

Zelfrealisatie in sociale context

Over erkenning en het belang van de competentie emotiemanagement

Pieter Minnigh

Afstudeerscriptie academische master wijsbegeerte Universiteit Utrecht

Januari 2010

Begeleider: Dr. Joel Anderson

1 INLEIDING

Axel Honneth beargumenteert in zijn boek *The struggle for Recognition – The Moral Grammar of Social Conflicts* een kritisch sociale theorie dat aan ieder sociaal conflict een strijd om erkenning ten grondslag ligt. Erkenning is volgens Honneth een voorwaarde voor het ontwikkelen van praktische relaties tot jezelf, wat de essentiële mogelijkheidsvoorwaarde is van identiteitsvorming. Honneth onderscheidt drie relaties tot jezelf: zelf-vertrouwen, zelf-achting en zelf-waardering. De modi van relaties tot jezelf komen elk in een eigen sfeer tot stand en zijn hiërarchisch van aard, in die zin dat de voorgaande relatie een voorwaarde is voor en doorwerkt in de volgende. De relaties hebben elk een eigen gebied waarin erkenning tot stand kan komen: voor zelf-vertrouwen is het corresponderende gebied de sfeer van liefde, voor zelf-achting is dit de sfeer van rechten, en zelf-waardering komt tot stand door erkenning in de sfeer van solidariteit. In situaties van gefrustreerde erkenning door vormen van disrespect kunnen negatieve emotionele reacties ontstaan die de overgang van passief lijden in een actief aangaan van een strijd om erkenning te verwerven activeert (Honneth 1996: 135, Fraser & Honneth 2003: 245). Deze strijd om erkenning vindt plaats op persoonlijk en sociaal niveau en kan zich in allerlei gradaties voordoen. De strijd kan de bron zijn voor nauwelijks merkbare strubbelingen, maar kan ook de basis zijn van zeer heftige sociale conflicten.

Deze achterliggende 'grammatica van sociale conflicten' is voor Honneth de basis om te pleiten voor een '*formal conception of ethical life*', een figuratie van samenleven die de drie verschillende vormen van erkenning voldoende ruimte geeft om tot stand te komen en dus een soort basisgarantie is voor een ieder om zich als volwaardig autonoom en vrij individu te kunnen ontwikkelen. Hij ontwikkelt een

evaluatieve standaard die voor sociale structuren inzichtelijk maakt of individuen de ruimte wordt gelaten en of zij worden gestimuleerd om tot complete zelfrealisatie te komen door erkenningsrelaties aan te gaan die niet opgelegd zijn: zelfrealisatie. Daarvoor is de ontwikkeling van zelf-vertrouwen, zelf-achting en zelf-waardering cruciaal. Een belangrijke eis voor Honneth is – en zijn normatieve theorie moet daaraan voldoen – dat de theorie niet in een van de twee veel voorkomende valkuilen terechtkomt die vaak opgaan voor normatieve sociale filosofie. Honneth vindt vanuit zijn theorie van erkenning een normatief gefundeerde standaard die noodzakelijke formele condities voor een gezonde ontwikkeling van identiteit inzichtelijk maakt. Zo heeft zijn theorie voldoende substantiële inhoud, maar deze standaard moet niet voortkomen uit een particuliere invulling van een visie op het goede leven (Honneth 1996: 173).

Honneth is sinds 2001 onderzoeksdirecteur van het *Institut für Sozialforschung* (Anderson 2009: 1), de basis van de *Frankfurter Schule* die een vrij diverse verzameling van sociologen, literatuurcritici, economen, psychologen, politieke wetenschappers en filosofen is die vooral bekend staat onder de gedeelde noemer 'kritische theorie' (Arato & Gebhart (ed.) 2002: ix). Kritische theorie is ontstaan met als doelstelling dat de theorie de hele samenleving moet kunnen veranderen in plaats van slechts het begrijpen ervan. De kritische theorie moest een sterk emancipatorische kracht hebben en dus niet alleen een bevestiging zijn van het gevestigde. Zonder te proberen Honneth vast te zetten – en bovenal vermijdt hij zelf zich als theoreticus van de Frankfurter Schule te karakteriseren (Anderson 2009: 1) – in een niet door hem zelf gekozen stramien, wil ik toch de traditie waaruit hij voortkomt aanhalen om de kern van mijn van argumenten te positioneren. De diagnosticerende theorie die Honneth ontwerpt uitgaand van het door hem aannemelijk gemaakte cruciale belang van erkenningsrelaties, legt sociale structuren bloot die zelfrealisatie en daarmee sociaal functioneren in de weg staan.

Daarbij, zo zal ik betogen, kan zijn theorie inzichtelijk maken dat bepaalde vaardigheden en capaciteiten nodig zijn om erkenning te verkrijgen. Dit ligt in lijn met de bedoeling van de diagnosticerende kracht van Honneths theorie om structuren in beeld te krijgen die condities van zelfrealisatie ondermijnen. Wel lijkt het daarbij te gaan om een soort sociaal psychologisch basiskapitaal, dat nodig is om de strijd om erkenning aan te gaan. Is dit aannemelijk, dan lijken bepaalde basiscompetenties een fundamenteel aspect van de theorie zelf te raken dat bij Honneth onderbelicht blijft.

In deze scriptie zal ik mij richten op één specifieke competentie. Deze competentie ligt op het vlak van emoties. Het gaat hier om een specifieke vorm van kapitaal die niet triviaal is, maar die voor het verkrijgen van het door Honneth geanalyseerde wezenlijke belang van erkenning voor identiteitsvorming belangrijk is. Zoals al naar voren is gekomen ligt frustratie in erkenning aan ieder sociaal conflict ten grondslag. Het belang van erkenningsrelaties impliceert ook het belang van maatschappelijke verhoudingen. Maar juist maatschappelijke verhoudingen zijn geen uit het niets ontstane structuren. Om in termen van Honneth te blijven: ook hiervoor is een grammatica op te stellen. De achtergrond van maatschappelijke verhoudingen met gedragsvormen en manieren van denken en voelen komt sterk naar voren in de studie *Het civilisatieproces* van Norbert Elias. Door een kader te schetsen van de ontstaansgeschiedenis van maatschappelijke verhoudingen en normen zal het belang van de benodigde competentie op het vlak van emoties helderder in beeld komen.

Norbert Elias heeft een van de belangrijkste sociologische theorieën van de 20^{ste} eeuw ontwikkeld waarin hij maatschappijstructuren en persoonlijkheidsstructuren op basis van empirisch materiaal integreert in zijn civilisatietheorie. Een van de grondprincipes uit de civilisatietheorie is dat de samenleving een steeds dwingender beroep doet op zelfdwang (Elias 2001: 580). Maatschappelijk functioneren in een

sterk gedifferentieerde samenleving veronderstelt het in toom kunnen houden van emoties in lijn met impliciete en expliciete gedragsvoorschriften. Toch zal naar voren komen, Cas Wouters' *Informalisering* (2008) aanhalend, dat sinds het begin van de 20^{ste} eeuw een tendens richting een authentiek en soepel gedrag als norm is opgekomen. Een norm die vanaf de jaren '50 nadrukkelijker een emotionele presentatie als onderdeel van het algemener authenticiteitsideaal (Taylor 1997: 228) van mensen verlangt. Al heeft de zelfregulering een transformatie ondergaan, het beroep dat erop gedaan wordt is verstrekkender dan voorheen. Van mensen wordt verwacht dat zij hun emoties tonen, maar dit is niet hetzelfde als emoties de vrije loop laten. Functioneren in een samenleving veronderstelt dat mensen hun emoties als het ware kunnen managen.¹

Steeds meer wordt verwacht dat mensen authentiek zijn in de manier hoe zij zichzelf presenteren en hierdoor zijn er meer mogelijkhedenalternatieven voor gevoelsuitingen dan voorheen het geval was. Gepaste emoties tonen is een voorwaarde voor functioneren in een maatschappij, een voorwaarde waar binnen een sterk gedifferentieerde maatschappij moeilijker aan is te voldoen dan in vroeger jaren. De norm die aangeeft of emoties gepast zijn, kan al snel een soort keurslijf zijn dat maakt dat de 'aangepaste' houding onauthentiek of gedwongen overkomt (waardoor logischerwijs de omgangsnormen juist weer overschreden wordt). Tegelijkertijd vereisen verschillende sociale contexten een verschillende spontane, gepast emotionele presentatie; een vereiste waaraan niet iedereen op een vanzelfsprekende manier naar maatschappelijk behoren kan voldoen. In complexe contexten is terugvallen op voorgebakken sjablonen van gedrag geen succesvolle modus van sociaal gedrag, terwijl aan de andere kant terugvallen op

¹ Deze karakterisering van 'het gecontroleerd laten gaan van emoties' (Elias in Wouters (2008: 350)) als het managen van emoties is ontleend aan het boek *The Managed Heart* van Arlie Russel Hochschild uit 1983.

emoties als bron voor gedrag situaties teweegbrengt die ook onvoordelig kunnen uitpakken.

Ik zal de competentie dus inzichtelijk maken met het kader van het civilisatieproces, waarbij een belangrijk punt wordt dat de competentie van wat ik emotiemanagement zal noemen, halverwege de 20^{ste} eeuw een problematischer dimensie krijgt dan voorheen het geval was. Zo ontstaat een analyse waarin de theorie van Honneth een structuur, die ik aan de hand van de civilisatietheorie beschrijf, blootlegt die potentieel het verkrijgen van erkenning in de weg staat en dus mogelijk de condities voor zelfrealisatie ondermijnt.

Na dit eerste deel, dat mijn scriptie tot en met hoofdstuk 5 omvat, zal ik ingaan op Honneths benadering van de vorm van erkenning door middel van sociale waardering, die de praktische relatie tot jezelf 'zelf-waardering' opbouwt en ondersteunt. Een relatie tot jezelf die hij overlaat aan wat hij noemt 'substantiële waarden' (*substantive values*), die op hun beurt zullen worden bevestigd in een (toekomstige) strijd om erkenning (Honneth 1996: 177-179). Het tweede deel van mijn scriptie heeft tot doel de competentie emotiemanagement verder in verband te brengen met de strijd om erkenning. Het belang van de competentie lijkt namelijk de strijd om erkenning fundamenteeler te raken dan dat er sprake is – zoals ik in het eerste deel van mijn scriptie behandel – van een capaciteit die voortkomt uit een sociale structuur die de condities voor zelfrealisatie kan ondermijnen die met de erkenningstheorie gesignaleerd kan worden.

Het emotiemanagement komt niet voor iedereen vanzelfsprekend tot stand. Het is juist voor hen die niet goed in staat zijn gepaste emoties op authentieke wijze te uiten, problematisch hoe zij zich in een strijd om erkenning kunnen begeven of zich kunnen handhaven. Men moet al over bepaalde competenties beschikken die pas aanwezig zijn als men ten minste over relaties tot zichzelf beschikt die goed

functioneren. Als disrespect ten deel valt aan mensen, dan is de vraag of iedereen voldoende capaciteiten bezit om een strijd om erkenning aan te gaan op een manier die aansluiting vindt bij de maatschappij of een strijd aan te gaan die evenwichtig genoeg is om de erkenning te kunnen verkrijgen. Zo lijkt emotiemanagement dus een noodzakelijke competentie te zijn waarvan de totstandkoming zelf onder druk staat bij gefrustreerde erkenning. In de hoofdstukken 6 en 7 van mijn scriptie zal ik ingaan op de specifieke competentie van emotiemanagement die afhankelijk is van socialisatie. Zo denk ik aannemelijk te kunnen maken dat het proces van identiteitsvorming al voorspoedig doorlopen moet zijn om genoeg bewapend te zijn om enerzijds *de strijd om erkenning aan te gaan* en anderzijds *in de strijd om erkenning niet bij voorbaat al het onderspit te delven*. Mensen die sociaal gezien het zwakst staan, lijken zo het minst te profiteren bij het te verdelen positieve goed erkenning en tegelijkertijd vooraan te staan bij de verdeling van het negatieve goed disrespect. Mocht ik erin slagen aannemelijk te maken dat bepaalde basiscompetenties een voorwaarde zijn voor het verkrijgen van erkenning, dan lijkt dat te duiden op een aspect in de diagnosticerende theorie van Honneth dat niet alleen een gevolg is van een sociale structuur die kan worden blootgelegd met de erkenningstheorie zoals in het eerste deel van deze scriptie naar voren kwam, maar fundamenteeler is. Er zou dan namelijk sprake zijn van een onderbelicht aspect van de totstandkoming van praktische relaties tot jezelf: erkenning in de drie verschillende sferen is in bepaalde gevallen onvoldoende om tot zelfrealisatie te komen. De competentie zou in dat geval van belang zijn voor het verkrijgen van erkenning, terwijl bepaalde basiscompetenties (in deze scriptie toegespitst op de competentie emotiemanagement) tegelijkertijd ook van het verkrijgen van erkenning afhankelijk zijn. In hoofdstuk 8 neem ik de status van de theorie van Honneth onder de loep aan de hand van de punten die in hoofdstuk 6 en 7 naar voren zijn gekomen. Ik sluit daarmee het tweede deel van mijn scriptie af. In hoofdstuk 9 formuleer ik tenslotte samenvattende conclusies van de gehele scriptie.

2 ERKENNING

Het ontdekken en daarmee ontwikkelen van een eigen, geïndividualiseerde identiteit is geen solitaire aangelegenheid waarbij het slechts zaak is om een reflexieve positie ten opzichte van jezelf in te nemen los van je omgeving. De reflexiviteit kan slechts tot stand komen op basis van relaties met anderen, waarin als het ware onderhandeld wordt over de vraag wat als identiteit gedefinieerd kan worden (Taylor 1997: 230-231, Honneth 1996: 173). Vanuit de traditie van Hegel (1770-1883) en George Herbert Mead (1863-1931) gaat Honneth verder op de idee dat de perceptie en de betekenis die je van jezelf hebt sociaal tot stand komt in relaties van erkenning. Erkenning is cruciaal om relaties tot jezelf op te bouwen en te onderhouden en deze relaties tot jezelf moeten aanwezig zijn om tot zelfrealisatie of identiteitsvorming te komen (Honneth 1996: 1-2).

Charles Taylor ziet de tendens van de verbinding tussen identiteit en erkenning voortkomen uit veranderende maatschappijverhoudingen. Hoewel ook in vroegere samenlevingen identiteit afhankelijk was van erkenning, waren beide begrippen niet problematisch: je sociaal ontwikkelde identiteit was vooral een meegekregen status die gebaseerd was op erkenningsverhoudingen die niemand ter discussie stelde (Taylor 1997: 231). De maatschappelijke verhoudingen lagen zo dat de status van mensen primair tot stand kwam op basis van een meegekregen sociale positie. Taylor ziet twee veranderingen die het onontkoombaar maakten dat de relatie identiteit – erkenning nadrukkelijker onder de aandacht komt.

De eerste verandering is die van een meegekregen begrip van eer (*honor*), die sommigen wel en anderen niet bezitten, naar het begrip waardigheid (*dignity*). Dit is een universeel en egalitair kenmerk, waarvan verondersteld wordt dat iedereen erin deelt (Taylor 1997: 226-227). Een ander belangrijk aspect, dat ook deels te

maken heeft met het verval van de hiërarchisch gestructureerde samenlevingen en ervoor zorgde dat de verbinding tussen identiteit en erkenning onder de aandacht is gekomen: het begrip van *individuele* identiteit dat aan het eind van de 18^{de} eeuw aan verandering onderhevig was. Taylor verbindt aan deze individuele identiteit een bijkomend ideaal, namelijk het ideaal van authenticiteit (Taylor 1997: 227).

Honneth spreekt over drie vormen van '*practical relations-to-self*' die in drie verbonden relatiesferen tot stand komen door wederzijdse erkenning. De praktische relaties tot jezelf staan aan de basis om jezelf als volwaardig autonoom en geïndividualiseerde persoon te kunnen ervaren. Dit is de conditie voor zelfrealisatie, of anders gezegd: de praktische relaties tot jezelf zijn de voorwaarde voor identiteitsvorming. Honneth onderscheidt zoals gezegd drie vormen van praktische relaties tot jezelf. Deze relaties hebben de vorm van zelf-vertrouwen (*basic self-confidence*), zelf-achting (*self-respect*) en zelf-waardering (*self-esteem*). Deze praktische relaties tot jezelf komen in sociale interactie tot stand komen in de sferen van liefde (*love*), rechten (*rights*) en solidariteit (*solidarity*). Ontwikkeling van zelf-vertrouwen, zelf-achting en zelf-waardering komt alleen tot stand en blijft alleen behouden door erkenning van anderen die door jezelf ook erkend worden. Deze basiscondities voor identiteitsvorming worden intersubjectief verkregen en onderhouden in drie samenhangende sferen van erkenning. Zelf-vertrouwen is afhankelijk van erkenning in de sfeer van de familie (liefde). Zelf-achting krijgt vorm in de sfeer van rechten. De derde basisconditie voor identiteitsvorming, zelf-waardering, is afhankelijk van het intersubjectieve proces van erkenning in de sfeer van de staat (solidariteit) (Honneth 1996: 92-130).

Hieronder geef ik de driedeling van de praktische relatie tot jezelf om te kunnen komen tot een beschrijving van het vergaren van erkenning en het belang van erkenning als mogelijksvoorwaarde voor identiteitsvorming.

2.1 Zelf-vertrouwen in de sfeer van liefde

Identiteit vormt zich uit de genoemde basiscondities die op hun beurt afhankelijk zijn van de erkenning van identiteitskenmerken. Het is daarom zo belangrijk dat ontwikkeling van de meest primaire basisconditie die Honneth onderscheidt, zelf-vertrouwen in de sfeer van familie in de vorm van liefde, probleemloos verloopt, omdat de ontwikkeling van de twee andere basiscondities er van afhangen. In andere woorden: als die eerste ontwikkeling van zelf-vertrouwen problematisch verloopt, loopt het proces van identiteitsvorming zulke schade op dat de andere vormen van praktische relaties tot jezelf nauwelijks kunnen optreden (Honneth 1996: 107).

Zelf-vertrouwen gaat nog niet zozeer om zelfvertrouwen in eigenschappen die men heeft, het gaat om een basisvertrouwen in kunnen ervaren en uiten van eigen behoeften en *desires*, zonder de angst dat je wordt verlaten. Iedere liefde-relatie veronderstelt affecties buiten controle of keuze om en is gebaseerd op een vertrouwen dat de relatie voortduurt ook als beiden onafhankelijke individuen zijn. Dit is een belangrijke notie, omdat in de sfeer van liefde zo als het ware ontdekt wordt dat je een geïndividualiseerd subject bent. Het individu is onafhankelijk in zijn behoeften, maar afhankelijk in de bevrediging van die behoeften. Ook al bestaat een liefde-relatie dus uit gescheiden subjecten, door middel van erkenning ontstaat een vertrouwen dat de relatie voortduurt ook al zijn de subjecten onafhankelijk. Erkenning in de sfeer van liefde is een dubbel proces waarin enerzijds de ander en jezelf als onafhankelijke individuen bestaan en anderzijds door de liefde-relatie ook verbonden zijn aan elkaar omdat zij om elkaar geven. Alleen door het ervaren van liefde kan een individu zelf-vertrouwen opbouwen en onderhouden (Honneth 1996: xiii, 38-39, 107, 129, 173).

2.2 Zelf-achting in de sfeer van rechten

Waar in de sfeer van liefde het subject ontdekt dat het een geïndividualiseerd subject met behoeften en emoties is, komt in de sfeer van rechten de waarde als autonoom persoon met bijbehorende waarde van het subject tot stand. De sfeer van rechten heeft betrekking op een soort agency karakter van mensen, die in staat zijn om op basis van de rede als autonoom subject te acteren in het licht van politieke en morele wetten waarvan zij zelf subject zijn. De vorm van respect in deze sfeer van rechten gaat dus om het principe van persoonlijke autonomie en de condities daarvan, een principe dat geldt voor alle mensen.

In de sfeer van rechten genereert erkenning zelf-achting: de persoon ontdekt dat hij recht heeft op dezelfde status en behandeling als ieder ander persoon. De praktische relatie tot jezelf vereist de capaciteit van zelfreflectie die in de sfeer van liefde tot stand komt. De erkenning die noodzakelijk is om zelf-achting ten volle te ontwikkelen, is de erkenning van het recht dat je een autonoom en *morally responsible agent* bent (Honneth 1996: xiv-xv, 107-130).

2.3 Zelf-waardering in de sfeer van solidariteit

Waar het voor het ontwikkelen van zelf-achting in de sfeer van rechten om erkenning van een Kantiaanse individuele autonomie van mensen gaat², is voor het ontwikkelen van de praktische relatie tot jezelf in de vorm van zelf-waardering van belang wat het individu onderscheidt, wat het individu speciaal maakt ten opzichte van anderen. Hierbij moet het gaan om iets dat 'waardevol' is (Honneth 1996: 122, 129), en dat dus betrekking heeft op individuele particulariteit. Hier is sprake van een normatieve context waarin intersubjectief erkenning tot stand komt op basis

² Honneth geeft zelf aan een soort middenpositie in te nemen tussen Kant en de Kantcritici in de vorm van het communitarisme dat stelt dat Kant zich niet oriënteerde op de concrete doelen en de zelfrealisatie van mensen, maar slechts op een universeel respect voor subjecten als doel op zich (Honneth 1996: 172-173).

van de waardering van de eigenschappen en prestaties van subjecten. Deze waardering komt volgens Honneth neer op een bijdrage voor het realiseren van maatschappelijke doelen. Deze kunnen getypeerd worden als cultureel gedefinieerde waarden (Honneth 1996: 122). Ik ga op een andere plaats in deze scriptie (hoofdstuk 7) in op de totstandkoming van de invulling van deze cultureel gedefinieerde waarden. Wel wil ik al aanstippen dat Honneth hierover geen uitspraak doet, behalve het cliffhanger-achtige slot van *The struggle for recognition*, waarin Honneth de invulling van cultureel gedefinieerde waarden open laat als uitkomst van toekomstige sociale strijd (Honneth 1996: 179).

In hoofdstuk 4 zal ik aan de hand van de civilisatietheorie van Norbert Elias verder ingaan op de totstandkoming van maatschappelijke normen en corresponderende zelfcontrole die vanuit de maatschappij en het individu zelf verlangd worden. Ik zal daarbij in het bijzonder aandacht besteden aan het terrein van emotieuitingen. Vervolgens zal ik in hoofdstuk 5 nader ingaan op een specifieke competentie om tot een zelfpresentatie te komen die aansluit bij geaccepteerde normen waarvoor vanaf de jaren '50 van de vorige eeuw hogere eisen zijn gaan gelden. In de daarop volgende hoofdstukken, die het tweede deel van mijn scriptie vormen, zal ik proberen aannemelijk te maken dat de zelfregulering aan de basis staat voor het verkrijgen van erkenning.

Voor dat ik hier toe kom zal ik eerst een hoofdstuk wijden aan identiteit. Het begrip lijkt nauwelijks spraakverwarring op te roepen, terwijl de inhoud complex blijft en het niet vanzelfsprekend is waar precies over gesproken wordt.

3 IDENTITEIT

Hierboven kwamen de drie praktische relaties tot jezelf die noodzakelijk zijn voor identiteitsvorming, naar voren. Zelf-vertrouwen om jezelf als individu met eigen behoeften te kunnen zien; zelf-achting om een agency besef te hebben – in andere woorden: jezelf zien als morele verantwoordelijkheid dragend autonoom persoon; zelf-waardering om te ervaren dat je specifieke kenmerken en eigenschappen van waarde zijn – je individuele particulariteit als subject.

Deze praktische relaties tot jezelf komen intersubjectief tot stand door middel van erkenning van anderen die ook door jezelf erkend worden. Erkenning in de drie verschillende sferen is noodzakelijk voor de basis van waaruit een identiteit kan ontstaan. Zonder erkenning ontstaan deze relaties tot jezelf niet. Afbraak of vernietiging van de relaties tot jezelf kan plaatsvinden door vormen van disrespect. Het is in lijn met de steeds terugkomende driedeling in de erkenningstheorie dat Honneth ook drie vormen van disrespect onderscheidt voor de sferen liefde, rechten en solidariteit. Het destructieve karakter van disrespect zit niet in het feit dat disrespect subjecten schaadt of in hun vrijheid beperkt, maar in het feit dat het subjecten niet in staat stelt om zich positief tot zichzelf te verhouden. Inbreuk op het fysieke lichaam, weigering van rechten en denigratie van levenswijzen zijn de vormen van disrespect die elk de relaties tot jezelf bedreigen en zo ook identiteit als geheel (Honneth 1996: 131-139).

Nu is voor Honneth disrespect een activiteit die door anderen wordt aangedaan, maar het is aannemelijk dat hier ook een meer passief uitblijven van erkenning als vorm van disrespect gezien moet worden. Het ontbreken van erkenning in de vorm van emotionele support (sfeer van liefde), cognitief respect (sfeer van rechten) en sociale waardering (sfeer van solidariteit) is op zichzelf in veel gevallen een vorm

van disrespect. In belangrijke mate zal dit afhangen van de mate waarin de erkenning wel verwacht mag worden. Honneth geeft aan dat er verschillende gradaties zijn van disrespect (Honneth 1996: 132) en men mag aannemen dat ook hier het uitblijven van erkenning daaronder geschaard kan worden. Interessant is om te bedenken dat het bij erkenning gaat om een actief erkennen en niet om een passief 'tolereren' (Honneth 1996: 129) en dat in de werkelijkheid het 'passief erkennen' dus in sommige gevallen een bedreiging kan zijn voor de identiteit van mensen.

De voorwaarden voor identiteitsvorming zijn op zichzelf vrij abstracte gegevens. Het begrip identiteit zelf doet zo mogelijk nog meer een beroep op ieders voorstellingsvermogen om het te vatten. Identiteit is een complex en onduidelijk concept, terwijl in het gebruik nauwelijks verwarring lijkt te bestaan over de betekenis. Aangezien deze gehele scriptie rond identiteit is opgebouwd, is enige specificering wel een voorwaarde om mogelijke spraakverwarring te voorkomen. Ik richt mij hier op de meer sociologisch psychologische betekenis van identiteit en ga dus niet in op bijvoorbeeld een metafysische of strikt logische invulling van identiteit.

Eerder kwam al naar voren dat identiteit een sociale constructie is. Weliswaar gaat het om de identiteit van een persoon als over hem wordt gesproken, maar de betekenis van de identiteit komt toch slechts in een sociale context tot stand. Vaak wordt geen onderscheid gemaakt tussen twee verschillende zaken waarnaar identiteit verwijst. Identiteit wordt dikwijls gebruikt als gesproken wordt over groepen mensen. Naast de betekenis als collectieve identiteit, bestaat identiteit in de betekenis in individuele context, namelijk als het gaat om persoonlijke identiteit. Hoewel beide sterk verbonden zijn en overlappen, moeten ze niet als hetzelfde worden gezien. In het artikel *What is identity (as we now use the word)?* analyseert James D. Fearon (1999) de betekenis van identiteit op basis van spreektaal waar hij

noties uit politieke en sociale wetenschappen aanhaalt. Conclusie in het artikel is dat weinig substantiële definities worden gebruikt wanneer identiteit naar voren komt. Hoewel hij niet stelt dat de invulling van het begrip foutief is, maakt hij wel aannemelijk dat vaak op oppervlakkige wijze de betekenis bekend wordt verondersteld bij de lezers. De huidige betekenis van identiteit is voor een groot deel ontleend aan het werk van Erik Erikson uit de jaren '50. In de jaren '70 heeft identiteit zijn weg gevonden in de normale vocabulaire van mensen in het algemeen en sociale wetenschappers in het bijzonder. Vanaf 1980 neemt identiteit een belangrijke plaats in in multiculturele debatten en aan het eind van de 20^{ste} eeuw komt het begrip steeds sterker naar voren in relatie tot bestudering van culturele politiek van ras, klasse, etniciteit, gender, seksualiteit, citizenship en andere sociale categorieën (Fearon 1999: 1-7 & 35-36).

Uitkomst van Fearon is dat in het alledaagse taalgebruik en in de meeste academische literatuur identiteit betekent:

either (a) a social category, defined by membership rules and allegedly characteristic attributes or expected behaviors, or (b) a socially distinguishing feature that a person takes a special pride in or views as unchangeable but socially consequential (or, of course, both (a) and (b) at once) (Fearon 1999: p. 36).

Als gesproken wordt over persoonlijke identiteit, komt de betekenis van die identiteit slechts tot stand als onderscheidende karakteristieken of eigenschappen die sociale consequenties hebben of als eigenschappen waaraan de persoon een zekere trots verbindt. Ook dit tweede element krijgt pas betekenis in een sociale context, want als oorsprong van trots is identiteit slechts het onderscheidende karakter in relatie tot anderen.

Hoewel de overlap van persoonlijke en collectieve identiteit evident is, is ook een belangrijk verschil aanwezig op het vlak van normen. In de hierboven gedefinieerde betekenis van identiteit is al duidelijk dat bij collectieve identiteit ook een normatief

verwachtingspatroon gedacht wordt. Daarnaast geldt voor persoonlijke identiteit een andere normatieve maatstaf, namelijk een geïnternaliseerde maatstaf die kan verschillen van de maatstaf van de sociale context waarvan het subject deel uitmaakt. Wat als standaard of impliciet geaccepteerde norm geldt, komt voor een individu altijd tot stand in relatie tot de gedifferentieerde posities die ingenomen worden in de maatschappij die elk ook hun geaccepteerde gedragsmogelijkheden herbergen. De verhouding omgekeerd ligt echter anders, omdat de verschillende contexten zelf alleen door zijn deelnemers verbonden zijn met andere vlakken. De aanpassing van gedrag conform een collectieve norm vereist van het individu inpassing van gedrag. Daar waar collectieve verwachtingen niet in overeenstemming zijn met de persoonlijkheidsstructuur van de enkeling – en er dus sprake is van een niet geslaagde socialisatie – zal in extreme gevallen steeds opnieuw een aanpassing tot stand moeten komen die met veel inspanning gepaard gaat omdat deze telkens neerkomt op het overwinnen van de eigen individuele emotiehuishouding. Echter, het is ook mogelijk dat een vorm van uitsluiting het gevolg is die geïnitieerd kan zijn door de persoon zelf of door het veld waarmee hij in relatie staat. Wanneer sprake is van goed overeenkomende gedragsverwachtingen van persoon en collectief, past het gedrag van het individu binnen de grenzen van het veld en is tegelijkertijd het individu hiermee in belangrijke mate in overeenstemming. Deze twee elementen van gedrag en daarmee in vrede zijn hoeven niet noodzakelijkerwijs samen te gaan, want, zoals gezegd, kan passend gedrag ook telkens weer tot stand komen door met grote inspanning de eigen emotiehuishouding te overwinnen.

In de werkelijkheid is echter weinig sprake van een volledig geslaagde of niet geslaagde overeenkomst van persoonlijke en collectieve normen. Er zal voor personen als geheel op diverse gebieden sprake zijn van persoonlijke en collectieve standaarden die in meer of mindere mate overeenkomen. Het inhaken op de

heersende standaard vergt echter altijd energie en weerstand van het individu. In een maatschappij die sterk gedifferentieerd is, is ook de persoonlijkheidsstructuur van mensen gedifferentieerd. Het is vrij onzinnig om van een 'gespleten persoonlijkheid' te spreken, maar de gedragsvormen van het individu kunnen wel, al naar gelang de situatie het vereist, sterk verschillen.³

Van belang is om te benadrukken dat identiteit niet als iets statisch moet worden opgevat, maar als een doorlopend wordingsproces dat enerzijds continuïteit inhoudt en anderzijds transformatie. Identiteit is daarbij ook niet eenduidig, maar altijd een complex van deelidentiteiten die hun vorm krijgen in verschillende sociale contexten. Dit geldt voor persoonlijke en collectief culturele identiteiten. Ten opzichte van verschillende situaties in interactie met verschillende actoren of groepen is identiteit anders van vorm. Zo kan een vader in deels overlappende, verschillende gebieden werknemer, echtgenoot, vriend, teamgenoot, verkeersdeelnemer, protestant, gemiddeld vermogend, politiek links en Nederlands staatsburger zijn. Studenten kunnen de leerlingen zijn en een groep in de kroeg na het college. Identiteit kan zo worden opgevat als het overkoepelende zelfverhoudingsaspect dat ervoor zorgt dat in complexe en veranderende contexten het wordingsproces van identiteit voortgaat, zonder dat men zichzelf verliest.⁴ Het gaat om een zelfverhoudingsaspect dat, om terug te komen op de centrale lijn van mijn scriptie betreffende de erkenningstheorie van Honneth, op hetzelfde betrekking heeft als de relaties tot jezelf. Dit zelfverhoudingsaspect of de relaties

³ In het artikel *Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis* (1999) beschrijft Honneth een vergelijkbaar persoonlijkheidsideaal dat flexibel in staat is om met verschillende sociale realiteiten in overeenstemming te komen. Norbert Elias spreekt over individuele en maatschappelijke civilisatieprocessen, waarbij hij stelt dat een geslaagd individueel civilisatieproces een persoonlijkheidsstructuur voortbrengt die gedifferentieerd en stabiel is (Elias, 2001: 597-599).

⁴ Zie ook Alain de Benoist (2004: 41) en James D. Fearon (1999: 12). De Benoist geeft aan dat identiteit niet zozeer permanent is, maar veel meer een specifieke capaciteit is om te veranderen zonder dat je jezelf opgeeft. Fearon stelt dat identiteit (hij spreekt hier over de persoonlijke identiteit) speciaal soort predicaten zijn van een persoon die essentieel zijn en niet slechts contingent. Met essentieel wordt hier bedoeld dat als deze predicaten veranderen er geen sprake meer is van dezelfde persoon. Ook Fearon veronderstelt dus dat veranderingen mogelijk zijn terwijl wel sprake is van dezelfde persoon.

tot jezelf zijn cruciaal voor identiteitsvorming. De ontwikkeling en het behoud van deze voor zelfrealisatie cruciale relaties tot jezelf komen door erkenning tot stand, zoals in hoofdstuk 2 naar voren is gekomen.

Ik zal nu de centrale lijn van mijn scriptie vervolgen en ingaan op het civilisatieproces, zoals Elias dat heeft geanalyseerd op basis van empirisch materiaal, om psychische ontwikkelingen te plaatsen in een sociale context. Dit is een beschrijving van de dynamiek van het ontstaan van persoonlijkheidsstructuren in een sociaal kader, die nauw aansluit bij de zojuist gepresenteerde beschrijving. Er zal naar voren komen dat een belangrijke sociale eis geïnternaliseerd wordt: de sociale context maakt dat het individu een zelfregulering ontwikkelt. Deze zelfregulering, zo zal in hoofdstuk 5 naar voren komen, blijft halverwege de 20^{ste} eeuw een belangrijk vereiste om in de samenleving te kunnen functioneren, maar het zal ingewikkelder zijn om aan te voldoen. Hier zal ik specifiek ingaan op de invulling van zelfregulering en zal een belangrijke competentie naar voren komen, namelijk emotiemanagement.

4 CIVILISATIE

Norbert Elias (1897-1990) geeft in *Het civilisatieproces* op basis van historisch materiaal een beschrijving van transformaties van de maatschappij in combinatie met veranderingen in de persoonlijkheidsstructuur van individuen. Historisch moet niet één dimensionaal opgevat worden als puur een geschiedenis van veranderingen. Elias verbindt psychologische analyses met sociologische analyses om tot een integratie te komen van processen op beide vlakken die historisch onderbouwd zijn. De synthese die zo wordt beschreven mag worden opgevat als een van de mijlpalen van sociologisch onderzoek. Het dialectische onderscheid tussen individu en samenleving wordt overstege door continu het verband tussen beide te benadrukken. Het verband is de sociale herkomst van gedrag. De gedragstransformatie die Elias uit historisch materiaal heeft gedestilleerd – en dus empirisch onderbouwd – is te typeren als een verandering in de individuele zelfbeheersing of zelfdwang. Het civilisatieproces wordt hierin gekenmerkt door de verandering van dwang van *anderen* naar *zelfdwang*, een zelfdwang waarbij een uitdijende reikwijdte van zelfbeheersing, een toename van gelijkmatigheid van de beheersing is waar te nemen en waarbij de alzijdiger en gelijkmatiger zelfdwang steeds meer binnen een middengebied blijft, een gebied waarin extremen worden vermeden. Deze transformatie vindt zijn herkomst in veranderingen in de maatschappijstructuur, waarin menselijke relaties veranderen maar waarin onderliggend de structuur te vinden valt van de wijze waarop mensen met elkaar te leven hebben. De inhoud van de structuur heeft een dynamische verschijningsvorm. De structuur zelf is en blijft dat mensen nu eenmaal met elkaar moeten leven. De wijze waarop dat gebeurt is aan verandering onderhevig en voor Elias zijn deze maatschappelijke veranderingen de focus om te analyseren hoe de individuele persoonlijkheidsstructuur beïnvloed wordt door sociale structuren.

De maatschappelijke functies worden door de geschiedenis onder concurrentiedruk steeds gedifferentieerder. En hoe gedifferentieerder de functies worden, des te meer is het individu bij al zijn doen en laten van andere en meer mensen afhankelijk, omdat bij differentiatie van functies ook het aantal functies toeneemt met dus ook een toename van bijbehorende actoren. Dit geldt voor alle betrokkenen en deze intensivering en toename van afhankelijkheidsrelaties vervlechten met elkaar op complexe wijze. De afzonderlijke handeling van ieder individu moet in een maatschappij met toenemende en verstrekkender interdependentieketens nauwgezet op elkaar afgestemd zijn. Elias gebruikt de metafoer van gedrag in het verkeer om de afstemming van gedrag te verduidelijken.⁵ Ik wil deze metafoer ook gebruiken om de geconcentreerde weegave van het civilisatieproces te verhelderen op basis van een zeer eenvoudige afhankelijkheidsstructuur die duidelijk maakt dat ieder individu zijn gedrag op het grotere geheel moet afstemmen om te kunnen functioneren (Elias 2001: 583-585).

Bij toename van het aantal verkeersdeelnemers is het gedrag van iedere deelnemer van grotere betekenis dan op wegen waarvan slechts door een enkeling gebruik wordt maakt. Waar de eenzame bestuurder nog vooral afhankelijk is van de eigen bekwaamheid als bestuurder, is op drukke wegen ieders gedrag belangrijk voor het veilig en soepel verlopen van ieders reis. Iedere verkeersdeelnemer is een potentieel gevaar voor ieder ander, en we zien een wirwar die met wat fantasie met gekrioel van talloze mieren is te vergelijken. Toch is van wanorde geen sprake. De samenkomst van de individuen vereist voor een goedverlopende verkeersstroom van iedereen gedrag dat is afgestemd op de eisen van de stroom. De regulering van

⁵ Elias gebruikt een korte beschrijving van verkeer om het verschil te duiden tussen een minder en meer gedifferentieerde maatschappij (Elias 2001: 584-585). Voor mijn beschrijving moet het voorbeeld op inzichtelijke wijze een van de vele afhankelijkheidsstructuren illustreren die in een samenleving aanwezig zijn, die het individu als het ware dwingen om zijn gedrag aan te passen.

ieder afzonderlijk voorkomt dat mensen voor elkaar een gevaar zijn. Men zou nu kunnen tegenwerpen dat juist om gevaar te voorkomen verkeersregels zijn opgesteld, maar dat gaat voorbij aan de figuratie waarbij juist de regels een uitvloeisel zijn van het afstemmen van gedrag van grotere groepen mensen. De regels zijn een uiting van het vereiste dat ieder individu zelf zijn gedrag reguleert op basis van de eis dat ieder zijn weg vindt.

Elias benadrukt meermalen dat achter de veranderingen in gedrag en maatschappij geen rationeel proces verscholen ligt in die zin dat er sprake zou zijn van een uitgedacht plan dat afstemming of iets anders tot doel heeft, maar dat dit niet betekent dat het civilisatieproces dan als irrationeel bestempeld moet worden als daar een onbegrijpelijke ontstaansgeschiedenis onder verstaan wordt. Ook de individuele afstemming van gedrag moet niet begrepen worden als het bewust aanpassen. De maatschappij is zo vervlochten van interdependentieketens waarvan ieders gedrag deel uitmaakt dat ieder individu gedwongen wordt om zijn gedrag gedifferentieerder, gelijkmatiger en stabiel te reguleren. Dit reguleren wordt tegelijkertijd ook steeds dwingender aangeleerd en eigen gemaakt bij het opgroeien in een gedifferentieerde maatschappij. Zo ontstaat een zelfdwang-mechanisme dat automatisch en blind werkt naast de bewuste regulering.⁶

Naast de differentiatie van de maatschappij heeft ook staatsvorming een belangrijke invloed op het psychische zelfdwang-apparaat van het individu. Staatsvorming schept condities die voorheen niet mogelijk waren. Er is slechts

⁶ Opmerkelijk is dat Honneth in *Affektkontrolle und soziale Verflechtung: Zur Theorie des Zivilisationsprozesses von Norbert Elias*, een hoofdstuk uit het boek dat samen met Hans Joas is geschreven *Soziales Handeln und menschliche Natur* (1980), op pagina 119-120 veronderstelt dat Elias onder de verinnerlijking van dwang "[...] nur den blinden Automatismus angstbesetzter Verhaltenszwänge vorstellen, nicht die aus Einsicht stammende, flexible und ich-zugängliche Verinnerlichung von Normen". De nadruk die op het ego in plaats van het superego komt te liggen zal verderop aan bod komen, maar de veronderstelling dat Elias zelfdwang puur als blind automatisch functionerend beschouwt is niet correct. Zie hiervoor bijvoorbeeld Elias pagina 583 (2001).

beperkt geweld aanwezig en er gaan daarom andere dwangmechanismen werken binnen gebieden van een geweldsmonopolie en van stabiele centrale organen. Geweld is gereguleerd en staat nu slechts dwingend maar voorspelbaar aan de rand van het gewone leven in plaats van daar een centraal en onverwacht onderdeel van uit te maken. Pas dan kan er ook een maatschappelijke stabiliteit zijn waardoor de enkeling er van jongs af aan aan gewend raakt om zich voortdurend en nauwkeurig gereguleerd in te houden, wat de ontwikkeling van een automatisch functionerende zelfcontrole voortbrengt. De enkeling wordt beschermd tegen onverwacht kwaad dat hem aangedaan kan worden, maar aan de andere kant wordt ook een gedrag van hem verwacht dat niet onverwacht is. Er is dus van een sociale omgeving sprake waarin een permanente en gelijkmatige dwang op het leven in de vorm van sociale of maatschappelijke normen bepalend zijn voor het gedrag van mensen. De ontstane maatschappij wordt gevormd door mensen die vanaf het begin van hun leven daarmee te maken hebben en daaraan gewend zijn geraakt zonder dat zij dit hoeven te beseffen om binnen die maatschappij te functioneren. Met het ontstaan van staatsvorming en een steeds verder gedifferentieerde maatschappij verandert het gedrag van mensen en daarmee de identiteit van individuen in een gereguleerde richting. De richting die mensen elkaar automatisch opdringen krijgt het karakter van zelfdwang (Elias 2001: 585-592).

Met staatsvorming ontstaat een monopolie op fysiek geweld, wat de angst van individuen voor geweld doet afnemen. Omgekeerd kunnen individuen nu in dit gepacificeerde gebied hun affecties minder uiten. De maatschappelijke regulering correspondeert met de psychische regulering: waar in de maatschappij controle- en bewakingsinstituten ontstaan, ontstaat in het individu zelfcontrole die een alzijdiger, gelijkmatiger, stabielere en continue regulering van gedrag en gevoelsleven inhoudt. Nu moet niet uit deze beschrijving afgeleid worden dat zelfcontrole in vroegere samenlevingen ontbrak. Wat echter een belangrijk verschil

uitmaakt is de mate waarin de zelfdwang van het individu verbonden is met de reikwijdte van de affectbeheersing. In minder gedifferentieerde samenlevingen, waarin het monopolie op fysiek geweld minder is en waarin stabiele instituties nog vrijwel ontbreken, is zelfdwang: “[...] *diffuus, onstabiel en poreus, vol openingen voor heftige affectieve ontladingen; de angsten die zorgen voor het maatschappelijk ‘juiste’ gedrag, zijn daar nog lang niet zo sterk uit het bewustzijn van de enkeling teruggedrongen naar het zogenaamde innerlijk*” (Elias 2001: 591).⁷ (Elias 2001: 579-599).

Elias’ onderzoek is gericht op de periode vanaf de late Middeleeuwen. Voor mijn scriptie ga ik verder uit van de juistheid van de geanalyseerde affectbeheersing. Aannemelijk (en daarbij sprekend) zijn de verschillende gebieden waarop Elias zich richt in zijn onderzoek naar gedragsveranderingen in de loop van de geschiedenis. De richting van het civilisatieproces is niet rechtlijnig, maar een bepaalde trend distilleert Elias wel. Enkele voorbeelden wil ik hier naar voren brengen om de lezer van mijn scriptie ook mee te nemen in de veronderstelde persoonlijkheidsformaties en op deze manier bovendien openheid van de basis van mijn stuk te geven. Elias gaat in op veranderingen in eetgewoonten, houdingen tegenover natuurlijke behoeften, neussnuiten, spugen, slapen, houdingen tegenover de betrekkingen tussen mannen en vrouwen en veranderingen in wat hij noemt de aanvalslust.

Het neussnuiten gebeurde in de 13^{de} eeuw in het algemeen in de blote hand, zoals ook met de handen gegeten werd. In de 15^{de} eeuw zijn er voorschriften waarin staat dat het onfatsoenlijk is om je neus in het tafellaken te snuiten en ook luidt het devies dat de neus niet met dezelfde hand gesnoten dient te worden als waarmee

⁷ In het volgende hoofdstuk zal een nieuwe formatie aan bod komen, waarbij de zelfcontrole juist weer sterker onder het bewustzijn valt.

het vlees tijdens het eten wordt opgepakt. De zakdoek doet zijn intrede, evenals de vork. Het gaat nu vooral om een terughoudendheid in lichamelijke uitingen die men in de bovenlagen van de samenleving jegens anderen verschuldigd is. Vanaf de 18^{de} eeuw is een verandering op te merken. De uitingen geven nu een bepaalde status van het individu aan. Een voorbeeld uit *Het Civilisatieproces*: *“Elk vrijwillig bewegen van de neus, hetzij met de hand, hetzij op andere wijze, is ongepast en kinderlijk; met de vingers in de neusgaten peuteren getuigt van een walgelijk onfatsoen”* (Elias 2001: 218) (Elias 2001: 213-224). Ook driftuitingen in de vorm van aanvalslust krijgen een andere lading. In de middeleeuwen was volgens Elias de ontlading van affecten in gevechten niet meer zo heftig als in de tijd van de grote volksverhuizingen in de 4^{de} en 5^{de} eeuw, maar vanuit een later perspectief is de driftontlading nog steeds open en onstuimig van aard. Er waren tal van festiviteiten die op geweld gericht waren, waarbij lustgevoelens werden opgeroepen bij de toeschouwers. Vooral dit laatste is in tegenstelling met latere perioden waar geweld juist onlust opwekt. Allerlei driftuitingen worden verboden en vallen uiteindelijk onder het regiem van de staat. Het geweldsmonopolie van de staat is op zijn beurt gelegitimeerd, een legitimatie die voorheen niet als noodzakelijk werd beschouwd voor geweldsuitingen. Er ontstaat een gepacificeerd gebied dat nauw omschrijft wat de grenzen van driftuitingen zijn (Elias 2001: 275-293). De gewenning aan de standaarden maakt volgens Elias dat bij individuen een transformatie plaatsvindt die lust- en schaamtegevoelens oproept die een zelfdwang tot beheersing teweegbrengen. Allerlei fysieke uitingen die in de Middeleeuwen open en op een vrij ongeremde wijze plaatsvonden in de samenleving, verplaatsen bij sterkere en verder reikende afhankelijkheidsrelaties meer naar de achtergrond, een tendens die de maatschappelijke dwang langzaam doet keren naar een zelfdwang van het individu begin 19^{de} eeuw. De voorschriften die Elias vervolgens in etiquetteboeken waarneemt, zijn erop gericht dat het individu zich uit eigen beweging naar de

gewenste standaard gedraagt en zich niet op kinderlijke of dierlijke wijze laat leiden door wat men impulsen noemt (Elias 2001: 99-309).

In dit hoofdstuk is het belang van zelfregulering naar voren gekomen voor maatschappelijk functioneren. De algemene lijn van een toename van zelfregulering blijft duidelijk in beeld tot ongeveer het begin van de 20^{ste} eeuw. Het individu met zijn affectcontrole en identiteit is beschreven en de ontwikkeling van de omgeving waarin het individu zich bevindt en waaraan hij zich aanpast, is geschetst. Dit hoofdstuk is bedoeld als kader om naar een complexere inhoud van zelfregulering te komen in hoofdstuk 5. Ik zal daar ingaan op succesvol sociaal functioneren. In de beschrijving van het belang van affectcontrole tot nu toe is naar voren gekomen dat de sociale gedragsnormen relatief rechtlijnig en eenvoudig zijn: emoties dienen niet aan de oppervlakte te komen. Deze rechtlijnigheid, zo zal in het volgende hoofdstuk duidelijk worden, neemt door opkomst van een authenticiteitsideaal af, waardoor het ingewikkelder zal blijken om aan de vereiste zelfregulering te kunnen voldoen. Om maatschappelijk succesvol te functioneren moet in de loop van de 20^{ste} eeuw aan hogere eisen worden voldaan en komt nadruk te liggen op de aanwezigheid van een specifieke competentie die zelfregulering en authenticiteit als het ware samenbrengt.

5 ZELFREGULERING EN AUTHENTICITEIT: EMOTIEMANAGEMENT

Het boek *Informalisering* van Cas Wouters kan worden opgevat als een verlengstuk van *Het Civilisatieproces*. Wouters analyseert evenals Elias op basis van etiquette- en manierenboeken hoe de maatschappij verandert en daarmee samenhangend hoe gedragsprocessen veranderen. Hierbij gaat hij echter met name in op naoorlogse transformaties. Wat opbouw, argumentatie en onderwerp betreft is de studie van Wouters vrijwel identiek aan *Het Civilisatieproces*. Wouters breidt het onderzoek van Elias uit tot eind 20^{ste} eeuw. Hij signaleert een verschuiving van het intomen van emoties (Elias) naar een zelfpresentatie die gestoeld is op informeel gedrag. Zoals geldt voor zelfregulering, is ook informalisering van gedrag een gesocialiseerde 'capaciteit' die als het ware opgedrongen wordt aan het individu door de context waarin hij zich begeeft. Het begrip informalisering typeert volgens Wouters de transformatie van omgangsvormen die vereist zijn in de moderne maatschappij. Informalisering duidt op een opener interactie waarbij gedrags- en gevoelsalternatieven zijn toegenomen in tegenstelling tot bijvoorbeeld gedrag in de tweede helft van de 19^{de} eeuw waarin rigide en formele omgangsvormen dominant waren (Wouters 2008: 24-25).

De ontwikkeling van informalisering is op zichzelf paradoxaal, want waar de uitingsvorm van gedrag informeler wordt, ontstaat een nieuw soort equilibrium van maatschappelijk verwacht en geaccepteerd gedrag. Dit nieuwe evenwicht is in vergelijking met voorgaande perioden luchtiger, frivoler of ontspannener te noemen dan tevoren toen gedrag zich meer volgens strikte voorschriften voltrok, maar het informele gedrag is al snel de standaard maatstaf. Informalisering is zo een transformatie die geheel past binnen het door Elias beschreven civilisatieproces waarin zelfregulering de belangrijkste component is. Regulering lijkt te duiden op de

rigide, volgens het boekje verlopende, formele omgangsstructuur die Wouters ziet veranderen. Het is echter van belang om te zien dat dit ondervangen wordt door de mate waarin Elias belang hecht aan de differentiatie van zelfregulering. Juist in tijden dat gedrag standaardiseert op complexere wijze – namelijk de standaard van ontspannen, informeel gedrag – moet de zelfcontrole alzijdig, gelijkmatig, stabiel en continu functioneren om de maatschappelijke grenzen van geaccepteerd gedrag niet te kruisen. De standaardisering gaat dus vooral om impliciete normen, waarbij de striktheid van gedragscodes wel afneemt. Maatschappelijke normen gelden evengoed en werken nog steeds in op de psychische structuur van het individu zoals dat in vroeger tijden gold, al is vanuit een minder abstracte zienswijze deze figuratie moeilijker te doorgronden en zijn de afhankelijkheidsstructuren complexer verweven zodat de regulering van gedrag zich ogenschijnlijk minder dominant voordoet dan voorheen.

De norm van informelere omgangsvormen, waarbij ook het uiten van emoties weer geoorloofd is, moet in geen geval verward worden met de omgangsvormen in samenlevingen die in mindere mate het civilisatieproces hebben doorlopen. Hoewel ook in vroegere samenlevingen emoties frequenter en ongeremder geuit werden – en zo dus ook een nadrukkelijker rol in de samenleving speelden – is in sterker gedifferentieerde samenlevingen waar na het proces van formalisering van gedrag ook informalisering van gedrag plaatsvond, de oorsprong of de locatie van de emotie een andere dan voorheen. Het proces van informalisering betekent niet een tenietdoening van zelfregulering zoals die zich voltrokken heeft. Ik zou de uitingen van emoties willen duiden als functionele emoties. Functioneel moet hier niet als waardevol begrepen worden. Ik probeer meer de nadruk te leggen op de maatschappelijke context van de affectuïtingen, een context waarin de emoties niet gezien worden als een primaire, onbeheersbare reflex. Uiteraard zijn zulke onbeheerste emoties ook nu niet verdwenen, maar deze emotieuitingen zullen,

evenals in de beschrijving van Elias naar voren kwam, op weerstand stuiten. De maatschappelijke standaard van informeel gedrag waarbij emoties aansluiten, dient begrepen te worden als een soort reflexief informeel gedrag. Het laten gaan van de emoties is conform de maatschappelijke norm en toch wordt een controle verondersteld.

In dit kader spreekt Wouters van een transformatie in het zelfdwang-apparaat van mensen. Toen Elias *Het Civilisatieproces* schreef was de zelfregulering steeds sterker als automatisch functionerend apparaat te typeren, en hoewel de zelfdwang zich volgens Elias deels bewust en deels onbewust voltrok (Elias 2001: 583), is de verandering in de persoonlijkheidsstructuur zo dat het individu zo is gesocialiseerd dat het soepel kan navigeren op het starre geweten van het superego. Wouters werkt, net als Elias op basis van empirisch materiaal, de verschuiving uit dat sinds de jaren '50 de autoriteit van het geweten, met zijn voorspelbaarheid en rigiditeit, aan kracht inboette. Allerlei impulsen van de 'eerste natuur'/het id, worden in bedwang gehouden door het automatisch functionerend geweten, dat als een 'tweede natuur'/superego functioneert. Vanaf de jaren '50 echter is deze tweede natuur nauwelijks meer als voordeel te beschouwen. De complexiteit van sociale verhoudingen in een sterker gedifferentieerde samenleving waarin klassenverschillen afgenomen zijn, heeft een nog sterkere en verder strekkende interdependentie van grotere groepen mensen met zich meegebracht dan voorheen. De sociale en psychische afstand tussen mensen is kleiner geworden en hierdoor zijn mensen ook gevoeliger geworden voor affectieve aspecten van hun relaties; een sociaal integratieproces:

[...] waarin oude vormen van 'afstand bewaren', reserve en mijdingsdrang hun functie verloren en verbleekten, terwijl een stijgend niveau van vertrouwen in sociale en psychische nabijheid de ruimte schiep voor toename van sociaal geaccepteerde gedrags- en gevoelsalternatieven (Wouters 2008: 95).

Het sociale verwachtingspatroon veronderstelt omgangsvormen die niet meer als strak en gecontroleerd ervaren worden. Er is zo dus sprake van een verschuiving in de uiterlijke vorm van de norm van zelfcontrole, want het is een misvatting om te concluderen dat de informeler tendens geen beroep meer doet op gereguleerd gedrag. Wat als gereguleerd gedrag ervaren wordt is getransformeerd. In die zin zou een stijve zelfpresentatie gezien worden als geforceerd en niet authentiek, waaraan door interactiepartners het etiket gehangen kan worden dat de afstandelijke zichzelf juist niet onder controle weet te houden gezien het onaangepaste gedrag.⁸

Er is sprake van een reflexief zelfcontrole-apparaat dat niet primair meer wordt geleid door het superego, maar waarin vooral het ego de motor is van de zelfregulering. Concreet houdt dit in dat de zelfregulering verschuift van het geweten naar het bewustzijn, een bewustzijn waar emoties veel meer worden toegelaten en niet zoals voorheen vooral zijn uitgebannen door het geweten. Het gaat hier dus om een veranderd bewustzijn ten opzichte van wat Elias waarnam in minder gedifferentieerde samenlevingen waar in mindere mate een monopolie op fysiek geweld bestaat en waar stabiele instituties nog vrijwel ontbreken, omdat het daar nog ging om een minder reflexief bewustzijn. Deze transformatie in persoonlijkheidsstructuur duidt Cas Wouters als 'derde-natuurtype persoonlijkheid' (Wouters 2008: 320); mijns inziens een mooie formulering, krachtig verhelderend, aansluitend op bestaand Nederlands vocabulair en verwijzend naar Freudiaanse principes⁹. Ogenschijnlijk neemt het belang van zelfregulering af, maar hoewel in uitingvorm de derde-natuurtype persoonlijkheid een impulsievere benadering van situaties in sociale context lijkt te hebben, is het tegendeel waar. De

⁸ De bestempeling van gedrag komt verderop naar voren in het hoofdstuk *Succesvolle claims op erkenning*.

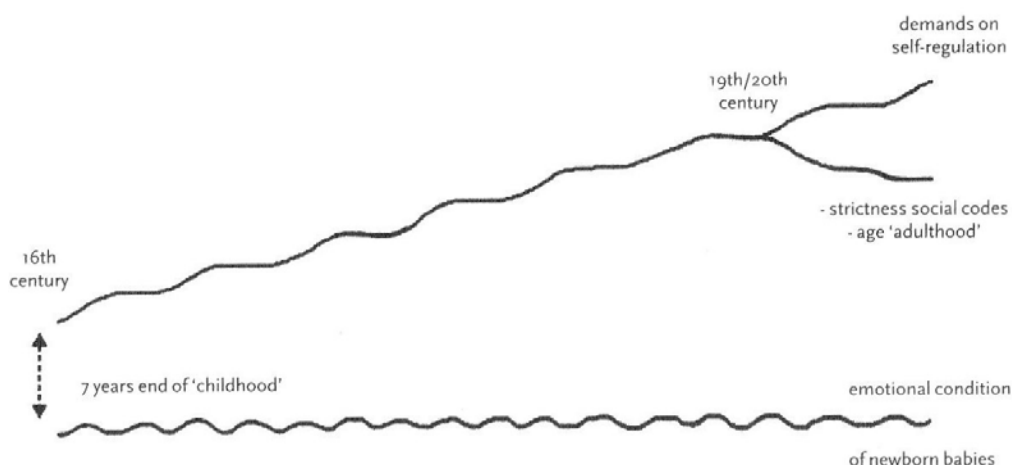
⁹ De Freudiaanse begrippen id, superego en ego worden door Elias en Wouters opgenomen in hun zienswijze van affectuushouding, waarbij zij de relatie tussen de entiteiten id, superego en ego dynamisch en veranderlijk beschouwen. Dit laatste is een belangrijk verschil met het psychoanalytisch gebruik. In de psychoanalyse wordt namelijk juist vaak uitgegaan van een voorgegeven, onveranderlijk superego dat dus een statische invulling heeft.

maatschappelijke norm vereist juist een presentatie die doordrongen is van gevoelens en emoties. Wat echter gepaste en ongepaste emoties zijn, ligt besloten in de norm. Verschillende situaties vereisen verschillende emoties en het laten van de vrije loop van emoties is niet zonder meer een gepaste modus voor sociale interactie.

Emotieuitingen nemen heden ten dage een belangrijke plaats in bij een succesvolle zelfpresentatie. Enkele gesimplificeerde situaties die de nuance van gepaste en ongepaste uitingen plausibel moeten maken in onze naoorlogse maatschappij moeten niet als hard empirisch bewijs gezien worden voor het belang van emoties, maar zijn bedoeld als duiding voor de lezer. Zo is het eigenlijk ongepast om je niet op te winden bij het ervaren van wat als onrecht bestempeld wordt. Aan de andere kant is teleurstelling bij het mislopen van een promotie begrijpelijk en wellicht ook gepast, maar deze teleurstelling moet niet omslaan in opwinding tijdens het niet succesvol verlopen carrièregesprek. Het laten vloeien van een traan bij een bruiloft is een voorbeeld van een gecontroleerde emotie. De traan drukt 'menschelijkheid' uit, maar tegelijkertijd is het uitbarsten in tranen niet aan de orde, en zou dat duidelijk een ongepaste emotieuiting zijn. Het gaat hier om de tendens dat een emotionele presentatie wel gewenst is omdat het individu anders als koud en afstandelijk gezien kan worden. Dat zou geen pluspunt meer zijn na de voorgaande periode waarin stijfheid juist wel de standaard van correct gedrag was. Aan de andere kant geeft de 'vrijheid' aan emotieuitingen een complexer druk op de zelfcontrole van het individu om geen ongepaste emoties te uiten.

Uitgaande van de aannemelijkheid van de beschrijvingen van Elias en Wouters kan worden gesteld dat sociale voorschriften voor correct gedrag minder strikt zijn geworden, maar tegelijkertijd is het belang van zelfregulering juist sterk toegenomen. Mensen behoren zich authentiek te gedragen, maar dienen ook geen sociaal ongemakkelijke situaties te creëren met gedrag dat al te ver buiten het

verwachtingspatroon ligt. Aansluitend bij soepel sociale functioneren en de historische transitie van de locus van de zelfcontrole van het individu van het geweten naar het bewustzijn, is het boek *The Managed Heart* uit 1983 van Arlie Russell Hochschild. Hochschild beargumenteert dat gevoelens sociaal van aard zijn, omdat de gepastheid van gevoelens besloten ligt in een normatief kader, een kader dat impliciet eisen stelt aan de ten toongespreide emoties. Zoals zojuist met voorbeelden naar voren kwam dat een bepaalde context bepaalde emoties uitsluit danwel gepast maakt, geeft ook Hochschild voorbeelden (die uit haar kwalitatieve onderzoek bij vliegtuigmaatschappijen naar voren kwamen) van situaties die 'emotionele handigheid' van de actoren veronderstellen voor soepel functionerende sociale interactie.



Afbeelding: De richting van het civilisatieproces (Wouters 2008: 349) ¹⁰

¹⁰ Deze afbeelding geeft schematisch de tendens weer dat de lineaire tendens van toename van de leeftijd waarop iemand volwassen wordt, de toename van striktheid van omgangsvormen en de toename van het belang van zelfregulering halverwege de 20^{ste} veranderd. Jongeren worden vroeger volwassen, de striktheid van omgangsvormen neemt af, maar het belang van zelfregulering blijft toenemen. De "natuurlijke" conditie van pasgeborenen blijft onveranderd en hierop is het civilisatieproces niet van invloed.

Fundament van haar boek is dat zowel in het innerlijk van mensen als in sociale context¹¹ zogenaamde *feeling rules* aanwezig zijn die een normatief kader scheppen van gepaste en ongepaste gevoelens. Dit kader moet vooral gezien worden als een constellatie van impliciete sociale conventies, die een meetlat is waarlangs gevoelens door de persoon zelf en door de omgeving beoordeeld worden (Hochschild 1983: 56-75, 89-161).

Een belangrijk element in het kader van gepast gedrag is een authentieke, spontane, ontspannen, natuurlijke of informele omgang. Paradoxaal lijkt om in deze context te spreken van emotiemanagement of een toename van zelfcontrole. De onderzoeken van Elias en Wouters zijn gebaseerd op bestudering van manieren- en etiquetteboeken. Zulk materiaal veronderstelt vrij strak omschreven voorschriften voor gepast gedrag, maar de tendens was, zoals hiervoor naar voren kwam, richting de derde-natuurtype persoonlijkheid. Nadrukkelijk wil ik hier herhalen dat het gaat om empirisch gefundeerde onderzoeken. Hochschild verwijst in haar boek naar linguïst Robin Lakoff, die stelde dat "*Therapy books [...] are to the twentieth century what etiquette books were to the nineteenth*" (Hochschild 1983: 192). Deze verwijzing doelt op dezelfde transformatie in de persoonlijkheidsstructuur van mensen. Het belang van strikt voorgeschreven wetten neemt af, terwijl je als bron van je eigen handelen moet functioneren. In de therapieboeken werd het belang van het in *touch* zijn met jezelf en je spontane gevoelens benadrukt, een weerspiegeling van de norm dat je je niet moet beroepen op (impliciet en expliciet) voorgeschreven regels. Informeel gedrag is de veronderstelde norm van gezond en geaccepteerd gedrag en emotionele zelfpresentatie is zo dus een maatstaf die het individu zich eigen dient te maken. We hebben als het ware te maken met

¹¹ Zoals zelf-vertrouwen, zelf-achting en zelf-waardering intersubjectief tot stand komen door wederzijdse erkenning, het civilisatie proces een integratie van psychische en sociale structuren behelst, zijn innerlijke *feeling rules* niet onafhankelijk van de sociale *feeling rules*.

basisvoorwaarden voor succesvol maatschappelijk functioneren die in belangrijke mate subject van zelfcontrole zijn, tot stand gebracht door het ego.¹² De schijnbare tegenstrijdigheid van spontaan gedrag dat door management tot stand komt, komt nu helder naar voren. Het managen van emoties is een activiteit en naarmate het bewustzijn in grotere mate invloed heeft op het gevoelsleven is – hoewel gedrag authentiek moet zijn – juist sprake van een grotere mate van zelfcontrole. Juist in samenlevingen waarin enerzijds de nadruk ligt op sterk authentiek en spontaan gedrag, maar anderzijds nog steeds een kader aanwezig is voor geaccepteerde gevoelsuitingen, dient de zelfcontrole zeer verfijnd en zeer stabiel en zeer gelijkmatig te functioneren. De eisen die aan de zelfcontrole van mensen worden gesteld zijn in die zin hoger dan in samenlevingen waarin men terug kan vallen op strikte omgangsregels. De nadruk die komt te liggen op spontaan sociaal functioneren is ook door Theodor W. Adorno (1903-1969) verwoord. Spontaniteit is een vorm van vrijheid, maar tegelijkertijd is deze vrijheid overgeleverd aan dezelfde blinde structuren die in Elias' civilisatietheorie naar voren kwamen.¹³ Zonder dat sprake is van concrete machtsrelaties is ook de ogenschijnlijke vrijheid die de norm van spontaan gedrag impliceert, onderworpen aan machtsrelaties die het individu niet kan ontwijken, omdat het in zijn non-conformiteit tegen zijn sociale inbedding die op hem inwerkt, vecht (Adorno 2006: 215-218). Zo hebben we te maken met een complex probleem van het individu dat in spontaan en authentiek functioneren als het ware moet vergeten dat hij zich verzet tegen zijn eigen bewustzijn van zijn inbedding. Het individu strijdt tegen het eigen besef dat hij niet zichzelf is (de voorschriften van de therapieboeken), maar anderzijds is hij zich ervan bewust dat hij mogelijk wel zichzelf kan zijn. Waar het individu hiervan op de hoogte is komt de contradictie tot stand die daarin bestaat dat in het bewustzijn doordringt dat

¹² Zie bijvoorbeeld ook Hochschild (1983) pagina 7 en 193 en Wouters (2008) pagina 319-326.

¹³ Vergelijk ook voetnoot 20 over dialectiek van vrijheid en discipline.

onderliggende impulsen van gedrag externe factoren zijn en tegelijkertijd ook een 'authentieke' bron voor handelen zouden kunnen en moeten zijn. Daarbij is dat laatste nu weer een (sociale) druk die geen onderdeel zou moeten uitmaken van het authenticiteitsideaal.

We hebben dus van doen met een bedrieglijk concept van spontaan gedrag. Het is daarbij van belang dat de toename van gedragsalternatieven een grotere druk legt op een rijk vermogen van een persoon om zichzelf te controleren en aan te passen aan een grotere diversiteit van sociale situaties met een fijnmaziger normatieve dimensie dan voorheen. Deze aanpassing bestaat erin om voortdurend een zelfpresentatie tot stand te brengen die aansluit op de geaccepteerde normen van gedrag en bovendien gericht moet zijn op de gewenste interactie die emoties de ruimte geeft om oprecht en authentiek te zijn.

In het vorige hoofdstuk (hoofdstuk 4) is beschreven dat het civilisatieproces een zelfregulering bij individuen aankweekte waarbij het steeds belangrijker werd om emoties te beteugelen. Tot ongeveer het begin van de 20^{ste} eeuw was sprake van een rechtlijnige en strikte invulling van normen van gepast gedrag. In dit hoofdstuk (hoofdstuk 5) kwam naar voren dat geleidelijk aan een grotere diversiteit aan gevoels- en gedragsalternatieven ontstond. Het doel van dit hoofdstuk is om in beeld te krijgen dat de algemene lijn van een toename van het belang van zelfregulering blijft bestaan, maar dat door de afname van de rechtlijnigheid van de normen voor emotieuitingen, invulling geven aan de sociale eis van zelfregulering complexer is geworden. Om als individu sociaal succesvol te functioneren is zelfcontrole in de vorm van stijfheid niet meer voldoende. De sociale structuur beschreven aan de hand van het civilisatieproces maakt inzichtelijk dat het hier gaat om een proces waaraan een ontwikkeling van een persoonlijkheidsstructuur is verbonden. Deze ontwikkeling legt sterkere nadruk op het belang van een goed functionerende competentie van emotiemanagement, een competentie waarover

in moderne samenlevingen met een aan belang toegenomen authenticiteitsideaal niet iedereen vanzelfsprekend beschikt. Dezelfde competentie die voor soepel sociaal functioneren van belang is, is logischerwijs van cruciaal belang om door totstandkoming van een solide inbedding in de samenleving de mogelijkheid te geven tot het aangaan van erkenningsrelaties. Er is hier dus sprake van een structuur die potentieel zelfrealisatie ondermijnt omdat de ontwikkeling van positieve praktische relaties tot jezelf wordt gefrustreerd doordat door gebrek aan een goed functionerend emotiemanagement, erkenningsrelaties moeizaam tot stand komen. De civilisatietheorie schept hierbij het kader dat inzichtelijk maakt dat de mensen in moderne samenlevingen op het vlak van emotieregulering voor een grotere uitdaging staan, een uitdaging waarvoor aan de hand van Honneths erkenningstheorie inzichtelijk wordt dat de mate waarin mensen tot zelfrealisatie kunnen komen, onder druk kan komen te staan.

In het vervolg van mijn scriptie zal ik twee knelpunten van erkenning in relatie met emotiemanagement beschrijven. Het gaat hier om een fundamenteeler aspect ten aanzien van de erkenningstheorie dan tot nu toe aan bod is gekomen. De competentie van emotiemanagement die nodig is voor maatschappelijk functioneren en daarmee een solide sociale inbedding mogelijk maakt voor het individu, is mogelijkserwijs als sociale basiscompetentie om erkenning te vergaren noodzakelijk. Tot nu toe kwam de structuur naar voren die wellicht, zoals Honneth met zijn theorie beoogt te signaleren, kan belemmeren dat erkenning tot stand komt. Ik ga in op de specifieke competentie van emotiemanagement. Allereerst zal ik een knelpunt analyseren in het aangaan van de strijd om erkenning en emotiemanagement. Vervolgens zal ik de strijd om erkenning zelf analyseren met als thema dat zelf-waardering een vereiste is voor een succesvolle strijd om erkenning, waarbij duidelijk zal worden dat voor de ontwikkeling van zelf-waardering sociale inbedding en dus een geslaagde socialisatie van belang is. In

deze hoofdstukken 6 en 7 is het mijn doel om in beeld te krijgen dat bepaalde sociale competenties mogelijk noodzakelijk zijn om erkenning te verkrijgen. Zulke voorwaarden zijn een onderbelicht thema in de theorie van Honneth, terwijl kan blijken dat ze wel een cruciaal aspect van de erkenningstheorie raken.

6 SOCIALISATIE EN HET AANGAAN VAN DE STRIJD OM ERKENNING

Het aanvoelen en begrijpen van de context waarin het individu verkeert is een voorwaarde voor succesvol functioneren, omdat de zelfpresentatie aan moet haken bij de geldende normen van geaccepteerd gedrag. In andere woorden: er moet sprake zijn van een geslaagde socialisatie. Wat geaccepteerd gedrag is zal steeds niet te veel van het verwachtingspatroon moeten afwijken, maar kan in uitingsvorm sterk per situatie verschillen. Vanuit een dramaturgisch perspectief gezien is het functioneren naar de standaard van de sociale rol die men in een situatie heeft de norm, en de rol moet daarbij authentieke emotionele lading hebben. In moderne samenlevingen is teruggrijpen op vaste sjablonen van gedrag niet meer succesvol, want het risico niet authentiek over te komen ligt al snel op de loer. Maar tegelijkertijd is het vanaf de jaren '50 (nog steeds) ongepast emoties ongecontroleerd de vrije loop te laten. De vereiste capaciteit van een zelfgecontroleerde emotiehuishouding is sterk verbonden met de ontwikkeling van een identiteit. Het gaat om positieve verhoudingen tot jezelf die (echter) in een sociale omgeving tot stand komen door intersubjectieve erkenning. Het is een capaciteit die tot stand komt wanneer sprake is van een geslaagde socialisatie zoals besproken in hoofdstuk 4, waarbij het individu zich positief verhoudt tot zichzelf en daarmee tot zijn emoties. Het managen van deze emoties in relatie tot de sociale context waarin het individu zich begeeft, komt keer op keer moeizaam of gebrekkig tot stand in gevallen waarin de persoon zich niet positief verhoudt tot zichzelf.

In dit hoofdstuk zal ik een eerste knelpunt behandelen dat de strijd om erkenning aangaat. De conclusie van het eerste deel van mijn scriptie had betrekking op het belang van een geslaagde socialisatie en daarmee de mogelijkheid van het tot stand komen van erkenningsrelaties door voldoende sociale inbedding. Het bleek dat deze

inbedding minder vanzelfsprekend tot stand komt doordat voor basiscompetenties ingewikkelder eisen ontstonden. Het huidige hoofdstuk heeft samen met het volgende hoofdstuk tot doel aannemelijk te maken dat basiscompetenties niet alleen voor de erkenningsrelaties een belangrijke elementen zijn, maar zeker ook een grote rol spelen in het vergaren van erkenning. Dit punt bleek naar voren te komen in de erkenningstheorie van Honneth, ingezet als diagnosticerend gereedschap zoals de theorie bedoeld is. Ik ga nu in dit en in het volgende hoofdstuk een stap verder met de basiscompetenties (toegesplitst op emotiemanagement) en probeer in hoofdstuk 8 op het punt te komen dat ik kan concluderen dat basiscompetenties (ten onrechte) bij Honneth onderbelicht blijven.

Ook zal ik in dit hoofdstuk ingaan op de vraag hoe men tot de strijd om erkenning komt. Deze strijd kan tot stand komen in situaties waar mensen disrespect ervaren. Disrespect kan emotionele reacties oproepen die kunnen leiden tot een strijd om wel erkenning te verkrijgen. De strijd om erkenning zal niet tot stand komen als de emotionele reacties niet worden opgeroepen. Maar ook als de emotionele reacties wel worden opgeroepen kan de strijd toch uitblijven. Dit zal ik nu behandelen als een eerste knelpunt van de strijd om erkenning.

In Honneths *Postmodern identity and object-relations theory: on the seeming obsolescence of psychoanalysis* eindigt de auteur, verwijzend naar een veranderende persoonlijkheidsstructuur, met twee met elkaar in conflict zijnde visies op een 'gezonde persoonlijkheid': "*Either the 'masculine' personality having ego-strength which acquires the capacity for coping with reality by suppressing other possibilities of identity, or the internally rich personality that has been rendered flexible, as it were, yet which lacks the stability necessary for routine, daily life*" (1999: 241). Honneth geeft een complexe invulling aan groepsidentiteiten door de groepsleden nooit compleet over te leveren aan één groep, maar individuen altijd een figuratie van verschillende intersubjectieve erkenningsrelaties te laten zijn

zoals Elias afhankelijkheidsrelaties schetst. De strijd om erkenning wordt door een individu nooit slechts in het kader van één belangengroep aangegaan, maar vindt plaatst in drie sferen en met name binnen de sfeer van solidariteit in verschillende gebieden van *communities of values* (Honneth 1996: 123). Deze gedachtelijn past goed bij het geschetste beeld van identiteit in hoofdstuk 3, waarin naar voren kwam dat identiteit continuïteit inhoudt en daarbij de mogelijkheid tot transformatie en een soort pluriformiteit geeft. Met name kwam ook naar voren dat zelfcontrole een belangrijk aspect van het civilisatieproces is en dat juist voor een 'postmoderne identiteit' of derde-natuurtype persoonlijkheid de zelfcontrole aan belang toeneemt onder het regime van het ego. Waar Honneth spreekt van een '*liquefaction of ego-strength*' doelt hij op de oorspronkelijke ego sterkte zoals in de vroege psychoanalyse (Honneth 1999: 240). Centraal punt in het artikel is dat psychoanalyse niet achterhaald is, een punt dat compatibel is met de visie zoals eerder geschetst. Merkwaardig is hoe uit deze stellingen de tegengestelde visies op een gezonde persoonlijkheid naar voren komen. Ik denk echter dat hier niet te veel nadruk op gelegd moet worden en dat belangrijker is om Honneths visie van identiteit in zijn postmoderne zin als in overeenstemming met het beschreven civilisatieproces te zien. Het slot van het artikel van Honneth heeft wellicht een wat polemisch karakter. In zijn inleiding maakt hij echter duidelijk dat het doel van het artikel is om een gezonde ontwikkeling van persoonlijkheid uit te werken die gericht is op "*a state of inner capacity for dialogue, able to account normatively for the altered forms of ego-identity*" (Honneth 1999: 227). Dit biedt steun om vast te kunnen houden aan een idioom dat betrekking heeft op dezelfde zaken en dat ervoor waakt dat niet diverse, zeer verschillende zaken die op verschillende concepten betrekking hebben, onterecht uitgewisseld worden. Maar ook is het een belangrijke toets om te duiden dat de formuleringen van Elias, Wouters en Honneth zich in dezelfde sociale arena van identiteitsontwikkeling en identiteitsideaal

afspelen en dat in deze scriptie niet geprobeerd wordt verschillende visies op de ontwikkelingen in de maatschappij te vergelijken.¹⁴

In de moderne maatschappij is de capaciteit om met zeer diverse sociale situaties met verschillende normen voor geaccepteerd gedrag om te kunnen gaan van verschillende kanten belicht. Zo heb ik getracht om consensus te krijgen over de vorm die deze capaciteit idealiter aanneemt. Verschillende verwijzingen naar deze capaciteit zijn de revue gepasseerd: de capaciteit van het gecontroleerd laten gaan van emoties (Elias) of derde-natuurtype persoonlijkheid (Wouters), de capaciteit voor innerlijke dialoog of postmoderne identiteit (Honneth) en emotiemanagement (Hochschild). Ze verwijzen allemaal naar een reflexief ego resource. Uit het werk van Elias is duidelijk geworden dat een geslaagde socialisatie vereist is om de innerlijke gevoelens en externe normen soepel in samenspraak te laten bestaan. Emoties vereisen zo in sterk geciviliseerde samenlevingen een capaciteit die nadrukkelijker dan voorheen de juiste afstemming van emoties teweeg kan brengen. De mogelijkhedenalternatieven voor emotieuitingen zijn pluriformer geworden, terwijl de discrepanties in geuite emoties en verwachte emoties minimaal moeten zijn. Voor emotieuitingen gelden nog steeds sociale normen, maar deze normen zijn minder eenduidig dan in de jaren '50 het geval was. De uitdaging ligt erin dat men soepel navigeert in lijn met de context afhankelijke normen van gepaste emoties, zonder dat de competentie emotiemanagement teruggrijpt op vaste sjablonen, omdat dan het risico bestaat dat van een niet authentieke presentatie sprake is, die sociaal niet succesvol is.

We zien hier hoe een strijd om erkenning tot stand kan komen. Honneth geeft daarover aan dat vormen van disrespect zogenaamde emotionele reacties teweeg

¹⁴ Hier kan aan worden toegevoegd dat Honneth in veel werk sociologische studies aanhaalt en dat het niet vreemd is dat veel van de ideeën uit de sociologische theorieën van Elias en Wouters niet in strijd zijn met Honneths gedachtegoed.

kunnen brengen, die op hun beurt een mogelijke aanstuwende kracht kunnen zijn voor het aangaan van een strijd om erkenning (Honneth 1996: 135-136). De emotionele reacties kunnen zo dus het verschil maken tussen passief lijden en het zich actief verzetten tegen vormen van disrespect. Wat echter niet naar voren komt is het vermogen om deze emoties zo in te kunnen zetten dat het uitblijven van erkenning ook daadwerkelijk leidt tot het komen tot een strijd om erkenning. Het is niet gezegd dat de innerlijke onvrede die kan ontstaan ook 'functioneel' is. Er kan sprake zijn van een zo alomvattende verstoorde relatie tot jezelf dat ook de innerlijke emotiehuishouding op een ongeordende manier het passief lijden in stand houdt. De blinde emoties de baas worden is tot een bepaald niveau noodzakelijk om tot actie te komen en over te gaan tot het in de hand nemen van het eigen lot om erkenning te bevechten.

Daarbij komt dat als men in staat is om de emoties te managen, de strijdvaardigheid die tot stand is gekomen, moet aansluiten bij geaccepteerde emotieuitingen. Het is voor degenen die volgens het individu of de groep erkenning zouden moeten verlenen te eenvoudig om voor een houding die in hun ogen ongepast is, geen plaats te maken, hetgeen in zeker opzicht wederom een vorm van disrespect is. Ik moet hier denken aan de naamloze hoofdpersoon van *Aantekeningen uit het ondergrondse* van F.M. Dostojevski. De ondergrondse man drukt zijn eigen isolement en hunkering naar liefde en erkenning uit door kritiek op alles en iedereen om hem heen, maar dikwijls ook op zichzelf. Hij heeft geen liefde gekend in zijn jeugd, heeft weinig levenservaring waaruit hij kan putten en is hierdoor als volwassen man slechts in staat om sociaal te handelen op basis van wat hij in romans heeft gelezen.¹⁵ Hij heeft een sterk bewustzijn dat hem ervan weerhoudt

¹⁵ Voorbeeld hiervan is terug te vinden in hoofdstuk 8, deel 2 van *Aantekeningen uit het ondergrondse*. De ondergrondse man probeert eerst op een normale manier te converseren met een prostituee, maar als dit niet lukt gaat hij over tot een vorm van

enig vertrouwen te hebben in zijn eigen handelen waardoor hij eigenlijk niet participeert in de samenleving. Daarbij heeft hij een weerstand en verachting tegen de maatschappij en iedereen die daar deel van uitmaakt, terwijl hij zich tegelijkertijd inferieur voelt aan iedereen. *“Maar of ik hen nu minachtte of tegen ze opkeek, ik sloeg bijna voor iedereen die ik tegenkwam de ogen neer”* (Dostojevski 2006: 64). In zekere zin is in de afzondering waarin hij leeft geen enkele positieve verhouding tot zichzelf ontkiemd. Wanneer op een gegeven moment de ondergrondse man een gevecht ziet in een kroeg, krijgt hij zelf het verlangen om in een gevecht te geraken. Hij daagt een officier uit voor een gevecht, maar die zet hem slechts nonchalant opzij, waarop de ondergrondse man niet protesteert ook al is hij niet bang voor fysieke pijn. Hij raakt geobsedeerd om een gevecht aan te gaan om deze vernedering¹⁶ recht te zetten. Hij wil de gelijke zijn van de officier en hij probeert dat te bereiken door het romantische idee van een duel. Als hij na een mislukte poging om tegen de officier aan te botsen sociaal gelijk probeert te zijn aan de officier door met geleend geld mooie kleren te kopen (een hoed, handschoenen, een overhemd met manchetknopen en een kraag van beverbont), lukt het eindelijk om in botsing te raken met de officier. Deze merkt er echter nauwelijks iets van en loopt wederom gewoon door zonder acht te slaan op de hoofdpersoon (Dostojevski 2006: 63-78). Deze passage geeft aan hoezeer de hoofdpersoon ernaar smacht om opgemerkt te worden, is het niet op een positieve, dan op een negatieve manier. Hij is zelfs niet in staat een gevecht aan te gaan op de manier die aansluit bij de geldende normen, zodat, hoewel zijn intenties duidelijk zijn, de reactie van zijn omgeving niet tot stand komt.

communicatie die rechtstreeks uit literatuur lijkt te komen, wat overigens door de prostituee Liza ook wordt opgemerkt. (Dostojevski 2006: 128).

¹⁶ De ondergrondse man verteld de lezer: “Zelfs een pak slaag had ik hem vergeven, maar dat hij me opzij zette zonder ook maar enige notitie van me te nemen, dat kon ik niet verkroppen” (Dostojevski 2006: 70).

Het aangaan van de strijd om erkenning vereist ook bepaalde basiscapaciteiten, met name op het vlak van emotiemanagement. Wat inzichtelijk wordt aan de hand van de zojuist beschreven passage is dat bij een persoon die zich niet positief tot zichzelf verhoudt, ook bepaalde capaciteiten voor sociaal handelen niet tot stand komen. Er moet sprake zijn van een bepaalde mate van socialisatie van het individu om aansluiting te vinden in de maatschappij. Wanneer het individu daar niet in slaagt kunnen ook de vaardigheden die nodig zijn om een strijd om erkenning aan te gaan ontbreken. De aansluiting met de maatschappij waarin men zich bevindt ontbreekt in extreme gevallen zo sterk, dat zelfs de emotionele reacties die zouden kunnen fungeren als motor voor het doorbreken van passief lijden, niet aansluiten bij de samenleving en zelfs niet worden opgemerkt als roep om erkenning. Het gebrek aan een persoonlijkheidsstructuur die zijn plaats al verkregen heeft in een samenleving (wat zou moeten gebeuren door middel van een geslaagd persoonlijk civilisatieproces), maakt dat de emotionele reacties geen aansluiting vinden in de samenleving. In deze zin tasten het ontbreken van erkenning of vormen van disrespect de autonomie van personen aan. De persoon heeft niet de beschikking over de benodigde capaciteiten om een eigen conceptie van een waardevol leven te ontwikkelen en te doorleven; capaciteiten die tot stand komen door intersubjectieve erkenning. Dit is ook zichtbaar bij de ondergrondse man, die niet in staat is om zich positief tot zichzelf te verhouden. Ook al is hij zich bewust van de benodigde bron om de verhouding ten opzichte van zichzelf ten goede te keren, hij beschikt door een gefrustreerde identiteitsontwikkeling niet over de capaciteiten om daadwerkelijk tot strijd te komen om erkenning te winnen.¹⁷

¹⁷ Een vergelijkbare stelling is te vinden in *Autonomy, vulnerability, recognition, and justice* (2005) van Joel Anderson en Axel Honneth. In hun gezamenlijke artikel schrijven zij dat persoonlijke autonomie afhankelijk is van erkenning en dat hier een kwetsbaarheid voor mensen schuilt. Het principe van een rechtvaardige verdeling maakt plaats voor principes die bepalen hoe basisstructuren in de samenleving sociale condities voor wederzijdse erkenning waarborgen.

Als eerste knelpunt van de strijd om erkenning gaat het in dit hoofdstuk om eigenlijk drie situaties die te maken hebben met de emotiehuishouding om tot een strijd om erkenning te komen. In situaties waarin disrespect ervaren wordt kan een strijd om erkenning uitblijven wanneer de emotionele reacties uitblijven en dus de aanstuwende voor het aangaan van een strijd om erkenning ontbreekt. Als de emotionele reacties wel worden opgeroepen hoeft dat echter niet altijd te leiden tot een strijd om erkenning. Een ongeremde, ongerichte, blinde innerlijke onvrede kan ontstaan die echter zo op drift gaat dat er toch geen sprake van is dat de emoties functioneel leiden tot het aangaan van een strijd om erkenning. Als derde mogelijkheid waarbij in het bezit zijn van de basiscompetentie emotiemanagement van belang lijkt te zijn om tot een strijd om erkenning te komen, is de situatie waarin de reacties wel worden opgeroepen door het ontbreken van erkenning en deze emoties wel leiden tot strijdvaardigheid, maar de uitingen niet aanhaken bij de samenleving en/of de uitingen niet worden opgemerkt door de samenleving waardoor een strijd waarin erkenning bevochten kan worden niet tot stand komt.

7 SUCCESVOLLE STRIJD OM ERKENNING

Als de strijd om erkenning wel tot stand komt (eerste knelpunt van erkenning), is het leggen van een succesvolle claim op erkenning een problematische aangelegenheid voor hen die zwak staan in de samenleving. Ik ga in dit hoofdstuk in op dit tweede knelpunt van de strijd om erkenning en daarvoor richt ik mij op erkenning in de sfeer van solidariteit, waar het gaat om sociale waardering. In belangrijke mate komt de waardering tot stand als de presentatie aansluit bij de geaccepteerde normen van gedrag, normen die, zoals beschreven, aan de hand van de empirische studies van Elias en Wouters de capaciteit van emotiemanagement veronderstellen. Bij deze vorm van erkenning gaat het om wat het individu onderscheidt, wat het individu speciaal maakt ten opzichte van anderen. Hierbij moet het gaan om iets dat 'waardevol' is:

Thus, whereas modern law represents a medium of recognition that expresses the universal features of human subjects, this form of recognition demands a social medium that must be able to express the characteristic differences among human subjects in a universal and, more specifically, intersubjectively obligatory way. This task of mediation is performed, at the societal level, by a symbolically articulated – yet always open and porous – framework of orientation, in which those ethical values and goals are formulated that, taken together, comprise the cultural self-understanding of a society. Such a framework of orientation can serve as a system of reference for the appraisal of particular personality features, because their social 'worth' is measured by the degree to which they appear to be in a position to contribute to the realization of societal goals (Honneth 1996: 122).

Honneth beschrijft hierna dat de sociale waardering van personen intersubjectief tot stand komt op basis van oordelen naar de mate waarin de eigenschappen en prestaties van mensen bijdragen aan de cultureel gedefinieerde waarden (Honneth 1996: 122).

Ik zal in dit hoofdstuk een uiteenzetting geven van erkenning in maatschappelijke context en dit in verband brengen met ideeën over de moderne samenleving. Hierdoor wordt het tweede knelpunt van erkenning inzichtelijk. Omdat het hier zal gaan om veelal normatieve uitspraken blijf ik teruggrijpen naar de analytische beschrijving van de ontwikkeling van samenlevingen volgens de civilisatietheorie van Elias. Zelf-waardering krijgt, zoals eerder gezegd, vorm door de erkenning van wat een individu van anderen onderscheidt. Dit onderscheidende aspect moet iets zijn wat naar sociale of maatschappelijke normen als waardevol geldt. Het centrale punt dat Honneth in *The struggle for recognition* maakt is dat de strijd om erkenning van identiteit de kern van sociale conflicten is. Het is wellicht onbevredigend dat zijn boek eindigt met de volgende duiding:

[...] the only lesson that the conception sketched here has to learn from the failure of Hegel's and Mead's proposals is to be content with an ineluctable tension: we cannot refrain from allowing substantive values – which are supposed to be in a position to generate post-traditional solidarity – to take their place alongside the forms of recognition found in love and developed legal relations; nor, however, can the present proposal, on its own, fill the position that is thereby circumscribed as the locus of the particular in the fabric of relationships belonging to a modern form of ethical life (Honneth 1996: 179).

Echt als een verrassing komt het echter niet dat over de substantiële waarden niet werkelijk iets gezegd kan worden vanuit Honneths theorie behalve dat de invulling van de substantiële waarden afhangt van toekomstige strijd om erkenning. Honneth legt in zijn erkenningstheorie de grammatica van sociale conflicten op een glorieuze wijze bloot en zal de hieronder aan bod komende problematische dimensie van erkenning waarmee het tweede knelpunt van erkenning samenhangt, hoogstwaarschijnlijk beamen.¹⁸

¹⁸ Zie hiervoor pagina 16-17 van *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School tradition* (2009), waar Joel Anderson aangeeft dat *The struggle for recognition* een invulling is voor de door Honneth in *Critique of power: stages of reflection of a critical social theory* (1986) aangegeven lacune voor sociale structuren in de bestaande kritische theorie die duidelijk maakt dat de

Honneth is sinds 2001 onderzoeksdirecteur van het *Institut für Sozialforschung* en kan als derde generatie van de Frankfurter Schule gezien worden (Anderson 2009: 1, 13-16). Honneth deelt met de Frankfurter Schule veelal dezelfde filosofische achtergrond, de verbondenheid met sociale wetenschappen als empirische basis en het ontwikkelen van kritische theorie: de erkenningstheorie (Anderson 2009: 15). Passend binnen de traditie, maar duidelijk onderscheidend aan Honneth zijn: “*a conception of society and history based on the struggle for recognition by social groups [...], a greater attention to the “Other of reason” [...], and a contextualization of normative foundations in the deep structures of subjective experience*” (Anderson 2009: 16).¹⁹

De beoordeling van datgene wat iemand onderscheidt, staat onder druk door wat als ‘moderniteit’ getypeerd kan worden. Dit is naar voren gekomen in het eerste deel van mijn scriptie. Het ging om een combinatie van zelfregulering en authentieke emotieuitingen (samengebracht onder de noemer emotiemanagement) die men zich eigen moest maken, opdat zelfrealisatie tot stand komt. In dit eerste deel ging het er echter om dat de zelfrealisatie mogelijk niet tot stand komt omdat erkenningsrelaties minder vanzelfsprekend ontstaan door de hogere eisen die gesteld worden aan de zelfpresentatie van mensen

samenleving zichzelf reproduceert door “*the often conflictual interaction of real social groups, which are themselves the products of ongoing activities of interpretation and struggle on the part of participants*”. De erkenningstheorie moet dan ook niet worden opgevat als een oplossing voor de door de samenleving zelf gereproduceerde structuren, maar veel meer als diagnose middel en – zoals Honneth zegt – als startrichting voor verdere studies als de ideeën aannemelijk blijken (Honneth 1996: 1-2).

¹⁹ De onderverdeling in generaties van de Frankfurter Schule komt van Joel Anderson, *Situating Axel Honneth in the Frankfurt tradition* (2009). Anderson stelt dat de eerste generatie van de Frankfurter Schule globaal gekarakteriseerd kan worden als de kritische theorie met een sterk emancipatorische doelstelling die enerzijds was “[...]concerned with pathologies that come into view through the lens of critical sociology, particularly social and especially political institutions” en anderzijds was gefocust “on subjective experiences of alienation, disorientation, and reification, and of tracing these perversions of human interiority to capitalist modernity”. Tot deze categorie horen bijvoorbeeld Max Horkheimer, Theodor Adorno, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Neumann en Friedrich Pollock (Anderson 2009: 2-4). De tweede generatie had een meer universalistische focus “to restore, defend, and radicalize the universalistic imperatives of procedural rationality, modernist culture, and genuine democracy”. Dit is een pragmatische instelling, waarbij de insteek niet is dat de theorie emancipatorische kracht heeft, maar sociaal handelen zelf. Voorbeelden van de tweede generatie zijn Jürgen Habermas, Alfred Schmidt, Karl-Otto Apel, Albrecht Wellmer, Claus Offe en Oskar Negt (Anderson 2009: 10-12, 20).

(zelfpresentatie die nodig is voor soepel sociaal functioneren). De ondermijning van zelfrealisatie van gemarginaliseerde personen werd vanuit het perspectief van de erkenningstheorie zichtbaar. Dat zelfrealisatie ondermijnd werd kon gediagnosticeerd worden doordat de focus niet ligt op de 'mislukte' zelfrealisatie, maar op de erkenningsrelaties die van cruciaal belang zijn voor de relaties tot jezelf die de basis vormen voor zelfrealisatie, maar niet tot stand kwamen. En door het ontbreken van gezonde erkenningsrelaties kon ook de basiscompetentie emotiemanagement niet tot ontwikkeling komen.

Wat ik nu verder zal uitwerken is dat het verkrijgen van erkenning in de sfeer van solidariteit, waar het neerkomt op de beoordeling van identiteit naar maatschappelijke normen, problematisch kan zijn. Hierbij wil ik inhaken op de ideeën van Theodor Adorno uit zijn werk *Dialectiek van de Verlichting* dat hij samen met Max Horkheimer schreef. In dit werk komt naar voren dat onder invloed van de Verlichting een steeds grotere nadruk kwam te liggen op de rede. Horkheimer en Adorno schrijven in *Dialectiek van de Verlichting* dat de Verlichting gelijkheid hoog in het vaandel had staan, maar dat naarmate die gelijkheid meer en meer werkelijkheid lijkt te worden, aan het licht komt dat de Verlichting een totalitair karakter heeft en het gehele denken en doen van mensen omvat (Adorno 1991: 31). De idealen van de Verlichting zijn gedurende de civilisatie grotendeels verwezenlijkt, maar deze idealen blijken zichzelf omver te werpen. De gelijkheid maakt dat mensen waarde krijgen als ze zich kunnen voegen in de reacties en functies die van hen verwacht worden. De Verlichting wordt grotendeels gekenmerkt door de rede, waarmee de werkelijkheid kan worden blootgelegd: die werkelijkheid omvat ook de natuur en het onvoorspelbare (Adorno 1991: 35-41). Met de regulering tijdens het civilisatieproces krijgt de Verlichting, en daarmee de rede, een steeds voornamere plaats in het leven, waarbij we op een punt zijn aangekomen dat de regels van de rede de regels van de werkelijkheid zijn. De rede

gaat parallel lopen met de werkelijkheid en vice versa. De afwijkende rede is daarmee onwerkelijk geworden en loopt het risico niet meer te worden geaccepteerd. Hiermee wordt dus ook de persoon die afwijkende gedragingen of meningen heeft, niet geaccepteerd. Zo'n persoon wordt of uitgestoten of gedwongen in de pas te lopen, in gelijke tred met wat het civilisatieproces van hem verwacht. Volgens Adorno is gelijkwaardigheid (een van de peilers van de Verlichting) van de medemens hiermee om zeep gebracht. Het civilisatieproces dat aanvankelijk als normloze beschrijving naar voren kwam, krijgt door de analyse van Adorno duidelijker een beperkend of onderdrukkend karakter door de rede die steeds belangrijker wordt. Het universele van de rede maakt dat niemand er buiten kan als hij nog serieus genomen wil worden door de geciviliseerde samenleving. Het irrationele valt immers onder het bereik van de rede waarmee dat als onredelijk gedefinieerd kan worden, onredelijkheid die gelijk staat aan de onvoorspelbaarheid van de dreigende natuur. Een redelijkheid die wordt bepaald door het functioneren in een sterk door interdependenties gekenmerkte samenleving. De rede is een vorm van regulering van het onvoorspelbare, zelfdwang in de richting van afgestemd geciviliseerd gedrag en daarbij hoort de nadruk op het vermogen tot emotiemanagement.

Naarmate het civilisatieproces zich verder voltrekt, komt een grotere nadruk te liggen op de rede. Sociaal functioneren wordt verondersteld als gedrag dat is afgestemd op de (redelijke) normen die gelden. Hiervoor is – het kwam steeds al naar voren – het managen van emoties een belangrijke benodigde competentie. Voor Adorno is de rede echter totalitair, omdat de rede van de geciviliseerde mens door haar verdinglijking wordt gekenmerkt. Dit verdinglijkte denken wordt door hem niet heel precies omschreven, maar een wat losse omschrijving is wel op te stellen. Het verdinglijkte denken kan worden opgevat als het denken in fetisjen waarvan mensen de oorsprong niet meer kunnen kennen, of waarvan alleen nog in

de functie die het vervult de oorsprong is te zien. De rede voltrekt zich volgens dialectische patronen en zo ontstaat een concept waarover gedacht wordt. Dit concept neemt de plaats in van het werkelijke ding. Want, zo stelt Adorno, voor de verlichte mens is alles wat onbekend is primair of ongedifferentieerd, terwijl dat wat de verwachting te buiten gaat als vreemd wordt gezien (Adorno 1991: 29). *“Denken verdinglijkt tot een zelfstandig verlopend automatisch proces, in niets onderdoend voor de machine, die door dat proces zelf wordt voortgebracht om het tenslotte te kunnen vervangen”* (Adorno 1991: 39). De redelijkheid of regulering van het individu is ook²⁰ voor Adorno een vermogen dat in het ego ligt; het ego of de rede onderwerpt instinctieve motieven of het id (Adorno 2001: 128).

Wat voor identiteitsbeoordeling nu van belang is kan inzichtelijk worden gemaakt aan de hand van Robert K. Merton (1910-2003). Merton gaat verder op het bekende sociologische standpunt dat W.I. Thomas in 1928 met de krachtige zin *“If men define situations as real, they are real in their consequences”*²¹ verwoordde. Het maakt duidelijk dat de werkelijkheid niet van belang is maar enkel wat als waar wordt bestempeld. Merton bouwt voort op dit thema en stelt dat publieke definities of interpretaties van een willekeurige situatie zichzelf waarmaken. De publieke definitie van de situatie wordt in de praktijk vooral bepaald door normen of het verdinglijkte gedrag in de maatschappij. Merton geeft aan dat er in iedere sociale situatie een dominante *in-group* is en een groep die er niet bij hoort, de *out-*

²⁰ Ook verwijst hier naar eerdere passages over Elias, Wouters, Hochschild en Honneth.

In een interessante tekst van Peter Dews *Adorno, post-structuralism, and the critique of identity* (1986) waarin Adorno wordt vergeleken met Franse post-structuralisten, komt naar voren dat Adorno het ego als instrument ziet dat met de zelfcontrole zelfbescherming nastreeft (Dews 1986: 42-44). Dews geeft in een noot op pagina 43 aan dat hierin een parallel ligt met Nietzsche, die als het ware ook dialectisch aangaf dat het individu een pijnlijk aangeleerde zelfdiscipline nodig heeft om te kunnen ontsnappen aan discipline. Ook voor Adorno is de rede tweeledig van karakter, enerzijds heeft de rede de mens bevrijd van haar onderwerping aan de natuur, anderzijds keert de rede zich tegen de mens.

²¹ Dit is het zogenaamde “Thomas theorema”, wat er op neerkomt dat de *interpretatie* van mensen van een situatie de handelingen bepaalt. Het bekendste voorbeeld hiervan is de combinatie van voorspelling, geruchten en gesignaleerde (kleine) daling van koersen, dat de beurs ineens zou vallen. Dat veroorzaakte dat op Zwarte Donderdag (24 oktober 1929) massaal aandelen werden verkocht, wat de daling van beurskoersen extreem versterkte tot een totale beurscrash.

group. De *out-group* staat voortdurend onder druk van de *in-group* in wiens ogen ze het nooit goed kan doen: de definitie die als geldig wordt gezien, is de visie van de *in-group*. In het civilisatieproces heeft de rede een universele plaats gekregen en situaties worden vooral gedefinieerd door de *in-group*. Deze definities zijn ‘geciviliseerde’ definities, gebaseerd op de rede. De universaliteit van de rede produceert een werkelijkheid en deze gecreëerde werkelijkheid krijgt een verdinglijkt karakter, waarin voor de onredelijke *out-group* geen plek is in de samenleving die gedefinieerd wordt door de dominante *in-group*. Merton laat zien dat wat door de *in-group* als waar wordt bestempeld, ook waarheid zal worden. De *out-group*, waarvan de leden niets meer met elkaar gemeen hoeven te hebben dan alleen geen deel uitmaken van de *in-group*, vertoont een variabel gedrag. De verschillende meningen van de *out-group* kunnen echter teruggebracht worden tot het afwijken van de dominante definitie of maatschappelijke norm van een situatie (Merton 1995: 83-98). Merton maakt duidelijk dat de definitie van de *in-group* dominant is en domineert, omdat deze een werkelijkheid voortbrengt. Als niet aangepast gedrag door de meerderheid als zodanig beschreven wordt, is het gedrag ook inderdaad niet geciviliseerd, en daar staat de maatschappij – zowel bewust en onbewust als expliciet en impliciet – vijandig tegenover.²² De reacties van de samenleving komen voort uit hun als waar gedefinieerde opvattingen en maken deel uit van de bestaande situatie, waardoor die opvattingen ook waarheid worden. De definitie van de *in-group* schijnt dan waarheid te worden, want wie niet kan functioneren is in de heersende opvatting inderdaad onaangepast. Degenen die tot de *out-group* behoren kunnen het ook daadwerkelijk niet goed doen, want zelfs als zij het geaccepteerde gedrag vertonen, dan komt dat gedrag niet overeen met hun

²² Vgl. Dialectiek van de Verlichting van Adorno en Horkheimer (1991) pagina's 266–276 (Mens en dier), waarin de auteurs beschrijven dat de mens zijn waardigheid ontleent aan het onredelijk bestempelen van het dier. Het ‘redelijke’ zou het ‘werkelijke’ zijn. De mens is zo van elkaar en de natuur vervreemd dat iedereen is te vatten als een functie van wiskundig

door de *in-group* gedefinieerde sociale status en blijft het dus onaangepast en ongepast gedrag.

Terugkomend op identiteiterkenning, met name in de sfeer van solidariteit – en dus de vorming van de basisconditie zelf-waardering van identiteitsvorming – heeft de voorafgaande beschrijving van verdinglijking in deze scriptie de functie om te betogen dat de erkenning van identiteit naar verdinglijkte concepten plaatsvindt. Voor deze concepten geldt een waarderingsmaatstaf die eveneens volgens het verdinglijgingsprincipe tot stand komt. Zo gaat het in de sfeer van solidariteit om sociale waardering van eigenschappen en prestaties die iemand speciaal maken. Nu is hier uiteraard geen egalitair principe van kracht dat uitgaat van een gelijke waarde van verschillende typen eigenschappen en prestaties of van verschillende inhoud van deze zaken die iemand uniek maken. Volgens Adorno is de samenleving op een punt gekomen waarop civilisatie de mens laat samenvallen met de dingen die hij niet is (Adorno 2006: 78). De beoordeling en erkenning van identiteit moet passen in de maatschappijvisie die mensen hebben. De vorming van identiteit zelf voltrekt zich naar maatschappelijke normen: “[...] *ja het hele volgens categorieën van de aan lager wal geraakte dieptepsychologie opgedeelde innerlijke leven, getuigt van de poging om zichzelf tot een op succes gericht apparaat te maken, dat tot in de driftimpulsen aan het door de cultuurindustrie gepresenteerde model beantwoordt*” (Adorno 1991: 184).²³ Het gaat hier om een waardering die maatschappelijk bepaald is en wel zo dat zij aan verdinglijking onderhevig is. Voor de groepen die zwak staan in de samenleving – de *out-group* – is deze verdinglijking het sterkst beperkend omdat het beeld dat de *in-group* vasthoudt nauwelijks omver

karakter. Iedereen is een factor waarmee men rekening houdt en wie zich niet schikt in de heersende definitie “*wordt door geen muis geholpen*” (pagina 275).

²³ Zie voor eenzelfde gedachtegang ook Adorno – *History and Freedom* (2006), pagina’s 86–87. Adorno stelt hier dialectisch dat de identiteit van mensen zich in de moderne individualistische samenleving aanpast aan sociale normen, wat tot een crisis van individualiteit heeft geleid omdat volgens Adorno nauwelijks sprake is van individualiteit.

te werpen is. De erkenning van identiteit staat onder druk van maatschappelijk prestige in plaats van een meer inhoudelijke en op het unieke van de persoon zelf betrekking hebbende identiteit. Juist doordat een groep zwak staat in de samenleving en hier tegen ageert, wordt eens te meer duidelijk dat de identiteitsvorming zich niet heeft voltrokken naar de substantiële waarden die heersen in een samenleving. In een sterk geciviliseerde, moderne samenleving zijn deze waarden verworden tot ding en geven niet werkelijk een diepere blik op identiteit zelf.

Door middel van het aangaan van een strijd om erkenning wordt getracht waardering te verkrijgen, wat echter nog niet als waardevol wordt gezien naar de verdinglijkte maatschappelijke maatstaven. Een claim op erkenning zal niet gehonoreerd worden, behalve als deze niet al dichtbij de maatschappelijke norm zelf staat of, als dit niet het geval is, de strijd om erkenning moet zo succesvol worden gestreden dat de *in-group* definitie plaats maakt voor aanvullende of nieuwe inzichten van wat waardevol is. Honneth geeft geen normatief oordeel over het niet honoreren van een claim op erkenning. Hij diagnosticeert dat het strijden om erkenning een gegeven is van maatschappelijke verhoudingen en dat erkenning zelf geen recht is. Dat erkenning geen recht is of kan zijn in de theorie van Honneth heeft te maken met de eisen die Honneth zichzelf heeft opgelegd voor zijn sociaal kritische theorie. Honneth vindt vanuit zijn theorie van erkenning een normatief gefundeerde standaard die noodzakelijke formele condities voor een gezonde ontwikkeling van identiteit inzichtelijk maakt. Zo blijft zijn theorie niet te abstract, maar is er ook geen sprake van een standaard die voortkomt uit een particuliere invulling van een visie op het goede leven. Erkenning is hier voor Honneth uiteraard het sleutelbegrip dat deze brug moet slaan. De keerzijde van deze oplossing is dat uiteindelijk in de sociale sfeer van solidariteit de invulling van substantiële waarden niet gegeven kan worden. Hierin schuilt de problematische dimensie van erkenning

die ik in dit hoofdstuk behandel. De dynamiek van dat wat gewaardeerd wordt in de maatschappij, blijkt uiteindelijk een niet voldoende open of poreus *'framework of orientation'*²⁴ te zijn om 'correctie' van de definities over te laten aan een strijd om erkenning omdat deze strijd zelf geen gelijkwaardige strijd is. Er is uiteindelijk sprake van een strijd waar de uitgedaagde een voorsprong heeft omdat de definitie van wat waardevol is op een verdinglijkte manier vast staat. *"Meestal fundeerden zij nogmaals de hele scala aan waarden, zoals de publieke praktijk die al had gesanctioneerd, met alle comfort van de gedifferentieerde logica, wezenschouw en evidentie. 'Vereert de goden door middel van de toevallig in jouw streek overgeleverde religie', zegt Epicurus en nog Hegel heeft hem nagezegd. Aan wie weifelt of hij zich daartoe wel wil bekennen, wordt de eis om een algemeen principe aan te reiken nog veel dringender gesteld. Als het denken de heersende voorschriften niet louter nogmaals sanctioneert, dan moet het nog zelfverzekerder, universeler en met meer autoriteit optreden dan wanneer het enkel rechtvaardigt wat al de regel is"* (Adorno 1991: 258). Adorno verwoordt hier – nogal polemisch – dat de geldende moraal alleen nog tegengesproken kan worden door dwingender denkbeelden die echter uit een zelfde grondprincipe voortkomen. Om in een strijd toch erkenning te verkrijgen zal de strijd aangegaan moeten worden met voldoende 'strijdmiddelen'. Indien het om erkenning van iets onderscheidends gaat dat eigenlijk al dicht bij de norm ligt, zal de strijd soepel kunnen verlopen en succesvol kunnen blijken. Hierbij moet de kanttekening geplaatst worden of het wel daadwerkelijk om een strijd om erkenning gaat en niet slechts om iets wat alleen niet wordt opgemerkt en dat eigenlijk al erkend werd. Wanneer er werkelijk sprake is van een strijd om erkenning waarin wordt gestreden om een nieuwe of toevoegende invulling van de definitie van wat waardevol is, zal sprake zijn van een veel heftiger strijd. Om tot succes te

²⁴ Zie het citaat van Honneth op de eerste pagina van dit hoofdstuk (1996: 122).

komen is het onderwerp van wat erkend moet worden niet leidend. Het gaat er veel meer om dat de strijd op een krachtige manier gevoerd wordt dan dat datgene wat aan de *out-group* van intrinsieke waarde is, onderscheidend is.

Mijn visie is dat het succes van zo'n strijd om erkenning afhangt van twee typen strijdmiddelen. Het eerste type zou dan het netwerk zijn waar de *out-group* deel van uitmaakt. Dit moet gezien worden als een soort sociaal kapitaal dat zich hierin uit dat men in staat is om op een niveau dat aansluit bij de *in-group*, te acteren. Dit kapitaal wordt verkregen door de sociale positie van de groep en de internalisatie van groepsnormen door de groepsleden. Dit type strijdmiddel kan een succesvolle strijd om erkenning opleveren doordat al sprake is van een *out-group* die zich op basis van een maatschappelijke positie zich kan meten met de *in-group*. Daardoor kan het onderwerp van de strijd om erkenning op een min of meer gelijkwaardige manier afgewogen worden, zonder dat sprake is van een overheersende *in-group* die zonder meer zijn definitie van wat waardevol is kan laten gelden. Het andere type strijdmiddel heeft betrekking op competenties en de sterkte van de identiteit. Hierbij moet gedacht worden aan doorzettingsvermogen, overtuigingskracht, een 'geloof in jezelf', presentatie van jezelf als waardevol etc. Het wordt nu al duidelijk dat deze strijdmiddelen dicht bij de positieve relaties tot jezelf en basiscompetenties staan. Maar was het doel van de strijd om erkenning niet het verkrijgen van erkenning zodat deze relaties kunnen ontstaan? Wanneer de erkenning gefrustreerd is, moet de erkenning door middel van een strijd om erkenning verkregen worden, een strijd die pas succesvol is als sprake is van een voldoende sterk subject (sociale status of persoonlijkheid). Als het subject niet sterk staat (wat ook blijkt uit de gefrustreerde erkenning) is juist erkenning nodig om hiervoor een oplossing te bieden. Om deze paradoxale en circulair aandoende redenering simplistisch te verhelderen: de wapens die nodig zijn voor de strijd om erkenning liggen klaar voor de winnaar van de strijd. Zo wordt duidelijk dat de voor

identiteitsvorming cruciale erkenning zelf afhankelijk is van voldoende sterk ontwikkelde relaties tot jezelf of competenties.

Honneth streeft met *The struggle for recognition* naar het blootleggen van de grammatica die aan sociale conflicten ten grondslag ligt. Daarin slaagt hij ook. De uitkomst van deze diagnose heeft echter een pessimistische ondertoon als men emancipatie van sociaal zwakkeren voorstaat. Eigenlijk is de conclusie van Honneth dat de strijd om erkenning wordt gewonnen door degenen die zullen overwinnen. Het is een strijd waarvan de overwinnaars de ander niet overheersen, maar ook een strijd waarvan de verliezers in de samenleving wel kunnen voelen dat zij niet de kans krijgen om tot zelfrealisatie te komen. Soms kan blijken dat ogenschijnlijk gemarginaliseerde mensen minder zwak staan dan wordt aangenomen en dat deze dus toch in staat zijn om de strijd min of meer succesvol door te komen. Dan moet in gedachten gehouden worden dat de identiteit eigenlijk toch al dichterbij de geldende norm ligt dan wordt aangenomen. De mogelijkheid van sociale mobiliteit van groepen die niet buitengewoon zwak staan, maar waarvoor evengoed nog sprake is van een gemarginaliseerde positie, zal nog aanwezig zijn. Deze minder gemarginaliseerden zullen zich op een soort opbouwende, stap voor stap wijze, langzaam richting de middengroep kunnen toewerken. Op onderdelen zal erkenning verkregen worden of zal een strijd om erkenning geen totale deceptie blijken, waardoor de relaties tot henzelf sterker kunnen worden. Erkenning, en dus de totstandkoming van positieve relaties tot jezelf, zal verworven worden en deze versterking heeft een positieve invloed op een volgende of een andere verwerving van erkenning. Kortom, deze groep zal zich richten op de middengroep en langzaam in staat kunnen zijn om aansluiting met de samenleving te vinden en de condities voor zelfrealisatie te verwerven. Juist de in het oog springende gemarginaliseerden blijken in de praktijk al redelijk aansluiting te vinden in de

samenleving, wat juist maakt dat fricties zichtbaar worden. Diegenen die het sterkst gemarginaliseerd zijn blijven onder de radar ook waar het conflicten betreft.

8 BASISCOMPETENTIES ONDERBELICHT IN DE THEORIE VAN ERKENNING

Honneth heeft met zijn theorie geprobeerd een brug te slaan tussen twee invalshoeken voor een normatieve fundering van sociale theorieën. Aan de ene kant stelt hij dat vanuit de ‘Kantiaanse’ hoek individuele autonomie moet worden gerespecteerd. Dit blijft voor Honneth echter een te abstracte basis voor een kritische sociale theorie. Helaas voert een diepgaander behandeling van Kant voor deze scriptie te ver. Aan de andere kant wil hij niet in een hoek terechtkomen die een bepaalde normatieve invulling geeft van het goede leven. De oplossing ligt, zoals duidelijk mag worden verondersteld, in het begrip erkenning. Deze oplossing biedt Honneth de mogelijkheid om tussen de twee kampen door te laveren door de benodigde condities voor individuele zelfrealisatie centraal te stellen. Door de invulling in de sfeer van solidariteit te verbinden aan een maatschappelijke waardehorizon lijkt de weg tussen een Kantiaanse en communitaristische ethiek geplaveid.

In hoofdstuk 6 en 7 kwam al naar voren dat Honneth de concrete invulling van de waardehorizon niet kan en wil geven. Omdat dit het hart is van zijn theorie, dat de twee kampen samenbrengt, schuilt hierin helaas juist een zwakte. Daar waar de conditie voor zelfrealisatie wordt overgelaten aan sociale waardering (logischerwijs op basis van maatschappelijke maatstaf) is de vraag in hoeverre werkelijk de overbrugging naar Kant wordt gemaakt. Respect voor individuele autonomie als basisuitgangspunt wordt niet gegarandeerd en de vraag rijst op welke wijze de erkenningstheorie daadwerkelijk een respect voor culturele waarden en individuele autonomie samenbrengt, behalve dan dat culturele waarden in de praktijk vaak zichtbaar worden in de vorm van principes van respect voor het individu. Dit is

echter slechts een meer toevallige overlap die altijd al bestond, al is het maar omdat huidige westerse maatschappijen voor een deel hun ontstaan danken aan ideeën over respect voor individuele autonomie.²⁵ Nu wordt zelfrealisatie niet gelijk gesteld aan Kants autonomie, maar Honneth suggereert wel dat de invulling die hij geeft aan zelfrealisatie aansluit bij Kant: zelfrealisatie moet begrepen worden als het niet ingeperkt kunnen realiseren van zelf gekozen levensdoelen (Honneth 1996: 174).

Daar waar de conditie voor zelfrealisatie wordt overgelaten aan een strijd om erkenning is de vraag of deze strijd een geschikte bron is voor het verkrijgen van de erkenning die voor zelfrealisatie zo cruciaal is. In hoofdstuk 6 heb ik geprobeerd aannemelijk te maken dat door het ontbreken van basiscompetenties de strijd om erkenning niet voor iedereen tot stand hoeft te komen in situaties van disrespect. In hoofdstuk 7 ging ik op de strijd om erkenning zelf in. Naar voren kwam dat bepaalde strijdmiddelen noodzakelijk zijn om een plek te bemachtigen in het spectrum dat als waardevol wordt erkend. De waardehorizon blijkt echter een bastion dat zichzelf volgens een eigen dynamiek in stand houdt en dat nauwelijks te bevechten is, zeker voor mensen die erkenning missen en bij wie dus de ontwikkeling van hun relaties tot zichzelf gefrustreerd wordt. Daar waar Honneth vertrouwen heeft in de strijd om erkenning als actief proces voor mensen met gebrek aan erkenning om zich uit hun passief lijden omhoog te kunnen werken, moet dit vertrouwen worden beteugeld. Honneth stelt met een zekere trots vast dat het actieve element in het ervaren van disrespect (of het niet toekomen van erkenning (Honneth 1996: 136))

²⁵ Overigens komt hiermee ook de vraag naar voren in hoeverre het zelfrealisatie ideaal wel of geen specifieke invulling is van het goede leven. Christopher Zurn stelt in *Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'* dat er inderdaad sprake is van een soort westers-centrisme: "For as many eudaimonistic theorists have recently made clear, in particular Charles Taylor in his *'Sources of the Self'*, it appears that the specific goal of full individual self-realization is an understanding of the good life which is contextually particular to a specific development of Western thought" (2000: 119).

juist een nieuwe, toevoegende inbreng is: *“Neither in Hegel nor in Mead did we find any indication as to how experiencing social disrespect can motivate a subject to enter a practical struggle or conflict. There was, as it were, a missing psychological link that would lead from mere suffering to action by cognitively informing the person in question of his or her social situation”* (Honneth 1996: 135). Maar als hij zelf al aantoont dat zelfrealisatie afhangt van erkenning en dat zelfrealisatie het onbeperkt kunnen realiseren van zelf gekozen levensdoelen behelst, blijkt dan al niet dat de strijd om erkenning dikwijls een vergeefse aangelegenheid zal zijn?

Wat nu blijft is de vraag wat de status van de theorie van Honneth is. De pretentie dat een brug geslagen is tussen Kant en een stroming die specifieke culturele achtergronden sterk waardeert, is naar mijn opvatting twijfelachtig. Daarbij komt dat het ‘sociaal kritisch’ gehalte van de theorie minder sterk is dan het in eerste instantie wellicht lijkt. Met hoofdstuk 6 en 7 heb ik geprobeerd te analyseren dat de strijd om erkenning in zijn fundament minder open en neutraal is dan Honneth het voorstelt. Sociale normen, die Honneth wil respecteren, werken door in de strijd om erkenning zelf en de mogelijkheid om door middel van zo’n strijd de erkenning te verkrijgen die nodig is voor zelfrealisatie, is niet voor iedereen weggelegd. Het is aannemelijk om te veronderstellen dat Honneth dit beaamt, maar voor deze problematische gevallen biedt Honneth geen uitzicht op het ideaal van de mogelijkheid voor zelfrealisatie. De emotionele reacties bieden hierbij een onvoldoende garantie. Honneth legt zich hier in feite bij neer als hij in zijn conclusie stelt dat het nu gaat om de praktijk van toekomstige strijd om erkenning en dat theorie hier verder geen rol meer speelt (Honneth 1996: 179). Het kritische diagnosemiddel waarbij erkenning centraal staat blijft hiermee niet minder krachtig overeind: het belang voor een ieder om in de verschillende sferen erkenning te verkrijgen maakt Honneth alleszins aannemelijk. Wat echter nodig is om die erkenning in de sociale sfeer te verkrijgen blijft echter onderbelicht. Met de

toespitsing op emotiemanagement als voorbeeld van benodigde competenties heb ik getracht aannemelijk te maken dat er sprake moet zijn van een enigszins solide basis van persoonlijkheidsontwikkeling. Hiervoor biedt de hiërarchische structuur van de drie sferen een onvoldoende basis. Opedane erkenning in de sfeer van liefde en van recht op zichzelf geven nog onvoldoende kracht om in staat te zijn sociale waardering succesvol op te kunnen eisen; daarvoor zijn ook basiscompetenties nodig. Vaak zal de ontwikkeling van zelf-vertrouwen, zelf-achting en zelf-waardering van mensen min of meer parallel lopen aan de ontwikkeling van vaardigheden en competenties die nodig zijn om iets te kunnen betekenen en dus sociale waardering te krijgen of te verkrijgen in een strijd om erkenning. Maar in gevallen van gefrustreerde erkenning staan ook basiscompetenties onder druk, competenties die vervolgens nodig zijn om alsnog de benodigde erkenning te verkrijgen. De ontwikkeling van positieve relaties tot jezelf en de ontwikkeling van competenties kunnen elkaar versterken of verzwakken en hangen nauw samen met de ondersteuning van en door erkenning als verbindingsfactor. Dat vervolgens de theorie van Honneth de 'ontnomen' mogelijkheid om te komen tot zelfrealisatie inzichtelijk maakt blijft als belangrijke kritische signalering overeind.

9 SAMENVATTENDE CONCLUSIES

In deze scriptie staat de erkenningstheorie van Axel Honneth als uitgangspunt voor ontwikkeling van individuen centraal. De drie praktische zelfverhoudingsrelaties die cruciaal zijn voor een gezonde ontwikkeling van identiteit: zelf-vertrouwen, zelf-achting en zelf-waardering, zijn aan bod gekomen. Deze relaties komen intersubjectief tot stand door erkenning. Omgekeerd bedreigen vormen van disrespect een positieve zelfverhouding, bedreigingen die volgens Honneth emoties teweeg kunnen brengen die mogelijk als motor fungeren voor het aangaan van een strijd om erkenning.

Identiteit is in de wetenschappelijke literatuur een onderwerp dat veel wordt gebruikt. Vaak echter ontbreekt een duidelijk beeld van wat met identiteit wordt bedoeld. Naar voren kwam dat identiteit op individueel vlak betrekking heeft op een sociaal onderscheidend kenmerk waarop een persoon speciaal trots is of dat hij ziet als onveranderbaar, maar sociaal bepalend. In collectief culturele zin heeft identiteit betrekking op een sociale categorie die gedefinieerd is door lidmaatschapregels en bijkomende karakteristieke kenmerken of verwacht gedrag. Deze beschrijving is bedoeld als verheldering van en niet als aanpassing of kritiek op de doorgaans gebruikte betekenis van identiteit. De mate van overeenstemming van de persoonlijke en collectieve identiteit waarvan het individu deel uitmaakt is cruciaal voor de mate waarin het individu sociaal succesvol kan functioneren en de mate waarin het individu in vrede is met het sociale verwachtingspatroon. Het individu maakt deel uit van een complex verstrengelde mix van verschillende sociale gebieden met elk zijn eigen verwachtingspatroon. Er is beschreven dat in moderne samenlevingen het individu moet kunnen inhaken op de verschillende complexe en

veranderende contexten, waarbij het individu zich nog positief verhoudt tot zichzelf.

Het vervolg van de scriptie gaf aan de hand van empirisch onderbouwde studies van Norbert Elias en Cas Wouters een analyse van de transformatie in de persoonlijkheidsstructuur in nauw samenspel met veranderende sociale structuren. Volgens deze studies ontwikkelt het individu in samenlevingen die in hoge mate het civilisatieproces hebben doorlopen, een krachtige zelfregulering met als belangrijke component dat emoties stabiel, gedifferentieerder en gelijkmatiger onder controle worden gehouden. In het begin van de 20^{ste} eeuw werd dit zelfcontrole-apparaat nog sterk beheerst door het superego of het automatisch functionerende geweten. Rigide omgangsvormen en nauwgezette verwachtingspatronen waren in hoge mate bepalend voor de op de achtergrond gelokaliseerde emotieuitingen. Halverwege de 20^{ste} eeuw is een transformatie waar te nemen: authentiek gedrag krijgt een belangrijke plaats in het verwachtingsideaal, waarbij een emotionele presentatie de norm is. De maatschappelijke norm vereist nu een presentatie doordrongen van gevoelens en emoties, maar evenals voorheen is sprake van gepast en ongepast gedrag. Het individu moet om aan de verwachtingsnorm te voldoen in verschillende situaties flexibel kunnen handelen. Kernpunt is dat het belang van zelfregulering hiermee niet af-, maar juist toeneemt. Emoties dienen naar voren te komen, maar emoties de vrije loop laten is niet zonder meer een gepaste modus voor sociale interactie. Er is nu sprake van het managen van emoties, waarbij de regulering in belangrijke mate gelokaliseerd is in het ego of bewustzijn. Naar voren kwam dat het vereiste spontane gedrag een sterker beroep doet op de capaciteit van zelfcontrole en dat teruggrijpen op vaste sjablonen voor handelen sociaal niet succesvol is. Waar in vroeger tijden emoties nauwelijks deel uit dienden te maken van het publieke leven, is nu het tegendeel het geval, met de

belangrijke toevoeging dat voor emoties sterk gedifferentieerde normen aanwezig zijn die een gepaste of ongepaste lading aan emoties geven.

Niet iedereen kan aan het maatschappelijke verwachtingspatroon van spontaan, maar gepast gedrag voldoen. Het verband is vervolgens gelegd tussen de vereiste competentie van het kunnen managen van emoties en het aanspraak maken op de voor het individu cruciale erkenning. Aan de hand van de civilisatietheorie kwam een sociale structuur in beeld die het verkrijgen van erkenning in de weg kan staan doordat het reguleren van emoties ingewikkelder en minder rechtlijnig is dan ruwweg voor 1950 het geval was. De loop van het civilisatieproces maakt dat het minder vanzelfsprekend is dat mensen in staat zijn voldoende vruchtbare erkenningsrelaties op te bouwen die noodzakelijk zijn voor het verkrijgen voor de condities voor zelfrealisatie, cruciale erkenning. Het eerste deel van deze scriptie tot en met hoofdstuk 5 maakte aan de hand van de diagnostiserende erkenningstheorie van Honneth een sociale structuur inzichtelijk die zelfrealisatie onder druk kan zetten.

In het tweede deel van de scriptie is het belang van basiscompetenties (toegespitst op emotiemanagement) in verband gebracht met het verkrijgen van erkenning. Als erkenning in onvoldoende mate tot stand komt, kan passief lijden volgens Honneth omslaan in een actieve strijd waarvan het doel is erkenning te verkrijgen doordat disrespect emotionele reacties kan oproepen. Twee knelpunten kwamen naar voren die te maken hebben met het aangaan van de strijd om erkenning en het succesvol voltooien van de strijd om erkenning.

In hoofdstuk 6 werden drie situaties besproken waarin de emotiehuishouding een rol speelt en een strijd om erkenning niet tot stand komt. In situaties waarin disrespect wordt ervaren, kan een strijd om erkenning uitblijven wanneer de emotionele reacties uitblijven en dus de aanstuwende voor het aangaan van een strijd

om erkenning ontbreekt. Als tweede mogelijkheid van het uitblijven van een strijd om erkenning kwam naar voren dat als emotionele reacties wel worden opgeroepen dat niet altijd hoeft te leiden tot een strijd om erkenning. Een ongeremde, ongerichte, blinde innerlijke onvrede kan ontstaan die echter zo op drift raakt dat er toch geen sprake van is dat de emoties functioneel tot het aangaan van een strijd om erkenning leiden. Als derde mogelijkheid bleek dat wanneer de reacties wel worden opgeroepen door het ontbreken van erkenning en deze emoties wel leiden tot strijdvaardigheid, emotiemanagement een belangrijke competentie is om uiting aan deze emoties te geven die aanhaken bij en opgemerkt worden door de samenleving. Bij deze derde mogelijkheid, zo werd inzichtelijk gemaakt aan de hand van anekdotische aanhaling van de beschrijving van de ondergrondse man van Dostojevski, komt een strijd om erkenning niet tot stand. Deze drie situaties, die het belang van de competentie emotiemanagement aangeven, maken duidelijk dat de emotionele reacties door Honneth te positief en te sterk gepresenteerd worden als katalysator voor het verkrijgen van erkenning.

In hoofdstuk 7 ben ik op de dynamiek van de strijd om erkenning zelf ingegaan. Zelfwaardering in de sfeer van solidariteit krijgt vorm door de erkenning van wat een individu van anderen onderscheidt. Dit onderscheidende moet iets zijn wat waardevol is. Dat wat echter als waardevol wordt erkend voltrekt zich volgens sociale of maatschappelijke normen. Ik heb uitgewerkt dat de maatschappelijke gedragsnormen op basis van een *in-group out-group* dynamiek aan verdinglijking onderhevig zijn. Dit maakt dat de normen van wat als waardevol geldt nauwelijks open staan voor een andere of geheel nieuwe invulling. Naar voren kwam dat om in een strijd om erkenning toch succesvol te zijn, strijdmiddelen belangrijk zijn. Ik heb twee typen strijdmiddelen onderscheiden. Het eerste type strijdmiddel is het netwerk waarvan de *out-group* deel uitmaakt als een soort sociaal kapitaal dat in staat stelt om te acteren op een niveau dat aansluit bij de *in-group*. Dit kapitaal

wordt verkregen door de sociale positie van de groep en de internalisatie van groepsnormen door de groepsleden. Dit type strijdmiddel kan een succesvolle strijd om erkenning opleveren doordat al sprake is van een out-group die zich op basis van een maatschappelijke positie kan meten met de *in-group*. Daardoor kan het onderwerp van de strijd om erkenning op een min of meer gelijkwaardige manier afgewogen worden, zonder dat sprake is van een overheersende *in-group* die zonder meer zijn definitie van wat waardevol is kan laten gelden. Het tweede type strijdmiddel had betrekking op competenties en de sterkte van de identiteit. Als het subject niet sterk staat, is juist erkenning nodig om hiervoor een oplossing te bieden. De voor zelfrealisatie cruciale erkenning bleek zelf afhankelijk van voldoende sterk ontwikkelde relaties tot jezelf of competenties. De paradoxale en circulair aandoende redenering heb ik als volgt simplistisch verwoord: de wapens die nodig zijn voor de strijd om erkenning liggen klaar voor de winnaar van de strijd. Ik ben er niet volledig in geslaagd aannemelijk te maken dat de strijdmiddelen ook puur basiscompetenties zijn, maar ik acht de beschrijving voldoende solide om te kunnen stellen dat voor deze strijdmiddelen basiscompetenties een niet te bagatelliseren plaats innemen. In hoofdstuk 7 is ook de nuance aangebracht tussen gemarginaliseerden en zeer sterk gemarginaliseerden. Voor de zeer sterk gemarginaliseerden is een succesvolle strijd om erkenning nauwelijks haalbaar; zij hebben een te groot gebrek aan strijdmiddelen. De mogelijkheid van sociale mobiliteit voor groepen die niet buitengewoon zwak staan, maar waarvoor evengoed nog sprake is van een gemarginaliseerde positie, is minder drastisch ingeperkt. Deze minder gemarginaliseerden zullen op een soort opbouwende, stap voor stap wijze, langzaam naar de middengroep kunnen toewerken. Op onderdelen zal erkenning verkregen worden of zal een strijd om erkenning geen totale deceptie blijken, waardoor de relaties tot henzelf sterker kunnen worden. Erkenning, en dus de totstandkoming van positieve relaties tot jezelf, zal verworven worden en deze versterking heeft een positieve invloed op een volgende of een

andere verwerving van erkenning. Kortom, deze groep zal zich richten op de middengroep en langzaamaan in staat kunnen zijn aansluiting met de samenleving te vinden en de condities voor zelfrealisatie te verwerven. Er kwam naar voren dat dit juist de in het oog springende gemarginaliseerden blijken te zijn die in de praktijk al redelijk aansluiting vinden in de samenleving. Conflicten zijn voor hen duidelijker waar te nemen. Diegenen echter die het sterkst gemarginaliseerd zijn, blijven onder de radar ook waar het conflicten betreft.

Op basis van de punten die in de hoofdstukken 6 en 7 naar voren kwamen, is het tweede deel van deze scriptie afgesloten in hoofdstuk 8. Daarin nam ik de status van de theorie van Honneth onder de loep. De diagnosticerende kracht, zoals ingezet in het eerste deel van deze scriptie, blijft sterk overeind. Ik heb echter twijfels geuit over andere aspecten van de theorie. Honneth pretendeert dat zijn theorie ook een normatieve basis kan zijn voor sociaal kritische theorieën. Hierbij slaagt hij echter niet de brug te slaan tussen respect voor individuele autonomie en een meer communitaristische ethiek. Zoals de knelpunten uit hoofdstuk 6 en 7 inzichtelijk maken staat de individuele autonomie onder druk van een maatschappelijke invulling van wat als waardevol geldt. Deze maatschappelijke invulling is echter tegelijkertijd onvoldoende open en poreus om werkelijk individuele autonomie te kunnen garanderen. Zelf-waardering blijkt te veel van de ontwikkeling van andere vaardigheden en competenties af te hangen om zelfrealisatie voor werkelijk zwakkeren in de samenleving te kunnen garanderen.

10 BIBLIOGRAFIE

- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer. *Dialectiek van de Verlichting: Filosofische fragmenten*. Nijmegen: SUN, 1991. (Oorspr. uitg. 1944)
- Adorno, Theodor W. *The problems of moral philosophy*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Adorno, Theodor W. *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Cambridge: Polity Press, 2006.
- Anderson, Joel. 'Situating Axel Honneth in the Frankfurt School Tradition,' in Danielle Petherbridge (ed.), *The critical theory of Axel Honneth* (Leiden: Brill, 2009 nog niet gepubliceerd).
- Anderson, Joel en Axel Honneth. 'Autonomy, vulnerability, recognition, and justice,' in John Christman en Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (New York: Cambridge UP, 2005), pp. 127–149.
- Arato, Andrew & Eike Gebhart (eds.). *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum, 2002.
- Benoist, Alain. *On identity*. http://www.alaindebenoist.com/pdf/on_identity.pdf (laatst geraadpleegd februari 2009, origineel verschenen in *Éléments* 113, 2004).
- Dews, Peter. 'Adorno, post-structuralism, and the critique of identity,' in *New Left Review* 157 (1986), pp. 28–44.
- Dostojevski, Fjodor Michailovitsj. *Aantekeningen uit het ondergrondse*, vertaling Monse Weijers. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2006. (Oorspr. uitg. 1864)
- Elias, Norbert. *Het civilisatieproces: sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. Amsterdam: Boom, 2001. (Oorspr. uitg. 1936)
- Fearon, James D. *What is identity (as now we use the word)?*. Stanford, CA: draft, 1999.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003.
- Hochschild, Arlie Russell. *The managed heart: commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California press, 1983.
- Honneth, Axel en Hans Joas. 'Affektkontrolle und soziale Verflechtung: Zur Theorie des Zivilisationsprozesses van Norbert Elias,' in A. Honneth & H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften* hoofdstuk 3-1 (Frankfurt Main: Campus-Verlag, 1980), pp. 114–123.
- Honneth, Axel. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*, vertaling J. Anderson. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.

Honneth, Axel. 'Postmodern identity and object-relations theory: on the seeming obsolescence of psychoanalysis,' in *Philosophical Explorations* 3 (1999), pp. 225–242.

Merton, Robert K. 'De zichzelf waarmakende voorspelling,' in J. Goudsblom, B. Heerikhuizen & J. Heilbron (eds.), *Hoofdstukken uit de sociologie* (Amsterdam: Amsterdam UP, 1995), pp. 83–98. (Oorspr. Uitg. 1948, vertaling N. Wilterdink)

Taylor, Charles. 'The politics of recognition,' in Charles Taylor, *Philosophical arguments* (Cambridge/London: Harvard UP, 1997), pp. 225–256.

Wouters, Cas. *Informalisering: manieren en emoties sinds 1890*. Amsterdam: Bert Bakker, 2008.

Zurn, Christopher. 'Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's "formal conception of ethical life",' in *Philosophy & Social Criticism* 26 (2000), pp. 115–124.