

NETTE HELDEN

Besprekingsartikel van Jeffrey Alexander

The Civil Sphere¹

In het besprekingsartikel *Nette Helden* dat is gepubliceerd in de vorige aflevering van *Sociologie* (nummer 4 2008) zijn helaas enige fouten geslopen. De hier afgedrukte tekst is de juiste versie.

Eerst de man, dan de bal. Jeffrey Alexander is de *aspiring alpha male* van de Amerikaanse sociologie, een man vastbesloten op weg naar de top. *The Civil Sphere* wordt dus met kracht in de markt gezet. Het is een vuistdik boek met ronkende citaten op de achterflap: 'Alexander is long recognized as one of the world's foremost intellects' volgens Margaret Somers en het boek is 'a brilliant piece of theorizing' volgens Michael Schudson. Een 'Alexander school of cultural sociology' is in de maak (Emirbayer 2004; Eyerman 2004). In Nederland vindt zijn werk vooralsnog weinig weerklank. Vandaar een kleine uitweiding over de genese van Alexanders werk.

Alexander propageert sinds de jaren negentig van de vorige eeuw een *strong cultural program*. Dat is er niet op gericht 'de' of 'een' cultuur onder de aandacht te brengen of in ere te herstellen. Het 'sterke programma' veronderstelt dat cultuur min of meer autonoom is, dat je cultuur los kunt zien van sociale structuren als klassenverhoudingen of publieke instituties (Alexander 2004: 1). Het is een door de late Durkheim en door de antropologie gestuurde opvatting van cultuur, waarvan de inhoudelijke inzet is te achterhalen hoe betekenissen de maatschappij ordenen. Cultuur is niet zacht, is niet het product van klassenverhoudingen of de behoefte aan statusverschillen. Cultuur is hard: is zélf de producent van sociale relaties. *Narratives* en *performances* ordenen onze ervaringen, reiken ons suggesties aan wat te doen door ze betekenis te geven, ze overstijgen de structuren. Cultuur is een voertuig voor verandering, niet alleen een gevangenis. Ons gedrag is ingebed in culturele codes, en terwijl we ze gebruiken veranderen we die codes. De cultuursociologie moet daar bovenop zitten, met *thick descriptions* laten zien dat de betekenis van waarden of ideologieën niet van de oppervlakte van het gedrag van mensen of groepen kan worden afgelezen, maar ingebed is in een web van

taal, codes en symbolen. Door diep in te gaan op 'who says what, why and to what effect' kun je wel causaliteit laten zien, hoe cultuur interfereert en wat de gevolgen daarvan zijn (Alexander 2004: 3).

De bestaande sociologie is Alexander ofwel te reductionistisch of te statisch. Hij ontdoet zich van Bourdieu, daar diens idee van habitus naar Alexanders opvatting uiteindelijk niet meer is dan een afspiegeling is van de bestaande klassenstructuur en daarmee culturele uitingen reduceert tot materiële omstandigheden (Alexander 2004, 2006: 40). Hij ontdoet zich van Parsons omdat deze er te veel van uitgaat dat democratie zich evolutionair ontwikkelt en dus noodzakelijk vooruitgang boekt ziet (Alexander 2006: 38). Alexander verlangt naar een eigen theorie die anders dan die van al zijn voorgangers wél gevoelig is voor de kronkelige paden van de vooruitgang, maar toch de idealen van universalisme en democratie overeind houdt. Zijn uitgangspunt daarbij is dat het kwaad van de moderniteit geen anomalie is, maar een product van de zoektocht naar rechtvaardigheid (Alexander 2006: 551).

Juist. En hoe ziet die culturele sociologie er dan uit? Neem het betoog dat Alexander (2004: 90-91) schrijft naar aanleiding van '11 september'.

'We must consider terrorism as a form not only of political but also of symbolic action. Terrorism is a particular kind of political performance. It draws blood – literally and figuratively – making use of its victims vital fluids to throw a striking and awful painting upon the canvas of social life. It aims not only to kill but in and through killing aims to gesture in a dramatic way.'

Maar, zo argumenteert Alexander, de *performance* die Al Qaida voor ogen had met de aanslagen op het *World Trade Centre* mislukt. Het *script* krijgt een onverwachte wending, er treedt een *counterscript* in werking. Niet de door Bin Laden gehoopte delegitimatie van de Amerikaanse overheid ontstaat. Deze was, nog altijd volgens Alexander, door hem voorzien omdat het Amerikaanse publiek duidelijk zou worden hoeveel kwaad Amerika in de Arabische wereld doet. Wel ontstaat door de aanslagen een sterk wijgevoel onder de Amerikanen. Sociale kloven worden tijdelijk overbrugd, de symbolische betekenis van groepen verandert. In de collectieve verbeelding bestond het politiecorps en het brandweercorps tot dan toe uit *rednecks* en de economische elite in de *Twin Towers* als verzinnebeelding van de individualistische kant van *The American dream*. De betekenis van die gevestigde en antagonistische iconen wordt gereconstrueerd door de mislukte en geslaagde reddingsoperatie: de egoïstische zakenlui en de eenvoudige dienders worden allemaal helden, met families en idealen. De tot dan toe vulgaire *Twin Towers* worden bijna van de ene dag op de andere belangrijker verbeeldingen van het 'echte Amerika' dan het Vrijheidsbeeld.

‘New York City had often been portrayed as a dirty, angry, and competitive place, the epicenter of the cutthroat, impersonal cosmopolitanism that conservative Americans love to hate. After 9/11, it was presented as a prototypically human place. It was a living organism attacked by virulent foreign bodies, and it was fighting for its life.[...] Hundreds of Americans swiftly traveled to the city and joined volunteer brigades to clean up and to purify the damaged area and to help those who had been traumatized by the events. [...] New York City became the center of the ideal core, concentrating within itself the spirit, energy and openness to difference that made America the ‘land of the free and the home of the brave’ (Alexander 2004: 102).

Zo ontstaat een zichzelf versterkend proces van idealisering en solidarisering waarin de betekenis van verschil tussen rangen en standen, van bestaande symbolen (zoals de *Twin Towers*), van bestaande idealen (over vrijheid) zich vernieuwt, afgezet tegen het kwaad dat Al Qaida vertegenwoordigt. Oorlog is dan niet het logische maar wel een aannemelijk gevolg, aldus Alexander. Deze analyse stelt hem in staat te concluderen dat de oorlog in Afghanistan (en later in Irak) dus geen direct product of materieel resultaat van de aanval was. De inval was een gevolg van het cultureel-sociologische proces daarna, dat voor een nieuwe nationale eenheid en een nieuwe tegenstelling met de Arabische wereld zorgde. Deze redenering is mogelijk minder dwingend dan Alexander doet voorkomen, maar ik kom daar aan het eind van dit verhaal op terug.

Dan nu de bal – of beter: de sfeer. *The Civil Sphere* is bedoeld als de sociale kritiek die de rest overbodig maakt. Het is

‘a new theory of society by defining a new sphere, its cultural structures, its institutions and its boundary relations with discourses and institutions outside it’.

Met zijn 793 pagina’s is het boek een krachtige en eigenzinnige behandeling van het thema, waarin alle denkbare sociologie en filosofie voorbijkomt. Het bestaat uit vier delen: deel 1 waarin Alexander aangeeft waarom de bestaande sociale theorie tekort schiet; deel 2 waarin hij zijn culturele sociologie uiteenzet; deel 3 waarin hij het eerste deel van zijn argument aan de hand van de vrouwenbeweging en de burgerrechten beweging uitwerkt en ten slotte deel 4 waarin hij aan de hand van de joodse emancipatie het andere deel van zijn argumentatie uitwerkt.

Nu is het thematiseren van de *civil society* risicovol. De bestaande theorieën over de *civil society* zijn netjes tot conservatief van aard. Weliswaar maakte de *civil society* als progressief idee of als ideologie een opleving door aan het begin van de jaren tachtig, in de Oost Europese landen die zich trachtten te bevrijden van het communisme. Maar de richting die de verschillende nieuwe

democratieën uiteindelijk namen had maar weinig van doen met het ideaal zoals *Solidarnosc*, *Charta 77* en andere bewegingen dat voor ogen hadden. Nationalisme, geloof, regionalisme en de markt bleken sterkere krachten. Anderen hadden zich ondertussen de *civil society* toegeëigend. ‘Neoconservatieven’ zagen er een manier in om overheidsregulering te verminderen. Het was naar hun idee aan de *civil society* alias het particulier initiatief – en niet aan de markt of de overheid – om sociale problemen op te lossen. ‘Communitaristen’ zagen er een manier in om de moraal op het schild te hijsen. Derde Weg denkers zagen er een manier in om van sturingsproblemen in de uitvoering van beleid af te raken. De *civil society* werd zo ongeveer verlaten door ambitieuze progressieven en geladen met ideeën van stabiliteit, waarin het middenveld, verenigingen, kerken en clubs een grote rol spelen, bij het vervangen of aanvullen van de politiek.

Alexander is zich van het risico in braaf vaarwater terecht te komen bewust. Juist de nadruk op stabiliteit en orde van onder meer Parsons is waar hij in zijn vroegere werk afstand van heeft willen nemen. In zijn eerste hoofdstukken neemt hij een flinke aanloop om af te rekenen met de oude conceptualisering van de *civil society*. Het zijn de gebeurtenissen in China op het Tiananmenplein in 1989 en de eerste verkiezingen die in 1990 in Hongarije worden gehouden, die hem definitief op het spoor van de *civil society* zetten (Alexander 2006: x). Maar in zijn idee van *civil society* is geen plaats voor de zachtaardige fantasieën van Konrad (1984) en andere intellectuelen over deze sfeer als plaats waar het falen van politiek en markt vermeden kan worden. De sfeer zoals Alexander hem construeert kent ook boosaardig gedrag van mensen, in tegenspoed en mislukking. De ellende staat niet ergens buiten voor de deur, maar zit *in* de *civil sphere*. Deze heeft een *divided heart*: het vermogen om in termen van openheid en gelijkwaardigheid te denken dat ons democratisch maakt, genereert ook het wantrouwen in mensen of groepen mensen die dat mogelijk niet kunnen of die eventueel misbruik van die kwaliteiten kunnen maken. Die sfeer bestaat uit een discours over vrijheid en *dús* ook over onderdrukking, omdat we nu eenmaal niet anders over vrijheid kunnen praten dan door anderen buiten te sluiten. De *civil society*

‘...should be conceived as a solidarity sphere, in which a certain kind of universalizing community comes to be culturally defined and to some degree institutionally enforced’ (Alexander 2006: 31).

De civiele sfeer wordt zichtbaar door en onderhouden door de publieke opinie (‘the sea in which civil society swims’), door wetten, verkiezingen, publieke ambten, en door praktijken als beleefdheid, beschaving, kritiek, en wederzijds respect. De sfeer bestaat nooit als zodanig, maar altijd in relatie tot de niet-civiele sferen, zoals die van de economie, de staat, de familie (Alexander 2006: 72).

De tradities die deze sfeer onderhouden zijn niet terug te voeren op één ideologie. Het Christendom, de Reformatie, de Verlichting en de Romantiek zijn te begrijpen als telkens nieuwe uitdrukkingen van de altijd aanwezige spanning tussen individualisme en collectivisme. Met de verstedelijking en industrialisering, maar ook met de opkomst van het socialisme, krijgen de solidaire verbanden in de civiele sfeer een moderner karakter. Maar daarmee hebben de oudere gebeurtenissen die een maatschappij vormden niet opeens hun betekenis verloren voor de manier waarop we naar de civiele sfeer kijken. De eerbied voor de stichters van de natie, de vereenzelving met nationale helden (en hun mannelijkheid, hun moed, hun idealen) als de hoogste uitdrukking van de gedeelde identiteit blijft zich ook reproduceren, net als het idee dat deze helden daarbij geholpen werden door dienstbare vrouwen en gezinnen en godvruchtig gedrag. Naast de idealen van de democratische beschaving maken ook deze 'primordiale' beelden deel uit van de *civil sphere*.

Real civil societies zijn dus niet alleen een uitdrukking van het streven naar universalisme en insluiting, niet alleen een product van hoogstaande democratische idealen, maar ook een uitdrukking van de primordialeiteit en de uitsluiting die kenmerkend zijn voor de samenleving waarin de *civil society* ontstaat of ooit ontstaan is. Ze roepen dus altijd tegenreacties op, bijvoorbeeld van groepen die zich buitengesloten voelen en zich organiseren *counter publics* (Alexander 2006: 268).

Willen we deze sfeer behouden, stelt Alexander, dan moeten we haar bevrijden uit de interpretaties die de afgelopen eeuw aan het werk van (onder andere) Hegel en Tocqueville zijn gegeven. *Civil society* is een paraplu-begrip geworden, waar alle instituties onder terecht lijken gekomen die niet de staat zijn. In de interpretaties van sommigen vallen families of zelfs de markt, en in de interpretatie van de meesten vallen in ieder geval alle vrijwilligers er onder. Soms wordt onder invloed van Marx het bourgeois karakter van de *civil society* benadrukt, waardoor deze nog slechts wordt gezien als een uitdrukking van bestaande machtsverhoudingen, als de omgeving van het kapitalisme. Zo raakt de kern buiten beeld: het democratische vermogen van de *civil society*. Markten zijn niet de grootste vijand van de beschaving gebleken, de structuur van de markt (niet: van het kapitalisme) heeft de *civil society* mede mogelijk gemaakt – 'We are no more a capitalist society than we are a bureaucratic, secular, rational one, or indeed a civil one' (Alexander 2006: 33).

Deze sfeer heeft als skelet een diep verankerde culturele code die draait om *civil* en *uncivil*; wie beschaafd is, is lid van de *civil society*, wie onbeschaafd is kan er onmogelijk lid van zijn. Wie actief, autonoom, rationeel, redelijk, kalm, beheerst, realistisch, bij zijn verstand is hoort er bij, en wie er niet bij hoort is passief, afhankelijk, irrationeel, hysterisch, opgewonden, onbeheerst. Met deze *binary code* geven leden van een groep aan wie en wat deugt en

wie en wat niet. Deze code levert elke moderne maatschappij een rotsvaste structuur, aldus Alexander. Mensen veranderen, de codes niet. De karakterisering en reiken we uit in de civiele sfeer, maar ook wel in andere sferen: op de markt, in de staat, in de kerk. Zo sluiten we mensen binnen en buiten. In verschillende stadia van de geschiedenis voldoen *out groups* – vrouwen, zwarten, joden – niet aan de civiele kenmerken. Hun identiteit is vervuild geraakt, *polluted*, in het proces waarmee de *in group* de wereld om zich heen begrijpt door grenzen aan te brengen. Ze krijgen kenmerken toegedacht die hen ongeschikt maken voor deelname aan de civiele sfeer. Door te wijzen op hun irrationaliteit, op hun gebrek aan autonomie, op hun loyaliteit die zich niet met de publieke zaak maar op het gezin of op het (verkeerde) geloof richt, legitimeren we uitsluiting van groepen, uitsluiting van en door instituties, normen en waarden.

Maar met diezelfde begrippen kunnen buitenstaanders ook – en dit is wat Alexander betreft de kern van de zaak – de civiele sfeer in beroering brengen. De status-quo kan altijd aangevallen worden. De leden van een *out group* delen met de *in group* wel degelijk de capaciteit en de gewoonte om hun bestaan te ordenen via begrippen als redelijkheid, rationaliteit, verstand, maar ook openheid, vertrouwen, vriendelijkheid. Minderheden kunnen bewijzen aandragen dat ze ook vallen onder de criteria voor lidmaatschap van de *civil society*, die immers als algemeen geldend gepresenteerd worden omdat die samenleving *civil* is. Ze kunnen eisen ook als verstandig te worden gezien.

‘... even in societies that are rent by intensive social conflict the constructions of both civic virtue and civic vice tend to be widely accepted by all sides. What is contested in the course of civic life, what is not at all consensual, is how the antithetical sides of this discourse, its two symbolic sets, will be applied to particular actors and groups’ (Alexander 2006: 64).

Om de eis als civiel te worden gezien te vertalen, staan communicatieve en regulerende instituties ter beschikking. De communicatieve instituties zijn de publieke opinie, opiniepeilingen (die fungeren als peiling én constructie van de mening), massamedia (fictie en non-fictie), verenigingen. Wanneer leden van een *out group* succesvol aantonen dat ook zij onder de goede kant van de code vallen vindt *civil repair* plaats: de *civil society* verruimt zich, herordent zich. Deze reparatie is voorspelbaar noch te plannen. Er wordt geen geest vaardig over een minderheidsgroep die zegt: tijd voor *civic repair*. Migratie van het platteland naar de stad of de industriële ontwikkeling brengt de bestaande tegenstellingen tussen de verschillende groepen en de bijbehorende onrechtvaardigheid scherper aan het licht. Daar komen eisen uit voort, van individuen, van kleinere of grotere bewegingen. Het kan ook een oorlog zijn die de aanzet geeft tot de inval in de civiele sfeer. Wanneer de tegenstander in die oorlog racistisch of antisemitisch is, wordt het lastiger om stigma’s

in stand te houden die de partij die zichzelf als 'de goede partij' presenteert óók toerekent aan de bewuste minderheid. Zowel de burgeroorlog in Amerika als de oorlog tegen de Duitsers geldt hierbij als voorbeeld.

Wanneer de eis om ook als *civil* gezien te worden goed verwoord wordt door voormannen of -vrouwen van de *out group*, zullen tenminste sommige mensen in de *in group* ongemakkelijk gaan bewegen, misschien overlopen naar het kamp van de *out group* of hun argumenten herhalen in eigen kring, in andere dan in de civiele sfeer. Cruciaal voor de *out group* is herkenbaar worden voor de *in group*. Dreigementen of geweld helpen niet want machtsvertoon kan snel worden gezien als bevestiging van de negatieve identiteit van de *out group*.

De *civil repair* die dan optreedt komt in drie smaken: assimilatie, koppeling en multiculturalisme. Bij de eerste vorm krijgen de leden van de *out group* de mogelijkheid om mee te doen wanneer ze hun stigma's thuislaten. Alexander lijkt te suggereren dat deze vorm weliswaar de meest natuurlijke reactie op vreemdelingen is, en als erkenning van wederzijdse menselijkheid zeker geen 'foute' vorm, maar toch aan het verdwijnen is (Alexander 2006: 424). Bij de tweede vorm (*hyphenation* of *melting pot*) worden stigma's van minderheidsgroepen in het publieke domein getolereerd. In de derde, volgens Alexander empirisch meest stabiele en normatief best verdedigbare vorm, worden mensen niet volkomen of een beetje van hun kenmerken gescheiden, maar worden de kenmerken zelf gezuiverd (*purified*). Assimilatie en *hyphenation* krijgen van Alexander een tamelijk empirische beschrijving, maar het multiculturalisme omarmt hij expliciet:

'In contrast with assimilation and even hyphenation, multiculturalism dramatically expands the range of imagined life experiences for core-group members. In doing so, it opens up the possibility not just for acceptance and toleration but for understanding and recognition' (Alexander 2006: 451).

Alexander demonstreert de varianten van dit mechanisme door uitgebreid in te gaan op de burgerrechtenbeweging van Martin Luther King en op de joodse emancipatie in Duitsland en de Verenigde Staten. Iets minder uitgebreid laat hij het zien voor de Amerikaanse vrouwenbeweging, met daarbij wat uitstapjes naar Europa. Daartoe reconstrueert hij sociale bewegingen als *social devices* die voor vertalingen zorgen, van het discours van de *civil society* naar de taal van de verschillende regulerende en communicatieve instituties (Alexander 2006: 233).

De vrouwenbeweging kon pas tot stand komen zo'n honderd jaar nadat in het verlengde van de Franse en Amerikaanse revolutie de eerste eisen voor gelijke rechten geformuleerd waren. Daarvoor was de grote meerderheid van de mannen en vrouwen eenvoudigweg niet overtuigd van het ondemocratische karakter van de gevestigde sekseverhoudingen. Bij wijze van tussenstap,

als compromis, accepteerden de eerste feministen een variant op de ondergeschikte rol van de vrouw; die waarin de negatieve civiele kwaliteiten van de vrouw die de reden waren om haar uit te sluiten, een positieve draai kregen (Alexander 2006: 244). Anders dan mannen hadden zij wel verstand van opvoeding en zorg, en dat gaf hun recht van spreken, tenminste in die domeinen. Alexander spreekt over *m/otherhood*. Deze rol leverde begin 20e eeuw genoeg podium op tijdens vergaderingen en bijeenkomsten, genoeg publieke zichtbaarheid, om vervolgens de echte eisen (het feminisme dat gelijke rechten vraagt) gehoor te geven. Alexander benadrukt hier het publieke – en niet het politieke – element: het gaat om het daadwerkelijk *presenteren* van de onderdrukkende verhoudingen in het huwelijk, op de werkvloer, als strijdig met universele uitgangspunten om op die manier de civiele sfeer in beweging te krijgen.

Gedetailleerd gaat Alexander in op de burgerrechtenbeweging, waarin hij laat zien dat het proces van integratie altijd doorgaat, dat bijvoorbeeld de vooruitgang die de Afro-Amerikanen boekten direct nadat in de burgeroorlog het slavenhoudende Zuiden van de Verenigde Staten was verslagen, snel weer teloor ging omdat ook in het Noorden het racisme diep in de cultuur zat. Het was vooral door en door beschaafde dominee dr. King die zorgde dat progressieve witten het programma van de *civil rights movement* konden herkennen. Daarvoor waren zijn geweldloze manifestaties én zijn strategische verbanden met journalisten van belang.

‘In establishing a relationship with the surrounding civil sphere, the Civil Rights movement engaged not only in instrumental but in symbolic action, creating a compelling, arresting, existentially and politically encompassing narrative, a social drama with which the audience, the members of the Northern civil society, could identify and through which they could vicariously participate’ (Alexander 2006: 305).

De joodse emancipatie gedurende de afgelopen eeuwen is het bewijs contra de beloften van assimilatie. Zelfs de meest energiek beleden assimilatie heeft hen in Europa niet beschermd tegen de Holocaust. Aan de hand van de rol van de joden in de Amerikaanse cultuur voor en na de Tweede Wereldoorlog laat Alexander zien dat na de oorlog joodse kenmerken hun negatieve stigma's verliezen, en bij vlagen zelfs verkeren in positieve eigenschappen. Hollywood en romans zijn hier het bewijsmateriaal om te laten zien dat de joden een plaats opeisen in de *civil society* door hun eigen identiteit een plaats te bezorgen in de culturele canon. Philip Roth, die onder andere met *Portnoy's Complaint* een berucht portret schildert van een jood met slechte trekken, speelt een grote rol in de argumentatie van Alexander.

Civil repair gaat niet om verovering. Er is geen vaststaande hoeveelheid ruimte die een democratie te bieden heeft. Het gaat om symbolische erken-

ning van de ander, om de plaats die bijvoorbeeld de Cosby show inneemt in de programmering van de televisie. Of om het feit dat voor 1940 joodse acteurs een Angelsaksische naam aannamen om in Hollywood aan de bak te komen terwijl sinds Woody Allen acteurs joodse namen aannemen om populair te worden op het scherm. Het gaat om de kracht van sociale bewegingen, individuen en groepen om over langere tijd zich te presenteren als *civil*, als deel van de publieke zaak. Wanneer het drama van uitsluiting ook door delen van de 'in group' ervaren wordt, ontstaat een gevoel van trauma, dat om herstel vraagt. De relevante tegenstelling in Alexanders betoog is dus niet progressief-conservatief, betreft niet het belang van verschillende waarden. Alle betrokkenen zijn het er over eens welke waarden er toe doen. Wie aanspraak op die waarden kan maken, dat is de kwestie die voor problemen zorgt.

Alexander levert veel waar voor je geld: een stevige normatieve onderbouwing van een stevige theorie. *The civil sphere* bevat een duidelijk conceptueel apparaat. Wanneer de samenleving het studieobject is, is de binaire code de manier om hem te ontrafelen. Het discours van de *civil society*, dat tevens de structuur er van is, gaat over wie er wel en niet lid van is. Dialoog creëert de werkelijkheid waarin noodzakelijk zowel onze goede en slechte kanten tot uitdrukking komen. Zolang de dominante groepen zich onderwerpen of zeggen te onderwerpen aan de *civil society*, zijn ze gevoelig voor juist verwoorde, goed getimede representaties van onrecht. Mits kundig gebracht, kunnen minderheidsgroepen daardoor succesvol een beroep doen op de rechten van de meerderheid. Conflicten gaan dus niet primair over geld of macht, maar over erkenning. Er is in de democratie een solidaire sfeer die zich met horten en stoten weet te weren tegen de menselijke neiging om groepen buiten te sluiten en slecht te behandelen. Insluiting is daar een doel op zich. Zo is het idee van rechtvaardigheid bevrijd uit de handen van openlijke en verkapte marxisten, die veronderstellen dat het wezen van elk conflict om (on)gelijkheid van bezit en inkomen draait, en uit de handen van conservatieven die veronderstellen dat vooruitgang een leeg begrip is.

En het mooie is, we kunnen hier meteen op stap met Alexander. Sterker, de overtuiging dat cultuur de motor van de verandering is, heeft al met kracht ingang gevonden. Het 'strong program' mag in academia niet wijdverbreid zijn, de daarin verwoorde opvatting wordt feitelijk door de Nederlandse politiek al sinds een paar jaar stevig omhelsd. De 'culturalisatie van burgerschap' – zoals die tegenwoordig steeds meer tot uitdrukking komt in het benadrukken van kleding, thuisvoelen, gezinsverhoudingen of religie als te delen waarden en normen die ten grondslag moeten liggen aan insluiting in de natie – is al volop onderwerp van beleid (Duyvendak et al., te verschijnen). In plaats van over rechten en plichten praten we tegenwoordig in Nederland graag over culturele praktijken, kennelijk in de overtuiging dat daar cruciale veranderingen mee te bewerkstelligen zijn.

De strijd om symbolen als hoofddoek en handen-geven-aan-vrouwen zou in lijn met *The Civil Sphere* dus *niet* het product mogen heten van de strijd om lidmaatschap van de Nederlandse civil society. Dat zou een ‘weak’ staaltje theorievorming zijn, waarbij cultuur gevolg is van andere acties – de redenering is dan dat eigenlijk niet de hoofddoek wordt afgewezen, maar de pogingen van de vrouw die hem draagt om mee te concurreren om beschikbare banen. ‘Strong’ zou het zijn om te veronderstellen dat de toekenning van rechten of het onthouden daarvan het gevolg is van de interpretatie door de *in group* van de hoofddoek als onderscheidend symbool, als stigma. De verschuiving van de oude politieke eis voor integratie door het delen van rechten en plichten, naar de nieuwe politieke eis van emotionele verbondenheid als ultieme uitdrukking van burgerschap, is dan niets meer en niets minder dan het aan de oppervlakte komen van de meest fundamentele uiting van solidariteit, die immers alleen van kracht is voor gelijken. Burgerschap is dan voertuig voor het zelfbegrip van de samenleving, niet T.H. Marshalls bemiddelaar van klas-entegenstellingen, maar het schakelbord voor de verschillen.

Het is goed dat de civil society zo’n ambitieuze verdediging heeft gekregen, maar de vraag blijft in hoeverre dit strijdros geschikt is voor alle arena’s. De casusselectie van het boek levert niet bij voorbaat een zo universeel apparaat op als Alexander suggereert. De studie doet door zijn kwalitatieve en breed en diep georiënteerde opzet bijna ‘Europees’ aan: geen pagina’s vol met gecrunchte data, maar een constante dialoog met de grondleggers van de sociologie. Toch bestaat deze nagenoeg geheel uit voorbeelden die in de Verenigde Staten spelen of die in de Amerikaanse cultuur tot wasdom komen. In de opbouw van de casussen komt de moderne geschiedenis van Europa nog wel ter sprake. Maar het decor van de drietrapsraket *assimilation-hyphenation-multiculturalism* is voor alles het Amerika van de 20^e eeuw. Zo gaan de gedachten van de lezer onwillekeurig eerder in de richting van Amerikaans exceptionalisme dan van universaliteit. Al wil Alexander dat nu juist niet, en claimt hij ook dat het niet zo is (Alexander 2006: 241). Bovendien is er ook betekenisvol verschil tussen de drama’s die hij belicht, maar dat blijft buiten beeld omdat de economie of de macht van het geld zo nadrukkelijk geen rol mag spelen in het sterke culturele programma. Wanneer Alexander laat zien dat de joodse identiteit positiever beoordeeld wordt, haalt hij het voorbeeld aan van een actrice die een joodse nom de plume aanneemt. Maar wat betekent het dat dit Whoopy Goldberg is, een zwarte actrice? Hij gaat vrij uitgebreid in op het werk van Philip Roth om te laten zien dat de eerst zo gestigmatiseerde joodse identiteit nu bijna ten onder gaat aan zijn eigen succes, maar mist de gouden kans om aan de hand van diens *The Human Stain* het (bizar-mooie) verhaal te analyseren van de heel licht getinte Afro-Amerikaan die zich voordoeft als jood en carrière maakt aan de universiteit. De naoorlogse

joodse emancipatie lijkt geslaagd, die van de Afro-Amerikanen nog lang niet, maar Alexander maakt daar weinig woorden aan vuil.²

De casussen zijn niet alleen Amerikaans en nogal losgeweekt van sociaal economische verschillen: ze zijn ook allemaal tamelijk heroïsch van karakter. Er wordt gestreden tegen het onrecht. Het zijn heftige maar nette conflicten. Ze onderstrepen dat inclusie beschaafde strijd is op het nationale niveau. Deze heroïsche manier van kijken is het product van Alexanders werkwijze. Die begint al met de vormgeving van zijn theoretische basis. Het onderscheid tussen de 'weak programs' en zijn 'strong program' is niet toevallig – de zwakke theorie moet wijken voor de sterke, om de democratie te redden. Maar Alexander poneert het eeuwenoude bestaan van de binaire code meer dan dat hij deze aantoot. En met een mooie hamer in de hand lijkt al snel alles op een spijker. Hij somt in de noten een lange serie werken op die het verstrekkende en oude karakter ervan heten te bewijzen, maar waar hij het hele boek door doorwrocht argumenteert is hij tamelijk abrupt met het poneren van die code (Antonio 2007).

Met het verheffen van de vriend-vijand tegenstelling tot de cruciale structuur, produceert hij in zijn onderzoek onvermijdelijk martiaal-civiele helden, gelovigen. Religie in haar meer traditionele vormen speelt in het boek nauwelijks een rol. Maar Alexander heeft wel degelijk een missie.

'The idea that there can be a secular faith has been anathema to modern sociology; which has been equated being modern with being beyond belief. I challenge this old-fashioned perspective of modernity. In its place, I introduce the idea of democracy as a way of life' (Alexander 2006: 4).

Tegenstellingen met betrekking tot 'zorg' of 'bescherming' bijvoorbeeld komen in *The Civil Sphere* niet voor, terwijl het wel of niet zorgen (voor zichzelf, voor anderen) herhaaldelijk aanleiding is geweest om mensen of groepen tot *out group* te verklaren (psychiatrische patiënten in het bos, onmaatschappelijken in Drenthe). Maar contra radicale feministen die veronderstellen dat een 'zorgethiek' zo niet datgene is wat vrouwen van mannen onderscheidt dan toch hetgeen is dat ontbreekt aan het publieke domein stelt Alexander:

'The question is not whether love, care, emotional feeling, loyalty and a relativizing contextualism are good things in themselves. Certainly they often are. Plural societies need such ethical codes. Nor is the question whether women's culture, as distinct from men's is important to preserve and sustain, often in a separated place. Certainly it is. The question rather, is whether such qualities can define the sphere of civil justice – indeed, whether identifying ethics by such qualities would make it possible to mark out a relatively autonomous civil sphere at all' (Alexander 2006: 263).

Zo raakt hij feitelijk minder ver weg van de republikeinse traditie dan hij suggereert wanneer hij in zijn eerste hoofdstukken benadrukt dat het hem om door identiteit en geschiedenis geladen emoties gaat. Hij kritiseert de opvatting van participatie in de traditie van Arendt en Habermas als te naïef, want ongevoelig voor alle redenen waarom mensen niet zouden deelnemen aan het publieke leven (Alexander 2006: 46-47). (Zie voor soortgelijke kritiek ook Kivisto 2007.) Een van de vereisten om dat wel te kunnen, om responsief te zijn jegens de *habits of the heart*, is accepteren dat meedoen aan het publieke debat een sociale en culturele conditie is, dat de mogelijkheden om mee te doen aan het politieke spel bepalend zijn voor participatie.

Hij stelt het wel, maar cruciaal lijkt Alexander dit niet te vinden. Wanneer hij uiteenzet waarom Putnams populaire analyse niet deugt is dat omdat diens benadering te weinig kritisch is ten opzichte van de werking van de huidige democratie. Het meenemen van alle verenigingen zegt wat Alexander betreft weinig over de dynamiek in het bereik van de solidariteit. Het is *out of date*, een manier van kijken naar democratische ontwikkeling in veel eenvoudiger maatschappijen dan de huidige (Alexander 2006: 98). Niet alleen omdat zulke associaties niet altijd de publieke ruimte opzoeken, maar ook omdat ze a- of zelfs antidemocratisch kunnen zijn.

‘... associations can contribute to democracy only if they are intertwined with the full range of communicative and regulative institutions and the cultural codes, which crystallize the idealizing normative commitments of the civil sphere. The civil potential of voluntary associations is promoted by these other institutions, even as they provide critical inputs in turn. If clubs and associations are merely self referential, they play no effective role in society’s civil sphere, though they may perform important functions in their respective non civil spheres’ (Alexander 2006: 103)

Alexander lijkt niet dol op de *Boy scouts* en andere clubs die militaire waarden propageren. Het komt er op neer dat wat niet naar buiten gericht is, niet *civil* is, en wat geen plannen heeft om de *civil sphere* op te rekken, ook niet *civil* is. Hier laat hij zijn eigen binaire code zien. Terwijl hij aan de ene kant door het boek heen de term *civil* bijna tot vermoeiens toe gebruikt, is hij aan de andere kant rigoureuus in waar deze van toepassing mag zijn: daar waar min of meer ‘progressieve’ organisaties proberen de democratie uit te breiden. Maar daarmee is de rol van – zeg – een verzameling zwaar religieuze mannen die in het geheim streeft naar democratische erkenning van hun verlangen om de staat te zuiveren van euthanasie of abortus ontdaan van hun ambitie *civil repair* te plegen – terwijl ze die zelf toch echt zo zullen zien. Of de rol van de clubs die menen dat méér ongelijkheid goed is. Of die van Geert Wilders.

The Civil Sphere draait om nette helden die in het publieke een strijd om erkenning uitvechten, nee, uitpraten. Wat nu te doen met nette publieke helden buiten de casussen die Alexander presenteert? Soms moet je niet te netjes zijn en soms heb je niks aan helden.

Wanneer moet je niet te netjes zijn? Denk aan de indringende en perverse combinatie van geld en publiek ambt die ten tijde van de Amerikaanse presidentsverkiezingen weer duidelijk wordt. Of – naar aanleiding van de intro van dit artikel – aan '11 september' en de vraag of je het gedrag van Al Qaida wel kunt begrijpen zonder expliciet aandacht te besteden aan de puur politieke en militaire invloed die de Verenigde Staten uitoefenen in het Midden Oosten. Ook de 'democraturen' achter Warschau zijn, met hun oplevend nationalisme en roofof kapitalisme, lastig voor te stellen als plaatsen waar de erkenning van verschillende identiteiten zinvol is als analytische as. Het herdefiniëren van het debat over de insluiting of uitsluiting van Turkije in de Europese Unie in binaire code zou vermoedelijk ook geen andere inzichten opleveren dan degene die we nu al hebben. Zo het al een begrijpelijke oefening zou worden, omdat daarbij door beide partijen zowel natiestaat als geloof als etniciteit inzet van debat worden gemaakt. En zou de niet-denkebeeldige uitkomst dat Turkije, het gezeur moe, bedankt voor verdere samenwerking, geïnterpreteerd moeten worden als nationalistisch particularisme en dus *backlash* of als cultureel zelfbewustzijn en dus emancipatie?

Wat verheldert het om de logica die prominent is in de sferen die naast de civiele sfeer bestaan – de markt, de staat – terug te brengen tot een tamelijk algemeen cultureel patroon? Zijn theorie is op dat terrein niet zo sterk, en Alexander formuleert het antwoord dan ook terloops en wat omfloerst: 'If the cultural and institutional definitions of the nation's integrative community are not civil or not civil enough, then force and violence become decisive ...' (Alexander 2006: 267).³

Wanneer heb je niks aan helden? Onder condities van overwegend losse verbanden zoals die een moderne maatschappij in het algemeen kenmerken, is de heroïek van het gezamenlijk ten strijde trekken meer af- dan aanwezig. Dat maakt de *civil society* niet per se minder duurzaam of weerbaar, maar het merendeel van de inhoud ervan – de opvattingen en het gedrag van burgers – is eerder braaf dan ruig. De tegenstelling tussen *in group* en *out group* lijken niet heel relevant om de individuele burger die de overheid wantrouwt, of het politiek en sociaal weldoorvoede maar bij vlaggen naar bestaansrecht zoekende middenveld te onderzoeken. Discursief worstelen ('discursive struggle') is niet de duiding van het type *in group* onzekerheid dat spreekt uit de toch als pregnant ervaren discussies over dit soort kwesties. En zonder prominent leiderschap wist de moslimgemeenschap in Nederland zich toch te min of meer teweer te stellen tegen 'Fitna' van Wilders, door onderling reacties af te stemmen, matiging te bepleiten, ergernis in te slikken. Zo iets verklaren vraagt om meer oog voor de vorm en inhoud van zwakke uitingen, zwakke voorkeuren.

Die gaan eerder over onderhoud dan over *repair*; onderhoud van contacten, onderhoud van idealen, onderhoud van instituties, onderhoud van etnische of inkomensverschillen. De dialoog daarin terugbrengen tot de door Alexander publiekelijk beleden binaire codes is ook een vorm van reductionisme.

Het is niet gezegd dat onheldere, niet-louterende casussen zijn theorie onderuit zouden halen. Gebrek aan intellectuele souplesse is vermoedelijk wel het laatste verwijt dat je Alexander kunt maken. (Zelf spreekt hij met betrekking tot de *civil sphere* over de 'maddening supplenes that marks its binary symbolic code' (Alexander 2006: 236.) Maar buiten de gebieden waar min of meer duidelijk afgebakende groepen om een of andere vorm van politiek burgerschap in een reeds beschaafde staat verzoeken, heeft *The Civil Sphere* minder betekenis.

Noten

- 1 De auteur bedankt de redactie van *Sociologie* voor het nuttige commentaar.
- 2 Alan Wolfe (2007) hoont Alexanders aaneenschakeling van de naoorlogse en relatief makkelijke integratie van joden in Amerika, aan de extreem problematische vooroorlogse integratie van de joden in Europa en de moeizame integratie van zwarten in Amerika. Hij spreekt over 'theory building gone wild'.
- 3 Morris (2007) en Eyerman (2004). gaan in op Alexanders analytische afkeer van machtsuitoefening als causale verklaring.

Literatuur

- Alexander, J. (2004) From the depths of despair: performance, counterperformance, and September 11. *Sociological Theory* 22 (March): 88-105.
- Alexander, J. (2006) *The civil sphere*. Oxford: Oxford University Press.
- Alexander, J. en P. Smith (2004) *The strong program in cultural sociology*. <http://research.yale.edu/ccs/about/strong-program>.
- Antonio, R.J. (2007) Locating the civil sphere. *The sociological quarterly* 48, 601-613.
- Duyvendak, J. W., T. Pels, M. Hurenkamp en E. Tonkens (te verschijnen) Dutch integration policy and political polarization (conferentiepaper).
- Emirbayer, M. (2004) The Alexander school of cultural sociology. *Thesis Eleven* (79) 5-15.
- Eyerman, R. (2004) Jeffrey Alexander and the cultural turn in social theory. *Thesis Eleven* 79 (11) 25-30.
- Kivisto, P. (2007) In search of the social space for solidarity and justice. *Thesis Eleven* 91 (Nov 2007) 110-127.
- Konrad, G. (1984) *Anti Politics*. Londen: Quartet Books.
- Morris, A. (2007) Naked power and the civil sphere. *The sociological quarterly* 48 (4) 615-628.
- Wolfe, A. (2007) 'Social skill'. *The New Republic*: 1-15. via martintanakar.blogspot.com/2007/05/sobre-civil-sphere-de-jeffrey-alexander.html.