

BOEKBESPREKINGEN

Interactierituelen

Randall Collins, (2004) *Interaction Ritual Chains*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 439 pp.

Interaction Ritual Chains is de voorlopig laatste aflevering in de indrukwekkende reeks van theoretische werken die Randall Collins de afgelopen jaren het licht heeft doen zien. Terwijl deze Amerikaanse socioloog zich in eerder werk gericht had op macroverhoudingen die continenten en eeuwen omspannen, pleit hij in dit nieuwe boek juist voor een microsociologie die uitgaat van face-to-face-interacties als de basis en kern van het sociale leven. Dat lijkt een verrassende wending, maar er zit wel degelijk continuïteit en samenhang in dit veelzijdige oeuvre. Het is Collins er uiteindelijk om te doen 'micro' en 'macro' met elkaar in één omvattende theoretische visie te verenigen. Eenheid van analyse is daarbij het sociale netwerk of de interactiesituatie, niet het individu. Collins is, in een niet-politieke zin, een radicale socioloog, iemand voor wie het veld van het sociale alomvattend en onbegrensd is en niet ophoudt bij de huid van individuele mensen.

Nergens heeft hij dat nadrukkelijker en indringender verwoord dan in dit boek. Mensen maken – zo luidt de basisstelling – onontkoombaar en voortdurend deel uit van ketens van interactierituelen, die hun handelen, denken en voelen, hun zelfbeeld en welbevinden bepalen. Het sociale leven is een aaneenschakeling van zulke rituelen, variërend van alledaagse conversaties tot plechtige godsdienstoefeningen, van vergaderingen tot theatervoorstellingen, van maaltijden in gezinsverband tot politieke bijeenkomsten. Alle sociale interactie heeft een ritueel karakter, is dus 'interactieritueel'. Wat dat

rituele inhoudt wordt nergens exact gedefinieerd, maar het is duidelijk dat Collins er – onder meer – mee bedoelt dat de interactie het instrumenteel-utilitaire overstijgt, niet gereduceerd kan tot specifieke doelstellingen of 'preferenties' van de deelnemers: er gebeurt altijd meer dan in het licht van die doelstellingen rationeel is. Wie bijvoorbeeld iets in een winkel koopt, presenteert zich aan de verkoper, vestigt een relatie die behalve de uitwisseling van materiële zaken ook die van meer of minder stereotiepe beleefdheden inhoudt. In een poging tot afbakening noemt Collins vier 'ingrediënten' van het interactieritueel: 1) de aanwezigheid van twee of meer personen in een gegeven ruimte, zodat ze elkaar bewust of onbewust beïnvloeden, 2) een begrenzing ten opzichte van niet-deelnemers, 3) gezamenlijke aandacht voor dezelfde objecten of activiteiten en 4) het delen van eenzelfde stemming of emotionele ervaring (p. 48). Het derde en het vierde kenmerk versterken elkaar en vormen de kern van wat er in het interactieritueel plaatsvindt. De deelnemers bouwen, naar de mate waarin de interactie geslaagd en intensief is, gemeenschappelijke definities van de situatie op, vormen en versterken gemeenschappelijke symbolen, gevoelens van solidariteit en morele opvattingen. Dat ligt allemaal in de lijn van Durkheim en Goffman, zoals Collins duidelijk maakt, maar daar voegt hij het nodige aan toe.

Om te beginnen werkt hij de gedachte uit dat wat er in interactierituelen plaatsvindt zich voor een groot deel afspeelt op een emotioneel en 'subcognitief' niveau: het subcognitieve is de basis van het cognitieve. Kenmerkend is een ritmische synchronisatie van de handelingen van de deelnemers. Die blijkt

bijvoorbeeld uit conversaties, waarin de sprekers afwisselend het woord nemen (het boek geeft enkele mooie voorbeelden uit conversatie-analyses), uit de onderlinge afstemming van gebaren en uit collectieve handelingen als samen zingen, yellen, dansen of marcheren. Deze ritmische synchronisatie is in het algemeen grotendeels onbewust en 'automatisch' – ze begint al bij kleine kinderen – maar kan ook in specifieke rituelen bewust worden nagestreefd. Bewust of niet, naarmate de synchronisatie beter lukt, zijn gevoelens van bevrediging, onderlinge verbondenheid en wederzijdse sympathie sterker, zoals bijvoorbeeld bleek bij onderzoek onder deelnemers aan gesprekken (p. 76). Dat geeft tevens aan wat er in interacties mis kan gaan: de onderlinge afstemming faalt, de synchronisatie laat te wensen over – er vallen pijnlijke stiltes in het gesprek, de dansers staan op elkaars tenen, de koorleden zingen door elkaar heen –, zodat emotionele bevrediging uitblijft en er juist gevoelens van afkeer en antipathie kunnen opkomen. Collins gaat niet in op de mogelijke achtergronden van deze variatie. Hij verwijst bijvoorbeeld niet naar onderzoek naar 'interculturele communicatie' waaruit naar voren komt dat de opvattingen over wat een normale of geslaagde interactie is cultuurgebonden zijn (Zweden en Noren verdragen bijvoorbeeld meer stiltes in de conversatie dan Spanjaarden of Amerikanen).

Collins benadrukt voorts dat de individuele emotiehuishouding van mensen een functie is van de interactierituelen waar ze aan deelnemen. Geslaagde, intense interactierituelen verhogen de emotionele energie van de deelnemers, ze steken elkaar aan met positieve emoties – zelfvertrouwen, wijgevoelens, enthousiasme, zin en bereidheid om dingen aan te pakken – die weer bijdragen tot het succes van volgende interacties. Wanneer omgekeerd zulke interacties ontbreken, heeft dat een neerdrukkend effect op de emotionele energie, leidt het tot passiviteit en depressiviteit, wat de kansen om aan geslaagde rituelen deel te nemen verder vermindert. Nauwkeuriger uitgedrukt gaat het niet alleen om de kwaliteit van de interacties,

maar ook om die van de deelname: centrale deelnemers aan het ritueel kunnen er veel meer energie aan ontlenen dan de perifere (in 'machtsrituelen' heeft de deelname in het algemeen zelfs een negatief effect op degenen die de orders van de machtigen moeten ontvangen). Collins veralgemeent hier een gedachte die hij eerder in zijn omvangrijke werk *The Sociology of Philosophies* (1998) had ontwikkeld: 'grote' filosofen met een blijvend hoge reputatie bekleedden een centrale positie in interactienetwerken, die hen voedden met de energie waarmee ze hun reputatie bevestigden en versterkten.

Hiermee is tevens aangegeven dat Collins zich niet beperkt tot microsituaties. Interactierituelen volgen op elkaar en grijpen op elkaar in, mensen stappen van het ene ritueel over op het andere, waarbij ze hun eerder opgedane kennis en ervaringen, hun situationele 'cultureel kapitaal' meenemen en verder ontwikkelen. Collins spreekt van een 'markt voor interactierituelen' waarin ieders keuze bepaald wordt door het streven naar maximalisatie van emotionele energie. Hier blijkt Collins' streven naar theoretische synthese en overkoepeling; in dit geval de incorporatie van onderdelen van het rationele-keuzemodel en het economische marktdenken in een sociologische theorie van emoties. De *homo economicus* wordt gesubsmeerd onder de *homo sociologicus*, de mens die alleen uit is op geldelijk gewin voorzover dat bijdraagt tot interactierituelen die winstgevend zijn in termen van emotionele energie. Een vraag is overigens in hoeverre het marktbegrip wel bruikbaar is om de 'verdeling' van interactierituelen te begrijpen. Dit begrip houdt doorgaans een onderscheid tussen aanbieders en vragers in, maar dat gaat voor alledaagse en informele interacties niet op (wel voor georganiseerde en geplande interactierituelen als toneel- en muziekkuitvoeringen, professionele sportwedstrijden, festivals, kerkbijeenkomsten, colleges en groepstherapieën). Ook behelst 'markt' dat er sprake is van enige keuze, en ook dat is vaak niet of nauwelijks het geval. De leden van een traditionele dorpsamenleving had-

den ook op dit gebied weinig te kiezen, leden van hedendaagse samenlevingen natuurlijk veel meer. De notie van een 'markt voor interactierituelen' lijkt, met andere woorden, slechts beperkte geldigheid te hebben en nog het meest bruikbaar te zijn voor hedendaagse samenlevingen.

Interactierituelen behelzen behalve samenwerking en solidariteit ook concurrentie en ongelijkheid. Sommige deelnemers hebben hierin een centrale positie, zij zijn de initiatiefnemers, de leiders, de voorgangers op wie alle ogen zijn gericht. Zij vooral worden in de interacties 'opgepompt' met energie en weten die aan andere deelnemers over te dragen: dat is wat inspirerend leiderschap of charisma wordt genoemd. De bewonderde leiders zijn, aldus Collins, *energy stars*, op het gebied van de filosofie en wetenschap evengoed als op dat van de sport, de kunsten, het amusement, de politiek, het bedrijfsleven of – minder opvallend – de informele vrijetijdsbesteding. Zo zou men kunnen spreken van een maatschappelijke hiërarchie met een dominante bovenlaag van energieke leiders van interactierituelen, een middenlaag van min of meer actieve deelnemers en een stratum van apathische, passieve mensen die van inspirerende interactierituelen zijn buitengesloten of daarin slechts een perifere rol spelen. Maar dat is, voegt Collins eraan toe, zeker voor hedendaagse maatschappijen een sterk vereenvoudigd beeld. Ten eerste is er sprake van voortdurende mobiliteit; de dynamiek van de interactierituelen houdt in dat zich steeds weer verschuivingen voordoen in de kansen op leiderschap. En ten tweede zijn in de huidige samenleving hiërarchieën sterk situationeel bepaald: de hiërarchie in de ene situatie – het ene type interactieritueel – vertaalt zich niet of slechts in beperkte mate naar andere situaties. In een hoofdstuk over 'situationele stratificatie' keert Collins zich tegen conventionele hoog-laag-voorstellingen van de samenleving, zoals in de sociologie bijvoorbeeld uitgewerkt door Bourdieu. Dergelijke voorstellingen sporen niet, en steeds minder, met wat zich in de alledaagse sociale werkelijkheid afspeelt. Dominantie

en statustoekenning wisselen per situatie en hoeven in het geheel niet te corresponderen met de inkomenshiërarchie of een door sociologen geconstrueerde beroepsprestigeladder of klassenindeling. Neem bijvoorbeeld een 'muscular black youth' die in een winkelstraat met luide rapmuziek alle aandacht naar zich toetrekt terwijl 'middle-class whites palpably shrink back in deference' (pp. 258-9). Collins vergelijkt de moderne samenleving met een snelweg waar kleinere en grotere auto's langs schieten die een vluchtig beeld geven van graduele verschillen zonder groepsgrenzen. Op zo'n snelweg heersen, zoals in de openbare sfeer in het algemeen, sociale afstand, terughoudenheid en formele gelijkheid. Statusverschillen worden gevormd en tot gelding gebracht in enerzijds onpersoonlijke bureaucratieën, anderzijds privé-sferen en zijn daarbuiten grotendeels onzichtbaar. Formele interactierituelen die categoriale verschillen oftewel standsonderscheidingen uitdrukken, hebben plaatsgemaakt voor informele rituelen waarin persoonlijke reputaties worden gevormd die veranderinglijk en situatiegebonden zijn. De ongelijkheden in welstand en (functionele) macht worden in egalitaire omgangsvormen verhuld. Daarbuiten valt alleen de Amerikaanse 'black street culture', met zijn erencode die doet denken aan vroegere feodale samenlevingen.

Collins' prikkelende stellingname roept, opnieuw, een aantal vragen op. Overdrijft hij niet in zijn nadruk op de situatiegebondenheid van hiërarchieën? Zijn kritiek op Bourdieus klassenmodel was overtuigender geweest als hij was ingegaan op diens notie van kapitaal, die aangeeft hoe machtsbronnen in verschillende situaties kunnen worden ingezet en de ene machtsbron in de andere kan worden getransformeerd. Ook emotionele energie is te zien als een machtsbron, een vorm van kapitaal die in meer situaties inzetbaar is. Opvallend is verder dat Collins in zijn beschrijving van de ontwikkeling naar egalitaire omgangsvormen niet verwijst naar Elias' civilisatietheorie en de uitwerking daarvan in de informaliseringstheorie. Des te

opmerkelijker, omdat de gedurfde vergelijking tussen het feodale ridderethos en de hedendaagse *code of the street* aan de civielisatiethorie lijkt te zijn ontleend: het ontbreken van een effectief geweldsmonopolie genereert in beide gevallen een hiërarchische erencode die de bereidheid tot het gebruiken van geweld inhoudt.

Deel 2 van het boek presenteert een aantal 'toepassingen' van de theorie. Een hoofdstuk is gewijd aan 'seksuele interactie', die – vanaf flirten via vrijen tot en met de geslachtsdaad – bij uitstek de kenmerken vertoont van een interactieritueel: fysieke nabijheid, afgrenzing van niet-deelnemers, gedeelde aandacht en emoties, ritmische synchronisatie van handelingen, de ontwikkeling van gevoelens van onderlinge solidariteit en van emotionele energie. En net als andere rituelen berust ook dit op sociale ervaringen en kent het derhalve in zijn uitwerking talloze variaties. Die kunnen, aldus Collins, niet verklaard worden uit de evolutionaire biologie, die het seksuele gedrag van mannen en vrouwen herleidt op de evolutionair bepaalde genetische uitrusting. Een ander hoofdstuk gaat over roken en de anti-rookbeweging, waarin Collins zich opnieuw keert tegen biologische interpretaties. Zoals 'rookverslaving' niet louter nicotineverslaving is maar veeleer een verslaving aan de rituele handelingen die met het roken gepaard gaan, zo is het (gedeeltelijke) succes van de anti-rookbeweging niet simpel terug te voeren op de berichten over de nadelige gevolgen van roken voor de gezondheid. Veeleer hangt het samen met het verlies van het distinctieve karakter van rookrituelen.

De verstrekkendheid van Collins' theorie blijkt het sterkst in de passages die hij wijdt aan het denken en de persoonlijkheid van individuen. Denken is, zegt hij Mead na, 'innerlijke conversatie' en daarmee, in zijn eigen woorden, zelf een soort interactieritueel. De denker laat in zijn hoofd verschillende stemmen spreken en probeert verschillende symbolen, ontleend aan eerdere interacties, op nieuwe manieren met elkaar te combineren. De schrijver of filosoof trekt zich niet

terug uit interactienetwerken, maar investeert erin; schrijven mag een eenzame bezigheid zijn, het is tegelijk sociaal gedrag dat in het verlengde ligt van directe interacties. De theorie houdt dan ook niet in, zo stelt Collins in het laatste hoofdstuk met nadruk, dat mensen altijd maar in elkaars gezelschap moeten verkeren en 'niet alleen kunnen zijn'. De variatie in dit opzicht is groot: van extraverte gezelligheidsdieren tot introverten die vaak uitgebreide 'innerlijke conversaties' voeren. Velen van de laatsten (Collins onderscheidt liefst zeven typen) zijn maatschappelijk succesvol; de arbeidsdeling in moderne samenlevingen stimuleert tot op zekere hoogte introversie, een habitus die iemand in staat stelt lange tijd doelgericht aan iets te werken zonder daarvoor al te veel sociale prikkels te ontvangen. De emotionele energie is hier een reservoir dat niet voortdurend hoeft te worden bijgevuld. Maar uiteindelijk is die bijvulling, in de vorm van kleinere en grotere rituele eerbewijzen, een voorwaarde om de doelgerichte activiteit vol te kunnen houden. Introversie wordt in onze samenleving ritueel gehonoreerd in de Cultus van het Individu: met deze durkheimiaanse paradox besluit Collins zijn boek.

Het is, vind ik, een meesterlijk boek, misschien niet Collins' beste, maar wel zijn meest gedurfde en persoonlijke. Het behandelt een enorm breed spectrum van onderwerpen in onderlinge samenhang, het is vernieuwend en uitdagend en met *Schwung* geschreven. Dat neemt niet weg dat het ook diverse vragen en kritiek oproept. Enkele daarvan heb ik behandeld, de belangrijkste nog niet.

De meest fundamentele kwestie betreft het begrip 'emotionele energie'. Is dat wel een langs één dimensie te meten grootheid, zoals Collins suggereert? Het verwijst naar de dispositie tot constructieve activiteiten, voortkomend uit solidariteitsverhogende interacties. Maar hoe zit het dan met gevoelens van haat, rancune, miskenning? Kunnen die niet eveneens een bron van energie zijn en tot constructieve dan wel destructieve daden aanzetten? En streven mensen wel altijd naar

de maximalisering van hun emotionele energie? Zoeken zij ook niet vaak rust, ontspanning, vermijden zij niet vaak situaties die hen in een staat van opwinding kunnen brengen? Collins' visie weerspiegelt misschien in een aantal opzichten een Amerikaans ethos, dat productieve arbeid, maatschappelijk succes, prosociaal gedrag en persoonlijk geluk als vanzelfsprekend met elkaar verbindt. Een tevreden luiwammes past niet hier niet goed in, evenmin als een wanhopige held of een door ressentiment gedreven *energy star*. Deze rijke en krachtige theorie laat uiteindelijk sommige samenhangen buiten beschouwing.

Nico Wilterdink

Seks en de seksen

Cas Wouters (2004) *Sex and Manners, Female Emancipation in the West 1890-2000*. London: Sage, 188 pp.

Cas Wouters (2005) *Seks en de seksen. Een geschiedenis van moderne omgangsvormen*. Amsterdam: Bert Bakker, 304 pp.

Op een zonnige middag lopend door het centrum van Amsterdam, kan ik me verheugen in het vele vrouwelijk schoon dat aan mijn oog voorbijtrekt. Deze vreugde is gewoon, en tegelijk ook zeer bijzonder. Het gaat om de vrijheid van vrouwen die zich onmiskenbaar tonen als lustobject en als lustsubject zonder dat de prikkeling die daarvan uitgaat direct tot daden leidt, noch bij henzelf noch bij anderen. Kijken en bekeken worden. Daar draait het om en dat is voldoende, vooralsnog.

Deze lustervaring springt in het bewustzijn bij het lezen van *Sex and Manners, Female Emancipation in the West 1890-2000*, het recente boek van de Nederlandse socioloog Cas Wouters. Het boek toont hoe in de loop van de twintigste eeuw het openlijker vertoon van sex-appeal en gewaagdere kleding

de belofte van seksualiteit steeds verder 'op straat' is gegooid – 'allen worden geroepen', zo kan het volgens Wouters bijbels worden gezegd. Dat kon gebeuren omdat de selectie op grond waarvan 'slechts weinigen zijn uitverkoren' op wederzijdse instemming is komen te berusten. Uit deze korte typering blijkt al dat de schrijver over de opmerkelijke gave beschikt om met enkele welgekozen woorden inzicht te verschaffen in de functies van menselijke emoties – waar de betrokkenen zich zelf vaak nauwelijks van bewust zijn. Centraal daarbij staat steeds het verband van veranderingen in die emoties enerzijds met veranderingen op korte en lange termijn in de machtsverhoudingen tussen mensen anderzijds. Dit talent heeft hij sinds de jaren zestig geoefend en zijn belangrijkste leermeester daarbij was Norbert Elias. Deze Duits-Engelse socioloog werd in die periode wereldberoemd, althans in Amsterdam, waar zijn belangrijkste boek *Het Civilisatieproces* (1939) een uniek instrument bleek om de tamelijk tumultueuze gebeurtenissen in die periode intellectueel hun plaats te geven. Als jong socioloog vestigde Wouters toen al zijn naam met het artikel 'Is het civilisatieproces van richting veranderd?' (*Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* (1976) 3, pp. 336-370). Zijn antwoord was 'nee'. De toenmalige revolutie tegen bestaande restricties en inhibities was geen weg terug richting 'barbarij', maar een stap vooruit. De bestaande moraal werd tegen het licht gehouden van de idealen van persoonlijke vrijheid en wederzijdse renschap. Wat daaraan niet voldeed, kon met reden worden afgeschaft: *controlled decontrolling of emotional controls*. Dat was de uitdrukking die Wouters gebruikte en die naar zijn zeggen door Norbert Elias zelf tijdens een gastcollege was geïntroduceerd voor het zich beheerst laten gaan tijdens sportwedstrijden en de 'happenings' van de jeugdcultuur. Daarmee was een hele reeks van culturele veranderingen op zijn plaats gezet. Veel wat eerst zonder meer verboden was, werd onder bepaalde voorwaarden eerst uitgeprobeerd en later openlijk toegestaan – gedoogd, zoals het ging heten: abortus, euthanasie, naakt-

stranden, door het rode licht rijden, softdrugs, en niet te vergeten, seks buiten de gebaande paden. Veel van deze verworvenheden werd van afwijkend en vreemd in hoog tempo tot een kenmerk van de Nederlandse beschaving en die van het Westen meer in het algemeen.

Met deze inburgering verloor deze emotionele omwenteling, net als de sociologie ervan, iets van zijn glans en aantrekkingskracht, maar niet voor Wouters. Met een bewonderenswaardige hardnekkigheid zette hij zich aan de taak deze sociologie uit te bouwen door steeds weer op zoek te gaan naar nieuw materiaal, hedendaags en historisch, en die te gebruiken om de theoretische inzichten te verscherpen en uit te breiden. Zijn dissertatie *Van minnen en sterven* (1990) is als een tussentijds verslag te beschouwen, terwijl – na vele artikelen in vele talen – het boek *Sex and Manners* dat hier aan de orde is, het eerste deel lijkt te zijn van een – voorlopig – eindverslag. Wouters verwijst tenminste meer dan eens naar wat nog komen zal. *Sex and Manners* is empirisch gebaseerd op veranderingen in etiquetteboeken en soortgelijk materiaal afkomstig uit de vs, Engeland, Nederland en Duitsland, vanaf het einde van de negentiende eeuw tot omstreeks 2000, voor zover die betrekking hebben op de omgang tussen mannen en vrouwen. Die omgang is veranderd, en de vraag is hoe en waarom. Trefwoord bij Wouters is het door hem gelanceerde begrip *informalisering* – een proces dat zich overigens niet tot de omgang tussen de seksen beperkt, maar volgens hem meer in het algemeen de veranderingen in gedrag en emoties typeert. Het begrip *informalisering* is verwant met de zo even genoemde ‘gecontroleerde de-controle’: er mag zoveel meer, maar tegelijk steekt het zoveel nauwer. Het gaat, schrijft Wouters, om:

social constraints towards such self constraints as reflection, presence of mind, consideration, role taking, (...) the ability to bear and control conflicts, (and) individualization (p.2).

Deze abstracte omschrijving richt zich op het vele empirische materiaal dat hij in een aantal thema's ordent, zoals geld – of wie er betaalt voor wie, dansen, hofmaken, seks en liefde. Steeds weer blijkt dat de regels minder vast zijn komen liggen, meer wederzijds worden gehanteerd, dat er meer ruimte is voor persoonlijk verantwoorde keuzes en dat deze ontwikkeling steeds meer mensen uit meerdere maatschappelijke lagen omvat. Ontwikkelingen in het genoemde ‘dansen’ bieden een aansprekend voorbeeld. Ik citeer:

At the beginning of the twentieth century, the popular waltz visualized the prevalent ideal of relationships of harmonious inequality (een van de favoriete uitdrukkingen van Wouters, PK) between the sexes: the man led, the woman followed and together they created harmonious figures. (...) In the 1920's, the waltz came to be seen as (...) old-fashioned and a more inhibited way of dancing. But at the start of the century, the waltz still represented a break from earlier group dances such as the cotillion (figuurdans, PK). Accordingly, as a dance for two, the waltz was a clear step in the direction of individualization. Actually, the waltz was a prelude to the individualized dancing of the 1920's. At that time, however, the waltz was scorned and new dances (Charleston) were welcomed as 'the liberation from the constraints of earlier dance figures (...) in one word: one dances individually'. From the end of the 1920s onwards the waltz (...) regained popularity and (...) prevailed until somewhere in the 1960's when individualized dancing again became popular and even dominant. (...) In the 1980s and 1990's there was a revival of the older type of dance styles, and popular style dances like salsa fit the description of the waltz again. Many other dances involved sticking to the style of individualized dancing, and thus the whole twentieth-century trend in dancing runs parallel to the spiral movements in the process of informalization: more variation, enlarged choice of acceptable alternatives (p. 2).

Zo illustreert Wouters zijn analyse kort, krachtig en overtuigend. Opvallend is ook de golfbeweging die hij signaleert in de processen van informalisering en re-formalisering. Hij brengt dit in verband met enerzijds toenemende maatschappelijke differentiatie en anderzijds toenemende maatschappelijke integratie als onderscheiden fasen van ontwikkeling. Want ook hierin is Wouters een leerling van Elias. De veranderingen in emotie en gedrag staan niet op zichzelf. Zij komen voort uit iets anders, en dat zijn – zoals gezegd – de verschillen in macht en afhankelijkheid in dit geval tussen de seksen die bij maatschappelijke differentiatie kleiner worden en bij maatschappelijke integratie stabiliseren of misschien weer groter worden. Deze machtsverhoudingen vormen een van de vier balansen die Wouters introduceert en die zich alle in een bepaalde richting hebben bewogen. Bij de *balance of power* tussen de seksen neemt, zoals gezegd, het gewicht van vrouwen toe; bij wat Wouters in navolging van Elias de *We-I balance* noemt, constateert hij een spiraalproces waarin zowel de 'ik-identificatie' als de wij-identificatie aan kracht winnen. Wat betreft de *lust-balance* tussen liefde en seks is sprake van een seksualisering van de liefde (voor vrouwen) en van een erotisering van seks (voor mannen), wat neerkomt op een sterkere binding van seks aan de relatie. In de *balance of controls* ten slotte, de balans tussen controle door anderen en zelfcontrole, wordt de sociale controle steeds sterker gericht op de zelfcontrole, waaraan ook steeds hogere eisen worden gesteld. Ook deze balansbegrippen zijn hier abstract, maar in het boek zelf zijn ze voortdurend herkenbaar omdat ze aan het materiaal van een van de genoemde thema's worden verbonden. Speciale vermelding verdient de hofmakerij en met name het Amerikaanse *dating* waarin Wouters een specialist blijkt te zijn. Hij laat zien hoe en waarom het oude systeem van de *chaperonne* in Amerika eerder dan in Europa plaatsmaakte voor de vrijheid van jonge mannen en vrouwen om zonder toezicht van derden uit te gaan. Maar hij wijst er tevens op hoe deze voorsprong in een

achterstand verkeerde. Mede door dit vroege tijdstip bleven meisjes hier langer financieel afhankelijk van de jongens die het vertier betaalden en in ruil daarvoor de *dating* zagen beloond met de 'onschuldige' vrijerij van *necking and petting*. Dit verschil tussen de vs en Europa in de machtsbalans tussen de seksen geeft hij de nadruk die het verdient. Hij generaliseert dit verschil door het te verbinden aan wat Europeanen als preuts en hypocriet voorkomt in de Amerikaanse seksuele moraal.

Dit internationaal vergelijkende perspectief is een van de aantrekkelijke kanten van *Sex and Manners*, vooral als het om de vergelijking gaat tussen de tolerante Nederlandse samenleving – of de wording daarvan – en de Amerikaanse samenleving. Wouters legt uit hoe in Nederland de opkomst van de verzorgingsstaat samenging met:

a rise in the level of mutual trust (...) and also in a shift in emphasis from external social controls towards (...) self-controls. In contrasts, social inequalities in the USA have remained far greater. Correspondingly, America's lower level of social integration, its class system of relatively open competition and of status insecurity have prevented a similar shift (...) (p. 145).

Een verfrissend geluid over een land dat niet alleen militair domineert maar zich – afgaande op wie er nu de baas zijn – ook als het hoogtepunt van beschaving beschouwt.

Wouters gaat niet in op de recent toegenomen animositeit tussen de vs en Europa, net zo min als hij de recente inbreuk op de Nederlandse tolerantie in zijn beschouwing betreft. Hij laat wat dat betreft de lezer alleen met de nieuwsgierigheid die zijn boek wekt. Maar geen nood. Na *Sex and Manners* is een volgend boek gepland dat wellicht over dit soort vragen gaat. Het is te hopen dat het snel uitkomt en dat bovendien *Sex and Manners* zelf ook als paperback wordt uitgegeven en daarmee voor een breed publiek toegankelijk wordt gemaakt.

Deze waardering neemt niet weg dat *Sex and Manners* ook tot tegenspraak uitnodigt. Laat ik in dit verband twee bezwaren noemen. Het eerste is wellicht voor de fijnproevers van de civilisatietheorie, maar onbelangrijk is het daarmee niet. Het gaat om het begrippenpaar *sociale en psychische afstand* die volgens Wouters beide kleiner worden in het proces van informalisering. Dat lijkt mij onjuist. Waar de sociale afstand kleiner wordt – bijvoorbeeld met het verdwijnen of verminderen van standverschillen – neemt de psychische afstand tussen de betrokkenen juist toe – bijvoorbeeld in de tram of voor een loket waar mensen met in principe gelijke sociale status in toenemende mate beducht zijn elkaar niet aan te raken; de *psychische gevarezone* is deze psychische afstand eens genoemd.

Een ander bezwaar betreft de reeds genoemde *differentiatie en integratie*, die naar mijn inzicht elkaar niet zozeer opvolgen, zoals Wouters voorstelt, maar meer gelijktijdig optreden. Zo zijn de jaren zestig in Nederland – een periode van sterke informalisering – een periode van zowel maatschappelijke differentiatie als van integratie; denk alleen maar aan de verzorgingstaat die toen wat betreft wetgeving zijn hoogtepunt bereikte. Ik heb de indruk dat een ander begrippenpaar beter op z'n plaats is, *groei en krimp van het maatschappelijke netwerk*, met variabelen als nationaal product en werkloosheid, maar ook oorlogsdreiging. Waar de eerste daalt en de andere toenemen, slaat de formalisering toe en vice versa.

Maar zoveel zal duidelijk zijn, deze kritiek doet geen wezenlijke afbreuk aan de waardering voor wat met recht het begin van de grote finale van Cas Wouters kan worden genoemd – een volgend boek is al aangekondigd. Het ziet er naar uit dat hij buiten Nederland meer erkenning heeft gevonden dan in eigen land. Maar dat kan veranderen. *Sex and Manners* is inmiddels ook in het Nederlands gepubliceerd als *Seks en de seksen*, waarvan opvallend genoeg het kافت meer plezierig vrouwelijk bloot laat zien dan de Engelse – of beter gezegd – de Amerikaanse editie. Na het

lezen van het boek weet de lezer hoe het met deze verschillen zit.

Paul Kapteyn

Oude orde en nieuwe zorgen

Marcel Hoogenboom (2004) *Standenstrijd en zekerheid. Een geschiedenis van oude orde en sociale zorg in Nederland*. Amsterdam: Boom, 350 pp.

Het gaat hier om een opmerkelijk boek. Hoogenboom heeft zich namelijk gestort op twee kernproblemen in de moderne Nederlandse geschiedenis: verzuiling en sociale zekerheid. Het zijn beide – vrij naar Kossmann – ‘tuchteloze’ problemen: de bovenbouw beneemt nogal eens het zicht op de onderbouw. Daarbij komt nog dat de verzuiling zich – vooral na Lijphart – ontwikkeld heeft tot een *catch all*-verklaring in de Nederlandse geschiedenis, terwijl de sociale zekerheid voor een goed deel nog schuilgaat in de onafzienbare hoeveelheid papier die dit systeem heeft geproduceerd.

De analyse van het systeem van sociale zekerheid heeft zich van begin af aan toegepast op twee kwesties, ten eerste de onwaarschijnlijk ingewikkelde structuur van het geheel, de *vorm*, en ten tweede het uiterst merkwaaardige ritme van de ontwikkeling van het geheel, vooral de zeer trage manier waarop het allemaal op gang kwam, het *tempo*. Door gaans werd de vorm verklaard door te wijzen op de grote invloed van de confessionelen op het geheel, met hun voorliefde voor subsidia-riteit en corporatisme. Vervolgens wordt dan echter niet goed duidelijk, gezien de politieke positie van de confessionelen, waarom het eerst allemaal zo lang heeft geduurd voordat er een begin werd gemaakt (Ongevalwet van 1901), waarom het vervolgens zo stagneerde en ten slotte explodeerde na de Tweede Wereldoorlog. De verklaringen voor vorm en tempo zitten elkaar in de weg.

Hoogenboom begint dan ook ruimte te maken voor een alternatief, door te wijzen op de grote onenigheid over de sociale zekerheid onder de confessionelen, zodat het volgens hem eigenlijk niet zinvol is in dit opzicht te spreken over 'de' confessionelen – en zelfs niet over 'de' katholieken. De verzuiling is zeker van belang, maar deze metafoor beneemt het zicht op een tweede proces, dat in een soort slangendans verweven was met de verzuiling, namelijk de geleidelijke democratisering van de samenleving, of zoals hij dat aanduidt, de geleidelijke ondergang van 'de oude orde'. Op dit punt is het duidelijk dat hij zich heeft laten inspireren door de bekende studie van C.H.E. de Wit, *De strijd tussen aristocratie en democratie in Nederland 1780-1848* (1965) en van Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime* (1981): zoals in Europa de 'aristocratie' in 1789 niet verslagen was, zo had de 'democratie' in Nederland nog niet overwonnen in 1848. Integendeel, na de overwinning zou er nog een fikse strijd te leveren zijn. Dit was bijvoorbeeld zichtbaar bij het kiesrecht, waarbij de representanten van de oude orde niet opkwamen voor de gemeenschap waartoe zij naar levensbeschouwing gerekend werden, maar de belangen van hun standgenoten verdedigden. Op vergelijkbare wijze was er – tot diep in het Interbellum – niet zozeer sprake van eenduidige confessionele (RKSP, AR, CHU) of vrijzinnige standpunten (liberaal, sociaal-democratisch) over zorg en zekerheid, maar werden binnen en tussen de partijen aristocratische dan wel democratische belangen verdedigd. De strijd daartussen was vooral zo ingewikkeld doordat aristocraten en democraten gebonden waren aan gemengde partijen: voortgang in de wetgeving op het terrein van de sociale zekerheid werd pas mogelijk toen binnen met name de katholieke partij de democraten in het midden van de jaren dertig de overhand hadden weten te verwerven (en vervolgens een coalitie met de sociaal-democraten niet meer gevreesd werd, dan wel niet langer ontlopen kon worden).

Met deze visie als uitgangspunt heeft Hoogenboom zichzelf nogal wat werk op de

hals gehaald. Ten eerste diende hij aannemelijk te maken dat er zoiets was als een aristocratisch netwerk dat pal stond voor de oude orde: het behoud van persoonlijk gezag over werknemers of, in ruimer verband, voor 'het volk'. Daartoe heeft hij de onderlinge relaties (zowel bestuursfuncties in allerlei verenigingen en ondernemingen, als verwantschaps- en vriendschapsrelaties) van nagenoeg de gehele elite van Nederland onderzocht. Dit monnikenwerk leverde onder meer 45 kleingedrukte pagina's op in een zeer interessante bijlage. Daaruit valt op te maken dat zich met name bij het debat over de Ongevallenwet (1897-1901) een aristocratisch netwerk aftekende, dat zich vervolgens verdichtte tot een goed georganiseerd conservatief vlechtwerk: daarin bevonden zich de Vereeniging Nederlandsche Werkgevers, de Nederlandsche Middenstands Bond en het Nederlandsch Landbouwcomité, met sterke banden met de Liberale Staatspartij en delen van de confessionele partijen, voorzien van Centraal Beheer als een efficiënte organisatie op het terrein van de uitvoering van de sociale zekerheid.

Vervolgens laat hij zien hoe dit netwerk er voor streed om zo groot mogelijke zeggenschap te behouden dan wel te verwerven over de uitvoering van de sociale wetgeving. Dat drukte een zwaar stempel op vorm en tempo, zoals hij laat zien bij de achtereenvolgende beheersvormen en in de bijlagen over de fasering en ontwikkeling van de dekkingsgraden van de verschillende verzekeringen. Opvallend is daarbij dat verschillende keren bleek dat die aristocraten best bereid waren te betalen, als zij maar kon blijven bepalen onder welke voorwaarden een uitkering verstrekt werd. En ten slotte laat hij zien hoe het conservatieve netwerk aan kracht inboette: politiek gesproken was de invoering van het algemeen kiesrecht van belang (waarbij de 'aristocratische' liberalen het onderspit dolven), economisch was van belang dat de oude fortuinen werden aangetast (door de Russische Revolutie en de inflatie van de jaren twintig). Daarnaast was van groot belang dat tijdens de Eerste Wereldoorlog een nieuwe generatie katholieke werkgevers opkwam (de 'vrijhandel',

die hen aanvankelijk weinig kansen bood op groei, viel in deze periode weg), die eerst – samen met de katholieke arbeiders en boeren – de overhand wist te verwerven in de RKSP en vervolgens het bondgenootschap sloot met de sociaal-democraten. Dit alles wordt met fraai onderzoek aannemelijk gemaakt.

Blijven echter nog een aantal problemen, die voor een deel voortvloeien uit de beperkingen die de auteur zich heeft opgelegd. Daar is in de eerste plaats het probleem van de opkomst van de sociale zekerheid: het merkwaardige is dat daar eigenlijk nooit heel erg actief voor gestreden is. Voor kiesrecht, achturedag en vooral staatspensioen werd druk en driftig gedemonstreerd, maar voor al dat andere moois eigenlijk niet. Wat voor conclusies zouden daaraan verbonden moeten worden? Misschien de gedachte dat ook de ‘democraten’ streefden naar vormen van beheersing en binding van een achterban?

Daaraan verbonden is er de vraag of die ‘brandende kwesties’ van vorm en tempo misschien niet vooral een variant zijn van de bekende gedachte dat de industrialisatie van Nederland in de negentiende eeuw zo ‘achterbleef’. Dat is immers vooral een probleem als de ontwikkeling van Engeland als onver-

mijdelijk model wordt beschouwd. Zo zou de trage ontwikkeling van de sociale zekerheid in Nederland wel eens vooral het probleem kunnen zijn van sociale wetenschappers die worstelen met het ‘achterblijven’ van Nederland in vergelijking met Duitsland. Kennelijk verdroeg de Nederlandse samenleving dat uitstel (en al die ingewikkeldheden); waarbij komt dat als de nood aan de man kwam (bijvoorbeeld tijdens de Eerste Wereldoorlog, maar zeker ook in de jaren dertig) er snel erg veel geld beschikbaar kwam.

En ten slotte is er nog het probleem dat het in deze analyse gaat om een strijd om de macht tussen staat en ‘particulier initiatief’, alsof dat twee antagonistische partijen zijn. Maar te overwegen valt dat in de Nederlandse situatie op een interessante manier gekozen is voor iets wat welwillend ‘besturen op afstand’ genoemd zou kunnen worden – en wat minder welwillend aangeduid zou kunnen worden als het bekleden van allerlei vage en onduidelijke verenigingen met overheidsgezag.

Dit alles neemt allerm minst weg dat het hier gaat om een rijk boek, dat op tal van punten het verdere onderzoek – zowel op het terrein van de politiek, de sociale zekerheid als de verzuiling – richting zal geven.

Piet de Rooy