

WORDEN

wie je bent?

Erwin van de Bunt (3244482)

Begeleider: Lucien van Liere
Meelezer: Freek Bakker

Thesis ter afsluiting van de master

Religies in hedendaagse
samenlevingen

Departement Religiewetenschap
en Theologie

Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit van Utrecht

Utrecht, 25 juni 2012

Het
hedendaagse
discours over
authenticiteit
verhelderd



Erwin van de Bunt

WORDEN WIE JE BENT?

Het hedendaagse discours over authenticiteit verhelderd

INHOUDSOPGAVE

VOORWOORD	2
INLEIDING	3
1 DE ONTSTAANSGESCHIEDENIS VAN HET ZELF	12
2 HET ONTSTAAN VAN HET AUTHENTICITEITSIDEAAL	20
3 ZELFWORDING	30
4 ONVERMIJDELIJKE HORIZONTEN	48
5 AUTHENTICITEIT ALS ILLUSIE	56
CONCLUSIE	68
BIBLIOGRAFIE	78
EINDNOTEN	82

VOORWOORD

Deze thesis komt voort uit mijn interesse voor mensen die streven naar authenticiteit. Vanaf het moment dat ik in aanraking kwam met dit thema, werd ik bevangen door een wens dit thema te doorgronden. Authenticiteit leek mij een volstrekt vanzelfsprekend verlangen en tegelijkertijd een volstrekt onzinnig ideaal. Wat betekent het immers om 'trouw te blijven aan je ware zelf' of om 'te worden wie je bent'? Om eerlijk te zijn, heb ik nog steeds geen idee wat deze uitdrukkingen werkelijk zouden kunnen betekenen. Het ideaal blijft voor mij een mysterieus ideaal dat bol lijkt te staan met onduidelijke en zweverige frasen. In zekere zin is deze thesis dan ook persoonlijke fascinatie om dit ideaal te verhelderen. Misschien dat de lezer deze fascinatie niet met mij deelt, maar ik hoop wel dat de lezer door het lezen van mijn thesis een helder inzicht verkrijgt in het discours over authenticiteit.

Velen hebben mij geholpen om deze thesis te verwezenlijken. Onder hen ook velen die niet eens door hadden dat zij mij hielpen, hierbij denk ik aan al mijn vrienden, familieleden en huisgenoten. Zonder hun steun en toeverlaat was deze thesis nooit tot stand gekomen. Ik wil een aantal mensen daarnaast ook persoonlijk bedanken. Als eerste mijn begeleider Lucien van Liere. Hij heeft koste noch moeite gespaard om mij te begeleiden tijdens mijn schrijven. Hij bleef continu kritisch ten opzichte van mijn werk en droeg interessante gezichtspunten aan voor mijn thesis en ook heeft hij mij geholpen de juiste richting te vinden voor mijn zoektocht dat begin noch einde leek te kennen. Bovenal dwong hij mij om mijn bevindingen helder te formuleren, iets wat mij niet altijd even gemakkelijk afging, en dankzij zijn commentaar en suggesties is deze thesis veel leesbaarder geworden dan dat deze anders ooit geweest zou zijn. In zekere zin was het schrijfproces van deze thesis voor mij een worsteling met de Nederlandse taal. Ik wil Janneke Adriaanse en Arthur Dwarkasing daarom bedanken voor het worstelen met mijn tekst en hun pogingen iets zinnigs te maken van mijn schrijven. Ik had het niet kunnen stellen zonder hun verbeteringen en ik kan hen dan ook niet genoeg bedanken. Waar deze thesis nog steeds het product is van deze worsteling, zal dit in ieder geval niet aan hen hebben gelegen. Daarnaast wil ik Nienke Jorissen en Dave Postma bedanken voor het maken van het prachtige titelblad; ik had het maken hiervan op geen enkele manier kunnen evenaren. In het bijzonder wil ik mijn liefste Myrthe van der Boom bedanken. Niet alleen heeft zij mijn tekst op tal van momenten gereviseerd, maar vooral heeft ze al mijn gedachtegangen, beslommingen en dwaze gezwets omtrent mijn thesis aangehoord en heeft ze mij op tal van momenten aangemoedigd.

INLEIDING

'Wees jezelf!' 'Zolang je maar jezelf bent!' Deze uitspraken zijn slechts een greep uit het enorme pallet van uitdrukkingen die we kennen in het Nederlands die een nadruk leggen op het jezelf *zijn*. Het gaat hierbij om de wens authentiek te willen zijn. Tegenwoordig is het authenticiteitsideaal een zeer invloedrijk ideaal. Dit roept allerlei vragen op, zoals: waarom is dit ideaal zo populair? Waar komt deze nadruk op het 'zelf' vandaan? Waarom hecht men zoveel belang aan authenticiteit, aan 'jezelf zijn'? Dit is niet een ideaal dat van alle tijden is; het ideaal is bij lange na niet vanzelfsprekend. In deze thesis wil ik een aantal historische visies op authenticiteit uiteenzetten en die wil ik vervolgens vergelijken met hedendaagse visies op dit ideaal. De centrale vraag hierbij zal zijn: *'Hoe kan het hedendaagse discours over authenticiteit worden verhelderd vanuit een bestudering van de wijsgerige Europese traditie?'*

Het hedendaagse discours over authenticiteit lijkt vaak onbegrijpelijk. In deze thesis wil ik mij dan ook richten op het verhelderen hiervan. Authenticiteit kan belicht worden door een visie van een bepaalde denker nader te bestuderen en dit kan erg verhelderend zijn. Deze thesis is gestoeld op het idee dat het belichten van meerdere visies over authenticiteit ons een bredere kijk geeft op het hedendaagse discours van authenticiteit. Het authenticiteitsideaal is immers geworteld in een Europese traditie en het kan inzichtelijk zijn om verschillende uitwerkingen van deze traditie met elkaar te vergelijken. Ik zal dan ook verschillende wijzen waarop authenticiteit wordt gezien met elkaar vergelijken. We zullen zien dat we dan een aantal rijke inzichten kunnen verkrijgen die het hedendaagse discours van authenticiteit kunnen verhelderen.

Ik zal authenticiteit enerzijds toelichten aan de hand van verschillende perspectieven op de ontstaansgeschiedenis van het concept 'zelf' en het ontstaan van het authenticiteitsideaal. Anderzijds zal ik authenticiteit toelichten aan de hand van de visies van vijf filosofen: Friedrich Nietzsche (1844-1900), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Charles Taylor (geb. 1931), Jean Baudrillard (1929-2007) en Slavoj Žižek (geb. 1949). Alvorens de aanpak van mijn hoofdvraag verder uiteen te zetten, wil ik eerst het hedendaagse discours over authenticiteit schetsen aan de hand van een aantal voorbeelden.

Het hedendaagse discours van authenticiteit

Authenticiteit is immens populair, veel mensen voelen zich blijkbaar aangesproken tot dit ideaal. Zo vinden we dit ideaal vaak terug op televisie. Zo verwoordde de populaire Amerikaanse presentatrice Oprah Winfrey als volgt wat haar persoonlijke authenticiteitsqueeste voor haar inhoudt: "I am guided by a higher

calling. It's not so much a voice as it is a feeling. If it doesn't feel right to me, I don't do it.¹ Ook bij een andere beroemde Amerikaanse televisiepresentator Dr. Phil (die een programma onder dezelfde naam presenteert) zien we de notie van authenticiteit terugkomen. Dr. Phil vertelt over zijn persoonlijke leven en beschrijft zijn leven als een totaal ongelukkig leven. Hij besloot om zijn leven en om zijn leven eigen handen te nemen: "totally reengineer those parts of my life that were not 'me', and build on those that felt right because they *were* right."²

Authenticiteit is een ideaal dat zowel verworpen als omhelsd wordt in de westerse cultuur. Centraal bij dit ideaal staat het trouw blijven aan jezelf. Alleen dan ben je authentiek. Het authentiek zijn staat hierbij in schril contrast met het in-authentiek zijn, de vrees dat je ook onecht, nep of een imitatie kunt zijn, dat je het contact kunt verliezen met jezelf. Je kunt je conformeren aan anderen, aan externe omstandigheden zonder daarbij echt oog te hebben voor je innerlijke natuur en voor je 'ware' zelf. Je moet contact leggen met je authentieke zelf, want pas dan kun je een manier vinden om te leven. Niets lijkt belangrijker dan authentiek te zijn en niets lijkt verschrikkelijker dan inauthentiek te zijn. Ten diepste is het de vraag naar identiteit die hier een belangrijke rol speelt. De westerse cultuur lijkt soms doordrongen van een obsessie voor het vraagstuk naar identiteit, alsof dit de kern is van het bestaan. De vraag die continu op mensen afgevuurd wordt is 'wie ben jij?', 'wie ben jij *werkelijk*'?

Deze noties van authentiek zijn vinden we op allerlei plekken terug in hedendaagse cultuuruitingen. De TV hoeft maar aangezet te worden en de kijker lijkt overspoeld te worden door de oproep om authentiek te zijn. In het programma *Boer zoekt vrouw* lijkt het op het eerste oog vooral om liefde te gaan en ongetwijfeld speelt dat ook een rol maar authenticiteit lijkt minstens zo belangrijk. Wanneer Sonja naar huis wordt gestuurd zegt ze huilend: "Ik begrijp het niet, ik was toch gewoon *mezelf* [cursivering EvdB] al die tijd?" Ook boer Frank is op zoek naar authenticiteit - in de stal vraagt hij Judith of hij hier wel te maken heeft met 'de echte Judith'. "Jij moet gewoon jouw waarheid laten zien. Lukt dat?" En zoals Frank later nog een keer vraagt aan Judith: "Maar dit is wel jij?"³ Ook het programma *De Wandeling* hecht waarde aan authenticiteit en signaleert zelfs "onze behoefte naar authenticiteit":

"Levensverhalen zijn bijna altijd concreet, spannend, emotioneel, verrassen en beantwoorden aan onze behoefte aan authenticiteit. [...] Mensen hebben niet méér informatie nodig, maar méér vertrouwen en echtheid."⁴

Maar ook reclames staan bol met de slogan 'jezelf zijn'. De reclames die de afgelopen jaren de revue gepasseerd zijn liegen er niet om: *HEMA* ('Altijd jezelf'), uitzendbureau *Content* ('Het beste wat je kunt worden is jezelf'), *Landal Green Parks* vakantieparken ('Alle ruimte om jezelf te zijn') en zelfs uitvaartverzekeraar *Monuta* ('Blijf jezelf tot het einde').⁵ Authenticiteit lijkt daarmee soms in dienst te staan van het kapitalisme.⁶ Dat dit ideaal op grote schaal wordt ingezet om producten aan de man te slijten geeft ook blijk van het enorme succes van het ideaal. Het ideaal spreekt mensen aan en verleidt mensen niet

alleen tot consumptief gedrag, maar het ideaal lijkt bij veel mensen een grote rol te spelen in hun leven. Volgens Charles Lindholm (geb. 1946) lijkt bijna de hele westerse cultuur te zoeken naar het echte, het onvervalste en het authentieke op allerlei verschillende vlakken.⁷ Mensen hebben het over authentieke kunst, muziek, eten, dans en mensen.

Daarnaast kunnen we bij authenticiteit denken aan de talloze zelfhulpboeken die er op de markt zijn waarin de nadruk wordt gelegd op 'jezelf zijn en worden'. Volgens Charles Guignon (geb. 1944) kan het ook beargumenteerd worden dat het authenticiteitsideaal absoluut centraal staat bij alle bewegingen van de zelfhulpcultuur.⁸ Deze boeken helpen je met bepaalde problematiek om te gaan. Vaak raakt dit de kern van wie je bent en daar begint dan ook het sleutelwerk (vaak aan de hand van een x-aantal stappen). Om bijvoorbeeld beter te kunnen tennissen of om succesvol te worden in je leven, in je werk of in relaties moet je je grondhouding wijzigen. Je moet aan je zelf werken, dan verkrijgt je controle over jezelf. Je moet meer jezelf worden! Er is immers niets mooiers om te zijn dan dit volgens het coachingsbureau *WordJezelf*: "Het mooiste om te zijn is wie je echt bent!"⁹

Wellicht dat door sommigen opgemerkt wordt dat dit ideaal om jezelf te zijn vooral een populair en populistisch ideaal is, maar ook onder hoogopgeleiden treffen we dit ideaal aan. Zo schrijft een docent Nederlands, journalistiek en filosofie in *De Volkskrant* over de vraag in welke richting het voortgezet onderwijs naar zijn mening zou moeten ontwikkelen, waarbij hij onder meer pleit voor: "Leer hun [de Nederlandse jongeren] goed lezen, schrijven en rekenen, en laat hen daarnaast *worden wie ze zijn* [cursivering EvdB]."¹⁰ Of neem een andere docent die pleit voor leraren met 'lef': "iedereen kent de voorbeelden uit zijn eigen schooltijd: bevlogen, initiatiefrijk, ambitieus, *en ook nog zichzelf* [cursivering EvdB], maar ook in de juiste samenwerking met collega's..."¹¹ Maar ook in de literatuur vinden we dit ideaal terug. Zo staat er aan het begin van het boek *Vaslav* (2010) van Arthur Japin ook een citaat van Nietzsche waarin wordt opgeroepen tot authenticiteit: "Je moet worden wie je bent!"¹² En zo zegt Japin in een interview waar hem gevraagd wordt wat een (homo) man te doen staat in deze wereld het volgende: "Het eerste wat je te doen staat *is jezelf worden* [cursivering EvdB]."¹³

De "age of autonomy" is volgens Charles Taylor en Alessandro Ferrara (geb. 1953) tegenwoordig vervangen door de "age of authenticity".¹⁴ Het authenticiteitsideaal is heden ten dage een sterk en wijdverspreid ideaal geworden en is zelfs uitgegroeid tot de normatieve kern van de samenleving. Meerdere denkers hebben dit opgemerkt waaronder Daniel Bell (1919-2011), Christopher Lasch (1932-1994), Robert N. Bellah (geb. 1927), Richard Sennett (geb. 1943), Allan Bloom (1930-1992), Philip Rieff (1922-2006) en Peter L. Berger (geb. 1929).¹⁵ Het ideaal is volgens deze auteurs een deel uit gaan maken van het westerse gedachtegoed en heeft bijgedragen aan het vormen van het moderne wereldbeeld.¹⁶

In dit 'tijdperk van authenticiteit' is het authenticiteitsideaal ook aanwezig in religieuze uitdrukkingvormen. Volgens Anton van Harskamp (geb. 1946) kan door het laatmoderne streven naar authenticiteit, het verlangen naar een religieus antwoord ontstaan. Oftewel, een verlangen naar

religiositeit.¹⁷ Volgens Van Harskamp kunnen we hier enig gevoel voor krijgen wanneer we realiseren "dat het eindeloze, steeds weer mislukkende authenticiteitsstreven een bron van schuldgevoelens kan worden."¹⁸ Authenticiteit is volgens hem streven naar een doel dat geen werkelijk einde kent: wanneer ben je jezelf? En wanneer weet je zeker dat je je ware zelf hebt gevonden? Dit kan leiden tot een gevoel van mislukking en daarmee ook tot schuldgevoelens. Deze schuldgevoelens kunnen volgens hem zeer indringend zijn en kunnen mensen laten realiseren dat ze hun authenticiteitsstreven niet zelf kunnen bewerkstelligen. Ze zoeken naar hulp en door vragen te stellen zoals 'wie ik ben' en 'waar ik vandaan kom'. Mensen kunnen volgens hem om antwoord te verkrijgen op deze vragen op zoek gaan naar een antwoord dat verwijst naar 'gene zijde'; naar een transcendentie. Men kan dan op zoek gaan naar zaken buiten het 'zelf' om te bewerkstelligen wat men niet zelf lijkt te kunnen bewerkstelligen. Men heeft dan de hoop door het aanboren van een transcendente bron (het 'niet-zelf') authenticiteit te bereiken.¹⁹

Dit zoeken naar de hulp van 'gene zijde' om authenticiteit te bewerkstelligen vinden we onder meer terug bij aanhangers van de 'New Age' beweging. Onder dit onduidelijke containerbegrip 'New Age' kunnen we veel spiritualiteit scharen waarbij het lijkt te gaan om het streven naar zelfverwezenlijking, zelfrealisatie, zelfvervolmaking of zelfvervulling. Het zelf staat hierbij vaak centraal en het draait er vaak om contact te maken met de spiritualiteit die in jou is.²⁰ Er is dus al iets spiritueels in je, iets wat sommige mensen als transcendent zouden beschrijven of als iets goddelijks. Het zelf is echter een complex fenomeen in deze spiritualiteit en lijkt verder te gaan dan alleen het gesocialiseerde zelf. De religiewetenschapper Paul Heelas (geb. 1946) typeert deze complexiteit als volgt: "To experience the 'Self' itself is to experience 'God', the 'Goddess', the 'Source', 'Christ Consciousness', the 'inner child', the 'way of the heart', or, most simply and, I think, most frequently, 'inner spirituality'."²¹ Daarnaast wordt volgens Heelas de term "Higher Self" ook vaak gebruikt door 'New Agers'. Dit hogere 'Zelf' staat in sterk contrast met het ego, het lagere zelf, hetgeen we van nature zijn. Vaak is het streven dan om dit hogere 'Zelf' te worden, het (oude) lagere zelf achter zich te laten. Men heeft de potentie om een god te worden: "We are gods in the becoming... to dare, to do, to know."²² Ook is er sprake van een sterke subjectieve waarheid. Het zelf is de enige bron van autoriteit bij 'New Agers': "Only accept what rings true to your own Inner Self."²³ Men dient zelf te bepalen wat het beste voor zichzelf is, het volgen van traditie zou schadelijke gevolgen kunnen hebben en leiden tot inauthenticiteit.

Sommige christelijke, vooral protestantse evangelicale en pentacostale groeperingen leggen heden ten dage ook een nadruk op authenticiteit en het individu. Het evangelicale en pentacostale protestantisme legt dan ook alle verantwoordelijkheid tot redding bij het individu. Het is een besluit van de vrije wil om voor Christus te kiezen. Dit kan alleen door je eigen ziel te doorzoeken en het kwaad uit je ziel te verwijderen. Deze theologie ligt diep verankerd in het protestantse denken. Sinds de komst van het protestantisme bleek moreel handelen niet meer genoeg te zijn, men moest ook oprecht bepaalde handelingen uitvoeren vanuit de juiste intentie.²⁴ Het draait erom dat je je niet laat leiden door wat de

mensen om je heen zeggen en doen, maar dat je zelf nadenkt en dat je je niet laat leiden door de zonden in de wereld, door je bijvoorbeeld modieus te kleden (een teken van ijdelheid), maar dat je sober door het leven gaat. Het leven naar Gods wensen dient voorop te staan.

Het evangelicalisme gooit daar een schepje bovenop en vertolkt tegenwoordig in sterke mate het authenticiteitsideaal. Het belooft mensen die zich bekeren tot Christus, door zich over te geven, dat ze dan op paradoxale wijze de ware kern van hun eigen persoon kunnen vinden (vergelijk Jezus' bekende uitspraak uit Mat. 16:25: "wie zijn leven verliest omwille van mij, zal het behouden.")²⁵ Ze worden door het bekeren een wedergeborene: een nieuw mens. Men zou dan innerlijke volmaaktheid kunnen bewerkstelligen door de kracht van de Heilige Geest. Het is een duidelijke beweging naar binnen, naar zuivering van het 'zelf', om 'authentiek' te worden, om te worden zoals God jou geschapen heeft; wie je dus werkelijk bent. Dit wordt volgens Van Harskamp door sommige mensen ervaren als dat de mens daarmee door een persoonlijke spirituele ervaring op een onvoorstelbare en wonderbaarlijke manier samenvallen met zijn goddelijke mens.²⁶ Daarnaast wordt je eigen betrouwbare bron om tot God te komen je eigen 'zelf'. Aan de hand persoonlijke ervaringen kun je zeggen dat je werkelijk gered bent. Door de gevoelens van het hart kun je peilen, en de ervaring opdoen, dat de Geest in jou is. Daarnaast hoeft men maar te denken aan het streven naar het geloof dat ontdaan is van alle vormen van bijgeloof en menselijke toevoegingen (het 'inauthentieke'). De zuivere godservaring dient voorop te staan.

Bij de bovengenoemde christenen lijkt er dus een grote nadruk te liggen op het zelf. Maar op deze nadruk wordt ook vaak kritiek geleverd. Dit gebeurt ook in het boek *Knielen op een bed violen* (2005) van de schrijver Jan Siebelink. Hierin beschrijft Siebelink de worsteling van de gelovige Hans Sievez die in sektarisch christelijke kringen is beland (de Paauweaanse stroming - een afscheiding van Nederlands Hervormde Kerk).²⁷ Hans is gedurende het hele boek gepreoccupeerd met zijn eigen ziel. Vanuit dit boek klinkt een behoorlijke kritiek op deze christelijke vorm van geloof, vaak verwoord door de gezinsleden van Hans. Hans zoekt continu naar bevestiging van de vraag of zijn godservaring wel werkelijk authentiek was. Want als die ervaring niet *echt* zou zijn dan zou God Hans niet hebben uitverkoren. Zijn zoon Tom verwijt Hans dat hij door de obsessie voor het redden van zijn eigen ziel zijn gezin heeft verwaarloosd:

"Je begon te rennen alsof de dood je op de hielen zat. Waar dacht je aan? Aan een ding: jouw ziel moest gered. Je moest naar zo'n verdomde dienst. God zag jou en Hij zag dat je het goed deed. De beloning zou voor eeuwig zijn. Alles draait om jou. Om jouw zogenaamde uitverkiezing, jouw redding. Waarvan? Er is niks te redden hier. Je bent een egoïst."²⁸

Dit verwijt van Tom aan zijn vader Hans belicht gelijk een mogelijke consequentie van authenticiteit. Dit verwijt wordt vaker verwoordt, namelijk dat het net zoals bij Hans te veel om het 'zelf' zou gaan en dat andere zaken hierdoor vaak op de achtergrond raken. Doordat het authenticiteitsideaal zo'n enorme impact heeft, hebben velen zich kritisch uitgelaten over dit ideaal. Hieronder behoren een

aantal auteurs die we zojuist ook tegenkwamen en die stelden dat authenticiteit tegenwoordig enorm populair is. Het ideaal zou volgens sommigen vervormd en omgetoverd zijn tot narcisme (Christopher Lasch)²⁹, hedonisme (Daniel Bell)³⁰ en egoïstische zelfingenomenheid (Robert N. Bellah et al).³¹ De ethiek van authenticiteit zou dan zorgen voor een zekere vrijblijvendheid ten opzichte van waarden buiten jezelf. Immers, iedereen bepaalt wat goed of slecht voor hem is. En wat heeft een ander daar dan over te zeggen? Het authenticiteitsideaal veronderstelt dus ook een zekere mate van autonomie van het zelf. Daarmee veronderstelt het ook tolerantie ten opzichte van een ander. Het gaat ervan uit dat een ander over dezelfde autonomie beschikt als jij en dat hij daarmee ook de vrijheid heeft te bepalen wat hem goeddunkt. Het authenticiteitsideaal zou volgens de sociale criticus Tom Wolfe (geb. 1930) leiden tot expressieve zelfabsorptie en zorgen voor een "me, me, me" cultuur.³² Het zou alleen nog maar gaan om trouw te blijven aan jezelf en alles wat 'hoger' is dan het zelf zou daarmee wegvallen of zou niet van belang zijn. Critici stelden vast dat het authenticiteitsideaal daarmee belangen die boven het zelf uitstijgen ontkent; belangen zoals toewijding aan anderen, politiek, transcendentie, sociaal welzijn of het milieu.

Opzet en verantwoording

Zoals we hebben kunnen zien is authenticiteit heden ten dage dus zeer invloedrijk en wordt hierover op verschillende wijzen gedacht. Maar met welke verlangens, wensen en problemen het ideaal gepaard gaat is nog niet aanbod gekomen. Om dit te verhelderen daarom een studie naar de vraag '*Hoe het hedendaagse discours over authenticiteit kan worden verhelderd vanuit een bestudering van de wijsgerige Europese traditie*'. Zoals aangekondigd zal ik dat doen door het neerzetten van perspectieven op het ontstaan van het zelf en het authenticiteitsideaal en aan de hand van een bespreking van vijf filosofen. Hieronder volgt de manier waarop ik deze vraag wil beantwoorden in meer detail.

Als eerste zal ik de ontstaansgeschiedenis van het zelf beschrijven, dit voornamelijk aan de hand van de theorieën van Richard Sorabji (geb. 1934) en Charles Taylor. Daarna zal ik het ontstaan van het authenticiteitsideaal toelichten aan de hand van de visies hierop van Charles Guignon (geb. 1944) en wederom Taylor. Bovendien zal ik Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), de grondlegger van het authenticiteitsideaal, uitvoerig behandelen. Hierop zal een bespreking van de visies van een vijftal filosofen volgen over tot het authenticiteitsideaal. De visies van de filosofen die ik zal behandelen heb ik opgedeeld in drie posities, zijnde: I) 'Zelfwording'; II) 'Onvermijdelijke horizonten' en; III) 'Authenticiteit als illusie'. Deze indeling omvat overigens geenszins alle posities omtrent het authenticiteitsideaal. Het in kaart brengen van het gehele debat zou het doel van deze thesis voorbij schieten (zie Somogy Varga, *Authenticity as an Ethical Ideal* voor een globaal overzicht van de verschillende standpunten binnen dit debat). Hieronder zal ik deze posities nader toelichten en mijn keuze voor deze filosofen verantwoorden.

De eerste positie noem ik 'zelfwording'. Hierbij zullen de Duitse filosoof Friedrich Nietzsche (1844-1900) en de Franse filosoof Jean-Paul Sartre (1905-1980) worden besproken. Binnen deze positie wordt authenticiteit nagestreefd in de zin dat het 'jezelf worden' centraal staat. Zij menen dat ze zelf de radicale vrijheid hebben om het 'zelf' te kunnen bepalen. Zoals Nietzsche deze wens om jezelf te worden verwoordde "Wij echter *willen worden die wij zijn*, - nieuw, uniek, onvergelijkelijk, wij willen onszelf de wet voorschrijven, onszelf scheppen!"³³ Beide filosofen zijn invloedrijk geweest met hun authenticiteitsconcepten, zo weerklinkt Nietzsches oproep 'Word wie je bent' heden ten dage nog steeds. Zij zijn dan wel niet de bedenkers van het authenticiteitsconcept, maar hebben wel bijgedragen aan de verspreiding van dit ideaal. Andere invloedrijke denkers die hieraan hebben bijgedragen zijn onder meer Søren Kierkegaard (1813-1855), Martin Heidegger (1889-1976) en Albert Camus (1913-1960).³⁴

Mijn keuze voor Nietzsche en Sartre komt voort uit de immense invloed van beide denkers. Zij borduren (op radicale wijze) voort op het authenticiteitsideaal zoals verwoordt door Rousseau en we kunnen hier een aantal parallellen waarnemen. Bovendien illustreren Nietzsche en Sartre met welke problemen het ideaal gepaard gaat. We zullen namelijk zien dat beiden worstelen met het verwezenlijken van hun authenticiteitsproject. Weliswaar zijn er ook andere invloedrijke denkers geweest die ons dezelfde inzichten kunnen verschaffen, maar mijn doorslaggevende reden voor de keuze van deze denkers is dat Taylor, die ik reken tot de tweede positie, zich kritisch uitspreekt ten opzichte van Nietzsche en Sartre. Dit contrast werpt een rijk inzicht op het authenticiteitsideaal want dit illustreert een centrale tendens binnen het authenticiteitsdiscours, namelijk de moeizame verhouding van authenticiteit ten opzichte van het sociale. Anderen lijken onvermijdelijk invloed uit te oefenen op wie je bent maar dit belemmert dus het bepalen van jezelf.

De tweede positie wil ik omschrijven als 'onvermijdelijke horizonten'. Binnen deze positie beschouw ik de Canadese filosoof Charles Taylor als een toonaangevende representant.³⁵ Hij staat kritisch tegenover het authenticiteitsideaal in de zin van het 'zelfworden' zoals Nietzsche en Sartre dit voorstaan. Hij vindt dat je *niet* 'jezelf kunt realiseren'; dit veronderstelt volgens hem een irreëel beeld van een onafhankelijk, soeverein handelend zelf. Dit kan namelijk niet omdat authenticiteit volgens hem alleen gerealiseerd kan worden door middel van positionering van het zelf ten opzichte van een morele betekenis horizon. Je kunt volgens hem namelijk niet zelf bepalen wat belangrijk is. Dit kan volgens hem alleen bepaald worden door in dialoog te gaan met anderen, dan krijgen zaken betekenis. Authenticiteit valt volgens hem dan enkel en alleen te realiseren door je te actief te verhouden tot zaken buiten je zelf. Hij verdedigt dus alsnog het authenticiteitsideaal, zij het in een geheel andere vorm.

Taylor wordt besproken omdat hij de discussie over de manier waarop authenticiteit gerealiseerd kan worden aangaat met Nietzsche en Sartre. Deze discussie brengt namelijk een aantal paradoxen van het authenticiteitsidee aan het licht. We zullen zien dat het een en ander opgehelderd kan worden over het authenticiteitsideaal. Taylors concept over het zelf geeft namelijk inzicht in de complexe wijze waarop

identiteit tot stand komt en geeft ons inzicht in hoe mensen onvermijdelijk verbonden zijn met andere mensen.

De derde positie die ik onderscheid is 'authenticiteit als illusie'. Hierbij beschouw ik de Franse filosoof Jean Baudrillard (1929-2007) en de Sloveense filosoof Slavoj Žižek (geb. 1949) als vertegenwoordigers van deze positie. Binnen deze positie deelt men het standpunt dat het authenticiteitsideaal een onmogelijk ideaal is: het zelf heeft immers maar zeer beperkte vrijheid om dit ideaal na te streven. Het zelf kan volgens hen beschouwd worden als een illusie en wordt vooral gecreëerd door het zogenaamde 'systeem': het gemeenschappelijke netwerk van sociale instituties, gewoontes en wetten. Dit systeem wordt vaak belichaamd door het kapitalisme en creëert de illusie van een autonoom subject waarin het subject vervolgens zelf in volle overtuiging in gelooft. Het zelf is dan ook niet echt, maar een 'simulatie'. Het streven naar authenticiteit representeert dan eigenlijk ook de ultieme crisis van het subject, zoals Žižek dit beschrijft: "subjects experience themselves as radically unsure, with no 'proper face', changing from one imposed mask to another, since what behind the mask is ultimately *nothing*."³⁶ Authenticiteit is gezien vanuit dit standpunt eigenlijk onmogelijk en illustreert het penibele en vergeefse vasthouden van het zelf aan het zelf.

Baudrillard en Žižek worden besproken omdat zij zeer kritisch zijn ten opzichte van het authenticiteitsideaal. Dit creëert een scherp contrast ten opzichte van de andere posities die aan bod zullen komen in deze thesis. Volgens Baudrillard en Žižek dient het ideaal namelijk te worden verworpen. Door de kritische visies van beide denkers aan bod te laten komen denk ik dat de paradoxale haken en ogen die vastkleven aan het authenticiteitsideaal beter kunnen worden begrepen. We zullen zien dat iedereen tegenwoordig authenticiteit lijkt na te streven omdat mensen hiertoe worden opgeroepen door het 'systeem' en door anderen. Daarmee wordt duidelijk dat het ideaal tot een sociale en geïnstitutionaliseerde eis is geworden die drukt op de schouders van mensen. Mensen gaan zich verplicht voelen om authentiek te zijn maar deze eis kan er dan voor zorgen dat men zich authentiek voordoet zonder het echt te zijn. Dit lijkt nogal problematisch voor het verwezenlijken van het authenticiteitsstreven.

Ik ben van mening dat een bespreking van de historische ontwikkelingen voorafgaand aan de hedendaagse populariteit van authenticiteit en een vergelijking van de drie bovengenoemde posities een opheldering verschaft over authenticiteit. Het verschaft onder meer inzicht in hoe het ideaal tot stand is gekomen. Met welke moeizame verhouding het ideaal gepaard gaat ten opzichte van het sociale. Bovendien geeft het inzicht in de soms paradoxale aspecten die het authenticiteitsideaal eigen zijn. Zoals of je authentiek kunt zijn als iedereen dit lijkt na te streven. Is het mogelijk vast te stellen wanneer je authentiek bent? Als dat kan, kan je dit dan zelf, heb je daarvoor de ander nodig?

In de conclusie zal ik de inzichten van deze posities naast elkaar leggen en kijken hoe deze dan te vergelijken zijn. Daarnaast wil ik in mijn conclusie ook kijken naar de enorme aantrekkingskracht van dit ideaal en de drijfveren om dit ideaal na te streven. In het bijzonder wil ik ook kijken naar aanhangers van de

zogenaamde 'New Age'-beweging en naar evangelische en pentacostale christenen. Hierna wil ik kijken omdat deze 'New Agers' en christenen bij mij de fascinatie wekten voor het thema authenticiteit. Ik hoop door deze thesis dichterbij de redenen te komen wat hen aanspoort om authentiek te willen zijn.

Onder het begrip authenticiteit versta ik in deze thesis het ideaal om authentiek te willen zijn, waarbij het 'trouw blijven aan jezelf' van groot belang is. Er zijn verschillende vormen van dit authenticiteitsideaal, maar al deze vormen stellen voorop dat hetgeen wat nageleefd dient te worden in eerste instantie moet stroken met jezelf. In dat opzicht moet je jezelf niet vervreemden van je eigen zelf en moet je ook niet jezelf verloochenen. Men moet juist streven naar het tegenovergestelde hiervan. Voor Friedrich Nietzsche betekent dit dat je moet 'worden wie je bent', je moet dus vorm geven aan het zelf. Voor Charles Taylor betekent dit het kiezen van een eigen oriëntatie buiten het zelf waaraan 'je trouw moet blijven'. Authenticiteit is dus een ideaal dat op verschillende manieren wordt ingekleurd, desondanks ben ik van mening dat al deze vormen van authenticiteit een gemeenschappelijk verlangen delen, namelijk een verlangen naar een zinvol en betekenisvol bestaan. Een zoektocht naar wat het zelf wezenlijk is of waaraan dit zelf zijn betekenis kan ontleenen.

Ik zal de drie verschillende posities, 'zelfwording', 'onvermijdelijke horizonten', 'authenticiteit als illusie', respectievelijk bespreken in hoofdstuk 3, 4 en 5. In hoofdstuk 1 wil ik kijken hoe het zelf ontstaan is. Het spreken over het zelf waar de hedendaagse tijd bol van lijkt te staan was immers niet altijd zo vanzelfsprekend. Waar komt dit zelf vandaan? In hoofdstuk 2 wil ik het authenticiteitsvraagstuk kaderen in zijn historische context en nader in gaan op de vraag waar het authenticiteitsideaal vandaan komt. Zo kunnen we stellen dat het authenticiteitsideaal voor het eerst werd geformuleerd door Jean-Jacques Rousseau die worstelde met de vraag hoe hij zichzelf kon blijven in een samenleving die van hem verwachtte dat hij zich soms anders voordeed dan 'wie hij werkelijk was'. Bij hem ontsprong de notie van 'jezelf zijn'. De aantrekkingskracht van dit idee weerklinkt heden ten dage nog steeds.

1 DE ONTSTAANSGESCHIEDENIS VAN HET ZELF

In dit hoofdstuk wil ik een aantal perspectieven bespreken op de vraag waar het concept 'zelf' vandaan komt en welke implicaties er gegeven zijn met de verschillende perspectieven. Het bestaan van dit concept is geen universele, maar eerder een historische ontwikkeling. Ook authenticiteit, een woord dat in populaire vertogen nauw verwant is met het 'zelf', is niet een concept dat zomaar uit de lucht is komen vallen maar kent een rijke ontstaansgeschiedenis. Hierover zal het volgende hoofdstuk gaan. Alvorens dieper in het authenticiteitsideaal te duiken, is het van belang om na te gaan wanneer het spreken over het zelf ontstaan is. Het spreken hierover is namelijk niet altijd zo vanzelfsprekend geweest.

Het ontstaan van het zelf

Sommigen - waaronder Christopher Gill (geb. 1946), Charles Taylor en Richard Sorabji (geb. 1934) - stellen dat de notie van het zelf sinds het bestaan van de mensheid niet een vanzelfsprekende notie is geweest: er gaat een geleidelijke ontstaansgeschiedenis vooraf aan de notie van het zelf. In dit deel wil ik nagaan wanneer het perspectief op het zelf als een onafhankelijk opererende instantie is ontstaan. Hierover bestaan verschillende ideeën en dit hangt erg af het uitgangspunt we nemen om het zelf nader te bestuderen, zoals Christopher Gill stelt. Bovendien hangt dit volgens hem af van de relatie die we zien tussen moderne concepten van het zelf en klassieke ideeën hierover. Volgens Gill moet men altijd deze twee zaken voor ogen houden als men onderzoek doet naar het zelf:

"One is what concept of self we take as our starting-point and how we consider this to be related to other such ideas, including those of person or individual. A second is that of the relationship we see as existing between the modern concept of self and ancient ideas."¹

Het idee dat de mens überhaupt iets *is*, dat het een zelf heeft, heeft veel tradities beïnvloed. Maar *wat* is dit zelf eigenlijk? Deze vraag is dan ook geen makkelijke vraag om te beantwoorden. Is het zelf simpelweg het idee dat een persoon zich onderscheidt van de ander, simpelweg het contrast tussen de eerste- en tweede persoon? Ik tegenover jou? Is het zelf het bewustzijn dat een persoon een eigen lichaam heeft en dat een ander een ander lichaam heeft? Of gaat het om het besef dat er een innerlijke bestaat; dat ik ben? Een antwoord tracht ik niet te geven op deze vraag (als dit antwoord al bestaat). Wel wil ik in dit hoofdstuk enkele visies uiteenzetten en hiermee een beeld schetsen van hoe erover het ontstaan van het zelf wordt gedacht en wanneer we mogelijkerwijs kunnen gaan spreken van het zelf.

Galen Strawson (geb. 1952) is, in tegenstelling tot Gill, Taylor en Sorabji, van mening dat het zelf altijd al bestaan heeft en dat elk normaal volwassen menselijk wezen, en in bepaalde mate ook kinderen, een zelf heeft.² In zijn ogen is het zelf dus niet ontstaan: het zelf is er altijd al geweest. In zijn eigen bewoordingen wordt het zelf gezien als:

"[...] a mental someone; a single mental thing that is a conscious subject, that has a certain character of personality, and that is distinct from all its particular experiences, thoughts, hopes, wishes, feelings, and so on."³

Volgens Strawson sluit zijn definitie van het zelf aan bij de gedachte die eenieder van ons wel eens heeft gehad, namelijk dat wij denken dat het lichaam slechts een container of een voertuig is van het mentale; dat wat iemand echt of meest wezenlijk is.⁴ Dat elk mens een besef van zichzelf heeft, klinkt haast vanzelfsprekend in de oren, maar deelt elk mens dezelfde notie van het zelf? Is het zelf universeel of is het zelf historisch bepaald? En als er gesproken wordt over het zelf, spreekt men dan over hetzelfde zelf?

Een geheel andere visie op het zelf wordt gegeven door Charles Taylor. Volgens hem is het zelf geen natuurlijk gegeven maar eerder historisch bepaald. De totstandkoming van het zelf is een langdurig proces geweest waarbij we op een gegeven moment kunnen spreken over *een* of *het* zelf, dit in tegenstelling tot hieraan voorafgaande tijden; het idee van 'een' zelf is in die tijden dan geen notie waar mensen zich bewust van zijn. Taylor legt de nadruk op een bepaalde vorm van naar binnengerichtheid (*inwardness*) bij het ontstaan van het zelf. Volgens hem is naar binnengerichtheid een concept dat sterk gekoppeld is aan het moderne zelf, of misschien zelfs wel het zelf vormt.⁵ Volgens Taylor bestaat het huidige zelfbesef dan ook uit een onderscheid tussen binnen en buiten. Gedachtes, ideeën en gevoelens zijn 'in' ons, terwijl objecten in deze wereld 'buiten' ons zijn. Deze plaatsing is echter niet universeel, maar volgens Taylor een historische, beperkte modus van zelfinterpretatie.⁶ Taylor poogt hiermee echter niet een algemene definitie te geven van het zelf. Taylor staat dus *linea recta* tegenover Strawson; het zelf is dus niet universeel zoals Strawson beweert, maar historisch bepaald.

Toch kunnen we volgens Taylor zeggen dat er altijd wel een besef van 'mij' is. Taylor illustreert dit aan de hand van een voorbeeld over een paleolithische jagersgroep die een mammoet benadert. Wanneer de mammoet afkomt op jager A zal hij ook wel gedacht hebben 'nu ben ik er geweest'. En waarschijnlijk zal A blij zijn geweest (en tegelijkertijd het als een verlies hebben ervaren) als jager B werd vermorzeld door de mammoet. Deze jagers moesten volgens Taylor dus wel besef hebben dat ze personen waren en dat hun eigen voortbestaan gekoppeld is aan hun lichaam.⁷ Hij stelt dat dit besef, namelijk dat eenieder een besef heeft dat zijn lichaam van zichzelf is, vrij waarschijnlijk door alle mensen zo ervaren wordt. Dit is volgens Taylor echter nog wat anders dan het huidige westerse zelfbesef. Hierin wordt het zelf benoemd als een zelfstandig naamwoord waar zelfs een lidwoord voor staat: 'het' zelf of 'een' zelf.⁸

Waar komt *het* zelf dan vandaan? Hoewel hier geen definitief antwoord op valt te geven, meent

Taylor dat we wel in de goede richting van deze oorsprong kunnen wijzen en dat we in ieder geval kunnen weergeven wanneer dit concept van het moderne zelf er nog niet aanwezig was. Zo valt het moderne zelf, volgens Taylor, niet terug te vinden in de klassieke oudheid bij bijvoorbeeld Plato (c. 427-347 v. Chr.), maar al wel in rudimentaire vorm in de christelijke traditie zoals bij Augustinus van Hippo (354-430).

In dezelfde gedachtegang als die van Taylor licht Charles Guignon toe hoe totaal anders het denken over het zelf was in de klassieke oudheid in vergelijking met het hedendaagse westerse denken. Wat is bijvoorbeeld de betekenis van de welbekende uitspraak, vaak toegedicht aan het orakel van Delphi en waar Plato's Socrates (c. 469-399 v. Chr.) grote interesse voor had; 'Ken uzelf?' In een hedendaagse context zou dezelfde uitspraak in de richting wijzen dat eenieder te rade bij zichzelf zou moeten gaan; dat eenieder zijn diepste gevoelens, verlangens, wensen dient te kennen. Kortom, introspectie. Guignon beargumenteert dat we in ieder geval kunnen stellen dat Socrates hiermee niet doelde op introspectie, want het blijkt namelijk nergens uit dat Socrates ook dacht dat de mens een individu is met een innerlijke en persoonlijke kern.⁹ Volgens Guignon bezag Socrates mensen als onderdeel van een groter kosmisch geheel; een wezen wordt bepaald door zijn/haar plek en functie in het grotere geheel. 'Ken uzelf' betekende dan, volgens Guignon, vooral dat je je eigen *plek* moest weten in deze kosmische orde. Pas dan kon je eigen wezen ook nuttig en waardevol zijn en een bijdrage leveren aan dit geheel. Binnen dit kosmische denken was het ook van belang dat iedereen zijn/haar rol vervulde, want dit droeg bij aan het welzijn van de gehele mensheid, sterker nog: de gehele kosmos. Een persoon was in feite ook gemaakt om de orde te dienen.

Op vergelijkbare wijze kunnen we dan volgens Taylor spreken over het zelfbesef bij Plato, wat ook wezenlijk verschilt van het hedendaagse zelfbesef; bij Plato is er namelijk geen sprake van een binnen/buiten dichotomie. Bij Plato, aldus Taylor, zouden de bronnen van de moraal zich nog buiten de mens bevinden en niet in de mens. Hierin zien we de basis van Plato's ideeënleer terugkomen, namelijk dat de Idee van het Goede het geheel uitmaakt van het goede wat er is, dat wat de eeuwige waarheid bevat. Er moet gezocht en gestreefd worden naar dit Goede om een goede visie te krijgen van het goede.¹⁰ Taylor stelt dat het fundamenteel is dat de ziel deel neemt aan het geheel van de orde van de kosmos. Alleen door het goede te aanschouwen kan iemand zijn plek vinden in de kosmos. In dat opzicht zijn de morele bronnen die de mens kan bereiken via de rede ook *niet in de mens, maar buiten de mens*; in het Goede. Het is belangrijk te realiseren dat er in dit opzicht ook geen andere manier is om in aanraking te komen met het Goede: de enige manier voor de mens om het Goede te kennen is dat de ziel zich naar buiten richt naar het Goede. Hiermee wil Taylor duidelijk maken dat er hier dus geen sprake van een binnen/buiten tegenstelling is: de belangrijkste notie in Plato's leer is de richting waarnaar de ziel trekt en waaruit het kracht put.¹¹

Hierin ligt dan volgens Taylor ook precies het verschil met de moderne voorstellingen over de bronnen van de moraal. In het antieke denken liggen deze bronnen niet in de mens, in de zin van een door de rede bepaalde subjectiviteit die als het ware de bevoegde instantie voor het vellen van morele oordelen vormt, maar juist daarbuiten, in het Goede. De verschuiving die na dit antieke denken plaatsvindt is volgens

Taylor juist een 'verinnerlijking' van deze morele bronnen.¹² Deze verinnerlijking vindt volgens Taylor pas volledig plaats bij René Descartes (1596-1650), maar Augustinus is volgens Taylor een belangrijke schakel tussen Plato en Descartes.

Volgens Taylor kunnen we bij Augustinus echter wel gaan spreken van een scheiding tussen binnen/buiten. Augustinus nam de ideeënleer van Plato over en verbond dit met God. De ideeën zijn in dit geval de gedachten van de christelijke God, die God heeft geschapen als vaststaande ideeën. Gods gedachten zijn net zoals God eeuwig. Het grote verschil met Plato is dat Plato het Goede buiten zich zocht, in het eeuwige, terwijl bij Augustinus deze zoektocht naar binnen verhuist. Volgens Taylor is er bij Augustinus nu sprake van een *radicale* reflectieve houding.¹³ Een reflectieve houding wordt volgens Taylor radicaal wanneer dat wat er toe doet de adoptie van het eerste-persoonsstandpunt is. Radicale reflectiviteit brengt volgens Taylor een bepaalde aanwezigheid van het zelf over zichzelf naar voren. Hierbij ziet Taylor het eerste-persoonsstandpunt als een cruciaal in de totstandkoming van het zelf: er is sprake van iemands onafscheidelijkheid ten opzichte van een bepaalde ervaring. Volgens Taylor betekent dit dat er een wezenlijk verschil is in op de manier waarop ik mijn activiteiten, gedachtes en gevoelens ervaar ten opzichte van jou of iemand anders.¹⁴ Zo maakte Augustinus volgens Taylor duidelijk dat het essentieel was om het eerste-persoonsstandpunt in te nemen om God te vinden. Zonder de weg naar binnen kon men ook niet werkelijk God vinden; God kon niet gevonden worden door van een ander te horen dat Hij er was, je moest zelf naar binnen keren om Hem te vinden. De manier om tot God te komen is om een innerlijke weg te bewandelen. Zoals Taylor dit formuleert: "By going inward, I am drawn upward."¹⁵ Volgens Taylor leidt voor Augustinus de principiële route naar God niet door het domein van de objecten maar 'door' onszelf. God is bij Augustinus het onderliggende principe waardoor de mens kan weten. God is niet wat de mens verlangt te zien, maar wat het oog kracht geeft om te zien. Het licht van God is niet zomaar ergens 'buiten', wat alleen maar de orde der dingen verlicht, maar ook een 'innerlijk' licht. De activiteit van het kennen wordt nu een *persoonlijke* zaak, ieder is bezig met zijn eigen kennen. Om in deze activiteit naar binnen te kijken is, aldus Taylor, om naar het zelf te kijken; hiermee neemt een individu een (radicaal) reflectieve houding.¹⁶

Taylor legt dus vooral de nadruk bij de vraag naar het ontstaan van het zelf op de naar binnengerichtheid. Hoewel dit een belangrijk en kenmerkend element is van het hedendaagse westerse zelf maakt Taylor hiermee wel een flinke historische sprong van Plato naar Augustinus van meer dan zeven eeuwen. Taylor beweert dus eigenlijk dat we nog niet echt kunnen spreken over het zelf, in de moderne westerse zin met een nadruk op de naar binnengerichtheid, bij Plato, maar bij Augustinus in grote lijnen al wel. Bij Descartes kunnen we volgens Taylor wel volledig over dit zelf en komen we dit zelf wel als een geïntegreerd onderdeel van de mens tegen. Descartes is misschien zelfs de bedenker van dit moderne zelf, dan wel een representant van dit moderne gedachtegoed over het zelf.¹⁷ Het is niet geheel irrelevant om de periode tussen Plato en Augustinus nader te bekijken op het gebied van het zelf. In een periode van

grofweg zeven eeuw kan immers een hoop gebeuren.

Richard Sorabji heeft onderzoek verricht naar het ontstaan van het zelf gedurende de periode tussen Plato en Augustinus in. Sorabji komt met de volgende definitie van het zelf:

"A self, I suggested, is an embodied individual owner who sees himself or herself as *me* and *me again*, and human or higher animal life would be impossible without this viewpoint."¹⁸

Hierin legt Sorabji de nadruk op het idee dat een zelf een besef heeft dat hij/zij een 'individuele eigenaar van het lichaam en psychologische gesteldheid' is. Dit lijkt op de definitie van Strawson zoals eerder aangekaard, maar Sorabji betreft hierbij ook de lichamelijke dimensie; het zelf is zowel lichaam als geest (contra Descartes). Sorabji kan zich dan ook moeilijk voorstellen dat er een lichamenlijk persoon is zonder een bewustzijn dat hij/zij eigenaar is van dit lichaam.¹⁹ Dit bewustzijn gaat volgens Sorabji dan ook vooraf aan het idee dat er een 'ik' is: "In fact, interest in *me*-ness and in self-awareness would not arise, unless there were such things as persons and higher animals which could be described in more objective terms."²⁰ Maar essentieel blijft volgens hem dat er sprake moet zijn van een subjectief element om over een zelf te spreken, anders zou het spreken over het zelf niet zoveel zin hebben en zou men dit kunnen vervangen door te spreken over een individueel persoon.²¹ Sorabji bespreekt onder andere Epictetus (55-135) waarbij hij inziet dat Epictetus een besef heeft van een 'mij'.

"Epictetus had had his leg broken when he was a slave. He imagines the following dialogue. "I will put you in chains". "What did you say, man? Put *me* in chains? My leg you will put in chains, but my will (an imperfect paraphrase of *prohairesis*) not even God can conquer".²²

Volgens Sorabji is het hier opmerkelijk dat Epictetus noch zegt dat 'je *de persoon of mens* niet kunt ketenen'. Noch dat Epictetus zegt 'dat er *een aspect is van mij* dat je niet kunt ketenen, mijn wil.' Wat Epictetus hiermee volgens Sorabji eerder zegt is dat 'het aspect wat je niet kunt ketenen *mij* is.' Oftewel, Epictetus heeft een duidelijk omljnd besef van zijn eigen 'ik' en dat 'ik' valt volgens hem niet in ketenen te leggen. Maar volgens Sorabji zijn er nog meer aanwijzingen te vinden dat dit besef van 'ik' al duidelijk aanwezig was in de klassieke oudheid. Zo is het Socrates die tegen zijn vrienden zegt dat een persoon zal blijven bestaan. Socrates zegt volgens Sorabji dat 'het *mij* zal zijn.'²³ Volgens Sorabji heeft Lucretius (c. 99-55 v. Chr.) ook al een besef van 'ik'. Lucretius vindt het namelijk alarmerend dat *wij* mogelijk weer bijeenkomen na de dood. Terwijl het volgens Seneca (c. 4 v. Chr - 65 n. Chr.) juist bemoedigend is dat het precies *wij* zijn die terugkeren als het universum zijn geschiedenis herhaalt.²⁴ Het zelf is bij deze filosofen dus volgens Sorabji al aanwezig.

Maar ook Sorabji ziet in dat de naar binnengerichtheid die Taylor signaleert bij Augustinus ook een verschuiving teweegbrengt in het denken over het zelf. Volgens Sorabji stelde Plato nog dat kennis niet

vergaard kon worden vanuit jezelf, maar dat je hiervoor een *ander* persoon nodig had. Pas bij Augustinus vinden we volgens Sorbaji een zonder meer een ontkenning daarvan: Augustinus komt namelijk met de bewering dat zelfkennis vergaard kan worden vanuit het zelf.²⁵ Het naar binnen keren is volgens Sorbaji - overigens ook volgens Taylor zoals hij aankaart in een voetnoot²⁶ - niet noodzakelijk geworteld in het denken van Augustinus maar kent zo zijn voorlopers. Een van die voorlopers is Plotinus (c. 204/5–270) waardoor Augustinus geïnspireerd raakte om naar binnen te keren.²⁷ Philip Cary beschrijft de naar binnengerichtheid van Plotinus als volgt: "the soul is like a sphere revolving around the source of all light at the center of the universe and turning inward to see it."²⁸ Volgens Cary is het volgens Plotinus niet meer noodzakelijk om naar buiten te kijken om het Goede te zien zoals dit bij Plato het geval was, maar kan men het Goede zien door juist naar binnen te keren, richting de ziel. De ziel is bij Plotinus namelijk goddelijk en door naar de ziel te kijken ziet men ook God. Augustinus borduurt hierop voort, maar maakt hierbij als christen wel een onderscheid tussen God en de mens - tussen Schepper en schepping. Doordat Augustinus zich naar binnen richt, richt hij zich ook gelijk omhoog; naar God. Volgens Cary was hetgeen waartoe men zich keerde dus niet meer het goddelijke, zoals bij Plotinus, maar een uiterst persoonlijk innerlijk gebied dat enkel en alleen tot één individu behoorde.²⁹ Volgens Cary kunnen we bij Plotinus dan ook gaan spreken van een 'innerlijk zelf'.

De wording van het moreel subject: een actor met een vrije wil

Een ander belangrijk aspect van het hedendaagse westerse zelfbeeld is het idee dat het zelf een vrije keuze heeft. Hieraan verbonden is dan ook het moreel verantwoordelijk stellen voor iemands daden, een persoon wordt daarmee een moreel subject. Dit is mijns inziens een belangrijk onderdeel van wat in het westen heden ten dage verstaan wordt onder een zelf; namelijk het zelf wordt beschouwd als een actor. Strawson benoemt dit als volgt: "[...] the *subject* of experience of consciousness is standardly thought of as an essentially active thing, an intentional agent, and this idea of agency is clearly part of the ordinary conception of the mental self."³⁰ Hoewel Strawson beweert dat dit ook een universele zienswijze is van het zelf, valt dit te betwijfelen.

Het concept van het zelf als moreel subject is, zoals we net al hebben kunnen zien, sterk verbonden met het besef van de vrije wil; het idee dat de keuzes die we maken überhaupt vrij zijn en dat intenties er toe doen. De notie van de vrije wil vinden we sterk terug bij Augustinus. Zoals hij dit zegt: "Evil could not occur without an actor."³¹ Volgens Augustinus volgt hieruit de volgende conclusie: "[...] Nothing makes the mind a devotee of desire but its own will and free choice."³² Augustinus spreekt dan ook over een vrije wil die zichzelf compleet bepaalt: "For what is so much in the power of the will as the will itself?"³³ Augustinus stelt daarmee dat de vrije wil een radicale vrije wil moet zijn:

"But what, in the end, could be the cause of the will *before* the will? Either it is the will itself, in which case there is no getting around this root of the will, or it is not the will, in which case it has no sin. Hence either the will is the first cause of sinning, or no sin is the first cause of sinning. No sin is rightly assigned to anyone but the sinner. Therefore, it is rightly assigned anyone only to someone who wills it."³⁴

Zodat niets de keuze al in enige mate bepaalt of determineert. Men zou kunnen stellen dat als iemand niet een vrije wil heeft dat hij dan ook niet verantwoordelijk kan worden gehouden voor zijn daden.³⁵ Het kiezen voor God is daarmee dus een wilsbesluit en hiervoor is het volgens Augustinus noodzakelijk dat er een radicale vrije wil is.

Met de leer van de vrije wil, zoals neergelegd door Augustinus maar ook al eerder door Stoïcijnen zoals Chrysippus en Epictetus,³⁶ wordt een persoon verantwoordelijk geacht voor zijn eigen daden. Maar volgens Taylor ontwikkelde zich het principe van de vrije wil binnen het christelijke gedachtegoed nog sterker: de volledige toewijding van de wil werd van belang.³⁷ Zo komt er een sterkere nadruk te liggen om de eigen verantwoordelijkheid van een individu voor het behoud van zijn eigen ziel. En is het uiteindelijk het individu zelf dat bepaalt of hij zich wil onderwerpen aan God, dit kan niet anders dan een wilsbesluit zijn. Bij Paulus is er, vanuit deze lezing gezien, ook sprake van een duidelijk wilsbesluit in de brief aan de Romeinen (Rom. 7:25): "Met mijn verstand onderwerp ik mij aan de wet van God, maar door mijn natuur onderwerp ik mij aan de wet van de zonde."³⁸ Hoewel de kwestie van de vrije wil niet onbetwist is gebleven binnen het christendom, men hoeft maar te denken aan de predestinatieleer zoals uiteengezet door Calvijn, is het wel een tendens die binnen vele vormen van het christendom en daarbuiten een grote invloed heeft gehad en nog steeds heeft. Het besef van een vrije wil is volgens Micheal Frede (1940-2007) wijdverspreid geworden dankzij de invloed het christendom,³⁹ en heeft voor een groot deel ook het hedendaagse zelfbesef bepaald. Het besef dat een individu een vrije wil heeft kan er ook voor zorgen dat men na wil gaan wat men *werkelijk* wil. Kortom, dat ik net zoals Augustinus naar binnen keert om te kijken wat mijn motieven zijn, wat *ik* wil. De invloed van het vrije wil denken is dan ook immens en ligt mede ten grondslag aan het gehele maakbaarheidsdenken wat het fundament vormt van het authenticiteitsideaal dat je moet *worden* wie je bent; zonder de vrije wil zou dit immers onmogelijk zijn.

Zoals we hebben kunnen zien is er niet exact een moment aan te wijzen wanneer het zelf ontstaan is. We kunnen stellen dat bepaalde noties van het moderne zelf niet universeel zijn, maar eerder historisch bepaald. Zo zijn de naar binnengerichtheid en de notie van de vrije wil zoals we hebben kunnen zien waarschijnlijk historische ontwikkelingen. Het zijn volgens mij ook belangrijke ontwikkelingen waardoor het moderne zelfbesef vorm kreeg. Zonder deze verschuiving in het zelfbesef zou het authenticiteitsideaal niet tot stand zijn gekomen. Authenticiteit veronderstelt - in bepaalde uitwerkingen van dit ideaal, onder meer door Rousseau - immers dat er een 'waar' zelf is binnenin de mens. Maar ook dat de mens beschikt over

een vrije wil is een notie die cruciaal is voor het ontstaan van authenticiteit: zonder zelf te beschikken over de mogelijkheid tot het maken van keuzes, kun je per slot van rekening ook niet bepalen dat je dit 'ware' zelf wilt zijn. Maar bij Augustinus treffen we nog niets aan dat ook maar in de verste verte lijkt op het concept authenticiteit zoals we dit heden ten dage kennen. Dit roept de vraag op wanneer het spreken over het authenticiteitsideaal begint.

2 HET ONTSTAAN VAN HET AUTHENTICITEITSIDEAAL

In dit hoofdstuk wil ik uiteenzetten hoe het authenticiteitsideaal tot stand is gekomen en wat dit ideaal inhoud zoals geformuleerd door Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Het idee dat 'je trouw moet zijn aan jezelf' kent diepe historische wortels, maar is geenszins een idee dat sinds mensenheugenis aanwezig is. Doordat het wijdverspreide authenticiteitsideaal ons regelmatig oproept om onszelf te zijn, is het soms lastig te realiseren dat dit ook weleens anders is geweest. Authenticiteit valt volgens Charles Guignon en Charles Taylor niet te begrijpen zonder duidelijk te maken wat er veranderde in het moderne wereldbeeld ten opzichte van de hieraan voorafgaande wereldbeelden. De verandering die het moderne wereldbeeld teweegbracht zal ik daarom eerst nader bekijken. Daarna zal ik het gedachtegoed van Rousseau nader belichten: hij was degene die het concept authenticiteit expliciet naar voren bracht.

Grote ontwikkelingen: het moderne wereldbeeld

Volgens Guignon is er in premoderne samenlevingen nog geen basis voor authenticiteit te vinden (althans zoals deze term tegenwoordig wordt gebruikt). Guignon geeft geen tijdsperiode aan als hij het heeft over de premoderne tijd, maar hij schrijft wel over premoderne samenlevingen in de tegenwoordige tijd. Hiermee impliceert hij dat premoderne samenlevingen nog steeds (kunnen) bestaan. Het gaat Guignon dus niet zozeer om een tijdsperiode, maar eerder om de wereldvisies die eigen zijn aan deze zogenaamde 'premoderne samenlevingen'. Hij stelt echter wel expliciet dat Socrates en Augustinus een premodern wereldbeeld hadden.

Guignon stelt dat binnen deze premoderne samenlevingen mensen zichzelf begrijpen als verbonden met een wijdere wereldcontext, met specifieke goden en geesten die deze wereld bewonen, met een eigen stam, verwantschap en familie, en met degenen die hiervoor bestaan hebben en degenen die zullen bestaan.¹ Dit geeft volgens Guignon dan ook een besef van "*belonging*", het gevoel ergens bij te horen. Binnen deze premoderne samenlevingen hebben mensen dus volgens Guignon het gevoel dat ze verbonden zijn met een groter geheel. In de termen van de socioloog Max Weber valt dit te beschrijven als een wereld die betoverd (*enchanted*) is; vrijwel alles heeft in dit wereldbeeld een betekenis. Guignon stelt dat de identiteit van een persoon daarmee in deze context wordt gevormd door *wat je doet*. Identiteit wordt, aldus Guignon, ontleend aan de activiteit die je doet en waardoor je een bepaalde rol vervult in een groter geheel. Een geheel dat doordrenkt is van betekenis. Dit gaat volgens Guignon gepaard met een besef dat alles een functie heeft in dit geheel; hij spreekt over een "overarching scheme of things that ultimately

(if not evidently at any particular moment) made sense."²

In deze premoderne samenlevingen is volgens Guignon dan ook geen ruimte voor authenticiteit. Volgens Guignon valt er geen scherp onderscheid te maken tussen het innerlijke 'ware' zelf, zoals deze term heden ten dage wordt gebruikt, en dat wat tegenwoordig wordt gezien als een externe vertoning (in de zin van een publiek rollenspel waarbij iemand zich anders voordoet dan dat hij werkelijk is).³ In het moderne wereldbeeld kon authenticiteit echter wel ontstaan volgens Guignon. De logische vraag die hierop volgt is: wat veranderde er dan precies in dit moderne wereldbeeld dat het concept van authenticiteit kon ontstaan? Aanwijzingen hiervoor kunnen we vinden bij zowel Guignon als Taylor.

Guignon stelt dat er drie cruciale ontwikkelingen zijn die bijgedragen hebben aan de totstandkoming van het moderne wereldbeeld: de ontwikkeling van een nieuwe vorm van christelijke religieuze sensibiliteit; de opkomst van de moderne wetenschap en; het nieuwe opkomende besef dat de samenleving iets was dat door de mens werd gecreëerd.⁴ Guignons spreken over de ontwikkeling van het moderne wereldbeeld bestrijkt de periode tussen de vijftiende en achttiende eeuw. In de achttiende eeuw hadden de meeste moderne ideeën volgens Guignon hun intrede gemaakt. Taylor lijkt zich in zijn bespreking over het ontstaan van het moderne wereldbeeld ook toe te spitsen op deze tijdspanne (en daarnaast ook op de eeuwen die hierop volgen).⁵

De eerste ontwikkeling, de ontwikkeling van een nieuwe vorm van christelijke religieuze sensibiliteit, die Guignon signaleert kwam volgens hem voort vanuit het Protestantisme. Er kwam kritiek op de visie van de Kerk over de wijze hoe men dacht dat men gered kon worden en hoe men dus in de hemel terecht zou kunnen komen. Volgens Guignon kunnen we deze gedachtegang goed waarnemen bij Maarten Luther (1483-1546). Het bestaande idee over redding klopte namelijk niet volgens Luther en zoals hij dit formuleerde kon men niet gered worden door het doen van goede werken (het standpunt dat de Kerk toentertijd innam), maar kon men volgens Luther alleen gered worden 'door geloof' (*Sola fide*). Dit zorgde volgens Guignon voor een verschuiving die Guignon beschrijft met de uitdrukking "*religious individualism*".⁶ Er kwam een grote nadruk te liggen op persoonlijke redding en van belang wordt de innerlijke staat van een individu: de een-op-een relatie tussen God en een individu wordt belangrijk. Waar men voorheen kon biechten bij een priester, en deze priester dus als het ware bemiddelde tussen God en een individu, moest een individu nu zelf een relatie onderhouden met God. Guignon stelt dat dit voor een zondaar het volgende betekent: als hij gered wil worden, dan moet hij oprecht berouw tonen en werkelijk spijt hebben en tot in het diepste van zijn hart weet hebben van zijn zonden. Ook de Rooms-katholieke Contrareformatie (een beweging die begon in de zestiende eeuw) legde volgens Guignon een nadruk op het 'onderzoeken van iemands geweten'. Intenties worden hierbij van groot belang geacht, waarbij de intentie iets te doen al even erg is al de daad zelf. Geloof werd hiermee volgens Guignon een zeer persoonlijke kwestie en hierdoor kwam er een sterke nadruk te liggen op het innerlijk leven van iemand.

De tweede cruciale ontwikkeling is volgens Guignon de opkomst van de moderne wetenschap

(Guignon ziet hierbij Galileo (1564-1642) als één van de eerste moderne wetenschappers). De moderne wetenschap zorgde voor een mechanistische en objectieve kijk op de wereld waardoor er veel veranderde. Deze wetenschappelijke kijk vereist volgens Guignon dat als iemand iets wil weten hij dan een afstandelijke, onpartijdige, kalme kijk moet hebben op de dingen. Het zelf wordt daarmee, aldus Guignon, ook in bepaalde mate losgekoppeld van de wereld waar het deel van uitmaakt. Het zelf dient objectief te zijn en wordt dan volgens Guignon gezien als een subject: "[as] a center of experience and action, set over against a world of objects that are to be known and manipulated."⁷

Het zelf verliest daarmee gaandeweg volgens Guignon zijn binding met de wereld waar hij deel van uitmaakt, en hij verliest zelfs ook zijn binding met zijn eigen lichaam en zijn eigen emoties. Het wereldbeeld dat hieruit voortkomt, is volgens Guignon dan ook een wereldbeeld dat de kosmos niet langer beziet als een 'betoverd' geheel, zoals in premoderne samenlevingen, maar als een wereld waarin de mens het centrum van het universum is.⁸ Taylor beschrijft deze verschuiving in het denken als in de stap in de richting van wat Max Weber zou beschrijven als de 'onttovering' (*Entzauberung*) van de wereld: de kosmos wordt 'geneutraliseerd' en de wereld wordt nu mechanisch aanschouwd.⁹ Het draait volgens Guignon in dit wereldbeeld om het begrijpen en controleren van de kosmos: de mens ontleent hierbij dan ook niet langer zijn identiteit aan zijn plaats in deze kosmos. Dit betekent echter niet dat, zoals Taylor duidelijk maakt, deze 'onttovering' te vereenzelvigen valt met secularisering.¹⁰ Bepaalde zaken, die voorheen hun betekenis ontleenden aan de orde der dingen, hadden inderdaad een minder vanzelfsprekend karakter (zoals het heilige karakter van bepaalde objecten, denk aan relikwieën), maar God speelde in dit wereldbeeld nog steeds een belangrijke rol.

De derde, en daarmee ook de laatste, ontwikkeling die Guignon van belang acht is het nieuwe opkomende besef dat de samenleving iets was dat door de mens werd gecreëerd. Dit staat volgens Guignon in schril contrast met hoe de samenleving voorheen werd aanschouwd. Zoals we hebben kunnen zien werd een samenleving voorheen in premoderne samenlevingen vooral bezien als een kosmisch geheel dat geordend was door een overkoepelende orde. Guignon signaleert dat deze kijk grondig veranderde in de zeventiende en begin achttiende eeuw: de nieuwere kijk begint de samenleving te zien als onnatuurlijk, als een toevallig product van menselijke overeenkomsten, als een vorm van verbintenis in ruil voor bepaalde voordelen.¹¹ De samenleving wordt daarmee gezien als een sociaal contract tussen individuen (de term 'sociaal contract' is een term die sterk verbonden is met het denken van Thomas Hobbes (1588-1679) en John Locke (1632-1704)). Het sociale leven wordt daarmee volgens Guignon gezien als iets kunstmatigs en vanuit dit standpunt ook totaal anders dan voorheen: "social existence is regarded as utterly alien to the real issues of life, a space of artificial existence and self-loss in comparison to one's private moments alone or within one's circle of family or friends."¹² De scheiding tussen het publieke en privé domein ontstond hiermee dus geleidelijk aan volgens Guignon. De moderne kijk brengt dan ook een onderscheid aan tussen "the *Real Me* - the true inner self - and the *persona* (from the Greek word for "mask") that one puts on for

the external world."¹³ In de zeventiende en aan het begin van de achttiende eeuw was het concept authenticiteit volgens Guignon nog niet ontstaan, maar alle onderdelen die hiervoor nodig zijn lagen volgens hem al wel op tafel.¹⁴

Taylor's ontstaansgeschiedenis van de moderniteit is vergelijkbaar met Guignons ontstaansgeschiedenis, vandaar dat ik slechts kort Taylor's visie behandel om een aantal zaken aan te stippen die onderbelicht zijn gebleven.

Essentieel is volgens Taylor dat er een radicale nadruk op het zelf komt te liggen, een nadruk die onafscheidelijk verbonden is met leven van mensen in moderne industriële samenlevingen (wanneer deze moderne industriële samenlevingen tot stand komen, en wat hij hier precies onder verstaat, benoemt Taylor echter niet). Mobilisatie ontstond door de trektocht van boeren naar de stad, een proces dat volgens Taylor nog steeds gaande is. Dit is een proces dat volgens hem haast wordt opgedrongen aan de mens.¹⁵ Deze verstedelijking zorgt volgens Taylor voor het verbreken van oude relaties. Hij stelt dat door de enorme concentratie van mensen die in steden wonen er meer sprake is van onpersoonlijk en vluchtige contacten in tegenstelling tot intensere, van aangezicht tot aangezicht relaties die kenmerkend waren in vroegere tijden. Daarnaast, zo stelt Taylor, zou de industriële-technocratische-bureaucratische samenleving waarin mensen leven meer en meer nadruk leggen op de instrumentele rede. Het benadrukken van de instrumentale rede kan niet anders dan atomisme veroorzaken, want dit spoort mensen aan hun gemeenschappen instrumenteel te beschouwen. Taylor stelt dat dit atomisme vervolgens geleid heeft tot een radicaal antropocentrisme.¹⁶ Hiermee bedoelt hij een vervulling van het zelf, waarbij de lasten die buiten de verlangens en aspiraties van het zelf komen, of dat nou geschiedenis, traditie, samenleving, natuur of God is, worden genegeerd en als niet-legitiem worden verklaard.¹⁷

Al met al leiden deze ontwikkelingen tot een totaal ander wereldbeeld dan voorheen het geval was. Volgens Guignon en Taylor begon de kosmos vanwege het opkomende moderne wereldbeeld tot op zekere hoogte onttoverd te raken. Men vond niet meer een vanzelfsprekende betekenis in de orde der dingen. Men werd juist aangespoord om een objectieve, mechanische kijk op de wereld te hebben. Om de wereld te begrijpen diende men zich volgens Guignon dan ook los te koppelen van alle gewoontes, tradities en autoriteit zodat men zich kon concentreren op het verzamelen van data en het formuleren van overtuigingen.¹⁸ Een individu dient op een paradoxale manier los te staan van de kosmos, maar is er tegelijkertijd nog wel mee verbonden. De relatie die een zelf heeft met de dingen om zich heen (zowel met de kosmos als met mensen) heeft daarmee niet meer een vanzelfsprekende betekenis - tegenwoordig zouden we in een vergelijkbare context misschien wel spreken over een 'identiteitscrisis'. Zoals Guignon dit stelt: "Gone are the older conceptions of 'my stations and my duty' and the assurance that you are living well so long as you live according to the demands of a wider contexts of purpose."¹⁹ Volgens Guignon ontstaat hieruit de vraag hoe men dan wel moet gaan leven.

De Romantiek was een stroming die in elk geval deels tegen sommige van de genoemde

ontwikkelingen kwam. Volgens Taylor zijn er ten tijde van de moderniteit telkens twee tendensen waar te nemen. De ene, die voortkomt uit de zogenaamde Verlichting, is overtuigd van de krachten van de onthechte rede en stelt een instrumentele lezing van de natuur voor. De andere, ontsprongen aan de Romantiek, concentreert zich op de creatieve verbeeldingskrachten van de mens en is gekoppeld aan een besef van de natuur als een innerlijke morele bron. Deze twee posities staan rivaliserend tegenover elkaar volgens Taylor en de spanning tussen beide is één van de belangrijke noties van de moderne cultuur.²⁰

Authenticiteit vloeit, zoals gesteld door Guignon en Taylor, dan ook voort uit de Romantiek. De Romantiek wordt door Guignon beschreven als "the undercurrent of reaction against Enlightenment rationality and mechanization, developed as a backlash against the fracturing and disruption brought about by the modern worldview."²¹ Volgens Guignon is het geenszins mogelijk exact het begin en het einde van deze Romantiekbeweging te duiden, noch is het volgens hem mogelijk om een duidelijke definitie te geven van deze beweging. Toch wil hij drie tendensen uitlichten waartegen de Romantiek zich verzet uitlicht. Deze zijn volgens hem: (I) een poging om een bepaald besef van eenheid en heelheid die verloren lijken te zijn gegaan met het ontstaan van het moderne wereldbeeld te herstellen; (II) een overtuiging dat de echte 'waarheid' niet ontdekt wordt door middel van rationele reflectie en een wetenschappelijke methode, maar door een totale onderdompeling in je diepste verlangens en je meest intense gevoelens; en (III) de ontdekking dat het zelf, gezien vanuit de grenzen van de ervaring, de hoogste en het meest alomvattend is van alles dat gevonden kan worden in de realiteit.²²

Jean-Jacques Rousseau: de grondlegger van authenticiteit

Een kernfiguur uit de Romantiek is Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Volgens velen, waaronder Charles Taylor, Charles Lindholm, Charles Guignon en Somogy Varga, kan Rousseau worden gezien als de grondlegger van het authenticiteitsideaal.²³ Gezien het grote aandeel dat Rousseau heeft gehad in het creëren, dan wel vormgeven, van het authenticiteitsideaal zal ik nu nader op zijn gedachtegoed ingaan. Zelf hanteerde hij overigens nooit het begrip authenticiteit, het spreken hierover ontstond later. Hij spreekt echter wel over zaken die wij tegenwoordig zouden bestempelen als een streven naar authenticiteit. Hij heeft het namelijk over 'dezelfde zijn die je bent als je alleen bent' en over het tonen 'zoals je bent'.

Zoals we hebben kunnen zien verzette de Romantiek zich tegen bepaalde tendensen van de moderniteit: Rousseau vormde hierop geen uitzondering. De speerpunten waar hij zich sterk tegen verzette was alles wat voortkwam uit de maatschappij. Rousseau stelt dat het bergafwaarts is gegaan het met de mensheid sinds het moment waarop mensen zich op een vaste plek gingen vestigen en samen gingen leven. Hij onderscheidt twee staten waarin de mens kan bestaan: de natuurlijke staat en de maatschappelijke staat.²⁴ De natuurlijke staat is een staat die - op paradoxale wijze - misschien nooit

bestaan heeft, dan wel waarschijnlijk nooit zal bestaan, maar die desalniettemin wel de staat is waarin een mens het beste gedijt.²⁵ De maatschappelijke staat is een staat die ontstaat op het moment dat mensen samen gaan leven en waarin eigenlijk van alles ook meteen onherroepelijk fout gaat waardoor de mensheid in verval raakt.²⁶ Het spanningsveld tussen deze twee staten benoemt Rousseau als volgt: "De mens wordt vrij geboren, en overal ligt hij in ketenen."²⁷

De maatschappelijke staat ontstaat volgens Rousseau op het moment dat de mens zegt "*Dit is van mij*". Hier begint de ellende waaruit vele misdaden, oorlogen, moordpartijen en verschrikkingen voortkomen. Net zoals dieren, die tot huisdier worden gemaakt, beknelde raken, wordt de mens beknelde door de maatschappij:

"Het paard, de kat, de stier, de aap zelfs: ze zijn meestal groter, altijd beter gebouwd, energieke, krachtiger en moediger in de vrije natuur dan in onze huizen. Zodra ze huisdieren worden, verliezen ze deze voorsprong goeddeels, en lijkt het alsof de zorg waarmee wij hen omringen en voeden er tenslotte toch slechts toe leiden dat ze verbasteren. Zo is het ook met de mens. Zodra hij maatschappelijk wordt, slaaf wordt, wordt hij zwak, vreesachtig, kruiperig; zijn verwerkelijkte en verwijfde leefwijze ontnemt hem tenslotte al zijn kracht en moed."²⁸

Deze maatschappelijke staat heeft de mens echter over zichzelf afgeroepen volgens Rousseau: ze is namelijk het werk van mensen. Doordat de mens zich ontworstelde aan zijn natuurstaat en zich vestigde in de buurt van andere mensen verkreeg de mens allerlei behoeftes. Het vervullen van deze behoeftes werd echter een juk dat de mens zichzelf, zonder zich dit te beseffen, oplegde: "Ze verwerden tot échte behoeften; het gemis ervan werd schrijnender dan het bezit ervan aangenaam was; het verlies maakte ongelukkig, zonder dat het bezit gelukkig maakte."²⁹

Hiertegenover stond echter voor Rousseau, zoals al gezegd, de natuurstaat. Rousseau benoemt de 'wilde' als het archetype van de mens in deze ongerepte staat. Deze wilde zou vrij rondrennen in het woud, amper in contact zijn met andere mensen (hij zal anderen soms toevalligerwijs treffen, wellicht dan ook copuleren, maar hen verder vrijwel met rust laten) en hij richt zich dan ook vooral op de dag van vandaag. De wilde leidt een eenvoudig, geregeld en solitair bestaan zoals de natuur de mens voorschrijft.³⁰ Wat vanuit deze natuur voortkomt is dan ook perfect volgens Rousseau: "[...] uit de natuur die nooit liegt. Wat hier van háár afkomstig is zal waar zijn."³¹

Rousseau oordeelt daarnaast ook negatief over de rede: "Als zij [de natuur] ons ertoe bestemd heeft gezond te zijn, durf ik welhaast te verzekeren dat reflectie iets tegennatuurlijks is, en dat de mens die nadenkt een ontaard dier is."³² De rede is volgens Rousseau de bron van veel kwaad:

"De réde is het die de eigenliefde doet ontwaken - en het nadenken is het dat de eigenliefde weer versterkt. De rede is het die de mens zich over zichzelf doet terugbuigen, die hem zich doet afwenden van al hetgeen hem hindert of verdriet doet. De wijsbegeerte is het die hem afzondert; die hem, als hij iemand ziet lijden, tot zichzelf doet zeggen: "Ga voor mijn part te gronde, ik ben in

veiligheid".³³

De wilde man die in de natuurstaat leeft, heeft hier natuurlijk geen last van; hem ontbreken wijsheid en rede. De wilde kan zich wel zonder problemen overgeven aan dat wat zijn medemenselijkheid hem ingeeft. Volgens Rousseau beschikt de mens dan van nature ook over twee grondbestanddelen: "Het ene doet ons groot belang hechten aan ons welzijn en zelfbehoud. Het andere doet ons er van nature afkerig van zijn om enig bezielde wezen en vooral onze soortgenoten te zien lijden of omkomen."³⁴ De uitdaging waar de mens volgens Rousseau voor staat, is dan ook om deze twee grondbestanddelen met elkaar te doen samenwerken en met elkaar te verbinden. Er is alleen volgens Rousseau sprake van een grote discrepantie tussen dat wat de mens is opgelegd door de goddelijke wil en wat de menselijke kundigheid heeft gemeend te moeten aanrichten.³⁵ Het probleem ligt dan ook bij de mens volgens hem: "Alles is goed, zoals het uit de handen van den Schepper komt, alles onttaardt onder de handen van den mensch."³⁶

Volgens Rousseau is de werkelijke oorzaak van deze verschillen tussen de wilde en de maatschappelijk mens dan het volgende:

"[...] de wilde leeft in zichzelf; de mens in de maatschappij, altijd buiten zichzelf levend, kan alleen maar leven vanuit de opvattingen van anderen. Het is, zou men kunnen zeggen, aan hun oordeel dat hij het gevoel van zijn bestaan ontleent."³⁷

Mijns inziens zouden heden ten dage sommigen het bestaan dat deze maatschappelijk mens leidt bestempelen als een 'inauthentiek' bestaan. In dat opzicht wordt 'mijn' identiteit ingekleurd door anderen. Mijn identiteit is in dat opzicht slechts een gespeelde, sociale identiteit en niet echt *mijn identiteit*. Rousseau beschrijft het maatschappelijk leven dan ook zeer negatief, als iets dat veel 'onechtheid' kent:

[...] hoe alles wat teruggebracht tot schone schijn, dus alles gekunsteld en gespeeld wordt: eer, vriendschap, deugd en dikwijls zelfs de ondeugden toe, waarvan men dan eindelijk hoog weet op te geven; hoe we kortom anderen vragen hoe we zijn, en nooit meer onszelf daarnaar durven te vragen; hoe we daarom te midden van zoveel wijsgerig inzicht, beschaving en schitterende leerstellingen, toch slechts een bedrieglijk en frivool uiterlijk hebben, eer zonder deugd, rede zonder wijsheid, genoeg zonder geluk."³⁸

Deze schone schijn stemt Rousseau pessimistisch, vandaar dat hij ook zoekt naar een uitweg uit deze maatschappelijke staat waarin de mens verkeert. De uitweg die Rousseau voorstelt, is dan dat de mens terug moet naar de natuurstaat, naar de oorspronkelijke neigingen van de mens, die hij in zijn boek *Emile* aanduidt met 'de natuur'. Deze terugkeer naar de natuur van de mens beschrijft Rousseau dan ook uitvoerig in het zojuist genoemde boek. Hierin zet hij zijn opvoedingsmethode uiteen aan de hand van het denkbeeldig personage Emile, die Rousseau geheel zelf onderwijst. Het doel van deze opvoeding is dat de mens opgevoed moet worden voor zichzelf en niet voor anderen: "hij moet worden opgevoed tot

natuurmensch."³⁹

Dit betekent volgens Rousseau dat de mens zijn lering moet trekken uit de natuur. De mens dient zo dicht mogelijk bij deze natuur te leven, alles wat waar en goed is zou hij vanuit deze natuur kunnen leren. Alles wat van nature zo geschiedt, is dan ook goed volgens Rousseau. Zo dient een kind ook niet beknopt te worden in zijn natuurlijke aandrang om iets te ondernemen:

"Men mag een kind, als het lopen wil, niet dwingen tot stilzitten; noch als het rustig op zijn plaats wil blijven, noodzaken te gaan. De kinderen moeten springen, lopen, schreeuwen, zo vaak ze den lust daartoe bespeuren. Bij al hun bewegingen volgen ze de behoeften hunner natuur."⁴⁰

De natuur is tegelijkertijd ook *in* de mens en spreekt door middel van het geweten tot de mens. Een mens dient volgens Rousseau dan ook te luisteren naar deze innerlijke stem, dit geweten: dit is *dé* gids die hij moet volgen. In deze natuur ligt alles besloten wat de mens dient te weten en de mens hoeft verder ook niets aan God te vragen: hij heeft immers toch al het geweten gekregen.⁴¹ Rousseau had dit geweten dan ook erg hoog in het vaandel staan:

"O geweten, gij goddelijk instinct, onsterfelijke hemelsche stem, betrouwbare gids voor een onwetend en beperkt, maar denkend en vrij wezen, onfeilbare rechter over goed en kwaad, die den mensch op God doet gelijken; gij zijt de grondslag van de uitnemendheid zijner natuur en der moraliteit van zijn handelingen."⁴²

Door middel van het bewandelen van dit innerlijke pad, dat Rousseau voorstaat door te luisteren naar het geweten, door de natuur te volgen, hoopt hij dat de mens een wezen wordt dat anders is dan de maatschappelijk mens.

Dit werkt Rousseau uit aan de hand van zijn ideaaltype Emile, die hij eigenhandig vormt en kneedt volgens de richtlijnen van de natuur. Zo is Emile in staat om zijn eigen koers te bepalen en niet blindelings anderen na te volgen: "Maar wie ter wereld is minder tot navolging geneigd dan Emile."⁴³ Emile doet zich dan ook niet anders voor in gezelschappen, dan dat als hij alleen is, hij blijft 'zichzelf': "Zijn manier van zich voor te doen is noch bescheiden, noch ijdel; ze is natuurlijk en waar; hij kent noch gedwongenheid, noch veinzerij, en te midden van een gezelschap is hij dezelfde, die hij alleen en zonder getuige is."⁴⁴ Van groot belang voor Rousseau is daarnaast dat Emile blij is 'zichzelf te zijn'. Tegenwoordig zouden wij in hetzelfde geval kunnen spreken over het 'ware' zelf waaraan Emile trouw blijft. Rousseau hanteert deze uitdrukking echter niet, desalniettemin lijkt het 'natuurlijke' zelf, dat een mens moet proberen te zijn, wel erg veel op dominante perspectieven op ons hedendaagse 'ware' zelf.

Het belang om 'jezelf' te willen zijn is dan ook immens voor Rousseau. Mocht, zoals Rousseau stelt, blijken dat Emile iemand anders zou willen zijn dan zichzelf, dan zou zijn gehele opvoeding mislukt zijn. Dit stelt Rousseau in een overweging over het nut van het inleven in andere historische personen: "Deze

methode [het inleven in andere personen] heeft zekere voordelen, maar wat Emile betreft, als het dezen mocht overkomen, dat hij liever een ander was, al ware het Socrates of Cato, dan zich zelf, ik zou alles mislukt achten."⁴⁵

Ditzelfde verlangen om 'jezelf te zijn' vinden we ook erg sterk in Rousseaus *Bekentenissen*, waarin hij op latere leeftijd zijn levensverhaal uiteenzet. Zo stelt Rousseau dat hij, en hij alleen, zo is als dat hij is. Hij vindt zichzelf uniek: "Ik ben gemaakt als geen van hen, die ik gezien heb; ik waag het, te meenen, dat ik geschapen ben als geen van hen, die bestaan."⁴⁶ Rousseau schrijft dan het volgende: "Ik heb mij getoond, zóóals ik was [...]"⁴⁷ Hiermee beweert hij dus dat hij zichzelf, net zoals Emile, getoond heeft aan anderen als 'zichzelf' - of om dit in hedendaagse termen te duiden, dat hij is 'trouw gebleven aan zijn 'ware' zelf'.

Desalniettemin - en hier komt echter naar mijn mening de grote paradox in Rousseaus verlangen om 'zichzelf te blijven' en het streven om 'zichzelf' te zijn - kan Emile ook niet geheel zonder deze sociale context waar Rousseau zich zo krachtig tegen verzet. Emile kan niet buiten de de waardering om van anderen en hij stelt deze dan ook op prijs:

"Hij zal niet denken: "Ik verblijd mij, omdat men mij prijst", maar: "Ik verheug mij, omdat men prijst, wat ik goeds gedaan heb; ik verheug mij omdat die lieden, die mij eeren, zich zelf eeren: zoo lang ze zoo gezond oordelen, zal het schoon zijn, hun achting te verwerven."⁴⁸

Het verwerven van achting is dus *wel* van belang en laat Emile niet koud. Emile mag dan wel dezelfde wezen zoals hij altijd is, zoals hij is als hij op zichzelf is, maar zonder anderen had hij in eerste instantie ook nooit zichzelf kunnen zijn. Rousseau beseft dit echter terdege als hij schrijft:

"Tijden en plaatsen, menschen en dingen, in 't kort, alles wat is en wat zijn zal, heeft voor ieder onzer een zekere betekenis. Het gevolg daarvan is, dat ons ik slechts het kleinste deel van ons zelf vormt."⁴⁹

Om toch te kunnen stellen dat hij 'zichzelf' is, heeft Rousseau dus anderen nodig om zijn identiteit te bevestigen. Zoals Guignon stelt is dit waarschijnlijk ook één van de redenen waarom Rousseau enorm veel autobiografische werken schreef.⁵⁰ De erkenning van anderen was cruciaal voor Rousseau om te stellen wie hij was.

Inzichtelijk in de manier waarop Rousseau anderen nodig had om te stellen dat hij zichzelf is, is Taylors begrip "expressivism". Hieronder verstaat Taylor het tot uitdrukking brengen van jezelf.⁵¹ Deze term betekent voor Taylor dat als iemand zichzelf expressieert, dat zijn innerlijk gedwongen wordt zich naar buiten te bewegen. Het innerlijk wordt daarmee zichtbaar en manifesteert zich in de daad van zelfexpressie. Volgens Taylor krijgt het zelf door deze beweging naar buiten tegelijkertijd ook vorm.⁵² Rousseau zou zich volgens Taylor dan ook expressiveren om zo zijn innerlijke leven kenbaar te maken aan anderen. Gezien vanuit dit licht expressieert Rousseau wie hij is. Hij geeft daarmee een representatie van

zichzelf weer, - niet zoals hij 'is', maar zoals hij wil dat hij 'is'; zoals hij zichzelf beziet. Hiermee ziet Rousseau zelf ook wie hij is, komt zijn zelf als het ware tot uitdrukking; krijgt het vorm. Maar misschien nog wel belangrijker voor Rousseau is dat anderen zien hoe dat 'zelf' eruit ziet. Rousseau heeft dan ook de ander nodig, zonder hem kan hij niet stellen wie hij zelf is. Het doel van zelfexpressie is dus tweeledig voor Rousseau: hierdoor krijgt de ander te zien wie Rousseau is *en* krijgt Rousseau te zien of hij zichzelf is. Volgens Guignon verwees het imperatief om 'jezelf te zijn' bij Rousseau dan ook niet naar een gegeven (al bestaande) essentie, waarvan je dan moet nagaan wat deze essentie is om dit vervolgens te worden, maar stuurt dit imperatief de mens aan "[...] to accept that your creative activity of self-making is the ultimate source of your own being."⁵³ Jezelf zijn betekent dan volgens Rousseau als het ware 'jezelf te worden', een notie die we bij Nietzsche zullen aantreffen. Maar voor Rousseau was het onmogelijk om jezelf te worden zonder de ander: de blik van de ander was essentieel.

Taylor stelt dat dit expressivisme zijn wortels heeft in het denken van Rousseau en heden ten dage nog een springlevende notie is. Een voorbeeld hiervan is dat dit expressivisme heden ten dage nog sterk leeft, is de aanprijzing van de theatercursus 'Express your self' (gegeven door cursuscentrum Parnossos te Utrecht). Bij de aanprijzing van deze cursus springt gelijk de overeenkomst met dit expressivisme in het oog:

"Je wilt uiting (leren) geven aan wat er in je leeft, door middel van stem, beweging en spel. In deze cursus komen de expressievormen spel, beweging en stem samen, om jou meer in contact te laten komen met jezelf en je vrijer te maken in je expressiemogelijkheden. Grounding, ontspanning en contactoefeningen helpen je om contact te maken met je lijf en ruimte te maken voor jouw creativiteit. Associatioefeningen bieden je een vrijplaats om te spelen met wat er in je opkomt en scheppen een veilige sfeer voor de rustige opbouw naar zelfexpressie. Door stem, beweging en spelopdrachten kun je wat er in jou omgaat ook tot uitdrukking gaan brengen."⁵⁴

Rousseau vond, althans voor zichzelf, dus wel een manier om te stellen dat hij zichzelf was. Maar een zekere spanning, tussen het 'jezelf zijn' en het voorkomen dat je je teveel laat leiden door de mening van anderen, bleef bestaan als probleem. Anderen na Rousseau zaten met ditzelfde heikele punt in hun maag: hoe kan ik mezelf zijn zonder dat ik daarbij slechts een imitatie ben? Hoe kan ik er zeker van zijn dat het deel van mij dat ik 'mijzelf' noem, ook echt 'mij' is en niet een gesocialiseerde vorm van 'mij' (of in dat opzicht eigenlijk 'niet-mij')? Hoe kan ik 'authentiek' zijn? Friedrich Nietzsche en Jean-Paul Sartre worstelden beiden met hetzelfde probleem. Zij wilden zich, allebei geheel op hun eigen wijze authentiek zijn. Zij wilden zich losweken van de sociale context die de mens behoedt om zichzelf te zijn. Nietzsche en Sartre gingen daarom een ander pad bewandelen dan Rousseau om zichzelf te kunnen zijn. Hierover zal het volgende hoofdstuk gaan.

3 ZELFWORDING

In dit hoofdstuk zal ik uiteenzetten hoe Friedrich Nietzsche (1844-1900) en Jean-Paul Sartre (1905-1980) het authenticiteitsverlangen formuleren. Hierbij zijn parallellen met Rousseau terug te vinden, maar verschillen zijn er ook. Bij het bespreken van zowel Nietzsche als Sartre zal ik me toespitsen op twee facetten die mijns inziens van belang zijn om de authenticiteitsopvatting van beide filosofen te begrijpen. Het eerste facet is wat zij beschouwden als 'inauthentiek' en wat ze hieraan zo weerzinwekkend vonden. Het tweede facet is hun antwoord hierop: hoe men dit inauthenticieke kan voorkomen en hoe men juist authentiek kan zijn. De dialectiek tussen het inauthenticieke en het authentieke speelt bij beiden een centrale rol.

Friedrich Nietzsche

Nietzsche deelde met Rousseau een weerstand ten opzichte van de 'inauthenticen': beiden hadden het gevoel dat de samenleving waarin ze leefden hen belette echt zichzelf te zijn. Hoewel ook Nietzsche het woord 'authenticiteit' niet gebruikte, ben ik van mening dat hij wel authenticiteit nastreefde. We zullen later zien waarom. Voor hier aandacht aan te besteden, wil ik mij eerst richten op de zaken waartegen Nietzsche zich verzette. Dit is van belang om tot een grondig besef te komen van Nietzsches wens om authentiek te zijn. Eerst vernietigde Nietzsche de heilige huisjes, daarna begon hij met de wederopbouw.

Het inauthenticieke voor Nietzsche: het kuddedier

Een tendens in Nietzsches werk is zijn verzet tegen wat hij de noemt de leugenachtige christelijke 'moraal'. Van dit verzet lijkt Nietzsche niet genoeg te kunnen krijgen. De moraal heeft de mensheid immers ook bedorven: "De christelijke moraal - de boosaardigste vorm van de wil tot liegen, de eigenlijke Circe van de mensheid: dat wat haar heeft *bedorven*."¹ Deze moraal werd, en wordt (althans ten tijde dat hij schreef), volgens Nietzsche gepresenteerd als de 'waarheid', maar is in feite een leugen van de eerste orde. Deze leugen verhoedt de mensen om de realiteit te zien. Essentieel om Nietzsches gedachtegang te begrijpen is dat elk begrip dat voorheen zijn vaste waarde had door hem een nieuwe waarde wordt toegedicht: elk begrip wordt herijkt. Wat het goede was, is nu het slechte. Wat de waarheid was, is een leugen. Wat de realiteit was, is slechts schijn. Dit leidt tot de 'herwaardering van alle waarden' (*'Umwertung aller Werte'*) zoals Nietzsche dit zelf placht te noemen.

Deze leugenachtigheid zorgt er volgens Nietzsche voor dat de mens niet de realiteit zag zoals die is,

maar een realiteit bekleed met leugens. Deze leugens leiden de mens nu af van de aardse realiteit, de enige realiteit die er toe doet. Hierdoor ziet de mens de aardse realiteit niet zoals die is en kan deze realiteit niet op waarde worden geschat. De christelijke leugens leiden daarom volgens Nietzsche onder andere tot het volgende:

"Het begrip 'hiernamaals', 'ware wereld' bedacht om de *enige* wereld die er bestaat van haar waarde te ontdoen, - om geen doel, geen zin, geen taak voor onze aardse realiteit over te houden! Het begrip 'ziel', 'geest' en ten slotte zelfs nog 'onsterfelijke ziel' bedacht om het lichaam te verachten, om het ziek - 'heilig' - te maken, om alle dingen in het leven die ernst verdienen, de problemen van voeding, onderdak, geestelijk dieet, ziekenverzorging, properheid, het weer, met afschuwelijke lichtzinnigheid te benaderen!"²

Het christendom heeft de mensheid als het ware uit de realiteit getrokken door aardse zaken als minder wezenlijk te beschouwen dan hemelse zaken. Het begrip 'God' is voor Nietzsche dan ook tegengesteld aan het leven en volgens Nietzsche is er sprake van een "dodelijke vijandschap" tussen God en het leven.³ Moraal is dan ook eigenlijk "[...] de *lafheid* van de 'idealist' die voor de realiteit op de vlucht slaat [...]"⁴

Deze lafheid maakt mensen volgens Nietzsche dan ook tot laffe kuddedieren die blindelings de moraal volgen zoals die hen wordt wijsgemaakt: "Met behulp van de moraal wordt de eenling ertoe gebracht functie van de kudde te zijn en zichzelf uitsluitend als functie enige waarde toe te schrijven. [...] Moraliteit is het kudde-instinct op het niveau van de eenling."⁵ Dit volgen van de moraal wordt dan ook volgens Nietzsche wil en wet. Dit kuddedier, deze 'morele mens', levert echter een schandelijke aanblik op. In het volgende citaat spreekt Nietzsche over de Europeaan die opgedoft is door de moraal. Deze moraal laat hem er beter uit zien dan hoe hij er in wezen uit ziet:

"De Europeaan verkleedt zich *in de moraal*, omdat hij een ziek, ziekelijk gebrekkig dier geworden is, dat goede gronden heeft om 'tam' te zijn, omdat hij bijna een misgeboorte is, iets halfs, zwaks, onhandigs... Niet de vreeswekkendheid van het roofdier vindt een morele vermomming nodig, maar het kuddedier met zijn diepe middelmatigheid, angst en verveling met zichzelf."⁶

Nietzsches woordgebruik verraadt zijn sentiment ten opzichte van dit kuddedier dat hij beschrijft; het wekt bij hem grote weerzin op. De 'morele mens' verkleedt in de moraal is voor Nietzsche dan ook hét prototype van de 'inauthentieke' mens. Dit is precies wat Nietzsche absoluut *niet* wil zijn. Het kuddediergedrag zorgt volgens hem dan, net zoals bij Rousseau, voor 'toneelspel' als men in het bijzijn van anderen is. Het zorgt voor het aannemen van rollen waarin je jezelf niet bent:

"In het theater ben je slechts als massa eerlijk; als individu lieg je, belieg je jezelf. Je laat jezelf thuis, wanneer je naar het theater gaat, je doet afstand op het recht van je eigen tong, je eigen keus, van je smaak, en zelfs van je dapperheid, zoals je die tussen je eigen vier muren tegenover God en de mensen hebt en uitoefent."⁷

Herwaardering van alle waarden

Nietzsche wil zich tegen dit inauthentieke gedrag van de mens verzetten; het eigene van een individu gaat daardoor namelijk verloren. Nietzsche wil niet blindelings de moraal volgen, kuddedier zijn en daarmee zijn eigen keus en smaak ten onder laten gaan door deel uit te maken van de massa. Hij noemt de christelijke moraal, ook wel de "zelfverloocheningsmoraal"; het verloochent immers het zelf, het eigene van de mens zoals hij dit noemt. Het is een ontkenning van de eigen smaak om op te gaan in het geheel van de mensheid.⁸ De moraal heeft daarmee, aldus Nietzsche, het grote karakter van de mens ontnomen, hem gecastreerd en hem omlaaggehaald.⁹ Het weerhoudt de mens ervan 'te worden wie hij is'.

Een eerste stap om dit te overwinnen is het omkeren van deze moraal: de 'herwaardering van alle waarden'. Hiervoor dient de mens de moraal te traverseren en voorbij goed en kwaad te geraken. Dit is volgens Nietzsche geenszins gemakkelijk; er zijn dan ook maar weinigen die hiervoor de moed hebben, en helemaal weinig die hierin slagen. Het is wel een essentiële stap. Enerzijds is voor deze stap een volledig 'ja' noodzakelijk; men dient de aardse realiteit te omarmen. Anderzijds is hierbij ook het 'nee'-zeggen van belang: het ontkennen en vernietigen van de moraal. Dit laatste dient te geschieden door middel van "rigoureuze zelftucht".¹⁰ Volgens Nietzsche dient een individu zichzelf te tuchtigen van de illusionaire, christelijke moraal die hem niets dan slechts heeft gebracht.

Deze herwaardering is de uitdaging waar de mens voor staat volgens Nietzsche.¹¹ Nadat God dood is verklaard door de dolle mens, in een welbekende passage van Nietzsche, lijkt de gehele horizon daarmee te zijn weggevaagd.¹² Volgens Nietzsche is de doodverklaring van God is dan ook een belangrijke gebeurtenis die mogelijk gevaar met zich meebrengt, maar tegelijkertijd de mens dankbaar, verbazend en verwachtingsvol stemt; er ligt nu een "open zee" voor de mens.¹³ De uitdaging waar de mens voor staat is volgens Nietzsche uit te varen op deze open zee. Door uit te varen, door de wereld nieuwe waarden te geven, wordt de mogelijkheid geschapen voor de mens om daarmee de te 'worden wie hij is'.

Hoe men wordt 'wie' men is

Nietzsche schetst dit wordingsproces meerdere malen in *De vrolijke wetenschap (Die fröhliche Wissenschaft)*. Volgens hem verschillen degenen die zichzelf willen worden sterk van de velen die "de morele rechter spelen" en een "slechte smaak" hebben: "Wij echter *willen worden wie we zijn*, - nieuw, uniek, onvergelijkelijk, wij willen onszelf de wet voorschrijven, onszelf scheppen!"¹⁴ Zoals we kunnen zien wijkt dit 'worden wie we zijn' behoorlijk af van het gedrag van 'de morele kuddedieren'. Opvallend hierbij is dat Nietzsche zich een duidelijk tegenover dit kuddedier plaatst dat zich laat meeslepen door de moraal; hij wenst om "nieuw, uniek, onvergelijkelijk" te zijn. Hij wil niet iemand worden die lijkt op de vele anderen, maar wil juist anders zijn.

Authentiek willen zijn lijkt echter enigszins problematisch bij Nietzsche aangezien hij in zijn strijd tegen alle dogma's en waarheden ook het subject ontkent. Ook het 'ik' is voor Nietzsche "een fabeltje geworden, een fictie, een spel met woorden [...]".¹⁵ Het geloof in een 'ik' is dan ook een dwaling; "slechts een veronderstelling, een bewering, en vooral geen 'onmiddellijke zekerheid'".¹⁶ Volgens Nietzsche is er helemaal niets onder dit subject: "Maar zo'n substraat is er niet; er is geen 'Zijn' achter het doen, de activiteit, het worden; 'de dader' is er alleen maar bij gefabriceerd, - het doen is alles."¹⁷ Nietzsche beseft zich terdege dat hij hiermee ook de vrije wil afschaft, maar het idee dat de mens begiftigd is met een vrije wil is volgens hem dan ook "*nodig* vanuit een instinct tot zelfbehoud en zelfbevestiging waarin elke leugen geheiligd pleegt te worden."¹⁸ Het 'ik' is volgens Nietzsche dan ook een geloofsartikel, een christelijke uitvinding, dat opgeworpen is om de mens in zijn eigen handelen te laten geloven. Wat er dan overblijft van de wil (in de zin van een intentie) is volgens Nietzsche het volgende: "De wil beweegt niets meer, en verklaart dus ook niets meer - hij begeleidt slechts gebeurtenissen, maar hij kan ook ontbreken."¹⁹ De wil is dus niet een primaire beweging, niet iets waaruit een causale gebeurtenis logischerwijs volgt, het is niet langer een *causa sui*, maar de wil is eerder iets dat slechts gebeurtenissen begeleidt en soms zelfs ook ontbreekt. In hoofdstuk 1 kwamen we tot de conclusie dat het besef van een zelf en van de vrije wil haast de noodzakelijke fundamenten zijn voor het nastreven van authenticiteit, maar volgens Nietzsche berusten deze fundamenten slechts op schijn: het zijn dwaalsporen. Nietzsche stelt hier wel het een en ander tegenover.

Een stap in de goede richting om te 'worden wie je bent' is het ontkennen van de moraal wat vervolgens de mogelijkheid geeft om de moraal te overwinnen; door deze overwinning wordt tegelijkertijd ook het zelf overwonnen. Nietzsche spreekt dan ook over zelfoverwinning bij het overwinnen van de moraal:

"De overwinning van de moraal, in zekere zin ook de zelfoverwinning van de moraal: moge dat de naam voor die lange, geheime arbeid zijn die aan de subtielste en eerlijkste en ook boosaardigste gewetens van tegenwoordig, als zijnde de levende toetsstenen van de ziel voorbehouden bleef. -"²⁰

Maar waaruit bestaat deze geheime arbeid als hierbij geen sprake is van intentioneel willen? Een antwoord dat Nietzsche hierop lijkt te geven is het volgen van het *geweten*.²¹ Het geweten - waarnaar de mens dient te luisteren - roept de mens om te worden: "*Wat zegt je geweten?* - 'Je moet worden wie je bent.'²² Dit luisteren dient nu te gebeuren met verfijndheid en eerlijkheid: men dient zijn eigen bedrieglijkheid te ontdekken met hulp van deze eigenschappen.²³

Luisteren naar het geweten is dus ook een belangrijke stap voor Nietzsche in zijn poging authenticiteit te bereiken. Hiermee is echter niet alles gezegd over Nietzsches streven naar authenticiteit. Het 'worden wie men is' lijkt in een constant spanningsveld te staan tussen allerlei uitersten. Om dit spanningsveld inzichtelijk te maken wil ik gebruik maken van een onderscheid dat bedacht is door André

van der Braak. Hij deelt het 'wordingsproces' dat Nietzsche voorschrijft op in drie perspectieven, deze zijn: zelfvervolmaking, zelfoverwinning en zelfvergetelheid.²⁴ Deze drie perspectieven zijn in tegenspraak met elkaar zoals we zo zullen zien. Maar deze schijnbaar elkaar uitsluitende perspectieven worden volgens Van der Braak nergens herroepen door Nietzsche. Ik zal trachten dit spanningsveld te schetsen: hoe Nietzsche deze elementen misschien weet te verenigen, of hoe dit spanningsveld blijft bestaan.

Alvorens de indeling van Van der Braak verder uit te werken, wil ik een aantal thema's bespreken die zijn gelieerd aan hoe Nietzsche over het zelf denkt. Dit leidt tot een beter begrip van Nietzsches idee van zelftransformatie. Vooropgesteld dient te worden dat Nietzsche sowieso niet gelooft in een ware zelf dat vastligt en dat men slechts bloot hoeft te leggen. Volgens Nietzsche zijn er juist meerdere 'zelden', en leeft de mens in spanning tussen het huidige en het toekomstige zelf. Zo heeft hij het erover dat je altijd iemand anders bent: "toen je nog iemand anders was - je bent altijd iemand anders - [...]."²⁵ Elk zelf dient telkens overwonnen te worden om zo over te gaan in een nieuw, beter zelf. Een zelf bereikt dan ook nooit een eindpunt bij Nietzsche, het is continu in ontwikkeling en het zelf kan dus ook nooit volmaakt zijn: het is nooit af. De eerste stap tot zelfvervolmaking, aldus Nietzsche, is dus om ontevreden te zijn over je huidige zelf.

"De mens die niet tot de massa wil behoren, hoeft alleen maar op te houden gemakzuchtig jegens zichzelf te zijn; laat hij zijn geweten gehoorzamen, dat hem toeroept: 'Wees jezelf! Wat je nu doet, denkt, begeert, dat ben je helemaal niet.'"²⁶

Om authentiek te willen zijn, moet je dus continue 'jezelf' willen zijn en niet gemakzuchtig achterover hangen en je maar neerleggen bij je huidige zelf, zo word je immers nooit jezelf volgens Nietzsche. Wederom dient de mens dus zijn geweten te volgen. Dit transformatieproces is overigens wel hoogstpersoonlijk; dé weg bestaat niet; je dient je eigen pad te volgen.²⁷ Het eigen pad volgen is dus van wezenlijk belang volgens Nietzsche, alleen dan behoud je jezelf.

Zelfoverwinning ligt in het verlengde van zelfvervolmaking. Hierbij dient de strijd aangegaan te worden met alles wat de mens volgens Nietzsche beknecht: met de 'moraal', de 'waarheden', de 'idealen' en dergelijke zaken. Pas als deze illusionaire zaken vernietigd zijn kan het zelf tot bloei komen. Alle invloeden van buitenaf dienen dus geminimaliseerd te worden. Daarnaast is deze zelfoverwinning voor Nietzsche volgens Van der Braak ook nog op een tweede manier in te vullen, namelijk door de strijd met het huidige zelf continu aan te gaan om zo het toekomstige, betere zelf te kunnen bewerkstelligen.²⁸ 'Jezelf worden' lijkt vanuit dit perspectief gezien dus bij Nietzsche op een actieve daad die men zelf moet ondernemen: we moeten onszelf scheppen.

Het stijl geven aan het karakter

Niet alleen dienen allerlei zaken die invloed uitoefenen op het zelf te worden verdelgd, maar ook dient men

volgens Nietzsche zijn karakter te stileren:

"*Eén ding is nodig*. - Zijn karakter 'stijl geven' - een grote en zeldzame kunst! Zij wordt beoefend door hem die alles overziet wat zijn natuur aan sterke en zwakke punten te bieden heeft en het vervolgens in een kunstzinnig plan onderbrengt, totdat alles als kunst en rede voor de dag komt en ook het zwakke punt nog het oog bekoort. [...] Hier is het lelijke dat onmogelijk verwijderd kon worden, verborgen, daar is het als verhevenheid uitgelegd. Veel wat vaag was en zich tegen vorming verzette is voor vergezichten gereserveerd en gebruikt: - het moet in de richting wijzen van het verre en onmetelijke."²⁹

Het is dus noodzakelijk dat iemand een persoon wordt; een coherent geheel waarin er sprake is van een duidelijk kunstzinnig plan. Een mens is vanuit dit perspectief gezien een kunstenaar met zichzelf als kunstwerk dat door middel van een kunstzinnig plan wordt vormgegeven. Alles wat lelijk is, dient bedekt te worden en het kunstwerk dient duidelijk één geheel te zijn en één smaak te hebben:

"Ten slotte, als het werk voltooid is, openbaart zich hoezeer het de dwang van een en dezelfde smaak was, die zowel in het groot als in het klein geheerst en gevormd heeft: of de smaak goed of slecht was betekent minder dan men denkt, - er is tenminste één smaak!"³⁰

De zelfcreatie is dus niet helemaal vrij, want deze is op een gegeven moment gebonden aan 'de dwang van een en dezelfde smaak.' Bovendien is dit maar weinigen voorbehouden volgens Nietzsche, niet iedereen kan dit zelscheppingsproces ondergaan; het is 'een zeldzame en grote kunst'.³¹

Hierin treffen we wederom het paradoxale aan in Nietzsches zelfcreatie: is de mens nu vrij om dit te doen of staat een persoon onder dwang en is hij niet vrij? Dat de mens vrij is, in de gebruikelijke zin van het woord, het hebben van een 'vrije wil', lijkt niet te stroken met Nietzsches opvatting over de vrije wil; deze had hij nu juist ontmaskerd als een illusie. In hoeverre creëert een persoon dan zelf nog? In hoeverre is iemand werkelijk zijn zelschepper?

De interpretatie van Van der Braak werpt misschien wat licht op deze netelige kwestie. Van der Braak wijst er op dat Nietzsches zelfcreatie vaak bestempeld wordt als existentiële zelfcreatie (o.a. door Alexander Nehamas)³², maar volgens Van der Braak is dit onjuist. Nietzsches zelfcreatie kan volgens hem niet worden gezien als een soort levenskunst waarin het individu zichzelf kan uitvinden en vorm kan geven.³³ Van der Braak benadrukt dat Nietzsche niet een schepping 'uit het niets' (*ex nihilo*) voorstelt, maar dat mensen als fysici gebonden zijn aan wat er te ontdekken valt in de wereld. De zelschepper heeft dus niet de vrije hand, maar is volgens Van der Braak eerder "de apollinische kunstenaar die als dienaar fungeert van de maat der dingen en een noodzakelijke orde schept in een contingente en arbitraire chaos."³⁴

Van der Braak baseert zich hierbij onder andere op een metafoor waarin Nietzsche spreekt over de kunstenaar, de wetenschapper en de heilige die met elkaar verenigd dienen te worden tot een coherente

zelf. Volgens Van der Braak is dit coherente zelf dan niet zozeer een zelf dat als een essentie dient te worden opgevat. Het gaat volgens hem eerder om het toelaten van zoveel mogelijk perspectieven. Van der Braak vergelijkt dit met een jazz-improvisatie waarbij ook externe geluiden geïncorporeerd worden tot de improvisatie. Ongewenste krachten kunnen, volgens deze interpretatie van Nietzsche, niet buiten de deur worden gehouden; daarom dienen ze ook voor lief te worden genomen, ook 'het lelijke wat niet verwijderd kon worden'. De kunstenaar die Nietzsche voorstelt is dan niet een existentiële zelschepper, maar iemand die orde aanbrengt in het zelf en die tegelijkertijd vrijwel alles incorporeert tot dit zelf. Dit leidt dan niet noodzakelijkerwijs tot een beter zelf volgens Van der Braak, maar wel tot een 'sterker zelf'.³⁵

Hoe men wordt 'wat' men is

Het wordingsproces dat Nietzsche voorstelt is echter nog gecompliceerder als men Van der Braaks derde onderscheid in dit wordingsproces erbij pakt: de zelfvergetelheid. Deze zelfvergetelheid vindt men terug in de ondertitel van Nietzsches boek *Ecce Homo*: "hoe men wordt *wat* men is."³⁶ Het 'wie' dat voorheen de boventoon voerde lijkt nu veranderd te zijn in een 'wat'. Dit roept de vraag op waarom Nietzsche deze woordenvervanging hanteert. Een aanwijzing hiervoor valt te bespeuren in Nietzsches denken over het subject, dat immers niet bestaat, dat geen 'ik' heeft en ook geen vrije wil. Er valt bij Nietzsche dan ook niet echt te spreken van een 'wie' bij het scheppingsproces: er is geen kapitein die de koers bepaalt. Men dient het zelf in dat opzicht te vergeten, het zelf doet er niet werkelijk toe.

Nietzsche beziet de mens dan ook als een organisme met een veelzijdigheid aan driften, die met elkaar in strijd zijn om de macht binnen een mens. De ene drift zal op een bepaald moment de bovenhand voeren, een andere drift op een ander moment. Wat een individu dan als het 'willen' van het 'ik' beschouwd is in feite dan volgens Nietzsche niets anders dan het gehoorzamen aan een drift, een *iets*: "Een mens die *wil* - beveelt een iets in zichzelf dat gehoorzaamt of waarvan hij gelooft dat hij het gehoorzaamt."³⁷ Volgens Nietzsche is iemand die denkt dat hij iets wil, dan eigenlijk ook iemand die het willen met het bevelen van dat *iets* vereenzelvigd. Nietzsche spreekt in deze context dan ook over het ik als een samenstelling van vele zielen, over 'subwillen' en 'subzielen'. Nu kunnen we ook zien waarom het 'wie' in het 'wat' verandert. Er is, althans zoals Nietzsche dit beziet, helemaal geen sprake van een 'ik', maar eerder van een organisme met meerdere driften, zielen, motieven en zelden.

Dit verklaart ook de haast fatalistische insteek van sommige passages in Nietzsches *Ecce Homo*.³⁸ In dit boek lijkt het alsof het 'iets' nu de volledige overhand heeft gekregen en lijkt Nietzsche te veronderstellen dat men slechts *wordt*, zonder hierbij zelf het lot in handen te nemen:

"Op deze plaats is er niet meer onderuit te komen het eigenlijke antwoord te geven op de vraag *hoe iemand wordt wat hij is*. [...] Dat iemand wordt wat hij is, veronderstelt dat hij er geen flauw idee van heeft wat hij is. [...] waar nosce te ipsum³⁹ het recept voor de ondergang zou zijn, wordt zichzelf vergeten, zich *misverstaan*, zichzelf verkleinen, vernauwen, vermiddematigen het gezond

verstand zelf. [...] Men moet heel de oppervlakte van het bewustzijn - bewustzijn is een oppervlakte - vrijhouden van welke der grote imperatieven dan ook. Opgepast zelfs voor elk groot woord, elke grote attitude! Louter gevaren dat het instinct te vroeg 'zichzelf doorziet' - - Intussen groet en groeit in de diepte de organiserende, de tot heerschappij geroepen 'idee', - ze begint te bevelen, ze voert langzaam van zijwegen en omwegen *terug*, ze bereidt *afzonderlijke* kwaliteiten en bekwaamheden voor die eens als middel op weg naar het geheel onontbeerlijk zullen blijken, - ze ontwikkelt één voor één alle *dienende* vermogens, alvorens ook maar te reppen van de dominerende taak, van 'doel', 'eindpunt', 'zin'.⁴⁰

Dat Nietzsche is *wat* hij is, is dan ook niet zozeer door zijn toedoen, maar door dit wordingsproces dat zich heeft afgespeeld. Hijzelf heeft dit niet teweeggebracht, dit is hem als het ware overkomen.

Maar hoe valt dit fatalisme te vereenzelvigen met Nietzsches esthetische zelschepping? Mijns inziens blijft dit spanningsveld ten volle bestaan. Nietzsche lijkt noch het een noch het ander te benadrukken of te verwerpen, maar misschien was juist dit spanningsveld wel het vruchtbaarst om tot een authentiek bestaan te komen. Van der Braak doet een poging om deze twee uitersten met elkaar te laten rijmen. Volgens hem zal bij iemand die in hoge mate zelfvervolmaking heeft bereikt zelfvergetelheid optreden. Het wordingsproces valt volgens hem dan niet te bewerkstelligen, maar is dan het eindproduct. Men gaat dan, na een lange weg te hebben bewandeld om z'n zelf te vervolmaken, dit zelf op een gegeven moment vergeten. Het resultaat hiervan is dat men wordt wat men is. Het enige wat je hiervoor kunt doen is ontvankelijk zijn voor dit resultaat en deze ontvankelijkheid komt dan pas tot stand als iemand ver ontwikkeld is in zelfvervolmaking. Men zou volgens Van der Braak ook kunnen stellen dat zelfoverwinning en zelfvervolmaking ook uiteindelijk overwonnen dienen te worden, voordat men kan worden wat men is.⁴¹ Ook bij Van der Braak blijft dit spanningsveld dus bestaan; een overtuigende interpretatie hoe we dit dienen op te vatten is er naar mijn weten niet.

Naar mijn mening illustreren deze verschillende manieren waarop Nietzsche zijn einddoel tracht te bereiken rijkelijk zijn verlangen authentiek te zijn, om in de volle zin van het woord te *zijn*.

Jean-Paul Sartre

Terwijl Nietzsche een totale existentiële zelfcreatie dus onmogelijk acht door het ontbreken van de wil en van een 'ik', is dit volgens Jean-Paul Sartre nu juist wel mogelijk. Sartre legt een grote nadruk op de mogelijkheid tot zelfbeschikking: het staat de mens vrij om te doen en te laten wat hij wil. Sartre legt een grote nadruk op het zelscheppen van het zelf, vergelijkbaar met Nietzsches stijl geven aan iemands karakter. Authenticiteit is bij Sartre de absolute vrijheid om jezelf te kiezen. De mens is helemaal vrij om zichzelf te ontwerpen volgens Sartre, er is geen 'kern' of 'wezen' waarin op voorhand al vast ligt wat de mens wezenlijk is: de mens bepaalt zelf wat hij is. Eerst zal ik aandacht besteden aan Sartres vrijheidsopvatting, dat ik ter verduidelijking 'het absolute vrijheidsconcept' zal noemen.

Absolute vrijheid

Sartres vrijheidsconcept komt voort uit a) zijn fenomenologische ontologie en b) uit zijn atheïstische opvattingen. Beide zijn essentieel voor het begrijpen van Sartres absolute vrijheidsopvatting. Uit zijn ontologie volgt dat de mens geen wezenlijke bestaanskern heeft; de mens is op zichzelf leeg. Uit zijn atheïstische opvatting volgt dat er aan de mens geen kernbepaling voorafgaat die vastgelegd is door God en dat de mens niet gebonden is aan goddelijke wetten.

Volgens Sartres ontologie bestaat er geen Ik (of Ego) dat een gegeven substantie heeft. Het 'ik' is leeg en een mens kent alleen *bewustzijn*. Een mens kan volgens Sartre wel denken dat het een ik heeft, maar dit Ik heeft geen kern: het is op zichzelf leeg. Dit Ik bestaat alleen doordat het Ik zich bewust is van objecten om hem heen. Het bewustzijn dat de mens ervaart als iets van wat Mij is, is in feite dan ook altijd bewustzijn *van* iets.⁴² Zelfs de reflectie op het bewustzijn - Sartre noemt dit het bereflecteerde bewustzijn, en ook wel 'bewustzijn van het bewustzijn' - dat alleen kan plaatsvinden omdat er een object is waardoor het bewustzijn tot stand kan komen. Het bewustzijn is bewustzijn van het object; niet van het Ik. Sartre ligt dit toe aan de hand van een voorbeeld van hoe hij een boek leest en hoe hij zich daarvan bewust is:

"Het resultaat is niet aan twijfel onderhevig: terwijl ik las, was er bewustzijn van het boek, van de helden uit de roman, maar het bewustzijn werd niet door het *Ik* bewoond, het was louter bewustzijn van het object en niet-positioneel bewustzijn van zichzelf. Deze athetisch gevatte resultaten kan ik nu tot object van een stelling maken en zeggen: er was geen Ik in het onbereflecteerde bewustzijn."⁴³

Pas door een object kan het Ik gepositioneerd worden. Een persoon is zich bewust van dit object en een persoon kan hierop reflecteren en stilstaan bij dit bewustzijn ('ik ben mij er bewust van dat ik lees'), maar hieraan gaat een object vooraf ('het boek') en zonder dit object zou een persoon zich dan ook nergens bewust van *kunnen* zijn. Sartre beweert dan ook dat een persoon die geboren zou zijn in een wereld zonder objecten, dan ook geen bewustzijn zou hebben; waarvan zou hij zich immers dan bewust moeten zijn? Zonder een wereld, zou er ook geen bewustzijn overblijven. Alles wat er is, is dan de ervaring zelf van iets. Het Ego is daarmee dan ook leeg volgens Sartre. In die hoedanigheid kunnen we volgens Sartre zeggen dat wat vaak 'het bewustzijn van zichzelf' wordt genoemd, eigenlijk niets anders is dan het *bewustzijn zichzelf*.⁴⁴

Zoals we hebben kunnen zien is de mens dus volgens Sartre op zichzelf niets; hij is contingent. De mens wordt nergens door gedragen; hij heeft geen fundament. Dit betekent dan dat de mens afhankelijk is van objecten om hem heen. Deze objecten daarentegen bestaan zonder twijfel, *ze zijn*. Het zijn van objecten is een volheid van bestaan: zij *zijn* in de volle betekenis van dit woord. Het bestaan van een mens is tegenovergesteld aan dit bestaan van deze objecten. Dit bestaan is bestaan en geen zijn 'op-zich' (*en-soi*):

integendeel, het is een afhankelijk zijn waarbij je dus niet zonder twijfel kunt zeggen dat het is. Het bewustzijn op zichzelf is niets, maar een 'voor-zich' (*pour-soi*), dat wil zeggen: een zekere mate van zijn dat niet echt zijn *is*, maar dat z'n zijn ontleent aan het zijn van het 'zijn op zich'. Kortom, doordat er objecten bestaan die werkelijk *zijn* (zijn op zich) en waartoe ik mij als individu tot kan verhouden, kan ik als individu mijn bestaan daaraan ontleenen (zeggen dat ik een 'Ik' heb). Dit bestaan is echter een contingent, afhankelijk bestaan is, een 'voor-zich'. Met dit 'voor-zich' doelt Sartre op de mens die eigenlijk dus een gebrek heeft aan zijn.⁴⁵ Uit dit zijn ontstaat dan ook een behoefte van een zijns-bevestiging dat bij Sartre uitgewerkt wordt in zijn authenticiteitsconcept waar ik verderop meer aandacht aan zal besteden.

Afgezien van het op zichzelf leeg zijn van de mens, heeft Sartres ontkenning van het bestaan van God ook de nodige consequenties voor zijn opvattingen over de mens. Ten eerste, als God niet bestaat, dan heeft de mens ook geen vaste kern meegekregen door God: "Er bestaat dus niet zoiets als het 'wezen' van de mens, want er is geen God die zich in dit wezen denken kan."⁴⁶ Zijn tweede consequentie is dat als God niet bestaat, dat de mens dan ook niet verplicht is te gehoorzamen aan bepaalde waarden of stelregels: "Ten tweede hebben we, als God niet bestaat, geen waarden of stelregels voorhanden die ons gedrag kunnen rechtvaardigen."⁴⁷

Voor Sartre betekent al dit voorgaande - dat de mens eigenlijk niets is en dat er geen God is die hem heeft bepaald - dat de mens onbepaald is.⁴⁸ De mens is dus niet gedetermineerd, maar zijn wezen ligt dus nog open. De mens is volgens Sartre ook niet beperkt door een God of enige andere factor. Niets belemmert de mens volgens Sartre, je kiest zelf of je instemt met een bepaalde situatie of niet: beide mogelijkheden zijn *mijn* mogelijkheden.⁴⁹ Doordat de mens in wezen niets *is*, moet hij wat van zichzelf maken: "Hij kan alleen iets worden, en dan zal hij zijn wat hij van zichzelf maakt."⁵⁰ De mens is nog ten volle subject voor Sartre: het lot dient in eigen handen te worden genomen om te *zijn*. De mens kleurt volgens Sartre dan ook volledig zijn eigen leven dan in:

"De mens is niet alleen slechts zoals hij zichzelf denkt, maar ook zoals hij zichzelf wil, en zoals hij zichzelf ontwerpt nu hij er eenmaal is, zoals hij wil worden nu hij eenmaal bestaat; de mens is niet anders dan dat wat hij van zichzelf maakt."⁵¹

Volgens Sartre is de mens dus geheel en al vrij. Het staat de mens vrij om de wereld die tot hem komt in te vullen en betekenis te geven; jij bepaalt zelf welke betekenis bepaalde gebeurtenissen hebben.⁵² Een mogelijke tegenwerping van deze vrijheid is dat er ook nog zoiets zou bestaan als een onderbewustzijn (zoals Nietzsche die stelt dat een mens bepaalde onbewuste, oncontroleerbare driften heeft). Maar het mogelijke bestaan hiervan is volgens Sartre volstrekt absurd.⁵³ Bepaalde zaken toeschrijven aan het onderbewustzijn is volgens Sartre slechts het ontlopen van verantwoordelijkheid en het is daarmee een vorm van jezelf voorliegen.

Met deze vrijheid krijgt de mens volgens Sartre ook een bepaalde verantwoordelijkheid, wat hem

ertoe brengt de volgende uitspraak te doen:

"dat de mens gedoemd is om vrij te zijn. Gedoemd want hij heeft zichzelf niet geschapen, en aan de andere kant toch: vrij, want eenmaal in de wereld is hij verantwoordelijk voor alles wat hij doet."⁵⁴

Deze vrijheid van de mens is volgens Sartre dus ook onlosmakelijk verbonden met verantwoordelijkheid, in zodanig sterke mate dat hij 'zelfs gedoemd is om vrij te zijn'.

Later in zijn leven zal Sartres vrijheidsconcept gematigder worden en houdt hij meer rekening met factoren die van buitenaf invloed hebben op de mens. Dit brengt hem er echter niet toe zijn standpunt te weerleggen: de mens blijft uiteindelijk toch geheel en al verantwoordelijk voor zijn leven.⁵⁵

Het inauthentieke bij Sartre: kwade trouw

Wat volgt er uit deze vrijheid waartoe de mens veroordeeld is? Volgens Sartre volgen hieruit twee fundamentele mogelijkheden: de mogelijkheid tot 'kwade trouw' (*mauvaise foi*) en de mogelijkheid tot authenticiteit. Allereerst zal ik Sartres begrip kwade trouw uiteenzetten, later zal ik authenticiteit toelichten. Zoals we hebben kunnen zien is het belangrijk om te beseffen ten opzichte waarvan iemand authenticiteit wil bereiken.

Kwade trouw beziet Sartre als het weglopen van je verantwoordelijkheid die de mens verkregen heeft met zijn vrijheid. Deze verkregen (hiertoe veroordeelde) vrijheid is echter een enorme verantwoordelijkheid volgens Sartre. Op het moment dat een individu beseft dat hij door niets is gedetermineerd en dat elke keuze die hij maakt zijn eigen verantwoordelijkheid is, komt hij, oog in oog te staan met deze angst. Dit zorgt ervoor dat de mens in een constante staat van angst voor zijn overweldigende, duizelingwekkende vrijheid leeft: niets dwingt hem tot iets, niets houdt hem tegen.⁵⁶ Dit bracht Sartre ertoe te stellen dat de mens deze angst is en dat deze angst daarmee onontkoombaar is: "Lukt het ons om met die verschillende constructies onze angst te onderdrukken of te verhullen? Het staat vast dat we hem niet kunnen wegnemen omdat we angst *zijn*."⁵⁷

Het niet onder ogen willen zien van deze angst voor de vrijheid is nu kwade trouw volgens Sartre. Of zoals Sartre dit benoemt: kwade trouw is zichzelf voorliegen.⁵⁸ Bij een 'normale' leugen beseft de leugenaar terdege dat hij liegt: hij speelt de leugen, hij verdraait de waarheid en is zich ervan bewust dat de waarheid anders is dan dat hij die vertelt. Van een andere categorie is het 'zichzelf voorliegen' volgens Sartre. Hierbij is er namelijk sprake van een dubbele ontkenning: "Het ideaal van de leugenaar is dus een cynisch bewustzijn dat in zichzelf de waarheid bevestigt, haar in zijn woorden ontkent en voor zichzelf die ontkenning ontkent."⁵⁹ Kortom, de leugenaar gaat daarmee in zijn eigen leugen geloven, en is daarmee volgens Sartre "slachtoffer van zijn eigen leugen".⁶⁰ Dit nu is volgens Sartre kwade trouw.

Maar om zichzelf voor te liegen dient een individu volgens Sartre de waarheid die hij probeert te

verhullen te kennen: "Sterker nog, ik moet die waarheid heel precies kennen *om* haar zorgvuldiger voor mijzelf te verbergen [...]"⁶¹ Kwade trouw is volgens Sartre een inauthenticke bestaansvorm. Elke toevlucht tot het vluchtgelooft dat je niet totaal vrij bent, dat je beperkt of gedetermineerd wordt door iets of iemand is een vorm van kwade trouw.⁶² Het niet nemen van die verantwoordelijkheid om je eigen leven te bepalen, is volgens Sartre het niet omhelzen van de volledige vrijheid die je hebt; je neemt daardoor je eigen leven niet in je eigen handen.⁶³ Een persoon bedeeft zichzelf een identiteit toe en legt zich in dit 'wezen' vast. Iemand speelt deze identiteit zonder dat die persoon dit ooit echt zal *zijn*. Dit is dan ook het bestaan ontvluchten en dit valt daarmee ook te bestempelen als een inauthentiek bestaan volgens Sartre.

Sartre geeft zelf een voorbeeld van iemand die een leven ter kwader trouw leidt. Ter illustratie beschrijft Sartre een kelner:

"Hij beweegt zich kwiek en vol ijver, een beetje té precies, een beetje té snel, hij loopt met iets te kwieke tred naar de cafébezoekers toe, buigt iets te nadrukkelijk voorover, zijn stem, zijn ogen drukken een iets te gediensstige aandacht voor de bestelling van de klant uit en wanneer hij terugkomt, probeert hij in zijn manier van lopen een onbuigzame stramheid van een of andere automaat na te bootsen, draagt zijn dienblad met de onverschrokkenheid als van een koorddanser, zet het neer in een voortdurend wankel en voortdurend verbroken evenwicht, dat hij voortdurend met elke beweging van arm en hand herstelt. Zijn hele gedrag komt ons over als spel. [...] Maar wat voor spel speelt hij? Je hoeft hem niet lang te observeren om erachter te komen: hij speelt dat hij kelner *is*."⁶⁴

Deze kelner kan nu juist alleen maar *spelen het te zijn* volgens Sartre. Zijn kan hij niet zoals een inktpot een inktpot is en een glas een glas. Hiervoor mist de mens een zekere essentie. Maar om op te gaan in dit rollenspel is volgens Sartre om een leven ter kwader trouw te leiden. Als ik (net zoals de kelner) tracht een 'zijn-op-zich' te zijn, zou ik volgens Sartre alleen maar proberen "*dat te zijn wat ik niet ben*."⁶⁵

Sartres authenticiteitsverlangen

Deze kwade trouw dient koste wat het kost vermeden te worden volgens Sartre. Authenticiteit staat hier tegenover. Maar wat betekent dit? Sartres authenticiteitsopvatting zal ik toelichten aan de hand van Sartres roman *Walging (La nausée)*. De hoofdpersoon Antoine Roquentin worstelt met zijn eigen bestaan waar hij geen raad mee weet. Roquentin beseft dat zijn bestaan overbodig is, dat het aannemen van identiteit niet de oplossing is. Maar toch verlangt hij *te zijn*. Zijn bestaan dat geen volledig bestaan is, dringt zich van tijd tot tijd aan hem op, in zoverre dat een gevoel van walging bezit van hem neemt:

"Op dat moment maakte de Walging zich van me meester. Ik liet me op de bank vallen besepte niet eens meer waar ik was. Ik zag de kleuren langzaam om me heen draaien en ik voelde de neiging om te braken. En zie: sindsdien heeft de Walging me niet meer verlaten, ze houdt me in haar greep."⁶⁶

Deze Walging komt bij Roquentin voort uit het gevoel dat het bestaan uit het niets voortkomt en dat het

bestaan in wezen niets is:

"Alles zag er onwerkelijk uit; ik had het gevoel of er decors van bordpapier om me heen stonden die ieder moment opgepakt en ergens anders neergezet konden worden. [...] Ik stond op. Ik hield het niet meer uit tussen alle dingen die hun kracht verloren hadden. [...] Met afgrijzen keek ik naar al het zijnde om me heen dat fragiel was en misschien een uur, een minuut later ineens zou storten."⁶⁷

Roquentin ervaart het bestaan niet als iets met een vaste grond, het is geen vaste rots waarop hij staat. Het bestaan is voor hem meer iets vergangelijks, iets tijdelijks. Hij ervaart zijn leven als iets puur toevalligs en hij voelt zich overbodig.⁶⁸

Roquentins bestaan dwingt hem echter te *zijn*, de wereld om hem heen dwingt hem zich te verhouden tot zijn eigen bestaan te verhouden; aan het bestaan valt niet te ontkomen. Zelfmoord is weliswaar ook een optie, maar ook een overbodige optie: niets dwingt een mens daartoe, het heeft geen waarde en levert slechts een overbodig lijk op. Maar als een persoon deze zelfmoord niet aandurft of niet wil, dan dient hij z'n *zijn* te omarmen. Maar dit is nu erg lastig. Zo worstelt Roquentin ook met dit 'zijn-voor-zich' dat onontkoombaar lijkt te zijn:

"En dan zijn er, binnenin die gedachten, nog woorden, onafgemaakte woorden, brokstukken van zinnen die steeds terugkeren: 'Ik moet een einde maken aan... Ik bes... Dood... Roll is dood... Ik ben niet... Ik bes...' Het gaat maar door, gaat maar door... en het houdt nooit op."⁶⁹

Aan het bestaan komt voor Roquentins gevoel dus geen einde, maar hij realiseert zich wel dat hij degene is die zijn leven door laat sudderen:

"Afschuwelijk. Ik doe het zelf, *ik* roep me zelf op uit het niets waarnaar ik verlang: de haat, de weersin die ik voel tegen het feit dat ik besta, zij ook manieren om *me zelf te laten* bestaan, om verstrikt te raken in het bestaan."⁷⁰

Het bestaan dat de mens leidt is daarmee een vorm van bestaan die echter geen vaste bestaanszekerheid kent: niets of niemand garandeert dit bestaan. Dit metafysische probleem van het zijn, dat voor Roquentin een volledige absurditeit is, veroorzaakt dit gevoel van Walging. Roquentin die een vrij solitair leven leidt, ervaart dan ook een enorme angst om werkelijk alleen te zijn op het moment dat zijn voormalige vriendin volledig uit zijn leven lijkt te verdwijnen: "Ik voel me niet alleen ellendig omdat ik van haar weg moet; ik ben doodsbang om opnieuw met mijn eenzaamheid geconfronteerd te worden."⁷¹

Het enige wat dan blijft staan voor Roquentin is een volledige overbodigheid:

"[...] niemand heeft ergens recht op; hun leven is vrijblijvend, net als het leven van ieder ander, en ze slagen er niet in om het gevoel dat ze overbodig zijn, kwijt te raken. Diep in zich zelf, heimelijk, *zijn ze overbodig*, dat wil zeggen amorf en vaag, en triest."⁷²

Maar is er een uitweg uit deze impasse dat het menselijk bestaan eigen is? Het verlangen hieruit te willen ontsnappen is er voor Roquentin wel duidelijk aanwezig; hij heeft een sterk verlangen te willen *zijn*. Ondanks - of misschien wel juist dankzij - de overbodigheid van het bestaan:

"Ook ik wilde *zijn*. Eigenlijk is dat het enige wat ik altijd heb gewild: het is de rode draad die door mijn leven loopt: in alle dingen die ik heb ondernomen en waarvan het lijkt of ze als los zand aan elkaar hangen, vind ik hetzelfde verlangen terug: het bestaan uit me zelf te verdrijven, de ogenblikken van hun logge taaigheid te ontdoen, ze uit te wringen, uit te drogen, me zelf te zuiveren en te harden, om ten slotte een klank te kunnen voortbrengen die helder en strak zal zijn als een noot van een saxofoon."⁷³

Het boek eindigt dan ook met Roquentins besluit zijn leven in zijn eigen handen te nemen; hij neemt zich voor om een roman te gaan schrijven. Deze roman zou dan misschien een heldere klank kunnen voortbrengen, zodat Roquentin zichzelf kan *accepteren*.⁷⁴ Roquentins geestesvader Sartre worstelt met ditzelfde bestaansprobleem en heeft ook dit verlangen om te zijn, dat we kunnen bestempelen als een verlangen naar authenticiteit.

Als iemand zijn vrijheid accepteert en zijn eigen leven in zijn eigen handen neemt, dan kan een persoon als het ware zijn bestaan overstijgen. Alleen door te realiseren dat ik volledig vrij ben, kan ik, aldus Sartre, authentiek zijn. Doordat ik mijn eigen project ga creëren word ik volgens Sartre een wezen dat zichzelf verwezenlijkt; alleen dan kan er van mij gezegd worden dat ik authentiek ben. Maar zoals Christine Daigle en Ronald Santoni ons duidelijk maken, betekent dit in feite dat een mens zijn eigen bestaansgrond dient te erkennen: de mens is immers vrij en deze vrijheid dient omarmd te worden.⁷⁵ Ontologisch is de mens vrijheid. Het ontkennen van deze vrijheid is kwade trouw. Het beamen en het naleven van deze vrijheid is authenticiteit. Vandaar ook Sartres aandringen dat de mens zijn volledige vrijheid en de daarmee gepaard gaande verantwoordelijkheid dient te omarmen. Alleen als men zijn eigen leven in handen neemt, kan men volgens Sartre authentiek zijn. Je dient als het ware zelf het fundament te zijn waarop je je authentieke bestaan fundeert en dit kan alleen door je wezen, je totale vrijheid, te accepteren.

Maar men zou kunnen zeggen dat Sartre gedurende zijn gehele leven blijft worstelen met zijn opgeworpen bestaanscrisis aangezien hij er geen definitief antwoord op lijkt te geven. Zijn ontologie zoals gesteld in zijn boek *Het zijn en het niet (L'être et le néant)* schetst de problemen waarvoor een mens staat om zijn bestaan te bekrachtigen. Vandaar dat mensen volgens Sartre vaak een toevlucht nemen tot kwade trouw. Om dat niet te doen is allesbehalve eenvoudig. Het boek onderstreept de noodzaak tot een ethiek om deze impasse teniet te doen. Het zojuist genoemde werk eindigt met Sartres voornemen deze ethiek te gaan schrijven, maar dit voornemen verwezenlijkt hij niet. Hij schrijft nooit zijn ethiek waardoor het menselijk bestaan een manier zou kunnen vinden om te *zijn*. Hij doet hiertoe een aanzet, maar maakt dit werk niet af en publiceert dit werk ook nooit. Nogmaals, Sartre lijkt dus geen definitief antwoord te hebben

op de menselijke bestaanscrisis. Maar het verlangen om te *zijn*, heeft Sartre net zoals Roquentin wel: beiden hebben een authenticiteitsverlangen.

Volgens Ronald Santoni is er voor Sartre wel de mogelijkheid tot authenticiteit door je totale vrijheid te accepteren, maar dit biedt volgens Santoni niet de fundamentele zekerheid waarnaar Sartre verlangt:

"Although, for Sartre, authenticity may not give us the security and foundation for which we may be looking, it gives us an exit from the torment that comes from the futile attempt to *secure* ourselves in being, things, objects, and the world. We may not be able to suppress our tendency to want this grounding, but we can free ourselves from the of *pursuing* it."⁷⁶

Authenticiteit is, gezien vanuit dit standpunt, voor Sartre niet de manier om het menselijke bestaan te bekrachtigen. Authenticiteit is dan dit verlangen om je bestaan bekrachtigen, het verlangen zekerheid hierover over te hebben, maar dit verlangen dien je juist *los te laten*. Authenticiteit zou dan voor Sartre het volgende betekenen: door te accepteren dat je niet wezenlijk bent, kom je los te staan van dit verlangen en kun je een authentiek bestaan leiden.

Verzet en herstel

Door de authenticiteitsprojecten van Nietzsche en Sartre te belichten, kunnen we het authenticiteitsdiscours al wat verhelderen. Zo kunnen we onder meer stellen dat authenticiteit lastig te verwezenlijken is. Voor Nietzsche lijkt het probleem te zijn dat je maar een beperkte mogelijkheid hebt om je zelf vorm te geven. Hiervoor bestaat het 'zelf' uit teveel oncontroleerbare driften die elkaar continu bevechten. Het lijkt er op dat Nietzsche in ieder geval tot op zekere hoogte een fatalistische wordingsgeschiedenis schetst voor de mens. De mens heeft volgens hem maar in beperkte mate invloed op dit 'worden wat men is'. Voor Sartre is de moeilijkheid dat de mens in wezen *niets* is. Hierdoor is het lastig dit bestaan, dat dus eigenlijk niet een echt bestaan is, te bekrachtigen. De enige oplossing bij Sartre lijkt te zijn dit verlangen naar bestaanszekerheid, naar *zijn*, op te geven en je totale vrijheid te accepteren.

Daarnaast hebben we kunnen zien dat authenticiteit op totaal verschillende wijzen kan worden nagestreefd. Nietzsche en Sartre schetsen totaal verschillende paden die een mens kan afleggen om authentiek te zijn. Maar voor beiden geldt dat zij niet vertellen hoe dit pad eruit ziet. Degenen die authenticiteit nastreven, dienen zelf hun pad te bewandelen om te kijken of ze hun doel kunnen bereiken. Het discours van authenticiteit lijkt ook te veronderstellen dat, wil je authentiek zijn, dat je dan je eigen, hoogstpersoonlijke pad dient te bewandelen. Imitatie staat namelijk binnen het authenticiteitsdiscours gelijk aan inauthenticiteit.

Om het authenticiteitsdiscours te doorgronden is het ook van belang om na te gaan waarom

mensen authenticiteit nastreven. Hoewel het niet mogelijk is om dit te veralgemeniseren voor iedereen die authenticiteit nastreeft, kunnen we hier nog het een en ander over zeggen aan de hand van de authenticiteitsprojecten van Rousseau, Nietzsche en Sartre. Ofschoon hun authenticiteitsprojecten zeer verschillen van elkaar, zijn er ook een aantal overeenkomsten. De belangrijkste conclusie die we kunnen trekken uit de bestudering van hun authenticiteitspogingen is dat authenticiteitsnastrevers het gevoel hebben dat bepaalde zaken een belemmering vormen voor een het leven op authentieke wijze. We kunnen stellen dat het authenticiteitsideaal zowel een verzetsaspect als een herstelaspect in zich bergt. Het verzetsaspect bevat verzet tegen de 'inauthentiek' en gaat gepaard met een gevoel van 'bevreemding' met als mogelijk gevolg verwerping van traditionele kaders. Het herstelaspect houdt in dat men ook een nieuw bestaansideaal voorstelt dat gericht is op het bewerkstelligen van een rijker bestaan. Ik zal deze twee aspecten toelichten aan de hand van Rousseau, Nietzsche en Sartre.

Allereerst zal ik het verzetsaspect toelichten. Het verzet tegen de 'inauthentiek' zien we terugkomen in een aversie tegen degenen die niet op geen enkele manier authentiek lijken te leven. Rousseau zag om hen heen velen die toneel leken te spelen en die niet zichzelf waren. Nietzsche zag veel kuddedieren die zonder na te denken blindelings de moraal opvolgden. Sartre zag om hen heen veel mensen die leefden ter kwader trouw en tevergeefs zochten naar een identiteitsbekräftiging. Dit zorgde ervoor dat zij zich gedeeltelijk afkeerden van de maatschappij. Ze vonden dat veel mensen om hen heen niet het beste uit zichzelf haalden. Veel mensen konden volgens hen een beter en voller bestaan verkrijgen mits ze bereid waren hun eigen wordingsproces in eigen handen te nemen. Maar velen leken zich hier niet om te bekommeren. Toch wilden Rousseau, Nietzsche en Sartre wel hun eigen wordingsproces bewerkstelligen, maar de samenleving waarin ze leefden leek hiervoor niet de juiste voedingsbodem te bieden. Ze hadden het gevoel dat ze in een samenleving leefden die veel verwantschappen vertoonde met een toneelspel; een samenleving die belang hechtte aan de verkeerde zaken en waarin men niet door had wat werkelijk van belang was. Kortom, ze hadden het gevoel te leven in een samenleving die dus ver verwijderd was van de ideale samenleving. In deze samenleving kon men dus niet zijn heil vinden, men moest ten rade gaan bij zichzelf.

Dit zorgde er ook voor dat zij traditionele kaders gingen verwerpen. De samenleving kwam namelijk ook grotendeels voort uit volgens hen onjuiste opvattingen. Zo verzette Rousseau zich tegen bepaalde sociale milieus en verzette hij zich heftig tegen de rede. Nietzsche verzette zich tegen christelijke moraal, tegen bepaalde onjuiste tendensen van de wetenschap en tegen allerlei heilige huisjes die volgens hem gebaseerd waren op leugens. Sartre verzette zich tegen het idee dat de mens beperkt zou zijn door allerlei factoren zoals door een God of door morele verplichtingen. Maar het bleef niet bij dit verzet. Dit verzet was een noodzakelijke stap op weg naar een herstel van deze samenleving. Rousseau, Nietzsche en Sartre hadden echter alledrie het gevoel dat niemand echt leek aan te sturen op een grondige verandering zoals zij dit voor ogen hadden, vandaar dat zij zelf hun ideeën gingen uitwerken. Zo stelde Rousseau een

terugkeer voor naar de natuur, het geweten en het gevoel. Nietzsche pleitte voor het stijl geven aan het eigen karakter. Sartre beweerde dat de mens absoluut vrij is en dat hij deze vrijheid dient te omarmen. Deze idealen wierpen zij op omdat zij dachten dat hun authenticiteitsproject zou zorgen voor een authentiek bestaan.

Deze bevindingen kunnen het authenticiteitsdiscours voor een deel verhelderen. Ik denk dat het verzetsaspect, dat gevat kon worden in een gevoel van bevreemding, kenmerkend is voor het authenticiteitsideaal. Dit verzet hoeft niet per se gekeerd te zijn tegen een samenleving. Zo kan men zich ook heftig verzetten tegen de manier waarop men het eigen leven leidt en besluiten het leven te gaan verbeteren door authentiek te willen leven. Maar ook dan is er sprake van een bevreemdingsgevoel. Het gevoel dat het een en ander niet is zoals het zou kunnen zijn of zoals het behoort te zijn. Mensen die authenticiteit nastreven, lijken zich vaak te keren tegen bepaalde tendensen in de maatschappij. Zo wordt er bijvoorbeeld gesteld dat de samenleving te rationeel is en dat mensen mechanisch en instrumenteel worden behandeld en dat de samenleving bijvoorbeeld teveel zou draaien om het graaien naar geld en dat men teveel waarde hecht aan de economie. Men vergeet dan om te zien naar in hun ogen belangrijkere zaken zoals de natuur, het menselijk welzijn en het gevoel. Het discours van authenticiteit lijkt dan in zekere mate wars te zijn van bepaalde sociale tendensen, zoals sociale instituties of heersende normen en waarden, zoals we zagen bij Rousseau, Nietzsche en Sartre. Maar authenticiteit streeft dus ook in hoge mate naar een verbetering van de huidige stand van zaken, naar herstel. Dit kan op allerlei manieren worden uitgewerkt zoals we gezien hebben. Kenmerkend voor het authenticiteitsdiscours is ook dat er gezocht wordt naar een rijker, authentiek bestaan. Authenticiteit is geen berusting in de huidige gang van zaken, maar een actief streven naar verbetering.

Het bevreemdingsgevoel zou er toe kunnen leiden dat mensen zich terugtrekken in hun zelf. Dat ze hun rug keren naar de maatschappij waar ze deel van uitmaken en proberen hun heil enkel en alleen bij zichzelf te gaan zoeken omdat ze geen duidelijke aanknopingspunten kunnen vinden voor een authentiek bestaan. Maar deze vlucht tot het zelf is natuurlijk niet noodzakelijkerwijs verbonden met authenticiteitsideaal. Tegelijkertijd is een tendens waar te nemen binnen het authenticiteitsdiscours die suggereert dat het nastreven van je eigen authentieke bestaan van groot belang is; je moet namelijk 'trouw blijven aan jezelf'. Het ideaal veronderstelt tot op zekere hoogte een suprematie van het zelf ten opzichte van eisen die van buitenaf het zelf komen. Zo lijken ook Rousseau, Nietzsche en Sartre hun eigen authenticiteitsproject hoog in het vaandel te hebben en willen zij zich niet te veel conformeren aan eisen die hun opgelegd worden. Het authenticiteitsdiscours lijkt daarmee een moeilijke relatie te veronderstellen tussen het zelf en zaken buiten het zelf. Charles Taylor stelt echter dat een verbintenis met zaken buiten het zelf essentieel is voor het nastreven van authenticiteit. Hij stelt een nieuw authenticiteitsconcept voor waarmee hij de authenticiteitsprojecten van Nietzsche en Sartre verwerpt als niet haalbaar. Dit roept de vraag op of iemand die authenticiteit nastreeft zich actief dient te verhouden tot zaken buiten het zelf of

dat dit niet noodzakelijkerwijs zo hoeft te zijn. Over dit vraagstuk zal het volgende hoofdstuk gaan.

4 ONVERMIJDELIJKE HORIZONTEN

In dit hoofdstuk zal ik de authenticiteitsvisie van Charles Taylor bespreken.¹ Aan de hand van de visie van Taylor wil ik uiteenzetten in hoeverre een verbintenis met zaken buiten het zelf van belang is voor het nastreven van authenticiteit. Ik zal het authenticiteitsconcept van Taylor contrasteren met het authenticiteitsconcept van Nietzsche en Sartre. Deze vergelijking zal ons inzicht verschaffen in de soms moeizame relatie binnen het authenticiteitsdiscours tussen het zelf en zaken buiten het zelf. Bovendien zal dit laten zien dat men een identiteit niet los kan denken van anderen.

Charles Taylor

Charles Taylor verzet zich sterk tegen bepaalde vormen van het authenticiteitsideaal. Volgens hem wordt het authenticiteitsideaal tegenwoordig erg breed opgevat en zijn er meerdere versies van het ideaal. In globale lijnen onderscheidt hij er twee: de 'hogere' en 'vollere' vorm en de 'vlakkere' en 'ondiepere' vorm.² De 'vlakkere' en 'ondiepere' vormen van authenticiteit zijn volgens Taylor variaties op het zelfverwezenlijkingsideaal, waarbij een grote nadruk wordt gelegd op *self-determining freedom*, oftewel, de vrijheid om je zelf te bepalen. Er is een strijd gaande tussen beide vormen en volgens Taylor vraagt dit niet om een verwerping van het authenticiteitsideaal, maar eerder om een herijking van het ideaal. Deze varianten van het authenticiteitsideaal worden volgens Taylor belicht door critici als Christopher Lasch (1932-1994) en Daniel Bell (1919-2011) die het ideaal bestempelen als narcistisch (Lasch) en hedonistisch (Bell). De cultuur van authenticiteit wordt daarom vaak negatief belicht en afgewezen. Het kind wordt dan met het badwater weggegooid, want volgens Taylor biedt authenticiteit in zijn beste vormen de mogelijkheid tot een rijkere vorm van bestaan.³

Taylor verzet zich echter wel tegen 'vlakke' en 'ondiepe' vormen van authenticiteit. Met name de vorm waarbij het gaat om vrije zelfbepaling.⁴ Volgens hem is vrije zelfbepaling namelijk onmogelijk, omdat een individu dan alle morele horizonten van waarde afschaft en dat kan volgens hem niet. Volgens Taylor is hierbij sprake van een radicale nadruk op het zelf en dit kan leiden tot spanningen tussen het zelf en eisen die van buitenaf het zelf komen. Volgens Taylor heeft de komst van een moderne industriële samenleving geleid tot een radicaal antropocentrisme.⁵ Een nadruk op het vervullen van het zelf bewerkstelligt volgens Taylor dat de lasten die buiten de verlangens en aspiraties van het zelf liggen, of deze nou afkomstig zijn van geschiedenis, traditie, samenleving, natuur of God, worden genegeerd of als niet-legitiem worden verklaard.⁶ Hierdoor lijkt het zo alsof de gehele cultuur van authenticiteit een gevaar op zich is voor de

samenleving, maar dit valt volgens hem te bezien.

Een morele horizon

Alvorens ons te verdiepen in Taylors opvatting over het authenticiteitsideaal is het essentieel om zijn concept van een morele horizon te begrijpen. Dit concept vormt namelijk de basis voor zijn authenticiteitsopvatting.

Een morele horizon is volgens Taylor datgene waarnaar een individu moet kijken om zich te oriënteren. Om te bepalen 'wie ik ben' dien ik ook te weten 'waar ik sta' ten opzichte van de wereld om mij heen. Volgens hem werkt identiteit op een en dezelfde manier als een oriëntatie in de ruimte. Om het identiteitsvraagstuk te beantwoorden - wie ben ik? - moet een persoon zich volgens hem oriënteren met betrekking tot een morele horizon. Hiermee bedoelt Taylor dat een persoon een positie moet innemen binnen een morele ruimte ten opzichte van een horizon of een raamwerk (*framework*). Aan de hand van dit raamwerk kan ik bepalen wat voor mij belangrijk is, waardevol is, wat ik behoort te doen, wat ik voorsta of waar ik tegenover sta.⁷ Iedereen is volgens Taylor onvermijdelijk verbonden met een morele horizon. Mensen worden geboren in een bepaalde context en leren hierdoor wat ze behoren te doen en wat het goede en het slechte is; iemand leert dan te manoeuvreren in een morele ruimte. Maar de horizon ten opzichte waarvan een individu een plaats inneemt, bestaat dus al voordat een individu ter wereld komt. Identiteit bestaat volgens hem uit bepaalde toewijdingen en identificaties aan bepaalde zaken die dan het kader vormen waarop de mens bepaalde keuzes baseert.⁸

Belangrijk om te realiseren is dat een morele horizon volgens Taylor een collectieve morele horizon is. Een oriëntatie ten opzichte van het goede veronderstelt namelijk een taalgemeenschap volgens hem. Dit kunnen we begrijpen aan de hand van Taylors volgende stelling: "One is a self only among other selves. A self can never be described without reference to those who surround it."⁹ Zo kan iemand alleen bepalen wat het goede is door middel van een gemeenschappelijke taal.¹⁰ Een persoon bevindt zich dus in een web van gesprekspartners.¹¹ Door middel van relaties met anderen leert iemand wat boosheid, liefde en bezorgdheid is. En hiermee verbonden is dan dat je door middel van relaties met anderen ook je plaats leert bepalen ten opzichte van een gemeenschappelijk morele horizon. Als ik het heb over liefde, dan refereer ik daarmee ergens aan. Hoewel we kunnen verschillen over de exacte betekenis hiervan (niet geheel onwaarschijnlijk), hebben we toch een idee waar we het over hebben. Kortom, zaken krijgen voor een individu betekenis door middel van relaties met anderen.

Tot op zekere hoogte vormt de context waarin je geboren wordt dan ook je identiteit. Deze context is volgens Taylor historisch en cultureel bepaald, maar dit sluit volgens Taylor niet uit dat een daarmee altijd gebonden is aan zijn exacte positie ten opzichte van een morele horizon. Aanvankelijk zal een persoon sterk bepaald worden door zijn context, maar een persoon kan zich ook verzetten tegen deze context. Zo hoeft het niet te betekenen dat als je opgevoed bent als katholiek dat je dan altijd katholiek zult blijven. Je

kunt weliswaar van standpunt veranderen omtrent bepaalde zaken, maar daarmee wissel je volgens hem alleen van kader. Je standpunt wijzigen, en daarmee hoe jij je zelf bezieet, blijft volgens hem onvermijdelijk verbonden met een groter collectief raamwerk. Het is volgens hem niet mogelijk om te ontsnappen aan de menselijke natuur en men moet zich verhouden tot anderen. Dit betekent dat het innemen van een standpunt dat afwijkt van de gemeenschap mogelijk is; een ontsnapping aan een talige gemeenschap volgens hem daarentegen onmogelijk. Originaliteit is zeker mogelijk, maar om deze visie waarde te geven dient deze gecommuniceerd te worden:

"A human being can always be original, can step beyond the limits of thought and vision of contemporaries, can even be quite misunderstood by them. But the drive to original vision will be hampered, will ultimately be lost in inner confusion, unless it can be placed in some way in relation to the language and vision of others."¹²

Elke visie moet volgens hem geworteld zijn in de taal en communiceerbaar zijn. Op de een of andere manier moet je volgens hem namelijk de uitdaging aan kunnen gaan dat je zeker weet wat je zegt. Dit kan volgens hem alleen door middel van uitwisseling van gedachten met anderen.¹³ We kunnen volgens hem dus wel degelijk afwijken van de heersende normen en waarden, maar hiervoor moeten we wel in staat kunnen zijn om onze visies te kunnen articuleren en te bekrachtigen door middel van relaties met anderen.

De (on)realiseerbaarheid van 'vlakke' en 'ondiepe' vormen van authenticiteit

De 'vlakke' en 'ondiepe' vormen van authenticiteit berusten volgens Taylor op een misvatting over zelfrealiserende vrijheid. Volgens hem wordt dit vrijheidsconcept te absoluut doorgetrokken en wordt daarbij soms voorbijgegaan aan een morele horizon. Hoewel Taylor de aantrekkingskracht en de verleiding inziet om aan deze zelfrealiserende vrijheid vast te klampen, slaat het authenticiteitsideaal door dit te omhelzen volgens hem dus een verkeerde weg in. Hij verzet zich tegen het concept van radicale vrijheid, waarbij men los wil staan van een horizon van waarde en waarin er een mogelijkheid is jezelf te herijken, te herscheppen, te herdefiniëren.¹⁴ Taylor stelt dat de zoektocht naar zelfverwezenlijking in zichzelf nooit vruchtbaar kan zijn: "Nothing would count as a fulfilment in a world in which literally nothing was important but self-fulfilment."¹⁵ De mens zal op zoek moeten gaan naar iets wat buiten hem is, pas dan kan er ware vervulling plaatsvinden volgens hem. Zaken krijgen volgens Taylor pas waarde als ze tegen een horizon worden afgetekend. Zo heeft het gegeven dat hij bijvoorbeeld 3,732 haren op zijn hoofd heeft op zichzelf geen betekenis. Dit krijgt volgens hem pas betekenis als het zo zou zijn dat het getal 3,732 een heilig getal is in een bepaalde samenleving. Het verkrijgen van waarde vindt hier dus plaats door een koppeling aan het sacrale.¹⁶ Mensen kunnen zichzelf niet definiëren volgens Taylor want dit zou een ontkenning zijn van een horizon waartegen zaken waarde krijgen voor mensen. Met het ontkennen hiervan schiet het zelfverwezenlijkingsideaal volgens Taylor zijn doel voorbij: het kiezen *an sich* is niet genoeg om

aan iets waarde te verlenen, kiezen heeft alleen waarde als bepaalde zaken significanter zijn dan andere. Maar hierin zit nu juist de crux volgens hem. Je bepaalt niet zelf of het een belangrijker is dan het ander; zaken krijgen waarde door middel van een situering ten opzichte van een morele horizon.¹⁷ Taylor licht dit als volgt toe:

"I couldn't claim to be a self-chooser, and deploy a whole Nietzschean vocabulary of self-making, just because I choose steak and fries over poutine for lunch. Which issues are significant, I do not determine. If I did, no issue would be significant. But then the very ideal of self-choosing *as a moral ideal* would be impossible."¹⁸

Het maken van keuzes veronderstelt volgens hem namelijk dat er zaken zijn die onafhankelijk van mijn wil waarde hebben:

"Even the sense that the significance of my life comes from its being chosen [...] depends on the understanding that *independent of my will* there is something noble, courageous, and hence significant in giving shape to my own life."¹⁹

Een zinvol leven verwijst daarmee volgens hem altijd naar waarden die ingebed zijn in een morele horizon. Het creëren van deze waarden kun je niet zelf. Het creëren hiervan dient altijd in relatie te staan met anderen waarmee je dus een plaats inneemt in een morele collectieve ruimte. Volgens hem zijn waarden bepaald door een enkel individu dan ook onbegrijpelijk:

"[...] things have significance not of themselves but because people deem them to have it - as though people could determine what is significant, either by decision, or perhaps unwittingly and unwillingly by just feeling that way. This is crazy. I couldn't just *decide* that the most significant action is wiggling my toes in warm mud. Without a special explanation, this is not an intelligible claim [...]. So I wouldn't know what sense to attribute to someone allegedly *feeling* this was so. What could someone *mean* who said this?"²⁰

Taylor's kritiek komt helder naar voren in een voorbeeld dat aanhaalt over Sartre. Het betreft een situatie die Sartre schetst waar een jongeman naar hem toekomt en voor een dilemma staat. Sartre beschrijft de situatie van de jongeman als volgt:

"Hij woonde alleen met zijn moeder, die veel verdriet had van het halve verraad van zijn vader [die collaboreerde met de Duitsers] en de dood van haar oudste zoon, en haar troost vond in hem alleen. Deze jongeman had op dat moment de keus tussen naar Engeland gaan en dienst nemen bij de Vrije Franse Strijdkrachten - d.w.z. zijn moeder verlaten - of bij deze vrouw blijven en haar steunen. Hij beseft terdege dat deze vrouw alleen door hem nog de kracht vond om te leven en dat zijn vertrek - en misschien zijn dood - haar tot wanhoop zou brengen. [...] Hij werd dus geconfronteerd met twee totaal verschillende typen van actie: het ene concreet en direct, maar slechts gericht op één individu; het andere, gericht op een oneindig groter geheel, een nationaal collectivum, een onderneming die juist daardoor veel onzekerder was en halverwege spaak kon

lopen."²¹

Volgens Sartre is er geen enkele moraal die hierop een antwoord geeft op dit lastige dilemma van deze jongeman. Hij antwoordt deze jongeman als volgt: "[...] ik kon maar één ding zeggen: je bent vrij, kies zelf, dat wil zeggen denk je eigen waarden uit."²²

Volgens Taylor is deze opvatting van Sartre echter problematisch. Taylor geeft echter zonder aarzeling toe dat het een zeer moeilijk dilemma is waar deze jongeman voorstaat. Hij stelt dat dit veroorzaakt wordt doordat er twee morele *claims* op de jongeman worden gelegd. Maar volgens hem heeft de Satriaanse radicale kiezer, die dan optreedt als weegmeester, geen gewichten om een bepaalde keus zwaarder te laten wegen dan de ander. Welke maatstaven dient hij te hanteren als hij stelt dat er geen waarden zijn die voorrang genieten boven de andere waarden? Als er, in Taylors terminologie, geen sterke evaluaties zijn? Deze sterke evaluaties zijn volgens hem namelijk inherent aan het hebben van een zelf: je kunt je hiervan niet los denken.²³ Een individu kan volgens hem niet zomaar iets kiezen en kan in het voorbeeld van de jongeman niet zomaar voor zijn moeder of het verzet kiezen. Er moet volgens hem ten minste sprake zijn van een bepaalde voorkeur die ergens op gebaseerd is om een keuze te kunnen maken tussen beide. Een keuze is volgens hem een oordeel dat het een zwaarder telt dan het ander.

Zo is een keuze tussen A en B altijd gebaseerd op een bepaalde overweging die de doorslag geeft. Stel dat we als voorbeeld de keuze tussen ijsjes nemen; tussen ijsje A en ijsje B. Stel, ik vind ijsje A lekkerder dan ijsje B. Ik kan dan besluiten dat omdat ik het A lekkerder vind, dat ik voor A kies. Maar ik zou ook kunnen overwegen dat ik niet altijd hetzelfde ijsje wil: in dat geval telt de overweging om te breken met een bepaalde routine voor mij het zwaarst en kies ik voor ijsje B. Maar volgens Taylor maak je in beide gevallen dus een afweging. Mijn persoonlijke keuze tussen bepaalde ijsjes is niet van groot belang, maar morele keuzes zoals in het voorbeeld van de jongeman zijn van een andere categorie. De keuze hiervan hangt volgens Taylor af van datgene waar ik meeste waarde aan hecht en deze waarde is nou eenmaal alleen maar te bepalen aan de hand van een morele horizon. Een morele horizon biedt voor Taylor de mogelijkheid je te oriënteren: om te bepalen wat van belang is en wat niet.

Deze redenering heeft de nodige consequenties. Er volgt namelijk uit dat Sartres poging om zijn eigen waarden uit te denken (zoals hij ook de jongeman adviseert dat te doen) onmogelijk is. Ook volgt hieruit dat Nietzsches zelfcreatie onmogelijk is.

Authenticiteit herijkt door Taylor: 'voller' en 'rijker'

Deze bovengenoemde vormen van authenticiteit trivialisieren het authenticiteitsideaal en zijn volgens Taylor daarom eigenlijk ook geen authentieke vervullingen van het authenticiteitsideaal.²⁴ Maar wat is dan wel een authentieke vervulling van het ideaal? Volgens Taylor draait het ideaal om het volgende:

"Authenticity is clearly self-referential: this has to be *my* orientation. But this doesn't mean that on another level the *content* must be self-referential: that my goals must express or fulfil my desires or aspirations, *as against* something that stands beyond these. I can find fulfilment in God, or a political cause, or tending the earth. Indeed, the argument above suggests that we will find genuine fulfilment only in something like this, which has significance independent of us or our desires."²⁵

Authenticiteit draait volgens Taylor om vervulling te zoeken in zaken buiten het zelf.²⁶ Het gaat daarmee volgens hem niet zozeer om het botsen met bepaalde zaken die buiten mij staan. Het ideaal is daarmee geen vijand van de eisen die boven het zelf uitstijgen maar veronderstelt volgens Taylor zulke eisen.²⁷ Authenticiteit is daarmee dan trouw blijven aan jezelf door je te committeren aan iets buiten het zelf. Volgens Taylor is het misschien zo dat mensen alleen authenticiteit kunnen bereiken door een verbintenis aan te gaan met een groter geheel.²⁸

Het afschrijven van authenticiteitsprojecten?

We hebben dus kunnen zien dat een morele horizon onvermijdelijk is voor Taylor. Daarom schrijft Taylor Nietzsches en Sartres authenticiteitsprojecten af, maar dat is niet geheel correct volgens een bepaalde veronderstelling die inherent verbonden zijn met het authenticiteitsdiscours. Deze veronderstelling is namelijk dat het eenieder vrij staat zijn eigen authenticiteitsproject na te streven en dat men het project van de ander dient te tolereren. Andermans authenticiteitsproject afschrijven past dus niet binnen het ideaal.

We kunnen in deze context spreken over een hedendaagse tendens waarbij niets namelijk echt dwingend lijkt te zijn in een tijdperk waarin ieder zijn eigen waarden en waarheden lijkt te bepalen. Deze tendens kristalliseert zich natuurlijk ook in het authenticiteitsdiscours: '*ik* bepaal wat voor *mij* authentiek is'. Zo stelt Taylor ook dat authenticiteitsideaal behelst dat het *mijn* oriëntatie is: "Authenticity is clearly self-referential: this has to be *my* orientation."²⁹ Oftewel, een ander dient dus *niet* te bepalen hoe jij je authenticiteit dient na te streven. Dit dien je zelf te bepalen. Als je het door een ander zou laten bepalen hoe je authentiek dient te zijn, dan zouden veel mensen dit bestempelen als inauthenticiteit. Authenticiteit veronderstelt namelijk originaliteit, uniciteit en eigenzinnigheid. Het discours van authenticiteit veronderstelt dus ook dat iedereen zijn eigen, authentieke antwoord vindt op de manier waarop hij authenticiteit wil bereiken.

Volgens Taylor leidt de ethiek van authenticiteit onvermijdelijk tot een zekere mate van relativisme, waarin de geldende regel is: " - laat iedereen het zijne doen, laten we elkanders 'waarden' niet bekritisieren -"³⁰ Taylor spreekt er in deze context zelfs over dat de zonde die niet getolereerd wordt, intolerantie is. Iedereen dient zijn eigen waarde te willen bepalen en iedereen dient dit goed te vinden. Kritiek op iemands authenticiteitsideaal lijkt daarmee ongewenst. Taylor zegt dat een ander binnen de ethiek van authenticiteit dan ook geen recht heeft om de waarden van iemand anders te bekritisieren: "[...] no one has

a right to criticize another's value."³¹ In het authenticiteitsdiscours lijkt de geldende regel dus je de baas bent over je eigen leven en dat een ander dat dient te respecteren. Of je ook daadwerkelijk heer en meester bent over je eigen leven, dan wel je eigen authenticiteitsproject, is natuurlijk een tweede, maar het discours van authenticiteit lijkt dit wel te veronderstellen.

Het zelf en de ander

Uit de stelling dat een collectieve morele horizon onvermijdelijk is, volgt ook de conclusie dat anderen invloed uitoefenen op onze identiteit. Immers, door middel van een positionering ten opzichte van een morele horizon kan een individu bepalen waar hij staat en wie hij is. Maar deze horizon wordt dus gevormd door een gezamenlijke inbreng van mensen. Anderen oefenen daarmee op een directe manier invloed uit op een identiteit van een ander. Ook Rousseau, Nietzsche en Sartre ontkennen dit niet. Eén van de redenen waarom ze heftig inauthenticiteit bevochten, is omdat juist deze potentieel grote beïnvloeding is vanuit de samenleving. Een individu wordt immers in een context geboren en gevormd door de sociale invloeden om hem heen. Mensen om hem heen voeden hem op en een individu leert zich aan te passen aan de heersende normen en waarden van anderen: hij socialiseert. Dit proces is onvermijdelijk en komt bij iedereen voor. Maar tegelijkertijd zijn er wel mensen (bijvoorbeeld pubers) die zich heftig verzetten tegen deze socialisering en het discours van authenticiteit kan men ook zien als een verzetshaard tegen een verregaande socialisering.

Maar volgt uit deze onvermijdelijke verbintenis met een gemeenschap ook dat mensen zich verder moeten committeren aan deze gemeenschap? Toewijding brengt ook verplichting met zich mee en verplichtingen kunnen ertoe leiden dat ik mij anders dien te gedragen dan dat ik zou willen en dan wie ik werkelijk ben. Deze verplichtingen kunnen immers een belemmering vormen voor je zelfontplooiing. Juist deze sociale, morele dimensie lijkt in strijd te zijn met authenticiteit. Maar is het dan afdoende om je slechts in aanvang te oriënteren ten opzichte van een gemeenschap?

Zoals we hebben gezien bij Rousseau, Nietzsche en Sartre houdt het authenticiteitsideaal vaak een breuk met een gemeenschap in. Deze breuk is niet definitief, maar gericht op herstel. Dat teveel conformeren aan eisen uit de omgeving niet goed zou zijn voor het nastreven van authenticiteit zien we duidelijk bij Rousseau. Hij wilde zich namelijk ontworstelen aan een gesocialiseerde identiteit; dit leidde volgens hem immers tot schone schijn en onecht toneelspel. Datgene wat in de samenleving de geldende maatstaf was, was daarmee niet gelijk voor Rousseau ook de geldende maatstaf. Integendeel, hiertegen diende men zich juist te verzetten. Taylor stelt echter een authenticiteitsconcept voor dat een individu weer ten volle in deze samenleving plaatst: alleen binnen een samenleving kan een individu authentiek zijn. Terwijl Rousseau zich in ieder geval gedeeltelijk buiten deze samenleving wilde plaatsen. Nietzsche en

Sartre wilden zich zelfs nog sterker losweken van deze samenleving dan Rousseau. Het concept van Rousseau, Nietzsche en Sartre verschilt daarmee wel van Taylors concept. Volgens de eersten ben je het immers zelf die zijn eigen identiteit moet inkleuren, dit dient juist ten dele *niet* afhankelijk te zijn van andere mensen. Bij Taylor is het echter onvermijdelijk dat andere mensen dus invloed uitoefenen op jouw identiteit; met hen ga je in gesprek over wat van belang is en wat niet hierdoor kun je jouw waarden bepalen. Hoewel Rousseau dit geenszins ontkent, lijkt hij dit wel een lastig punt te vinden. Nietzsche en Sartre lijken de invloed van anderen dus weg te willen strepen. Hoewel zij ook niet lijken te ontkennen dat een individu aanvankelijk is gevormd door zijn context, lijken zij zich verder wel zoveel mogelijk te willen onttrekken aan deze invloed. Zo stelt Guignon ook dat authenticiteit tot op zekere hoogte *asociaal* is in de zin dat het zich tegen het sociale keert; het vereist haast een andere kijk op zaken dan dat de samenleving heeft.³² Het gaat erom je eigen, authentieke zienswijze te ontwikkelen. Gezien vanuit het bovengenoemde perspectief lijkt Guignon gelijk te hebben en wringt authenticiteit behoorlijk met het sociale.

Een belangrijk inzicht verkregen in het authenticiteitsdiscours door de bestudering van Taylors visie is dat authenticiteit dus onlosmakelijk verbonden is met situering ten opzichte van een morele horizon. Daarmee is het ideaal onlosmakelijk met anderen. Hoewel authenticiteit volgens Taylor vaak wordt beleefd als een verzet tegen bepaalde sociale tendensen, vergeet men vaak dat authenticiteit tegelijkertijd ook een openheid vereist ten opzichte van een horizon.³³ Men vergeet dan dat een identiteit gevormd wordt door een verbintenis met anderen.

Zoals gezien kan een toewijding aan een bepaalde zaak buiten het zelf wel degelijk kan leiden tot authenticiteit. Zoals Taylor stelt kunnen mensen vervulling kunnen vinden in God, een politieke zaak of het omzien naar de aarde. Dit zou heel goed kunnen. Maar tegelijkertijd kan, gezien vanuit het authenticiteitsdiscours, een toewijding aan een bepaalde zaak dat buitenaf het zelf komt ook de nodige problemen met zich meebrengen.

5 AUTHENTICITEIT ALS ILLUSIE

In dit hoofdstuk zal ik de visies van Jean Baudrillard (1929-2007) en Slavoj Žižek (geb. 1949) over authenticiteit uiteenzetten. In het vorige hoofdstuk zagen we dat een individu onvermijdelijk wordt beïnvloed wordt door een verbintenis met een horizon, maar volgens Baudrillard en Žižek wordt een individu grotendeels bepaald door zijn context. Zij beweren namelijk dat authenticiteit een illusie is die wordt opgeworpen door het 'systeem'. Dit systeem simuleert de werkelijkheid en laat het subject geloven dat hij een identiteit heeft. Deze identiteit valt volgens hen echter te bestempelen als een gesimuleerde en symbolische identiteit; deze identiteit is slechts illusie. Vanuit eenzelfde gedachte is ook authenticiteit opgelegd door het systeem. Het systeem verplicht het subject om 'zichzelf te zijn'. Maar eigenlijk is een individu volgens hen helemaal 'niets'. Toch is er volgens zowel Baudrillard als Žižek een 'ontsnapping' mogelijk is uit dit symbolische bestaan waartoe het systeem een individu dwingt.

De visies van beiden filosofen werpen een geheel ander licht op authenticiteit dan dat we voorheen hebben gezien. We zullen zien dat dit ons verhelderende inzichten zal opleveren over het authenticiteitsdiscours en dat een bespreking van deze filosofen daarom de moeite waard is.

Jean Baudrillard

Jean Baudrillards subjectdenken wordt op verschillende manieren geïnterpreteerd. Maar Baudrillard lijkt de lezer ook continu te misleiden door hem mee te nemen in zijn taalspel, waarbij hij geen enkele methode of oplossing lijkt aan te dragen voor de problemen die hij opwerpt. Doordat Baudrillards denken gepaard gaat met de nodige interpretatieproblemen, zorgt dit voor verscheidende lezingen van Baudrillard. Zo zijn sommigen (Alex Callinicos, Douglas Kellner, Christopher Norris)¹ van mening dat Baudrillard geen ruimte meer over laat voor het subject, identiteit of agentschap (agency). Terwijl anderen (William Pawlett, Elise van Alphen)² wel voorstaan dat het subject een rol speelt in Baudrillards theorieën; zij het een andere rol dan gebruikelijk. Om na te gaan wat de rol van het subject dan wel zou kunnen zijn bij Baudrillard, is het goed om eerst na te gaan hoe hij bepaalde noties van het autonome subject onderuithaalt. Centraal in Baudrillards subjectdenken staat de relatie van het sociale met het individu; het subject is namelijk getransformeerd door het systeem van consumentisme.³ Hierdoor lijkt het subject een willoos radartje dat wordt voortgestuwd door het systeem.

Het allesoverheersende systeem

Bij Baudrillard is het subject niet een opzichzelfstaand fenomeen, maar eerder een simulatie. Dit is vergelijkbaar met Nietzsches notie van het subject als fabeltje. Nietzsche stelde namelijk dat het idee van een subject vooral voortkwam uit het christelijke gedachtegoed. Hoewel Baudrillard dit nergens lijkt te ontkennen, trekt hij de invloeden, die het idee van het subject opwerpen en in standhouden, verder door naar andere machtsconstellaties zoals het kapitalisme, de psychoanalyse en de wetenschap. Allerlei invloeden begiftigen het individu met de notie dat hij een subject is, maar in feite is dit fictie volgens Baudrillard.⁴ Het subject heeft namelijk nooit bestaan volgens hem. Allerlei machtsconstellaties hebben er echter wel baat bij dat een individu denkt dat hij zelf kan handelen. Zo zal een economisch subject bijvoorbeeld denken dat de aanschaf van bepaalde producten een expressie is van wie hij is. Een individu, die in dit geval in wezen niets anders is dan een consument, zal dan denken dat een bepaald product voor hem persoonlijk op maat gemaakt is:

"You can always tell an Airborne seat from the fact that, when you sit in it, it is always YOUR armchair, YOUR chair or YOUR sofa, and you always get that comfortable feeling of being in a seat made exactly to measure for you alone"⁵

Volgens Baudrillard is het kapitalistische systeem erbij gebaat als een individu zich in de illusie waant dat hij een uniek persoon is en dat hij het aanschaffen van producten aanschouwt als een profilering van zijn eigen uniciteit; dat hij denkt dat producten voor 'hem' persoonlijk zijn gemaakt.

De sociale structuur in het Westen legt volgens Baudrillard individualiteit op aan mensen: "[...] our social structure [...] imposes a *proper* name and a *private* individuality on everyone, shattering all solidarity in the name of an urban, abstract and universal sociality."⁶ Iedereen wordt gesommeerd een individu te zijn, maar volgens Baudrillard worden mensen daarmee gegijzeld door hun identiteit.⁷ Deze identiteit is namelijk slechts schijn. Een mens bevindt zich volgens Baudrillard in een stelsel van allerlei machtsconstructen die hem toefluisteren hoe hij dient te zijn en hoe hij dient te handelen. Zo is het in een politiek systeem niet noodzakelijk dat een individu zelf een mening formuleert, hij dient alleen de publieke opinie te reproduceren:

"Nobody need *produce* an opinion any more, but everyone must *reproduce* public opinion, in the sense that all opinions are swallowed up in this kind of general equivalent and proceed from it thereafter (reproduce it, or what they take it to be, at the level of individual choice).⁸

Baudrillard stelt dat systemen het beste draaien bij een zekere eendrachtigheid onder mensen, waarbij individuen zich schikken naar de algemene gang van zaken zoals het systeem dit voorschrijft. Individuen worden volgens hem dan ook in de waan gelaten van hun eigen subjectiviteit. De illusie van keuze staat hierbij centraal volgens hem: "The very choice of work, the utopia of a tailor-made job, signifies that the *die*

is cast, that the structure of absorption is total."⁹ Maar zoals gezegd is dit slechts illusie. Een individu wordt volgens hem door het systeem *niet* beschouwd als individu, maar slechts als een inwisselbare schakel. Zo wordt een arbeider niet gekenmerkt door zijn individualiteit, maar door het tegenoverstelde hiervan, zijn anonimiteit:

"The worker is no longer a man, nor even a woman: it has its own sex, it is assigned this labour power as an end, and marked by it as a woman is marked by her sex (her sexual definition), as as Black is by the color of his or her skin - all signs and nothing but signs."¹⁰

Gesommeerd om 'jezelf te zijn'

Gezien vanuit dit perspectief is authenticiteit ook een illusie. Baudrillard spreekt als volgt over authenticiteit:

"Zelfs als het gaat om onze eigen identiteit, waarvan we gijzelaars zijn, worden we gesommeerd om haar te accepteren [...], gesommeerd onszelf te zijn, te spreken, te genieten, ons te realiseren [...]"¹¹

Dat de oproep klinkt tot mensen om zichzelf te zijn, is iets dat we al eerder zagen terugkomen. In de inleiding hebben we gezien dat authenticiteit vaak wordt gebruikt als een reclamestrategie. Deze oproep tot jezelf zijn wordt een verplichting volgens Baudrillard. Sterker nog, het wordt een gijzeling. Gedwongen authenticiteit nastreven doet eerder denken aan inauthenticiteit dan aan authenticiteit. Baudrillard interesseert zich echter voor het authenticiteitsvraagstuk. Volgens hem is het gehele authenticiteitsproject namelijk onmogelijk. Dit komt doordat een identiteit eigenlijk onmogelijkheid is: "we zijn nooit *dit* of *dat*, behalve wanneer we er toe worden gedwongen".¹² Een identiteit is daarmee nooit 'echt', maar slechts een construct. Dit komt omdat een mens volgens Baudrillard op zichzelf niets is. Het subject is leeg en is slechts een 'simulatiedispositief'. Een mens is als een televisiescherm volgens Baudrillard; hij simuleert slechts de input van dat wat hij aangereikt krijgt: "Wij registreren alles maar geloven er niet in, want *wij zijn zelf schermen geworden*, en wie kan van een scherm verlangen dat het gelooft in wat het registreert?"¹³

Is het subject daarmee dan volgens Baudrillard louter een reflector dat weerkaatst wat in zijn bereik komt? Om zijn opvatting hierover te kunnen doorgronden, dienen we een uitstap te maken naar Baudrillards denken over *simulacra*, wat we kunnen vertalen als schijnvertoningen. We zullen zien dat het huidige *simulacrum* waarin mensen zich bevinden volgens Baudrillard verwijst naar een toestand waarin niet meer verwezen wordt naar de werkelijkheid, maar waarin deze werkelijkheid slechts nog wordt gesimuleerd. Het werkelijke bestaat in dat opzicht ook niet meer en alles wordt gedomineerd door symbolische uitwisseling: alles verwijst naar elkaar, maar deze verwijzingen zijn leeg. Het subject is daarmee ook leeg, het is slechts een verwijzingsteken.

Het simulacrum van de simulatie

De huidige toestand waarin het Westen zich bevindt is volgens Baudrillard het *simulacrum* van simulatie. Hij onderscheidt drie stadia van *simulacra*: Het eerste stadium is die van *namaak* dat plaatsvond vanaf de renaissance tot de industriële revolutie. Het tweede stadium is die van *productie* dat plaatsvond tijdens het industriële tijdperk. Het derde stadium is die van *simulatie* en in deze fase bevinden wij ons nu volgens Baudrillard.¹⁴

Aan deze stadia van *simulacra* gaat een stadium vooraf waarin nog niet gesproken kan worden van een *simulacrum* volgens Baudrillard. In dit stadium verwijzen objecten nog direct naar een werkelijkheid. Objecten zijn in die fase nog beperkt in aantal en elk object is dan uniek. Zo heeft iemand een bepaald object gemaakt en er is geen enkel object dat precies hetzelfde is. Zo is een gemaakte tafel uniek en is er geen exacte kopie. Ten tijde van het kapitalisme komt er echter een omslag in deze verhouding tussen de werkelijkheid en objecten. Dan ontstaan de *simulacra* namelijk volgens hem en er vindt een verschuiving plaats in het denken over de werkelijkheid. In het eerste *simulacrum* van *namaak* gaat men de natuur imiteren. Men gaat spelen met de verdubbeling van een object, maar de verwijzing naar de werkelijkheid blijft cruciaal en vervalt niet.¹⁵ De imitatie leeft volgens hem bij de gratie van het verschil ten opzichte van het oorspronkelijke. Het tweede *simulacrum* van *productie* schaft deze verwijzing naar de werkelijkheid echter af. Hierbij is er geen sprake meer van een origineel. Er is geen imitatie meer, maar een object wordt slechts een object in een serie waarin de mogelijkheid bestaat van twee of van een oneindig aantal identieke objecten.¹⁶ De relatie tussen objecten wordt daarbij volgens Baudrillard niet langer gekenmerkt door een relatie tussen het origineel en de imitatie, maar door een relatie van gelijkwaardigheid en onbeduidendheid.¹⁷ Massaproductie komt hiermee op gang: objecten worden daarmee producten die niet meer van elkaar te onderscheiden zijn.

Waar in het tweede *simulacrum* objecten nog pure series zijn volgens Baudrillard, vervalt dit serie-aspect volgens hem in het derde *simulacrum* van *simulatie*: objecten worden nog slechts gemaakt op basis van modellen, op basis van hun pure reproduceerbaarheid. De relatie tussen objecten en werkelijkheid verdwijnt hiermee telkens verder naar de achtergrond volgens Baudrillard. Waar in het tweede *simulacrum* nog geproduceerd werd omwille van het product, valt deze aanleiding nu volledig weg in het derde *simulacrum*. Reproductie is volgens hem alleen nog maar een simulatie van productie. Het is dan een systeem dat zichzelf in standhoudt omwille van het eigen bestaan, het systeem kent geen doelen, geen doeleinden - het systeem draait als een immanent operationeel systeem.¹⁸

De werkelijkheid is daarmee volgens Baudrillard ook verdwenen uit in het huidige *simulacrum*. Er is geen actieve verwijzing meer naar de werkelijkheid. Hiermee wordt de simulatie opgevat als werkelijkheid. In Baudrillards terminologie valt deze simulatie te beschrijven als 'echter dan echt': het hyperreële. De realiteit wordt gedwongen om over te gaan in haar hoogste versnelling, om in *overdrive* te gaan; het moet harder gaan dan dat ze kan om te verhullen dat ze in feite leeg is:

"De reactie op de nieuwe stand van zaken was niet een gelaten prijsgeven van oude waarden maar eerder een waanzinnige overdeterminatie, een overdrijving van die waarden van de referentie, de functie, de finaliteit, de kausaliteit."¹⁹

Baudrillard blijft zich continue op tautologische wijze herhalen in overtreffende trap om aan te duiden wat dit stadium van 'hyperrealiteit' behelst: "Het reële wijkt niet voor het imaginaire, het wijkt voor iets dat reëler is dan reëel: het hyperreële. Waarder dan waar: dat is de simulatie."²⁰ Hiermee wil hij laten zien dat er geen verwijzing is naar de werkelijkheid, maar tegelijkertijd wil hij laten zien dat deze simulatie nu *de* werkelijkheid is geworden. De hyperrealiteit mag dan wel niet verwijzen naar een 'echte' werkelijkheid, maar de gesimuleerde werkelijkheid is simpelweg 'echter dan echt' geworden. De hyperrealiteit is de norm geworden.

Waar zaken voorheen gediiden door middel van hun tegenstelling - het mooie tot het lelijke, het goede tot het kwade, het reële tot imaginaire - valt deze tegenstelling nu weg volgens Baudrillard in de hyperrealiteit; ze absorbeert deze tegenstelling door een 'spiraal van *verdubbeling*'.

"Stel je iets moois voor dat alle energie van het lelijke heeft geabsorbeerd, en je hebt de mode... Stel je iets waars voor dat alle energie van het valse heeft geabsorbeerd, en je hebt de simulatie..."²¹

Nogmaals:

"De leegte wijkt evenmin voor het volle, maar voor de overlading en de verzadiging - voller dan vol, zo reageert het lichaam in de zwaarlijvigheid en de seks in de obsceniteit, ze reageren of op de leegte. [...] De seksualiteit vervliegt niet in de sublimatie, de verdrinking en de moraal, eerder vervliegt ze in iets dat seksueler is dan de seks: de porno. De hedendaagse hyperseksualiteit van het hyperreële."²²

Zo zouden we nog wel even door kunnen gaan met het opsommen van alles wat tegenwoordig hyperreëel is; Baudrillard zelf lijkt in ieder geval dit punt niet vaak genoeg te kunnen benadrukken. Wat overblijft volgens Baudrillard zijn tekens die nergens meer naar verwijzen. Waar er in de semiotiek nog werd uitgegaan van een verschil tussen betekenaar en betekende, dat wil zeggen het woord op zich en waarnaar het verwijst (bijvoorbeeld het woord tafel en de tafel waarnaar het woord verwijst), ziet Baudrillard alleen nog maar betekenaars. Er zijn volgens hem enkel nog tekens die nergens meer naar verwijzen. De betekenden zijn er niet meer; tekens verwijzen naar elkaar zonder naar de werkelijkheid te verwijzen. Als we toch nog op de werkelijkheid willen wijzen volgens Baudrillard, dan kunnen we volgens hem niets anders dan wijzen op de tekens zelf: zij zijn de werkelijkheid geworden.

Essentieel voor het begrijpen van zijn denken over *simulacra* is dat de werkelijkheid dus wordt gesimuleerd. Hierbij dient opgemerkt te worden dat simulatie voor hem niet gelijk staat aan nabootsing, maar eerder aan een vervanging: de simulatie vervangt de werkelijkheid door het te vervangen met tekens

die duiden op de werkelijkheid.²³ Het is een pure vorm van *simulacrum*.

De gesimuleerde hyperrealiteit blijft volgens Baudrillard eindeloos ronddraaien als een vicieuze cirkel. Het kent begin noch einde.

"Simulation is characterized by a *precession of the model*, of all the models based on the merest fact - the models come first, their circulation, orbital like that of the bomb, constitutes the genuine magnetic field of the event."²⁴

Deze simulatie kent dus einddoel noch beweegreden. Het enige waar ze op gericht is, is de instandhouding van haar eigen bestaan. Hiervoor doet ze volgens Baudrillard beroep op verscheidende constructies die ze in leven roept, waarbij het construct van het subject er een is. Als een subject maar gelooft dat hij een identiteit, een vrije wil, een persoonlijkheid en wat dies meer zij heeft, dan gedijt de simulatie daarbij. Ideologieën worden gesimuleerd zodat mensen hun rol vervullen ter instandhouding van de simulatie. Het subject is volgens Baudrillard enkel een leeg teken dat meebeweegt in de contingente simulatiedans van het systeem. Het opereert op een en dezelfde wijze als een televisiescherm dat op zichzelf geen inhoud heeft en slechts materie is. Pas als je een televisie aanzet en je een zender of film opzet, krijgt dat wat je ziet op het scherm betekenis. Een subject is volgens Baudrillard net als een televisie; het is leeg en krijgt betekenis door zijn context.

Het wanordelijke lot

Baudrillards subjectdenken roept de vraag op of een individu veroordeeld is tot het zinloos simuleren van zijn eigen subjectpositie. Vanuit het authenticiteitsdenken zouden we zelfs kunnen opperen dat deze gesimuleerde identiteit aanleiding geeft om authenticiteit na te streven. Het is dan een weigering om je neer te leggen bij de leegheid van het subject. Volgens Baudrillard zou deze suggestie echter zinloos zijn, want Baudrillard stelt dat er sprake is van een fataliteit. Een individu is volgens hem helemaal niet in staat tot in eigen handen nemen van zijn lot. In tegendeel, het lot beslist over hem.

Baudrillard stelt voorop dat toeval geen invloed heeft op de loop der dingen: "zonder enige twijfel maakt het lot, en niet het toeval, de 'natuurlijke' loop der dingen uit".²⁵ Toeval veronderstelt volgens hem immers dat er zoiets is als het tegenoverstelde daarvan:

"Het toeval vooronderstelt een God die nog buitengewoner is dan en die alles regelt via zijn wil, buitengewoner nog dan een God van een universele voorbestemming of een providentiële of funeste aaneenschakeling van dingen."²⁶

Een toeval impliceert namelijk een inbreuk op de normale gang van zaken volgens Baudrillard. Wat mensen als een inbreuk ervaren in hun leven, en wat ze dan vervolgens toeval noemen, duidt op wanorde die ze volgens hem niet kunnen verklaren. Maar de wereld drijft volgens hem op deze wanordelijke toestand. De

wanorde is het mechanisme dat de wereld doet draaien. Baudrillard spreekt over een rijke en plausibele hypothese als hij het volgende stelt:

"[...] een wereld waarin absoluut geen toeval bestaat - niets is dood, niets is inert, niets is ontketend, ontbonden of wisselvallig, alles schakelt zich daarentegen fataal en schitterend aaneen - niet via rationele ketens (die fataal noch schitterend zijn) maar via een onophoudelijke cyclus van metamorfosen, via verleidelijke ketens van de vormen en de verschijningen."²⁷

Dit lot voltrekt zich volgens hem niet op een geordende manier maar op een wanordelijke manier:

"Niets is gedetermineerd, alles is antagonistisch."²⁸ Het is een catastrofe en deze is door niets of niemand 'gewild'. Ze gebeurt, ze verschijnt. Baudrillard spreekt vervolgens over de vergeefsheid van allerlei pogingen om het lot in eigen handen te nemen:

"Intussen kan men pogen de orde van de motieven omver te werpen, de loop der dingen te veranderen, een ander leven te gaan leiden of naar een psychiater te gaan, allemaal tevergeefs: precies dat teken, die konstellatie, die karaktertrek, die kleine gebeurtenis die zich voordeed bij de geboorte zal er ook weer zijn op het moment van de dood."²⁹

In Baudrillards wereld is het nastreven van authenticiteit zinloos. Er is namelijk volgens hem geen enkele manier om echt iets te veranderen.

Een ontsnapping aan het systeem?

Mensen lijken dus vast te zitten in een gesimuleerd bestaan volgens Baudrillard. Mensen hebben een schijnidentiteit, een identiteit die niet beklijft en inwisselbaar is. Maar is er nog een ontsnapping mogelijk voor Baudrillard uit deze toestand waarin het systeem en het lot de mens lijken te beknellen?

Baudrillard lijkt nergens expliciet een wezenlijke oplossing aan te dragen. Althans, niet als we in zijn denken zoeken naar een herstel van identiteit. Als Baudrillard hiervoor wel een oplossing lijkt op te werpen, is dit vaak alleen om deze oplossing tot zijn uiterste logica te dwingen en te verwerpen.³⁰ Gezien vanuit deze lezing blijft er weinig over van het beeld dat we vaak toedichten aan het subject, namelijk dat hij een vrije wil, een identiteit en agentschap zou hebben. Maar er is echter ook een lezing mogelijk waarin Baudrillard lijkt te pleiten voor een ander soort van bestaan. Dit is dan niet een bestaan met een zekerheid van identiteit. Dit bestaan kent geen geborgenheid waarin een persoon zich kan nestelen, maar veeleer een bestaan dat meegaat met de constante metamorfoses die een mens ondergaat door middel van zijn context. Elise van Alphen (geb. 1981) licht deze interpretatie als volgt toe:

"Baudrillard laat ook zien dat we als mens bepaald worden (namelijk door tekens), maar dat is niet de reden waarom Baudrillard het autonome subjectdenken bekritiseert. Hij bekritiseert het subjectdenken omdat het de verleiding van de mens in de weg staat. Baudrillards inzet is namelijk om de betovering van de wereld weer te vinden; de illusie te herstellen waardoor verschijningen en vormen aangeschakeld worden, zich kunnen omkeren en veranderen. Dat is dus geen manier om

het subject weer tevoorschijn te halen, weer te herstellen, maar juist een manier om de subjectiviteit te verliezen, om in verschijningen op te gaan en te metamorfoserem."³¹

Juist de leegheid van het subject stelt de mens in staat tot veranderlijkheid. Een mens heeft dan de mogelijkheid op te gaan in het metamorfoserem; een mogelijkheid om op te gaan in de verleiding en om hierdoor betoverd te raken. Volgens Baudrillard kent de mens ook een drang naar deze veranderlijkheid waarin de gebeurtenis centraal staat:

"Er bestaat zoiets als een drang naar de ruwe gebeurtenis, de objectieve informatie, de geheimste feiten en gedachten, de drang om spektakel te worden, om in extase te raken alvorens op te treden. Zichzelf presenteren is noodzakelijk, in extase raken van absoluut levensbelang."³²

In de drang om mee te gaan in deze verandering, om spektakel te worden zoals Baudrillard dit noemt, kan iemand als het ware 'overleven'.³³

Slavoj Žižek

Bij Slavoj Žižek lijkt er net als bij Baudrillard weinig ruimte te zijn voor het subject als een autonoom individu. Evenals Baudrillard stelt Žižek dat het subject in zichzelf niets is; het is een leeg vat en door het te vullen wordt het pas wat. Veel noties die Žižek de revue laat passeren, doen denken aan Baudrillards opvattingen. Vandaar dat ik sommige facetten van Žižeks denken niet uitvoerig zal uitwerken. Žižek draagt echter wel een geheel andere 'ontsnapping' aan uit de bestaanscrisis waarin het subject lijkt te verkeren. Voor Žižek is deze ontsnapping een manier om los te kunnen staan van verkregen identiteit die het systeem een individu toebedeelt.

Het 'niets' van het subject

Žižek suggereert dat de wezenlijke kern van het subject misschien iets is wat slechts mee vibreert met zaken die zich bevinden buiten het subject. Dit typeert hij, naar aanleiding van een bespreking van de film *The Elephant Man* (1980) die gemaakt is door David Lynch, als volgt:

"The nightmare sequence of *The Elephant Man*, for example, is accompanied by a strange vibrating noise that seems to transgress the border separating interior from exterior: it is as if, in this noise, the extreme *externality* of a machine coincides with the utmost *intimacy* of the bodily interior, with the rhythm of the palpitating heart. Does not the coincidence of the very core of the subject's being, of his/her lifesubstance, with the externality of the machine, offer a perfect illustration of the Lacanian notion of *ex-timacy*?"³⁴

Het subject kan volgens Žižek niet anders dan meebewegen, want vanuit zichzelf kan het niet in beweging komen; het is namelijk in feite 'niets': "This 'nothing' ultimately stands for the subject itself - that is, it is the

empty signifier without signified, which represents the subject."³⁵ Net zoals bij Baudrillard is het subject slechts een betekenaar zonder betekende; slechts een teken. Het subject is leeg en door middel van communicatie wordt het pas gezien 'als iets':

"[...] 'Include me out!', perfectly expresses this intermediate status of the subject's relationship to the symbolic order, between direct inclusion and direct exclusion: the signifier, the 'signifier without signified', the signifier by means of it (in the guise of) which 'nothing (the subject) is counted as something' - in this signifier, the subject is not simply included into the signifier's network; rather, his very exclusion from it (signaled by the fact that there is no signified to this signifier) is 'included' in it, marked, registered by it."³⁶

Het 'ik' is volgens Žižek dus leeg en wordt gevormd en in standgehouden door (het Lacaniaanse begrip) de *big Other*. Deze '*big Other*' is 'het systeem'; een gemeenschappelijk netwerk van sociale instituties, gewoontes en wetten. De *big Other* wordt tegenwoordig vaak belichaamt door het kapitalisme en het globalisme, maar is geenszins daartoe beperkt en kan bijvoorbeeld ook God zijn.³⁷ De *big Other*, ook vaak aangeduid met het begrip '*the symbolic order*', is in feite zelf ook leeg en bestaat eigenlijk ook niet. De *big Other* maakt volgens Žižek van mensen een subject met een identiteit: "[...] it constitutes me as a subject inherently related to and hassled by an elusive piece of database in which, beyond my reach, 'my fate is writ large'."³⁸ Subjecten ervaren zichzelf als subjecten, Žižek spreekt hier over *subjectivization*. Volgens Žižek wordt een individu tegenwoordig door allerlei digitale informatiestromen gekneed tot een subject, maar in feite is en blijft dit subject leeg.³⁹ Het subject is hierbij slechts een trucje, een voertuig waardoor het 'systeem' kan werken. De '*big Other*' creëert de illusie van een autonoom subject waarin het subject vervolgens zelf in volle overtuiging gelooft:

"[...] the bureaucratic/symbolic Institution [synoniem bij Žižek voor de *big Other*] not only reduces the subject to its mouthpiece, but also wants the subject to disavow the fact that he is merely its mouthpiece and to (pretend to) act as an autonomous agent - a person with a human touch and personality, not just a faceless bureaucrat."⁴⁰

Wat blijft er dan over van dit subject als het slechts een leeg vat is dat het wezen van ons zijn misschien wel iets gruwelijks is; "is itself a monstrous Thing, a machine of *jouissance*?"⁴¹ De mens wordt volgens Žižek continue aangespoord door de kapitalistische maatschappij (de *big Other*) om de narcistische oproep van het superego na te leven: geniet! Deze oproep van het superego noemt Žižek *jouissance*, wat we kunnen vertalen als genot. De mens beweegt zich volgens Žižek voort in een cyclus van *jouissance* waarin continu genieten centraal staat; het herhaaldelijk zoeken naar steeds intensere geneugten. *Jouissance* is dan in dit opzicht zowel een continu verlangen als een beperking. Doordat de mens er continu naar verlangt (naar steeds meer en meer, naar steeds intensere geneugten) is de mens gebonden aan dit verlangen en als het ware hiertoe veroordeeld. De onmogelijkheid van *jouissance* is niet dat het niet te

bereiken valt, maar de onmogelijkheid is dat je niet van *jouissance* af kunt komen.⁴²

Het bestaan van het subject is volgens Žižek daarmee een bestaan dat afhankelijk is van de *big Other*, dat een subject dwingt tot de cyclus van *jouissance*. Is er voor Žižek echter een uitweg uit dit bestaan van het subject dat dan eigenlijk een gesimuleerd bestaan is?

Authenticiteit als poging om vast te houden aan het 'zelf'

Authenticiteit is in ieder geval niet de oplossing volgens Žižek. Hij ziet authenticiteit als een zinloze poging van individuen die willen vasthouden aan hun zelf, maar dit 'zelf' bestaat volgens hem dus helemaal niet. De oproep om jezelf te zijn, leidt volgens hem onvermijdelijk tot de ultieme identiteitscrisis. De zoektocht naar dit zelf is immers een vergeefse zoektocht, want het zelf bestaat niet. Volgens Žižek leidt de poging om jezelf te willen zijn juist tot het tegenovergestelde:

"[...] in short, extreme individualization reverts to the opposite, leading to the ultimate identity crisis: subjects experience themselves as radically unsure, with no 'proper face', changing from one imposed mask to another, since what is behind the mask is ultimately *nothing*, a horrifying void they are frantically trying to fill in with their compulsive activity or by shifting between more and more idiosyncratic hobbies or ways of dressing, meant to accentuate their individual identity."⁴³

Individen proberen volgens hem dus op allerlei mogelijke wijzen vast te houden aan dit 'zelf' om maar te maskeren wat ze zijn, namelijk *niets*. Dit zorgt er volgens hem dan ook voor dat mensen continu gepreoccupeerd zijn met hun identiteit, dat mensen voortdurend het ene masker wisselen met het andere en dat ze allerlei rollen spelen in relaties.⁴⁴ Maar dit is een zinloos streven en kan niet anders dan leiden tot de ultieme identiteitscrisis. Authenticiteit is volgens hem een onmogelijkheid en is net zoals bij Baudrillard een illusie.

Žižeks ontsnapping uit de impasse van het 'niets'

Volgens Žižek is er wel degelijk een uitweg uit de cyclus van *jouissance*. Deze uitweg is bij hem ook gelijk dé manier waarop een individu een minimale identiteit kan verkrijgen - een identiteit die niet afhankelijk is en bestaat bij de gratie van de *big Other*.⁴⁵ Voor Žižek is er dan maar één manier om 'jezelf te zijn': door een fundamentele vervreemding van het symbolische netwerk. Door de banden te verbreken met de *big Other* die in feite namelijk niet is. Sterker nog, die nooit heeft bestaan en die in dat opzicht slechts fantasie is. Žižek noemt dit '*traversing the fantasy*'. Dit doorkruisen/ontkennen van de fantasie van de *big Other* kan alleen tot stand komen door middel van een '*authentic act*'.⁴⁶ Dit houdt bij Žižek in dat een individu zich loskoppelt van de symbolische orde die zijn identiteit waarborgt zodat een individu daarmee los komt te staan van de niet-bestaande externe *big Other*.⁴⁷ Door een authentieke handeling positioneert een individu zichzelf als zijn eigen oorzaak. Door deze handeling wordt hij niet meer gedetermineerd door een extern object.⁴⁸ Deze authentieke handeling is volgens Žižek echter paradoxaal; de hoogste mate van vrijheid valt

namelijk samen met de hoogste mate van passiviteit:

"[...] an authentic act does *not* [...] presuppose its agent 'on the level of the act' (with his will purified of all pathological motivations, etc.) - it is not only possible, even inevitable, that the agent is *not* 'on the level of its act', that he himself is unpleasantly surprised by the 'crazy thing he has just done', and unable fully to come to terms with it."⁴⁹

In een dergelijke positie kan een individu zich bevinden na een lange periode van opportunistisch leven en plotseling, onverklaarbaar voor hemzelf, staat hij in een positie waarin hij niets anders kan dan staan waar hij staat, wat de kosten daarvan ook moge zijn. Een authentieke handeling is dus *geen* bewuste handeling, maar iets wat 'gebeurt' en waar een individu zich bij neerlegt. Het is dus geen 'intentionele' keuze in de normale zin van het woord, maar is eerder iets wat een individu 'accepteert'. Dit is de ultieme keuze waar elk individu voor staat volgens Žižek; om los te durven staan van de *big Other*.⁵⁰ Door middel van deze authentieke handeling kan een individu dan alsnog een identiteit verkrijgen bij Žižek.

Een gesimuleerd authenticiteitsverlangen?

Baudrillards en Žižeks visies plaatsen authenticiteit in een geheel ander licht. Authenticiteit wordt door hen 'gedeconstrueerd' en gezien als een simulatie van het systeem. Bij Baudrillard en Žižek is authenticiteit ontmaskerd als een strategie van het systeem. Het systeem sommeert een individu 'zichzelf te zijn' en door het geloof in dit authentieke streven zal een persoon zich ook ten volle bewust zijn van zijn subjectbestaan. Authenticiteit staat daarmee in dienst van het systeem. Hoewel we kunnen betwisten of authenticiteit daarmee alleen maar een eis is die door het systeem wordt opgelegd, zit hier wel een kern van waarheid in. Het discours van authenticiteit wordt tegenwoordig namelijk wel ingezet als een marketingsstrategie en de roep om 'jezelf te zijn' klinkt regelmatig. Dit kan ervoor zorgen dat men authenticiteit gaat nastreven, niet omwille van het authenticiteitsproject zelf, maar omdat deze oproep tot hen klinkt. Vanuit het discours van authenticiteit zouden we kunnen zeggen dat je authenticiteitsstreven echter hoogstpersoonlijk dient te zijn. Het opvolgen van deze oproep is een inauthentieke wijze van authenticiteit. Dan boots je immers alleen authenticiteit na, maar dit verlangen is daarmee niet 'werkelijk' jouw verlangen, integendeel, het is dan een gesimuleerd verlangen.

Daarnaast kan, binnen Baudrillards en Žižeks interpretatie, deze oproep tot 'jezelf zijn' en authentiek leven ook een beschouwd worden als een sociale verplichting voor mensen. Maar eisen kunnen bovendien een belemmering vormen voor zelfontplooiing. De oproep tot 'jezelf zijn' lijkt dan paradoxaal genoeg een belemmering te vormen om *echt* 'jezelf te zijn'. Het gevolg zou kunnen zijn dat je dan je 'ware zelf' gaat spelen om maar te voldoen aan de verplichting je 'ware zelf' te laten zien. Dit wordt immers verwacht. Authenticiteit lijkt daarmee ontwikkeld te zijn tot een belangrijke sociale deugd; het niet-

authentiek zijn (of niet-authentiek overkomen) wordt beschouwd als een sociale ondeugd net zoals liegen, manipuleren en belachelijk maken. Maar deze deugd zou in strijd kunnen zijn met het nastreven van je hoogstpersoonlijke authentieke pad dat zoveel mogelijk tot stand dient te komen zonder invloeden van buitenaf. Bovendien, als iedereen om je heen authenticiteit nastreeft, is het dan nog wel 'authentiek' om ook dit ideaal na te streven?

De bespreking van Baudrillard biedt echter ook nog een geheel ander inzicht met betrekking tot het discours van authenticiteit. Men zou met zijn bespreking van 'de verdwijning van de werkelijkheid' in kunnen zien dat doordat de werkelijkheid steeds meer en meer verdwijnt dat het verlangen naar de werkelijkheid hierdoor ook toeneemt. Soms lijkt er in het *simulacrum* van simulatie weinig 'echts' over te blijven: het onechte, het vervalste, het geïmiteerde lijkt de boventoon te voeren. Zoals Charles Lindholm aankaart, lijkt bijna de hele westerse cultuur te zoeken naar het echte, het onvervalste en het authentieke op allerlei verschillende vlakken.⁵¹ Mensen hebben het over authentieke kunst, muziek, eten, dans én mensen. Men is op zoek naar unieke producten in een samenleving waarin alles op massale wijze geproduceerd wordt. We zouden het verlangen naar een 'echt' zelf in kunnen delen in dezelfde categorie. De zoektocht of obsessie naar authenticiteit is dan niets anders dan een zoektocht naar nog niet vergane zaken, naar zaken die nog niet bedorven zijn, naar zaken die nog wel 'echt' zijn. En men zoekt dan naar een zelf dat nog niet gecorrumpeerd is door allerlei machtssystemen zoals het kapitalisme en het consumptisme. Vanuit Baudrillards denken zou een individu dan juist op zoek kunnen gaan naar authenticiteit.

CONCLUSIE

De standpunten omtrent authenticiteit die in deze thesis zijn besproken, leveren verscheidene inzichten op. Toch kunnen we een aantal lijnen ontwarren uit al deze opvattingen waardoor we het hedendaagse authenticiteitsdiscours kunnen verhelderen. Ik zal deze lijnen aan de hand van zes thema's toelichten. Deze thema's zijn: (I) het ontstaan van het authenticiteitsideaal; (II) authenticiteit als een zoektocht naar een betekenisvol bestaan; (III) authenticiteit als een hoogstpersoonlijk pad; (IV) authenticiteit: een moeizame verhouding met het sociale; (V) het verwezenlijken van authenticiteit; en (VI) een gesimuleerd authenticiteitsverlangen.

(I) Het ontstaan van het authenticiteitsideaal

Aan het ontstaan van authenticiteit gaat een ingewikkelde ontstaansgeschiedenis vooraf. In deze thesis hebben we er niet meer dan het topje van de ijsberg besproken. Desondanks kunnen we door middel van de besproken interpretaties toch een aantal inzichten verkrijgen die van belang zijn voor het doorgronden van het hedendaagse discours over authenticiteit. Het allereerste inzicht is dat het authenticiteitsideaal geenszins universeel is. Zo hebben we kunnen zien dat de noties van het zelf en van authenticiteit historisch bepaald zijn. Authenticiteit lijkt dan ook vooral een westers concept te zijn.¹

Het ontstaan van het authenticiteitsideaal kunnen we verklaren door middel van een aantal belangrijke veranderingen die plaatsvonden rond het begin van de moderniteit. Deze veranderingen brachten een zeker vervreemdingsgevoel met zich mee. Guignon en Taylor wijzen erop dat vanaf de moderniteit een zekere vanzelfsprekende identiteit wegviel. Guignon stelde dat 'authenticiteit' als thema pas opkwam gedurende de moderniteit. In premoderne samenlevingen is authenticiteit volgens hem volstrekt onbegrijpelijk. Mensen ontleenden eertijds hun identiteit aan een kosmische wereldorde waarin de wereld om hen heen een zinvolle betekenis heeft. Alles en iedereen vindt in de orde der dingen zijn plek. Zo ook de mens. In deze samenlevingen weet een mens wat er van hem wordt verwacht en wat hij dient te doen. Dit geeft een individu een betekenisvolle en tegelijkertijd een vanzelfsprekende identiteit.

Dit perspectief op 'identiteit' ingebed in een betekenisvolle kosmos, verloor echter zijn vanzelfsprekendheid in de moderne wereld. Zoals Guignon en Taylor stellen, raakte de wereld 'onttoverd'.² Waar voorheen de kosmos een betekenisvol geheel was, werd dit in steeds minder vanzelfsprekend. Men ging de wereld op objectieve, mechanische wijze aanschouwen. Hiervoor was het van belang dat men zich (gedeeltelijk) los ging koppelen van alle gewoontes, tradities en autoriteit zodat men zich kon concentreren op het verzamelen van data en het formuleren van overtuigingen. De fundamenten van de voorheen

vanzelfsprekende identiteit werden minder en minder vanzelfsprekend. Een andere factor die mogelijkwerwijs bijgedragen heeft aan het ontstaan van het authenticiteitsideaal wordt besproken door Taylor. Volgens hem wordt het contact tussen mensen anoniemer door een massale trektocht van mensen naar de steden. Anonieme contacten worden daarmee de norm. Mensen worden ook steeds meer aanschouwd op een instrumentele, objectieve wijze. Een mens wordt dan bijvoorbeeld geobjectiveerd tot een arbeider zoals ook Baudrillard dit stelt.

Deze nieuwe mechanische manier van de wereld aanschouwen, riep echter ook weerstand op die tot uiting kwam in de Romantiekbeweging. Vanuit de Romantiek had men het idee dat met de komst van het moderne wereldbeeld bepaalde zaken verloren gingen, zoals een gevoel van eenheid dat hiervoor wel aanwezig was geweest. Daarnaast vond men dat er een te grote nadruk lag op de rationele kant van de mens en te weinig op de gevoelskant van de mens. Volgens Guignon gingen romantici stellen dat het hoogste wat een mens kon bereiken het zelf is. Een historische traditie waarbij het zelf belangrijk werd geacht, was immers al aanwezig, zoals we hebben gezien. Men had een besef dat er een bepaalde essentie van de mens bestond die het individuele van de mens belichaamde. Kortom, het 'zelf'. Deze notie van het zelf had in westerse premoderne samenlevingen een vrij directe relatie met het hogere (zoals we dit bij Augustinus tegenkwamen). Nu dit hogere naar de achtergrond verdween, was er sprake van een accentverschuiving: het wereldbeeld werd antropocentrischer.³ Gezien vanuit deze historische interpretatie was authenticiteit het directe antwoord op het wegvallen van een vanzelfsprekende identiteit.⁴ Vanuit de Romantiek gaat men dan op zoek naar een betekenisvollere bestaanswijze.

In de Romantiek zien we het authenticiteitsideaal opkomen: Jean-Jacques Rousseau was degene die als eerste dit ideaal . Bij hem zien we duidelijk de reden van zijn streven naar authenticiteit terug en hierdoor kunnen we een aantal cruciale tendensen signaleren die telkens terug keren bij degenen die authenticiteit nastreven. Rousseau ging waarde hechten aan het uniek zijn van zijn eigen karakter en hij wilde grotendeels zichzelf gaan bepalen. Daarnaast verzette hij zich tegen de maatschappij en zocht hij naar herstel van de mens zoals die was in zijn 'natuurlijke staat'. Tegelijkertijd vinden we bij hem een moeizame verhouding met het sociale. Deze tendensen zijn nooit echt uit het ideaal verdwenen. Rousseau bedacht het ideaal en heeft in grote mate de lijn hiervoor uitgezet in een invloedrijke traditie waarvan we tegenwoordig nog veel van terugzien. Het verzet van Rousseau lijkt zich voornamelijk gericht te zijn tegen dat wat de mens belemmert om te zijn 'wie hij werkelijk is'. Voor Rousseau was dit verzet onder meer gericht tegen de samenleving en de rede. Waartegen degenen die authenticiteit nastreven zich verzetten, lijkt te verschillen maar vaak kunnen we dit herleiden tot de idealen van Rousseau.

(II) Een zoektocht naar een betekenisvol bestaan

Een vraag die we gesteld hebben in de inleiding is wat de enorme aantrekkingskracht van het authenticiteitsideaal is en wat de drijfveren zijn om dit ideaal na streven. Hoewel iedereen hier zijn

persoonlijke redenen voor heeft, kunnen we hier toch wel wat zinnigs over zeggen. Authenticiteit kunnen we namelijk zien als een zoektocht naar een betekenisvol bestaan. Het biedt een antwoord op de vraag 'Hoe dien ik mijn leven te leiden zodat het waarde krijgt voor mij?'. We hebben gezien dat de antwoorden hierop binnen het discours van authenticiteit sterk uiteenlopen. Voor Rousseau was het antwoord het verkrijgen van een bestaan dat niet gebaseerd is op de mening van anderen. Voor Nietzsche hield dit antwoord een zoektocht in naar een sterker en beter 'zelf'. Voor Sartre was het antwoord hierop om een bestaan te verkrijgen dat niet afhankelijk was (*geen zijn-voor-zich*) maar dat op zichzelf stond. Voor Taylor is dit antwoord een verbintenis met anderen en met een groter geheel en, in zijn persoonlijke geval, een verbintenis met God.

Zelfs Baudrillard en Žižek, die stellen dat authenticiteit op geen enkele manier een uitweg voor het individu uit het drijfzand van zijn gesimuleerde bestaan is, willen zich niet neerleggen bij een schimmenbestaan van een individu waarbij hij gedoemd zou zijn tot simuleren van zijn eigen identiteit. Beiden komen met een ontsnapping. Voor Baudrillard betekent dit ontsnappen opgaan in continuïteit van het metamorfoserende: Een individu wordt verleid door dit spektakel van veranderen en hierdoor kan hij een betekenisvol bestaan verkrijgen. Voor Žižek betekent dit een authentieke handeling die als ware een revolutie is ten opzichte van de *big Other*. Deze handeling kan echter niet bewust verricht worden, maar overkomt iemand, en door het accepteren ervan kan een individu een betekenisvol bestaan verkrijgen. De ontsnappingen die beiden aandragen, bevinden zich dan op het grensgebied tussen 'laten gebeuren' en het actief opzoeken ervan. Tussen willen en machteloos zijn. Beiden zien desondanks een mogelijkheid om een betekenisvol bestaan te leiden. We kunnen hun oplossingen beschouwen als een vorm van authenticiteit. Authenticiteit is dan niet zozeer een poging trouw te blijven aan jezelf, maar eerder een verlangen om een bepaalde manier van bestaan voor jezelf te vinden die jij ervaart als een authentiek bestaan. Beiden leggen zich dus niet neer bij een totale leegte van de mens.

De aantrekkingskracht van het authenticiteitsideaal is dan dat het een antwoord biedt op de vraag naar wat een zinvol bestaan is. We kunnen het ideaal daarmee ook opvatten als een zoektocht naar een rijker, zinvoller bestaan.

(III) *Authenticiteit als een hoogstpersoonlijk pad*

De wens om origineel, uniek en eigenzinnig te zijn, valt ook typisch onder het authenticiteitsideaal. Dit werd ook verwoord door Rousseau: "Ik ben gemaakt als geen van hen, die ik gezien heb; ik waag het, te meenen, dat ik geschapen ben als geen van hen, die bestaan."⁵ Zo ontstond het idee dat er voor ieder mens een unieke manier van 'zijn' was; een manier van zijn zoals die persoon, en die persoon alleen, 'werkelijk is'. Het werd daarmee van belang om je te onderscheiden ten opzichte van anderen. Teveel conformeren aan anderen werd verafschuwd door Rousseau. Dit zagen we ook terug bij Nietzsche die vond dat men slaafs de moraal opvolgde: zij dachten niet na voor zichzelf. Conformisme is gezien vanuit het discours van

authenticiteit uit den boze. Je moet namelijk jezelf bepalen en je niet laten bepalen door de mening van anderen.

Hiermee verbonden is het idee dat er daarom ook maar één manier is waarop je authentiek kunt zijn, namelijk door je eigen hoogstpersoonlijke pad te gaan bewandelen. Nietzsche verwoordde dit sterk in het volgende citaat:

"Niemand kan de brug voor je bouwen waarover juist jij de rivier van het leven moet overschrijden, niemand behalve jij alleen. Weliswaar zijn er talloze paden en bruggen en halfgoden die je naar de andere oever willen dragen; maar alleen voor de prijs van je eigen ik: je zou jezelf verpanden en verliezen. Er is in de wereld één weg die niemand kan gaan behalve jij: waarheen hij leidt? Vraag niet, ga hem."⁶

Hiermee kunnen we ook verklaren waarom er zoveel verschillende manieren zijn waarop je authenticiteit na kunt streven. We kunnen van daaruit ook verklaren waarom Sartre andere mensen niet wilde belemmeren: dit zou ze immers in een bepaalde richting sturen en hen daarmee afhouden van het bewandelen van hun eigen pad. Het kiezen van je eigen richting wordt van belang. De conclusie is dat het authenticiteitsideaal vereist dat iedereen zijn eigen weg gaat bepalen en dat dit niet voorgekauwd wordt door anderen.

(IV) Authenticiteit: een moeizame verhouding met het sociale

De praktijk leert ons echter dat het bewandelen van je hoogstpersoonlijke pad vaak lastig is: mensen worden vaak wel degelijk beïnvloed door anderen. Vanaf het moment dat het authenticiteitsideaal het daglicht zag, ging het gepaard met een moeizame relatie ten opzichte van anderen. We hebben kunnen zien dat het ideaal in een continu spanningsveld staat tussen 'jezelf zijn' en de maatschappij. Er is namelijk een risico dat men zich teveel laat leiden door de mening van anderen. Het ideaal herbergt een zekere smetvrees ten opzichte van het sociale in zich. Zo werd Rousseaus denkbeeldige pupil Emile tijdens zijn opvoeding zoveel mogelijk op afstand gehouden van bepaalde sociale milieus; deze zouden hem namelijk niets dan slechts brengen. Deze smetvrees voor het sociale zien we echter op allerlei manieren terugkomen bij Rousseau, Nietzsche en Sartre. We hebben immers gezien wat zij soms zo weerzinwekkend vonden aan andere mensen. Rousseau hekelde het sociale spel waarbij mensen zich op gekunstelde wijze voordeden. Nietzsche verzette zich tegen de middelmatige kuddedieren die zich verkleden in de moraal. Sartre walgde van de mensen die een toneelspel speelden, die een bepaalde identiteit aanmaten zonder dit ooit *echt* te zullen zijn.

Onderwerpen die bij Rousseau, Nietzsche en Sartre telkens terugkeren zijn: gespeeld gedrag van mensen, mensen die sociale maskers opzetten en mensen die enkel lijken te imiteren. Gezien vanuit deze punten lijkt het of zij soms het gevoel hebben gehad zich te bevinden in een absurd sociaal poppenspel

waarbij niemand zichzelf leek te zijn. Tussen mensen die de leugen speelden en die zich continue anders voordeden dan wie ze werkelijk waren. Zoals William Shakespeare (1564-1616) schreef: "All the world's a stage."⁷ De inzichten van de socioloog Erving Goffman (1922-1982) sluiten hierbij aan. Hij heeft een studie gedaan naar de representatie van het zelf in het dagelijkse leven en gebruikt theatertermen om te duiden hoe bepaalde mensen een sociale rol spelen en zich aanpassen aan de situatie.⁸ Volgens hem kunnen gezichten van mensen gezien worden als maskers die continu kunnen veranderen al naar gelang de rol die mensen spelen. Vanuit het authenticiteitsideaal kunnen we zeggen dat mensen, door middel van het opzetten van het 'masker', hun 'ware zelf' verbergen.⁹ Dit inauthenticke spel dient dus vermeden te worden.

Identiteit is daarmee dus gecompliceerd en verbonden met het sociale. Mensen verwachten dat jij je op een bepaalde manier zult gedragen en construeren dan bewust of onbewust een identiteit voor je. Mensen die authenticiteit als ideaal hebben, zijn zich maar al te bewust van dit beïnvloedingsproces. Ze nemen dit waar bij anderen om hen heen die een toneelstukje opvoeren en niet meer zichzelf zijn. Er ontstaat onder hen een angst, een zekere *smetvrees voor het sociale masker*. Ze gaan het sociale gedeeltelijk mijden: bang hierdoor beïnvloed te worden, bang om mee te gaan in dit inauthenticke spel en bang om hun 'ware zelf' niet meer te zijn.

De vlucht van het sociale leek een oplossing, maar tegelijkertijd dienen we hierbij op te merken dat niet iedereen binnen het authenticiteitsideaal volledig hun rug toekeerde naar de samenleving. Dit zien we bijvoorbeeld bij Rousseau. Ondanks dat hij zich ten dele terug trok uit de samenleving, was hij er wel op gericht deze samenleving te verbeteren. Hij schreef talloze werken ten behoeve van de verbetering van de maatschappij. Maar hiervoor diende elk individu volgens hem ook terug te gaan naar een oorspronkelijke manier van zijn en meer te luisteren naar de natuur. Varga stelt dat Rousseau in feite een *Gesellschaftskritik* (maatschappijkritiek) schreef. Volgens Somogy Varga kunnen we bij Rousseau zien dat in het authenticiteitsideaal het fundament voor het verbeteren van de maatschappij besloten lag; zelfrealisatie van een persoon was tegelijkertijd ook een realisatie van iets 'hogers'.¹⁰ In deze traditie kunnen we ook Hegel, Marx en denkers van de Frankfurter Schule plaatsen. Zij stelden een bepaald ideaal voor zoals de mens diende te zijn. Maar ook Nietzsche en Sartre kunnen we in deze traditie plaatsen. Hoewel Rousseau, Nietzsche en Sartre een behoorlijke kritiek leverden op de samenleving, verbreken ze hiermee niet al hun maatschappelijke verbintenissen. Integendeel, ze ventileerden hun mening juist door te publiceren en droegen daarmee hun idealen uit. Juist door hun kritiek op allerlei tendensen in de samenleving wilden ze ervoor zorgen dat anderen een beter leven kregen.

In de inleiding zagen we een behoorlijk aantal kritieken op authenticiteit. Zo zou dit ideaal leiden tot hedonisme en narcisme. Deze opvatting kunnen we in twijfel trekken daar het authenticiteitsideaal ook een grote sociale dimensie kan bevatten. Weliswaar hebben we gezien dat het, zoals Guignon stelde, een *asociale* dimensie kent: het lijkt zich te keren tegen eisen die van buitenaf op het zelf worden gelegd.

Tegelijkertijd heeft het ideaal ook tegenwoordig nog een belangrijke sociale dimensie. Dit zien we terug bij de zanger Case Mayfield (geb. 1987) die vrij recent in een interview in *De Volkskrant* zijn kritiek uitte op mensen die hun mogelijkheden niet benutten. Mayfield zei in dit interview het volgende:

"Mijn vader is 52 en een man met de potentie om echt magische dingen te gaan doen. Maar hij werkt in de fabriek en maakt kartonnen kokers. Dat moet ook gebeuren, maar hij kan meer, alleen heeft hij zichzelf nooit echt willen leren kennen. Hij heeft op een bepaald moment zijn ontwikkeling stopgezet en is gaan werken' [...] 'Neem Jan Dulles van de 3J's. Een heel aardige, lieve man die echt heel erg veel van muziek weet en een geweldige stem heeft. Maar daar doet hij niks mee. Gewoon een beetje entertainen is genoeg, daar word je immers ook rijk van. Ik kan daar niet tegen, ik zie dat hij doodongelukkig is, want [hij is] gemaakt om iets anders te doen. Daar kan ik me heel erg druk om maken. Waarom? Omdat het zo zonde is."¹¹

Guignon benoemt dezelfde kritiek als Mayfield. Guignon komt tot de conclusie dat mensen zich verraden voelen als anderen een inauthentiek leven leiden.¹² Mensen voelen zich verraden als anderen niet verwezenlijken wie ze zijn of wie ze kunnen zijn. Authenticiteit mag dan wel een individuele zoektocht lijken, maar we kunnen stellen dat het ideaal veronderstelt dat individuen die het maximale uit zichzelf weten te halen daarmee ook beter kunnen functioneren in de maatschappij en daarmee beter anderen van dienst kunnen zijn. Het authenticiteitsideaal kan zich dus ook richten op het verbeteren van de maatschappij waarin mensen op een eerdere manier moeten gaan leven en met elkaar om moeten gaan.

(V) *Het verwezenlijken van authenticiteit*

Maar het authenticiteitsideaal kent ook een aantal problemen. Het kan namelijk lastig zijn om dit ideaal te verwezenlijken. Wanneer kun je nou stellen dat je dit ideaal succesvol nastreeft? Bij Nietzsche en Sartre zien we deze problematiek terugkomen. Authenticiteit betekende voor hen dat men nu zelf diende te bepalen wat belangrijk was en wie je was. Noties zoals God en de heersende moraal verwerpen zij. De mens is volgens hen in staat zijn eigen waarden uit te denken. Hieraan gekoppeld zijn bij Nietzsche de ideeën dat je kunt 'worden wie je bent' en 'worden wat men is'. Nietzsche en Sartre stellen een ideaal voor waarbij een identiteit niet afhankelijk is van anderen, maar juist van het tegenoverstelde daarvan; jezelf.

Het wordingsproces dat beiden voorstellen kent echter ook de nodige problemen. Nietzsche worstelt met het vraagstuk in hoeverre je je eigen wordingsproces in eigen handen kunt nemen. Het is lastig om te stellen of dit volgens hem wel of niet mogelijk is. Soms lijkt zelfoverwinning bij hem van belang te zijn en soms zelfvergetelheid. Dit roept de vraag op of men zijn eigen authenticiteitsstreven kan bewerkstelligen of dat het bereiken van een authentiek bestaan iets is wat gebeurt zonder daar veel invloed op uit te oefenen. Bij Sartre lijkt het probleem te zijn dat de mens volgens hem in wezen *niets* is. Het menselijk bestaan is volgens hem een afhankelijk bestaan (een *zijn-voor-zich*). Hierdoor is het lastig om toch iets te zijn. Voor Sartre is de oplossing dan om alle pogingen om een bestaanszekerheid te verkrijgen

te laten schieten. Men dient slechts zijn totale vrijheid te accepteren. Maar het loslaten van dit niet-zijn is juist zo lastig volgens Sartre, zeker als men beseft dat authenticiteit toch weer een poging is om te zijn. Sartres oplossing lijkt daarmee gevangen in een cirkelredenering.

Gezien vanuit de problemen waarmee Nietzsche en Sartre kampen, kan men zich afvragen of het authenticiteitsideaal wel haalbaar is. Het lijkt in ieder geval niet gemakkelijk. We kunnen ons afvragen wanneer men zou kunnen stellen dat men authenticiteit heeft bereikt. Is dit überhaupt wel vast te stellen?¹³ Kun je dit zelf vaststellen? Of dien je dit je bepalen aan de hand van de mening van anderen? Het lijkt bovendien ook lastig om te zeggen dat je authentiek *bent*. Authenticiteit lijkt daarentegen ook een proces te zijn. Zo liet Nietzsche zien dat je continu je huidige zelf diende te verwerpen om plaats te kunnen maken voor een nieuw zelf.¹⁴ Het zelf is in termen van authenticiteit nooit af. Somogy Varga stelt dat het continu bijschaven van jezelf een bepaalde stressfactor met zich meebrengt. Het ideaal legt volgens hem een zware last op de schouders van een individu. Dit lijkt hem een mogelijke bron van uitputting en hij stelt dat deze manier van authenticiteit nastreven ook mogelijkerwijs depressiviteit in de hand zou kunnen werken.¹⁵ Dit lijkt mij een claim die lastig hard te maken is. We kunnen wel stellen dat streven naar authenticiteit gepaard gaat met onzekerheid.

Zoals we in de inleiding zagen kan men, als men het gevoel heeft dat men niet slaagt in het verwezenlijken van het authenticiteitsideaal, een vlucht nemen naar iets 'hogers', naar een transcendentie. Vanuit dit inzicht kunnen we de zogenaamde New Agers en evangelische en pentacostale christenen wat beter begrijpen. Anton van Harskamp stelt dat de zoektocht naar het authentieke zelf ook een religieuze aard heeft: van het zelf waarnaar men op zoek is, stelt men tegelijkertijd dat het nooit echt gevonden kan worden.¹⁶ Het lijkt daarmee een zoektocht zonder einde waarin je continu lijkt te falen als individu. De fundamentele twijfel die hiermee gepaard kan gaan, zou dan aanleiding kunnen geven om een verwezenlijking van dit ideaal buiten jezelf te gaan zoeken. We kunnen deze vlucht naar zingeving van de New Agers en de evangelische en pentacostale christenen ons ook wel voorstellen, als we nagaan dat een bestaan gesanctioneerd door een hogere macht een sterk gevoel van een gewortelde identiteit meegeeft. Een diepere erkenning lijkt niet mogelijk. Een bekrachtiging door een hoge macht zoals God of een kosmische kracht is oneindig veel groter dan een bekrachtiging door je eigen 'ik'.

Charles Taylor stelt dat mensen sowieso buiten zichzelf moeten gaan kijken om authenticiteit te bereiken. Volgens hem dien je jezelf toe te wijden aan een horizon van betekenis. Het probleem van bepaalde authenticiteitsstrevers, waaronder Nietzsche en Sartre, is volgens hem dat zij zich teveel loskoppelen van die morele horizon. Een morele horizon is volgens Taylor echter onvermijdelijk. Volgens hem krijgen waarden pas betekenis door middel van deze horizon. Dit brengt duidelijk aan het licht hoe ingewikkeld het spanningsveld tussen een sociale en een zelfgekozen identiteit is. Men kan volgens Taylor niet zelf vaststellen dat je authentiek bent, dit kan alleen door in gesprek te gaan met anderen, want dan krijgen zaken pas betekenis. Desalniettemin is er vanuit het authenticiteitsideaal een wens om zich te

differentiëren ten opzichte van anderen. Een verbintenis met anderen blijft daarmee moeizaam en de wens om af te wijken van de geldende norm vergt bovendien ook lef. Vandaar dat Nietzsche waarschijnlijk ook stelt dat het stijlgeven van je eigen karakter ook een grote en zeldzame kunst is.¹⁷ Lang niet iedereen lijkt hiertoe in staat te zijn volgens Nietzsche maar gezien vanuit Taylors inzichten kunnen we ons dus afvragen of dit überhaupt mogelijk is.

(VI) *Een gesimuleerd authenticiteitsverlangen*

Tegenwoordig lijkt authenticiteit bij lange na niet meer een authentieke aangelegenheid, velen lijken immers hetzelfde te verlangen. Zoveel zelfs dat het nastreven van authenticiteit haast als inauthentiek valt te bestempelen. Als iedereen om je heen authenticiteit nastreeft, ben je dan nog wel authentiek als je dit streven gaat imiteren? We stuiten hier op een paradox in het hedendaagse authenticiteitsdiscours: als zo velen authenticiteit nastreven, ben je niet meer echt uniek als ook jij dit nastreeft? Nietzsche verwoordt dit pakkend in het volgende aforisme:

"*Nabootsers.* - A: 'Hoezo? Je wilt geen nabootsers?' B: 'Ik wil niet dat men mij iets nadoet; ik wil dat iedereen zichzelf iets voordoet: hetzelfde wat *ik* doe.' A: 'Dus - ?'"¹⁸

Men kan zich dus afvragen of alle authenticiteitszoekers op een authentieke wijze authenticiteit nastreven. Authenticiteit lijkt daarmee tot op zekere hoogte kunstmatig te zijn. Tegenwoordig lijkt authenticiteit daarnaast ook een sociale verplichting te zijn geworden. Je wordt hiertoe opgeroepen door allerlei instituties maar ook door andere mensen. Ze verwachten haast dat jij je gedraagt zoals 'je werkelijk bent'. We hebben echter kunnen zien dat deze sociale verplichting er ook toe kan leiden dat je je dan slechts voordoet als 'jezelf' maar dat je dit dan helemaal niet hoeft te zijn. Hiermee lijkt de sociale oproep tot authenticiteit een belemmering te kunnen vormen voor het nastreven van authenticiteit. Het vermoeden dat authenticiteit een inauthentieke aangelegenheid is geworden, wordt versterkt doordat authenticiteit gekaapt lijkt te zijn door het consumentisme zoals Baudrillard en Žižek ons duidelijk maken. Reclameboodschappen roepen namelijk vaak op tot het kopen van producten die uiting geven van wie jij 'werkelijk bent'. Als iedereen echter hetzelfde koopt, is een aanschaf van dit product niet echt een hoogstpersoonlijk profilering van het unieke, authentieke zelf dat je wenst te zijn. Nastreven van authenticiteit kan dus een 'gesimuleerd' streven zijn, maar dit streven is gezien vanuit het authenticiteitsdiscours dan inauthentiek: je conformeert je daarmee immers aan een bepaalde marktentingsstrategie of aan een sociale eis.

Overigens kan Baudrillards stelling dat de werkelijkheid afwezig is in het huidige *simulacrum* van hyperrealiteit juist een aanleiding zijn om te gaan zoeken naar datgene wat nog wel verwijst naar de werkelijkheid. De werkelijkheid die lijkt te schitteren door haar afwezigheid. Veel mensen lijken

tegenwoordig wel op zoek naar het 'authentieke', misschien juist omdat het vervalste tegenwoordig zo prominent aanwezig lijkt. Authenticiteit kan men dan opvatten als een zoektocht naar herstel. Men is op zoek naar onderscheiding ten opzichte van de mogelijke anonimisering die op de loer ligt in de stedelijke samenlevingen.

Concluderend

We kunnen nu duidelijk zien hoe vanuit een bestudering van de wijsgerige Europese traditie het hedendaagse discours over authenticiteit verhelderd kan worden. Deze bestudering heeft ons een aantal verhelderende inzichten opgeleverd om het discours over authenticiteit te verhelderen. De belangrijkste inzichten zijn:

- (1) Het discours van authenticiteit is historisch bepaald en lijkt voort te komen uit een verzet tegen een mechanisch wereldbeeld. Het authenticiteitsideaal lijkt daarmee een zoektocht naar herstel;
- (2) Het discours van authenticiteit heeft ook een belofte in zich namelijk dat het een mogelijk antwoord is op het verkrijgen van een betekenisvol bestaan;
- (3) Het discours van authenticiteit veronderstelt een hoogstpersoonlijk pad dat een persoon dient te bewandelen. Het conformeren aan de mening van anderen dient te worden geschuwd.
- (4) Het discours van authenticiteit behelst een moeizame verhouding met het sociale. Er is een zekere smetvrees voor het sociale: een vrees voor teveel beïnvloeding en sociale verplichtingen;
- (5) Tegelijkertijd kan het discours van authenticiteit ook een oproep bevatten tot een betere samenleving met authentiekere individuen. Tegenwoordig is authenticiteit daarmee ook een sociale deugd;
- (6) Het discours van authenticiteit lijkt een lastig verwezenlijgingsproces te veronderstellen dat een continu proces lijkt te zijn: het zelf is nooit af. Men zou zich daarom kunnen wenden tot een transcendentie;
- (7) Het discours van authenticiteit lijkt soms te veronderstellen dat je volledig jezelf dient te bepalen. Dit is echter onmogelijk: een toewijding aan iets buiten het zelf is essentieel om authenticiteit na te streven, je kunt dit dus nooit volledig op eigen kracht. Een verhouding tot een morele horizon en anderen is onvermijdelijk;
- (8) Het discours van authenticiteit kent tegenwoordig een zeker simulatie-aspect. Iedereen lijkt het na te streven en hierdoor lijkt authenticiteit soms slechts een sociale eis of een marketingstrategie te zijn. Hieraan conformeren kan vanuit het discours van authenticiteit opgevat worden als inauthentiek; je streeft dan immers een 'gesimuleerd' verlangen na.

Gezien vanuit al deze inzichten denk ik niet dat we authenticiteit snel dienen af te wijzen en het

ideaal negatief dienen te bestempelen zoals sommige critici dit doen. Authenticiteit kan gezien worden als een zoektocht naar een rijker bestaan. Bovendien kan het ideaal mensen ook stimuleren een beter mens te zijn en kan authenticiteit opgevat worden als een sociale deugd. Weliswaar liggen de excessen van authenticiteit (zoals hedonisme en narcisme) altijd op de loer maar deze zijn niet per se verbonden aan het ideaal zelf. Deze excessen hebben meer te maken met de manier waarop mensen dit ideaal hanteren. Zo kunnen sommige aspecten van het authenticiteitsideaal lastig te verteren zijn. We kunnen hierbij denken aan de jongeman van Sartre, die voor een lastig dilemma stond. Maar opvattingen zoals die van Sartre zijn niet inherent aan het authenticiteitsideaal. We hebben namelijk kunnen zien dat authenticiteit op vele manieren kan worden nagestreefd, waarbij Sartres manier slechts een van de manieren is.

We hebben kunnen zien dat een moeizame verhouding met het sociale binnen het discours van authenticiteit telkens een terugkerend punt is. Maar wat pas echt problematisch lijkt, is het verdwijnen van deze sociale dimensie uit de ideale bestaanswijze. Het afzetten tegen het sociale veronderstelt immers nog een verhouding met dit sociale. Het sociale lijkt (in ieder geval gedeeltelijk) te verdwijnen bij Baudrillard en Žižek. De ideale bestaanswijzen die zij bepleiten, refereren op geen enkele manier aan de medemenselijkheid van de mens. Deze bestaanswijzen komen op mij dan ook over als kil. Ik vraag me af hoe wenselijk een ideale bestaanswijze is waarbij andere mensen geen rol lijken te spelen. Een dergelijk ideaal lijkt in ieder geval lastig om te verwezenlijken. We hebben in deze thesis namelijk continu gezien hoe mensen beïnvloed worden door anderen; hoe lastig het kan zijn om een identiteit los te koppelen van anderen. Dit zagen we onder meer terugkomen bij Rousseau die zich wilde ontworstelen aan de mening van anderen, maar hierin nooit helemaal leek te slagen. Dit gegeven kunnen mensen als hinderlijk ervaren, maar we kunnen ons ook afvragen of het erg is dat wie we zijn mede bepaald wordt door anderen.

BIBLIOGRAFIE

Literatuur

Alphen, Elise van, *Kritiek op het autonome subject: De plek en de functie van subject bij Jean Baudrillard en Peter Sloterdijk* (Universiteit van Humanistiek, Doctoraalscriptie, 2007).

Augustinus, Aurelius, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, vertaling van *De libero arbitrio*, vert. en ed. door Peter King (Cambridge 2010).

Aupers, Stef; Houtman, Dic en Tak, Inge van der, "Gewoon worden wie je bent: Over authenticiteit en anti-institutionalisme", *Sociologische Gids* 50 (2003) 2, pp. 203-223.

Bakker, Ruud en Boomgaard, Jeroen, "Schrijvend voorbij de eigen tekst: Baudrillard en zijn opponenten" in: Jean Baudrillard, *In de Schaduw van de Zwijgende Meerderheden*, vertaling van *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social* (1982), vert. door Ruud Bakker, Jeroen Boomgaard, Jeroen Onstenk en Hannie van Wijk (Amsterdam 1986), pp. 117-125.

Baudrillard, Jean, *The System of Objects*, vertaling van *Le système des objets* (1968), vert. door James Benedict (London 1996).

Baudrillard, Jean, *Symbolic Exchange and Death*, vertaling van *L'échange symbolique et la mort* (1976) vert. door Iain Hamilton Grant (London 1993).

Baudrillard, Jean, *Simulacra and simulation*, vert. van *Simulacres et simulation* (1981), vertaald door Sheila Faria Glaser (Michigan 2006).

Baudrillard, Jean, *De Fatale Strategieën*, vertaling van *Les stratégies fatales* (1983), vert. door Maurice Nio en Kees Vollemans (Amsterdam 2002),

Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York 1976).

Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Sullivan, William M.; Swidler, Ann en Tipton, Steven M., *Habits of the Heart* (Berkeley 1985).

Bishop, John, *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action* (Cambridge 1989).

Braak, André van der, *Hoe men wordt, wat men is: zelfvervolmaking, zelfoverwinning en zelfvergetelheid bij Nietzsche* (Budel 2004).

Cary, Philip, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (New York 2000).

Cavell, Marcia, *Becoming a Subject* (New York 2006).

Daigle, Christine, *Jean-Paul Sartre* (New York 2010).

- Ferrara, Alessandro, *Reflective Authenticity* (London 1998).
- Frede, Micheal, *A free will: origins of a notion in ancient thought* (Berkerley 2011).
- Gill, Cristopher, "The Ancient Self: Issues and Approaches", in: Paulina Remes, Juha Sihvola (ed.) *Ancient Philosophy of the Self* (Digitaal, Springer Science 2008), pp. 35-55.
- Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Middlesex 1975).
- Golomb, Jacob, *In Search of Authenticity* (New York 1995).
- Greenway, William, "Charles Taylor on Affirmation, Mutilation and Theism: A Retrospective Reading of *Sources of the Self*", *Journal of Religion* 80 (2000) 1, pp. 23-40.
- Guignon, Charles, *On Being Authentic* (Londen 2004).
- Harskamp, Anton van, *Het nieuw-religieuze verlangen* (Kampen 2000).
- Heelas, Paul, *The New Age movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Cambrigde 1996).
- Interviewers P.A., R.F., Q.H., "Interview with Jean-Paul Sartre: Itinerary of a Thought", *New Left Review* 1 (1969) 58, pp. 43-66.
- Japin, Arthur, *Vaslav* (Amsterdam 2010).
- Koolschijn, J.H., *Leven en Werk van Ds. J.P. Paauwe* ('s Gravenhage 1981).
- Kerr, Fergus, "How much can a philospher do?", *Modern Theology* 26 (2010) 3, pp. 321-336.
- Lane, Melissa, "God or Orienteering? A critical study of Taylor's work *The Sources of the Self*", *Ratio* 5 (1992) 1, pp. 46-56.
- Lasch, Christopher, *Culture of narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York 1979).
- Lindholm, Charles, *Culture and Authenticity* (Oxford 2008).
- Nietzsche, Friedrich, *Oneigentijdse beschouwingen* (1873-1876), vertaling van *Unzeitgemässe Betrachtungen* vert. door Thomas Graftdijk, herzien door Paul Beers (Amsterdam 1998).
- Nietzsche, Friedrich, *De vrolijke wetenschap ('la gaya scienza')*, vertaling van *Der fröhliche Wissenschaft* (1882), vert. door Pé Hawinkels (Amsterdam 1999).
- Nietzsche, Friedrich, *Afgodenschemering*, vertaling van *Götzen-Dämmerung* (1886) vert. door Hans Driessen (Amsterdam 1997).
- Nietzsche, Friedrich, *Voorbij goed en kwaad: Voorspel tot een filosofie van de toekomst*, vertaling van *Jenseits von Gut und Böse* (1886) vert.door Thomas Graftdijk en hierzien door Paul Beers (Amsterdam 1999).

- Nietzsche, Friedrich, *De genealogie van de moraal: Een strijdschrift*, vertaling van *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. (1887) vert. door Thomas Graftdijk en Hans Driessen (Amsterdam 2000).
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, vertaling van *Ecco Homo* (1908) vert. door Paul Beers gebaseerd op de vertaling van Pé Hawinkels (Amsterdam 2000).
- Pawlett, William, *Jean Baudrillard: Against Banality* (New York 2007).
- Rousseau, Jean-Jacques, *Verhoog over de Ongelijkheid*, vertaling van *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755) vert. door Wilfried Uitterhoeve (Meppel 1983).
- Rousseau, Jean-Jacques, *Jean Jacques Rousseau's Emile of Over de Opvoeding: bewerkt ten dienste van ouders en onderwijzers*, vertaling van *Émile ou de l'éducation* (1762) vert. door Joh. H. Huijts (Rotterdam 1922).
- Rousseau, Jean-Jacques, *Het maatschappelijk kontrakt of beginselen van het politiek recht*, vertaling van *Du Contract Social* (1762), vert. door de Vakgroep wijsbegeerte van de Juridische fakulteit Tilburg, red. G. van Roermond (Utrecht 1977).
- Rousseau, Jean-Jacques, *Bekentenissen*, vertaling van *Les Confessions* (1767), vert. door J. Lopes Cardozo en Sam Goudsmit (Amsterdam 1916).
- Santoni, Ronald E., *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy* (Philadelphia 1995).
- Sartre, Jean-Paul, 'De transcendentie van het Ego', vertaling van 'La transcendance de l'Ego' (1937), vert. door Frans Montens en Leo Fretz, herzien door Ger Groot in: Ger Groot, *De Uitgelezen Sartre* (Amsterdam 2000).
- Sartre, Jean-Paul, *Walging*, vertaling van *La nausée* (1938), vert. door Marianne Kaas (Amsterdam 1991).
- Sartre, Jean-Paul, *Het zijn en het niet: Proeve van een fenomenologische ontologie*, vertaling van *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), vert. door Frans de Haan (Rotterdam 2003).
- Sartre, Jean-Paul, *Over het existentialisme*, vertaling van *L'Existentialisme est un Humanisme* (1965), vert. door Casper Hendriks, in: *De Duivel en God & Over het existentialisme* (Amsterdam 1967).
- Shakespeare, William, *As You Like It*, in: Stephen Orgel en A.R. Braunmuller (ed.), *The Complete Pelican Shakespeare* (New York 2002).
- Siebelink, Jan, *Knielen op een bed violen* (Amsterdam 2005).
- Sorabji, Richard, "Greco-Roman Varieties of Self", in: Paulina Remes, Juha Sihvola (ed.) *Ancient Philosophy of the Self* (Digitaal, Springer Science 2008), pp. 13-34.
- Strawson, Galen, "The Sense of the Self", in: M. James en C. Crabbe (ed.), *From Soul to Self* (Londen 1999), pp. 126-152,
- Swaab, Dick, *Wij zijn ons brein: Van baarmoeder tot alzheimer* (Amsterdam 2012).
- Taylor, Charles, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge 1985).
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge 1989).

Taylor, Charles, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge 1991).

Taylor, Charles, *Een Seculiere Tijd*, vertaling van *A Secular Age* (2007), vert. door Marjolijn Stoltenkamp (Rotterdam 2009).

Trilling, Lionel, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge 1971).

Varga, Somogy, *Authenticity as an ethical ideal* (New York 2012).

Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London 2000).

Kranten

Coultre, Eva-Anne Le, "Van de boer die een vrouw zoekt", *Trouw* 05-02-2012 (zie <http://www.trouw.nl/tr/nl/4328/Opinie/article/detail/3156993/2012/02/05/Van-de-boer-die-een-vrouw-zoekt.dhtml>, geraadpleegd op 13-04-2012).

Gerrits, Robin, "Interview Regna Woodall, geschiedenisdocent: 'Leraren moeten positief geluid verspreiden'", *De Volkskrant* 14-04-2012, p. 13.

Kamer, Gijsbert, Interview Case Mayfield: "Voorheen kutjongen", *De Volkskrant* 20-02-2012, katern V, pp. V2-V3.

Slagter, Martin, "De leerling kan zich best meer inspannen", *De Volkskrant* 05-03-2012, p. 20.

Websites

Website KRO community, De Wandeling, <http://community.kro.nl/inspiratie/de-wandeling/b/de-wandeling/archive/2011/03/15/het-levensverhaal-van-arthur-japin.aspx> (geraadpleegd op 13-04-2012).

Website Mannenwerk: <http://www.mannenwerk.nl/magazine/111/arthur.htm> (geraadpleegd op 13-04-2012).

Website Parnassos: <http://www.uu.nl/NL/Parnassos/cursussen/Pages/Theater.aspx> (geraadpleegd op 12-05-2012).

Website WordJezelf, <http://www.wordjezelf.com/page1/index.html> (geraadpleegd op 10-06-2012).

EINDNOTEN

INLEIDING

- ¹ Citaat van Oprah uit Charles Guignon, *On Being Authentic* (Londen 2004), p. xii.
- ² Citaat uit Guignon, *On Being Authentic*, p. 2.
- ³ Eva-Anne Le Coultre, "Van de boer die een vrouw zoekt", *Trouw* 05-02-2012 (zie <http://www.trouw.nl/tr/nl/4328/Opinie/article/detail/3156993/2012/02/05/Van-de-boer-die-een-vrouw-zoekt.dhtml>, geraadpleegd op 13-04-2012).
- ⁴ Website van KRO community, De Wandeling, <http://community.kro.nl/inspiratie/de-wandeling/b/de-wandeling/archive/2011/03/15/het-levensverhaal-van-arthur-japin.aspx> (geraadpleegd op 13-04-2012).
- ⁵ Stef Aupers, Dick Houtman en Inge van der Tak, "Gewoon worden wie je bent: Over authenticiteit en anti-institutionalisme", *Sociologische Gids* 50 (2003) 2, pp. 203-223, p. 205.
- ⁶ Somogy Varga, *Authenticity as an ethical ideal* (New York 2012), p. 127-157. Dezelfde stelling zullen we ook tegen bij Baudrillard en Žižek in hoofdstuk 5.
- ⁷ Charles Lindholm, *Culture and Authenticity* (Oxford 2008).
- ⁸ Guignon, *On Being Authentic*, p. viii.
- ⁹ Website van WordJezelf, <http://www.wordjezelf.com/page1/index.html> (geraadpleegd op 10-06-2012)
- ¹⁰ Martin Slagter, "De leerling kan zich best meer inspanssen", *De Volkskrant* 05-03-2012, p. 20.
- ¹¹ Robin Gerrits, "Interview Regna Woodall, geschiedenisdocent: 'Leraren moeten positief geluid verspreiden'", *De Volkskrant* 14-04-2012, p. 13.
- ¹² Arthur Japin, *Vaslav* (Amsterdam 2010), p. 12.
- ¹³ Website Mannenwerk: <http://www.mannenwerk.nl/magazine/111/arthur.htm> (geraadpleegd op 13-04-2012).
- ¹⁴ Charles Taylor, *Een Seculiere Tijd*, vertaling van *A Secular Age* (2007), vert. door Marjolijn Stoltenkamp (Rotterdam 2009), p. 472. En Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity* (London 1998), p. 9.
- ¹⁵ Ferrara, *Reflective Authenticity*, p. 7.
- ¹⁶ Varga, *Authenticity as an ethical ideal*, p. 5.
- ¹⁷ Anton van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen* (Kampen 2000), p. 72.
- ¹⁸ Van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, p. 77.
- ¹⁹ Van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, pp. 79-80.
- ²⁰ Paul Heelas, *The New Age movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Cambridge 1996), p. 2.
- ²¹ Heelas, *The New Age movement*, p. 19.
- ²² Citaat uit Heelas, *The New Age movement*, p. 1.
- ²³ Citaat uit Heelas, *The New Age movement*, p. 21.
- ²⁴ Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge 1971).
- ²⁵ Nederlandse Bijbelvertaling (2004).
- ²⁶ Van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, p. 166.
- ²⁷ De naamaanduiding Paauweanen verwijst naar een stroming opgericht door Jan Pieter Paauwe (1872-1956). Paauwe raakte in conflict toenmalige Nederlands Hervormde Kerk omdat deze kerk volgens hem niet de 'Waarheid' nastreefde. Voor een (zeer gekleurde) visie op deze afscheiding zie J.H. Koolschijn, *Leven en Werk van Ds. J.P. Paauwe* ('s Gravenhage 1981).
- ²⁸ Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen* (Amsterdam 2005), pp. 397-398.
- ²⁹ Christopher Lasch, *Culture of narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York 1979).
- ³⁰ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York 1976).
- ³¹ Robert N. Bellah et al, *Habits of the Heart* (Berkely 1985).
- ³² Guignon, *On Being Authentic*, p. x.
- ³³ Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap ('la gaya scienza')*, vertaling van *Der fröhliche Wissenschaft* (1882), vert. door Pé Hawinkels (Amsterdam 1999), Aforisme 335, p. 196.
- ³⁴ Jacob Golomb, *In Search of Authenticity* (New York 1995), pp. 1-5.
- ³⁵ Uiteraard is Taylor niet de enige die dit standpunt erop nahoudt. Vergelijk bijvoorbeeld Somogy Varga's standpunt

dat bijna exact hetzelfde is als dat van Taylor: Somogy Varga, *Authenticity as an Ethical Ideal* (New York 2012).
36 Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London 2000), p. 373.

HOOFDSTUK 1: HET ONTSTAAN VAN HET ZELF

- 1 Christopher Gill, "The Ancient Self: Issues and Approaches", in: Paulina Remes, Juha Sihvola (ed.) *Ancient Philosophy of the Self* (Digitaal, Springer Science 2008), pp. 35-55, p. 36.
- 2 Galen Strawson, "The Sense of the Self", in: M. James en C. Crabbe (ed.), *From Soul to Self* (Londen 1999), pp. 126-152, p. 131.
- 3 Strawson, "The Sense of the Self", p. 131.
- 4 Strawson, "The Sense of the Self", p. 132.
- 5 Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge 1989), p. 111.
- 6 Taylor, *Sources of the Self*, p. 111.
- 7 Taylor, *Sources of the Self*, p. 112-3.
- 8 Taylor, *Sources of the Self*, p. 113.
- 9 Guignon, *On Being Authentic*, p. 13.
- 10 Taylor, *Sources of the Self*, p. 122-123.
- 11 Taylor, *Sources of the Self*, p. 123-124.
- 12 Taylor, *Sources of the Self*, p. 124.
- 13 Bij de klassieke moralisten (o.a. Plato) was er ook al sprake van een reflectieve houding, je moest namelijk voor jezelf zorgen. Maar dit ging nog niet over de zorg van de ziel, eerder over de zorg dat je niet te veel bezig was met zaken zoals bezit, succes en lichamelijk welzijn, maar dat je ook oog had voor je morele welzijn. Zie Taylor, *Sources of the Self*, pp.130-131.
- 14 Taylor, *Sources of the Self*, pp.130-131.
- 15 Taylor, *Sources of the Self*, p. 134.
- 16 Taylor, *Sources of the Self*, p. 129-130.
- 17 Taylor, *Sources of the Self*, p.124.
- 18 Richard Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", in: Paulina Remes, Juha Sihvola (ed.) *Ancient Philosophy of the Self* (Digitaal, Springer Science 2008), pp. 13-34, p. 13.
- 19 Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", p. 13.
- 20 Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", p. 15.
- 21 Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", p. 15.
- 22 Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", p. 24.
- 23 Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", p. 28.
- 24 Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", p. 28.
- 25 Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", p. 29.
- 26 Taylor geeft in een voetnoot toe dit niet te ontkennen en signaleert dat er ook voorlopers zijn die de naar binnengerichtheid-taal hanteren. Maar om het contrast tussen Plato en Agustinus te dramatiseren heeft hij deze tussenstappen overgeslagen en een flinke sprong in de tijd gemaakt. Zie Taylor, *Sources of the Self*, p. 537 (noot 4).
- 27 Andere voorlopers zijn volgens Sorabji Heraclitus (c. 535- c. 475 v. Chr.) en in latere tijden bij andere denkers zoals Cicero (106-43 v. Chr.) en Epictetus (55-135). Zie Sorabji, "Greco-Roman Varieties of Self", p. 30.
- 28 Philip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist* (New York 2000), p. 5.
- 29 Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, pp. 63-76.
- 30 Strawson, "The Sense of the Self", p. 137. Voor een zelfde gedachtegang zie Marcia Cavells standpunt: [...] a subject is an agent who is able to be self-reflexive, and to assume responsibility for herself and for some of her actions." zie Marcia Cavell, *Becoming a Subject* (New York 2006), p. 1.
- 31 Aurelius Augustinus, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, vertaling van *De libero arbitrio*, vert. en ed. door Peter King, . (Cambridge 2010), *De libero arbitrio* 1.1.1.3, p. 3.
- 32 Augustinus, *On the Free Choice of the Will*, p. 19, *De libero arbitrio* 1.11.21.76.
- 33 Augustinus, *On the Free Choice of the Will*, p. 21, *De libero arbitrio* 1.12.26.86.
- 34 Augustinus, *On the Free Choice of the Will*, p. 107, *De libero arbitrio* 3.17.49.168-169.
- 35 Dit is echter een controversieel onderwerp en niet iedereen gaat er vanuit dat de mens een vrije wil heeft. Voor een studie over dit debat tussen de vrije wil en determinisme zie John Bishop, *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action* (Cambridge 1989). Maar mijns inziens is een bepaalde notie van de vrije wil wel noodzakelijk voor het verantwoordelijk houden van iemand. Het westerse rechtssysteem is gestoeld op het principe dat mensen verantwoordelijk zijn voor hun daden. Vandaar dat er ook zoveel belang bij is of iemand

'(on)toerekeningsvatbaar' wordt verklaard; of er sprake is van 'verzachtende omstandigheden'; en of iets met 'voorbedachte rade' is gedaan of juist niet. Kortom, men gaat er binnen het rechtssysteem vanuit dat iemand verantwoordelijk is en daarmee in feite in staat is tot het maken van zijn eigen keuzes. Dick Swaab die stelt dat de vrije wil een illusie is en vindt morele verantwoordelijkheid dan ook maar een moeilijk begrip. Desalniettemin zou men wel moeten straffen volgens hem. Dit vanuit het evolutionaire idee over het voortbestaan van de groep. Maar de effectiviteit van straffen is echter wel omstreden volgens Swaab. Zie Dick Swaab, *Wij zijn ons Brein: Van Baarmoeder tot Alzheimer* (Amsterdam 2012), pp. 219 en 460.

³⁶ Zie Taylor, *Sources of the Self*, p. 137 en Micheal Frede, *A free will: origins of a notion in ancient thought* (Berkeley 2011), pp. 66-88.

³⁷ Taylor, *Sources of the Self*, p. 137.

³⁸ Voor deze passage heb ik de Nederlandse Bijbelvertaling (2004) gehanteerd.

³⁹ Frede, *A free will*, p. 89.

HOOFDSTUK 2: HET ONTSTAAN VAN HET AUTHENTICITEITSIDEAAL

¹ Guignon, *On Being Authentic*, p. 18.

² Guignon, *On Being Authentic*, p. 24.

³ Guignon, *On Being Authentic*, p. 24.

⁴ Guignon, *On Being Authentic*, pp. 28-35.

⁵ Dit kunnen we echter niet met zekerheid stellen, want Taylor vermeldt nergens expliciet wanneer de moderniteit plaatsvond of dat de moderniteit nog steeds gaande is. Taylor lijkt zich mijns inziens te concentreren op de 'grote lijnen' van het ontstaan van het moderne wereld- en zelfbeeld, maar acht het daarbij blijkbaar minder van belang *wanneer* bepaalde noties of tendensen exact plaatsvonden.

⁶ Guignon, *On Being Authentic*, pp. 29.

⁷ Guignon, *On Being Authentic*, p. 32. Zie ook Taylor, *Sources of the Self*, pp. 159-176.

⁸ Guignon, *On Being Authentic*, pp. 32-33.

⁹ Taylor, *Sources of the Self*, p. 148-149.

¹⁰ Taylor, *Een Seculiere Tijd*, p. 566.

¹¹ Guignon, *On Being Authentic*, p. 33.

¹² Guignon, *On Being Authentic*, p. 34.

¹³ Guignon, *On Being Authentic*, p. 35.

¹⁴ Guignon, *On Being Authentic*, p. 35.

¹⁵ Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge 1991), p. 59.

¹⁶ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, pp. 58-59.

¹⁷ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, pp. 58-60.

¹⁸ Guignon, *On Being Authentic*, p. 43.

¹⁹ Guignon, *On Being Authentic*, p. 43.

²⁰ Taylor, *Sources of the Self*, p. 319.

²¹ Guignon, *On Being Authentic*, p. 51.

²² Guignon, *On Being Authentic*, p. 51.

²³ Onder andere: Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 27.; Lindholm, *Culture and Authenticity*, p. 8.; Guignon, *On Being Authentic*, p. 55.; Varga, *Authenticity as an ethical ideal*, p. 20.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, vertaling van *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (1755) vert. door Wilfried Uitterhoeve (Meppel 1983), pp. 45 en 54.

²⁵ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 44.

²⁶ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 97.

²⁷ Rousseau, *Het maatschappelijk kontrakt of beginselen van het politiek recht*, vertaling van *Du Contract Social* (1762), vert. door de Vakgroep wijsbegeerte van de Juridische faculteit Tilburg, red. G. van Roermond (Utrecht 1977), p. 15.

²⁸ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 63.

²⁹ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 96.

³⁰ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 62.

³¹ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 55.

³² Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 62.

³³ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 82.

- ³⁴ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 47.
- ³⁵ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 49.
- ³⁶ Rousseau, *Jean Jacques Rousseau's Emile of Over de Opvoeding: bewerkt ten dienste van ouders en onderwijzers*, vertaling van *Émile ou de l'éducation* (1762) vert. door Joh. H. Huijts (Rotterdam 1922), p.9.
- ³⁷ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 125.
- ³⁸ Rousseau, *Vertoog over de Ongelijkheid*, p. 125.
- ³⁹ Rousseau, *Emile*, p. 12.
- ⁴⁰ Rousseau, *Emile*, p. 35.
- ⁴¹ Rousseau, *Emile*, p. 157.
- ⁴² Rousseau, *Emile*, pp.151-152.
- ⁴³ Rousseau, *Emile*, p. 175.
- ⁴⁴ Rousseau, *Emile*, p. 179.
- ⁴⁵ Rousseau, *Emile*, p. 128.
- ⁴⁶ Rousseau, *Beketenissen*, vertaling van *Les Confessions* (1767), vert. door J. Lopes Cardozo en Sam Goudsmit (Amsterdam 1916), p. 1.
- ⁴⁷ Rousseau, *Beketenissen*, p. 1.
- ⁴⁸ Rousseau, *Emile*, p. 182.
- ⁴⁹ Rousseau, *Emile*, pp. 32-33.
- ⁵⁰ Guignon, *On Being Authentic*, p. 66.
- ⁵¹ Taylor, *Sources of the Self*, pp. 368-390.
- ⁵² Taylor, *Sources of the Self*, p. 374-375.
- ⁵³ Guignon, *On Being Authentic*, p. 70.
- ⁵⁴ Website Parnassos: <http://www.uu.nl/NL/Parnassos/cursussen/Pages/Theater.aspx> (geraadpleegd op 12-05-2012).

HOOFDSTUK 3: ZELFWORDING

- ¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, vertaling van *Ecco Homo* (1908) vert. door Paul Beers gebaseerd op de vertaling van Pé Hawinkels (Amsterdam 2000), *Waarom ik een noodlot ben*, 7, p. 134.
- ² Nietzsche, *Ecce Homo*, 16, 8, p. 137.
- ³ Nietzsche, *Ecce Homo*, 16, 8, p. 136.
- ⁴ Nietzsche, *Ecce Homo*, 16, 3, p. 129.
- ⁵ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap* ('la gaya scienza'), vertaling van *Der fröhliche Wissenschaft* (1882), vert. door Pé Hawinkels (Amsterdam 1999), *Derde Boek, Aforisme 116*, p. 125
- ⁶ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, *Vijfde boek, Aforisme 352*, p. 217.
- ⁷ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, *Vijfde boek, Aforisme 368*, p. 240.
- ⁸ Nietzsche, *Ecce Homo*, 16, 7, p. 135.
- ⁹ Nietzsche, *Ecce Homo*, 16, 4, p. 131.
- ¹⁰ Deze zelftucht bestaat er uit om een absoluut einde te maken aan "alle naar binnengesmokkelde 'hogere bedriegerij', 'idealisme', 'verheven gevoel' en meer van die verwijfde fratsen [...]". Nietzsche, *Ecce Homo*, 8, 5, p. 85.
- ¹¹ "De blootlegging van de christelijke moraal is een gebeuren dat zijn gelijke niet kent, een echte catastrofe." Nietzsche, *Ecce Homo*, 16, 8, p. 136.
- ¹² Zoals Nietzsches dolle mens dit verwoordt: "Hoe hebben wij de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons om de hele horizon uit te vegen? Wat hebben wij gedaan, toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden?" Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, *Derde boek, Aforisme 125*, p. 130.
- ¹³ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, *Vijfde boek, Aforisme 343*, p. 206.
- ¹⁴ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, *Vierde boek, Aforisme 335*, p. 196.
- ¹⁵ Nietzsche, *Afgodenschemering*, vertaling van *Götzen-Dämmerung* (1886) vert. door Hans Driessen (Amsterdam 1997) 6, 3, p. 41.
- ¹⁶ Nietzsche, *Voorbij goed en kwaad: Voorspel tot een filosofie van de toekomst*, vertaling van *Jenseits von Gut und Böse* (1886) vert. door Thomas Graftdijk en hierzien door Paul Beers (Amsterdam 1999), 1, 17, p. 25.
- ¹⁷ Nietzsche, *De genealogie van de moraal: Een strijdschrift*, vertaling van *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.* (1887) vert. door Thomas Graftdijk en Hans Driessen (Amsterdam 2000), *Verhandeling 1, 13*, p. 37.
- ¹⁸ Nietzsche, *De genealogie van de moraal*, *Verhandeling 1, 13*, p. 38.

-
- ¹⁹ Nietzsche, *Afgodenschemering*, 6, 3, p. 41.
- ²⁰ Nietzsche, *Vorbij goed en kwaad*, 1, 32, p. 42.
- ²¹ Overigens spreekt Nietzsche elders ook over het geweten in negatieve zin. Dit geweten duidt echter op het normale gebruik van dit begrip. Er is bij Nietzsche zowel een leugenachtig 'geweten' als een echt geweten. Dit leugenachtige 'geweten' is voor Nietzsche niets anders dan een innerlijke stem die mensen dwingt om goed en kwaad te baseren op de 'moraal'. Welnu, in deze passage spreekt Nietzsche over het echte geweten.
- ²² Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Derde boek, Aforisme 270, p. 160.
- ²³ In het citaat spreekt Nietzsche tegelijkertijd over boosaardigheid, dit duidt erop dat het nieuwe geweten ook de draak steekt met de oude 'moraal', en deze overwinning van de moraal kan dan ook niet anders dan boosaardig kan overkomen.
- ²⁴ André van der Braak, *Hoe men wordt, wat men is: zelfvervolmaking, zelfoverwinning en zelfvergetelheid bij Nietzsche* (Budel 2004), p. 14.
- ²⁵ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Vierde boek, Aforisme 307, p. 181.
- ²⁶ Nietzsche, *Oneigentijdse beschouwingen*, vertaling van *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876) vert. door Thomas Graftdijk, herzien door Paul Beers (Amsterdam 1998), *Schopenhauer als Erzieher* 1, p. 178.
- ²⁷ "Niemand kan de brug voor je bouwen waarover juist jij de rivier van het leven moet overschrijden, niemand behalve jij alleen. Weliswaar zijn er talloze paden en bruggen en halfgoden die je naar de andere oever willen dragen; maar alleen voor de prijs van je eigen ik: je zou jezelf verpanden en verliezen. Er is in de wereld één weg die niemand kan gaan behalve jij: waarheen hij leidt? Vraag niet, ga hem." Nietzsche, *Oneigentijdse beschouwingen*, *Schopenhauer als Erzieher* 1, p. 179.
- ²⁸ Van der Braak, *Hoe men wordt, wat men is*, p. 105.
- ²⁹ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Vierde boek, Aforisme 290, p. 170.
- ³⁰ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Vierde boek, Aforisme 290, p. 170.
- ³¹ Dit is alleen voorbehouden aan de 'sterke naturen' die deze dwang hebben: "Het zullen de sterke, heerszuchtige naturen zijn, die in zo'n dwang, in zo'n gebondenheid en voltooiing onder de eigen wet hun meest verfijnde vreugden genieten; de hartstocht van hun geweldig willen klaart op bij de aanblik van alle gestileerde natuur, alle overwonnen en dienende natuur; ook als zij paleizen moeten bouwen en tuinen aanleggen, staat het hun tegen de natuur de vrije hand te laten." Zie Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Vierde boek, Aforisme 290, p. 170.
- ³² Van der Braak verwijst hier onder andere naar Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault* (Berkeley 1998).
- ³³ Van der Braak, *Hoe men wordt, wat men is*, pp. 115-116.
- ³⁴ Van der Braak, *Hoe men wordt, wat men is*, p. 115.
- ³⁵ Van der Braak, *Hoe men wordt, wat men is*, p. 115.
- ³⁶ 'Worden wie je bent' wordt door Nietzsche geformuleerd in *De vrolijke wetenschap*, Aforismen 270, 290 en 335. 'Worden wat men is' wordt door Nietzsche geformuleerd in *Ecce Homo*, *Waarom ik zo knap ben*, 9, p. 50.
- ³⁷ Nietzsche, *Vorbij goed en kwaad*, 1, 19, p. 27.
- ³⁸ Overigens wordt er over dit boek veel gespeculeerd over de mogelijke mate waarin Nietzsche tijdens het schrijfproces van dit boek beïnvloed is door zijn ziekte die hem in ieder geval kort daarna trof.
- ³⁹ Vertaling: Ken Uzelf
- ⁴⁰ Nietzsche, *Ecce Homo*, 2, 9, pp. 50-51.
- ⁴¹ Van der Braak, *Hoe men wordt, wat men is*, p. 143-144.
- ⁴² Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet: Proeve van een fenomenologische ontologie*, vertaling van *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), vert. door Frans de Haan (Rotterdam 2003), p. 46.
- ⁴³ Sartre, 'De transcendentie van het Ego', vertaling van 'La transcendance de l'Ego' (1937), vert. door Frans Montens en Leo Fretz, herzien door Ger Groot in: Ger Groot, *De Uitgelezen Sartre* (Amsterdam 2000), p. 75.
- ⁴⁴ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 38.
- ⁴⁵ Sartre, *Het zijn en het niet*, pp. 31-54.
- ⁴⁶ Sartre, *Over het existentialisme*, vertaling van *L'Existentialisme est un Humanisme* (1965), vert. door Casper Hendriks, in: *De Duivel en God & Over het existentialisme* (Amsterdam 1967), p. 214.
- ⁴⁷ Sartre, *Over het existentialisme*, p. 222.
- ⁴⁸ Sartre, *Over het existentialisme*, p. 214.
- ⁴⁹ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 97.
- ⁵⁰ Sartre, *Over het existentialisme*, p. 214.
- ⁵¹ Sartre, *Over het existentialisme*, p. 215.
- ⁵² Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 100.
- ⁵³ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 36.

- ⁵⁴ Sartre, *Over het existentialisme*, p. 222.
- ⁵⁵ Volgens Sartre kunnen bepaalde omstandigheden dus dan wel invloed uitoefenen op een persoon: "The result was that I concluded that in any circumstances, there is always a possible choice. Which is false. Indeed, it is so false that I later wanted precisely to refute myself by creating a character in *Le Diable et Le Bon Dieu*, Heinrich, who cannot choose. He wants to choose, of course, but he cannot choose either the Church, which has abandoned the poor, or the poor, who have abandoned the Church. He is thus a living contradiction, who will never choose. He is totally conditioned by his situation." Zie Interviewers P.A., R.F., Q.H., "Interview with Jean-Paul Sartre: Itinerary of a Thought", *New Left Review* 1:58 (1969), pp. 43-66, p. 45.
Maar hieruit volgt dat de mens *alsnog* verantwoordelijk is voor leven: "For the idea which I have never ceased to develop is that in the end one is always responsible for what is made of one. Even if one can do nothing else besides assume this responsibility. For I believe that a man can always make something out of what is made of him. This is the limit I would today accord to freedom: the small movement which makes of a totally conditioned social being someone who does not render back completely what his conditioning has given him." Zie Interviewers P.A., R.F., Q.H., "Interview with Jean-Paul Sartre", p. 45.
- ⁵⁶ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 91.
- ⁵⁷ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 104.
- ⁵⁸ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 110.
- ⁵⁹ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 110.
- ⁶⁰ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 111.
- ⁶¹ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 111.
- ⁶² Sartre, *Het zijn en het niet*, pp. 101-102.
- ⁶³ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 118.
- ⁶⁴ Sartre, *Het zijn en het niet*, pp. 122-123.
- ⁶⁵ Sartre, *Het zijn en het niet*, p. 124.
- ⁶⁶ Sartre, *Walging*, vertaling van *La nausée* (1938), vert. door Marianne Kaas (Amsterdam 1991), p. 32.
- ⁶⁷ Sartre, *Walging*, p. 110.
- ⁶⁸ Sartre, *Walging*, p. 178.
- ⁶⁹ Sartre, *Walging*, p. 141.
- ⁷⁰ Sartre, *Walging*, p. 141.
- ⁷¹ Sartre, *Walging*, p. 211.
- ⁷² Sartre, *Walging*, p. 182.
- ⁷³ Sartre, *Walging*, p. 239.
- ⁷⁴ Sartre, *Walging*, p. 244.
- ⁷⁵ Christine Daigle, *Jean-Paul Sartre* (New York 2010), p. 68. En Ronald E. Santoni, *Bad Faith, Good Faith and Authenticity in Sartre's Early Philosophy* (Philadelphia 1995), p. 173.
- ⁷⁶ Santoni, *Bad Faith, Good Faith and Authenticity*, p. 189.

HOOFDSTUK 4: ONVERMIJDELIJKE HORIZONTEN

- ¹ Het blijft echter onduidelijk of Taylor zelf ook authenticiteit nastreeft. Veel critici wijzen in de richting dat hij misschien zijn authenticiteitsproject veeleer opstelt, omdat hij misschien wel verdwaalde schaapjes die niet weten wie of wat ze zijn in de juiste (lees: christelijke) richting wil wijzen: hun authenticiteitsverlangen naar identiteit is dan eigenlijk een soort godsverlangen naar iets 'hogers'. Taylor steekt overigens zijn eigen geloofsopvatting niet onder stoelen of tafels: hij zegt katholiek christen te zijn. Hij vermeldt meerdere malen in zijn geschriften dat hij zich ervan bewust is dat hij wellicht bevoordeeld is en dat zijn visie daarmee mogelijkwijs gekleurd is. Voor slechts een impressie van de kritieken op Taylors bevoordeelde positie in licht van het christelijke theïsme zie: Fergus Kerr, "How much can a philosopher do?", *Modern Theology* 26 (2010) 3, pp. 321-336; Melissa Lane, "God or Oriëntering? A critical study of Taylor's work *The Sources of the Self*", *Ratio* 5 (1992) 1, pp. 46-56; William Greenway, "Charles Taylor on Affirmation, Mutilation and Theism: A Retrospective Reading of *Sources of the Self*", *Journal of Religion* 80 (2000) 1, pp. 23-40.
- ² Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 82.
- ³ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 74.
- ⁴ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 68.
- ⁵ Zie hoofdstuk 2 voor zijn opvattingen over hoe de verandering van het moderne wereldbeeld heeft geleid tot een radicaal antropocentrisme.

-
- ⁶ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, pp. 58-60.
- ⁷ Taylor, *Sources of the Self*, p. 27.
- ⁸ Taylor, *Sources of the Self*, p. 27.
- ⁹ Taylor, *Sources of the Self*, p. 35.
- ¹⁰ Taylor vat 'taal' op in een brede zin, dat wil zeggen dat hij hiermee niet alleen verwijst naar woorden, maar ook naar andere vormen van expressie zoals kunst, gebaren, liefde enzovoorts. Zie Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 33.
- ¹¹ Taylor, *Sources of the Self*, p. 36.
- ¹² Taylor, *Sources of the Self*, p. 37.
- ¹³ Taylor, *Sources of the Self*, p. 37.
- ¹⁴ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, pp. 60-69.
- ¹⁵ Taylor, *Sources of the Self*, p. 507.
- ¹⁶ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 36.
- ¹⁷ We kunnen ons echter afvragen of het niet mogelijk is om alsnog zelf waarden te scheppen. De consequentie daarvan is alleen dat ze niet te begrijpen zijn voor anderen. Hoewel mij dit ook lastig lijkt om te verwezenlijken en we ons kunnen afvragen of een dergelijk persoon die toch zijn eigen waarden proclameert niet tot op zekere hoogst eigenaardig individu is, denk ik toch dat het (in ieder geval hypothetisch gezien) mogelijk is. Als een persoon zich helemaal niet bekommert om het communiceren met anderen en het hem niet uitmaakt dat anderen zijn waarden niet snappen, dan zou iemand denk ik alsnog zijn eigen waarden kunnen scheppen.
- ¹⁸ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 39.
- ¹⁹ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 39.
- ²⁰ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 36.
- ²¹ Sartre, *Over het existentialisme*, p 223.
- ²² Sartre, *Over het existentialisme*, p 226.
- ²³ Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge 1985), pp. 28-33.
- ²⁴ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 21.
- ²⁵ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 82.
- ²⁶ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 82.
- ²⁷ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 41.
- ²⁸ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 91.
- ²⁹ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 82.
- ³⁰ Taylor, *Een Seculiere Tijd*, p. 638.
- ³¹ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 45.
- ³² Guignon, *On Being Authentic*, p. 76.
- ³³ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 66.

HOOFDSTUK 5: AUTHENTICITEIT ALS ILLUSIE

- ¹ Zie William Pawlett, *Jean Baudrillard: Against Banality* (New York 2007), p. 150.
- ² Pawlett, *Jean Baudrillard: Against Banality*, p. 150. En Elise van Alphen, *Kritiek op het autonome subject: De plek en de functie van subject bij Jean Baudrillard en Peter Sloterdijk* (Universiteit van Humanistiek, Doctoraalscriptie, 2007), p. 65.
- ³ Pawlett, *Jean Baudrillard: Against Banality*, p. 151.
- ⁴ Jean Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, vertaling van *L'échange symbolique et la mort* (1976) vert. door Iain Hamilton Grant (London 1993), p. 222.
- ⁵ Baudrillard, *The System of Objects*, vertaling van *Le système des objets* (1968), vert. door James Benedict (London 1996), p. 169.
- ⁶ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, p. 79.
- ⁷ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, vertaling van *Les stratégies fatales* (1983), vert. door Maurice Nio en Kees Vollemans (Amsterdam 2002), p. 61.
- ⁸ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, pp. 65-66.
- ⁹ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, p. 14.
- ¹⁰ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, p. 12.
- ¹¹ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 61.
- ¹² Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 61.

- ¹³ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 133.
- ¹⁴ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, p. 50.
- ¹⁵ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, p. 54.
- ¹⁶ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, p. 55.
- ¹⁷ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, p. 55.
- ¹⁸ Baudrillard, *Symboic Exchange and Death*, pp. 13-16.
- ¹⁹ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 16.
- ²⁰ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 15.
- ²¹ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 12.
- ²² Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 15.
- ²³ Baudrillard, *Simulacra and simulation*, vertaling van *Simulacres et simulation* (1981), vert. door Sheila Faria Glaser (Michigan 2006), p. 2.
- ²⁴ Baudrillard, *Simulacra and simulation*, p. 16.
- ²⁵ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 234.
- ²⁶ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 230.
- ²⁷ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 232.
- ²⁸ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 252.
- ²⁹ Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 244.
- ³⁰ Voor een toelichting hiervan zie Ruud Bakker en Jeroen Boomgaard, "Schrijvend voorbij de eigen tekst: Baudrillard en zijn opposanten" in: Jean Baudrillard, *In de Schaduw van de Zwijgende Meerderheden*, vertaling van *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social* (1982), vert. door Ruud Bakker, Jeroen Boomgaard, Jeroen Onstenk en Hannie van Wijk (Amsterdam 1986), pp. 117-125.
- ³¹ Elise van Alphen, *Kritiek op het autonome subject*, p. 68.
- ³² Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 285.
- ³³ Baudrillard stelt dat men kan overleven door ironisch genoeg te verdwijnen. De verdwijning is voor Baudrillard dan het opgaan in dit proces van de verleiding van het spektakel door mee te gaan in de verandering: "De verleiding is fataal, ze is het effect van een soeverein objekt dat de oorspronkelijke verwarring in je laat herleven en je tracht te verrassen - de fataliteit op haar beurt is verleidelijk, als de ontdekking van een verborgen regel van het spel. De ontdekking van de regel van een spel is verblindend en vergoedt bij voorbaat de smartelijkste verliezen." Baudrillard, *De Fatale Strategieën*, p. 292.
- ³⁴ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 57.
- ³⁵ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 109.
- ³⁶ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 110.
- ³⁷ Žižek, *The Ticklish Subject*, pp. 215-221 en p. 326.
- ³⁸ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 260.
- ³⁹ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 259.
- ⁴⁰ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 258.
- ⁴¹ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 390.
- ⁴² Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 293.
- ⁴³ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 373.
- ⁴⁴ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 374.
- ⁴⁵ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 373.
- ⁴⁶ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 374.
- ⁴⁷ Žižek, *The Ticklish Subject*, pp. 263-264.
- ⁴⁸ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 375.
- ⁴⁹ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 376.
- ⁵⁰ Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 392.
- ⁵¹ Lindholm, *Culture and Authenticity*.

CONCLUSIE

- ¹ We kunnen ons afvragen in hoeverre het authenticiteitsideaal te begrijpen valt voor mensen in werelddelen zoals Afrika, Azië en Latijns-Amerika. Voor zover ik weet speelt authenticiteit daar geen enkele rol. Of dit ideaal daar echt onbegrijpelijk is, zou dan misschien nog meer interessante inzichten kunnen opleveren.
- ² Hier gaat natuurlijk een ingewikkelde geschiedenis aan vooraf, waarvan we ons kunnen afvragen of we hier wel

een correct beeld van hebben. Voor een verdere toelichting van deze 'onttoveringsgeschiedenis' zie onder meer Taylor, *Een Seculiere Tijd* en Taylor, *Sources of the Self*.

- ³ Dit lijkt mij een nogal voorbarige redenering. Het veronderstelt namelijk dat als God wegvalt, er vanzelfsprekend een grotere nadruk komt te liggen op de mens. Dit zou een gevolgtrekking *kunnen* zijn maar het lijkt mij geenszins vanzelfsprekend hieruit voortvloeien. Deze nadruk zou zich ook op allerlei andere zaken kunnen richten zoals zorg voor de natuur, het dierenwelzijn of het zou zich wellicht kunnen richten op andere mensoverstijgende, spirituele zaken.
- ⁴ Maar we kunnen ons ook afvragen in hoeverre deze historische reconstructie een volledige weergave is van ontwikkelingen die toentertijd hebben plaatsgevonden. Historische reconstructies zijn tot op zekere hoogte altijd beperkt en alles tot op de bodem uitzoeken is natuurlijk onmogelijk ongeacht de hoeveelheid tijd en studie hiermee gemoeid gaat. Ik denk dat we met de factoren tot nu genoemd een goed eind op weg zijn in de richting van de belangrijkste redenen die hebben bijgedragen aan de opkomst van authenticiteit. En toch blijft bij mij de vraag spoken of we niet iets belangrijks over het hoofd hebben gezien. Het is immers nogal een behoorlijke reconstructie die de nodige consequenties met zich meedraagt. Interessant zou zijn om te kijken naar een aantal elementen die tot nu toe volledig buiten beschouwing zijn gebleven. Hoe zit met andere werelddelen, speelt het verlangen naar authenticiteit daar überhaupt een rol? Zo niet, welke redenen kunnen we hiervoor aanwijzen? En als andere, niet-westerse samenlevingen langzaam 'moderner' wordt en een 'onttoverd' raakt, ontstaat er daar dan ook een verlangen naar authenticiteit? Voor zover ik weet is authenticiteit voornamelijk een westers fenomeen en dat roept natuurlijk de nodige vragen op.
- ⁵ Rousseau, *Beketenissen*, p. 1.
- ⁶ Nietzsche, *Oneigentijdse beschouwingen, Schopenhauer als Erzieher* 1, p. 179.
- ⁷ William Shakespeare, *As You Like It*, in: Stephen Orgel en A.R. Braunmuller (ed.), *The Complete Pelican Shakespeare* (New York 2002), Akte II.7, p. 419.
- ⁸ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Middlesex 1975), pp. 13-82
- ⁹ Aan de hand van het masker kunnen we bepaalde noties van authenticiteit verhelderen. Maskers zijn op verschillende manieren te gebruiken en op te vatten. Ze kunnen zowel een bepaalde identiteit tonen, als een identiteit transformeren of verbergen. Dit zien we onder meer terug bij de Belgische kunstschilder James Ensor (1860-1949) wiens werken doen denken aan carnavalachtige maskerades. Maskers die van alles lijken te verbergen. Maar ook bij de kunstenaar Gillian Wearing (geb. 1963), die speelt met identiteit, zien we het gebruik van maskers terugkomen. Ze laat mensen maskers opzetten en dan vertellen over zichzelf. Door de anonimiteit van het masker lijken mensen zich (paradoxaal genoeg) vrij te voelen om te vertellen wie ze 'werkelijk' zijn. Ook de fotografe Cindy Sherman (geb. 1954) speelt met identiteit en sociale maskers. Ze laat zichzelf op allerlei manieren fotograferen. Ze heeft echter één regel: ze is het nooit zelf die op de foto staat, altijd laat ze zich fotograferen in een andere verschijningsvorm. Zo lijkt ze Nietzsches notie van het stileren van het zelf tot zijn uiterste grens te drijven.
- ¹⁰ Varga, *Authenticity as an Ethical Ideal*, pp. 36-37.
- ¹¹ Gijsbert Kamer, Interview Case Mayfield: "Voorheen kutjongen", *De Volkskrant* 20-02-2012, katern V, pp. V2-V3.
- ¹² Guignon, *On Being Authentic*, pp. 159-161.
- ¹³ Nietzsche lijkt wel op een soortgelijke manier te zeggen dat hij authenticiteit heeft bereikt doordat hij stelt dat hij geworden is *wat* hij is. Hierbij kan men zich echter afvragen of dit een fatale wording is, waaraan hij geen deel heeft gehad of dat hij dit zelf heeft bewerkstelligd. In het eerste geval was hij dan sowieso authentiek geworden, wie/wat hij wilde zijn had dan geen enkele invloed op wat hij werd; hij was dit hoe dan ook geworden. In dat geval heeft het geen enkele zin om authenticiteit na streven, je bereikt (of je dit nou wilt of niet) dan toch wel je authentieke eindbestemming. Van Sartre weten we niet of hij vond dat zijn authenticiteitspoging geslaagd was.
- ¹⁴ Žižek benoemt hetzelfde fenomeen, maar bij hem lijkt er meer nadruk te liggen op een continue wisseldans van maskers. Deze maskers verhullen volgens hem veeleer dat er niets schuilt achter al deze opgeworpen maskers: de mens is volgens hem namelijk leeg. Verschillende identiteiten worden aangenomen en verworpen en dit proces is volgens hem volledig zinloos.
- ¹⁵ Varga, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p. 156.
- ¹⁶ Van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, p. 65.
- ¹⁷ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Vierde boek, Aforisme 290, p. 170. Ook aangehaald in hoofdstuk 3 van deze thesis.
- ¹⁸ Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Vierde boek, Aforisme 255, p. 158.