Vervreemding, een modern fenomeen of een probleem van moderniteit?

Rieneke Post

s1088103

Prof. E.A.V. Matthies-Boon

Dr. Y.M. de Boer

13622 woorden ex geciteerde werken, voetnoten en titelpagina

21 augustus 2023

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Rieneke Post, dat voorliggende scriptie getiteld "Vervreemding, een modern fenomeen of een probleem van moderniteit?" zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in dit werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is overgenomen door bronvermelding als ontlening kenbaar zijn gemaakt.

Plaats: Amsterdam

Datum: 21 augustus 2023

Samenvatting

Vervreemding is een modern fenomeen waar vele filosofen sinds Rousseau zich over hebben gebogen. Eva Illouz – kritisch sociologe en beïnvloed door de Frankfurter Schule – heeft culturele verschuivingen onderzocht in de moderniteit welke een zogenaamd therapeutisch discours hebben voortgebracht. In dit discours is de mens zichzelf anders gaan begrijpen en uiten. Door de loskoppeling van maatschappelijke structuren in de moderniteit ligt de verantwoordelijkheid van zelfactualisatie bij het subject. Het subject is zichzelf gaan begrijpen in termen van lijden, hierdoor verkrijgt de moderne identiteit een vicieus karakter waar de behoefte ligt bij zelfactualisatie.

Vervreemding is een inherent thema van de Frankfurter Schule. Ondanks dat het thema veelbesproken is door filosofen verbonden aan de Frankfurter Schule, werd de inhoud van het concept als vanzelfsprekend aangenomen. Rahel Jaeggi – prominent en actueel denker van de Frankfurter Schule – pakte het thema vervreemding op in 2014 en dit deed het debat herleven. Door op historische wijze het concept los te weken van essentialistische en paternalistische noties, komt Jaeggi tot een reconstructie van vervreemding als 'relatie van relatieloosheid'. Vervreemding betreft in haar ogen een belemmering van vrijheid en zelfbeschikking en plaatst vervreemding in de sociaal-pathologische categorie.

In deze masterscriptie – een analyse op Jaeggi's werk door de ogen van Eva Illouz – betoog ik dat de filosofie van Jaeggi een soortgelijke tendens bevat die overeenkomt met de door Illouz geschetste moderne identiteit. Daarnaast betreft de filosofie van Jaeggi een immanente kritiek waar de complexiteit ligt in de gedeelde premissen. Als sociaal-kritische theorie – met als doel sociale onrechtvaardigheid te minimaliseren – gaat Jaeggi weinig in op de maatschappelijke structuren die subjecten beïnvloeden. Door veelal vanuit het subject te redeneren is haar filosofie extra vatbaar voor normatieve condities van de moderne maatschappij. Illouz neemt de sociale structuren wél mee en ziet hoe actiepatronen gefaciliteerd worden en bij kunnen dragen aan vervreemding.

Inhoudsopgave

Samenvatting 3

Inhoudsopgave 4

Inleiding 5

DEEL 1 DE VORMGEVING VAN DE MODERNE IDENTITEIT: DOOR DE LENS VAN EVA ILLOUZ 10

Het therapeutische discours 11

Het moderne zelf 18

Conclusie 24

DEEL 2 EEN RELATIE VAN RELATIELOOSHEID: EEN RECONSTRUCTIE VAN HET CONCEPT VERVREEMDING DOOR RAHEL JAEGGI 25

Vervreemding als relatie van relatieloosheid 26

De fundering van vervreemding 27

Problemen rondom historische noties van het concept vervreemding 31

Reconstructie van het concept vervreemding 33

Het proces van toe-eigening 36

Toepassing van de reconstructie van het concept vervreemding 38

Conclusie 41

DEEL 3 HET PROBLEEM VAN DE MODERNITEIT: DE WIL VERVREEMDING TE OVERWINNEN 42

Conclusie 47

CONCLUSIE 49

Geciteerde werken 51

Inleiding

Vervreemding, een modern fenomeen of een probleem van moderniteit? Vervreemding betreft een onverschilligheid of interne verdeeldheid. Een machteloosheid ten opzichte van jezelf of een wereld die als vreemd wordt ervaren. De ervaring is het onvermogen een relatie aan te gaan met mensen, dingen, werk, maatschappelijke instellingen of jezelf (Jaeggi 2014: 3). De familie van het concept vervreemding kent vele fenomenen. Iemand kan zich vervreemd voelen van werk, vriendschappen of een romantische relatie. Iemand kan zich losgemaakt voelen van sociale betrekkingen, een gemeenschap: politiek of sociaal. In ons moderne leven zijn buitensporige eisen rondom privacy ook een symptoom van vervreemding[1] (Jaeggi 2014: 4). Woorden zoals onoprecht, kunstmatig, gefragmenteerd of incompleet worden gebruikt om het spectrum aan te duiden van vervreemding (Jaeggi 2014: 4). Vervreemding is een modern fenomeen. In de filosofie wordt pas sinds Rousseau over het concept vervreemding geschreven. Het concept vervreemding heeft vele filosofen beziggehouden, voornamelijk in de Frankfurter Schule en was enige tijd verdwenen uit de filosofie tot Hartmut Rosa en Rahel Jaeggi respectievelijk in 2010 en 2014 het concept sociofilosofisch rehabiliteerde (Rosa 2010). Als sociofilosofisch concept is het mogelijk 'vervreemding' als categorie toe te schrijven aan sociale pathologiën (Hardering). Als sociaal-pathologische categorie kan vervreemding onderzocht worden in ongezonde sociale en maatschappelijke omstandigheden.

Moderniteit wordt in deze scriptie afgebakend als de periode die gekenmerkt wordt door de verschuiving naar industrialisatie, verstedelijking en secularisatie en de opkomst van het individualisme. In deze scriptie zal ik met name focussen op de culturele verschuivingen

[1] We kunnen bijvoorbeeld delen van ons leven willen afzonderen als we denken dat de structuren van de moderniteit keuzes voor ons maakt en wij hierin zoeken naar zelfbeschikking.

die plaatsvinden in de twintigste eeuw tot het heden. Moderniteit wordt door veel filosofen gekarakteriseerd door vervreemding. Sommige filosofen stellen dat vervreemding een inherent onderdeel is van het menselijk bestaan en onvermijdelijk is in moderne samenlevingen, terwijl andere filosofen vervreemding zien als gevolg van structurele ongelijkheden. Vervreemding is daarnaast vaak een negatieve ervaring; een gewaarwording waar iets aan gedaan moet worden en waarvan de tegenpool onbepaald is.

In deze masterscriptie focus ik op de wil om vervreemding te overwinnen[2]. Vervreemding is een veelvoorkomend fenomeen, maar zeer complex te overwinnen. Wanneer de wil om vervreemding te overwinnen onrealistisch wordt, stel ik dat vervreemding een probleem wordt van moderniteit en niet enkel meer een fenomeen betreft.

Vervreemding overwinnen is *het* thema in Rahel Jaeggi's boek 'Alienation'. Jaeggi – prominent en actueel sociaal-kritische filosofe en sterk beïnvloed door de Frankfurter Schule – introduceert vervreemding in haar immanente kritiek als relatie van relatieloosheid. Jaeggi borduurt voort op existentialistische en Marxistische inzichten van haar theoretische voorgangers, echter koppelt ze de normatieve notie en essentialistische notie rondom vervreemding los bij de reconstructie van het concept. Zonder strikte noties rondom het zelf of hoe het goede leven vormgegeven hoort te worden, vindt ze het startpunt van haar filosofie bij de Duitse filosoof Ernst Tugendhat. Een moderne theorie over het goede leven vindt Tugendhat in een brede opvatting van psychologische gezondheid. De psychologische gezondheid betreft een functioneel vermogen van willen. Onder moderne condities is het van belang niet "de interpretatieve soevereiniteit van de persoon ter discussie te stellen" (Jaeggi 2014: 33). Simpelweg willen is niet genoeg voor Tugendhat en Jaeggi, er moet een positieve instemmende relatie zijn met de wil. Als gebrek aan wilskracht, wordt vervreemding in

[2] Ik heb gekozen voor het gebruik van het woord 'overwinnen' ook al vind ik deze te sterk in de context van vervreemding, andere woorden vond ik echter geen fraai Nederlands waardoor ik toch voor dit woord heb gekozen. De Engelse taal biedt meer nuance in mijn optiek in de context van vervreemding.

wezen een probleem van vrijheid. Het leven wordt dan bekritiseerd op de inhoud zonder een beroep te doen op ultieme substantiële ethische waarden. Het concept van vervreemding gaat dan om het "mediëren tussen onbevredigende alternatieven" (Jaeggi 2014: 33).

In deze masterscriptie ga ik in op Jaeggi's filosofie aan de hand van Eva Illouz' culturele onderzoek naar de moderniteit. Eva Illouz is sociologe en beïnvloed door bredere tradities van sociologische en culturele kritieken die ook geaard zijn in de Frankfurter Schule. Ondertussen heeft Illouz een naam opgebouwd door haar unieke perspectief om hedendaagse sociaal-culturele verschijningen te begrijpen en bloot te leggen.

In Illouz' boek 'Saving the Modern Soul' legt Illouz een van deze unieke perspectieven bloot. In de twintigste eeuw hebben een aantal culturele verschuivingen plaatsgevonden die een modern zelf hebben gevormd en een zelf die zichzelf anders is gaan begrijpen. Door de samenkomst van het kapitalisme en de opkomst van psychoanalyse is er volgens Illouz een narratief van actie en van lijden ontstaan. We zijn onszelf gaan begrijpen in pathologiën en zoeken in deze pathologiën daarom continu naar zelfactualisering. Door het zelf te begrijpen in pathologiën dicteert het doel van het narratief de gebeurtenissen, waardoor het zelf zich in een vicieuze cirkel blijft analyseren en verbeteren.

Een soortgelijke tendens is te vinden in de filosofie van Jaeggi. Jaeggi heeft een sterke focus op de wil om vervreemding te overwinnen. Volgens haar is vervreemding een probleem. Haar immanente kritiek brengt echter problemen met zich mee. De complexiteit van immanente kritieken ligt in de gedeelde premissen. Immanente kritieken bekritiseren datgene wat voortkomt uit de cultuur of het systeem dat wordt bekritiseerd. Deze vorm van kritiek valt niet in relativistische of contextuele vallen en hebben daarom een sterk reflectief vermogen van de situatie die zij bekritiseert (Susan 292). "Immanente kritiek moet voortkomen uit een 'diep' begrip van de verlangens en doelen van mensen en kan niet aansluiten bij de feitelijke opvattingen en strategieën van leken" (Illouz 2008: 20). Echter

wanneer de normatieve condities van de moderne maatschappij een zelf voorspelt in pathologiën, draagt daarin niet onbedoeld een vervreemdingskritiek bij aan een nieuwe vorm van vervreemding? Als product van de Frankfurter Schule – waar zich een lange traditie rondom het thema 'vervreemding' bevindt – neemt Jaeggi in geringe mate een diepgaand begrip mee van de complexe relaties tussen cultuur, politiek en maatschappij waarmee de Frankfurter Schule zich altijd associeert wat in mijn opzichte het overwinnen van vervreemding problematisch maakt. Ik stel niet dat we ons volledig moeten berusten in een vervreemdende ervaring, maar ik focus in deze masterscriptie op de problemen die ontstaan bij de reconstructie van vervreemding door Rahel Jaeggi.

Ik ben niet de eerste die een kritiek geeft op Jaeggi's werk, maar wel geef ik een diepgaandere analyse dan kritieken van Evans[3], Sayers[4], Hardering[5], Haverkamp[6], Fazio[7] of Froese[8] en lever ik daarmee een belangrijke politiek-filosofische bijdrage. Daarnaast bekijk ik haar filosofie door de ogen van Eva Illouz. Jaeggi en Illouz zijn niet eerder naast elkaar gelegd[9] en zeker niet in de context van het hedendaagse debat rondom het problematieke thema zelfactualisatie [10]. Het narratief van zelfactualisatie heeft significante gevolgen in alle

---

[3] Evans gaat voornamelijk op Jaeggi in op het niveau van historisch gebrek, waardoor vervreemding niet als probleem van specifiek de moderniteit kan worden beschouwd zodat haar filosofie moeilijk aansluit bij sociale kritieken.

[4] Sayers stelt, anders dan Jaeggi's oorspronkelijke titel in het Duits 'Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems' doet vermoeden, dat het boek sociale oorzaken van vervreemding onderzoekt, de Engelse titel is enkel 'Vervreemding' en hij stelt dat er meerdere problemen opdoemen om dit soort theorie van vervreemding te gebruiken voor een sociale kritiek. Helaas gaat Sayers hier zelf niet verder op in.

[5] Hardering onderzoekt de brug van moderne noties van het concept vervreemding (onsuccesvol identiteitswerk) naar empirisch materiaal.

[6] Haverkamp gaat kort in op twee problemen te vinden in Jaeggi's werk, namelijk in hoeverre de reconstructie van het concept eventuele politieke effecten zou kunnen oplossen of hoe de diagnose van sociale pathologiën moet worden opgevat.

[7] Fazio gaat in op het procedurele, negativistische en formele karakter van Jaeggi's theorie en daarnaast legt hij Jaeggi's theorie naast die van Axel Honneth. Waar Honneth's theorie wordt blootgesteld door historisch teleologisme en ethische substantie, mist Jaeggi's theorie de link met een kritische praxis.

[8] Froese schrijft over Jaeggi als een ambitieus en uniek argument in het vormen van een vervreemdingskritiek met een subjectloze subjectiveit.

[9] Volgens de database van Mendeley.

[10] Byung-Chul Han, Mark Fisher, Zygmunt Bauman, Eva Illouz en Charles Taylor zijn bekende denkers die zich bezighouden met het debat over zelfactualisatie. Zij onderzoeken de negatieve effecten van zelfactualisatie in

lagen van ons leven, zelfs op het gebied van intimiteit[11]. Deze nieuwe onderzoekslijn draagt daarom ook bij op maatschappelijk gebied.

Deze masterscriptie is opgedeeld in drie delen. Deel één gaat in op het onderzoek van Eva Illouz naar de culturele verschuivingen die – zoals Illouz duidt – 'het therapeutische discours' hebben gevormd, hoe het zelf in moderniteit hierdoor is vormgegeven en zichzelf is gaan begrijpen. Ik ga eerst in op de culturele verschuivingen omdat dit een breed begrip schept hoe ik Jaeggi's filosofie kan interpreteren. In deel twee ga ik in op hoe Rahel Jaeggi het concept vervreemding reconstrueert[12] wat uitmondt in haar vervreemdingsfilosofie. In deel drie betoog ik dat de neigingen en vormgeving van de moderne identiteit een soortgelijke tendens in zich dragen zoals in Jaeggi's filosofie, waardoor de wil vervreemding te overwinnen een probleem van moderniteit wordt. Daarnaast ga ik in op problemen in haar filosofie als sociaal-kritische theorie.

---

moderne onzekere tijden. Binnen de Frankfurter Schule hebben voornamelijk Herbert Marcuse en Theodor Adorno zich beziggehouden met het thema 'zelfactualisatie'.

[11] Illouz schrijft uitgebreid over intimiteit in moderniteit in haar boeken 'Cold Intimacies' en 'Why Love Hurts'. Voor meer informatie over de gevolgen op het gebied van intimiteit, zie Musial en Dirksmeier in 'geciteerde werken'.

[12] Ik heb 'reconstruct' vertaald met 'reconstrueren' en niet 'herstruktureren' omdat dit het meest recht doet aan een concept dat niet opnieuw wordt opgebouwd met dezelfde elementen, maar door middel van een nieuwe samenstelling.

DEEL 1 DE VORMGEVING VAN DE MODERNE IDENTITEIT: DOOR DE LENS VAN EVA ILLOUZ

Eva Illouz, sociologe en professor aan de Hebreeuwse universiteit van Jerusalem en lid van het centrum voor de studie van rationaliteit, onderzoekt de sociologie van het kapitalisme, van emoties, van gender en van cultuur.

Eva Illouz is beïnvloed door bredere tradities van sociologische en culturele kritieken die ten grondslag liggen aan het werk van filosofen van de Frankfurter Schule. Illouz' analyses bouwen voort op de erfenis van de kritische theorie en cultuurkritiek, echter ontwikkelt zij haar eigen unieke perspectief en theoretische kader om hedendaagse sociaal-culturele verschijnselen te begrijpen (Russian).

In dit deel zal ik ingaan op Illouz' onderzoek over de oorsprong, fenomenen en culturele verschuivingen die het therapeutische discours teweegbrachten in de twintigste eeuw, waarna ik inga op hoe deze culturele verschuivingen invloed hebben op hoe het zelf zichzelf begrijpt en hoe dit is vormgegeven. Ik zal voornamelijk gebruik maken van Illouz' boek 'Saving the Modern Soul' waarin ze onderzoekt hoe de therapeutische taal specifieke emotionele praktijken genereert.

Ik zal focussen op Illouz' onderzoek naar de neigingen van de moderne mens die de culturele verschuivingen hebben voortgebracht en wat deze voor gevolgen hebben op het zelf. Voor de immanente kritiek van Rahel Jaeggi is het uiterst belangrijk om de krachtlijn van het therapeutische discours in kaart te brengen omdat in Jaeggi's filosofie een soortgelijke tendens van het therapeutische discours te vinden is. Dit zal duidelijk worden na bespreking van Rahel Jaeggi's reconstructie van vervreemding.

Het therapeutische discours

'Het therapeutische discours' wordt door Illouz omschreven als "een formeel en gespecialiseerd lichaam van kennis, en ook als een cultureel kader die het zelfbeeld oriënteert en specifieke emotionele praktijken genereert" (2008: 12). De moderniteit wordt volgens Illouz gekenmerkt door het therapeutische discours. Dit discours beïnvloedt individuen en geeft ze vorm door middel van therapie en de consumptie van zelfhulp. Illouz stelt het nog preciezer en sterker: het "diepste niveau van identiteitssymbolen" (2008: 5) wordt geherformuleerd door het therapeutische discours. "Net zoals religie[13], brengt het therapeutische discours symbolen die een overheersende ervaringsrealiteit creëren en de aard van handelen transformeren" (Illouz 2008: 11). Het therapeutische discours verspreidt en ontwikkelt zich volgens Illouz op dezelfde manier op het werk als in het gezin, de privésfeer en in het openbare leven.

Het therapeutische discours is volgens Illouz ontstaan door een combinatie van factoren in voornamelijk de twintigste eeuw. De belangrijkste factoren zijn de samenkomst van kapitalisme en de opkomst van psychoanalyse. Deze samenkomst zorgde voor een zelfhulpcultuur. In deze cultuur zijn patiënten gelijktijdig consumenten (Illouz 2008: 183), door de commercialisatie van emotionele ervaringen.

De oorsprong van de zelfhulpcultuur is volgens Illouz grotendeels te danken aan de charismatische Freud[14], die "onwetende het bastaardkind werd van de zelfhulpbeweging" (Simonds 27). Freud bouwde een brug tussen de professionele praktijken: psychologie, neurologie, psychiatrie, geneeskunde en populaire media. Psychologie groeide uit tot een

---

[13] Hoewel Illouz uitgebreid ingaat op andere tweelingsferen, gaat ze merkwaardig genoeg niet in op het samenspel en de wisselwerking van het therapeutische narratief en religie. Car denkt dat Illouz hier niet op ingaat omdat deze grond al uitgebreid behandeld is (Carr).

[14] Illouz doet er alles aan om te laten zien hoe overtuigend Freud was (Dixon). Ook al oogt het alsof ze de tendensen volledig toeschrijft aan Freud, heeft ze omvangrijk onderzoek gedaan door bijvoorbeeld interviews met een verscheidenheid aan mensen (Simonds).

professionele afdeling en omdat het een vrij abstracte wetenschap is ontstond er veel wetenschappelijk debat en daarmee ook een groeiende interesse voor de psychologie. Dit leidde tot verdere in professionalisering en een grote markt. Psychoanalyse deed het goed in intellectuele en feministische kringen. Freud had daarnaast veel contact met culturele elites en werd warm ontvangen op de Clark Universiteit. Freuds charismatische karakter was zichtbaar in zijn manier van schrijven, lezingen en therapie.[15] De media-industrie bouwde voort op thema's die Freud had geconstrueerd. De media waren cruciaal in het bemiddelen tussen de professionele sector en het publiek, omdat er een vertaling plaatsvond van deskundige kennis naar het publieke domein.

Freuds' ideeën spraken een breed publiek aan en werden succesvol mede omdat hij aan het alledaagse betekenis gaf (Illouz 2008: 23), sociale tegenstellingen verzoende en onzekerheden over het zelf besprak, daarnaast resoneerde psychoanalyse met het oudere religieuze narratief van verlossing.

Het alledaagse kreeg betekenis door de focus van psychoanalyse op alledaagse menselijke ervaringen en gedragingen. Freud onderzocht hoe onbewuste verlangens, angsten, en ervaringen invloed hebben op ons dagelijke leven en onze interacties met anderen.

Culturele ideeën slaan sneller aan volgens Illouz wanneer ze sociale tegenstellingen verzoenen. Freuds ideeën omvatten twee tegengestelde eisen aan het moderne zelf. Bij psychoanalyse kijk je naar binnen, op zoek naar authenticiteit en individualiteit, tegelijkertijd was er de verwachting rationeel te zijn (Illouz 2008: 50). In het Freudiaanse narratief werd het kerngezin als centrale plek gezien om het zelf te onderzoeken. Het gezin kreeg de rol als de oorzaak van latere psychische gebeurtenissen en het emotionele leven (Illouz 2008: 39). Het betreft daarmee een narratief waarin het zelf zich verankert in een jeugdigde versie zowel

[15] Emma Goldman, de intellectueel politiek activiste en aanvoerster van de anarchistische beweging, was aanwezig bij Freuds lezingen omdat ze achter zijn argumenten stond rond het bevrijden van de vrouwelijke seksualiteit (Illouz, 2008: 32).

als in familierelaties. Het zelf ervaart hierdoor druk omdat de verwachting bestaat dat de oorsprong van psychische problemen ligt in de eigen geschiedenis die zelf subjectief onderzocht moeten worden.

Freud pakte naast sociale tegenstrijdigheden ook onzekerheden aan van het zelf die bij de moderniteit kwamen kijken. Freud betoogde dat individuen onbewuste seksuele impulsen en verlangens ervaren die hun gedrag vormgeven in een tijd waarin seksualiteit nog vaak taboe was. Daarnaast onderzocht hij de complexiteit van relaties, waar hij bijvoorbeeld patronen van ouder-kind conflicten naast romantische relaties legde.

De buitengewone resonantie van psychoanalyse in Amerika kwam voornamelijk omdat er al een basis was gevormd voor de psychotherapie in de Amerikaanse cultuur, terwijl dit in Duitsland niet het geval was. Om ideeën in actie om te zetten, stelt Illouz dat ze een institutionele basis nodig hebben (Illouz 2007: 57). In Amerika was de basis religieus, waarop veel kritiek was. Dit gat kon Freud dichten met de nieuwe wetenschap van psychoanalyse. Psychoanalyse had net als religie iets cult-achtigs, er werd een bepaalde loyaliteit verwacht van zijn volgers en er werd loyaliteit verschaft door de religieuze sfeer die hing rondom zijn charisma (Illouz 2008: 24).

Waar op het werk emoties een steeds grotere rol gaan spelen, werden op privégebied relaties juist steeds rationeler (Illouz 2008: 239). Deze vermenging van masculiene en feminiene culturen leidt volgens Illouz tot een genderblinde identiteit.

Gedurende de twintigste eeuw werden in het bedrijfsleven emoties geïntegreerd. Harmonie werd belangrijker dan de voorheen masculiene traditionele hiërarchische structuren. De therapeutische code heeft volgens Illouz het verband tussen professie, moraal en emotionele competentie verward (2008: 96). Een succesvol werk-zelf impliceerde emotionele zelfbeheersing. Managers werden geacht hun emoties opzij te zetten, maar ook op een empathische en dus emotionele manier te reageren op werknemers (Illouz 2008: 80). Een

persoon die zijn emoties niet onder controle had werd kwetsbaar gevonden. Emotionele controle stond daarmee gelijk aan macht (Illouz 2008: 84). Een grote factor hierin speelde het werk van Elton Mayo. Hij was de eerste management theoreticus die persoonlijkheid aan het succes van een bedrijf linkte (Illouz 2008: 68). Hij gebruikte feminiene technieken – met name het therapeutische interview – om bedrijven te analyseren. Hij concludeerde dat de integratie van emoties tot een economische taal op de werkvloer efficiëntie en productiviteit teweegbracht.

Waar in het bedrijfsleven feminiene normen werden geïntegreerd, zoals de emotionele economische taal, werden op privégebied masculiene en economische gedragsregels samengevoegd, zoals rationaliteit, zelfbeheersing en onderhandeling. Er ontstond bijvoorbeeld een intellectualisering van intieme relaties. Intieme relaties werden rationeler, procesmatig en utilitaristischer (Illouz 2008: 239).

Binnen het huwelijk ontstond meer gelijkwaardigheid, het huwelijk werd steeds vaker een plek om kinderen op te voeden door de scheiding van voortplanting en seksueel plezier en begon daarom meer te lijken op de traditionele Victoriaanse familie (Illouz 2008: 107). De psyche was voor mannen en vrouwen in de psychoanalyse gelijk, hierdoor was Freud in eerste instantie ook zeer populair onder vrouwen en in het bijzonder feministen. Helaas gebruikte de populaire psychologie van de jaren ‘30 en ‘40 van de twintigste eeuw de vrouwenhatelijke aspecten van psychoanalyse en het patriarchaat om vrouwen alsnog verantwoordelijk te houden voor mislukte huwelijken. “Een voorbeeld: een vrouw die klaagde dat haar man haar meer dan eens had geslagen en zij daarom naar haar moeder was gevlucht, onderging verschillende counselingsessies, waarna ze concludeerde dat bij het opnieuw evalueren van haar relatie met Lance, ze in staat was haar fouten in te zien. Ze zag dat haar acties en houding zijn gevoelens van onveiligheid hadden vergroot, hem van zich vervreemd hadden, hem hadden aangemoedigd om te mokken en zich als een jeugdige

pestkop te gedragen. Ze zag dat ze Lance de trots van het vaderschap had ontnomen en hun baby in zijn rivaal had veranderd" (Illouz 2008: 111).

In het therapeutische discours zijn naast de culturele kaders werk en privé duidelijk met elkaar verweven en elkaar zijdelings gaan vormen, ook zijn psychologie en feminisme en psychoanalyse en zelfhulpcultuur volgens Illouz duidelijk met elkaar verbonden.

Psychologie en feminisme werden in de jaren '70 rivalen, omdat volgens de feministen Freud de essentie van de vrouw had gedetermineerd en daarmee ook de biologische verschillen tussen mannen en vrouwen (Illouz 2008: 113). Illouz doet haar best de positieve aspecten van Freuds werk uit feministische kritieken te redden (Simonds). Ondanks de vijandigheid tussen psychologie en feminisme waren ze de sterkste bondgenoten. Beide discours hielden zich namelijk bezig met de positie van de vrouw. "Ze bekritiseerden dezelfde objecten, namelijk de relatie van het zelf tot de familie, de rol van seksualiteit en de relatie tussen de seksen en de betekenis van ouderschap en moederschap" (Illouz 2008: 106). De populaire psychologie werd een vrouwelijke culturele overtuiging omdat de populaire psychologie werd geuit in bladen die gekocht en gemaakt werden door vrouwen.

Naast psychologie en feminisme zijn psychoanalyse en zelfhulpcultuur als cultureel kader aan elkaar verbonden. De start hiervan was de uitgave van het boek 'self-help' door Samuel Smiles in 1859. Dit boek was het begin van een masculiene vorm van zelfhulp. In die tijd was zelfredzaamheid nog niet voor vrouwen weggelegd (Illouz 2007: 40). Smiles doelde op 'alle lagen' van de samenleving. Ook de lagere klasse kon zichzelf volbrengen. Freud geloofde echter niet dat alle klassen zichzelf konden volbrengen omdat de psyche van de lagere klasse was beschadigd door de klasse zelf. Toch kwamen de twee stromingen van Freud en Smiles samen in een populaire en volgens Illouz genderblinde cultuur (2008: 151). Smiles' ethos rondom zelfverbetering verkreeg Freudiaanse aspecten, voornamelijk van interne oorsprong. Deze genderblinde cultuur rondom het zelf werd mede verwoord door Carl

Rogers en Abraham Maslow. Rogers stelde dat mensen altijd van nature streven naar zelfactualisatie. Het zou een "universele neiging zijn die nooit echt afwezig is, alleen begraven. Door groei te poneren als een inherent onderdeel van de menselijke conditie, kon Rogers vervolgens een eenvoudige verklaring geven voor levens die niet bepaald bevredigend waren: het ontbrak hen simpelweg aan 'zelfactualisatie." (Illouz 2008: 159). Mensen die zichzelf niet realiseerden zouden nu ziek zijn. Gezondheid en zelfactualisatie werden één (Illouz 2008: 161). De talen van psychoanalyse en zelfhulp zijn volgens Illouz diepgewortelde structurele krachten geworden in ons denken, spreken en schrijven over het zelf. Dit mede door het adapteren door de overheid via bijvoorbeeld de krijgsmacht, of door het vastleggen van 'gezonde psychische staten' in het 'diagnostic and statistical manual of mental disorder, oftewel de DSM. Deze nog daarvoor nog ongelabelde markt was een grote aanwinst voor de farmaceutische industrie (Illouz 2008: 166).

Concluderend heeft het therapeutische discours als 'cultureel kanaal' geleid tot grote sociale transformaties in de twintigste eeuw en dan met name de tweede helft van deze eeuw. Het gaat ten eerste om een culturele classificatie[16] van de taal en emotionele normen in het gezin en de moderne werkplek. Daarnaast stelt Illouz dat psychologen de grote classificeerders zijn van de tweelingsferen werk en gezin "die interactierituelen, regels voor emotioneel gedrag en modellen van verbale interactie vaststellen en classificeren" (Illouz 2008: 239). Tot slot zegt Illouz dat de therapeutische taal culturele grenzen heeft veranderd tussen publieke en private sferen, zowel de masculiene als de feminiene. "Het privézelf wordt een verhaal dat in het openbaar moet worden verteld en geconsumeerd" (2008: 239). Vervolgens is deze openbare opvoering van het privézelf uitgebreid met technieken en talen die hebben geleid tot een vervaging van de emotionele culturen van de twee geslachten.

[16] Illouz gebruikt het woord codificatie.

Centraal staat verbale en emotionele communicatie die gaan om psychisch lijden als moderne zelfactualisering (Illouz 2008: 240).

Voortbouwend op de culturele verschuivingen door het therapeutische discours, zal ik in het volgende hoofdstuk dieper ingaan op het specifieke ideaal van het moderne zelf dat zelfactualisering tot haar kern heeft gemaakt, hoe het zelf zichzelf begrijpt en welke neigingen zij heeft.

Het moderne zelf

De culturele verschuivingen door historische gebeurtenissen op cultureel, sociaal en economisch vlak in de twintigste eeuw hebben de moderne identiteit gevormd. De grote resonantie van Freud en de drie besproken tweelingsferen – werk/privé, psychologie/feminisme en psychoanalyse/zelfhulp – hebben een consumptie van zelfhulp gecreëerd. Het gaat voornamelijk om drie culturele verschuivingen die invloed hebben op het moderne zelf, deze betreffen een vermenging van masculiene en feminiene identiteiten, het realiseren van het zelf dat op gelijke voet ging staan als gezondheid en dat psychische problemen werden losgekoppeld van bredere sociale en maatschappelijke structuren.

De vervaging en vermenging van masculiene en feminiene culturen zorgde ervoor dat er een androgyne identiteit ontstond. Illouz stelt, in tegenstelling tot Weber's theorie over de pluraliteit van sociale sferen en Bourdieu's veldtheorie, dat privé- en werksferen niet verder van elkaar verwijderd raken, maar elkaar juist zijdelings vormen en daardoor meer op elkaar gaan lijken (2008: 170). De vervaging van masculiene en feminiene identiteiten creëert volgens Illouz een eigen dynamiek van communiceren, zij noemt dit het communicatiemodel. Dit model uit zich in publieke sferen en in privésferen. Op het werk bijvoorbeeld zou het zelf een grote mate van individualisme op zich nemen waarbij "strategisch eigenbelang en emotionele reflexiviteit naadloos met elkaar zijn verbonden" (Illouz 2008: 239).

Freud was degene die in eerste instantie een taal en betekeniskader voor het dagelijks leven bood. Zoals eerder beschreven werden tegenstrijdigheden en onzekerheden geduid door Freud, waardoor mensen 'geholpen' werden. Er werd daarmee houvast geboden in de onzekere en complexe moderniteit (Illouz 2008: 241). "Het zelf is op de eerste plaats het beheer geworden van de tegenstellingen van de moderniteit, en de psychologie heeft technieken aangeboden om met die tegenstellingen om te gaan" (Illouz 2008: 243). Illouz

stelt dat het gezin zowel als het werk chaotischer is geworden in de moderniteit vanwege nieuwe normatieve structuren en de psychologie technieken aanbiedt om hiermee om te gaan. De nieuwe normatieve structuren van de moderniteit zijn de tegenstrijdige verwachtingen en taken om sociale relaties te bewaken. Er is bijvoorbeeld de verwachting van zelfredzaam zijn, maar ook de verwachting de behoeften van een ander mee te kunnen nemen, een uniek individu te zijn en te kunnen samenwerken met iedereen (2008: 243). Kortom, er hangen tegenstrijdige verwachtingen aan de moderne mens waar niet aan voldaan kan worden.

Niet alleen het ambivalente karakter van het zelf groeide, maar zoals eerder beschreven werd zelfactualisatie een menselijke essentie mede door Carl Rogers en Abraham Maslow. Rogers en Maslow waren invloedrijke psychologen die benadrukten dat zelfbewustzijn, persoonlijk groei en zelfactualisatie essentiële menselijke eigenschappen zijn. Het zelf zou psychisch gezond zijn als het zichzelf actualiseert (Illouz 2008: 171). “Met de sommering dat we ons meest ‘complete’ of ‘zelf-verwezenlijkte’ zelf moeten worden, werd geen richtlijn gegeven om te helpen bepalen wat een compleet zelf onderscheidt van een onvolledig zelf” (Illouz 2008: 172). Het proces van zelfactualisatie is daarmee open-eindig en ambigu (Almeling).

De samensmelting van gezondheid en zelfactualisatie maakte dat zelfactualisatie een recht werd (Illouz 2007: 45). Wanneer het zelf zich namelijk niet verwezenlijkt staat dit gelijk aan ziek zijn en heeft het zelf behoefte aan zorg en therapie net zoals een fysiek ziek persoon.

Hoe psychische problemen werden losgekoppeld van bredere sociale en maatschappelijke structuren laat de cultuur van zelfhulp zien. Psychische problemen worden in de twintigste eeuw steeds meer toegeschreven aan interne factoren en persoonlijke tekortkomingen. De problemen worden geïndividualiseerd. De primaire bron van emotionele problemen werd in zelfhulpliteratuur namelijk verlegd naar het individu. Veel voorbeelden

hiervan zijn te vinden in tijdschriften en boeken die adviesliteratuur bevatten, maar ook films en advertenties laten duidelijk de tendens zien van een objectivering van het zelf met hoge mate van verantwoordelijkheid van emoties, keuzevorming en keuze van handelen. Het gaat hier om een generiek karakter waardoor het gecommuniceerde veel mensen aanspreekt en daarnaast autoriteit uitstraalt (Illouz 2008: 52).

Door de verantwoordelijkheid te leggen bij individuen alsof deze zelf complete controle hebben over hun emoties of psychische gezondheid, worden bredere sociale determinanten van psychisch lijden – zoals economische ongelijkheid of sociale uitsluiting – over het hoofd gezien. Het negeren van bredere oorzaken kan leiden tot het voortbestaan van sociaal onrecht en ongelijkheid.

De combinatie van deze drie culturele verschuivingen heeft geleid tot een zelf waaraan tegenstrijdige verwachtingen kleven, het is een recht deze verwachtingen te verwezenlijken maar de bijbehorende verantwoordelijkheid is verschoven naar het individu omdat deze is losgekoppeld van maatschappelijke structuren. Volgens Illouz betreft dit een narratief van lijden: een narratief van slachtofferschap en vooral een narratief van actie. Het narratief dat zelfhulp promoot is in feite een verhaal dat gaat over ziekte.

"[…] de eis om iemands lijden te uiten en te belijden, of het nu in steungroepen, talkshows, therapie, rechtbanken en intieme relaties is, is nog nooit zo schril geweest. Hoe is dit verhaal onze primaire manier geworden om onszelf uit te drukken, om een zelf te hebben, om gevoelens te hebben en uit te drukken?" (Illouz 2007: 57).

"Het belangrijkste kenmerk van therapeutische narratieven is dat het doel van het verhaal de gebeurtenissen dicteert die worden geselecteerd om het verhaal te vertellen, en de manier waarop deze gebeurtenissen, als componenten van het narratief, met elkaar verbonden zijn" (Illouz 2008: 173). Dit citaat is belangrijk omdat dit het kernprobleem weergeeft en bovendien het vicieuze karakter van het moderne zelf. Samen met Richard Schweder

suggereert Illouz dat "de causale ontologie van een volk dat lijdt, een rol speelt bij het veroorzaken van het lijden dat het verklaart, net zoals de menselijke voorstelling van lijden deel kan uitmaken van het lijden dat het vertegenwoordigt" (2008: 246). In andere woorden: wanneer we het zelf begrijpen in termen van de oorzaken en daarmee lijden, hoe meer de ziektes van het zelf geproduceerd worden. Het zelf wordt zo gezien als een zelf dat voornamelijk bestaat uit emotionele en psychologische problemen. De therapeutische zelfactualisering verdiept in wezen de 'zelfactualisatie' oneindig[17]. Lijden als vorm van zelfverwezenlijking werd in dit licht nooit gezien als zinloos en daarom stelt Illouz dat de culturele impact van deze vorm van zelfverwezenlijking ons zorgen moet baren. "Het effect van het centraal stellen van zelfverwezenlijking was dat de meeste levens 'niet-zelf-verwezenlijkt werden. Dit basisidee vormde de kern van het griezelige populaire succes van de psychologie." (Illouz 2008: 161). Psychologische ideeën zijn diep doorgedrongen in culturele opvattingen over identiteit en gezondheid (Raggatt).

Zelfs succesverhalen zijn daarmee alsnog doordrenkt met structuren van lijden. Voorbeelden van populaire therapeutische zelfverwezenlijking zijn in overvloed te vinden. In 'Cold Intimacies' beschrijft Illouz een voorbeeld betreffende Oprah Winfrey. Oprah behaalde succes in haar leven als resultaat van het lijden daarvoor. Voordat ze succes bereikte was ze emotioneel onstabiel en onzeker over zichzelf, ze voelde zich nooit goed genoeg, maar door dit pad te belopen en aan te gaan is ze succesvol geworden (2008: 53).

[17] Eerder was het idee van Freud dat de psyche een deterministische aard had, maar dit werd verworpen door onder andere Heinz Hartmann, Ernst Kris, Rudolph Loewenstein, Alfred Adler, Erich Fromm, omdat zij een flexibeler en open-eindiger beeld van het zelf prefereerden. Dit resoneerde met de mind-cure beweging die stipuleerde dat de geest ziekten kon genezen (Illouz, 2007: 43).

De grote resonantie van het therapeutische discours komt door de adaptie van de therapeutische cultuur in moderne instellingen en therapeutische praktijken en de interferentie van verbale processen.

Waarom Illouz het therapeutische discours ook wel de therapeutische *overtuiging* noemt is om de beduidende impact op het zelf. Naast de eerdergenoemde redenen die bijdragen aan de therapeutische overtuiging, zoals onder andere de tegenstrijdige verwachtingen van het moderne zelf waar de abstracte wetenschap van de psychologie op inwerkten, de media die het publiek als consument en patiënt zag en het religieuze narratief[18], werkt ook een interferentie van verbale processen cultureel bij aan de therapeutische overtuiging. Deze "verbale overschaduwing" is het proces vastgesteld door cognitieve psychologen Jonathan W. Schooler en T.Y. Engstler-Schooler. Dit proces komt neer op dat mensen het vaak beter doen zonder te verbaliseren van wat zij aan het doen zijn (2008: 256). We hebben tegenwoordig een breed scala aan wetenschappelijke kennis over onze emoties geassimileerd. We hebben niet simpelweg meer de ervaring van een emotie, maar zijn deze op meta-niveau gaan ontwikkelen en onderzoeken (González). In de zelfhulpcultuur zijn deze een cruciaal element geworden, het gaat dan meer om het managen van emoties om een bepaalde persoonlijkheid te ontwikkelen.

Als sociologe heeft Illouz het belang van cultuur uitgewerkt. Ze onderzoekt hoe de taal van therapie specifieke emotionele praktijken genereert, legt ze in de conclusie van 'Saving the Modern Soul' uit. Dit boek biedt een impliciet model voor de studie van cultuur en de culturele verandering. Cultuur weerspiegelt of beschrijft niet, maar geeft eerder handvaten aan, codes en symbolen die de sociale realiteit op een gestileerde manier

[18] "Een sjabloon dat zowel regressief als progressief is: regressief omdat het gaat over gebeurtenissen uit het verleden die als het ware nog steeds aanwezig zijn en aan het werk zijn in het leven van mensen; en progressief omdat het doel van het verhaal is om toekomstige verlossing vast te stellen, hier, emotionele gezondheid" (Illouz, 2007, 55).

weergeven, zoals bijvoorbeeld verhalen, metaforen, prescriptieve modellen en helpt iemand daarin te oriënteren. Cultuur helpt om de tendensen te kunnen onderzoeken, de belangrijkste 'krachtlijnen' van een sociaal landschap en de mogelijkheden van keuzes aan te geven, of problemen op te lossen. Wanneer eenmaal de tendensen zijn uitgetekend – Illouz gebruikt het voorbeeld van een landkaart – zorgt deze informatie dat cultuur weer kan of gaat veranderen. Het zelf bevindt zich te midden van al deze ontwikkelingen en sociale relaties, wat een ingewikkeld onderzoeksveld oplevert. Een ingewikkeld onderzoeksveld en toch zijn de tendensen goed vertegenwoordigd en zichtbaar gemaakt door Eva Illouz (2008: 241).

Conclusie

Opmakend benadrukt Illouz dat het therapeutische discours niet alleen cultuur beïnvloedt, maar ook het begrip en de ervaring van het zelf. De culturele verschuivingen hebben een therapeutisch discours gevormd waarin er een vermenging tussen masculiene en feminiene identiteiten een genderblinde cultuur heeft gecreëerd, daarnaast is zelfactualisatie losgekoppeld van bredere sociale en maatschappelijke structuren. Dit heeft geleid tot een versterking van individuele verantwoordelijkheid voor zelfactualisering. Omdat het zelf zich is gaan begrijpen in termen van lijden is de zelfactualisering in feite negatief. Het zelf wordt namelijk gezien als een zelf dat voornamelijk bestaat uit emotionele en psychologische problemen. Hierdoor verkrijgt het narratief een actief en vicieus karakter en daarnaast doordat zelfactualisering onhaalbaar wordt. Deze kritische zelf onderzoekende en open-eindige houding tot verbetering van het zelf is van belang voor de analyse van Jaeggi's filosofie. Illouz benadrukt dat het therapeutische discours diep ingrijpt in de identiteitssymbolen en een dominantie vergelijkbaar met religie creëert. In immanente kritieken zoals Jaeggi's vervreemdingskritiek ligt de uitdaging in gedeelde premissen. Immanente kritieken bekritiseren datgene wat voortkomt uit de cultuur of het systeem dat wordt bekritiseerd. Wanneer de moderniteit zelfactualisatie nastreeft in een narratief van lijden waarin het zelf emotionele en psychologische problemen ervaart en actie onderneemt om deze problemen aan te pakken, in hoeverre creëert de moderniteit dan niet de wil om de psychologische ervaring van vervreemding te overwinnen?

DEEL 2 EEN RELATIE VAN RELATIELOOSHEID: EEN RECONSTRUCTIE VAN HET CONCEPT VERVREEMDING DOOR RAHEL JAEGGI

Het narratief van actie, van lijden, wat de moderne identiteit heeft vormgegeven betreft een vicieus karakter. Volgens Illouz' analyse van de culturele verschuivingen heeft de zelfhulpcultuur het een individu's verantwoordelijkheid gemaakt zichzelf te verwezenlijken zonder rekening te houden met de maatschappelijke structuren. We zijn onszelf gaan begrijpen in pathologiën: we zijn gezond wanneer we onszelf verwezenlijken.

Wanneer Illouz schrijft dat "de banaliteit van de therapeutische taal onze emotionele verbeelding en ervaring merkwaardig genoeg hebben afgevlakt" (Illouz 2008: 238)[19], duidt dit impliciet op een vorm van vervreemding. Het zelf zou getransformeerd zijn tot een androgyne taal waaraan zij zich moet conformeren. Het gaat om een zelf dat emoties onderdrukt. De structuren in het therapeutische discours hebben een sterke normativiteit rondom het zelf, in wat we doen, wie we zijn**;** rationaliteit en onderhandeling vormen de norm. Volgens Illouz ontstaat er "een toenemende afstand tussen realiteit en ambitie" (2007: 96). Waar Illouz impliciet schrijft over vervreemding, is Jaeggi de hedendaagse gewaardeerde filosofe die het concept vervreemding rehabiliteerde. Zij is de enige filosofe die zo expliciet focust in haar werk op de wil om vervreemding te overwinnen. Voor Jaeggi is het duidelijk hoe wij vervreemd raken van onszelf en de wereld. Er bevindt zich een belemmering in de relaties die we hebben met de zaken in de wereld en daarmee onszelf. Het is aan ons om deze belemmering te herkennen. Het hoog-evaluerende toe-eigeningsproces in Jaeggi's filosofie waar ik op in zal gaan draagt een soortgelijke tendens in zich als de zelf-actualiserende behoefte van de moderne mens in Illouz' haar onderzoek.

---

[19] Deze expliciet kritische toon komt bij Illouz vrij laat tevoorschijn in haar boek (Carr), na eerder zo duidelijk te stellen het therapeutische discours te analyseren zonder te veronderstellen hoe sociale relaties er dan wel uit zouden moeten zien (Woodstock).

Vervreemding is een van de bekendste thema's van de Frankfurter Schule[20] en het werk van Jaeggi rondom het thema vervreemding is zeer actueel. Dat zij het thema oppakt als meest prominente en recente denker van de Frankfurter Schule heeft het debat doen opleven (Evans). Rahel Jaeggi is een product van de continentale filosofie, maar is ook thuis in analytische filosofie (Sayers). Daarnaast onderzoekt ze existentiële thema's zoals vervreemding. In de leer van Axel Honneth's, continueert Jaeggi Honneth's punt met betrekking tot de interpretatie van sociale filosofie als kritische onderneming die tot doel heeft "sociale pathologiën te identificeren: dat wil zeggen sociale obstakels die zelfactualisatie van individuen in de weg staan" (Fazio 4) te ontmaskeren.

Vervreemding als relatie van relatieloosheid

Rahel Jaeggi reconstrueert in haar boek 'Alienation' het concept vervreemding. Dit doet zij door een andere notie van het zelf vast te stellen. Volgens haar is het zelf geheel sociaal opgebouwd. Ze komt daarop door op historische wijze het concept vervreemding te onderzoeken en probeert het normatieve en ethische karakter rondom vervreemding los te weken. Jaeggi stelt dat vervreemding niet om relatieloosheid gaat maar om de relatie van relatieloosheid. Het gaat namelijk niet om de absentie van een relatie tot iets, maar een deficiënte relatie, want de ervaring van vervreemding betreft een verlies van macht en betekenis en deze is enkel te ervaren wanneer er al of nog een relatie is met datgene waarin het verlies van macht of betekenis wordt ervaren.

In het volgende stuk zal ik de fundering van vervreemding op historische wijze doorlopen zoals Jaeggi in haar boek beschrijft. Ik volg haar op deze wijze omdat haar

[20] Voor een uitgebreide geschiedenis en theorieën van de Frankfurter Schule zie in geciteerde werken: Wiggershaus and Robertson en Peter E. Gordon.

filosofie onlosmakelijk is verbonden met het losmaken van essentialistische, metafysische, paternalistische en objectivistische noties van het concept vervreemding.

Na de historische doorloop rondom het concept vervreemding en de problemen die daarbij komen kijken, zal ik Jaeggi's reconstructie van het concept vervreemding beschrijven met als kern 'het toe-eigenings-proces' waarna ik haar praktische voorbeelden bespreek die ze uiteenzet om haar filosofie te sterken.

De fundering van vervreemding

Vervreemding is volgens Jaeggi en haar vele voorgangers een modern probleem (Jaeggi 2014: 6). De geschiedenis van vervreemding begint volgens Jaeggi namelijk pas bij Jean-Jacques Rousseau, die in zijn 'Discourse on the origin of inequality among men' in 1755 het beeld schetst dat de mens wordt vervormd door de maatschappij. Hij gebruikt daadwerkelijke het woord vervreemding niet, maar verklaart de tendens door de samenkomst van twee tegengestelde ideeën. Het ene idee gaat om het ideaal van authenticiteit, de natuur oftewel essentie van de mens, de andere betreft sociale vrijheid. Volgens Rousseau verliezen we onszelf in het sociale om samen te leven. Rousseau noemt dit 'het sociale contract'. Dit contract moeten we aangaan om het gat te dichten tussen het 'met jezelf leven' in natuurlijke staat en het 'buiten jezelf leven' als sociale wezens in de maatschappij. Deze samenkomst berooft volgens Rousseau je vrijheid, maar tegelijkertijd vind je deze terug in de gekozen onderwerping eraan (Jaeggi 2014: 7). Zoals Rousseau zelf zou zeggen met het bekende citaat: "[…] de echte bron van al die verschillen is dat de wilde in zichzelf leeft, terwijl de burger voortdurend buiten zichzelf weet hoe hij moet leven naar de mening van anderen, zodat het, als ik het zo mag zeggen, louter op basis van hun oordeel is dat hij verward raakt over zijn bestaan" (Rousseau 180).

Na een eerste tendens van het concept vervreemding door Rousseau, volgen Hegel, Marx en Heidegger. Deze drie vormen de fundamentele steunpilaren voor Jaeggi's filosofie. We gaan verder met Hegel. Jaeggi is een Hegeliaanse denker omdat zij ook de focus in haar filosofie legt op het bewerkstelligen van positieve vrijheid. Waar deze positieve vrijheid start bij Georg Wilhelm Friedrich Hegel is bij het bewust worden van de relatie met het object. "'Zelfbewustzijn' is de basis van het bewustzijn van wat dan ook" (Hegel 163). Hierin herinterpreteert Hegel de Kantiaanse ervaringsanalyse. "Deze uiterlijke tegenstelling valt echter uiteen bij analyse en we blijven achter met het resultaat dat het bewustzijn zich in eenheid met zijn object bevindt en moet vinden, een eenheid die de identiteit van de natuur tussen bewustzijn en zijn object inhoudt: bewustzijn wordt 'zeker van zichzelf'" (Hegel 163). Het bewustzijn van een object zonder een eenheid te vormen duidt op een vorm van vervreemding. Volgens Jaeggi karakteriseert Hegel net zoals Rousseau de moderniteit met het concept vervreemding. In tegenstelling tot Rousseau bereiken we volgens Hegel echter vrijheid in het universele. Het probleem en de oplossing zitten hem *juist* tussen het individuele en universele. Vervreemding bevindt zich in een gebrek aan het sociale, een ethische orde[21]; het verlies van ethische universaliteit in het sociale leven. De kloof tussen individu en de samenleving groeit volgens Hegel in de moderniteit. We kunnen individualiteit[22] bereiken door sociale integratie. We vinden onszelf namelijk in sociale relaties, zo kunnen we onszelf verwezenlijken (Jaeggi 2014: 8). Waar Rousseau een waarschuwing geeft dat de moderne samenleving vervreemdend werkt, schetst Hegel de oplossing in het proces dat in Hegels filosofie 'bildung' heet. Bildung "geeft een beschrijving van het proces waarin individuen zich een weg banen uit de afhankelijkheidsrelaties waarin

[21] Hegel gebruikt het woord 'Sittlichkeit in *Phänomenologie des Geistes.* Dit vertaalt naar ethisch gedrag die gebaseerd is op gewoontes en tradities.
[22] Ook wel particulariteit.

ze zich eerder bevinden en zich vervolgens hun sociale relaties - de voorwaarden van 'zichzelf' - eigen maken" (Jaeggi 2014: 9).

De geschiedenis zet zich voort in post-Hegelianisme. Søren Kierkegaard en Karl Marx nemen Hegel als startpunt maar met een verschillende notie van de menselijke natuur. Marx richt zich als menselijke essentie op de economische realiteit van het bestaan en Kierkegaard op de ethische dimensies van het mens zijn bestaan (Jaeggi 2014: 9). Georg Lukács maakte in het begin van de 20e eeuw een theoretische combinatie van Marxisme en existentiële thema's die de basis vormen van kritische theorieën rondom het concept vervreemding (Jaeggi 2014: 10).

Jaeggi wijkt niet verder uit op Lukács en Kierkegaard, maar focust zich op de voor haar twee belangrijke ijkpunten rondom vervreemdingskritieken. Deze bevinden zich in de theorieën van Karl Marx en Martin Heidegger. Deze twee kritieken helpen Jaeggi's concept van vervreemding te reconstrueren (Jaeggi 2014: 11). Jaeggi schrijft dat in Marx' concept van vervreemding uit zijn vroegere werk '1844 Economic and Philosophical Manuscripts' vervreemding een sociaal en economisch fenomeen betreft. Het contrast van toe-eigening en vervreemding creëert twee problemen, namelijk het verlies van betekenis met de wereld en het gevoel van machteloosheid met de wereld. "De vervreemding van de arbeider in zijn product betekent niet alleen dat zijn arbeid een object wordt, een extern bestaan, maar dat het buiten hem bestaat, onafhankelijk, als iets vreemds aan hem, en dat het een op zichzelf staande macht wordt die hem confronteert. Het betekent dat het leven dat hij aan het object heeft verleend, hem vervolgens confronteert als iets vijandigs en vreemds" (Marx 69).

Marx' theorieën zijn voornamelijk instrumenteel. Zijn realiteit gaat voornamelijk om fysieke arbeid die gefragmenteerd wordt, waarbij er intrinsiek een doel mist. Jaeggi schrijft dat Marx Aristotelisch is in deze zin; er moet een doel zijn in wat iemand doet. Bij Marx wordt de essentie van de mens, zijn wil, zijn doel en zijn capaciteiten, geobjectiveerd in

materiaal (Jaeggi 2014: 14). Het onderscheid tussen mensen en dieren wordt gemaakt, waarbij beide deel zijn van de natuur, maar mensen een stap verder maken en niet enkel produceren door onmiddellijke fysieke behoeften, maar dat de mens ook produceert uit vrijheid. “Het is daarom juist in zijn werk aan de objectieve wereld dat de mens werkelijk bewijst dat hij een soortwezen is. De productie is zijn actieve soort-leven. Door deze productie verschijnt de natuur, als zijn werk en zijn werkelijkheid. Het doel van de arbeid is daarom de objectivering van het soortelijk leven van de mens: want hij dupliceert zichzelf niet alleen, zoals in bewustzijn, intellectueel, maar ook actief, in werkelijkheid, en daarom ziet hij zichzelf in een wereld die hij heeft geschapen” (Marx 74). Wanneer er geen vervreemding plaatsvindt - het proces succesvol is - kan iemand zichzelf actualiseren door toe-eigening, in de vorm van bezit nemen, macht verkrijgen en betekenis vinden in de activiteiten die hij onderneemt (Jaeggi 2014: 14).

Wat voor Jaeggi hier problematisch aan is, is dat werk, betaald of onbetaald, een essentialistische menselijke eigenschap wordt. Vervreemding komt voort uit een belemmerde terugkeer van objectivering. In deze theorie is er geen ruimte voor acties die gevolgen hebben die niet transparant zijn. Her-toe-eigening gaat hier altijd om iets wat er al is. Deze ‘objectiveringsfout’ – het grote verschil tussen Hegeliaanse en Marxistische kritieken – is niet correct volgens Jaeggi, omdat *waar* we vervreemd van raken eerder van ons was. Wij hebben deze eerder wel gecreëerd (Jaeggi 2014: 15).

Heidegger start bij dit punt zijn filosofie met de stelling: ‘er is niet iets dat bestaat in de wereld voordat wij er een relatie mee vormen, in kennis of actie’. We hebben overal al een relatie mee. Jaeggi schrijft dat Heidegger stelt dat de relatie met het zelf en de wereld even primordiaal zijn. De wereld in existentiële ontologie verschijnt wanneer we er praktisch mee omgaan (Jaeggi 2014: 16).

Vervreemding kunnen we volgens Heidegger bekijken door onderscheid te maken tussen het 'present-at-hand' en het 'ready-at-hand'. Ready-at-hand zijn zaken die we betekenis geven door bijvoorbeeld het gebruik ervan, maar ook alleen al doordat we er ons iets bij kunnen voorstellen. In de wereld zijn er geen zaken present-at-hand. Present-at-hand zaken zijn er alleen wanneer we onszelf ervan losmaken (Jaeggi 2014: 17). Het is een misverstand te denken dat wij present-at-hand zaken objectiveren als zaken die los van ons staan, daarnaast is het niet mogelijk volgens Heidegger om onszelf los van de wereld te zien. Vervreemding is hierdoor voor Heidegger een combinatie van antidualisme en prioriteit van de praxis. De structuur van vervreemding in de wereld is een separatie van zaken die in feite bij elkaar horen (Jaeggi 2014: 18).

Zelfvervreemding, schrijft Jaeggi, is voor Heidegger een vorm van niet-authenticiteit. Dit komt voort uit het falen van waarnemen van het feit dat iemand zijn leven altijd al leidt en dat we onvermijdelijk altijd ons leven al aan het leiden zijn. Zoals Heidegger het schrijft: "de termen 'niet-authentiek' en 'onechtheid' betekenen in geen geval 'echt niet', alsof het Dasein in deze zijnswijze zijn wezen helemaal zou verliezen" (Heidegger 176). Deze existentiële ontologie kun je onderscheiden zoals Sartre doet met essentie en existenz. Bestaan (existenz) gaat altijd samen met de essentie van de mens, namelijk leven. Wij kunnen aan onszelf relateren als simpelweg bestaande wezens, maar dat zou niet omvatten wat een mens is, namelijk een actief wezen die handelt en zijn leven altijd leidt (Jaeggi 2014: 18-19).

Problemen rondom historische noties van het concept vervreemding

Met het interpretatieve schema geschetst dusver kunnen we de relatie begrijpen die we hebben met onszelf en de wereld. De structuur van vervreemding als interpretatief schema creëert echter zijn eigen problemen.

Wanneer vervreemding een verlies van macht en een verlies van betekenis inhoudt, kan het, heteronomie – een vreemd bepaalde wil – en absentie van essentiële eigenschappen en doelen tot gevolg hebben. Jaeggi vraagt zich af of we niet niet zonder vervreemding te ervaren in een wereld kunnen leven die je niet je 'eigen' kunt maken of waar je niet zelfbepalend in kan handelen? (2014: 23) Jaeggi stelt dat het vaak het verlangen is naar een conservatieve notie van vervreemding die niet plausibel is in onze moderne wereld (2014: 23). Wij moeten erkennen dat wat wij eerder gecreëerd hebben later vervreemd kan aanvoelen. Wij zijn de slachtoffers en daders tegelijkertijd (Jaeggi 2014: 24)

Voortbordurend op filosofieën van Hegel, Marx en Heidegger stelt Jaeggi dat we moeten inzien dat vervreemding nooit de afwezigheid is van een relatie, maar juist de kwaliteit van een relatie tot iets aanduidt: de relatie van relatieloosheid (Jaeggi 2014: 25).

Nogmaals, vervreemding is een interpretatief schema die veel aannames met zich meebrengt. Vervreemding heeft volgens Jaeggi een ethisch en normatief karakter op verschillende niveaus, of zelfs een combinatie van deze. Het gaat hier om essentialistische, paternalistische, objectivistische en perfectionistische lagen.

Ten eerste zijn er de essentialistische behoeften van de mens zoals eerder geschetst door bijvoorbeeld de jonge Marx of Rousseau. Bij Marx wordt werk een essentialistische menselijke eigenschap. In zijn theorie is geen ruimte voor ontransparante acties die gevolgen hebben. Er is bijvoorbeeld slechts ruimte voor de arbeid die een arbeider externaliseert.

Ten tweede brengt vervreemding paternalistische opvattingen met zich mee over bijvoorbeeld het teleologische goede leven. Vandaag zouden weinig mensen Hegeliaanse opvattingen rondom doelmatig leven nog ondersteunen (Jaeggi 2014: 28).

Ten derde zijn er de objectivistische criteria rondom vervreemdingskritieken, zoals Marcuse schetst in zijn 'One Dimensional Man' waar het subject volledig wordt opgeslokt in een vervreemd bestaan[23] (Jaeggi 2014: 29).

Ten slotte zijn er ook veel perfectionistische ethische theorieën die in het algemeen terugvallen op paternalistische en objectivistische kritieken die voorkeuren voor individuen voorstellen rond het goede leven (Jaeggi 2014: 29).

Jaeggi vraagt zich af hoe wij een objectieve basis kunnen vinden die niet zo banaal is als een biologisch proces. Wij hebben inderdaad allemaal een bepaald klimaat nodig om te kunnen leven, eten en drinken, maar wat is het gemeenschappelijke goed dat we als mens bezitten (Jaeggi 2014: 30)? Heeft het zelf een essentie? Foucault[24] gaat zo ver als vragen stellen bij de notie van subjectiviteit. Wanneer het subject namelijk tegelijkertijd wordt onderworpen aan macht-regels en wordt gevormd door dezelfde regels, is de stelling dat dat ons onderscheidt van hetgeen waar we ons vervreemd van voelen, geen houdbare stelling (Jaeggi 2014: 31).

Reconstructie van het concept vervreemding

Het is volgens Jaeggi mogelijk het concept vervreemding te reconstrueren zonder terug te vallen op de besproken ethische en normatieve noties van het concept (Jaeggi 2014: 27). We komen nu aan bij de reconstructie van Jaeggi's concept van vervreemding. Ze wil een sterke kritiek bouwen die niet op essentialistische of metafysische veronderstellingen berust, daarnaast wijst ze de perfectionistische en paternalistische argumenten die hangen aan de essentialistische en metafysische concepten van vervreemding af, zoals een vol transparant

[23] Hier is Jaeggi duidelijk een latere generatie Frankfurter Schule die "niet immuun is voor kritiek". (Jaeggi 29)
[24] Ook Foucault wordt aangehaald door Jaeggi om het contrast te benadrukken met haar genuanceerdere kritiekvorming.

individu of een individu die in complete harmonie met de wereld leeft (Jaeggi 2014: 32). In het vorige deel hebben we de problemen besproken die bij essentialistische, metafysische, paternalistische en objectivistische theorien komen kijken. Jaeggi komt uit op een immanente vorm van kritiek door niet terug te vallen op historische noties van het concept vervreemding. Ze is zich bewust van de uitdaging van een immanente kritiek. Een immanente kritiek houdt namelijk een gedeelde premisse in. Jaeggi schrijft zelf dat vervreemding een modern fenomeen is en een probleem van moderniteit (2014: 6). Dat wanneer de tendens van moderniteit een kritische, evaluatieve, zelf-interpretatieve houding met vrijheid en zelfbeschikking als kernwaardes inhoudt, het domein van heroverweging van het concept vervreemding wordt gelimiteerd (Jaeggi 2014: 41).

Jaeggi's notie van vervreemding is gelinkt aan een verlies van vrijheid. Ze haalt Ernst Tugendhat's filosofie aan als startpunt om los te komen van een paternalistische grondslag. Tugendhat kijkt naar het 'hoe' en niet het 'wat' in de vorming van de wil in zijn zoektocht naar een substantieve moderne ethische theorie. De wil in deze theorie moet vrij zijn van compulsiviteit, in een psychologische gezonde staat verkeren en toegang tot zichzelf hebben. Het gaat hier om een immanent criterium dat Jaeggi aan haar eigen vervreemdingskritiek linkt als een obstructie van de wil. Het is immanent omdat "het criterium de functionele capaciteit van het willen zelf is" (Jaeggi 2014: 34). "Wanneer ik zeg, 'Ik wil kunnen doen wat ik wil', moet ik ook bedoelen, ik wil – vrij – kunnen willen" (Jaeggi 2014: 34). Naast los te komen van een paternalistische basis, is Tugendhat zich bewust dat een theorie onder moderne condities, subjectief uit de verf dient te komen. Onder moderne condities is het echter van belang niet "de interpretatieve soevereiniteit van de persoon ter discussie te stellen" (Jaeggi 2014: 33). Simpelweg willen is niet genoeg voor Tugendhat en Jaeggi, er moet een positieve instemmende relatie zijn met de wil. Zoals Tugendhat in zijn lezingen over zelfbewustzijn en zelfbeschikking stelt bij het aanhalen van Heidegger om een groter

perspectief te nemen: “We hebben al gezien in de interpretatie van Heidegger waar ik verwees naar Aristoteles dat het kenmerkende kenmerk van de menselijke wil is dat het niet alleen indirect verband houdt met het behoud van zijn eigen leven door de gevoelens van plezier en pijn (zoals in dierlijke wil); zo is een mens niet alleen gericht op de bevrediging van zijn behoeften, maar heeft hij als taalgebruiker ook een bewustzijn van zijn leven. Bijgevolg doet hij niet langer blindelings wat goed is voor het behoud van zijn leven door zich te laten leiden door zijn sensaties; hij kan eerder zelf nadenken over wat goed of slecht voor hem is. En aangezien een mens een rechtstreekse wilsrelatie met zijn leven heeft - dat wil zeggen, zich tot zichzelf verhoudt - is hij afhankelijk van zijn vermogen om zijn leven te bevestigen; daarom moet hij zijn leven een 'zin' geven en proberen een goed leven te leiden. […] Het ja zeggen tegen het eigen leven in de zin van de bereidheid om te blijven leven heeft de betekenis van een zin van intentie: het drukt een wil uit. Aan de andere kant, als we zeggen dat de ene persoon de andere bevestigt, betekent bevestigen altijd zoiets als ‘achting[25]’; en achting betekent iets goed vinden: het gaat om een waardeoordeel” (Tugendhat 245).

Hiermee krijg je de these van Jaeggi: vervreemding kan begrepen worden als een verlies van vrijheid en om geen vervreemding te ervaren, gaat het om het bewerkstelligen van positieve vrijheid. Deze vorm van vervreemding houdt zich bezig met complexe voorwaarden die een persoons’ acties linkt aan diens wil, of het eigen maken van deze (Jaeggi 2014: 36). De theorie van vervreemding analyseert dan de omstandigheden van de wilsvorming.
Het model van toe-eigening gaat niet om een gegeven essentie, maar is productief. De voorwaarden voor het niet vervreemd zijn, zijn in de eerste plaats niet uitgevonden of gemaakt. Het is een mens die niet ‘is’, maar ‘doet’. Het toe-eigening proces gaat volgens

[25] Tugendhat gebruikt het woord ‘esteem’.

Jaeggi dan om het “mediëren tussen onbevredigende alternatieven” (2014: 33). Ik zal in het volgende deel het proces van toe-eigening bespreken.

Het proces van toe-eigening

Wanneer vervreemding voor het subject als een gebrekkige relatie met de wereld en het zelf kan worden begrepen, gaat het volgens Jaeggi om een belemmerde toe-eigening van de wereld en het zelf.

De kern van Jaeggi’s vervreemdingsfilosofie ligt daarom in het proces van toe-eigening. Dit proces is niet slechts theoretisch maar wordt volgens haar uitgeoefend in de praktijk, is open-eindig en experimenteel omdat ze vrij is van een paternalistische grondslag. De objecten die geanalyseerd worden in het proces zijn de existentiële handelingen, wat de mensen doen, niet wat ze zijn. Ondanks dat het geanalyseerde proces begint bij de bewustwording van een verstoring in een relatie, zijn ze niet afhankelijk van een gesloten, harmonieus systeem van verzoening. Ook al wordt er gekeken naar verstoringen in relaties, dit betekent niet dat er een perfect succesvol bestaan bestaat (Jaeggi 2014: 40).

Jaeggi is het eens met Taylor, dat het zelf neerkomt op een zelf dat zichzelf continu articuleert. “Door thema's over te nemen van romantisch-expressivistische opvattingen over de menselijke natuur en van Hegels opvatting over de geest, begrijpt Taylor zichzelf worden - het proces waarin we onszelf vormen als wat en wie we zijn - als een continu proces van articulatie waarin we voor onszelf duidelijk maken wat we verlangen en waarderen en ontwikkelen we een overeenkomstig zelfinzicht. Het cruciale kenmerk van zijn relaas is dat articuleren niet alleen dient om onze verlangens en houdingen openbaar te maken; in belangrijke zin creëert het articuleren van onze verlangens en houdingen eerst: ‘Een bepaalde articulatie geven is ons gevoel vormen voor wat we verlangen of wat we op een bepaalde manier belangrijk vinden.’ Volgens dit model worden we eerst niet alleen toegankelijk voor

anderen, maar ook voor onszelf door articulatie. Het is dus niet zo dat we iets willen, waarderen of belangrijk vinden om vervolgens hieraan uitdrukking te geven in een proces van articulatie; het proces van articulatie zelf heeft een creatieve dimensie. Als we articulatie nodig hebben om onszelf te bepalen of om ons zelfbeeld een bepaalde vorm te geven, dan drukken articulaties niet iets eigenstandigs uit; ze vertegenwoordigen eerder, zoals Taylor uitlegt, 'pogingen om te formuleren wat eerder onnauwkeurig, verward of slecht geformuleerd is. Maar dit soort formulering of herformulering laat het doel niet onveranderd.' In die zin vindt articulatie niet zomaar plaats; het onthult niet zomaar iets dat voorafgaand aan en onafhankelijk van het gearticuleerde werd gegeven. Integendeel, het creëert tegelijkertijd wat het articuleert. Het begrip articulatie kan dus anti-essentialistisch worden opgevat" (Jaeggi 2014: 161).

Dit articulatieconcept van Charles Taylor is volgens Jaeggi niet willekeurig, maar constructief omdat het de uitdrukking van onze verlangens en houdingen creëert, niet omdat het de aandacht op de uitdrukking zelf legt (Jaeggi 2014: 163). Het is een proces zonder substantie, zonder beginpunt. Het zelf komt daarmee neer op een handelend en fluïde zelf. Een zelf dat altijd een relatie met de wereld heeft en door deze externalisering worden we onszelf (Jaeggi 2014: 165).

Het articuleren is een vorm van controle of vat op ons zelf. Als we Ernst Tugendhat's filosofie overnemen, zijn we vervreemd wanneer we onbereikbaar zijn in ons willen en doen (Jaeggi 2014: 152). Het zelf bereiken we echter wanneer we de wereld toe-eigenen. En andersom kunnen we de wereld ook niet bereiken wanneer er een belemmering in de relatie met onszelf is.

"Zelfvervreemding is een ontoereikende kracht en een gebrek aan bewustzijn bij wat men doet, een onvermogen om zich te identificeren met de eigen acties en verlangens en om deel te nemen aan het eigen leven. Omgekeerd raakt men niet vervreemd als men bewust is

van zijn handelen, zijn leven stuurt in plaats van door het leven gedreven te worden, zich zelfstandig sociale rollen toe-eigent, zich kan vereenzelvigen met zijn verlangens en betrokken is bij de wereld - kortom, als men zijn eigen leven toe-eigent (als het zijne) en men toegankelijk is voor zichzelf bij wat men doet" (Jaeggi 2014: 155).

Concluderend begint het proces van toe-eigenen bij de gewaarwording van een mate van vervreemding. Zelfvervreemding begint bij de filosofie van Tugendhat waarbij je geen toegang hebt tot jezelf. Toegang tot het zelf betreft een breed begrip. Het gaat hier om jezelf kennen echter niet zover dat er volledige transparantie of controle wordt verwacht. Het is volgens Jaeggi een realistische en praktische notie van toegang tot jezelf hebben. Het proces wat volgt, het proces van toe-eigening is geen passief proces. Het heeft namelijk een sterk actief en productief karakter en er is niets dat bestaat buiten het proces (Jaeggi 2014: 153), want wij hebben met alles om ons heen een relatie. De methodologische implicatie van een zelf dat niet rust op een essentie, is een zelf dat niet zoekt naar substantie. Het proces van toe-eigening is daarmee open-eindig, experimenteel, oneindig (Jaeggi 2014: 153) en vereist een hoge mate van bewustzijn. Articuleren en interacteren met de wereld zorgt voor een vermindering van vervreemding. Kortom, Jaeggi's benadering van vervreemding herdefinieert het concept vervreemding als een deficiënte relatie en benadrukt positieve vrijheid en actieve toe-eigening als middelen om vervreemding te verminderen en om het zelf te vormen.

Toepassing van de reconstructie van het concept vervreemding

Aan de hand van vier voorbeelden analyseert Jaeggi fenomenen van vervreemding. De gegeven voorbeelden bevatten de volgende ervaringen:

- De ervaring dat er na een eigen beslissing een reeks aan andere beslissingen voor je gemaakt worden. Dat ontwikkelingen hun eigen dynamiek verkrijgen.

- De ervaring van rolpatronen aannemen waar impliciete verwachtingen bij horen waardoor we een vervreemdende ontwikkeling ervaren.
- De ervaring van interne verdeeldheid door verwachtingen van het zelf en verlangens, waarbij de verlangens soms niet als *eigen* ervaren worden.
- De ervaring van overmatige onverschilligheid of onthechting van de acties in iemands leven waar diegene eerder nog een passie voor had.

Jaeggi gaat in op deze vervreemdende ervaringen met de eerder aangehaalde filosofie van Tugendhat door praktische vragen te stellen, de structuur te onderzoeken en te kijken naar waar mogelijkheden zijn waar iemand alsnog beslissingen kan maken in zijn leven om een mindere mate van vervreemding te ervaren.

Bij het eerste voorbeeld dat Jaeggi aanhaalt kiest de hoofdpersoon om te gaan trouwen met zijn vriendin uit economische overwegingen. Vervolgens wordt zijn vrouw zwanger en volgen een reeks andere 'vanzelfsprekende' keuzes. Het hoofdpersonage ervaart geen controle meer over zijn leven. In zijn leven ontstaat er een dynamiek waarop hij geen grip meer ervaart. Jaeggi stelt dat het hoofdpersonage de praktische openingen waar vragen te stellen zijn niet meer herkent als openingen en dus heeft hij geen toegang tot zichzelf meer waardoor hij zijn leven als vreemd ervaart (Jaeggi 2014: 66).

Het voorbeeld van rolpatronen ontkracht Jaeggi als fenomeen van vervreemding met de stelling dat het zelf altijd sociaal is en rollen aanneemt om in deze rollen erachter te komen welke bij het zelf past. Hoe wij deze rollen spelen is juist een vorm van vervreemding overwinnen stelt Jaeggi. Rollen hoeven niet als vreemd ervaren te worden, maar wel als men zich ervan distantieert, het gaat erom hoe we deze rollen spelen (Jaeggi 2014: 92).

De ervaring van onthechting van eerdere passies in iemands leven ontkracht Jaeggi vanuit een stoïcijns perspectief. Men kan zich namelijk nooit loskoppelen of onthechten van de wereld waarmee men is verbonden. Het zelf is altijd verbonden met wat het doet. Omdat

volgens haar vervreemdingskritiek is verbonden met positieve vrijheid, is onthechting een destructie van persoonlijkheid. Aan de hand van Harry Frankfurt en Hegel stelt ze dat wij stoppen ons te ontwikkelen wanneer wij 'vluchten voor de realiteit' (Jaeggi 2014: 147). Onthechting betreft abstracte vrijheid, geen positieve vrijheid.

Het meest interessante en pragmatische voorbeeld is het voorbeeld van vervreemdende ervaringen die te maken hebben met interne verdeeldheid tussen de verwachting die iemand van zichzelf heeft en verlangens die zich uiten in presociale instincten en impulsen. Hier wordt duidelijk dat Jaeggi's filosofie zo ver strekt naar presociale instincten en impulsen. Dit voorbeeld bespreekt Jaeggi aan de hand van Harry Frankfurt en Charles Taylor. *H ziet zichzelf en bewerkstelligt zich in het leven als geëmancipeerde vrouw. Echter, haar verlangens en uitingen komen volgens haar niet overeen met dit beeld. Ze streeft bijvoorbeeld naar een gelijkwaardige relatie met haar partner, maar gedraagt zich als een giechelend pubermeisje.*

Jaeggi stelt dat er geen objectief punt is waaraan wij ons kunnen meten en ons ware zelf kunnen definiëren. Dit is deel van de immanente kritiek, omdat het gaat om een coherent concept van het zelf. Zelfconceptie definieert Jaeggi als "iets dat verbanden legt tussen onze houdingen en verlangens en een bepaalde ordening geeft" (Jaeggi 2014: 122). Dit zijn interpretatieve verbanden. De tegenstrijdigheden die H ervaart zijn het gevolg van niet bewustzijn van wat je doet. Jaeggi zegt dat de ervaring van frictie het begin is van het proces van toe-eigenen door het herkennen van en reageren op innerlijke tegenstrijdigheden. Zelfconceptie is een interpretatie en een project. "In mijn zelfbeeld begrijp ik mezelf als de persoon die ik ben en tegelijkertijd projecteer of modelleer ik mezelf als de persoon die ik wil zijn. Geen van beide behelst louter een objectieve inventarisatie van feiten" (Jaeggi 2014: 123).

Conclusie

Vervreemding is volgens Jaeggi een modern probleem en een probleem van moderniteit. Bij het losweken van de normativiteit en essentialistische veronderstellingen rondom vervreemding komt Jaeggi uit bij een relationeel en productief zelf. Zonder paternalistische basis onder moderne omstandigheden is het van belang de interpretatie en het proces van het leven toe-eigenen van een persoon niet te bevragen; het gaat om subjectieve soevereiniteit.

Wanneer we vervreemding ervaren, begint het toe-eigeningsproces. Het proces van toe-eigening heeft geen duidelijke afbakening, omdat dit proces niet kan terugvallen op een essentie of een afbakening van 'het goede leven'. De relatie van relatieloosheid wordt altijd onderzocht in de vorm van een open-eindig experiment. Het proces om vervreemding te overwinnen is het zoeken naar een reflectief evenwicht. Een succesvolle relatie met het zelf rust op een succesvolle relatie met de sociale wereld. Vervreemding staat tegenover vrijheid en wordt niet bepaald door een vreemde wil of een eigen wil, maar door het bewerkstelligen van positieve vrijheid. Dit lijkt paradoxaal omdat je geen volledige invloed hebt op de externe wereld, terwijl je deze wel eigen moet maken, en de praktische vragen moet stellen waardoor je invloed kan uitoefenen. Als prominente en recente denker van de Frankfurter Schule heeft Jaeggi het debat rondom het – met de Frankfurt Schule inherent verbonden thema – 'vervreemding' weer tot leven gewekt. Haar sociaal-kritische theorie richt zich op de wil om vervreemding te overwinnen. Met de tendens van de moderniteit als kritische, evaluatieve houding voorspelt de moderniteit ook vervreemding. Als immanente kritiek maakt Jaeggi het zichzelf moeilijk door structurele sociale condities te analyseren wanneer er beredeneerd wordt vanuit het subject dat zelf compleet sociaal is opgebouwd.

DEEL 3 HET PROBLEEM VAN DE MODERNITEIT: DE WIL VERVREEMDING TE OVERWINNEN

Vervreemding, een modern fenomeen of een probleem van moderniteit? Jaeggi stelt in haar boek 'Alienation' dat wanneer wij de diagnose van vervreemding in moderne vorm bekijken als een belemmering van vrijheid en zelfbeschikking, "vervreemding niet alleen een probleem van de moderniteit is, maar ook een modern probleem wordt" (Jaeggi 2014: 6).

De focus op de wil om vervreemding te overwinnen in Jaeggi's filosofie is evident. Vervreemding in moderne vorm is volgens haar een probleem. In het doorlopen van haar filosofie ben ik het eens dat vervreemding als probleem kan worden beschouwd, maar dat dit een probleem wordt wanneer de wil tot het overwinnen van vervreemding te groot wordt en wanneer we vervreemding willen overwinnen in een context waar in geen begrip van de wereld dat diepgaand rekening houdt met complexe maatschappelijke structuren, wordt meegenomen. Daarnaast, in het reconstrueren van een vervreemdingskritiek als immanente kritiek, zou de moeilijkheid van gedeelde premissen, die een immanente kritiek altijd in zich draagt, zwaarder mogen worden meegewogen.

De wil vervreemding te overwinnen is een keuze. Jaeggi is de filosofe par excellence die een filosofie uitdraagt met als doel vervreemding te overwinnen. Door de loskoppeling[26] van essentialistische en paternalistische opvattingen van het concept vervreemding, vergroot Jaeggi de problematisering van vervreemding. Vele voorgangers beschouwen vervreemding als inherent fenomeen van de moderniteit[27], echter Jaeggi is de filosofe die bij het verlaten van historische noties van vervreemding een filosofie ontwikkeld met als doel vervreemding te overwinnen. "Creëert zij niet een theoretisch vacuüm door het opgeven van

[26] Koppelt ze ook echt los van de paternalistische notie van vervreemding als deze al lang als fenomeen van moderniteit wordt beschouwd?
[27] Waaronder Marx, Weber, Rousseau, Hegel, Engels, Nietzsche, Heidegger, Camus en Freud.

essentialistische en paternalistische noties van subjecten waarin men eenvoudig de inhoud van hun keuze kunnen plaatsen?" (Froese 243). In het voorbeeld, waarbij iemand een interne verdeeldheid ervaart tussen de verwachting van het zelf en de verlangens die zich uiten in presociale instincten en impulsen, wordt duidelijk hoe ver de wil tegen vervreemding in Jaeggi's filosofie rijkt. Zonder objectief punt waaraan wij ons kunnen meten of kunnen definiëren, wordt het zelf-evaluerende proces van toe-eigenen zeer veeleisend en oneindig omdat er geen handvaten worden aangeboden. Deze neiging tot oneindigheid betreft een tendens die de moderne identiteit ook in zich draagt de moderne identiteit geschetst door Illouz die vicieus blijft hangen in het zelf onderzoeken ter verbetering.

In Jaeggi's filosofie wordt voornamelijk vanuit het subject geredeneerd, waardoor er een afstand ontstaat tot de complexe maatschappelijke structuren van de moderniteit. Jaeggi's filosofie wordt uitgedragen alsof maatschappelijke structuren bepaald en onveranderbaar zijn en zich op afstand van het subject bevinden. In de reconstructie van het concept vervreemding in sociaal-filosofische termen, hebben Jaeggi en Rosa vervreemding als een sociaal-pathologische categorie bepaald (Hardering 46)[28]. Als sociaal-pathologische categorie kan vervreemding onderzocht worden als een negatieve en schadelijke toestand die ontstaan is door ongezonde sociale en maatschappelijke omstandigheden. Ondanks dat Jaeggi schrijft dat vervreemding als fundamenteel concept als sociale theorie kan functioneren als diagnostiek, kan de categorie ook een beschrijvend en een verklarende categorie zijn om de werking van kapitalistische samenlevingen te begrijpen (Jaeggi 2014: xxii), beredeneert ze veelal vanuit het subject dat ze een hoge verantwoordelijkheid toeschrijft om geen of een zekere mate van vervreemding te ervaren.

[28] In de laatste jaren wordt het begrip vervreemding weer gebruikt om sociale pathologiën op de arbeidsmarkt en ook om als de problematische effecten van een voortschrijdende digitalisering te beschrijven.

De vier besproken voorbeelden gaan over de ervaring van het subject en die het niet per se slecht getroffen heeft in het leven. Ik ben benieuwd hoe Jaeggi een voorbeeld zou aanpakken waarin een individu in grote mate wordt getroffen door sociale ongelijkheid door maatschappelijke structuren. Ligt de focus dan nog steeds louter bij de vervreemdende ervaring? Waarin het subject praktische vragen kan stellen met de riemen die het dan toegereikt krijgt om zich het leven toe te eigenen? Ik heb hier mijn twijfels over.

Illouz verwerpt in haar boek 'Why Love Hurts'[29] de sociale pathologisering omdat het de mogelijkheid maatschappelijke omstandigheden te begrijpen die tot systematische actiepatronen leiden bemoeilijkt. Ze stelt dat in plaats van gebrekkige individuele acties te problematiseren de vraag gesteld moet worden welke maatschappelijke omstandigheden bepaalde actiepatronen faciliteren, motiveren en legitimeren (Mense). Ook Matthies-Boon benadrukt in haar boek 'Breaking Intersubjectivity'[30] het belang van een analyse op intersubjectief, sociaal en politieke constitutie. Matthies-Boon is het eens met Jaeggi dat we ons enkel kunnen actualiseren door middel van intersubjectieve relaties. Ze schrijft dat Jaeggi aantoonbaar te weinig aandacht besteed aan de sociaal-normatieve dimensie van haar theorie van vervreemding (Matthies-Boon 79).

Het identificeren van subjectieve ervaringen van vervreemding uit empirisch materiaal is geen makkelijke opgave. Als prominente filosofe in sociaal-kritische theorieën en sterk beïnvloed door de Frankfurter Schule – die streeft naar een diepgaand begrip van complexe relaties tussen cultuur, politiek en maatschappij zodat theoretische kaders kunnen bijdragen aan het bevorderen van kritisch denken, sociale rechtvaardigheid en individuele vrijheid – ontbreken bij Jaeggi de structuren van de Frankfurter Schule waardoor sociale

[29] 'Why Love Hurts' door Eva Illouz onderzoekt soortgelijke culturele en sociologische structuren van de moderniteit als in haar boek 'Saving the Modern Soul' danwel in context van romantische relaties.
[30] Hoewel dit boek een kritische theoretische uiteenzetting ontwikkelt over de effecten van trauma op contrarevoluties, laat Matthies-Boon het belang zien van de aandacht die besteed hoort te worden aan de sociaal-normatieve dimensie die ook in deze context van toepassing is.

onrechtvaardigheid in stand gehouden kan worden. Jaeggi's "constructie van het concept vervreemding lijkt ten koste te gaan van het potentieel van een sociale kritiek" (Haverkamp 66). Jaeggi stelt expliciet dat zij in Honneth's voetsporen wil treden om sociale filosofie als kritische onderneming voort te willen zetten, echter omdat zij zich meer wendt tot het interne conflict en crises binnen sociale praktijken, neemt Honneth de normatieve reconstructie op basis van ethische normen en verwachtingen die moderne sociale ervaringen structureren, meer mee (Fazio). Een succesvolle kritische theorie zou op zijn minst een richting moeten aangeven naar een oplossing.

De invloed van maatschappelijke structuren wordt echter onmiskenbaar duidelijk in het culturele onderzoek door Eva Illouz. Zoals besproken in deel 1, hebben de culturele verschuivingen een moderne mens vormgegeven die bepaalde neigingen heeft. De neigingen gaan voornamelijk om een hoog individualistische manier van zelf actualiseren en om een conformeren aan tegenstrijdige verwachtingen. De verantwoordelijkheid ligt bij het zelf omdat zelfactualisatie is losgekoppeld van maatschappelijke structuren. De dominante zelfactualisatie – door zelfactualisatie als menselijke essentie te zien – heeft een vicieus karakter. Dit vicieuze karakter komt voort door de focus op het narratief van zelfhulp. In het narratief van zelfhulp wordt "het privézelf een verhaal dat in het openbaar moet worden verteld en geconsumeerd" (2008: 239). De focus ligt op lijden en verbetering waardoor de identiteit is vervormd naar een narratief van slachtofferschap (2007: 56).

Door de lens van Eva Illouz wordt helder hoe ingewikkeld het is een immanente kritiek te vormen rond vervreemding, wanneer de moderniteit een mens vormgeeft die zichzelf begrijpt in termen van lijden. Een narratief van actie tot zelfverwezenlijking die zich herhaalt omdat deze blijft hangen als een pathologie.

Jaeggi is zich bewust van de moeilijkheid van immanente kritieken. "Hoe ver kan een immanente kritiek gaan als blijkt dat immanentie altijd gedeelte premissen vereist? Hoe

universeel kan vervreemdingskritiek zijn als ze immanent doorgaat? Als de vervreemdingskritiek – zowel historisch als systematisch gezien – wijst op tegenstellingen binnen de moderniteit (tegen het moderne idee van vrijheid) of mogelijke spanningen binnen de persoonlijkheid, is ze dan niet gebaseerd op een specifiek ethisch en cultureel gevormd mensbeeld en een specifiek, cultureel beïnvloede interpretatie van vrijheid? Vervreemdingskritiek zou dan deel uitmaken van de kritische, evaluatieve zelfinterpretatie van een moderne cultuur die van vrijheid en zelfbeschikking kernwaarden heeft gemaakt." (Jaeggi 2014: 41). Als immanente kritiek is het de ontoereikende realisatie van idealen die gepositioneerd zijn binnen een vorm van leven (Stahl). De standaard van kritiek is daarmee intersubjectief, en altijd een kritiek. In andere woorden, de gedeelde premissen houden elkaar in stand en leveren een oneindige regressie aan kritiek.

Wanneer de moderniteit een zelf heeft geproduceerd die de neiging heeft zich op een hoog individualistische manier te zichzelf te actualiseren op basis van een pathologie, in hoeverre voorspelt Illouz' onderzoek dan niet vervreemding en daarmee Jaeggi's filosofie?

Wanneer je vervreemding opvat als onvermijdelijke ervaring in het leven zou je zelfs kunnen stellen dat Jaeggi's filosofie bijdraagt aan een vorm van vervreemding door de wil tot het overwinnen ervan.

Illouz schrijft over een toenemende mate van individuele verantwoordelijkheid voor psychische problemen omdat deze toegeschreven worden aan interne factoren en daarmee losgekoppeld worden van bredere sociale en maatschappelijke structuren. Door de zelfhulpcultuur waarin verantwoordelijkheid wordt gelegd bij individuen alsof zij zelf complete controle hebben over emoties en psychische gezondheid wordt de maatschappelijke structuur in stand gehouden. Illouz schrijft over twee gevolgen van het therapeutische discours[31]. De eerste betreft een nieuwe vorm van emotionele competentie op het werkvlak

[31] Voor meer literatuur hierover: Illouz, 2008: 197 – 237, Illouz, 2003

en de tweede betreft een herstructurering tot wat Illouz 'morele goederen' noemt. Morele goederen zijn niet competitieve zaken zoals liefde, waar immaterieel goed op het spel staat. Een ander voorbeeld hiervan is welzijn (Illouz 2008: 225). Het therapeutische discours[32] heeft een 'lingua franca' ontwikkeld waardoor emotionele competentie een nieuwe vorm van kapitaal is geworden waar toegang tot gekregen kan worden op zowel het werk als privé, aldus Illouz (2008: 241). Dit is omdat de therapeutische taal een 'gereedschapskist' aanbiedt op cognitief en emotioneel vlak. De 'nieuwe man' – door het therapeutische discours gecreëerd – is er een die zelfbewust, verbaal, reflexief is en behoort tot de middenklasse. Hij is goed opgeleid, Westers en globaal. Deze man behoort tot een nieuwe sociale distinctie omdat hij zich op emotioneel vlak heeft ontwikkeld. Illouz stelt dat het een nieuwe masculiniteit betreft die feminiene kanten heeft geadapteerd. De feminiene masculiniteit wordt tegenwoordig geprefereerd (2008: 231). Hieruit zou je je ook kunnen afvragen of degenen die in onze maatschappij vervreemding ervaren en vervolgens zelfkennis hebben verkregen om hier iets aan te doen al niet behoren tot een specifieke klasse.

Conclusie

De wil vervreemding te overwinnen is een veeleisend streven in Jaeggi's filosofie. Door een redenering vanuit het subject, zonder overtuigend de complexe maatschappelijke structuren van de moderniteit mee te nemen, schiet Jaeggi's poging om een modern sociaal-kritische reconstructie van het concept vervreemding te poneren als sociaal-kritische theorie te kort. Voor een sociaal-kritische theorie en immanente kritiek wordt te veel vanuit het subject geredeneerd. In Illouz' onderzoek naar de culturele verschuivingen, die de krachtlijn bepalen van de maatschappelijke structuren die de moderne identiteit vormgeven, is een

[32] In de meeste landen met geavanceerde kapitalistische economieën.

sterke overeenkomstige tendens tot zelfbetering te vinden. Omdat het zelf zichzelf is gaan begrijpen in termen van pathologisch lijden verkrijgt het zelf een vicieus karakter gefocust op vervreemding als ziekte. Wanneer Jaeggi het concept vervreemding als sociaal-pathologische categorie beschouwt, kan vervreemding onderzocht worden in termen van ongezonde sociale en maatschappelijke omstandigheden. Echter ik stel dat de normatieve condities van de moderne maatschappij – zoals duidelijk wordt uit Illouz' onderzoek – bepaalde actiepatronen om vervreemding te overwinnen faciliteren en daarbij onbedoeld kunnen bijdragen tot een nieuwe vorm van vervreemding.

Conclusie

Vervreemding, een modern fenomeen of een probleem van moderniteit? We kunnen aan de hand van de vele filosofen die geschreven hebben over vervreemding, stellen dat vervreemding een modern fenomeen is. “Geen concept is krachtiger geweest bij het definiëren van het karakter van de vroege Frankfurter Schule dan dat van vervreemding” (Jaeggi 2014: vii) schrijft Axel Honneth in het voorwoord van Rahel Jaeggi’s boek. “De inhoud van het concept was zo vanzelfsprekend dat er geen definitie of rechtvaardiging nodig was” (Jaeggi 2014: vii). In de tijd dat er weinig geschreven werd over vervreemding, heeft de filosofie niet stilgestaan en bij de recente reconstructie werd vervreemding door Jaeggi – prominent denker van de Frankfurter Schule – dan ook in moderne vorm geïntroduceerd. Het actualiseren van het concept vervreemding heeft Jaeggi aangepakt door op historische wijze essentialistische en paternalistische noties rondom het concept los te weken, zonder dat de theorie zijn kritische kracht verliest. Jaeggi komt uit bij de kern van het concept van vervreemding als ‘relatie van relatieloosheid’, waarin de deficiënte relatie actief zoekt naar positieve vrijheid.

Als sociofilosofisch concept kon Jaeggi vervreemding als sociaal-pathologische categorie onderzoeken. In de sociaal-pathologische categorie heeft vervreemding het voordeel onderzocht te kunnen worden als een negatieve en schadelijke toestand die ontstaan is door bepaalde sociale en maatschappelijke omstandigheden in de moderniteit. Alhoewel Jaeggi een sociaal-kritische filosofe is met haar voeten in de Frankfurter Schule – die streeft naar sociale rechtvaardigheid – maakt haar filosofie het lastig daadwerkelijk veranderingen teweeg te brengen. Dit komt door de diagnose van vervreemding te bekijken als belemmering van vrijheid en zelfbeschikking en – de al complexe subjectieve psychologische ervaring van – vervreemding te analyseren vanuit het subject. Hierdoor behoudt Jaeggi de verantwoordelijkheid van zelfactualisatie bij het subject.

In de filosofie van Jaeggi wordt de wil om vervreemding te overwinnen zeer veeleisend en complex door geen beroep te doen op de inhoud of op ultieme substantiële ethische waarden, het toe-eigenings-proces wordt oneindig en open-eindig. Vervreemding kan zo worden opgevat als sociale ziekte van moderniteit.

De neiging jezelf te willen actualiseren is volgens Eva Illouz – kritisch sociologe met unieke perspectieven op de moderniteit en ook beïnvloed door bredere tradities van de Frankfurter Schule – een gevolg van culturele verschuivingen in de twintigste eeuw. In Illouz' onderzoek wordt goed uiteengelegd hoe de moderne identiteit is vormgegeven en hoe het zelf zichzelf is gaan begrijpen. Daarnaast analyseert zij wél de sociale en maatschappelijke structuren die de moderne mens vormgeven, in tegenstelling tot een beredenering veelal vanuit het subject door Jaeggi. Door deze structuren heeft de moderne mens de neiging op een hoog individualistische manier het zelf te realiseren en te conformeren aan de tegenstrijdige verwachtingen van de moderniteit. De verantwoordelijkheid van zelfactualisatie is volgens Illouz in de moderniteit verschoven naar het subject omdat psychische problemen zijn losgekoppeld van bredere structuren.

Deze neiging van de moderne mens vertoont sterke overeenkomsten met de wil vervreemding te overwinnen in Jaeggi's filosofie. Jaeggi maakt het met haar filosofie als immanente kritiek lastig wanneer het zelf zich is gaan begrijpen in pathologiën waardoor de focus ligt op een actief en vicieus narratief van zelfactualisatie.

Ik denk dat het van belang is bewust te zijn van de negatieve kracht van het zelf-actualiserende narratief, zodat zelfactualisatie en de wil vervreemding te overwinnen geen onhaalbare doelen worden in het leven van de moderniteit.

Geciteerde werken

Almeling, Rene. "Review: Cold Intimacies: The making of emotional capitalism by Eva Illouz." *Contemporary Sociology* (2009, Vol. 38 No.2): 184-185.

Carr, E Summerson. "Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help (Book Review)." *Social Service Review* (2009, Vol. 83 No.1): 138-141.

Dirksmeier, P. "Illouz, Eva: Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism." *Geographische Zeitschrift* (2013): 10.25162/gz-2013-0005.

Dixon, Kathleen. "Book review: Eva Illouz, Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help." *European Journal of Cultural Studies* (2010): 267-269.

Evans, Justin. "Rahel Jaeggi's theory of alienation." *History of Human Sciences* (2022 Vol. 35 No.2): 126-143.

Fazio, Giorgio. "Situating Rahel Jaeggi in the Contemporary Frankfurt Critical Theory." *Critical Horizons* (2019): 116-127.

Froese, Robert. "Review of 'Alienation' by Rahel Jaeggi." *Studies in Social and Political Thought* (2015): doi: 10.20919/sspt.25.2015.38.

González, Ana Marta. "In search of a sociological explanation for the emotional turn." *Sociologia* (2017 No.85): 27-45.

Hardering, Friedericke. "The critique of alienation and the integration of the actor's perspective: understanding alienation in biographical identity work processes." *Journal of Social Theory* (2020, Vol. 21): 46-62.

Haverkamp, Beatrijs. "Reconstructing alienation: A challenge to social critique?" *Krisis* (2016): 66-70.

Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Mind. Translated by Baillie, J. B.* London: Swan Sonnenschein & Co., Limited, 1910.

Heidegger, Martin. *Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson*. Oxford: Blackwell Pub1ishers Ud, 1962.

Illouz, Eva. *Cold Intimacies*. Cambridge: Polity Press, 2007.

—. *Saving the modern soul*. Berkeley: University of California Press, 2008.

—. *Why Love Hurts: a sociological explanation*. Cambridge: Polity Press, 2012.

Illouz, Eva and John Nicholas. "Global habitus, local stratification, and symbolic struggles over identity." *The American Behavioral Scientist* (2003, Vol. 47 No.2).

Jaeggi, Rahel. *Alienation*. New York Chichester: Columbia University Press, 2014.

—. *Critique of Forms of Life translated by Ciaran Cronin*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2018.

Marx, Karl. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Translated by Martin Milligan*. Moscow: Progress Publishers, 1959.

Matthies-Boon, Vivienne. *Breaking Intersubjectivity*. London: Rowman & Littlefield, 2023.

Mense, Anna. "As many rules as necessary, as few as possible. The traps of deregulated sex positive spaces with a focus on gender inequality." *Journal of Positive Sexuality* (2021): 27-43.

Musial, M. "Feminism and the Cooling of Intimacy. Unintended Consequences of Women's Movements." *Ethics in progress* (2013): 10.14746/eip.2013.1.9.

Peter E. Gordon, Espen Hammer, Axel Honneth. *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. New York: Routlegde, 2019.

Raggatt, Peter T.F. "The Self Positioned in Time and Space." *Theory & Psychology* (2010, Vol. 20 No.3): 451-460.

Rosa, Hartmut. *Alienation and acceleration: towards a critical theory of late-modern temporality*. Malmö: NSU Press, 2010.

—. *Resonanz Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Rousseau, Jean-Jacques. *A discourse upon the Origin and Foundation of the Inequality among Mankind* . London: R. and J. Dodsley, 1761.

Russian, Elisa. "What Is Critique?: A Conversation with Eva Illouz." *Qui Parle* (2019, Vol. 28 no.1): 167–179.

Sayers, Sean. "Book review 'Alienation' by Rahel Jaeggi." *The Philosophical Review* (2016, Vol. 125 No.2): 290–292.

Schwartz, B. "Self-determination: The tyranny of freedom." *American Psychologist 55(1)* (2000): https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.79.

Simonds, Wendy. "Book review: Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help." *Contemporary Sociology* (2009, Vol. 38 No.1): 27028.

Stahl, Titus. "What is Immanent Critique?" *SSRN Electronic Journal* (2013): 10.2139/ssrn.2357957.

Susen, Simon. "Between forms of life and immanent criticism: towards a new critical theory?" *Journal of Political Power* (2022): 279-336.

Tugendhat, Ernst. *Self-consciousness and self-determination. Translated by Paul Stern*. Cambridge: MIT Press, 1986.

Wiggershaus, Rolf. and Michael. Robertson. *The Frankfurt School : Its History, Theories, and Political Significance Studies in Contemporary German Social Thought*. Cambridge: MIT Press, 1995.

Woodstock, Louise. "Eva Illouz, Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help." *International Journal of Communication* (2009): 440-442.