

IN DIALOOG ROND HET ZELF: VAN EEN MODERN CARTESIAANS ZELF NAAR ALTERNATIEVE OPVATTINGEN ROND ZELFHEID

Sermijn Jasmina, Loots Gerrit, Devlieger Patrick¹

SAMENVATTING

De intrede van het postmodernisme, poststructuralisme en sociaal-constructionisme heeft de laatste jaren in het domein van de psychologie en psychotherapie aanleiding gegeven tot een veelheid aan theoretisch-filosofische reflecties over de mogelijke betekenissen van het psychologische basisconcept 'zelfheid' of 'subjectiviteit'. Het moderne, soeverein zelfconcept werd gedeconstrueerd en beschouwd als een illusie of product van de taal eerder dan als een ontologisch gegeven. Het stabiele kernzelf, waar vele traditionele psychologische theorieën van uitgaan, werd onttroond en vervangen door een narratief, meervoudig en veranderlijk zelf dat voortdurend geconstrueerd en gereconstrueerd wordt binnen sociale situaties.

In dit artikel trachten wij deze theoretisch-filosofische reflecties over zelfheid in dialoog te brengen door een blik te werpen op de metamorfoses die het zelfconcept sinds Descartes heeft ondergaan. Hierbij vertrekken we vanuit de roman 'Iemand, Niemand & Honderdduizend' van de bekende Italiaanse schrijver Luigi Pirandello. Deze roman omschrijft de zoektocht van de protagonist, Vitelangelo, naar 'zichzelf' en weerspiegelt tegelijkertijd ook de filosofische en historische metamorfoses die het zelfconcept ondergaan heeft. Via dit artikel hopen wij

¹ Ik wens volgende personen mijn dank te betuigen voor hun tijd om samen met mij te reflecteren en dialogeren rond het zelfconcept: Prof. Willem Elias, Thomas Eyskens en

een bijdrage te leveren aan de discussie over de mogelijke gevolgen van deze metamorfoses in het domein van de psychotherapie en meer specifiek in het domein van de familie – en systeemtherapie.

(Tafereel: X en Y zitten in de woonkamer. X is een boek aan het lezen dat zij onlangs van Y cadeau heeft gekregen.)

X: Moet je dit eens horen...daar heb ik nog nooit bij stilgestaan. Mag ik het even voorlezen?

Y: mmh

X: Luister... *'De gedachte dat de anderen in mij iemand zagen die niet degene was die ik zelf kende, iemand die alleen zij konden kennen doordat ze van buitenaf met ogen naar mij keken die niet de mijne waren en die me een uiterlijk gaven dat mezelf altijd vreemd zou blijven, ook al hoorde het bij mij, ook al was het in hun ogen het mijne (en in mijn ogen dus niet), dat ze zich een voorstelling maakten van mijn leven waarin ik, hoewel het voor hen mijn leven was, niet kon binnendringen, deze gedachte liet me niet meer met rust.'* En wat verder schrijft hij: *'Ik nam me voor te ontdekken wie ik was, althans, in de ogen van degenen in mijn directe omgeving, mijn zogenaamde kennissen, en me ermee te vermaken door op een kwaadaardige manier die iemand af te breken die ik in hun ogen was.'* (Pirandello, 2003, 20). Zouden andere mensen ons echt zo anders zien dan dat wij onszelf ervaren? En als dat zo is, wie zijn wij dan eigenlijk? En wat schiet er van ons 'iemand' over wanneer wij het afbreken?

Y: 'Wie zijn wij eigenlijk?' ... Je stelt hier een fundamentele vraag die al decennia lang de basis vormt voor reflecties en debatten binnen de filosofie en waar naar mijn weten geen eenduidig antwoord op bestaat.

X: Ja, maar er bestaan waarschijnlijk toch wel mogelijke antwoorden op de vraag wie wij zijn. Is het niet vreemd dat ik zelf nog nooit heb stilgestaan bij deze vraag? Ik heb mijzelf altijd ervaren als zijnde 'X', iemand met een eigen persoonlijkheid, en ben er tot nu toe steeds

vanuit gegaan dat anderen mij op eenzelfde manier ervaren. Ten slotte ben ik toch mijzelf als ik bij anderen ben?

Y: Dan kom je terug uit bij de vraag wie 'mijzelf' is! Het is niet zo vreemd dat je hierover nog nooit hebt nagedacht. Vitelangelo begon er ook pas over na te denken nadat zijn vrouw hem vertelde dat zijn neus scheef stond, terwijl hij zijn neus altijd als recht had ervaren. De opmerking die zijn vrouw over zijn neus maakte, deed hem echter inzien dat zij altijd al een ander beeld van hem had gehad. Dit maakte dat hij ging reflecteren over zichzelf en een zoektocht begon naar wie hij eigenlijk is.

X: Niet te veel vertellen, anders moet ik niet meer verder lezen!

Y: Je hebt gelijk. Wat ik eigenlijk wou zeggen is dat het niet zo vreemd is dat mensen weinig nadenken over wie ze eigenlijk zijn. Wij ervaren ons 'zelf' in het dagelijkse leven als rationele, stabiele, coherente individuen, als eenheden met een eigen persoonlijkheid en identiteit, in staat om autonoom vorm te geven aan ons leven. Het feit dat wij onszelf op die manier ervaren, is echter geen vanzelfsprekendheid maar eerder een gevolg van een denken dat onze Westerse wereld tot op heden sterk gedomineerd heeft.

X: Over welk 'denken' spreek je dan?

Y: Ik verwijs naar het Cartesiaanse denken dat een sterke invloed heeft gehad op het Westers moderne mensbeeld en op ons denken en spreken rond 'menschheid' en 'zelfheid'. Descartes introduceerde met zijn 'cogito ergo sum' een rationalistisch mensbeeld waarbij het zelf omschreven wordt als een zuiver denkende substantie, een ding met een zelfbewustzijn, het fundament van ware en zekere kennis.

X: Maar

Y: Wacht, ik zal je even een passage voorlezen uit zijn boek 'Méditations métaphysiques', waarin zijn moderne opvattingen over het zelf duidelijk worden weergegeven. Luister...

'Et partant de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.' (Descartes, 1970, 118-119)

X: Dat klinkt moeilijk... Heb ik het juist begrepen als ik stel dat Descartes ervan uitgaat dat een mens of een zelf samenvalt met zijn/haar mogelijkheid om na te denken?

Y: Daar komt het misschien voor een deel wel op neer, ja ... Kijk volgens mij zit het zo.
Descartes gaat ervan uit dat aangezien een mens denkt dat hij bestaat, hij bijgevolg ook echt moet bestaan omdat denken een vorm van bestaan is. Men kan aan het bestaan van al het materiële en dus ook het lichaam twijfelen maar zolang men denkt, weet men dat men bestaat. Een mens is een denkend iets en al het andere dat hij is, kan volgens Descartes niet als essentieel worden beschouwd. Zo beschouwde Descartes het zelf als exclusief verbonden met de bewuste rationele geest, een geest die wezenlijk onafhankelijk van het lichaam en van de Ander kan bestaan. Eigenlijk stelt hij het zelf inderdaad gelijk aan het denken, of beter: aan de bewuste denkende geest. Hij identificeert het zelf met een abstracte, stabiele substantie. Hierdoor stelt hij de mens voor als een geïsoleerd, in zichzelf besloten subject dat uitsluitend verbonden is met de eigen, bewuste geest en dat tegenover de anderen en de wereld staat. Hij

gaat uit van een autonoom subject dat zich door de eigen rede moet laten leiden – 'ik denk, dus ik ben'. Rede is, aldus Descartes, de enige weg die naar de waarheid leidt².

X: Betekent dit dan dat wij volgens Descartes altijd alles rationeel benaderen? ... Maar hoe verklaart hij dan alle zaken die wij onbewust doen en waarover wij niet rationeel nadenken?

Y: Ah, nu kom je bij Freud terecht. Freud was één van de eersten die inging tegen de Cartesiaanse idee van de mens als rationeel bewust subject met een stabiel, coherent kernzelf. Door het 'onbewuste' in het leven te roepen en als bron van het ontstaan van bepaalde symptomen te beschouwen, stelde Freud de toen dominante overtuiging dat het bewuste denken de kern vormt van ons intentioneel handelen en denken in vraag. Het kernzelf werd door hem vervangen door een gecompartmenteerd zelf dat bestaat uit een 'id', 'ego' en 'superego'.

X: Freud heeft ons dus eigenlijk een antwoord gegeven op onze vraag? Een zelf valt dus niet alleen samen met het bewuste, rationele denken zoals Descartes dacht maar heeft ook andere componenten die eerder onbewust aanwezig zijn.

Y: Ja, Freud heeft inderdaad een mogelijk antwoord gegeven op het vraagstuk naar het zelf, maar ook zijn opvattingen zijn sterk bekritiseerd geworden. Het feit dat hij nog sterk uitging van het moderne Verlichtingsdenken dat ernaar streefde om op een objectieve, rationele wijze tot dé waarheid van de mens te komen, werd in vraag gesteld. Bestaat er wel zoiets als dé enige, juiste waarheid over de mens? Een echte breuk met het moderne denken rond zelfheid kwam er pas aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw met het verschijnen van de poststructuralistische en sociaal-constructionistische benaderingen binnen de humane wetenschappen. Ken je deze benaderingen?

² Voor een uitgebreidere analyse van het Cartesiaanse zelf, zie ook Bartels (1993) en Marres (1991).

X: Ik heb er wel al wat over gelezen, maar ik weet niet precies hoe zij een antwoord kunnen bieden op onze vraag naar het zelf.

Y: Wel, ... alvorens ik inga op hun opvattingen rond het zelf, lijkt het mij noodzakelijk om eerst het ontstaan van deze benaderingen kort te schetsen. Het is namelijk zo dat het verschijnen van deze benaderingen of epistemologieën gepaard ging met wat Lyotard (1987) noemt 'het ongeloof aan de meta-vertellingen' of de grote verhalen. Hiermee verwijst hij naar het feit dat de grote verhalen van de moderniteit slechts beschouwd kunnen worden als Wittgensteiniaanse taalspelen. Het moderne ideaalbeeld dat uitgaat van de stelling dat kennis zich gestadig accumuleert tot een 'absolute waarheid' werd bekritiseerd en de idee van een 'absolute, veralgemeenbare waarheid' werd vervangen door de idee dat er een pluraliteit van waarheden bestaat. Er zijn evenveel waarheden als er perspectieven zijn. Daarnaast werd ook het belang van contextuele factoren in de verf gezet: alles moet bekeken worden binnen en vanuit zijn specifieke context. Er bestaan geen universele waarheden, maar enkel lokale, unieke en contextgebonden waarheden. Deze andere kijk op de wereld heeft geleid tot een legitimatiecrisis binnen de filosofie en de empirische wetenschappen. Men spreekt in dit verband over de 'postmoderne' crisis.

X: Ja, daar heb ik al veel over gehoord. Maar welke gevolgen heeft dit alles gehad voor de opvattingen rond zelfheid?

Y: Wel, de intrede van het postmodernisme en aanleunende epistemologieën als het poststructuralisme en het sociaal-constructionisme, hebben ervoor gezorgd dat ook de moderne opvattingen rond 'zelfheid' sterk onder vuur werden genomen. Het grote verhaal van de autonome, bewuste rationale mens werd gedeconstrueerd en bekritiseerd. Zo werd er onder meer hevige kritiek geuit op het gegeven dat het moderne, Cartesiaanse denken geen aandacht schenkt aan de sociaal-maatschappelijke en historische gesitueerdheid van het zelf.³ Deze kritiek heeft ertoe geleid dat er alternatieve opvattingen over

³ Voor een uitgebreidere bespreking van deze en andere kritieken op het Cartesiaans zelfconcept verwijzen wij naar Frissen & de Mul (2000).

zelfheid ontstonden. Tegenover het abstracte Cartesiaanse subjectbegrip waarbij het subject wordt opgevat als een geïsoleerde substantie die tegenover de anderen en de wereld staat, werd de concrete mens van vlees en bloed geplaatst in zijn alledaagse, sociaal-historische context. Het zelf wordt binnen deze alternatieve benaderingen beschouwd als een product van sociale interacties eerder dan als een voorwaarde voor die interacties.

X: Wanneer je over alternatieve benaderingen rond zelfheid spreekt, heb je het dan over de poststructuralistische en sociaal-constructionistische opvattingen rond zelfheid?

Y: Ja zeker. Maar deze poststructuralistische en sociaal-constructionistische opvattingen rond zelfheid bouwen voort op ideeën die we reeds kunnen terugvinden bij Amerikaanse pragmatisten en Symbolisch Interactionisten. Zij benadrukten reeds de sociale gesitueerdheid van het zelf en gingen daardoor in tegen de moderne Cartesiaanse vooronderstelling dat het zelf een geïsoleerde, stabiele in zichzelf besloten substantie is die tegenover de anderen en de wereld staat.

X: Wat bedoel je precies wanneer je het hebt over de sociale gesitueerdheid van het zelf? Bedoel je daarmee dat we het zelf niet kunnen beschouwen als iets dat autonoom, op zichzelf bestaat maar alleen kan bestaan binnen een bredere sociale context?

Y: Ja, dat klopt ongeveer. Zoals we daarnet reeds bespraken, identificeerde Descartes het zelf met het menselijk bewustzijn, een abstracte en stabiele substantie. Hierdoor stelde hij de mens voor als een geïsoleerd, in zichzelf besloten subject dat uitsluitend verbonden is met de eigen, bewuste geest en tegenover de anderen en de wereld staat. Symbolisch Interactionisten zoals George Herbert Mead en Erving Goffman stellen daarentegen dat een zelf pas kan ontstaan binnen een proces van sociale ervaring. Een individu wordt niet geboren met een zelf maar moet zijn zelf ontplooiën door en binnen sociale interacties.

X: Maar hoe gebeurt dat dan precies? Hoe kan het zelf zich ontplooiën door en binnen sociale interacties?

Y: Wel, om een zelf te ontplooien, moet er volgens Mead (1934)⁴ eerst en vooral een objectivering van het zelf plaatsgrijpen. Een objectivering van het zelf houdt in dat een individu uit zichzelf zou moeten treden opdat het een object voor zichzelf kan worden. Gezien dit echter niet op een directe manier kan, aangezien een individu niet buiten zichzelf kan gaan staan, moet het individu trachten om zichzelf te ervaren vanuit het standpunt van de Ander. Dit doet hij door in zichzelf de respons op te wekken die hij opwekt bij de Ander. Volg je nog?

X: Ja, ik denk het; een individu kan pas een object voor zichzelf worden van zodra het in staat is om op zijn eigen uitingen te reageren zoals de Ander reageert. Maar wie is precies die Ander?

Y: Met de Ander verwijst Mead zowel naar concrete andere personen als naar de organisatie van gedragingen van diegenen die betrokken zijn in eenzelfde proces. Het 'zelf-als-object' ontstaat dus uit de individuele ervaringen van andere zelden buiten zichzelf, door de houdingen van de Ander tot zichzelf te nemen. De Amerikaanse pragmatist en tijdgenoot van Mead, Charles Horton Cooley, spreekt in dit verband van de 'looking-glass self'⁵. Daarmee verwijst hij naar het ontstaan van het zelf in de weerspiegeling van het eigen gedrag in de houding van de ander. Het zelf is dus niet van bij de geboorte aanwezig, maar ontstaat binnen de sociale structuren en processen van de menselijke, symbolische interacties. Mead onderscheidt drie vormen van symbolische interactie: 'taal', 'play' en 'game'. Deze vormen de sociale condities die een objectivering van het zelf mogelijk maken. Ze kunnen beschouwd worden als ontwikkelingsstadia die mekaar opvolgen in de tijd en die doorlopen moeten worden opdat 'zelfheid' kan verworven worden. Via 'taal', 'play' en 'game' leert een individu diverse rollen te ervaren die geïnternaliseerd worden en uiteindelijk een symbolisch geheel vormen dat Mead benoemt als de 'generalized other': een georganiseerde en

gegeneraliseerde rol die voortkomt uit de georganiseerde sociale groep of gemeenschap waartoe een individu behoort en die een deelaspect van het zelf vormt. Het Meadiaans zelf is dus geen oorspronkelijk gegeven maar een innerlijke representatie van sociale interacties, een deel van een sociaal proces dat niet voor of buiten dat proces kan bestaan.

X: Wacht even, ik moet even iets voor mijzelf duidelijk krijgen. Klopt het dat wanneer we er zoals Mead van uitgaan dat het zelf ontstaat vanaf het moment dat een individu de attitudes van de veralgemeende ander tot zich neemt en dat deze internalisering van de veralgemeende ander optreedt door de participatie van het individu aan sociale processen, het zelf beschouwd kan worden als een subtiel instrument van sociale controle? Als ik het goed begrepen heb, leert een individu door zijn deelname aan sociale processen zich op een gepaste manier gedragen of met andere woorden leert en internaliseert het individu de aanvaarde regels van onze maatschappij. Betekent dit dan dat het zelf beschouwd kan worden als een louter product van sociale processen, een product dat niet in staat is tot enige reflexiviteit en keuzevrijheid?

Y: Wat je zegt klopt slechts gedeeltelijk. Mead beschouwt het zelf inderdaad als een product van socio-symbolische interacties. Maar anderzijds, en dat had ik nog niet verteld, benadrukt hij tegelijkertijd dat het zelf geen passieve reflectie is van de 'veralgemeende ander' en dat sociale controle zijn grenzen kent. Mead gaat uit van een actief, reflexief subjectbegrip dat in staat is om keuzes te maken in het licht van de attitudes van anderen. Hij deelt het zelf op in twee aspecten die in een dialectische verhouding staan ten opzichte van mekaar. Enerzijds is er het 'mij', de instantie die de attitudes van de 'generalized other' reflecteert die we bij onszelf oproepen, anderzijds het 'ik' dat kan reageren op de attitudes van de 'generalized other'. Het 'mij' kan beschouwd worden als het sociale zelf, gevormd door de geïnternaliseerde rollen die voortkomen uit symbolische interacties; terwijl het 'ik' beschouwd kan worden als een respons op het 'mij', die het subject in staat stelt kritisch te zijn en keuzes te maken en de mogelijkheden van de

⁴ Een verhelderende interpretatie van Meads visie op het zelf is onder meer terug te vinden bij Blumer (1974), Cronk (2000) en Weyns (1994).

⁵ Zie ook Weyns (1994).

sociale controle begrenst⁶. Beide aspecten – zowel het 'ik' als het 'mij' – zijn volgens Mead noodzakelijk voor de opbouw van een zelf. Door het 'ik' als noodzakelijk deelaspect van het zelf te maken, heeft Mead ruimte gemaakt voor het bestaan van reflexiviteit en keuzevrijheid. Het zelf is geen zuiver product meer van socio-symbolische interacties noch een zuiver instrument van sociale controle, maar is in staat om kritisch te reflecteren en eigen keuzes te maken. Wanneer we uitgaan van het bestaan van een dialectiek tussen het 'ik' en het 'mij', is elk individu in principe in staat om iets aan de sociale orde of de heersende waarden en normen van de sociale groep waarvan hij deel uitmaakt te veranderen. In welke mate hij dit doet, is afhankelijk van de dialectische verhouding die er bij dat individu op dat moment bestaat tussen het 'ik' en het 'mij'.

X: ...Dat doet mij denken aan iets dat ik onlangs gelezen heb over Goffman (1959). Deelt die het zelf ook niet op in verschillende deelen?

Y: Inderdaad, aanleunend bij het zelfconcept van Mead, ontwikkelde Goffman⁷ een dramaturgische theorie waarin hij de rituele aspecten van de sociale interacties waaruit het zelf ontstaat benadrukt. Hij beschrijft de menselijke interacties in termen van 'scènes', 'scripts', 'front' en 'back stages', 'performances'. Net zoals Mead deelt hij het zelf op in twee deelaspecten namelijk het 'officiële zelf' (ook genoemd het 'situationele zelf', 'virtuele zelf', 'karakter' of 'gezicht') en het 'all-too-human' zelf (ook het 'zelf als performer', als 'player' genoemd). Het 'officiële zelf' verwijst naar de som van die zelden die zich situeren in en beheerst worden in en door sociale situaties. Het zijn die zelden die de persoon speelt, acteert en die ontstaan binnen sociale situaties. Hierbij gaat Goffman ervan uit dat individuen in

hun dagelijks leven een veelheid aan verschillende rollen (officiële zelden) spelen, met als doel in deze rollen door anderen erkend te worden. Mensen doen volgens hem aan 'impression management'. Door bijvoorbeeld hun gedragingen, taalgebruik en kledij maken zij duidelijk dat zij aan een aantal verwachtingen beantwoorden die bij een bepaalde rol passen. Zelden zetelen volgens Goffman in de rollen die vaak impliciet voorgeschreven zijn in onze cultuur en waarin de persoon stapt afhankelijk van de sociale situatie waarin hij zich bevindt.

X: Maar wat bedoelt Goffman als hij spreekt over 'rollen'? Impliceert het woord 'rol' niet dat een persoon voortdurend acteert, toneel speelt? Betekent dit dan dat mensen eigenlijk niets meer dan acteurs zijn?

Y: Niet te snel! Net zoals Mead gaat Goffman ervan uit dat het 'zelf' geen zuiver product is van sociale interacties, maar in staat is tot reflexiviteit. Hij stelt dat er achter de rollen die mensen spelen, een ander, 'echter' zelf schuilgaat dat op gespannen voet leeft met het officiële zelf. Dit 'echtere' zelf noemt hij het 'all-too-human self'. Wacht even, ik neem even zijn boek 'The presentation of self in everyday life' erbij. Zo schrijft hij: 'A crucial discrepancy between our all-too-human selves and our socialised selves. As human beings we are presumably creatures of variable impulse with moods and energies that change from one moment to the next. As characters put on for an audience, however, we must not be subject to ups and downs' (1959, 56). En verder in het boek ... 'Behind many masks and many characters, each performer tends to wear a single look, a naked unsocialised look, a look of concentration, a look of one who is privately engaged in a difficult, treacherous task' (1959, 235). Goffman maakt hier een onderscheid tussen een in de rol 'gepresenteerd' zelf en een authentiek zelf dat afhankelijk is van menselijke impulsen. Mensen zijn volgens hem in staat hun rollen op bepaalde momenten/plaatsen af te werpen. In dit verband spreekt hij over 'front stage' en 'back stage'. Met 'front stage' verwijst hij naar die plaatsen en momenten waar men 'gezien' kan worden, waar men in het voetlicht treedt, terwijl de 'backstage' verwijst naar situaties waarin een persoon zich achter de coulissen bevindt. Frontstage is

⁶ Wanneer Mead over het 'ik' spreekt, gaat hij ervan uit dat een individu beschikt over biologische impulsen die het dwingt te reageren op het 'mij', of de geïnternaliseerde attitudes van anderen.

⁷ Voor een verhelderende interpretatie van Goffman (1959) raden wij Chriss (1999), Collins (1988) en Loftland, J. (1980) aan.

de plaats of het moment waarop een individu een rol inneemt, terwijl het individu in de 'backstage' in staat is om zijn rol af te leggen en 'authentiek' te zijn.

X: Maar wat is dat 'authentiek' of 'echtere' zelf dan precies?

Y: Wat dit 'authentiekere zelf' precies inhoudt, blijft in het werk van Goffman erg onduidelijk, wat zich uit in de discussies die we binnen de literatuur rond dit thema terugvinden. Wel wordt duidelijk dat Goffman ervan uitgaat dat er over het algemeen een discrepantie bestaat tussen het officiële, door de situatie aangeboden zelf en het 'all-too-human self'. Hierbij gaat hij uit van de basisveronderstelling dat er zoiets bestaat als een weerspannige, onwillige menselijke natuur, waarbij de mens in staat is om afstand te nemen en een positie te zoeken die zich ergens bevindt tussen het zich aanpassen en het zich verzetten. Het verwerven van zelfheid is volgens Goffman het resultaat van het zich positioneren in het conflict tussen het officiële zelf en het 'all-too-human' zelf en houdt automatisch roldistantie in. De mens wordt beschouwd als een entiteit die in staat is afstand te nemen van de officiële rollen waarin hij door een situatie wordt geplaatst en tracht aan te tonen dat hij meer is dan de huidige officiële rol die hij speelt. Mensen balanceren tussen een hele reeks van zelden binnen de context van het geactiveerde officiële zelf. Daarnaast kunnen mensen zich ook al dan niet openlijk verzetten tegen de officiële zelden die impliciet bij een bepaalde context behoren. Op die manier kunnen er volgens Goffman andere, nieuwe zelden worden gecreëerd.

X: Dus, zowel Mead als Goffman beschouwen het zelf als iets dat enkel kan ontstaan binnen de sociale structuren van de menselijke interacties en niet als een oorspronkelijke, autonome instantie. Beiden lijken zij te benadrukken dat het bestaan van de 'ander' nodig is om van een 'zelf' te kunnen spreken en beiden delen zij het zelf op in twee deelzelden.

Y: Precies. Zij situeren het ontstaan van het zelf niet enkel in een bredere sociaal-interactionele context maar stellen ook de moderne

opvatting rond het bestaan van een enkelvoudig, stabiel 'kernzelf' in vraag. Beiden gaan zij ervan uit dat het zelf bestaat uit verschillende deelzelden. Hoewel een individu ten opzichte van de totale gemeenschap waartoe het behoort, een 'verenigd zelf' lijkt te hebben, kan dit 'zelf' volgens hen opgebroken worden in verschillende zelden, al naargelang de sociale situatie waarin het zich bevindt. De volgende passage uit een boek van Mead geeft mooi weer wat ik hier tracht uit te leggen:

'We carry on a whole series of different relationships to different people. We are one thing to one man and another thing to another. There are parts of the self which exist only for the self in relationship to itself. We divide ourselves up in all sorts of different selves with reference to our acquaintances. We discuss politics with one and religion with another. There are all sorts of different selves answering to all sorts of different social reactions. It is the social process itself that is responsible for the appearance of the self; it is not there as self apart from this type of experience.' (Mead, 1934, 142)

X: Betekent dit dan dat éénzelfde persoon meerdere zelden heeft die verschillend van elkaar kunnen zijn?

Y: Dat klopt. Men spreekt in dat geval van een multipel of meervoudig zelf. De gedachte van een meervoudig zelf kan je terugvinden bij vele actuele sociaal-constructionistische en poststructuralistische denkers⁸. Voortbouwend op de ideeën van onder meer het symbolisch interactionisme en de roltheorieën ontwikkelden zij de notie van een meervoudig, veranderlijk zelf dat voortdurend geconstrueerd en gereconstrueerd wordt binnen sociale situaties. De idee dat een zelf ontstaat door en binnen sociale interacties, riep automatisch het beeld op van een persoon met meerdere situatiegebonden zelden. Het poststructuralistische uitgangspunt, dat stelt dat elke waarheid contextgebonden en lokaal is, werd doorgetrokken naar het zelfconcept. Elke manifestatie van het 'zelf' kan als lokaal en situa-

⁸ Een sociaal-constructionistische en poststructuralistische visie op zelfheid zoals hier omschreven kan o.m. teruggevonden worden bij: Belsey (2002), Burr (1995), Gergen (1989 & 1991), Rosseel (2001), Davies & Harré (1990).

tieafhankelijk worden beschouwd. Er bestaat niet één waar en essentieel kernzelf dat gekend en geportretteerd kan worden in woorden. Mensen construeren en reconstrueren hun 'zelf' voortdurend om aan de noden van steeds veranderende situaties tegemoet te komen. Mensen gedragen zich, denken en voelen anders naargelang bij wie ze zijn, wat ze doen en waarom ze dat doen. Dit heeft tot gevolg dat we niet kunnen spreken van één stabiel, authentiek 'kernzelf' maar wel van meerdere, veranderlijke contextgebonden 'zelden'. Soms spreekt men ook van 'meerstemmigheid'. Een 'zelf' is volgens de poststructuralistische en sociaal-constructionistische denkers geen aparte entiteit in een persoon, het vormt geen eenheid en heeft geen centrum, maar is een proces dat continu in verandering is en geconstrueerd wordt tussen personen. Het 'zelf' is multipel, flexibel, gefragmenteerd en veranderlijk.

X: Dit lijkt me een beangstigend idee...een zelf dat geen centrum heeft en geen eenheid vormt. Het doet me denken aan die psychiatrische stoornis waarover zoveel wordt gesproken, je weet wel, die 'multipale persoonlijkheidsstoornis'.

Y: Ik begrijp dat de idee van een meervoudig zelf je beangstigt. Maar wanneer men spreekt over meervoudigheid of meerstemmigheid verwijst men niet naar het bestaan van een reeks naast elkaar opererende zelden die elk een vaste, permanente structuur hebben maar eerder naar 'een zoemende bijenkorf waarvan de beweeglijkheid en veranderlijkheid amper bijgehouden kan worden' (Rosseel, 2001, 127). De meervoudigheid uit zich niet in vaste eenheden, maar in veranderlijke, tijdelijke interagerende elementen. De sociaal constructionist Kenneth Gergen (1991) spreekt in dit verband van 'multiphrenia'.

X: 'Multiphrenia', ik heb dat woord nog nooit gehoord. Wat betekent het?

Y: Gergen verwijst met die term naar het gegeven dat mensen binnen onze postmoderne samenleving doorheen hun sociale interacties zoveel 'zelden' construeren dat er niet meer gesproken kan worden

van een centrum dat deze verschillende zelden reguleert. Er bestaat volgens hem niet zoiets als een instantie die de pluraliteit van de verschillende zelden organiseert en internaliseert. Gergen stelt dat de postmoderne mens in een pluralistische wereld leeft waar hij zichzelf steeds opnieuw moet uitvinden: Eigenlijk kan het zelf vanuit poststructuralistisch oogpunt vergeleken worden met een ui: het bestaat uit verschillende lagen, maar het heeft geen kern (Rosseel, 2001, 77).

X: Dat doet me terug denken aan mijn boek. Vitelangelo die van de ene op de andere dag ontdekt dat hij niet één persoon is, maar wel honderdduizend verschillende personen die variëren afhankelijk van de situatie waarin hij zich bevindt. Een ui met honderdduizend verschillende lagen. Maar toch wil hij op zoek gaan naar zijn kern..., dat blijkt duidelijk uit de zin die ik je daarnet voorlas 'Ik nam me voor te ontdekken wie ik was, althans, in de ogen van degenen in mijn directe omgeving, mijn zogenaamde kennissen, en me ermee te vermaken door op een kwaadaardige manier die iemand af te breken die ik in hun ogen was.' (Pirandello, 2003, 20)

Y: Ja, maar als je verder leest zal je merken dat hij niet in staat zal zijn om een kern van zichzelf te vinden. Zoals de titel van het boek suggereert, zal je merken dat Vitelangelo, die eerst dacht dat hij een 'iemand' met een duidelijk stabiel 'kern-ik' was, ontdekt dat als hij de honderdduizenden beelden die de anderen van hem hebben afbreekt, dat er dan eigenlijk niemand meer overblijft.

X: Stop! Je vertelt al het hele boek. Laat het mij eerst zelf lezen! Maar ik wou je nog iets vragen. Toen je vertelde over het symbolisch interactionisme had ik de indruk dat er wel nog zoiets als een authentiek zelf bestond, iets als een centrum dat de verschillende deelzelden met elkaar verbindt; terwijl ik nu hoor dat de poststructuralisten zeggen dat er geen centrum is dat de deelzelden organiseert en verbindt.

Y: Ja, dat heb je goed opgemerkt. Hoewel er duidelijke overeenkomsten bestaan tussen het sociaal-constructionistisch, poststructura-

listisch zelf en de hierboven omschreven symbolisch – interacti-
onistische zelden, bestaat er toch ook een niet te miskennen ver-
schil. Terwijl de symbolisch interactionisten nog uitgingen van het
bestaan van een 'authentiek', 'echt zelf', dat schuilgaat achter de
sociale rollen die mensen spelen, wordt dit bestaan door het post-
structuralisme in vraag gesteld. Zij stellen zich de vraag of er wel
zoiets is als een 'wie' die bepaalde rollen speelt of sociale interac-
ties internaliseert. Binnen het poststructuralisme gaat men ervan uit
dat iedere mens altijd 'zichzelf' is – wie zou hij anders zijn – en
tegelijktijd nooit 'zichzelf' is, aangezien er vanuit poststructura-
listisch oogpunt niet zoiets bestaat als een 'zelf' (Rosseel, 2001,
83). Het 'zelf', of het er nu één is of meerdere, bestaat niet als een
ontologisch gegeven maar wordt beschouwd als een product van
taal en heersend discours.

X: Hoe bedoel je, een product van taal en discours? Ik dacht dat we
het zelf konden beschouwen als iets dat ontstaat binnen en door
sociale interacties. En nu spreek je opeens over het zelf als een
product van taal en discours?

Y: Ja, aangezien er geen onmiddellijke ervaring van de objectieve en
kenbare wereld mogelijk is die niet bemiddeld wordt door taal, be-
tekent dit dat het 'zelf' slechts een woord is en geen psychische
structuur die de basis vormt van het denken en handelen. Post-
structuralisten hebben ons erop gewezen dat het in de taal is dat
concepten als 'zelf', 'subject', 'identiteit', 'persoonlijkheid', ... wor-
den geconstrueerd. De taal is niet langer het werktuig waarmee het
'zelf' zich uitdrukt, het is het 'zelf'. Het 'zelf' is in de eerste plaats
het subject van een zin, de agens van een werkwoord, diegene die
zegt 'ik...'. Het 'ik' of het 'zelf' werd door het poststructuralisme
ontmaskerd als een illusie van de taal. Het is een construct dat wij
gebruiken om ons een beeld te vormen over onszelf en anderen.
Cultureel/maatschappelijke modellen over wat 'zelfheid' al dan niet
zou moeten zijn, leiden het sociaal constructieproces van onze zel-
ven. Deze cultureel/maatschappelijke modellen zijn impliciet aan-
wezig in ons taalgebruik.

X: Wacht even. Klopt het dan dat wat wij beschouwen als een 'zelf'
niet iets is dat essentieel deel uitmaakt van de menselijke natuur,
maar eerder iets dat in ons taalsysteem vervat zit en onze ervaringen
rond onszelf structureert?

Y: Precies. Heb je ooit gehoord van de uitspraak de 'Dood van het
subject/zelf'?

X: Ja, dat zegt mij vaag iets. Is het Foucault niet die daarover sprak?

Y: Oorspronkelijk is het een uitspraak van Nietzsche, die momenteel
algemeen betrokken wordt op het poststructuralistisch denken. Ik
leg het even uit... Dat het subject binnen het poststructuralisme
beschouwd wordt als geconstrueerd door de Ander, door de taal,
cultuur en historiek, onderworpen aan betekenissen die niet bin-
nen de eigen controle of het eigen bewustzijn liggen, stond in
schril contrast met het traditionele westerse subjectbegrip. Deze
opvattingen hebben ertoe geleid dat men het poststructuralisme
als de verkondiger van de dood van het subject ziet. De ideeën
van het poststructuralisme hebben gemaakt dat mensen niet lan-
ger beschouwd kunnen worden als de onafhankelijke, natuurlijke
bronnen van betekenisgeving, maar wel als de effecten van bete-
kenisgeving.

Deze poststructuralistische visie op zelfheid vinden we onder
meer terug bij Foucault. Foucault⁹ spreekt van 'asujettissement',
waarmee hij verwijst naar zijn visie op het subject als product
van discours en disciplinerende machtspraktijken, in tegenstelling
tot het Cartesiaanse subject dat als producent van discours wordt
beschouwd. Zoals we eerder bespraken, introduceerde Descartes
met zijn 'cogito ergo sum' het rationale subject dat in staat is zich-
zelf en zijn wereld te kennen en er uitspraken over te doen. Fou-
cault daarentegen gaat ervan uit dat er geen essentie van 'mens-

⁹ Deze visie van Foucault op het subject is vooral terug te vinden in zijn werken uit de jaren '60/begin'70. Dat zijn ondermeer 'Les mots et les choses' (1966), 'L'archéologie du savoir' (1969) en 'L'ordre du discours' (1971). Zie in dit verband ook het werk van Karskens (1986), Zwart (1995) en McHoul & Grace (1993).

zijn' bestaat. Alles wat wij als fundamenteel aan de mens beschouwen is het resultaat van specifieke sociaal-historische constellaties die doordrongen zijn van bepaalde discours en disciplinerende machtspraktijken. Doorheen zijn werk heeft Foucault getracht om het ontstaan van het moderne subjectbegrip te begrijpen en te omschrijven. Hij stelde zich vragen zoals 'Waar komt dit subject vandaan?', 'Waardoor wordt het geproduceerd?', 'Welk soort subject is het?'. Foucault beschouwt het 'subject' als een effect van microkrachten van kennis, die circuleren doorheen de discours. Zoals je wel weet heeft Foucault een heel eigen invulling gegeven aan het begrip 'discours'. Net zoals de poststructuralisten benadrukt hij het beperkende en machtige karakter ervan. De externe en interne uitsluitingsmechanismen bepalen wat gezegd, geschreven en gedacht kan worden vanuit een bepaalde maatschappelijke subjectpositie binnen een specifieke historische context. Discours bepalen met andere woorden wat al dan niet 'mag', 'normaal' en 'waar' is.

X: Wacht even... Dus Foucault beschouwt het subject als een product van discours en machtspraktijken?

Y: Precies, ik zal je een voorbeeld geven om het wat te verduidelijken. Doordat de moderniteit het 'abnormale' creëerde ontstond er automatisch een discours over het 'abnormale'. Dit 'abnormale' kan enkel betekenis hebben binnen een systeem waarin ook het 'normale' bestaat. Door het 'abnormale' te creëren ontstond er een maatschappij van normaliteiten en werd automatisch ook de 'normale' mens uitgevonden. 'Normaal' of 'abnormaal' zijn geen inherente objectieve gegevens maar zijn sociale constructen. Het discours over het 'abnormale', de 'waanzin', produceert zowel een waarheid over de 'waanzin' als over de 'niet-waanzin' of het 'normale'. Dit 'normale' subject is dus geen producent van discours, maar net het product van discours, of met andere woorden 'discours produceren mensen'¹⁰.

¹⁰ Zie Teurlings (1999).

X: Ik begin te begrijpen wat je bedoelt. De bestaande taal en discours rond zelfheid bepalen hoe wij onszelf als mensen ervaren en begrijpen. Vreemd dat ik mij daarvan niet bewust was...

Y: Ja... de taalgrammatica waarin wij geboren worden, bepaalt de manier waarop wij gaan denken over 'zelfheid' en dus ook over onszelf als persoon. Davies en Harré (1990) spreken in dit verband van 'het grammaticale zelf'. Met de term 'taalgrammatica' verwijzen zij niet enkel naar de woorden op zich maar ook naar de onuitgesproken regels en afspraken die impliciet in een woord vervat liggen. Onze subjectieve ervaring van zelfheid wordt geconstrueerd door de theorieën rond zelfheid die impliciet in onze taal aanwezig zijn.

X: Ik krijg hier wel een akelig gevoel bij... De gedachte dat wij, mensen, slechts een product zijn van de taal en discours die eigen zijn aan de tijd en cultuur waarin we leven. Als het poststructuralisme het subject dood verklaart en al het fundamentele aan onszelf slechts een illusie van de taal is, wat blijft er dan nog over? Zijn wij dan zuiver onderworpen wezens levend in een soort mensenreservaat? Ik heb nochtans het gevoel dat ik in staat ben om keuzes te maken en mijn eigen leven richting te geven?

Y: Wacht... je stelt hier enkele fundamentele vragen die allen betrekking hebben op de reflexieve mogelijkheden van het zelf. Is het zelf in staat tot reflexiviteit en kiezen? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, zullen we nog wat verder moeten doorpraten over het ideeëngoed van het poststructuralisme en meer specifiek over de ambigue status van het poststructuralistisch subject.

X: Ik ben benieuwd...

Y: Ok dan. Wanneer de poststructuralisten zeggen dat onze 'zelden' geconstrueerd worden door de in onze samenleving aanwezige discours rond zelfheid, hoeft dit echter niet te betekenen dat wij louter slaven zijn van deze discours. Mensen zijn, hoewel steeds in beperkte mate, in staat om hun eigen 'discourscontext' te vormen. De status van het poststructuralistische 'zelf' of 'subject' is ambigu:

het is enerzijds een 'agens' en anderzijds een 'onderworpen wezen'¹¹. Gezien het 'zelf' in de eerste plaats beschouwd kan worden als het subject van een zin, is het een bron van initiatieven, acties en keuzes. Als een 'agens' neemt het positie in door over zichzelf te vertellen – 'ik ben..., ik vind...'. Davies en Harré (1990) spreken in dit verband over de mens als 'actieve discoursgebruiker' waarmee ze verwijzen naar het gegeven dat mensen zichzelf kunnen positioneren binnen de aanwezige discours. In elk discours zitten impliciet een aantal subjectposities vvat die mogelijkheden en beperkingen inhouden rond wat kan en niet kan gezegd worden. Onze subjectieve ervaring van onszelf wordt bepaald door de totaliteit van de subjectposities die wij op een bepaald moment innemen in de aanwezige discours. Uitgaande van een poststructuralistisch uitgangspunt hoeven deze subjectposities niet per se consistent met mekaar te zijn: mensen kunnen afhankelijk van de context waarin zij zich bevinden een veelheid aan subjectposities innemen die tegenstrijdig met elkaar kunnen zijn. Eén enkele persoon kan een veelheid aan verschillende perspectieven hanteren die relatief onafhankelijk van elkaar zijn. Vandaar dat men spreekt van het meervoudige of meerstemmige zelf. Deze termen verwijzen naar het gegeven dat mensen soms in tegenstrijd leven met zichzelf, gedreven door meerdere en soms sterk verschillende krachten en verlangens tegelijkertijd. Er is dan ook geen sprake van eenheid en coherentie, maar eerder van multipliciteit, differentie en gefragmenteerdheid. Wel is het zo dat wanneer een persoon een bepaalde subjectpositie aanvaardt of niet in staat is ze te verwerpen (bv. bij overheersend machtsverschil), hij automatisch terecht komt in een systeem van regels rond wat mag/hoort en niet mag/hoort vanuit die positie. Bij aanvaarding van een bepaalde positie ontstaat er automatisch een specifieke context die gevormd wordt door een beperkte set van concepten, beelden, metaforen, manieren van spreken, verhalen rond jezelf, enz. Mensen gaan volgens Harré en Davies automatisch een emotionele verbintenis aan met de door hen gekozen positie en bijgevolg ook met alles wat in

die positie vvat ligt waardoor ze zichzelf en de wereld op dat moment ook ervaren vanuit die positie. Deze visie op het subject namelijk 'de mens als discoursgebruiker' maakt dat keuze en verandering mogelijk zijn. Mensen kunnen kiezen of zij een bepaalde subjectpositie al dan niet aanvaarden.

X: Dus, mensen zijn toch enigszins in staat om te kiezen en niet volledig onderworpen aan taal en discours?

Y: Ja, maar aangezien er binnen een bepaalde taal en cultuur geen oneindig aantal subjectposities mogelijk zijn, is deze keuzevrijheid steeds beperkt. Wij kunnen slechts kiezen uit de subjectposities die in onze taal aanwezig zijn. Het subject dat enerzijds als agens beschouwd kan worden, is dus tegelijkertijd onderworpen aan de betekenissen, categorieën en zinsconstructies die een bepaalde taal mogelijk maakt. Mensen kunnen enkel communiceren aan de hand van de in hun taal aanwezige en aanvaardbare betekenaars. Een mens, aldus de poststructuralisten, is vrij om te zeggen en te doen wat hij wil, in die mate dat hij een zekere onderwerping aan de talige en culturele normen en categoriseringën aanvaardt.

X: Kan je een voorbeeld geven van een situatie waarin de mens slechts een beperkte keuzevrijheid tussen bestaande subjectposities heeft?

Y: Hmm, even nadenken... Ja, eigenlijk moeten we het niet ver gaan zoeken. Denk maar aan onze culturele opdeling in twee geslachten. Wij denken in termen van 'man/hij' of 'vrouw/zij'. Dit maakt dat men gedwongen is om één van beide subjectposities te kiezen. Ken je het boek *Herculine Barbin* van Foucault (1978)?

X: Is dat het boek dat hij schreef over die persoon die tweeslachtig is?

Y: Ja, in dat boek omschrijft hij het relaas van een 'hermafrodiet' die niet in staat is om tussen de twee bestaande subjectposities – noch 'hij', noch 'zij' – te kiezen waarop 'hij'/'zij' zelfmoord pleegt. Hoewel levens over het algemeen op een coherente wijze begrepen en verteld kunnen worden aan de hand van de aanvaarde categorieën

¹¹ Lees in dit verband ook Belsey (2002).

die aanwezig zijn in een taal en cultuur, bleek dit voor Herculine Barbin niet mogelijk.¹²

X: Ah, nu begrijp ik wat je bedoelt met beperkte keuzevrijheid... Het moet verschrikkelijk zijn wanneer er geen taal bestaat waarin je jezelf kan uitdrukken...

Y: Gelukkig bestaat er ook nog zoiets als verzet! Aansluitend bij de poststructuralistische opvattingen rond de ambiguïteit van het subject, is de notie 'résistance' of 'weerstand/verzet' van Foucault belangrijk.

X: Hoe?... Ik dacht dat Foucault het subject beschouwde als een product van discours en disciplinerende machtspraktijken? En nu zeg jij dat hij spreekt over verzet?

Y: Dat klopt. Hoewel zijn oorspronkelijk machtsconcept voornamelijk een negatieve bijklank kende, treedt Foucault in zijn later werk¹³ met enkele nieuwe concepten naar voor waaronder zijn productief machtsbegrip. Hiermee verwijst hij naar het feit dat macht niet in se als negatief moet worden beschouwd. Uiteindelijk is macht ook datgene wat productief is: alles wat bestaat, is het gevolg van macht dus ook datgene dat wij als fundamenteel aan ons 'zelf zijn' ervaren. Macht creëert en elk machts-effect roept automatisch potentiële tegenmachts op die op hun beurt weer andere tegenmachts oproepen. Macht gaat volgens Foucault steeds gepaard met verzet: zonder verzet zou er geen macht bestaan en omgekeerd. Machtverhoudingen kunnen zich dan ook alleen voordoen als subjecten in zekere mate vrij zijn. Wanneer één van beide partijen volledig ter beschikking zou staan van de andere, dan zou er geen sprake meer zijn van machtsverhoudingen maar eerder van zuivere overheersing. Mensen kunnen zich dus niet enkel positioneren binnen aanwezige

¹² Foucault (1978) en ook de interpretatie van Belsey (2002).

¹³ Hiermee bedoelen we vooral Foucault zijn 'Surveiller et punir' (1975) en 'La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, I' (1976). Voor een heldere uiteenzetting verwijzen we opnieuw naar Karskens (1986), Zwart (1995).

discours maar zij kunnen zich over het algemeen ook verzetten tegen de heersende discours en dus ook tegen hun mogelijk onderworpen posities. In deze context spreekt Foucault over het ontstaan van 'contradiscours'.

X: Mensen kunnen zich verzetten tegen de heersende discours en tegen hun onderworpen posities...

Y: Ja, het categoriseren – bijvoorbeeld de opdeling in twee geslachten – eigen aan ons Westers discours, is steeds tweezijdig. Enerzijds betekent het een beperking van mogelijke alternatieve categorieën, anderzijds geeft het mogelijkheid tot verzet tegen de bestaande categorieën wat uiteindelijk kan leiden tot nieuwe, alternatieve categorieën. Denk bijvoorbeeld aan het ontstaan van de homo-bewegingen die zich de laatste jaren sterk verzet hebben tegen de als vanzelfsprekend beschouwde, dominerende man-vrouwbeelden¹⁴.

X: Ok, nu begrijp ik het. Hoewel mensen steeds ingebed en gebonden zijn aan een bepaalde taal en cultuur, zijn zij toch in staat om keuzes te maken tussen de bestaande subjectposities en zich indien nodig te verzetten. Het zelf wordt dus niet volledig dood verklaard door de poststructuralisten?

Y: Precies! Het 'zelf' wordt niet volledig dood verklaard, maar het kan niet langer beschouwd worden als de enige, bewuste bron van betekenisgeving. Doordat het poststructuralistische zelf voortdurend tussen mogelijke, bestaande subjectposities kan kiezen, meerdere subjectposities tegelijkertijd kan hanteren en in staat is om weerstand te bieden tegen heersende dominante discours, zouden we het kunnen beschouwen als een zelf dat zichzelf voortdurend opnieuw kan uitvinden, een zelf dat 'zichzelf als een vrij en soeverein kunstenaar voortdurend kan boetsen en modelleren in de vorm die het op dat moment zelf verkiest' (Pot, 2002, 23). Deze, wat men noemt

¹⁴ Zie Belsey (2002).

esthetisch-constructivistische versie van het subject, vinden we ook terug in de laatste werken van Foucault¹⁵ wanneer hij spreekt over 'technologies of the self' of 'zelftechnieken'. Hiermee verwijst hij naar specifieke technieken, praktijken die 'individuen in staat stellen op eigen kracht of met behulp van anderen in te werken op hun lichamen en zielen, gedachten, gedragingen en zijnswijzen, om door zichzelf te veranderen een bepaalde staat van geluk, zuiverheid, wijsheid, volmaaktheid of onsterfelijkheid te bereiken' (Foucault, 1982, 115).

X: Dus, daar waar Foucault het subject aanvankelijk beschouwde als puur effect van discours en disciplinerende machtspraktijken, spreekt hij later van een subject dat zich kan verzetten en nog later brengt hij nog een ander subjectbegrip naar voren?

Y: Ja, hij brengt een subject naar voren 'dat enerzijds is opgenomen in grootschalige disciplinerende en normaliserende processen, maar anderzijds toch ruimte heeft om zichzelf reflexief te bewerken en zo vorm te geven aan zijn eigen bestaan' (Zwart, 1995, 52). Er bestaat een continue wisselwerking tussen enerzijds de machtstechnieken en anderzijds de zelftechnieken, wat Foucault 'bestuurlijkheid' noemt. Wanneer Foucault het heeft over zelftechnieken, heeft hij het eigenlijk over een moraal van de maat in plaats van een Kantiaanse-Freudiaanse moraal van de wet. De moraal van de maat die afkomstig is van de Griekse moraal verwijst naar een vorm van zelfconstitutie, een praktijk van individuen die zichzelf normen, maten en regels stellen waarnaar zij willen leven en zichzelf als dusdanig tot moreel subject constitueren. Het betreft een moraal die niet universeel is, die niet uit wetten bestaat. Deze moraal van de maat gaat in tegen de moderne subjectiveringsvormen die het effect van machtsmechanismen zijn. In een panoptische samenleving wordt het individu door disciplinerende praktijken en normaliserende discours tot een moreel subject geconstitueerd, terwijl het in een moraal van zelfzorg gaat om individuen die zichzelf tot moreel subject maken.

¹⁵ Zie Foucault 'Technologies of the Self' (1988) en 'The Political Technology of Individuals' (1988). Zie ook Zwart (1995).

Hoewel de Griekse zelfervaring niet de onze is, vindt Foucault in deze ethiek iets terug dat ook individuen in onze huidige samenleving een aanknopingspunt kan bieden in hun streven om zich aan de technocratische samenleving te onttrekken en nieuwe vormen van subjectiviteit te ontwikkelen die radicaal verschillend zijn van de subjectiverende onderwerping. Het poststructuralistisch subject is in staat om een nieuwe vorm van soevereiniteit te ontwikkelen in plaats van uniform gemaakt te worden door zelfcontrole en zelfdiscipline. Hiermee wijst Foucault ook op het gegeven dat individuen vrijer zijn dan zij denken en dat de technocratie niet almachtig is.

X: Hmm, hier voel ik mij al heel wat beter bij. Deze notie van het subject geeft mij niet zo'n beklemmend gevoel als daarmee, toen we het subject benoemden als een product van... Dus, als ik het even samenvat: de poststructuralisten beschouwen het subject enerzijds als een agens die in staat is om keuzes te maken, zich te verzetten en zijn/haar leven vorm te geven aan de hand van zelftechnieken. Anderzijds zien ze het subject als onderworpen aan de heersende taal, discours en culturele categorieën, wat maakt dat mensen beperkt worden in hun keuzevrijheid... Dus, het zelf is geen loutere illusie van de taal?

Y: Nee, mijns inziens niet. Hoewel het zelf geconstrueerd wordt in en door de taal, is het in staat om reflexief na te denken over zichzelf. In dit verband is het ideeëngoed van de Franse hermeneutische filosoof Paul Ricoeur interessant. Via zijn narratieve visie op zelfheid lijkt Ricoeur een tussenpositie te creëren tussen de moderne Cartesiaanse visie en de extremere poststructuralistische visies op zelfheid. Ken je zijn ideeëngoed een beetje?

X: Niet echt, nee... vertel maar

Y: Wacht, ik neem even zijn boeken 'Temps et récit' en 'Oneself as another' erbij. In 'Temps et récit 3' stelt Ricoeur dat zonder behulp van het verhaal '*le problème de l'identité personnelle est en effet voué à une antinomie sans solution*' (Ricoeur, 1985, 443). Ricoeur zet zich enerzijds af tegen de moderne denkers die het zelf wil-

len herleiden tot een onveranderlijke substantie, waardoor van de persoon een zijnde wordt gemaakt waarop verandering geen vat zou hebben. Volgens hem houden deze denkers geen rekening met de temporele dimensie van de identiteit. Anderzijds verwijt hij de – meer extreme – poststructuralistische denkers die volgens hem het zelf beschouwen als een illusie van de taal, dat zij vergeten dat mensen een reflexief bewustzijn van de wereld en van zichzelf hebben. Doordat we een veranderlijk zelf kunnen beleven, kan het zelf volgens Ricoeur geen loutere illusie zijn. Beide posities vermijdend, maakt Ricoeur een onderscheid tussen twee vormen van identiteit die volgens hem het zelf uitmaken. Hij maakt het onderscheid tussen identiteit als 'ipse' of 'ipséité' (zelfheid) en identiteit als 'idem' of 'mêmeté' (hetzelfde of identiek zijn). Volg je nog?

X: Ik denk het, maar je moet niet te snel gaan anders heb ik geen tijd om hetgeen je zegt op te nemen.

Y: Ok, onderbreek mij maar wanneer ik te snel ga of iets onduidelijk is. Ik herhaal even: Ricoeur maakt een onderscheid tussen twee vormen van identiteit: de identiteit als 'ipse' of 'ipséité' en de identiteit als 'idem' of 'mêmeté'. Ik zal je kort trachten uit te leggen wat hij met deze termen bedoelt.

De identiteit als 'idem' berust op het behoud in de tijd op basis van wat gelijk of hetzelfde blijft. Dit vertaalt zich ondermeer in de numerieke en kwalitatieve identiteit¹⁶ en de ononderbroken continuïteit, die het mogelijk maken om een individu opnieuw te identificeren in de tijd als het zelfde. Wat betreft het menselijke individu vindt Ricoeur een uiting van deze vorm van behoud in de tijd terug in de

¹⁶ De numerieke identiteit verwijst naar de unieke relatie die ieder mens tot zichzelf heeft. De mens is gelijk aan zichzelf en aan niemand anders. We spreken over kwalitatieve identiteit wanneer twee componenten dezelfde eigenschappen bezitten, zodat ze onderling uitwisselbaar zijn zonder dat er een semantisch verlies is. Wanneer we deze twee vormen van identiteit in de tijd plaatsen kan er echter een vorm van twijfel ontstaan. Als ik een foto van mezelf bekijk van tien jaar geleden zijn er ongetwijfeld veranderingen merkbaar. Vandaar een derde notie van identiteit die stelt dat er een ononderbroken continuïteit bestaat tussen het eerste en het laatste stadium in iemands ontwikkeling. Ook op het vlak van onze structuur kan een persoon identiek blijven, bijvoorbeeld in zijn genetische structuur. Zie ook Ricoeur (1992, 116-118).

term karakter. Hij omschrijft karakter als 'the set of lasting dispositions by which a person is recognized' (Ricoeur, 1992, 121). Voorbeelden van zulke disposities zijn gewoonten en verworven identificaties. Bij deze laatste gaat het om de identificatie met waarden, normen, idealen, modellen en helden waarin de persoon zich terugvindt. De identiteit van wat Ricoeur 'het karakter' noemt, komt overeen met een behoud in de tijd dat geen verandering toelaat. De ipse – identiteit daarentegen stelt dat het behoud in de tijd niet berust op de noodzaak om hetzelfde te blijven, maar integendeel dat het behoud in verandering moet worden gezocht. Een bewijs voor het bestaan van deze vorm van identiteit is volgens Ricoeur gelegen in de belofte die iemand kan maken. De belofte houdt vast aan het unieke van het zelf, maar zonder dat zij het zelf herleidt tot het onveranderlijke. Door de belofte drukt het zelf een constantheid uit die onveranderlijkheid niet uitsluit. De persoon is in die zin een zelf dat zijn woord kan houden, ondanks de veranderingen die hij ondergaat in de tijd.

X: Dus... de idem en ipse identiteit zijn eigenlijk tegenovergesteld van elkaar? Maar hoe kunnen zij dan samen het zelf uitmaken?

Y: Hoewel deze twee vormen van identiteit op het eerste gezicht inderdaad tegenovergestelde polen lijken te zijn, hebben we ze volgens Ricoeur beide nodig om te kunnen spreken van een zelf. Ricoeur gaat op zoek naar een zelfconcept dat rekening houdt met de afwisseling tussen behoud en verandering. Dat zelfconcept vindt hij terug in – wat hij noemt de 'narratieve identiteit' waar beide identiteiten tot een dialectiek komen. Wacht, luister even naar het volgende citaat, dan zal je begrijpen wat hij bedoelt. "The genuine nature of narrative identity discloses itself, in my opinion, only in the dialectic of selfhood and sameness. In this sense, this dialectic represents the major contribution of narrative theory to the constitution of the self" (Ricoeur, 1992, 140)

X: Ja, maar wat is dat dan precies, die narratieve identiteit?

Y: Wel, volgens Ricoeur ontlenen wij ons zelfbegrip aan de narratieve activiteit van het vertellen, begrijpen, lezen, interpreteren en toepas-

sen van onze verhalen. Deze narratieve activiteit bestaat volgens hem uit een drievoudige mimesis.

X: Mimesis? Betekent dat niet het kopiëren van de werkelijkheid?

Y: Nee, Ricoeur gebruikt het concept mimesis van Aristoteles. Mimesis betekent hier niet dat we met het verhaal een kopie maken van de menselijke realiteit. Het gaat eerder om het herschrijven van ons leven in een verhaal, waardoor het begrijpelijk gemaakt wordt voor onszelf.

Mimesis 1 omvat de voorwaarden die nodig zijn om überhaupt een verhaal te kunnen construeren en interpreteren. Zij vooronderstelt dat wij beschikken over een praktische kennis van het menselijke handelen. Deze praktische kennis bestaat in de eerste plaats in het vermogen om gebruik te maken van het conceptuele netwerk dat het domein van het handelen omvat. Het laat ons toe de structurele kenmerken van handelingen te herkennen. Kennis van het conceptuele netwerk maakt het voor ons mogelijk de vragen 'wie', 'wat' en 'waarom' te beantwoorden. Een tweede vorm van praktische kennis heeft betrekking op de symbolische structuur van de actie. Volgens Ricoeur zijn handelingen symbolisch bemiddeld. Dat wil zeggen dat in de handeling al bepaalde regels en normen vervat zitten, die door de sociale actoren kunnen herkend en begrepen worden. Op die manier kunnen wij bijvoorbeeld binnen een bepaalde culturele context het onderscheid maken tussen iemand die zijn hand opsteekt om iemand te groeten en iemand die zijn hand opsteekt om een taxi te doen stoppen. Ricoeur spreekt ook nog van een derde vorm van kennis, die gelegen is in de herkenning van de temporele dimensie van de handeling.

X: Dus mimesis 1 omvat eigenlijk een soort van basisvoorwaarden of praktische basiskennis die mensen nodig hebben en hen in staat stellen om verhalen te vertellen en te begrijpen? Is dat wat Ricoeur bedoelt met de pre-narratieve beleving?

Y: Dat heb je goed begrepen! Dan kunnen we nu overgaan naar mimesis 2. Mimesis 2 of de narratieve configuratie is gelegen in de

organisatie van onze pre-narratieve beleving tot verhalen. Hierbij kun je denken aan de organisatie van verhalen in bijvoorbeeld autobiografieën, romans, maar ook in de alledaagse verhalen die we over onszelf vertellen. Het komt er volgens Ricoeur op neer dat we een heterogeniteit van gebeurtenissen en handelingen in een scenario of plot gaan gieten. Op die manier scheppen we een eenheid in het verloop van ons levensverhaal, dat gekenmerkt wordt door een begin, een kern en een einde. Ricoeur gebruikt het begrip concordantie om de overeenstemming van alle gebeurtenissen en handelingen aan te geven. Maar het levensverhaal is geen statisch en afgerond geheel, integendeel, het is voortdurend in beweging. Tegenover de concordantie staat er steeds een discordantie of tegenstrijdigheid die de eenheid van het verhaal doorbreekt en de betekenisvolle afsluiting of de closure van een verhaal bedreigt. Het is dus de taak van de configuratie om te bemiddelen tussen concordantie en discordantie. De wisselwerking tussen beide maakt het wel mogelijk dat het verhaal zich kan blijven ontwikkelen. Je kunt het eigenlijk opvatten als een verhalend proces dat voortdurend in beweging is, waar een dialectiek bestaat tussen orde en chaos. *'To extend the validity of this concept of narrative configuration'*, schrijft Ricoeur, *'I propose to define discordant concordance, characteristic of all narrative composition, by the notion of the synthesis of the heterogeneous. By this I am attempting to account for the diverse mediations performed by the plot: between the manifold of events and the temporal unity of the story recounted; between the disparate components of the action [...] and the sequence of the story; and finally, between pure succession and the unity of temporal form, which, in extreme cases, can disrupt chronology to the point of abolishing it'* (Ricoeur, 1992, 141)

X: Mimesis 2 of de narratieve configuratie zorgt er dus voor dat de pre-narratieve beleving van mensen georganiseerd wordt in verhalen? Dus... als ik het goed begrepen heb, zegt Ricoeur dat mensen in staat zijn om over zichzelf en hun leven te vertellen en zorgt mimesis 2 ervoor dat hetgeen wij vertellen georganiseerd wordt in een verhaal, een verhaal dat niet statisch is maar kan veranderen? Maar, wat heeft dit alles nu met het zelf te maken?

Y: Even geduld! Het is in mimesis 3 dat de narratieve identiteit ter sprake komt. Hierbij gaat het individu de ordening of de configuratie van zijn levensverhaal betrekken op zijn eigen identiteit of zelf. Het verhaal is dus niet gegeven, maar wordt gevormd in ons handelen en onze reflectie daarover. De narratieve identiteit integreert de contingentie en veranderlijkheid van de gebeurtenissen en handelingen. Dit betekent eveneens dat het individu geconfronteerd wordt met het temporele en historische karakter van het verhaal. Het narratieve zelf is geen permanent blijvende substantie, maar een herinterpreterende en dynamische identiteit waarvan het verhaal nooit af is. De persoon wordt op die manier voortdurend geconfronteerd met de spanning die bestaat tussen de concordantie en discordantie. Hoewel een persoon tijdens zijn leven voortdurend verandert, blijft hij steeds dezelfde persoon. De manier waarop ik verander is gelegen in mijn ipse-identiteit, terwijl anderzijds de idem-identiteit ervoor zorgt dat een deel van mezelf hetzelfde blijft op elk moment in mijn leven. Dankzij de dialectiek van de ipse- en de idem-identiteit ont-snapt het narratieve zelf zowel aan de absolute verandering (post-structuralisme) als aan de absolute identiteit (modern zelfconcept).

X: Hmm,... het lijkt alsof Ricoeur niet enkel ingaat tegen een modern, Cartesiaans subjectbegrip maar ook een stuk ingaat tegen het eenvoudige, gefragmenteerde zelf dat voortdurend in verandering is, tegen *'de zoemende bijenkorf waarvan de beweeglijkheid en veranderlijkheid amper bijgehouden kan worden'* (Rossee, 2002,127).

Y: Ja, dat bedoelde ik toen ik daarnet zei dat hij een tussenpositie lijkt te creëren tussen de moderne Cartesiaanse visie en de extremere post-structuralistische visies op zelfheid. Ondanks het feit dat Ricoeur niet teruggrijpt naar het bestaan van een zogenaamd kernzelf dat gekarakteriseerd wordt door vaste stabiele eigenschappen, benadrukt hij wel het belang van een samenhangend en zinvol levensverhaal. Het is doordat wij ons leven als een verhaal gaan bekijken en beschrijven, dat wij de indruk krijgen van een 'Lebenszusammenhang', maar dit is alleen maar mogelijk als we enige mate van idem-identiteit toelaten in de ipse-identiteit. Wanneer de ipse-identiteit volledig zou samen-vallen met de idem-identiteit krijgen we volgens Ricoeur personages

die alleen bestaan uit een onveranderlijk karakter. Hun zelf zou altijd hetzelfde blijven doorheen de tijd. Wanneer anderzijds een persoon enkel zou beschikken over een ipse-identiteit wordt hij een 'iemand zonder eigenschappen' zoals in Robert Musils roman 'Der Man ohne Eigenschaften' of een 'niemand' zoals Vitangelo in jouw boek. Het zou dan niet meer mogelijk zijn, noch voor de persoon zelf, noch voor de Ander, om de persoon in kwestie te identificeren.

X: Interessant, ik kan mij wel vinden in het gedachtegoed van Ricoeur. De idee dat het zelf of de narratieve identiteit eigenlijk samenvalt met het levensverhaal dat een persoon over zichzelf vertelt en gedurende zijn leven voortdurend opbouwt en verandert... een verhaal dat nooit af is maar toch de indruk geeft dat het leven dat je leidt samenhangend is... Maar is het wel altijd mogelijk voor een persoon om zijn ervaringen in een samenhangend, coherent verhaal te ordenen? Ik moet hierbij terugdenken aan wat je daarnet vertelde over Herculine Barbin. Pleegde die geen zelfmoord omdat zij/hij niet in staat was om zijn/haar leven op een coherente wijze te begrijpen en te vertellen aan de hand van de aanvaarde categorieën die aanwezig zijn in een taal en cultuur?

Y: Hmm... ja, daar raak je een mogelijk hiaat in het ideeëngoed van Ricoeur. Ergens lijken Ricoeurs ideeën omtrent zijn narratieve identiteit nog uit te gaan van een modern verlangen naar eenheid, continuïteit en coherentie. De gefragmenteerdheid van het zelf wordt tot eenheid gebracht door het menselijk vermogen om te vertellen, te verhalen. Het gegeven dat bepaalde ervaringen en/of gebeurtenissen soms niet te integreren zijn in een samenhangend verhaal – zoals het geval was voor Herculine Barbin – is in het gedachtegoed van Ricoeur niet echt denkbaar. Het poststructuralisme heeft ons gewezen op de mogelijke beperkingen van de taal. In sommige gevallen bestaat er geen taal, bestaan er geen aanvaarde categorieën waarmee een verhaal over zichzelf kan opgebouwd worden.¹⁷

¹⁷ Zie ook de analyse van Pott (1996) rond narrativiteit en subjectiviteit in het kader van Ricoeurs interpretatie van Mrs. Dalloway van Virginia Woolf.

X: Komen we dan niet opnieuw terecht bij de idee dat de status van het subject ambigu is? Enerzijds is een subject steeds een product van de taal en heersende discours, anderzijds is het subject in staat tot reflexiviteit en keuzemogelijkheid – in staat om zichzelf voortdurend te construeren en reconstrueren aan de hand van de verhalen die het over zichzelf vertelt.

Y: Hmm, het zelf als product en construct, dat is misschien wel een goed inzicht. Zo had ik het nog nooit bekeken. Daar moet ik verder over nadenken...

X: Waar ik daarnet nog aan dacht... ik mis in jouw verhaal over Ricoeur de rol die de Ander speelt in het opbouwen van een levensverhaal. Terwijl de symbolisch interactionisten nadruk legden op een zelf dat zich ontwikkelt in en door sociale interacties, heb ik hier nog niets over sociale interacties gehoord.

Y: Je hebt gelijk, ik heb daarover nog niks verteld! Het concept van narratieve identiteit speelt niet alleen een belangrijke rol in het begrijpen van het zelf, maar ook in de herkenning van de relatie van het zelf met de Ander. Als subjecten zijn wij ook aanwezig in de verhalen van anderen en omgekeerd is de Ander ook aanwezig in ons verhaal. Wacht even, ik herinner me een passage uit 'Onself as Another' dat dit mooi verwoordt. '*In our experience the life history of each of us is caught up in the histories of others. Whole sections of my life are part of the life history of others – of my parents, my friends, my companions in work and in leisure.*' (Ricoeur, 1992, 161)

Elk verhaal is in die zin een draad die verweven is met andere verhalen. Naast de dialectiek van de ipse – en de idem-identiteit brengt de narratieve identiteit dus ook een dialectiek teweeg tussen het zelf en de ander. Deze dialectiek komt onder meer tot uiting in het behoud in de tijd die berust op het maken van een belofte, in die zin dat een belofte steeds gedaan wordt aan een ander. De ander vormt in zekere zin de legitimatie van het bestaan van onszelf.

X: Kan je dat wat meer uitleggen?

Y: Doordat de anderen steeds aanwezig zijn in de verhalen die wij over onszelf vertellen, bepalen zij mee ons zelf. Omgekeerd zijn wij aanwezig in de verhalen van anderen en bepalen wij mee hun zelf. In een narratieve context wil dit zeggen dat wij als auteur geen volledige controle hebben bij het construeren van ons eigen levensverhaal en dat wij tegelijkertijd co-auteurs zijn van de verhalen van anderen.

X: Dus, het bestaan van de Ander blijft noodzakelijk in het construeren van ons levensverhaal, ons zelf. Dat betekent dat het experiment van Vitelangelo waarschijnlijk zal leiden tot de ontdekking dat er niets overblijft wanneer hij alle beelden die de anderen van hem hebben deconstrueert. Uiteindelijk zal hij dus een niemand worden, een man zonder eigenschappen.... Maar hoe kan hij – die dan een niemand geworden is – nog een verhaal over zichzelf vertellen? Zodra hij begint te vertellen over zichzelf creëert hij toch automatisch een nieuwe narratieve identiteit?

Y: Dat is een zeer terechte opmerking – Vitelangelo die een iemand blijft aangezien hij zijn levensverhaal in dit boek vertelt... Ons gesprek heeft enkele nieuwe vragen bij mij opgeroepen waar ik verder over moet nadenken. Misschien moet ik het boek zelf eens herlezen...

Literatuur

- BARTELS, J. (1993). *De geschiedenis van het subject. Deel 1 : Descartes, Spinoza, Kant*. Kok Agora Kampen.
- BELSEY, C. (2002). *Poststructuralism. A very short introduction*, Oxford: University Press.
- BLUMER, H. (1974). *Symbolisch interactionisme. Perspectief en methode*. Meppel/Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- BURR, V. (1995). *An introduction to social constructionism*, London: Routledge.

- CHRIS, J.J. (1999). Role distance and the negational self, In Smith, G. (Ed.), *Goffman and Social Organization. Studies in a sociological legacy*. London: Routledge. pp. 66-68
- COLLINS, R. (1988). Theoretical Continuities in Goffman's Work. In: Drew, P. & Wootton, A. (Eds.) *Erving Goffman. Exploring the Interaction Order*. Cambridge: Polity Press. pp. 41-
- CRONK, G., GEORGE HERBERT MEAD (1863-1931), IN FIESER, J. (Ed.). (2000). *The internet encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://www.iep.utm.edu/m/mead.html>
- DAVIES, B. & HARRÉ, R. (1990). Positioning: The Discursive Production of Selves. In: *Journal for the Theory of Social Behaviour*. 20, pp.43-63.
- DESCARTES, R. (1970). *Méditations métaphysiques*. Paris: PUF.
- FOUCAULT, M. (1972). *Archeology of Knowledge*. New York: Patheon Books, [Oorspronkelijke titel: *L'archeologie du savoir*, Paris: Gallimard. 1969]
- FOUCAULT, M. (1973). *De woorden en de dingen: een archeologie van de menswetenschap*. Baarn: Ambo. [Oorspronkelijke titel: *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard. 1966]
- FOUCAULT, M. (1978). *Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1984). *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit I*. Nijmegen : Sun. [Oorspronkelijke titel: *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976]
- FOUCAULT, M. (1988). *De Orde van het Spreken* Meppel/Amsterdam: Uitgeverij Boom. [Oorspronkelijke titel: *L'ordre du discours*. Paris: Editions Gallimard, 1971]
- FOUCAULT, M. (1989). *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*, Groningen: Historische Uitgeverij, [Oorspronkelijke titel: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard. , 1975]
- FOUCAULT, M. (2004). Zelftechnieken. In *Breekbare Vrijheid. Teksten & Interviews*, Boom/Parrèsia. pp. 111-149. [Oorspronkelijke titel: *Technologies of the self*, Amherst: University of Massachusetts press. 1988]
- FOUCAULT, M. (2004). Individualisering door politieke technologieën. In: *Breekbare Vrijheid. Teksten & Interviews*. Boom/Parrèsia. pp. 149-
169. [Oorspronkelijke titel: *The Political Technology of Individuals*. Amherst: University of Massachusetts press. , 1988]
- FRISSEN, V. & DE MUL, J. (2000). *Under construction. Persoonlijke en culturele identiteit in het multimediatijdperk*. URL: http://www.infodrome.nl/publicaties/domeinen/05_frismul.html
- GERGEN, K.J. (1991). *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life USA*: Basic Books.
- GOFFMAN, E. (1959). *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday Anchor Books.
- KARSKENS, M. (1986). *Waarheid als macht. Een onderzoek naar de filosofische ontwikkeling van Michel Foucault. Deel I*. Stichting te Elfder Ure.
- LOFTLAND, J., EARLY GOFFMAN. (1980). Style, Structure, Substance, Soul. In: Ditton, J. (Ed.) *The view from Goffman*. London: The Macmillian Press. pp. 39-51.
- LYOTARD, J.F. (1987). *Het postmoderne weten. Een verslag*, Kampen: Uitgeverij Agora/Pelckmans. [Oorspronkelijke titel: *La condition post-moderne – rapport sur le savoir*. Paris : Editions de Minuit. 1979]
- MARRES, R. (1991). *Persoonlijke identiteit na het verval van de ziel*, Muiderberg: Coutinho.
- MCHOUL, A. & GRACE, W. (1993). *A Foucault Primer. Discourse, Power and the Subject*, Melbourne: Melbourne University Press.
- MEAD, G.H. (1934). *Mind, Self & Society. From the standpoint of A Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- PIRANDELLO, L. (2003). *Iemand, niemand en honderdduizend*. Amsterdam: Coppers & Frenks. [Oorspronkelijke titel: *Uno, nessuno e centomila*. Milaan: Arnoldo Mondadori Editore, 1926]
- POTT, H. (1996). Tijd, narrativiteit, subjectiviteit: Paul Ricoeur en Virginia Woolf. In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*. 88^{ste} jaargang. pp. 267-282
- POTT, H. (2002). De Wedergeboorte van het Subject uit de Geest van de Hypertext. In: Devos, R., Braeckman, A. & Verdonck, B. *Terugkeer van het Subject? Recente ontwikkelingen binnen de filosofie*. Leuven: Universitaire Pers. pp. 23-41
- RICOEUR, P. (1985). *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Seuil.
- RICOEUR, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago/London: The University of Chicago Press. [Oorspronkelijke titel: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.]