

Een ademloos discours: therapeutische cultuur en de mogelijkheid van kritiek

Ole Jacob Madsen¹

Abstract – The paper depicts how a ‘therapeutic ethos’ is manifest in contemporary Western culture, and debates political and moral implications of its “triumph.” The attempt to exorcise a therapeutic *Zeitgeist* showcases the problems of critique of contemporary culture: The *Zeitgeist* reveals itself as much in the tools of critique as the objective of critique. I conclude that the popular method discourse analysis has itself become a hegemonic discourse, which seldom equals Foucault’s radical ambition.



Het begrip *Zeitgeist* – de ‘tijdsgeest’ – was een van de basisbegrippen die het historicisme onderbouwden en zo een moderne relativistische interpretatie van cultuur voorbereidde. Het historicisme wordt gekarakteriseerd door de methodologische procedure om alle argumenten en ideeën als volledig gedetermineerd door de historische context te beschouwen en ze als zodanig te verhelderen (Iggers 1995). In deze tekst zal ik onderzoeken of recente versies van het historicisme de hedendaagse methodologische tijdsgeest levert waarbinnen beperkingen en reducties aan het werk zijn die vandaag de dag de mogelijkheid van kritiek aan banden leggen.

De Noorse componist en dissident Helge Iberg (2008) publiceerde recent een verzamelbundel van zijn essays, getiteld *Smaken av mornet tid: Tekster om tidsånd og dannelse (De smaak van decadente tijden: Teksten over de tijdsgeest en morele vorming)*. Hij bindt hier de strijd aan met diegene die hij de ‘wetsgehoorzamen’ noemt – zij die kritiekloos de ongeschreven geplogenheden van de tijdsgeest navolgen die bepalen wat men mag denken en schrijven. Iberg argumenteert dat onze huidige samenleving functioneert als een culturele *blind spot*. Daar ontloopt de tijdsgeest elke invraagstelling omdat hij enkel zou kunnen blootgelegd worden door datgene wat aan de tijdsgeest ontsnapt. Iberg stelt dat zo het in vraag stellen van de tijdsgeest veel overeenkomsten vertoont met het relaas van Baron von

1. Ole Jacob Madsen is Associate Professor aan het Department of Psychology van de Universiteit van Oslo. Contact: o.j.madsen@psykologi.uio.no

Münchhausen waarin hij vertelt hoe hij zichzelf aan het eigen haar uit het moeras trok.

In dit artikel wil ik een poging wagen om uit de greep van deze verstikkende tijdsgeest te geraken. Misschien is zo een poging zelf dan ook weer ingegeven door die tijdsgeest, maar dan zij het zo. Mijn ambitie is niet, zoals die van Iberg, om de tijdsgeest met een grote T hier vast te leggen en te bekritisieren. Mijn bedoeling is om een specifieke dimensie van onze tijd te problematiseren die de recente decennia een enorme impact heeft gehad op onze moderne cultuur.

De therapeutische tijdsgeest

In wat volgt zal ik het hebben over wat men het ‘therapeutische ethos’ heeft genoemd (Lears 1983). Dat ethos verwijst naar het hedendaagse culturele primaat waarbij moraliteit wordt gegrond in ‘het zelf’ en waarbij dat zelf beschouwd wordt als het funderende en ultieme referentiepunt van de cultuur (Madsen 2011). Het concept ‘therapeutisch ethos’ dekt ruwweg dezelfde lading als die van het fenomeen dat een aantal sociale theoretici meenden te hebben ontdekt wanneer ze in de zestiger jaren de contouren vastlegden van de verspreiding van de psychoanalyse in de Verenigde Staten. In die periode werd de psychoanalyse niet langer meer iets voor enkel de stedelijke ‘rich and famous’, maar werd het toegankelijk gemaakt voor allen. Deze democratisering en verspreiding van een verbreedde psychologische kijk, mentaliteit en discours bracht met zich mee dat er een nieuwe morele verhouding tot het zelf gemeengoed werd. Dit psychologische zelf werd tot het ankerpunt en de bron van moraliteit uitgeroepen.

De socioloog Peter Berger (1965) schetste hoe de Amerikaanse overheid in de decennia die volgden op de Tweede Wereldoorlog een nieuwe bron van legitimatie aanboorde. Waar voorheen de aanwezigheid van de overheid in het leven van de burger in belangrijke mate via de geïnstitutionaliseerde religie kon gelegitimeerd worden, was dit door het tanen van de invloed en autoriteit van die religie niet langer meer op dezelfde wijze mogelijk. De legitimatiegrond werd vanaf de zestiger jaren het therapeutisch discours. Een voorbeeld uit de geschiedenis van ‘geletterdheid’-campagnes kan dit illustreren. In vroegere overheids campagnes om de geletterdheid van de burger te promoten gebruikte de Amerikaanse overheid de figuur van de Duivel als afschrikking. Lezen en schrijven werden gepromoot als adequaat middel om zich tegen de invloed van de Duivel te beschermen. Wie kon lezen kon de Bijbel lezen en zich zo tegen onheil, verzoeking en verdorpen wapenen (Nolan 1998). Hoewel uit statistieken blijkt dat er nog steeds een groot deel van de Amerikaanse bevolking ‘s zondag naar de kerk gaat, is de impact van ‘de Duivel’ als figuur in het modale bewustzijn afgenomen. Vanaf de zestiger jaren zien we dat geletterdheids campagnes dan ook op een andere leest worden

geschoeid. Deze haken vanaf dan in op een discours waarin psychologische concepten als zelfbeeld, zelfvertrouwen, enzovoort, centraal staan (Nolan 1998). Kinderen die ongeletterd zijn, zo wordt gesteld, lopen het risico gepest te worden en een laag zelfbeeld en zelfvertrouwen te ontwikkelen. Ouders die om het welzijn geven van hun kinderen accepteren dit. Deze therapeutische legitimering heeft in onze gesecculariseerde tijden een even diepe impact en verspreiding als voorheen de religieuze.

De socioloog van religie Philip Rieff (1987) schreef in dit verband over de *triomf van het therapeutische*. Hij meent dat de Westerse cultuur door dit therapeutische te omarmen, beginnend met Sigmund Freuds psychoanalyse bij de aanvang van de twintigste eeuw, een gevaarlijke weg ingeslagen was. Therapeutische ‘oplossingen’, zo waarschuwt Rieff ons, zijn immers maar cosmetische behandelingen en lapmiddelen voor een dieperliggende culturele crisis. Hij gaat zelfs zo ver om te stellen dat er geen enkele maatschappij levensvatbaar is gebleken waarin niet een of andere vorm van transcendentale religieuze sfeer een rol speelt. Hiermee bedoelt hij dat alle goede samenlevingsvormen een goede afstelling veronderstellen tussen *Eros* en *Nomos*, verlangen en de wet, rechten en plichten. (Jensen 2006)

Het probleem is dat we tegenwoordig in een cultuur lijken te leven waarin geldt dat ‘als je het wil, heb je er recht op’. De grote Noorse winkel- en nieuwsketen Narvesen produceerde een aantal jaren gelden een commercial waarin een slogan werd gebruikt die precies deze boodschap gaf: “Har du lyst, har du lov.” Dit, natuurlijk, vertelt enkel maar een deel van het verhaal. Sociale taboes zijn uiteraard niet verdwenen. Maar de wet, gepersonifieerd in een god of een of andere vaderfiguur, is niet langer geïnternaliseerd als de set van normen omtrent wat toegelaten, verboden en het juiste om te doen is. Het is nu het individu dat het vertrekpunt is voor deze opvattingen. En dat is niet steeds het geval geweest – vroeger was het de staat of de noden van de samenleving die deze rol hadden en onze verplichtingen formuleerden in overeenstemming met die noden.

Michel Foucaults werk is vaak het referentiepunt om te stellen dat plicht vandaag de dag de verplichting is om onszelf te regeren. (Barry, Rose & Osborne 1996). Dit spoort samen met de neoliberale beheersingslogica waarbinnen de capaciteit om ons eigen menselijk kapitaal te managen als een cruciaal aspect van ons bestaan wordt beschouwd. Gegeven deze culturele context is het uiteraard makkelijk om het punt dat Rieff maakte als een armzalig verholde totalitaire betrachting te beschouwen. We zouden immers tegen hem kunnen opwerpen dat we het patriarchale en religieuze fundamentalisme al lang achter ons hebben gelaten. Maar ik meen dat Rieffs kritiek diepgaander is en iets anders viseert: het liberale individualisme met name, dat met zijn natuurlijk scepticisme tegenover autoriteit en paternalisme en met zijn garantie op persoonlijke vrijheid dreigt te

leiden tot gevoelens van gelatenheid, eenzaamheid, depressiviteit en angst. De mens wordt in dit liberale vrijheidsverhaal de mogelijkheid ontnomen iets te bereiken voorbij het zelf, en dit, ironisch genoeg, problematiseert onze zelfwaardering. Schuld en verlossing worden binnen de ‘psychologische mens’ geïnternaliseerd. In ons liggen zowel de oorzaken als de oplossingen voor onze problemen. We worden aangespoord om ons menselijk kapitaal aan te spreken om tegenslagen en problemen te boven te komen, maar zowel de oorzaken van als de voorziene oplossingen voor die problemen zijn geworteld in een en hetzelfde: ons zelf.

Er is ondertussen een vloed aan professionele groepen en spreekbuizen voor dit soort van introspectieve blik op mens en wereld: de psychologie en de psychologen, uiteraard, maar ook andere groepen die op het vlak van het therapeutische werkzaam zijn – levensstijladviseurs, persoonlijke coaches, voedingspecialisten en -raadgevers, relatietherapeuten, familietherapeuten, gezondheidsadviseurs en -opvoeders, kindtherapeuten, persoonlijke raadgevers, enzovoort. Al deze professionelen en professionele groepen hebben als ultieme missie om mensen in staat te stellen beter voor zichzelf te zorgen en hen bij te staan in het maken van de juiste keuzen. Maar dit uitgebreide aanbod en gebruik van experts in zelfmanagement voor het versterken van autonomie is op zijn minst vreemd te noemen, en, zo zal ik verder aantonen, ook reden tot bezorgdheid.

Culturele hegemonie

Na verloop van tijd evolueert de zogenaamde therapeutische impuls of het therapeutische ethos tot een *therapeutische cultuur* (Illouz 2008). Het gebruik van deze term als typering van onze cultuur mag bij velen misschien de indruk wekken dat we het hier enkel over de Amerikaanse samenleving zouden hebben. Maar er zijn overtuigende redenen om aan te nemen dat zo een ‘therapeutische cultuur’ een Amerikaans exportproduct is geworden. De Amerikaanse culturele theoreticus Frederic Jameson (1984) noemt het een vorm van ‘culturele logica’ – een die meer en meer ingang vindt ook buiten de VSA. De populaire cultuur van het Westen is doordrongen van en promoot een ‘therapeutische set van waarden’. Dit is overduidelijk in bijvoorbeeld het enorme aanbod aan therapeutische Tv-programma’s. Al deze programma’s volgen een zelfde formule: een expert wordt erbij gehaald om het leven van iemand terug op de rails te krijgen. Deze expert kan een psycholoog zijn, of een plastisch chirurg, een diëtist, een opvoeder of wat dan ook. Wellicht het meest sprekende voorbeeld dat ik ooit gezien heb van Foucaults ‘biomacht’ (2008), is de superstrenge Engelse diëtiste Gillian McKeith, die, in een tv-programma met de passende titel *You are what you eat*, de deelnemers dwingt hun uitwerpselen te tonen: “laat me je stoelgang zien en ik vertel je wie je bent”, als het ware. Binnen deze groep experts is er uiteraard een grote verscheidenheid

aan professionaliteit. Maar allen promoten ze de therapeutische logica waar ik hier ter discussie wil stellen.

Deze ‘therapeutische impuls’ verwerft meer en meer de karakteristieken van een *culturele hegemonie*. De term hegemonie zoals hier die hier wordt gebruikt, werd ontwikkeld door de Italiaanse Marxist Antonio Gramsci (1971) die het klasieke begrip ervan uitbreidde. Waar het voorheen stond voor de ideologie van de heersende klassen en de economie verbreedde Gramsci het naar de impact van verschillende en verscheiden historische coalities en groepen, samen met de invloed van de heersende cultuur, de taal en het denken. Hegemonische vertogen ontwikkelen zich tot de dominante perspectieven op de wereld en beïnvloeden zo grote delen van de bevolking. Ze vinden hun legitimiteit in de veronderstelling dat die hegemonische discours de belangen van de samenleving dienen. Therapeutische *stakeholders* spelen hierin een belangrijke rol in: hoewel ze eerder op de achtergrond opereren, hebben zij in belangrijke mate de touwtjes in handen. De impact en de legitimiteit van het therapeutisch vertoog wordt gevoed door dat dit moderne therapeutische mens- en wereldbeeld zich presenteert als een duidelijke vooruitgang tegenover vroegere waardesystemen. Psychologische verklaringssystemen verdringen oudere religieuze verklaringssystemen. Gezondheid komt in de plaats van verlossing en mentale kwalen verdringen morele ondeugden. (Martin 2006) Dit alles heeft zijn invloed op diverse maatschappelijke instituties. In het juridische en strafrechtelijke systeem neemt de idee van ‘behandeling’ de plaats in van ‘straf’ als gepaste vorm van ‘boetedoening’ (Nolan 1998). Dit alles is, uiteraard, althans zeker op het eerste gezicht, een duidelijke vooruitgang. Maar toch wil ik hier wijzen op een aantal contradicties binnen deze therapeutische hegemonie. Het therapeutische is zo alomtegenwoordig en haar antwoorden zijn zo dwingend dat alternatieven moeilijk of niet in ons blikveld komen, en misschien zelfs niet kunnen gedacht worden. Het therapeutisch systeem heeft ook een air van onvervangbaarheid en noodzakelijkheid gekregen. Ook de politiek verhoudt zich tot een cultuur die op basis van dit therapeutische discours is vormgegeven. Het individu moet zich erkend voelen, in rekening gebracht voelen. Wil de politiek de burger aanspreken, dan dient die daarmee rekening te houden. In de sociologische literatuur worden meer en meer de contouren belicht van deze nieuwe individualistische samenleving – een samenleving waar het individu als enige en hoogste bron van autoriteit wordt beschouwd. De vraag naar wat het juiste is om te doen wordt verdrongen door de vraag naar wat ‘goed voor me is’. Deze nieuwe constellatie is het dominante model van zingeving geworden en hangt als een onopgemerkt deken over onze cultuur. Er is dan ook moeilijk iets tegen in te brengen – of alternatieven tegenover te stellen.

Ideologie

Is dit therapeutisch project slechts een ornament, één dat dieperliggende structurele problemen verhult? Een goed ideologisch begrip van dit project waarbinnen wordt gefocust op hoe dit project de potentiële sociale, politieke en economische redenen voor het menselijk lijden verduistert is belangrijk, maar het vertelt ons misschien maar een deel van het verhaal.

Het therapeutische project is naadloos verweven in ons modern bestaan. Als zodanig is een revolte er tegen bijna ondenkbaar. Het mag dan ook reden voor ongerustheid zijn dat de weg uit de moderne consumptiemaatschappij niet via economische berekeningen of steun aan politieke bewegingen kan verlopen, maar via een kritiek op de verlangende burger-consument en zijn en haar psychologie. In de pakweg 140 jaar van haar bestaan is de psychologie een belangrijke en invloedrijke maatschappelijke speler geworden. Ze is dit kunnen worden door zich steeds parasitair te gedragen tegenover de dominante maatschappelijke en politieke machtsstructuren. Maar soms zuigt de parasiet alle leven uit de gastheer. Misschien is dit wat aan het gebeuren is. Onze psychologische en therapeutische samenleving heeft de psychologische problemen niet doen afnemen, integendeel. Maar wat is dan de remedie? Meer psychologie en therapie!

Een van de problemen is dat er niet meteen een identificeerbare groep, klasse of autoriteit is die deze ideologie uitdraagt. Uiteraard is het zo dat beroeps categorieën zoals psychologen belang hebben bij dit therapeutisch project en de hegemone therapeutische cultuur waarin het zich afspeelt. Maar dit is eerder een teken van de neiging van deze beroepsgroepen om op een indiscreet imperialistische manier voor hun eigen belangen op te komen, dan een actieve onderdrukingsstrategie.

Sinds Foucault wordt wel eens gezegd dat de koning of regent zijn hoofd heeft verloren. Macht is niet langer meer geconcentreerd in de handen van een duidelijk identificeerbare despoot of patriarch. Wat betekent deze decentralisatie van de macht voor de mogelijkheden van kritiek, rebellie en revolte? Wanneer macht niet langer duidelijk zichtbaar is en geconcentreerd, tegen wie zich dan te richten? Mijn bedoeling in dit artikel om het therapeutisch ethos te identificeren en de onvoorziene, ongeziene en ongevraagde gevolgen ervan aan te geven, kan daarom meteen ook gelezen worden als een bevraging van de mogelijkheden van kritiek.

Is kritiek uw zaak?

Wanneer men de hedendaagse samenleving aan een kritiek onderwerpt stelt zich steeds het gevaar van een ahistorisme. Foucault (1980) zei ooit dat het grootste gevaar voor de intellectueel het geloof is dat de eigen tijd manifest verschillend is

van de voorgaande perioden. Het therapeutische heeft uiteraard steeds een rol gespeeld in de culturele geschiedenis van het westen. En ook de bekommernis voor het welzijn van de ziel is op zich niet nieuw te noemen. De antieke Grieken hadden reeds een wijsgerig gedachtegoed omtrent het belang van het therapeutische en het helende. In archaïsche culturen zien we de figuur van de sjamaan – een genezer die in contact staat met een magische dimensie en vanwaar hij of zij de kracht haalt om lichamelijk en spiritueel lijden te verlichten. Het archetype van de sjamaan heeft de moderniteit overleefd. In Noorwegen, bijvoorbeeld vinden we de geloofsheler ‘Snåsa Man’. Hoewel zijn veronderstelde krachten in schrill contrast staan met de inzichten van de moderne wetenschap en geneeskunde verdringen de mensen zich om hem te raadplegen.

Wat nieuw is, is de intensiteit en de *scope* die het therapeutisch primaat heeft aangenomen. We horen dit steeds opnieuw, en dit ook van hen die hier niet ahistorisch willen over denken. Maar waarom zouden we aandringen op de intensifiëring van de therapeutische impuls, terwijl het hier misschien niet zozeer een kwalitatieve, maar eerder een kwantitatieve, evolutie betreft? De reden is dat de gevolgen van deze psychologisering nog steeds onbekend zijn en omdat ik vermoed dat er meer in het geding is dan datgene wat de bestaande discours aanbrenge. Het heersende vertoog omtrent geestelijk lijden is redelijkerwijs klinisch en erop gericht hoe best te helpen. Het gezondheidspolitieke discours is dan weer bureaucratisch en financieel georiënteerd. Het gaat in dit geval over hervormingen en over budgettaire-financiële overheidssteun aan psychiatrische en aanverwante initiatieven. Het therapeutisch professionele vertoog heeft genoeg aan zichzelf en stelt de vraag: hoe kunnen we helpen? Men gaat hierbij verder nog uit van een ethisch raamwerk voor de therapeutische professional wat de mogelijke negatieve effecten zou minimaliseren. Het dominante kritische vertoog richt de pijlen niet zozeer tegen deze beroepsgroepen, maar eerder tegen de farmaceutische industrie die zou bijdragen tot een medicalisering van het menselijke leven. Commerciële farmaceutische belangen spelen hier zeker een grote en belangrijke rol. Maar deze kritiek, voornamelijk gericht op de psychiatrie, is slecht uitgerust voor haar taak die ze zich stelt – namelijk aantonen hoe een psychologiserende logica aan het werk is ook buiten deze instituties en instellingen, op een breder cultureel vlak. Het huidige debat omtrent de psychiatrie en haar behandelingswijzen wordt gekarakteriseerd door een polarisatie tussen voorstanders van het biomedische model enerzijds en aanhangers van het humanistische paradigma anderzijds. Beide groepen menen het bij het rechte eind te hebben wat betreft de beste aanpak voor het helpen van de geestelijk lijdende mens. Maar mijn bedoeling is om de implicaties van de *therapeutische logica* ook buiten de op behandeling gerichte contexten te onderzoeken. En hier zijn de effecten minder duidelijk zichtbaar. Zoals in het politieke domein: neoliberalisme en psychologie vertonen

een historische convergentie, misschien zelf een sterke affiniteit met elkaar – vergelijk bijvoorbeeld Max Webers (2001) pionierend werk inzake de band tussen de Protestantse ethiek en het kapitalisme. Maar er zijn nog meer voor de hand liggende voorbeelden, zoals bijvoorbeeld Tony Blairs bewering dat het grootste probleem wat betreft armoede in het Verenigd Koninkrijk een lage zelfwaardering was.

Kritiek heeft geen punt

De kritische benadering van het therapeutische project als waardesysteem wordt bemoeilijkt door talloze methodologische en filosofische problemen. Dat is niet verwonderlijk. Deze kritiek deelt deze problemen met alle kritieken op de samenleving die zich niet kunnen beroepen op een wijsheid achteraf of de positie van de buitenstaander. Een hegemonie is per definitie iets wat alternatieve denkwijzen en kritische perspectieven moeilijk maakt. Ironisch misschien, maar men zou kunnen beweren dat het statuut van de kritiek zich in een noodsituatie bevindt sinds het werk van Foucault, de meest gebruikte hedendaagse theoreticus van macht. Ik zal twee trends identificeren die heden ten dage met hem worden geassocieerd. De eerste is de tendens om alles te historiseren – geschiedenis wordt binnen de filosofische reflectie gezogen. Daarmee worden alle pogingen om een krachtig begrip van kritiek te ontwikkelen meteen van tafel geveegd. “Dat is ahistorisch!” “Dat kan je niet zeggen!” “Er is niet langer een authentieke positie denkbaar op basis waarvan je contrast of een kritiek kan ontwikkelen.” Enzo voort. Misschien heeft zo een positie ook wel nooit bestaan.

Maar wellicht doe ik Foucault hier geen eer aan. Het is misschien beter te spreken over ‘Foucaultianisme’ als we het over het hedendaagse gebruik van zijn inzichten hebben. Foucault, zoals ik hem lees, is radicaal wanneer hij ons op iets anders opmerkzaam maakt: op andere tijden, op de specifieke wijze waarop de rationaliteit of de waanzin van een subject op een bepaald moment in de tijd worden geconstitueerd. Zijn bedoeling, maar hierover kan ik enkel speculeren, is om een meer imaginatief denken te bewerkstelligen. Maar precies het omgekeerde is gebeurd bij een aantal van de dogmatische spreekbuizen van Foucault: hun kritiek herhaalt enkel het vroegere cultuurrelativisme. Omdat iets noodzakelijks constitutionele determinanten heeft om tot stand te komen, zo stellen ze dan, omdat er redenen nodig zijn opdat iets kan ontstaan, is er niet langer een punt voor en van kritiek mogelijk. Wat er is, is er immers noodzakelijkerwijze. Of om het hyperbolisch te formuleren: alle kritiek is futiel omdat de conceptuele geschiedenis van kritiek zelf datgene veronderstelt wat men wil bekritisieren.

Ademloos discours

De tweede tendens is meer algemeen verspreid en is verondersteld macht beter in kaart en aan het licht te brengen. Iberg vraagt zich, ietwat humoristisch, af of de moderne ‘ontsluitingstechnieken’ van de vertooganalyse ons tot het idee brengt dat de ‘geest van onze tijd’ kan afgedaan worden als het ‘mythische evolutionaire principe van de geschiedenis.’ Iberg kan hier wel eens gelijk hebben, gegeven de populariteit van de vertooganalyse heden ten dage. Een zoekopdracht met de termen ‘vertoog’ en ‘vertooganalyse’ in de Noorse academische zoekmachine Bibsys, bijvoorbeeld, maakt duidelijk dat deze de laatste jaren enorm aan populariteit hebben gewonnen. Wanneer iedereen de woorden ‘vertoog’ en ‘vertooganalyse’ gebruikt kunnen we ons afvragen of het nobele en radicale doel van het blootleggen van de werking van de moderne vertogen niet contraproductief is geworden en de vertogen enkel maar bevestigt. Kritiek in en van de moderne samenleving was nooit en kan nooit zo simpel zijn.

Vertoog en verhulling

Het is heel goed mogelijk dat de ontdekkingstocht naar de ‘therapeutische tijdsgeest’ futiel is. Niet omdat het een constructie is die ikzelf en een aantal anderen hebben bedacht, maar omdat het therapeutische nog dieper zit dan gedacht. Een synoniem dat soms wordt gebruikt voor ‘tijdsgeest’ is ‘het mentale klimaat’. Ik wil hier niet enkel iets zeggen over een mentaal klimaat, maar ook over de ideeën die verspreid worden door deze psychologische metaforen zoals ‘het mentale aspect’. Als het al moeilijk genoeg is om sowieso iets over de tijdsgeest te zeggen, is het bovendien ook problematisch om iets te proberen zeggen over de noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden voor het ontstaan van specifieke ideeën. Want is dit precies niet wat ik wil aantonen: dat problemen worden begrepen als psychologisch, wanneer die problemen eigenlijk beter zouden moeten beschouwd worden in het licht van betekenissystemen die verschillend zijn van het model van het mentale, namelijk het sociale, het politieke, het structurele, enzovoort?

Tijdens het schrijven van dit artikel, een tekst waarin mijn eigen onderzoeksproject inzake het therapeutische ethos samenkomt met het project van een analyse van de tijdsgeest, is het me duidelijk geworden dat ik met twee zaken tezelfdertijd aan het werken ben – dat het niet enkel de ‘therapeutische tijdsgeest’ is die ik hier duid. Wellicht is de grotere en meer belangrijke strijd deze tegen het historicisme van onze tijd. Als gevolg van dat historicisme – wat in zijn tijd een gezonde reactie was tegen een absolutisme – riskeren we kritiekloos een nieuwe vorm van absolutisme te omarmen: het absolutisme waarin gesteld wordt dat alles

zijn noodzakelijke ontstaanscondities kent en dat bijgevolg geen kritiek kan toegelaten worden.

Wat dan over de tijdsgeest zelf te zeggen? Een kleine bron van hoop kan uit dit cultureel deterministische denken zelf gelicht worden. Opdat het formuleren van kritische hypothesen al mogelijk zou zijn, moeten er, volgens deze manier van denken, al onoplosbare anomalieën ontstaan zijn in het project van het therapeutische. Dus, indien mijn werk dan al minder origineel is dan ik zelf verhoop, dan nog kan datgene wat ik probeer te bekritisieren langzaamaan zijn hegemone positie aan het verliezen zijn.

Net zoals dat het geval is bij datgene wat ik onderzoek – psychologie – kan ik er nooit volledig zeker van zijn dat ik hier het probleem representeer of de oplossing ervoor presenteer. Foucault (1997) heeft er ook op gewezen dat zijn vertooganalyse niet aangaf dat alles slecht zou zijn, maar wel dat alles potentieel gevaarlijk kan zijn. En is dat nu net niet wat dit alles zo fascinerend maakt?

Bibliografie

- Barry, A., N. Rose & T. Osborne, red. 1996. *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. London: UCL Press.
- Berger, P. 1965. "Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis." *Social Research* 32,1: 26-42.
- Foucault, M. 1980. "Truth and Power." In *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, red. C. Gordon, 109-133. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. 1997. *Ethics, Subjectivity, and Truth*. New York: The New Press.
- Foucault, M. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. & C. Gordon. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*. Brighton: Harvester Press.
- Furedi, F. 2004. *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*. London: Routledge.
- Gramsci, A., Q. Hoare & G.N. Smith, red. 1971. *Selection from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Iberg, H. 2008. *Smaken av mørnet tid: tekster om tidsånd og dannelse*. Oslo: Koloritt.
- Iggers, G.G. 1995. "Historicism: The History and Meaning of the Term." *Journal of the History of Ideas* 56,1: 129-152.
- Illouz, E. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Jameson, F. 1984. "Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism." *New Left Review* I/146 (July-August), 53-92.
- Jensen, H. 2006. *Det faderløse samfund*. København: People's Press.

- Lears, T.J.J. 1983. "From Salvation to Self-Realization. Advertising and the Therapeutic Roots of the Consumer Culture, 1880-1930." In *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History 1880-1980*, red. R.W. Fox & T.J.J. Lears, 1-38. New York: Pantheon Books.
- Madsen, O.J. 2011. *The Unfolding of the Therapeutic. The Cultural Influence of Psychology in Contemporary Society*. PhD, Bergen: University of Bergen.
- Martin, M.W. 2006. *From Morality to Mental Health: Virtue and Vice in a Therapeutic Culture*. Oxford: Oxford University.
- Nolan, J.L. 1998. *The Therapeutic State: Justifying Government at Century's End*. New York: New York University Press.
- Rieff, P. 1987. *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud (with a new preface)*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Weber, M. 2001. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.