigend is voor democratische samenleving, intensiveert: de gefragmenteerde publieke sfeer waarin mensen strijden om de economische, culturele en politieke macht terwijl ze aanspraak maken op de ervaring om uniek en authentiek te zijn.

Het oordeel of Dohmen in staat is om de crisis van de moraal te bestrijden moet aldus in de bovenstaande sociaal-wijsgerige analyse worden gesitueerd. Dohmens nadruk op individuele autonomie als authenticiteit, zelfontplooiing en zelfzorg heeft een sociale relevantie, maar niet als een directe weg naar een betere samenleving. Integendeel: het resultaat van zijn individualistische kader houdt ons een spiegel voor door de crisis van de huidige maatschappelijke werkelijkheid te herformuleren. Dohmens ethiek, maar vermoedelijk ook het individualistische perspectief op onze maatschappelijke toekomst van Ulrich Beck en Anthony Giddens en de laatmoderne levenskunstfilosofie in het algemeen, blijkt onvoldoende toereikend om een goede samenleving boven en buitenom het individuele subject als centrum te conceptualiseren. Weliswaar bespeurt Dohmen het laatmoderne onbehagen en heeft hij daarbij de indruk van zijn eigen filosofie dat zij een alternatief aanbiedt. Toch is Dohmen niet in staat om een conceptueel kader te ontwikkelen waarmee daadwerkelijk kan worden geïntervenieerd in dat onbehagen. De crisis van de moraal verwijst in feite naar een omvattender problematiek, namelijk die waarin een blind staren op – in de grond exclusieve – eigenheid ons leden van de samenleving elkander uit het zicht doet verdwijnen. Dohmen bestrijdt niet de crisis van de moraal, maar intensiveert de laatstgenoemde.

Welke richting moet een filosofie over samenleven, die wordt gevoed door sociologische analyse, op denken? Als gevolg van zijn vooral descriptieve methode, kan Reckwitz eigenlijk niet veel meer dan ons slechts beperkte overwegingen meegeven. Aan het einde van zijn boek stelt hij voor om het doorgeslagen economische en culturele liberalisme, dat wij in hoofdstuk 4 kort hebben beschreven, in te kaderen. De politiek moet zich focussen op het reguleren van “das Soziale mit Blick auf

Fragen sozialer Ungleichheit sowie des Arbeitsmarktes *und* das Kulturelle mit Blick auf die Sicherung allgemeiner kultureller Güter und Normen”.¹³⁹ Hoewel Reckwitz zich voornamelijk lijkt te richten op de rol van de staat, geeft hij er zelf ook blijk van dat een strengere politieke sturing niet voldoende is om de ontketende affecten als maatschappij-vormende krachten opnieuw te beteugelen. Daarnaast dienen de anti-liberale tendensen van politieke machten, die het huidige wereldtoneel trachten te veroveren, ons waakzaam te maken voor elke vorm van politieke macht – liberaal of niet. Laten we ons daarvoor herinneren aan wat de politieke filosoof Judith Shklar krachtig verwoordde als “putting cruelty first”.¹⁴⁰ De les uit het verleden luidt dat “One begins with what is to be avoided”,¹⁴¹ namelijk wreedheid in de gedaanten van onrecht, geweld en de vrees daarvoor; het onvoorwaardelijke *summum malum*. Essentieel is nu de vraag *waar* we deze herinnering zodanig op waarde kunnen schatten, dat zij ook daadwerkelijk maatschappelijk effect teweeg zal brengen.

139 Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten, zum Strukturwandel der Moderne* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017), 441.

140 Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1984), 8.

141 Shklar, *Ordinary Vices*, 5.

LITERATUUR

Augé, Marc. *Non-Places, An Introduction to Supermodernity*. London: Verso Books, 2009.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity, 2012.

Beck, Ulrich. *Risk Society, Towards a New Modernity*. London: Sage Publications, 1992.

Beck, Ulrich, and Elisabeth Beck-Gernsheim. *Individualization, Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage Publications, 2002.

Bröckling, Ulrich. *Das unternehmerische Selbst, Soziologie einer Subjectivierungsform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

Chadwick, Owen. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Burzan, Nicole. "Zur Gültigkeit der Individualisierungsthese – Eine kritische Systematisierung empirischer Prüfkriterien." *Zeitschrift für Soziologie* 40, no. 6 (2011): 418-35.

Dohmen, Joep. "Inleiding." In *Moderne Levens Lopen Niet Vanzelf*, geredigeerd door Joep Dohmen en Frits de Lange, 7-27. Amsterdam: Uitgeverij SWP, 2006.

Dohmen, Joep. *Tegen de Onverschilligheid, Pleidooi voor een Moderne Levenskunst*. Amsterdam: Ambo, 2007.

Dohmen, Joep. *Pleidooi voor een Nieuwe Publieke Moraal, Beschouwingen over Humanisme, Moraal en Zin*. Amsterdam: Uitgeverij SWP, 2009.

Dohmen, Joep. *Brief aan een Middelmatige Man, Pleidooi voor een Nieuwe Publieke Moraal*. Amsterdam: Ambo, 2012.

- Esping-Andersen, Gøsta. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Foucault, Michel. *The Hermeneutics of the Subject, Lectures at the College de France 1981-82*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Gane, Nicholas. "Max Weber as Social Theorist, 'Class, Status, Party' ." *European Journal of Social Theory* 8, no. 11 (2005): 211-26.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Gümüşay, Ali Aslan. Book Review: Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten – Zum Strukturwandel der Moderne* [The Society of Singularities – On the Transformation of Modernity].” *Organization Studies* 39, no. 10 (2018): 1492-95.
- Jaeggi, Rahel. *Critique of Forms of Life*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1974.
- Kunneman, Harry. *Voorbij het Dikke-Ik, Bouwstenen voor een Kritisch Humanisme*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- MacIntyre, Alisdair. *After Virtue, A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Maslow, Abraham. *Psychologie van het Menselijk Zijn*. Rotterdam: Lemniscaat, 1978.
- Reckwitz, Andreas. *Die Gesellschaft der Singularitäten, Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp, 2017.

Schmid, Wilhelm. *Philosophie der Lebenskunst, Eine Grundlegung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Shklar, Judith. *Ordinary Vices*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1984.

Standing, Guy. *The Precariat, The Dangerous New Class*. London: Bloomsbury Publishing, 2011.

Taylor, Charles. *The ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

Taylor, Charles. *Modern social imaginaries*. Durham: Duke University Press, 2007.

Vosman, Frans. *Overleven als Levensvorm, Zorgethiek als Kritiek op het Ideaal van het 'Geslaagde Leven'*. Utrecht: Uitgeverij Net aan Zet, 2018.