

**DE GLIMLACH VAN DE KASSIERSTER;
een essay over de negatie en de bevestiging van de tijd**

Mark Elchardus

Van Simonides de Ceos wordt verteld dat hij de kunst van het geheugen heeft uitgevonden. Zijn kunst was erop gericht zoveel mogelijk, zo precies mogelijk te onthouden en steunde op een ordelijke, mentale classificatie van wat in het geheugen diende te worden opgeslagen. Als we het sociale geheugen definiëren als datgene wat overblijft van het verleden om in het heden een rol te spelen, dan kan de kunst van het sociale geheugen niet op die van Simonides gelijken. Zij dient daarentegen een subtiële mengeling van vergeten en onthouden, vergeven en dankbaarheid mogelijk te maken. Orde moet veeleer haar product dan haar basis zijn. Bestaat er zo een kunst ? In dit essay wordt zij gezocht in de rituelen van de ochtend en in de praktijken van de markt.

1. De oefening

In het kader van een werkcollege methoden werd, zonder verdere uitleg, aan een aantal informanten gevraagd hun "dag van gisteren" te beschrijven. De oefening had o.m. tot doel de studenten te leren wat zij in het echte onderzoek zeker niet moeten doen. Ik was er immers van overtuigd dat zij van een kale reis zouden thuiskomen; nietszeggende antwoorden zouden krijgen en daarom de volgende les des te sneller zouden begrijpen dat men ook ongestructureerde interviews zorgvuldig voorbereidt.

In zekere zin kreeg ik gelijk. De verzamelde antwoorden leken op het eerste gezicht informatie-arm en oppervlakkig. Terwijl ik ze samen met de studenten overliep, begon het ons echter op te vallen dat er grosso modo twee soorten van antwoorden waren. Die vaststelling ligt aan de basis van dit artikel.

1.1. Het unieke en het wederkerende

Eén groep van respondenten had vooral de nadruk gelegd op het "buitengewone" van hun dag: de kleinkinderen waren op bezoek gekomen, men was getuige geweest van een verkeersongeval, men was op restaurant gaan "uiteten", had een uitzonderlijk lange tijd in de kou op de tram staan wachten... Kortom, de nadruk werd gelegd op alles wat de dag van gisteren uniek of heuglijk had gemaakt; onderscheidbaar in de stroom der dagen. De dag werd, net zoals sommige stenen van middeleeuwse kerken, gemerkt en herkenbaar gemaakt voor de toekomst. Deze strategie van herinnering, die het veranderlijke benadrukt, werd trouwens ook gebruikt als men zich niets "noemenswaardigs" kon herinneren: "Och, gisteren heb ik niets speciaals gedaan, het was een gewone dag" (1).

De andere groep van respondenten begon spontaan met een opsomming van hun routine: "Zoals gewoonlijk ben ik...opgestaan, ik heb ontbeten en ik ben gaan werken"; "Zoals elke dag heb ik de tafel gedekt; ik doe dat altijd"; "...ik heb de kinderen gewassen, aangekleed en naar school gebracht". Bij deze respondenten is de strategie van herinnering duidelijk op het invariante en het wederkerende gericht. Zij vertellen hun dag in termen van de ruimere categorieën die hun handelingen gemakkelijk vergelijkbaar maken over de dagen heen en met de handelingen van an-

dere respondenten.

Het gaat in beide gevallen wel degelijk om strategieën van herinnering, d.w.z. om wijzen waarop men zich gebeurtenissen herinnert, en niet om wat men zich herinnert. Heel dikwijls waren het handelingen die door een buitenstaander als "dezelfde" zouden worden beoordeeld, die door de ene respondent naar voor werden gehaald als een gebeurtenis, door de andere daarentegen in de grijze stroom van de routine werden ondergebracht. "Gisteren, toen ik mijn kleinste naar school bracht, hebben we gekeken of er al botten op de bomen staan" vs. "...dan heb ik de kinderen naar school gebracht en daarna de tram genomen. Dat doe ik elke dag, behalve de dinsdag, dan moet ik vroeger op het werk zijn en brengt mijn schoonmoeder de kinderen naar school".

1.2. Negatie en bevestiging van de tijd

Wat ik hier strategieën van herinnering noem, is verwant aan en tevens verschillend van diverse classificaties van tijdservaringen en -concepties. Om het begrip te verduidelijken zal ik deze bondig overlopen en de verschillen markeren.

De Britse antropoloog Edmund Leach onderscheidt, in een inmiddels klassiek geworden essay, twee verschillende ervaringen van de tijd: de ervaring van het wederkerende enerzijds, die van de onomkeerbare verandering anderzijds (1961: 125). Tussen deze classificatie van Leach en de classificatie van de waarnemingen die ik net rapporteerde, bestaat er echter een belangrijk verschil. Voor Leach zijn wederkerendheid en onomkeerbaarheid ervaringen die we in de werkelijkheid opdoen. Bij de personen die hun dag van gisteren vertelden, werden gebeurtenissen die we "objectief" (van buiten en van op afstand) bekeken als dezelfde zouden beschouwen, nu eens voorgesteld als een herhaling dan weer als uniek. Het gaat hier dus minder, zoals bij Leach, om het rapporteren van verschillende ervaringen die al in de werkelijkheid besloten liggen, dan om het interpreteren van de sociale werkelijkheid en het leven. Door selectie uit het geheel van de mogelijke kenmerken die elke gebeurtenis potentieel uniek maken, worden verschillende werkelijkheden beschreven. In de ene treedt het herhalende en het wederkerende op het voorplan, in de andere wordt het unieke en de verandering belicht.

Dat verschil wordt vaak omschreven met de classificaties ahis-

torisch vs. historisch, categorisch vs. historisch of cyclisch vs. lineair (cf. Tillich, 1936; Larre, 1975; Panikkar, 1975; Nakamura, 1981; Needham, 1981). Het onderscheid tussen de strategieën van herinnering is m.i. echter meer verwant met het door Lévi-Strauss gemaakte verschil tussen "koude" en "warme" culturen. De koude culturen proberen de effecten van de tijd (2) en van de geschiedenis te negeren, terwijl de warme culturen precies in de geschiedenis hun wezenlijkheid vinden (1962: 307-310). De eerste doen pogingen om de zich herhalende gebeurtenissen en wederkerende cycli zo invariant mogelijk te houden en aldus de effecten van hun sequentie in de tijd te negeren. Zij proberen m.a.w., zoals Robin Horton het gevat stelt, de effecten van de tijd te annuleren (1967: 177).

Dat onderscheid, toegepast op kenmerken van het hedendaagse gedrag, eerder dan op grote cultuurverschillen, lijkt me fundamenteler dan dat tussen historische en ahistorische of cyclische en lineaire benaderingswijzen. Elke lineariteit kan trouwens altijd worden gedacht als een sequentie van cycli en elke cyclus als een sequentie van kleinere cycli. Het vastgestelde verschil tussen de strategieën van herinnering wordt m.i. het best weergegeven met het onderscheid tussen tijd-negerende (of atemporele) en tijd-bevestigende (of temporele) wijzen van handelen en interpreteren. De eerste benadert het handelen categorisch en stelt het voor als herhalend en wederkerend. Het handelen wordt op die manier losgemaakt van zijn specifieke plaats in de tijd en in de sequentie van de handelingen. Het wordt daardoor perfect vergelijkbaar met andere handelingen. De tijd is dan a.h.w. stukgeslagen; hij bestaat uit fragmenten die men weer op verschillende manieren kan combineren. Deze modus schept een wereld waarin handelingen zich herhalen en/of aan elkaar kunnen gelijkgesteld worden ondanks hun ongelijktijdigheid. De tijd-bevestigende modus daarentegen, benadrukt het unieke van elke handeling door deze in de stroom van het handelen te plaatsen. Het tijdstip van de handeling, haar oorsprong in de tijd of haar plaats in een sequentie van handelingen, wordt daarmee onderdeel van de betekenis van die handeling.

Deze modi zijn hier om didactische redenen beschreven als een dichotomie, terwijl zij in feite de polen van een variabele vormen. Men kan eerder het herhalende of eerder het unieke benadrukken; men kan de betekenis van een handeling eerder zoeken in de negatie van de tijd of eerder in de beklemtoning van de

fundamenteel creatieve en destructieve kracht van de tijd (3).

Het is die variatie die ik verder ben gaan exploreren (4), met als probleemstelling aanvankelijk niet meer dan een bewondering voor en verwondering over de wijze waarop zwaarwichtige dualismen als 'onveranderlijkheid en verandering', 'cyclus en loop', 'continuïteit en discontinuïteit', in het dagelijkse leven soepel worden gehanteerd. De mogelijkheid om dat te doen lijkt me de kern van het temporeel bewustzijn en van de kunst van de tijd (cf. Luhmann, 1982: 299).

2. De ochtend

Om die kunst beter te begrijpen, ben ik gaan kijken naar "beginnen" (5). Ik denk dat we sociologisch veel kunnen leren van de studie van ouvertures, inleidingen, openingen, eerste-steenleggingen, vertrekken, aanvangen, in-beweging-zettingen, lanceeringen... Om te beginnen beperk ik me hier tot een zeer voorlopig en kort verslag van de exploratie van de aanvang van de dag. Wat gebeurt er tijdens de ochtendschemering? Drie dingen zijn me opgevallen.

2.1. Transitieperiodes

Het begin van de dag is niet een moment of een tijdloos punt, doch een tijdsbestek met een bepaalde duur die trouwens ook als een verloop of ontwikkeling wordt beleefd. Onder het "begin van de dag" verstaat men doorgaans een geheel van activiteiten, dat wordt ingezet met het wakker worden of het opstaan en eindigt met een activiteit die beschouwd wordt als de overgang naar een ander tijdsbestek. Deze overgang blijkt meestal gemarkeerd door een ruimtelijke grens: men overschrijdt een drempel, overbrugt een afstand, opent een deur, gaat door een poort, prikt-eenklok en in het geval van huisvrouwen gaat men "naar de keuken" of "boodschappen doen".

In standaardtijd uitgedrukt kan dat tijdsbestek van een kwartuur tot een paar uren in beslag nemen. Een grafisch veelzeggende voorstelling ervan werd bekomen uit een tijdsbudgetonderzoek bij 142 personen (Elchardus et.al., 1984). In dat onderzoek werd ook gevraagd naar de betekenis die aan het handelen werd gegeven en werd een techniek ontwikkeld om grafisch de mate

voor te stellen waarin de verschillende betekenissen die aan het handelen werden gegeven, over de dag fluctueren (6). Zonder hier op de resultaten van dat onderzoek in te gaan, kan wel worden vermeld dat het verloop van de curven over de dag een duidelijke dagindeling aan het licht brengen. Deze doet zich voor als een afwisseling van, enerzijds relatief lange perioden waarin een bepaalde betekenis of een beperkt aantal betekenissen overheersen, anderzijds van perioden waarin de curven elkaar kruisen en van de ene dominante betekenis op de andere wordt overgestapt. Deze laatste zijn de perioden van transitie en overgang waarin een reeks handelingen van relatief korte duur elkaar opvolgen. De dag, ook die van de werklozen, blijkt uit een vijftal perioden te bestaan: de nacht, de voormiddag, de namiddag, de vroege avond en de late avond. Het zijn deze tijdsbestekken die door de transitieperioden worden gescheiden.

Men zou, als heuristische hypothese, in deze transitieperioden de momenten van de "rite de passage" kunnen zien. Door het opstaan neemt men afscheid van de nacht; men sluit de transitiefase af door een grensoverschrijding en wordt geïncorporeerd in een ander tijdsbestek; daartussen verkeert men in een overgangperiode zonder duidelijke, overheersende betekenis (cf. Turner, 1969: 95).

In elk van de transitieperioden komen een aantal handelingen frequent terug: zich wassen, handen wassen, tanden poetsen, van kleren veranderen, eten, drinken, naar het toilet gaan, van plaats veranderen. Elk van die transitieperiodes blijkt zich tot op zekere hoogte voor te doen als een vast verloop van activiteiten: men weet van bij de aanvang min of meer wat men achtereenvolgens gaat doen. Het zijn echter vooral de transities van nacht naar dag en van dag naar nacht, die dat karakter hebben. Men neemt "verlof" van zijn routine als men in die transitieperioden ruimte laat voor het onverwachte: "...als ik me na het ontbijt kan afvragen of ik me onmiddellijk ga wassen of eerst de krant ga lezen...dat is vakantie".

2.2. Het ochtendritueel

Omwillen van het belang dat wordt gehecht aan de vrij strakke herhaling van een reeks handelingen, is men geneigd deze transitiepraktijken te beschouwen als een ritueel. Ik gebruik deze term slechts na enige aarzeling. Hem toepassen op praktijken

die niet het minste uitstaans hebben met het sacrale, zou immers mystificerend zijn. Het is echter opvallend hoezeer die eerste uren van de dag gevuld worden met handelingen waarvan men het preciese verloop belangrijk acht en bepalend voor de kwaliteit van de dag die gaat volgen. Het is alsof een verstoring van de ochtendpraktijk meer krenkt dan de instrumentele bedoeling van de gestelde handelingen en dieper de dag in grijpt om, op een wijze die de respondenten moeilijk onder woorden kunnen brengen, het welzijn en het zich goed bevinden aan te tasten. "Als ik mijn tanden niet kan poetsen voor het ontbijt is mijn dag om zeep". "Ja, ja ik moet direct mijn tas koffie hebben". "Ik eet liefst voor ik mij aankleed. Daarom ga ik niet graag op hotel." En zelfs: "Ik heb een tijd direct een sigaret opgestoken (van zodra hij wakker werd, M.E.). Ik voelde me daar niet goed van. Maar dat hoorde er toen bij".

Die handelingen reiken verder dan hun instrumentele bedoelingen. Zij zijn magisch lato sensu. Vele mensen blijken zich een individuele cultus van het wel-zijn te hebben ontworpen, die zich rond de dagelijkse transitieperioden uitkristalliseert en, objectief bekeken, opgebouwd is rond het opstaan, de wijze waarop men zijn pantoffels wil vinden, het programma dat men op de radiowekker beluistert, het ontbijt (misschien wel het meest gestandaardiseerde van alle maaltijden), de plaats en de wijze waarop men zich schminkt...

2.3. De paradox van het begin

In de commentaren die de informanten zelf bij dat ochtendritueel hebben geplaatst, kan men een dubbele relatie met de tijd onderkennen.

Tot op zekere hoogte en voor verschillende personen in verschillende mate, is men ervan overtuigd dat elke ochtend inderdaad een nieuw begin is en niet gewoon een verderzetting van gisteren. Men heeft de indruk dat men zich redelijkerwijze kan "... voornemen van de dag iets te maken". Men spreekt soms expliciet over de ochtend alsof deze een mogelijkheid biedt om te breken met het onmiddellijke verleden: "... Het (een verziekte relatie waarin de respondent verwickeld was, M.E.) had zich toen zodanig opgestapeld dat ik de volgende dag besloot het helemaal anders te doen". En heel courant zegt men "... 's morgens voel ik me een nieuw mens". Ik denk dat we deze laatste uit-

drukking niet metaforisch doch letterlijk moeten opvatten. Uit de gesprekken die ik rond dat thema heb gevoerd, weerhoud ik in elk geval de indruk dat de nacht wordt beschouwd als een overgangperiode die 's ochtends de mogelijkheid biedt om het verleden, de routines waarin men is vastgelopen en zijn oude zelf, gedeeltelijk achter zich te laten. In die zin is opstaan na een nachtrust ook telkens een heropstanding. Men ontbindt als het ware de continuïteit van de tijd. Herbeginnen blijkt echt mogelijk te zijn.

Het leven is geen opeenstapeling, geen sliert of vector van handelingen. Het is veeleer een temporele structuur van fasen en tijdsbestekken, drempels en transities, waarin de handelingen op een zinvolle wijze kunnen worden ondergebracht. Soms worden handelingen in die structuur ook gewoon opgeborgen. Een bepaalde sequentie van handelingen wordt dan afgesloten en "vergeten".

In het ochtendritueel ligt echter niet alleen de mogelijkheid van een breuk met het verleden besloten. De handelingen van de ochtend zijn ook steeds de inzet van een nieuwe dag. Zij worden door alle respondenten voorgesteld als het begin van iets dat nog moet komen en als belangrijk voor de kwaliteit van wat gaat komen. Zij leggen de basis van een sequentie van handelingen en kondigen als het ware al aan welke soort dag het zal worden. Men zet een vrije dag anders in dan een werkdag en het ochtendritueel is duidelijk een manier waarop men voor zichzelf de dag die gaat komen definieert. **"De zondag moet beginnen met broodjes en echte boter"**. Een van mijn informanten, een verwoed krantenlezer die de Amerikaanse "Sunday papers" had leren kennen, betreurde hun afwezigheid in België, **"want als men 's morgens de living met zo'n krant kan bedekken, weet men pas echt dat het zondag is"**.

Het begin van de dag is dus wel degelijk een begin in de dubbele en paradoxale betekenis van dat woord. Het is een breuk met wat voorafgaat en de aanzet van een nieuwe continuïteit en van een nieuwe sequentie. Het geloof in het begin steunt op de overtuiging dat men de continuïteit van het leven voldoende kan doorbreken om terug te kunnen beginnen, en tevens in voldoende mate kan bewaren opdat het begin geen geïsoleerd moment zou blijven, geen begin zonder gevolg en dus geen begin.

2.4. Breuk en continuïteit

Het debat dat wordt gevoerd tussen voorstanders van de verklaring van de geschiedenis in termen van "breuk" enerzijds, "continuïteit" anderzijds (cf. Gras, 1979: 159-162), lijkt wel bijzonder wereldvreemd als het in het licht van dat ochtendritueel wordt bekeken. Zo'n debatten getuigen van een overdreven afstand van het bestudeerde. Men bekijkt het handelen van zodanig ver en met zo weinig kennis van zaken, dat de temporele structuur waarin het leven zich ontvouwt en vorm krijgt, onzichtbaar blijft. Vanuit die positie van onwetendheid speurt men dan naar continuïteit, los van de ervaring van de actor. Men spreekt van een breuk als de sequentie van handelingen niet langer in de "theorie" van de waarnemer past.

Breuk en continuïteit staan in de overtuiging en de praktijk van het ochtendritueel echter niet als alternatieven tegenover elkaar. Zij vormen de elementen waarmee men beginnen mogelijk maakt. Het is in de mate dat men daarin slaagt dat ook keuze en dus handelen mogelijk worden. In een situatie waarin het handelen volkomen bepaald (gedetermineerd) is, zijn geen "beginnen" of keuzes mogelijk; doch als alles chaos en toeval is - als voorspellen en achteraf rationalisatie onmogelijk blijken - hebben de begrippen 'begin' en 'keuze' evenmin zin, aangezien zij dan niet met een gevolg in verband kunnen worden gebracht en geïsoleerde, zinloze momenten blijven. Beginnen en kiezen zijn slechts mogelijk in een wereld van relatieve invariantie, waarin de discontinuïteit van voorspelbare sequenties van handelingen en hun betekenissen, continuïteit op een ander niveau veronderstelt (7).

We zien trouwens dat in perioden van omwenteling en revolutionaire opwinding de behoefte aan modellen uit het verleden vaak het grootst is. Voor vele patriotten is "La Révolution" aanvankelijk een omwenteling: draaiing om de as, toer en terugkeer naar Athene, Sparta of de waardigheid van de Romeinse Republiek. Geleidelijk, in de loop van de revolutie zelf, gaat men deze beschouwen als een algehele en op de toekomst gerichte verandering in de gang van zaken. In de mate dat zij het begin van een nieuwe tijd markeert, ontwikkelt die revolutie haar eigen cyclische structuur: 1793 herhaalt 1789, 1848 herhaalt 1793, de Commune herhaalt 1848, mei '68 herhaalt de Commune... elke lentebetoging herhaalt mei '68 (cf. Rezsohazy, 1987). Bij

de analyse van hun eigen handelingen en het plannen van hun strategie, vroegen de Russische revolutionairen zich af in welke fase van de Franse Revolutie hun eigen omwenteling zich bevond. De lineaire geschiedenisopvatting en meer dan een eeuw onverdond vooruitgangdenken, hebben niet kunnen verhinderen dat men in de Amerikaanse geschiedenis een herhaling van Rome wil zien. Het agrarische Amerika herhaalt de Romeinse Republiek; Amerika als centrumland voert het Imperium op; de decadentie (het pop-hedonisme zou Daniel Bell zeggen) zet in, de val is nakend... Het gaat hier m.i. niet om een poging "een les uit het verleden te halen" (dat gebeurt op school, maar zelden daarbuiten) en nog minder om een paniekerige vlucht naar het verleden, op zoek naar zekerheid. Neen, in die terugkeer naar het verleden is de verandering zelf aan het werk. Het verleden reikt het materiaal aan om met schijnbare concreetheid en werkelijkheidszin te spreken over het onbestaande of het nog-niet-bestaande. De gedeelde interpretatie van het verleden levert dan de basis voor een discussie over de toekomst, net zoals het neerschrijven van wetten, met de bedoeling ze nu eens en voor altijd vast te leggen, ze ammendeerbaar en veranderlijk maakt. De humanisten van het quattrocento hebben aan hun nieuwlichterij een werkelijk gepaste naam gegeven: elke vernieuwing is in zekere zin altijd een renaissance en elke Renaissance een vernieuwing.

3. De teksten

Als men dat samenspel van breuk en continuïteit, herhaling en vernieuwing exploreert, kan men moeilijk de begrippen vergeten, herinneren en geheugen vermijden. Wie 's morgens herbegint of rond nieuwjaar goede voornemens koestert, "vergeet" het verleden. De Franse Revolutie staat model voor latere revolutionairen omdat deze zich haar verloop "herinneren".

Onder 'geheugen' versta ik hier niet een aspect van de individuele intelligentie. Dat is slechts één element van het vermogen om het verleden te bewaren. Het is dat vermogen dat ik hier geheugen noem.

Een verder onderscheid dringt zich op. Men verwacht immers dikwijls de sporen van het verleden met het vermogen die sporen te herinneren of te vergeten. Zo beschouwt men bibliotheken dikwijls als geheugens. Alain Resnais heeft zijn film over de

"Bibliothèque nationale" met Franse grootspraak "Toute la Mémoire du monde" genoemd. De metafoor is gevaarlijk. De documenten die in een bibliotheek worden bewaard zijn immers slechts sporen van het verleden. Zij worden bewaard in de betekenis van "niet weggedaan", "opgeborgen", "niet vernield". Zij blijven, samen met zovele andere getuigen van de voorbije hedens, toegankelijk voor observatie, beschrijving, analyse, interpretatie. Dat werk levert een ander geheugen op, waarin een bepaalde interpretatie van een voorbij heden wordt herinnerd: terug in het heden wordt geïncorporeerd. Dat werk levert m.a.w. een geheugen op waarin het verleden wordt bewaard, doch nu in de betekenis van "in acht genomen".

Kortom, ik maak een onderscheid tussen het geheugen als voorbij heden (de sporen van de voorbije hedens), het geheugen als tegenwoordig verleden (wat we van de voorbije hedens terug in het heden hebben geïncorporeerd) en het geheugenwerk (vergeten en herinneren).

Het sociale en collectieve vermogen om het verleden te bewaren, heeft betrekking op zowel het bewaren van de sporen (de museale functie) als op het eigenlijke geheugenwerk. Het is dat laatste - de wijze waarop de voorbije hedens als dan niet tegenwoordig verleden worden - dat bijzonder gevoelig ligt. Glasnost wordt in onze kranten zowel met herinneren als met openbaarheid in verband gebracht. In het Russisch betekent het blijkbaar "zichtbaar maken", "voor de ogen van het publiek brengen". De verwarring met herinneren is echter instructief en geïnspireerd. Het zichtbaar maken van het verborgen gedeelte van het voorbije heden is immers tevens een poging om te herinneren in de zin van terug op te nemen als een relevant aspect van het heden.

Het herinneren heeft trouwens een merkkelijk betere pers dan het vergeten. We zijn vooral vertrouwd met de brutale en tragi-komische vormen van het vergeten, zoals ze op onnavolgbare wijze door Kundera in zijn "Boek van de lach en het vergeten" werden beschreven: het prominent personage dat in ongenade is gevallen en zorgvuldig van alle officiële foto's wordt weggevaagd. De gebeurtenissen die de toonaangevende interpretatie van het verleden bedreigen en die uit de geschiedenisboeken verdwijnen. De dwarsligger die zijn verleden verliest: zijn naam verdwijnt uit het geboortenregister, bij de spaarkas vindt men van hem geen spoor meer en er zijn geen bewijzen dat hij ooit heeft gewerkt.

Als enige toekomst rest hem een kafkaïaans on-bestaan.

Die eeuwenoude Europese voorkeur voor het herinneren, ten koste van het vergeten, werd ongetwijfeld nog aangezwengeld door de moderne kritische theorie. Zowel voor Marx als voor Freud is het meest relevante steeds het achterliggende en het verborgene. Wat wordt vergeten glijdt bijgevolg niet gewoon weg. Het wordt onderdrukt; gewelddadig uit het tegenwoordige verleden naar het onbewuste, voorbije heden verdrongen. Daar leidt het dan een verborgen leven als spoor, litteken en bron van ongemakken. Volgens Freud moet zo'n verdrongen gebeurtenis eerst worden herinnerd om onschadelijk te worden gemaakt. Het is aan deze archeologische therapie van het opgraven, het aan't licht brengen en het herinneren, dat Habermas zijn kritische theorie ophangt (McCarthy, 1978: 75-91). Emancipatie loopt, in die opvatting, via niets ontziend herinneren.

Voor de kritische theorie wordt de sequentie van handelingen nooit echt doorbroken. Het heden blijft steeds de sporen dragen van het verleden. Vergeten is derhalve een vorm van onbewustzijn of, als het moedwillig gebeurt, één vorm van zelfvernietiging. De persoon die vandaag is opgestaan is dezelfde die gisteren is gaan slapen. "Lazare sort du tombeau le quatrième jour, mais nul ne peut faire que Lazare n'ait été une fois l'habitant du royaume des morts" schrijft Vladimir Jankelevitch in zijn grandioos pleidooi voor de onomkeerbaarheid van de tijd (1974: 73).

Het is nochtans evident dat het vergeten - het laten wegglijden van het heden in het voorbije heden en het selectief behouden van het heden in een tegenwoordig verleden - van vitaal belang is. Het gewicht van het verleden zou anders snel ondraaglijk worden. Het geheel van geïnitieerde sequenties waarin ons handelen is gevat, zou heel groot worden en al onze vrijheidsgraden uitputten. We zouden geen opties ... dus geen toekomst meer hebben. Als individuen en als groepen zouden we ons in de hachelijke situatie van de door Alexander Luria beschreven mnemonieker bevinden (1987). Deze - Luria noemt hem "S" - vergeet haast niets. Zijn herinneringen overwoekeren zijn leven en hij moet (therapeutisch) leren vergeten om het heden te kunnen beleven zonder steeds weer door zijn overweldigend aantal herinneringen naar het verleden te worden meegesleurd. Elk woord, elke gebeurtenis roepen bij "S" zoveel herinneringen op dat deze niet meer als heden kunnen worden beleefd.

De idee dat het vergeten van evenveel belang is als het herinneren, is zeker niet nieuw. "Beschouw de kudde die je grazend voorbijgaat: zij weet niet wat gisteren, wat vandaag is, springt rond, vreet, rust, verteert, springt weer, en zo van de morgen tot de nacht ... De mens vraagt het dier wel eens: waarom vertel je me niet over je geluk ... Het dier wil ook antwoorden en zeggen: dat komt doordat ik altijd meteen vergeet wat ik wilde zeggen - maar toen vergat het ook dat antwoord alweer en zweeg ..." (Nietzsche, 1983: 3). Dat vermogen om te vergeten noemt Nietzsche het vermogen "onhistorisch te voelen". Zijn voorschrift is kortaant "... het onhistorische en het historische zijn in gelijke mate voor de gezondheid van een individu, een volk en een cultuur nodig" (idem: 4). Kan de sociologie daar iets aan toevoegen?

4. Probleemstellingen

De drie stukken van het dossier - de oefening, de ochtend, de teksten - die we vlug hebben overlopen, maken ons attent op een drietal problemen.

4.1. Waarom al dat gefilosofeer?

Als we kijken naar wat vandaag over (her)beginnen, herinneren en vergeten wordt geschreven, zien we dat het vooral draait rond een drietal vragen. Vergeten we geen belangrijke gebeurtenis? Geven we elke gebeurtenis wel de juiste plaats in onze geschiedenis? Wordt die geschiedenis wel juist beschreven (8)?

(Her)beginnen, herinneren, vergeten zijn m.a.w. gelegenheid en inzet van een debat dat zich steeds verder van het alledaagse leven verwijdert, om een onderonsje van filosofen, historici en politici te worden. Geen, of bitter weinig aandacht gaat naar de wijze waarop de mensen concreet, in de loop van de dag, de week, het jaar, hun leven, de gebeurtenissen en ervaringen sorteren in voorbij heden en tegenwoordig verleden.

Tot op zekere hoogte, zonder absolute zekerheid, met de kans dat het allemaal in het honderd loopt en met de modderigheid de dagelijkse praktijk eigen, keren de sociale actoren de tijd om, telkens als ze "pardon" zeggen en daarmee vragen dat men een stuk verleden zou vergeten, annuleren, neutraliseren. Of zij

scheppen continuïteit. Slagen bruggen van de ene op de andere ontmoeting en spreken in het "tot ziens" de wens uit dat de verstandhouding en de sociale structuur die in een eerste ontmoeting werden opgebouwd, niet verloren gaan vooraleer men elkander terug ontmoet (cf. Zerubavel, 1979: 39-40). Die kunst van de tijd ziet men overal en men kan ze op 101 manieren bestuderen. In de schijnbaar onbeduidende vormen van het "pardon" en het "tot ziens"; in de verjaring, de amnestie, de tactvolle, tijdelijke amnesie; in de zakelijke restitutie en de vergoeding; in het geld dat de handelingsmogelijkheden die we nu hebben voor later moet bewaren; in de verbintenis, het contract, de belofte en alle middelen waarmee we de toekomst proberen voorspelbaar te maken.

Wij leven in een temporeel landschap dat via die kunst van de tijd wordt gemodelleerd. Dat landschap bestaat uit een reeks cycli - dag, week, kalenderjaar, schooljaar, budgettair jaar ... - die door einde/begin-grenzen van elkaar gescheiden zijn en een sortering in voorbij heden en tegenwoordig verleden mogelijk maken. We hanteren m.a.w. een reeks modellen waarin wij het verloop van het leven vaste, begrijpbare vorm geven. Die activiteiten kunnen worden bestudeerd en zij zouden, hoogstwaarschijnlijk, de criteria aan het licht brengen waarmee het heden selectief wordt herinnerd of, daarentegen, vergeten. Naar de studie van dat cyclische, temporele landschap van de hedendagse samenleving, is echter bitter weinig aandacht gegaan. We kunnen zonder enige overdrijving stellen dat we meer weten over de cyclische festivals waarmee de volksstammen uit het mesolithicum de hergeboorte van het jaar celebreeerden (be-werkstelligden), dan over de wijze waarop de hedendaagse mensen hun cycli bouwen. Onder invloed en in navolging van E.P. Thompson (1968) geloven heel wat auteurs dat de verspreiding van het kapitalisme of de opkomst van het industrialisme, het einde van de cyclische structuur betekenen. Volgens hen werden de volksritmen vervangen door de kadans van de machines en de gelijkmatige rechtlijnigheid van de fabriekstijd. Telkens als we een sociaal verschijnsel over de tijd meten, zien we echter de cyclische structuur weer opduiken, zelfs in de betekenissen die mensen aan hun handelen geven (Elchardus en Glorieux, 1987).

Ik sluit deze eerste probleemstelling voorlopig af met een pleidooi: voor de sociologisch-empirische studie van het temporele landschap, het (her)beginnen, vergeten en herinneren, tegen een louter filosofische, moralistische of rationalis-

tische benadering van die verschijnselen.

4.2. Waarom al die geschiedenis?

Men kan de symbolische produktie (voornamelijk geschrijf en gepraat) van filosofen, historici en politici over (her)beginnen, vergeten en herinneren, inderdaad verwijten dat het niet de minste voeling heeft met de temporele structuren waarin het leven zich afspeelt. Dat mankement kan m.i. echter niet aan een gebrek aan belangstelling worden toegeschreven. Die symbolische produktie zelf heeft blijkbaar haar temporele structuur verloren en het is dat gebrek dat, zelf-reflexief, op het geheel van het sociale leven wordt geprojecteerd. Heel wat filosofen houden het niet meer voor mogelijk/wenselijk dat de filosofie de criteria aanreikt waarmee we het heden kunnen sorteren in voorbij heden en tegenwoordig verleden. Er zijn, om het met Lyotard te zeggen, geen meta-verhalen meer die de validiteit van een bepaald verhaal kunnen gronden (1979). Anders gesteld, er zijn geen universele of a-historische criteria mogelijk, op basis waarvan de superioriteit van de ene verdeling tussen voorbij heden en tegenwoordig verleden, beter kan worden geacht dan een andere. Alle verhalen zijn evenwaardig, de klant is koning, de verbruiker beslist ...

Die afwezigheid van temporele structuur wordt blijkbaar bevestigd door het hedendaags gebeuren. Er is, ten eerste, de overdreven, haast ziekelijke aandacht voor het herinneren, de onbekwaamheid om te vergeten. We leven meer en meer in de geschiedenis. We ontdekken steeds meer gebeurtenissen die we eigenlijk nooit hadden mogen vergeten (Einaudi, 1988). Onze kranten serveren een dagelijkse portie wereldgeschiedenis. De mensen die haar via knipsels proberen bij te houden, zien hoe jaar na jaar de geschiedenis op hun leefruimte invreest. De televisie zendt gedurig de geschiedenis van de film en zijn eigen geschiedenis uit. De proliferatie van (vrije) radiozenders en de relatieve schaarste van nieuw klankmateriaal, zorgen voor de gedurige herhaling van de top-10, top-20, top-40 van 10, 20, 30... jaar geleden. Tussendoor "78-toeren", "Zo d'ouden zongen...", "De tijd van toen". De stijlen van kleding, meubels en gebruiksvoorwerpen wandelen eveneens de eeuw op en af: de jaren 50, de jaren 40, de jaren 30, de jaren 60... Duizelig van zoveel geschiedenis, koopt men op het einde van het jaar een Kroniek-boek, om "de eeuw eens rustig te bekijken".

Het historiseerbare en museale wordt ook steeds recenter. De jaren 60 en 50 zijn nu al goed voor een tentoonstelling. Toen ik in Beaubourg "de jaren 50" ging bekijken, zag ik daar een dame die zich kwaad maakte over de getoonde voorwerpen en de stapelplaatsachtige manier waarop zij waren tentoongesteld. Denkkelijk had zij zich nog maar onlangs van die "lelijke" zetsels, lampen en vazen kunnen ontdoen om meer "eigentijds" meubilair te kopen. Ik zag hoe zij verbolgen in haar handtas greep en iets tussen de uitgestalde objecten smees. Het bleken krulspelden te zijn. Zij leken mij niet bepaald oud, maar latere bezoekers hebben ze hoogstwaarschijnlijk als onderdeel van de vijftiger jaren gezien. Het wordt steeds moeilijker de grenzen tussen het leven en het museum te herkennen.

We plaatsen trouwens niet meer alleen voorwerpen in het museum. Ook levenswijzen horen daar nu thuis en niet alleen die van "primitieve" volkeren, maar ook die van onze onmiddellijke agrarische en vroeg-industriële voorouders. Ook hier vervagen de grenzen. Inderdaad, waarom niet die oude (typische, authentieke) levenswijze behouden in het dorpje of de volksbuurt waar zij nog voorkomt (cf. Jeudy, 1986)?

Het nieuwe wordt ook steeds meer onmiddellijk als erfgoed geconcipieerd. Terwijl het Atomium in 1958 nog kon worden gebouwd om na de Expo te worden gesloopt, zou vandaag rond zo'n project onmiddellijk worden gepatrimonialiseerd. In die zin kan de restauratie van het Atomium de overgang markeren naar een tijdperk dat niet meer wil of kan vergeten.

De massa-media, de mode, de bebouwde omgeving dompelen ons onder in de geschiedenis. We leven een beetje als "S", in een wereld overwoekerd door herinneringen. Gecultiveerdheid wordt een kwestie van het herkennen van die herinnering en het dateren ervan. Umberto Eco, misschien wel de bekendste pleitbezorger van deze nieuwe cultuuropvatting, stelt dit programatisch als volgt: "The future of literacy does not consist of reading more or in getting more information. It consists of learning how to organize the little information we get along temporal coordinates" (1988: 26). Dat zou kunnen betekenen dat het gezonde evenwicht waarvoor Nietzsche pleitte, grondig is verstoord.

4.3. Post-modern

Die explosie van geschiedenis wordt laat-modern of, modieuser, post-modern geacht. In de kunst laat men elementen uit verschillende stijlen naast elkaar bestaan. De ontwikkeling(en) die ons toelieten de kunstwerken, ook los van hun chronologische ontstaansdatum, op een diachronische as te rangschikken, wordt, in principe, genegeerd. In principe, want in de praktijk wordt gewoon veel "geciteerd" en geparodieerd, soms grappig, meestal inspiratieloos. Filosofisch vertaalt het post-modernisme zich in het verwerpen van a-historische validiteitscriteria en van zelf-legitimerende projecten, bv. op basis van emancipatie via wetenschap en techniek of rede of communicatie. Het laat dus verschillende verhalen toe, vraagt wat geduld (om te zien wat er van wordt) en pleit voor een afwezigheid van voor-oordelen, dat is van oordelen die men velt over een ontwikkeling vooraleer deze heeft plaatsgegrepen (Lyotard, 1979).

Nu zou men kunnen stellen dat een post-moderne houding verantwoordelijk is voor de woekergroei van geschiedenissen. Men kan immers niet meer selecteren. Alle elementen van het voorbije heden hebben evenveel recht om tegenwoordig verleden te zijn. De woekergroei betekent dan meteen het einde van de geschiedenis. Er is eigenlijk geen verhaal meer, geen ontwikkeling of drama. Alles is gelijktijdige evenwaardigheid. De massa-media zijn in harmonie met die nieuwe cultuurbeleving: zij proberen de gelijktijdige gelijkwaardigheid van alle cultuurproducten waar te maken (Vattimo, 1988: 80). Uit een dergelijke cultuurdiagnose kunnen een paar duidelijke besluiten worden getrokken. De enige instelling die culturele (artistieke, wetenschappelijke, religieuze...) produktie volgens die criteria kan regelen, is de markt (idem: 83). Een cultuurproduktie moet zich dan ook niet meer in een ontwikkeling inschrijven. Zij moet gewoon haar publiek vinden. Zij moet, zoals Vattimo dat stelt, geen oeuvre vormen, maar "faire monde": element vormen van een stijl of cultus waarrond een groep of netwerk zich kan vormen (idem: 85). Vattimo verwoordt eigenlijk de liberale of neo-liberale opvatting over cultuur, die in de Verenigde Staten en de meeste Europese landen toonaangevend is geworden. Het is ondermeer omwille van die opvatting dat Habermas zijn inmiddels goed gekende strijd tegen het post-modernisme voert (hij noemt die houding ook wel eens neo-conservatisme). Habermas wil absoluut de mogelijkheid behouden om over juistheid, schoonheid, goed-

heid of rechtvaardigheid te oordelen op basis van andere criteria dan succes en via andere instellingen dan de markt (1975: 95).

Op dit punt aanbeland, kunnen we terugkeren naar de kritiek. Niet alleen om te herhalen dat zowel de filosofen van de moderniteit (bv. Habermas) als die van de post-moderniteit (bv. Lyotard) met vrucht wat empirische sociologie zouden kunnen bedrijven, maar ook, de daad bij het woord voegend, om te wijzen op een discrepantie tussen dat filosofisch debat en de meest elementaire observaties betreffende het handelen in de tijd. Het moderniteit vs. post-moderniteit-debat wordt, wat de temporele aspecten van het handelen betreft, gevoerd alsof het gaat om de wijze waarop het handelen (het voorbije heden) wordt herinnerd. In de "oefening" zagen we echter dat de handelingen zelf al worden beschreven volgens twee verschillende modi: de temporele of tijdsbevestigende en de atemporele of tijdsnegerende. Als men de actoren zelf aan het woord laat, heeft men dus al meteen twee soorten van handelingen of hedens. Een die zich in de tijd inschrijft, mee bepaald wordt door haar plaats in een verhaal of geschiedenis; een andere waarvan de betekenis niet in een verhaal, geschiedenis of diachronie is gelegen. In het licht van die vaststelling kan men zich afvragen of in het modernisme vs. post-modernisme-debat niet twee heel verschillende dingen met elkaar worden verward. Modernisme, zoals vertegenwoordigd door Habermas, en post-modernisme, hier vertegenwoordigd door Lyotard, zijn twee verschillende temporele manieren van denken. Zij verschillen onderling in hun houding tegenover de criteria die de stroom van het handelen in voorbij heden en tegenwoordig verleden moet sorteren. Habermas wil die criteria ongetwijfeld expliciet maken, erover praten (communiceren) en hun validiteit in een of andere meta-theorie, meta-taal gronden. Lyotard wil de selectie laten geschieden, erop vertrouwend dat de traditie, het cultureel erfgoed, wel haar werk zal doen (Rorty, 1985: 164). De eerste blijft vertrouwen op de rede, de tweede vertrouwt op de gevoelens die het verleden als lichtbakens in ons heeft nagelaten. Zij beschouwen die rede en die gevoelens echter als de produkten van het handelen van concrete, gesitueerde mensen in de tijd. Daarin verschilt hun positie van de liberale cultuurtheorie die we hier bij monde van Gianni Vattimo hebben weergegeven. Daarin is de tijd verdwenen. Maar misschien niet, zoals Vattimo suggereert, omdat we geen a-historische criteria van selectie meer hebben en geen geschiedenis meer kunnen maken. Iedereen selecteert elke dag,

maakt elke dag geschiedenis. Ons temporeel landschap is helemaal niet afgevlakt. Vattimo verwacht misschien oorzaak en gevolg. Laat me deze opmerking anders, en misschien duidelijker formuleren. Vattimo suggereert dat de markt de selecterende en integrerende instelling voor cultuurproductie en -consumptie is geworden omwille van de woekergroei van geschiedenissen en de onmogelijkheid om te vergeten. Het zou echter ook kunnen dat een steeds groter gedeelte van het handelen wordt gevat in atemporele manieren van handelen, zodat het verleden niet kan verdwijnen en de toekomst niet kan beginnen. Het is die mogelijkheid die ik wil onderzoeken.

5. De genegeerde tijd

De atemporele strategie van herinneren, die in de "oefening" werd onderkend, heeft haar adelbrieven. Tot voor kort werd onze maatschappij en haar wetenschap gedomineerd door een opvatting van de werkelijkheid die de nadruk legde op de causale verklaring, derhalve ook voorrang verleende aan het verleden als bron van het heden en veronderstelde dat alles verklaarbaar was in termen van een soort "master program" dat langzaam maar zeker door de wetenschap zou worden ontdekt. De tijd was een afstand die we aflegden, op weg naar de volledige openbaring van de natuur en van onze natuur. Die wetenschap vond dan ook haar bestemming in het zoeken naar wetten en haar verwezenlijking in het vinden van het invariante en het atemporele. Zij was eigenlijk een machine om de tijd uit te schakelen. "Dans la diversité infinie des phénomènes singuliers, la science ne peut chercher que les invariants" schreef Jacques Monod in 1970 (117), in een boek dat, ironisch genoeg, bij zijn publikatie vooral werd bekritiseerd omdat het de idee van een teleonomische, finalistische geschiedenis aanviel. Een orthodoxere verwoording van de tijd-negerende strategie vinden we in een paper van Norbert Wiener van 1934. "A scientific theory bound to an origin in time, and not freed from it by some special mathematical technique, is a theory in which there is no legitimate inference from the past to the future. If scientific investigation were a game with the world, in which all rules were subject to a further revision unknown to us, it would scarcely be a game worth playing. A dependence on starting time connotes such a change in the rules" (1975: 26).

In het idealiseren van het tijdloze en van de negatie van de

tijd is dat positivistische en platonische denken trouwens in perfecte harmonie met onze toonangevende religieuze en mystieke tradities. Ook voor deze laatste is het ideale tijdloos. Het paradijs bestaat buiten de tijd en in de perfecte zelfverwezenlijking overstijgt men de tijd (Eliade, 1952: 13). In Utopia valt de geschiedenis stil. Men heeft de essentie der dingen ontdekt, kan ophouden met worden en gewoon zijn.

Die visie, die de negatie van de tijd tot ideaal verheft, wordt vandaag geconfronteerd met wat ik elders de herontdekking van Chronos heb genoemd, dat is van de fundamentele creatieve en destructieve kracht van de tijd (9).

De negatie van de tijd, zo bleek uit de "ochtend", is niet alleen een kwestie van interpretatie en kennis. Het is ook en vooral een wijze van vormgeven aan de maatschappij. Daarbij gaat het niet zozeer om het door Kundera beschreven "vergeten". Het gaat niet om het selectief herschrijven van de geschiedenis of om het uitwissen van de sporen die geheugenwerk mogelijk maken. Het gaat om iets dat me fundamenteeler lijkt: het schepen van handelingen en sociale interactievormen zonder verleden of toekomst. Het is naar deze vormen van handelen en interactie, dat hier verder de aandacht gaat.

5.1. Rationaliteit en de negatie van de tijd

Bij het nemen van rationele beslissingen mag men geen rekening houden met de kosten die men al heeft opgelopen (Kuhn, 1982: 115-7). Men moet zich uitsluitend steunen op een vergelijking van de toekomstige kosten en baten van de verschillende handlingsmogelijkheden en op basis daarvan kiezen. Het rationele handelen, zoals het courant wordt opgevat, heeft een bijzonder vergetend geheugen. Het moet kunnen breken met de traditie, het verleden achter zich kunnen laten en louter steunen op de (probabilistische) kennis van de toekomst. Die rationaliteit heeft ook een bepaalde soort van relatie of type van uitwisseling nodig: de "economische transactie" die, zoals Peter Blau het stelt, "niet leidt tot persoonlijke gevoelens van verplichting, dankbaarheid, vertrouwen ..." (1964: 94). Zulke persoonlijke gevoelens zouden de rationaliteit alleen maar schaden. Die economische transactie kan niet zoals de "gift-uitwisseling" van Mauss of zoals de patroon-cliënt relaties, een blijvend residu van schuld laten bestaan. Zij heeft een

toestand nodig waarin de relatie tussen de partijen van de uitwisseling weer neutraal is: niemand is nog iets verschuldigd, ook geen dankbaarheid, en niemand kan nog aanspraak maken, ook niet op dankbaarheid. In tegenstelling tot de uitwisselingsrelaties die we frequent in de anthropologische literatuur beschreven vinden en waarmee we uit het dagdagelijkse leven vertrouwd zijn, kent de economische transactie een dergelijke neutrale toestand. Deze is voor de zakelijkheid wat de nul is voor de wiskunde.

Het tijdnegerende karakter van de rationaliteit heeft m.a.w. een tijdnegerende vorm van uitwisseling nodig: de transactie die geen sporen nalaat in de partijen die erbij betrokken zijn; die geen geschiedenis van sociale relaties en structuur toelaat; en een wereld opzet waarin het "tot ziens" en het "dank u" ("... le surplus gratuit de notre gratitude ...", Jankelevitch, 1974: 199) zinloos zijn. Wat betekenen nog de "dank-u's" die aan de kassa's van de grootwarenhuizen, bij de bakker en aan de cinemaloketten worden uitgewisseld? Dit is geen rethorische vraag, verre van. Het is een onderzoeksvraag betreffende het moment waarop die transacties echt beleefd worden, waarin het "dank u" weergeeft dat er een residu bezonken is en het "tot ziens" een afspraak maakt: men gaat de volgende keer terug bij die zelfde vriendelijke kassierster, houdt daarmee op rationeel te zijn, ontkracht de economische algemene evenwichtstheorie en fnuikt het geloof in de bruikbaarheid van rationele beslissingsmodellen. Overweldigende gevolgen voor zo'n schuchtere glimlach. Kan men rationeel zijn als men temporeel handelt, d.w.z. handelt met een geheugen en dus met de bekwaamheid om de effecten van het eigen handelen in de identiteit, de persoonlijkheid, de smaak en preferenties op te nemen? Dat is de vraag die de subversieve glimlach van de kassierster ons aanreikt. Zij noopt spijtig genoeg tot een excursie in de "Rational Choice"-theorie, eigentijds geloof, dus onfalsifieerbaar en alleen besproken in tractaten die aan de discussies over het geslacht van de engelen doen denken. Ik denk dat men drie incompatibiliteiten tussen rationaliteit en tijd kan aanwijzen.

- a) Als men de volgende keer terug bij die glimlachende kassierster gaat, houdt men op rationeel te zijn volgens Kuhns criterium. Daaraan kan een mouw worden gepast - het geloof in de rationaliteit kan worden gered - door te stellen dat die glimlach voortaan tot onze preferenties behoort en in rekening moet worden gebracht bij het schatten van de te

verwachten baten. Goed, maar als elk verleden op die manier de waardering van toekomstige mogelijkheden beïnvloedt, moet elk redelijk mens toegeven dat de relevante vraag betrekking heeft op de definitie van kosten en baten. Limburgse mijnwerkers en, in het algemeen, de arbeiders van gesloten fabrieken, weten doorgaans niet hoe men rationeel beslist wat kosten en baten zijn. Van de rol van machtsrelaties bij zo'n beslissing, zijn zij daarentegen wel goed op de hoogte.

- b) Als we in de ban van de glimlach geraken, wordt het middel (de winkel en de kassierster) een doel. Als het verleden op die manier kan meetellen, wordt m.a.w. het verschil tussen middelen en doelen over de tijd steeds opgeheven; instrumentele rationaliteit en doel-rationaliteit vloeien samen. Doel-rationaliteit kent, zowel in zijn normatieve als verklarende varianten, heel wat minder aanhangers dan instrumentele rationaliteit. Economisten beperken rationaliteit trouwens niet zelden tot instrumentele rationaliteit, d.w.z. een rationeel gebruik van middelen, gegeven condities, doelen en kennis van causale relaties tussen middelen en doelen in de gegeven condities.
- c) Zelfs de minimale of "magere" definitie van rationaliteit, zoals Elster ze geeft (1983: 7), veronderstelt de consistentie van tijdpreferenties. Als we op t_1 een plan maken om ons geld op een bepaalde manier tussen t_2 en t_3 te verdelen, is het irrationeel dat plan te veranderen als we op t_2 zijn aangekomen. De tijd die verstrijkt tussen t_1 en t_2 , mag dus geen effect hebben op het plan. Die tijd moet worden genegeerd, wil men rationeel blijven handelen en zich aan plannen houden. Als tussen t_1 en t_2 de persoonlijkheid en de preferenties veranderen, is de verandering van plan natuurlijk niet irrationeel. In dat geval heeft de rationele beslissingstheorie echter geen normatieve relevantie of predictieve validiteit over de tijdsspanne van t_1 tot t_2 .

Deze incompatibiliteiten tussen tijd en rationaliteit, betekenen niet dat "Rational Choice" geen normatieve relevantie of verklarende validiteit kan hebben. Men kan er m.i. wel uit besluiten dat zij die relevantie en validiteit enkel in een wereld van atemporele relaties kan hebben. Sociologen die de hegemonische pretenties van de "Rational Choice"-theorie verwerpen, zonder haar relevantie te betwisten, hebben steeds gewezen op het belang van de vraag naar de sociale en culturele

condities waaronder handelen op basis van een rationele kosten-baten-calculus, verkozen wordt boven handelen uit plichtsbesef, gewoonte, passie, impuls... Die vraag dient m.i. te worden aangevuld met de vraag naar de instellingen die atemporeel en dus rationeel handelen mogelijk maken.

5.2. Instellingen die de tijd negeren

De meest belangrijke van die instellingen is ongetwijfeld het transactionele, discrete contract. Deze overeenkomst steunt op de idee dat men de toekomst kan voorspellen en nu kan zeggen wat, volgens de termen van de verbintenis, binnen de X aantal maanden door de partijen moet worden gepresteerd. Het is een manier om de effecten van de tijd die tussen het sluiten en het aflopen van het contract verstrijkt, te negeren (10). Als er iets misloopt en men op het verleden moet terugblikken, dan wordt dit laatste zoveel mogelijk gereduceerd tot het contract zelf en tot de legale belofte die daarin is vervat (Macneil, 1974; 1980).

Een andere, op dit vlak functioneel equivalente instelling, is de universalistische en veralgemeende moraal. In tegenstelling tot de contextgebonden moraal (cf. Sahlin, 1965) die een vrije definitie hanteert van de personen tegenover dewelke men verplicht is eerlijk te zijn, verruimt de universalistische moraal drastisch het aantal personen tegenover dewelke men de spelregels en morele voorschriften moet eerbiedigen. Het verschil is vooral belangrijk als een gedeeld verleden (een gedeelde opvoeding, gedeeld onderwijs, gedeelde legerdienst ...) niet langer doorslaggevend zijn bij het afbakenen van de groepen tegenover dewelke men zich aan algemene gedragsvoorschriften dient te houden (11). De groei van een universalistische moraal scheidt de mogelijkheid dat ook vreemden - d.w.z. mensen die geen verleden delen - met elkaar kunnen omgaan zonder al te veel wederzijds wantrouwen.

De middelen om de tijd te negeren en atemporele uitwisselingen mogelijk te maken, vindt men overigens niet alleen in instellingen als het verbintennisrecht en de universalistische moraal. Zij nemen ook de vorm aan van modellen van sociale verbondenheid en van de stijlen van communicatie waarmee men anderen erkend als behorend tot dezelfde "stam" of "gemeenschap". In "Habits of the Heart", signaleren Bellah et.al. (1985) een

verschuiving van wat zij "gemeenschappen van het geheugen" naar "levensstijlenclaven" hebben genoemd. Bij deze laatste wordt een vluchtige en onmiddellijke gemeenschap, zonder gedeeld verleden en zonder veel engagement voor de toekomst, erkend op basis van in het heden zichtbare statussymbolen. Hoogstwaarschijnlijk bedoelt Vattimo dergelijke groepen als hij spreekt van de gemeenschappen die "wereld kunnen vormen" rond een culturele creatie en deze laatste daarmee meteen een finaliteit geven (1988: 85).

5.3. De onvermijdelijke tijd

Terugkerend naar de glimlach van de kassierster kan men zich afvragen of die temporele technologieën echt werken en inderdaad een atemporele of tijd-negerende modus van uitwisseling mogelijk maken. Op verschillende tekortkomingen van die strategieën werd reeds gewezen.

Zelfs als men duidelijke afspraken maakt en een ondubbelzinnige verbintenis aangaat, zal deze met het verstrijken van de tijd en in de herhaalde contacten tussen de contractanten haar oorspronkelijke duidelijkheid verliezen, vaag worden op de randen en vatbaar voor tegenstrijdige verwachtingen (12). Wat voor de natuurwetenschappen zo'n wonderbaarlijk gebeuren lijkt - order out of chaos - zien we in de sociale omgang elke dag. Uit het lawaai, de toevallige woorden en gestes, de ondoordachte reacties die alle sociale omgang vergezellen, blijkt steeds een nieuwe orde te groeien die de aanvankelijke afspraken achterhaalt en nieuwe opvattingen over de relatie of verbintenis in het leven roept. Voor wie tien jaar lang aan dezelfde firma staalplaat heeft geleverd, is de oorspronkelijke overeenkomst in vergelijking met de gegroeide gewoonten en geplogenheden van secundair belang geworden. Het onderzoek van Macaulay (1963) heeft trouwens aangetoond dat zakenlui bij disputen een strikte, legalistische interpretatie van de verbintenis vermijden en meer belang hechten aan het voortbestaan van hun (zaken)relaties. Transacties die aanvankelijk discreet en geïsoleerd in de tijd moesten zijn, blijken aldus uit te groeien tot een relatie die zich over de tijd uitstrekt en waarvoor precies het gedeelde verleden belangrijk is. Op die manier groeit de mogelijkheid dat de effecten van de tijd die verstrijkt niet langer genegeerd worden, doch gedurig worden opgevangen en verwerkt in de termen van de relatie.

Dit omslaan van transactie in relatie of van tijd-negerende in tijd-bevestigende uitwisseling, heeft dikwijls een sterk persoonlijk karakter. In de praktijk heeft het te maken met het leren kennen van mensen en het leren waarderen van hun betrouwbaarheid. Vandaar dat zovele economische transacties, ondanks de illusies van een atemporele rationaliteit, in sociale relatienetwerken worden verwezenlijkt (Granovetter, 1985).

Er zijn echter, ook in de wereld van de economische uitwisselingen, een aantal vrij riskante transacties waarvoor men liefst met bekenden en vertrouwden omgaat. In die gevallen is het volgens de transactiekost-theorie rationeel om over te stappen op een tijd-bevestigende modus van uitwisseling en terug te vallen op een organisatievorm waarin de actoren relatief stabiele relaties hebben en een verleden en een toekomst delen. Concreet gaat men dan de uitwisselingen niet regelen via de atemporele en onpersoonlijke markttransacties, doch gaat men ze plaatsen binnen de grenzen van een organisatie (cf. Williamson, 1975) of van de familie (cf. Ben-Porath, 1979). Volgens de transactiekost-theorie leiden de familie en de complexe organisatie tot lagere transactiekosten als het onzekere, riskante uitwisselingen betreft, waarbij relatief weinig actoren betrokken zijn en objecten of diensten worden geruild die relatiespecifiek zijn.

Complexe organisaties en families zijn natuurlijk georganiseerd volgens de tijdbevestigende modus. Zij hebben geheugens (cf. het archief van de bureaucratie, waarop Weber zoveel nadruk legde), hun collectieve geheugens leiden tot gevoelens van samenhang en tot wat Hirschman loyaliteit heeft genoemd (1970: 77) en die geheugens kunnen geschiedenis worden (Luhmann, 1984: 410), d.w.z. een tegenwoordig verleden dat het toekomstig handelen kan oriënteren.

De theorie van de transactiekosten voorspelt dus eigenlijk de limiet van de tijd-negerende modus van uitwisseling. Zij geeft aan onder welke omstandigheden bepaalde soorten van uitwisselingen op de markt met een tijd-negerende modus van uitwisseling zullen geregeld worden of daarentegen onderdeel van een organisatie zullen worden en voorwerp van een tijd-bevestigende modus van uitwisseling. Voor die theorie zijn de beide modi van uitwisseling equivalent en alternatief.

5.4. Bevestiging van de tijd en zelf-regulatie

Een andere en oudere theorie ontkent die equivalentie van temporele en atemporele modi van interactie. In zijn kritiek op het Utilitarisme en de sociale contracttheorie, toonde Durkheim duidelijk aan dat een contract steeds pre-contractuele voorwaarden veronderstelt: slechts kan plaatsgrijpen in een sociale matrix van verwachtingen (13).

Als we die bevinding veralgemenen tot de tijdnegerende en tijd-bevestigende modi van interactie, kunnen we stellen dat de eerste wel kunnen bestaan, doch niet zelf-regulerend of zelf-producerend kunnen zijn. De tijd-negerende modus van uitwisseling verschijnt dan als een speciaal type van uitwisseling dat slechts mogelijk is als haar condities door een tijd-bevestigende modus van uitwisseling worden gegarandeerd. De voorwaarden van uitwisseling dienen dan, uiteindelijk, steeds te worden gezocht in relaties die zich in de tijd weten in te schrijven. Die een geheugen ontwikkelen. Een manier vinden om de effecten van de verstrijken tijd in de relatie op te nemen en derhalve gekenmerkt worden door geschiedenis en ontwikkeling.

De tijdbevestigende modus kan blijkbaar zijn eigen bestaanscondities scheppen, terwijl de tijdnegerende uitwisseling voor zijn condities van de andere modus afhankelijk is: een sociale relatie kan groeien; een economische transactie moet worden mogelijk gemaakt.

Deze hypothese ontkent geenszins het bestaan van atemporeel handelen. Uit de "oefening" bleek trouwens al dat mensen hun handelen kunnen atemporaliseren. Verschillende instellingen maken het mogelijk dat dit atemporaliseren ook voor interactie en uitwisseling geldt. De hypothese stelt wel dat zo'n handelen niet autopoietisch kan zijn, zich zelf niet kan mogelijk maken of "verklaren". Het heeft een temporeel kader nodig waarin de gebeurtenissen wel via geheugenwerk in een nieuwe situatie kunnen worden vertaald. Het aantrekkelijke van het atemporele handelen ligt precies in het feit dat het die context kan verwaarlozen. Het hoeft geen rekening te houden met de condities van het eigen handelen of met de effecten van het handelen op die condities.

Die hypothese "hard" maken is, binnen het bestek van dit essay, niet meer mogelijk. Bij wijze van besluit dan maar een viertal

ontwikkelingen of toestanden, die door de hypothese zouden kunnen worden verklaard (van pure voorzichtigheid struikel ik over de hulpwerkwoorden); door haar in elk geval in een nieuw daglicht worden geplaatst.

6. Besluit

6.1. Sociaal-economisch

Een aantal aspecten van de recente ontwikkeling van de Westerse maatschappijen, die anders contradictorisch lijken, zijn verklaarbaar door die hiërarchische relatie tussen de onderscheiden modi van interactie. De ontwikkeling en expansie van de markteconomie en dus van atemporele transacties, is steeds gepaard gegaan met een uitbreiding van formele organisaties en dus van temporele relatiepatronen, zowel op het globale maatschappelijke niveau, als op het niveau van elke onderneming afzonderlijk. Op het eerste van die niveau's heeft zich dat geuit in de spectaculaire toename van de functies, mogelijkheden en middelen van de staat. Op het tweede niveau door de even indrukwekkende groei van de administratieve en management componenten van de ondernemingen (Lowi, 1979: 23-31). Die samenhang is niet toevallig. De ontwikkeling van de staatsorganisatie is gevolg van marktexpansie (Polanyi, 1944) en voorwaarde van onderhouden expansie (Rueschemeyer and Evans, 1985; Evans et.al., 1985).

Het gaat dus niet zozeer om "markt vs. staat" als om "staat omwille van markt".

6.2. Sociaal-cultureel

De woekergroei van de geschiedenis en de schijnbare gelijktijdige gelijkwaardigheid van alle cultuurproducten, zijn geen gevolg van de "onmogelijkheid" om te vergeten of om geheugenwerk te leveren, zoals Vattimo (1988) maar ook, via een kritiek op het cultuurrelativisme, Finkelkraut (1987) suggereren. De markt is niet het antwoord op het vermeende falen van het geheugen, maar de oorzaak ervan. Door de groeiende commercialisering van de cultuurproductie wordt deze geatemporaliseerd. Het wordt cultuur zonder geheugen, waarin een parodie of een citaat moet gelden als een ironische opwaardering

van het voorbije heden.

6.3. Politiek

Aangezien enkel een temporele vorm van interactie zelf-regelend en zelf-producerend kan zijn, vormt temporaliteit een voorwaarde van autonomie. Het lijkt derhalve waarschijnlijk dat temporeel handelen een privilege is. Het verleden van de machtige telt als toekomst en baat, dat van de machteloze als "sunk costs". Wie zijn eigen handelen al te zeer atemporaliseert, maakt zich klaar om gedomineerd te worden. Een idiosyncratische levensloop vergroot de kans op vrijheid. De strijd om de tijd heeft dus niet alleen betrekking op de criteria waarmee het heden wordt verdeeld tussen voorbij heden en tegenwoordig verleden (zoals gesteld in Elchardus, 1985: 344-5), maar ook op de mogelijkheid temporeel te handelen. Men moet niet alleen vechten voor een toekomst, maar ook voor een verleden.

6.4. Methodologisch

Net zoals controle wordt ook verklaring verkregen door atemporalisering. Vertel een geschiedenis of een verhaal op zo'n manier dat alle handelingen instanties zijn van ruimere categorieën, bv. klassenbelangen en klassenverhoudingen, en die geschiedenis zal verklaarbaar zijn ... in termen van klassenverhoudingen en klassenbelangen. Atemporaliseer het handelen van actoren en dat handelen zal inderdaad vergelijkbaar, statistisch verwerkbaar en a-historisch verklaarbaar worden. Met deze opmerking wordt niet gekozen voor "Einfühlung" en kroniek tegen abstractie en nomothetische verklaring. Die tegenstelling lijkt me trouwens absurd van zodra de ene pool het bestaan of bestaansrecht van de andere ontkent. De mogelijkheid van nomothetisch verklaren ontstaat echter door het atemporaliseren van handelen, niet vanuit de methodologische optie van de waarnemer of onderzoeker.

VOETNOTEN

- (1) Geregistreeerde uitspraken worden vet gedrukt en tussen aanhalingstekens geplaatst.
- (2) Met de uitdrukking "effecten van de tijd" bedoel ik niet dat de tijd zelf effecten bewerkt. In zelfs eenvoudige situaties gaat het verstrijken van de tijd echter gepaard met zoveel gebeurtenissen dat de actoren moeilijk de oorzaak-gevolg relaties kunnen sorteren. Zij spreken dan van "effecten van de tijd". Die uitdrukking wordt hier in die zin gebruikt.
- (3) Voor een analyse van dit verschil binnen de sociale theorievorming, zie Elchardus, 1985, 1988.
- (4) De gerapporteerde waarnemingen steunen op een vijftal exploratieve gesprekken, op 33 diepte-interviews betreffende de indeling van de dag en de beleving daarvan, op de analyse van 242 tijdsbudgetten en op persoonlijke ervaringen en gesprekken die niet in het kader van systematisch onderzoek te plaatsen zijn.
- (5) In het Nederlands heeft het naamwoord "begin" geen meervoud. Is dat een gevolg van het monotheïsme dat slechts één Begin toelaat? Ik weet het niet. In elk geval zal ik op dit punt Van Dale negeren en "beginnen" als naamwoord én werkwoord gebruiken.
- (6) We verwijzen de geïnteresseerde lezer voor meer detail naar Elchardus en Glorieux, 1987.
- (7) Voor een uitwerking van deze stelling zie, Elchardus, 1988: 47-53).
- (8) Zie bv.: Yerushalmi et.al., 1988; het nummer van Le genre humain van oktober 1988 over "Politiques de l'oubli"; de debatten rond revisionistische geschiedenis in Frankrijk, Japan en vooral Duitsland.
- (9) Deze interpretatie van de dominante temporele strategie van de moderne maatschappij staat diametraal tegen de stelling die men uit Lévi-Strauss' onderscheid tussen "koude" en "warme" culturen kan afleiden. Ik ben van oordeel dat deze laatste inderdaad schromelijk de tijd-

negerende elementen van de moderne maatschappij en het kapitalisme onderschat en het gebruik van de geschiedenis als code al te snel gelijkstelt met een tijd-bevestigende benaderingswijze.

- (10) Voor alles wat contract betreft, volg ik I. Macneil, 1974, 1980, 1982, 1985.
- (11) Het verschil tussen contextgeboden en universalistische moraal is natuurlijk altijd relatief. Moraal blijft altijd contextgebonden, wat niet wegneemt dat er een hemelsbreed verschil bestaat tussen een familistische en een humanistische moraal.
- (12) cf. Macneil, 1982: voetnoot 12 over traditioneel verbin-tenissenrecht en, veel vroeger al, Goffman, 1971: 166-8; Luhmann, 1964: 360.
- (13) De stelling werd oorspronkelijk uitgewerkt in De la division du travail social (oorsp. 1893).

BIBLIOGRAFIE

BELLAH, R.N., et. al.

1985 Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life, Harper and Row, Berkeley.

BEN-PORATH, Y.

1978 The F-Connection: Families, Friends, and Firms, The Institute for Advanced Study, Report 29/78. The Hebrew University of Jeruzalem.

BLAU, P.M.

1964 Exchange and Power in Social Life, New York.

ECO, U.

1988 The Future of Literacy, Brown Alumni Monthly, September, 21-26.

EINAUDI, J.L.

1988 Un jour d'Octobre à Paris, in: Le genre humaine, 25-36.

ELCHARDUS, M. et. al.

1984 Tijdsbesteding en Maatschappelijke Integratie van Werklozen, Brussel, TOR-rapport.

ELCHARDUS, M.

1985 Het sociale substraat van de tijd, Tijdschrift voor Sociologie, 6, 4, 317-53.

ELCHARDUS, M.

1988 The Rediscovery of Chronos: The new role of time in sociological theory, International Sociology, 3, 1, 35-59

ELCHARDUS, M. & GLORIEUX, I.

1987 De tijd als zingevoer, Tijdschrift voor Sociologie, 8, 4, 53-87.

ELIADE, M.

1952 Images et Symboles, Paris.

ELSTER, J.

1983 Sour grapes, Cambridge U.P., Cambridge.

EVANS, P.B., et. al.

1985 Introduction, in: Evans, P., et. al. (Eds.), States Versus Markets in the World-System, Beverly Hills.

FINKELKRAUT, A.

1987 La défaite de la pensée, Gallimard, Paris.

GOFFMAN, E.

1971 The Presentation of Self in Everyday Life, Penguin, Harmondsworth, Middx.

GRANOVETTER, M.

1985 Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness, American Journal of Sociology, 91, 3, 481-510.

GRAS, A.

1979 Sociologie des Ruptures: Les pièges du temps en sciences sociales, Paris.

HABERMAS, J.

1975 Legitimation Crisis, Beacon Press, Boston.

HIRSCHMAN, A.O.

1970 Exit, Voice and Loyalty: Responses to decline in firms, organisations and states, Cambridge, Mass..

HORTON, R.

1967 African Traditional Thought and Western Science, Africa, 37, 176-179.

JANKELEVITCH, H.

1974 L'Irréversible et la Nostalgie, Paris.

JEUDY, M.P.

1986 Mémoires du Social, P.U.F., Paris.

KUHN, A., & BEAM, R.O.

1982 The Logic of Organisations, Jossey-Bass, San Francisco.

KUNDERA, A.

1983 The Book of Laughter and Forgetting, (vert. Henry Heim), Penguin, Harmondsworth, Middx.

LARRE, C.

1975 Aperception empirique du temps et conception de l'histoire dans la pensée chinoise, in: P. Ricoeur et. al., Les cultures et le temps, Payot, Unesco, 43-62

LEACH, E.R.

1950 Primitive Calendars. Oceania, 20, 245-262.

LEACH, E.

1961 Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time, in: Rethinking Anthropology, Athlone Press, London, 124-132.

LE GENRE HUMAIN

1988 (tijdschrift, oktobernummer) Seuil, Paris.

LEVI-STRAUSS, C.

1962 La pensée Sauvage, Paris, Plon.

LOWI, T.J.

1979 The End of Liberalism: The Second Republic of the United States, New York.

LUHMANN, N.

1964 Funktionen und Folgen formaler Organisation, Duncker und Humblot, Berlin.

LUHMANN, N.

1984 Soziale Systeme, Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt.

LUHMANN, N.

1982 World Time and System History, in: Luhmann, The Differentiation of Society, New York, 289-323.

LYOTARD, J.F.

1979 La condition postmoderne, Minuit, Paris.

MACAULAY, S.

1963 Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary Study, American Sociological Review, 28, 1, 55-67.

MCCARTHY, T.

1984 The Critical Theory of Jürgen Habermas, Polity Press, Cambridge.

MACNEIL, I.R.

1974 The Many Futures of Contracts, Southern Law Review, 47, 691-816.

MACNEIL, I.R.

1980 The New Social Contract an Inquiry into Modern Contractual Relations, New Haven.

MACNEIL, I.R.

1982 Efficient Breach of Contract: Circles in the Sky, Virginia Law Review, 68, 5, 947-969.

MACNEIL, I.R.

1985 Relational Contract: What we do and do not know, Wisconsin Law Review, 5, 483-525.

MAFFESOLI, M.

1979 La Conquête du Présent, Paris.

MONOD, J.

1970 Le Hazard et la Nécessité, Paris.

NAKAMURA, H.

1981 Time in Indian and Japanese Thought, in: Frazer J.T. (ed.), The Voices of Time, Amherst, 77-91.

NEEDHAM, J.

1981 Time and Knowledge in China and the West, in: Frazer J.T. (ed.), The Voices of Time, Amherst, 92-135.

NIETZSCHE, F.

1983 Oneigentijdse Beschouwingen, Amsterdam.

PANIKKAR, R.

1975 Temps et histoire dans la tradition de l'Inde, in: Ricoeur P. et al. (eds.), Les cultures et le Temps, Paris.

POLANYI, K.

1944 The Great Transformation, Boston.

REZSOHAZY, R.

1988 Projet, Prévision, Mémoire: Concepts sociologiques et historiques, in: D. Mercure en A. Wallemacq (eds.), Les Temps Sociaux, De Boeck, Bruxelles.

RORTY, R.

1985 Habermas and Lyotard on Postmodernity, in: R.J. Bernstein, Habermas and Modernity, Polity Press, Cambridge.

RUESCHEMEYER, D. & EVANS, P.B.

1985 The State and Economic Transformation, in: Evans, P., et. al. (Eds.), Bringing the State Back in, Cambridge, 44-7.

THOMPSON, E.P.

1968 The Making of the English Working Class, Harmondsworth, Middx.

TILLICH, P.

1936 The Interpretations of History, New York.

TURNER, V.W.

1969 The Ritual Process, Routledge and Kegan Paul, London.

WIENER, N.

1975 Time Series, Cambridge, Mass..

WILLIAMSON, O.E.

1975 Markets and Hierarchies: Analyses and Antitrust Implications, New York.

YERUSHALM, Y.H. et. al.

1988 Usages de l'oubli, Seuil, Paris.

ZERUBAVEL, E.

1979 Patterns of Time in Hospital Life, Chicago & London.