

DE IJZEREN KOOI EN DE OPGEWONDEN BURGER

ELEMENTEN VOOR EEN OPPERVLAKKIGE EN ENIGSZINS CONVENTIONELE CULTUURSOCIOLOGIE (1)

Mark Elchardus

Nog niet zo heel lang geleden trokken sociologen in verschillende landen, van Argentinië over India tot in het Verenigd Koninkrijk, het spreekwoordelijke sociografische veld in met vragen als: "Denkt u dat wie arm geboren is, ook arm zal sterven?" "Gelooft u in het noodlot?". Wie liet blijken in het noodlot te geloven of sceptisch te staan tegenover het vooruitgangdenken, werd getabelleerd als fatalist. Volgens de auteurs van die groots opgezette, internationaal vergelijkende studie zijn fatalisten oubollig en traditioneel. Moderne mannen en vrouwen daarentegen geloven in de vooruitgang en in de doeltreffendheid van hun inzet. Die studie, "Becoming Modern", uitgevoerd onder leiding van Alex Inkeless en David Smith (2), is amper twintig jaar oud. Toch lijkt ze vandaag hopeloos verouderd. Moderniteit en fatalisme verschijnen niet langer als mekaars tegengestelden.

NEO-FATALISME

Het vooruitgangdenken, die *schwung* die men in de geschiedenis meende te onderkennen en die het noodlot en de lotsbestemming resoluut terzijde schoof en verving door een wilskrachtig geloof in de maakbaarheid van de toekomst, is stilgevallen. Dat vooruitgangdenken werd niet hoofdzakelijk door de woorden van intellectuelen gedragen. Neen, het steunde op een beweging die voelbaar was in het alledaagse leven. Het werd tastbaar in de aankoop van de eerste auto, de eerste tv, de eerste wasmachine, de eerste reis naar de Costa Brava. Mensen stelden met bewondering vast hoe hun persoonlijke leven en het land door eenzelfde élan werden gedragen. Voor de nieuwe auto kwamen er immers prompt ook nieuwe wegen.

Een denken dat zo hecht op de wereld en het leven kleeft, werd er van kindsbeen af ingelepeld. Ik herinner mij verschillende prenten die allemaal hetzelfde onderwerp in dezelfde jaren-vijftig stijl afbeelden: een zacht groen landschap, overspannen met een

hoog in de lucht hangend net van autostrades waarop kleurrijke cabriolets met vader, moeder, twee kinderen en één hond, snel een reusachtig en perfect symmetrisch klaverblad naderen. Daar zullen ze kunnen afslaan op de kleinere banen die naar de appartementsgebouwen op de achtergrond leiden. Die buildings verzezen aan de horizon, groot, vlak, rechthoekig, maar toch uitnodigend tegen de pastelkleurige zonsondergang. Wie wou toen niet opgroeien voor zo'n zonsondergang met cabriolet, vrouw, twee kinderen en hond.

In dat vooruitgangdenken zit nu de mot. De eeuwige "wat-zijn-moet-dat-zal-zo-zijn"-theorieën die elke poging tot verandering trivialisieren, worden nu, zoals in het geval van Luhmann's systeemtheorie, "realistisch" genoemd. Niemand verwondert er zich nog over als jonge mensen zeggen dat ze niet verwachten een hogere levensstandaard te zullen bereiken dan hun ouders en vrezen dat de kwaliteit van hun leven in de toekomst zal afnemen. Er groeit een nieuw fatalisme. Het gaat om een waarlijk nieuw soort fatalisme, een neo-fatalisme. Voor de ouderwetse, traditionele fatalist was fatalisme vanzelfsprekend. Zijn heden was zijn lot en zijn fatalisme zorgde ervoor dat zelfs zijn dromen nooit al te ver van dat heden wegdreven. De neo-fatalist kan zich, als modern mens, niet zo gemakkelijk bij zijn heden neerleggen. Hij beschouwt het niet als zijn lot. Hij verwacht anders en beter, maar gelooft niet meer in een collectieve, in vele gevallen ook niet meer in de persoonlijke weg naar beterschap. Neo-fatalisme maakt daarom nerveus. Het gaat gepaard met het gevoel ergens naar toe te willen, maar te worden vastgehouden door... ja door wat eigenlijk?

DE BURGER EN DE KOOI

De geboorte van de neo-fatalist werd al in het begin van deze eeuw door Max Weber beschreven (3). Volgens Weber waren moderne mannen en vrouwen aan de vooravond van de 20ste eeuw uitermate zakelijk en rationeel geworden. Als zij nog geloofden, dan maakten zij daar een privézaak van, een kwestie van persoonlijke emoties, eerder dan van politiek. Economie, politiek en de inrichting van de samenleving, werden zoveel mogelijk zakelijk, op basis van wetenschappelijke kennis en via technologische controle aangepakt.

Wetenschappelijk, rationeel denken kan ons, volgens Weber, echter enkel iets zeggen over hoe we dingen moeten doen. Het zegt ons niet wat we moeten doen. Het leert ons de doelen die we hebben gekozen doeltreffend en efficiënt na te streven, maar helpt ons niet die doelen te kiezen. Weber was dus van oordeel dat de moderne mens beland is in een maatschappelijke orde waarin hij geen echt richtsnoer meer heeft, geen leidraad voor de keuze van waarden, doelen en idealen. Al die dingen zijn nu een kwestie van persoonlijke smaak geworden. Als ze te dikwijls in het openbaar ter sprake worden gebracht, lijken het wel oprispingen.

Weber was er rotsvast van overtuigd dat het moderne kapitalisme aanvankelijk een religieus geïnspireerde beweging was. Van zodra het moderne kapitalisme volgroeid was, had het de ruggesteun van geloof, overtuiging en waarden echter achter zich gelaten. Het kon dan, als een machine die zelf de energie en de onderdelen aanmaakt die haar werking en voortbestaan garanderen, op eigen krachten draaien, zonder de zin, de motivaties en de gedragssturing die door een cultureel erfgoed worden aangereikt.

Omgezet in minder grandioze taal: het volstaat dat de winkels goed gevuld zijn en dat er voldoende wordt geproduceerd (4). Cultuur houdt daarmee op een bron van overtuiging en maatschappelijke sturing te zijn. Het wordt een ornament en een tijdsverdrijf, verfijnd voor fijne luiden, relaxerend voor iedereen. Dat verklaart meteen waarom kunst ter gelegenheid van vernisages en bij de plechtige opening van festivals, zo frequent met overduidelijke zelfgenoegzaamheid als belangeloos en zelfs als nutteloos wordt omschreven.

Wat Weber bij het begin van deze eeuw vooral trof, was de nerveuze twijfel waarmee die opvattingen gepaard gingen. Als wij rationeel zijn en het wetenschappelijke denken als richtsnoer nemen, zal niets nog zeker zijn, meende hij. Elke verankering van onze doelen in geloof, overtuiging of waarden, zal worden losgeslagen omdat -en dit leek hem het wezenlijke van de wetenschap- niets nog zal worden aanvaard en alles gedurig zal worden in vraag gesteld. Als dat het geval is, kunnen geloof, overtuiging of waarden ons niet meer oriënteren. Onze preferenties resten ons dan als enige gidsen. Dat, zo meende Weber, die niet alleen een scherp waarnemer, maar ook een ontmoedigend consequent doordenker was, betekent dat ons handelen bepaald is, niet door onze overtuigingen, maar door de situatie waarin we moeten handelen. De middelen waarover we beschikken, de condities waaraan ons handelen gebonden is... deze bepalen de mate waarin we onze belangen kunnen behartigen. In zo'n situatie beseffen rationeel denkende mensen trouwens dat zij in de eerste plaats belang hebben bij het maximaliseren van geld en macht en van de vrijheid deze naar eigen goeddunken te gebruiken. Inderdaad, wat ook onze specifieke wensen zijn, de kans dat deze in vervulling gaan, wordt groter naarmate wij beschikken over meer geld, meer macht en een grotere vrijheid deze naar eigen goeddunken aan te wenden (5).

Dat inzicht maakte Weber wanhopig. Precies de brede, open, rechte, klare weg van de rationalisering, de verwetenschappelijking en de de-traditionalisering, die naar de vrijheid had moeten leiden, blijkt de mens te herleiden tot een speelbal van de materiële condities waarin hij geplaatst is. Wij, moderne mensen, besloot hij, hebben ons zelf gevangen gezet in een zelfgemaakte ijzeren kooi. Deze ketent ons en maakt ons nerveus.

NUTTELOZE CULTUUR EN VOLKORENBROOD

Voor de cultuursociologie is Weber's tragische kijk op onze eeuw, waarvan een aantal elementen nu onder het label 'postmodern' op de markt worden gebracht, nog altijd één van de onvermijdelijke uitgangspunten. Cultuur, wat we daar verder ook onder verstaan, is van oudsher immers datgene waarvan we ideeën, idealen, zin, overtuigingen, projecten en waarden verwachten. Vooral in frans- en duitstalige landen werd die verwachting vroeger uitgedrukt door een onderscheid te maken tussen 'beschaving' en 'cultuur'. De handel, de economie, de wetenschap, de technologie en het alledaagse leven werden tot de beschaving gerekend. De cultuur was er om de dynamiek van die beschaving vanop enige afstand, kritisch te kunnen bekijken. Uit de verwerking van die waarnemingen dienen dan de middelen en de inzichten geput die ons toelaten het leven en het samenleven zinvol te sturen. "Cultuur" zo schreef Adorno, "...past zich niet aan de mensen aan, maar laat altijd een protest horen tegen de vastgeroeste verhoudingen waarin zij leven" (6).

Het onderscheid tussen beschaving en cultuur wordt vandaag nog zelden door sociologen gemaakt. Aanhangers van dat onderscheid durven trouwens nogal eens vervallen in platitudes en cultuur beschouwen als de verfraaiing van het leven, de zeefdruk aan de muur, het bloemeke dat groeit in de humus van het "echte leven". De beschaving heeft dan betrekking op dat zogeheten echte leven, op onze omgang met de noodzaak, op het spreekwoordelijke brood op de plank. Laten we dat brood even nader bekijken.

Wanneer ik als kleine jongen mijn boterhammen niet opat werd me gezegd dat ik heel blij mocht zijn wit brood te kunnen eten. Het heeft lang geduurd vooraleer ik die opmerking ten volle begreep. De relatie tussen de kleur van het brood, de oorlogservaring van mijn ouders en de symbolische statuswaarde van wit brood is me pas langzaam duidelijk geworden. Ik had dat verband nog maar pas onder de knie of er verscheen een nieuw soort brood op tafel: "expo-brood". Dat was in 1958. Het was een heel soepel brood, verbazend samendrukbaar, bijzonder wit, voorgesneden en verpakt in cellofaan. Men noemde het daarom ook, conform de tijdsgeest, "modern brood". Mocht het pas vandaag op de markt verschijnen, dan zou het vast en zeker "flexibel brood" heten, "flexibel brood met individuele sneetjes". In 1958 was dat brood de manier waarop bloem, gist, water en vooral lucht met verenigde krachten hun bijdrage leverden aan het vooruitgangdenken. Het duurde toen weer een paar jaar vooraleer ik de relatie tussen dat modern brood en de geschiedenis van de mechanisering ten volle begreep. De dunne, haast smaak- en substantiële sneden expo-brood bleken het eindstadium te zijn van een eeuwenlang ingenieus streven naar de mechanisering, de automatisering, het versnellen en het integreren van de kneed-, gist- en bakprocessen. Wie van dat brood heeft gegeten, begrijpt moeiteloos Webers tragische visie op de moderniteit. Toen dat tot me doordrong, ik was inmiddels gediplomeerd socioloog, ontdekte mijn generatie een andere en vollere boodschap in bruin volkorenbrood. Modern brood werd niet alleen een kwestie van slechte smaak. Het stond voortaan op tafel als een bleke reactionaire bevestiging van materialistische waarden, terwijl de ruw geplette tarwekorrels op de donkere korst van het vastere bruine brood, ecologisch bewustzijn, gezondheid, zelfexpressie, kortom een nieuwe levensstijl en een nieuw maatschappijproject uitstraalden. Het werd toen mogelijk in één oogopslag de broodtafel van de oude klassen van die van de nieuwe middenklasse te onderscheiden. Wie dat allemaal heeft meegemaakt, gelooft natuurlijk niet meer in het onderscheid tussen cultuur en beschaving. Hij of zij weet dat wij in de eerste plaats cultuur en symbolen eten die, gelukkig voor ons lichaam, ook nog calorieën, proteïnen, vitamines en dergelijke bevatten. De antropoloog Marshall Sahlins verwoordt die idee met de bewering dat nut een cultuurproduct is. Het is, zo voegt hij daaraan toe, echter zo'n overtuigende creatie dat heel wat mensen er, zoals in bruin brood met ruw geplette tarwekorrels op de korst, puur natuur en geen cultuur in zien (7).

Wat geldt voor brood, geldt ook voor bijvoorbeeld de markt, de economie en de technologie. Deze hebben niet minder met cultuur te maken dan theater, dans of architectuur. Dat betekent dat we niet alleen in de kunst, maar ook in de opvattingen en de symbolen die het economische handelen en het uitzicht van ons dagelijks brood bepalen, moeten zoeken naar de middelen om ons samenleven zinvol te sturen.

DE WERELD IS EEN SCHOUWTONEEL EN ANDERE BANGE VERKLARINGEN

In de sociale wetenschappen zit die zoektocht nog altijd gevangen tussen Webers hoop en wanhoop. Zijn wanhoop betreft de mechanistische opvattingen van het handelen, waarin cultuur geen fundamentele rol heeft te spelen. Zijn hoop is een samenleving die zich vanuit haar cultuur kan observeren en sturen. De eerste benaderingswijze, waartoe Weber zelf via zijn politieke sociologie heel veel heeft bijgedragen, vinden we vandaag vooral in de nutstheorieën, de ruiltheorieën en de zogeheten "Rational Choice"-theorieën. Deze gaan ervan uit dat mensen uit eigenbelang handelen en dat wij hun handelen enkel kunnen voorspellen en verklaren als zij hun belangen op een rationele manier behartigen. Cultuur is in die optiek uiteindelijk altijd een gevolg van het handelen uit eigenbelang. Of het nu gaat om smaak, idealen, geloof of wetten... deze worden in laatste instantie altijd beschouwd als een produkt van het streven naar macht, geld en de vrijheid deze naar eigen goeddunken te gebruiken. Wie consequent die opvatting huldigt, komt onvermijdelijk tot het besluit dat ook onze idealen, onze overtuigingen en waarden slechts middelen zijn om onze belangen te dienen: strategieën en rookgordijnen die we gebruiken om onze controle over geld en macht te maximaliseren. Nadenken over cultuur betekent daarom vandaag in de eerste plaats zoeken naar middelen om aan die ijzere kooi te ontsnappen.

De vrees dat alles wat ideaal, principe of waarde lijkt, eigenlijk een verhulling van het streven naar geld en macht is, had zich al lang vóór Webers tijd van Europa meester gemaakt. Dat gebeurde in de laat-middeleeuwse en de vroeg-moderne tijd, toen markttransacties - het kopen en verkopen van goederen en diensten op een markt - frequenter werden. Transacties tussen mensen waren voorheen doorgaans ingebed in relatiepatronen waarvan de wederzijdse verwachtingen, rechten en plichten duidelijk gekend waren. Zij grepen plaats tussen de leden van een huishouden, tussen meester en knecht, heer en ondergeschikte. Zij waren een voorspelbare gebeurtenis binnen een bestaande, vertrouwde, geregelde relatie. Markttransacties beantwoordden niet aan dat patroon. Zij impliceerden het omgaan met vreemden. Zij boden nieuwe vrijheden, maar hielden daarom ook nieuwe onzekerheden en bedreigingen in. Zij leken wel een plek aan de zelfkant van de samenleving, waar men ontsnapt aan de gangbare moraal en de vertrouwde verwachtingen. Daarom veroorzaakten zij heel wat ongerustheid.

Vanaf de 16de eeuw gaat men druk op zoek naar een interpretatie van die nieuwe transacties, alsook naar inzichten om er greep op te krijgen en een hanteerbare vorm aan te geven. De uitbreiding van de markt wekte de indruk dat de maatschappij desintegreerde, de vertrouwde relaties zich ontbonden, de instellingen het lieten afweten, de individuen geatomiseerd, geïsoleerd op zich kwamen te staan, blootgesteld aan de gevaren van een risicomaatschappij waarin iedereen uit eigenbelang handelt. Die gevoelens weerspiegelden zich zelfs in de opvatting over het medium van de markttransacties, het geld. Dit werd beschouwd als een ontheemd medium. Het stond los van zijn oorsprong en had geen bestemming. In de volksmond heette het dat geld geen reuk heeft. Gestolen geld verschilt niet van verdiend geld. Dat is een kernachtige manier om het gevoel uit te drukken dat de relaties die louter op markttransacties steunen, geen verleden hebben, geen identiteit, geen aanvaardbare plaats in het geheel van de menselijke relaties.

Die ongerustheid werd een belangrijk thema van het 16de en 17de eeuwse theater (8). Op het toneel werd veelvuldig de vrees uitgedrukt dat de mensen onbetrouwbaar waren geworden. Men leefde voortaan in een wereld waar schijn bedriegt. Men kon geen geloof meer hechten aan de hoorbare woorden en zichtbare gestes van mensen en moest zich hoeden voor hun verborgen, onvermijdelijk egoïstische motieven. De metafoor 'de wereld is een schouwtoneel' groeit tussen de 16de en de 18de eeuw uit tot de kern van een complex vertoog over de onbetrouwbaarheid van de schijn. We kennen die metafoor ook vanuit de Nederlandse literatuur. "De wereld is een schouwtoneel" schreef Vondel, "elk speelt zijn part en krijgt z'n deel". Die metafoor stamt uit de oudheid, maar betekende toen zoveel als "de mens wikt, maar God beschikt". Het was, met andere woorden, een manier om af en toe het bewustzijn van onze onbenulligheid wat aan te scherpen. In de loop van de 17de eeuw wordt die metafoor echter het vehikel van een dramaturgische handelingstheorie. Mensen, zo luidt dan de boodschap, spelen rollen en geven systematisch en gewild een verkeerde voorstelling van hun ware motieven. Zij houden de echte drijfveren van hun handelen verborgen. Men moet deze voortaan proberen af te leiden uit allerhande tekens en indicatoren die de ware aard en bedoelingen verraden. Dramaturgische handelingstheorieën waren tot voor een paar decennia nog heel populair in de sociologie. De theatermetafoor staat bijvoorbeeld centraal in het vroege werk van Erving Goffman (9). Deze verklaart het handelen van mensen als het gevolg van berekende schijn. Mensen zijn volgens hem gedurig bezig indrukken te manipuleren. Zij zijn slechts zichzelf als ze, "backstage" -achter de coulissen- aan het oog van de anderen onttrokken zijn. "Frontstage", voor het voetlicht, houden ze zich in de hand en spelen ze komedie. De uiteindelijke drijfveer van die komedianten is strategisch nagestreefd eigenbelang.

Het beeld van zo'n strategisch handelend individu groeide in de loop van de 17de eeuw uit tot een courant mensbeeld. "Machiavellistisch" was toen al het adjectief dat werd gebruikt om het te beschrijven. Vandaar ook een grote populariteit van allerhande (grotendeels magische) middelen om de ware intenties van de tegenpartij te doorgronden. In de sociologie zoeken we nog steeds naar dergelijke middelen. Zo rekenen sociologen op het interview en de lijsten van vragen en schaaltechnieken waarmee attitudes, waarden en houdingen worden gemeten, om achter de ware gedragsmotieven van hun respondenten te komen.

De 17de eeuwse Britse denkers meenden eieren voor hun geld te kiezen door niet al te veel op die middelen te rekenen en de risico's op een andere manier te beperken. De nieuwe opvattingen over de gepaste houding in de handel, werd in 1635 door William Scott verwoord. Volgens hem was het duidelijk dat men enkel profijt kan halen uit de miserie van de ander. Een geneesheer, zo illustreerde hij, vaart wel bij de ziekte van zijn patiënten. Gezondheid daarentegen, brengt hem niets op. Omdat mensen die waarheid niet duidelijk onder ogen durven te zien, is de wereld vol van leugens, bedrog en vervalsing. Een wijs man is zich daarvan bewust en stemt er zijn gedrag op af. Vertrouwen mag men enkel "tonen", om beter de achterdocht te verbergen (10).

EMMA BOVARY, DE TEXTIELSECTOR EN EEN NIEUWE WAARDEFUNDERING

Het kalmeren van de ongerustheid die uit de verspreiding van een dergelijke opvatting over markttransacties voortvloeit, houdt in de loop van de 17de en de 18de eeuw verschillende soorten intellectuelen bezig. Het zijn niet de literatoren, wel de filosofen en de sociale wetenschappers, die de meest invloedrijke oplossing bedenken. Ja inderdaad, zeggen zij, iedereen handelt uit eigen belang en de slimmen doen dat rationeel, maar we moeten ons daar geen zorgen over maken. Het valt allemaal nogal mee, meer zelfs, het heeft waarlijk positieve gevolgen. In de geschriften van die sociale wetenschappers duikt geregeld een grillige vrouw op die om de haverklap een nieuw kleed wil, terwijl het oude nog niet versleten is. Met een anachronisme kan men zeggen dat het om een soort Emma Bovary gaat, grillig, wispelturig, modeverslaafd. In de 19de eeuwse roman van Gustave Flaubert zaait de romantische Emma terwille van die trekjes ruïne, dood en verwoesting. Haar voorgangster doet dat niet in de 18de eeuwse tractaten van Adam Smith. Daar zet ze met haar grillen wevers, coupeurs, stiksters en naaisters aan het werk, doet de textielsector draaien en draagt op die manier bij tot de "wealth of nations". In "The Theory of Moral Sentiments" van 1759 en in "The Wealth of Nations" van 1776 probeert Smith duidelijk te maken hoe het handelen uit eigenbelang bijdraagt tot het algemeen welzijn. Die stelling verschijnt tegelijk als een verantwoording van de markttransactie en haar vermeend gedragsmotief -het handelen uit eigenbelang- en als een bezwering van de angst voor de gevolgen van dat motief. We hebben, schrijft Smith, onze maaltijd niet te danken aan de liefdadigheid van de beenhouwer, de brouwer en de bakker, wel aan het eigenbelang van die mensen.

Met die stelling verzoent Smith een bepaald mensbeeld en een welbepaald individueel gedragsmotief -in casu handelen uit eigen belang- met de vraag dat het individuele gedrag ook zou bijdragen tot het collectieve belang. Op die manier wordt dat gedragsmotief meteen ook verantwoord. Ik noem zo'n argument een waardefundering (11). Het fundeert de waarde van een bepaald soort gedrag en van een bepaald soort gedragsmotief. Er zijn vanzelfsprekend verschillende waardefunderingen mogelijk. Ik heb het voorbeeld van Adam Smith en het Liberalisme gekozen, om duidelijk te maken dat zelfs een mensbeeld dat het individuele handelen uit eigenbelang als uitgangspunt neemt, zich toch verantwoordt door die gedragsmotivatie via een waardefundering met het collectieve belang te harmoniseren. Op die manier hebben Smith en gelijkgezinde sociale wetenschappers de basis gelegd voor invloedrijke leerstelsels die op hun beurt onze instellingen en de aard van onze samenleving hebben beïnvloed.

De evaluatie van Smiths waardefundering en van de handelingstheorieën en instellingen die erop gebouwd werden en worden, laat ik hier buiten beschouwing. Ik wil enkel wijzen op het cultuurwerk dat voortvloeit uit verantwoording en waardefundering. Toch moet ik even een zijsprong maken om te wijzen op het relatieve, contingente karakter van de liberale oplossing en op de hechte samenhang tussen de wijze waarop een waarde wordt gefundeerd en de wijze waarop de eigen tijd, de moderniteit wordt opgevat. De liberale waardefundering steunt op een tijdsdiagnose die, net als Weber's zwarte kijk op onze eeuw, in modernisering vooral het verhaal van een verlies zien (12). De moderniteit is volgens die opvattingen een

samenlevingsvorm die wordt geboren uit de aftakeling van een overkoepelende, sturende cultuur. De waarlijk moderne samenleving heeft geen waardeprincipes meer waarop zij zich kan beroepen bij het oplossen van conflicten. Deze laatste worden daarom beslecht door naakte machtsrelaties die op hun beurt dan weer voortvloeien uit de rationele aanwending van middelen. Die kijk op de moderniteit onderkennen we al in de 17de eeuwse stelling dat ten gevolge van de uitbreiding van de markttransacties het domein van de amorele berekening steeds groter en uiteindelijk allesomvattend wordt. Het is in een dergelijke wereld dat de liberale waardefundering -het via een onzichtbare hand vertalen van individueel eigenbelang in collectieve weldaad- waarlijk sussend en geruststellend is. De overtuiging dat de moderne samenleving gekenmerkt wordt door een onherroepelijk waardenverlies, ligt ook aan de basis van de fascinatie met alle oplossingen die beroep doen op het "welbegrepen eigenbelang". Dat begrip geeft de indruk dat men geen beroep doet op gemeenschappelijke waarden, doch enkel op individuele belangen, maar het probeert tevens sussend te zijn door deze als zo welbegrepen voor te stellen dat zij als vanzelf, als gedreven door een andere onzichtbare hand, naar waarlijk Tocquevilliaanse burgerdeugden leiden.

Men vindt in Weber echter ook een andere kijk op de groei van de moderne samenleving. De specificiteit van het kapitalisme lag volgens hem niet in het handelen uit eigenbelang. Die impuls achtte hij van alle tijden. Kapitalisme had volgens Weber in de eerste plaats te maken met het opleggen van limieten, het stellen van paal en perk aan de wijze waarop het eigenbelang kon worden behartigd en winst kon worden nagejaagd (13). Cruciaal voor de uitbreiding van de markttransacties was, volgens hem, het ethische principe dat men vreemden volgens dezelfde algemene regels behandelt als vertrouwden. In de opvatting volgens dewelke enkel familieleden correctheid verdienen terwijl tegenover vreemden geen andere regels dan puur utilitaire berekening gelden, zag hij een verklaring voor de economische achterstand van het zuiden van Europa (14). De essentie van het moderne kapitalisme ligt volgens die opvatting in het moraliseren van transacties en in het veralgemenen van de gemeenschap van mensen die volgens algemeen geldende regels van reciprociteit worden behandeld (15).

Toen na de val van de muur het al sedert geruime tijd getrivialiseerde contrast tussen kapitalisme en communisme naar de achtergrond verschoof ten voordele van de relevantere discussie over de verschillen tussen de verschillende bestaande types van kapitalisme, is dat Weberiaanse inzicht weer belangrijker geworden. De verschillen tussen enerzijds het Angelsaksische of Amerikaanse en anderzijds het Europese of Rijnlandse kapitalisme (waartoe, geografische namen ten spijt, eigenlijk ook Japan behoort), worden precies gesitueerd in de wijze waarop de kapitalistische praktijk wordt gekleurd door de culturele, ethische en institutionele kaders waarin ze is ingebed (16).

Volgens deze opvatting laat de moderniteit zich niet begrijpen als een verlies van gemeenschap. Zij wordt daarentegen beschouwd als een veralgemening en een schaalvergroting van gemeenschap. Lidmaatschap in de gemeenschap kreeg het karakter van een burgerschap, met keuzevrijheid, formele gelijkheid en rechten, pluralisme, maar ook daadwerkelijke, ondersteunende gemeenschap via materiële rechten en een gedeelde, gemeenschappelijke vorming (17).

De twee visies op de moderniteit – moderniteit als verlies van waarden en gemeenschap versus moderniteit als moralisering van de wereld en veralgemening van gemeenschap – leiden uiteraard tot verschillende stijlen van verantwoording en verschillende soorten waardefunderingen. In het eerste geval wordt het individuele handelen uit eigenbelang of uit impuls als uitgangspunt gekozen, in het tweede wordt uitgegaan van netwerken en overlegstructuren die uiteindelijk steunen op gemeenschappelijke waarden en gevoelens van verbondenheid. Aan de ene kant heeft men verantwoordingen die individuele gedragsimpulsen als uitgangspunt gebruiken en zich dan beroepen op het ene of andere mechanisme dat die waarde-neutrale impulsen vertaalt in deugdzaam gevolg. De klassieke vorm, als het ware de matrijs van die waardefundering is de liberale onzichtbare hand. Uit de zelfde matrijs komt de stelling die centraal staat in de traditie die van Tocqueville tot aan Putnam loopt en waarin participatie aan het verenigingsleven, ongeacht de aard of de levensbeschouwelijke of culturele specificiteit daarvan, wordt beschouwd als een kweekbodem van burgerdeugd (18). De andere waardefunderingen gaan uit van een bestaande grondslag van waarden en opvattingen. Orde wordt in dat geval mogelijk geacht omdat de solidaire, coöperatieve basis al op de ene of andere wijze in de cultuur is gelegen. Deugd is in dit geval geen uitkomst, maar een keuze. Dit fundamentele conflict over de aard van de waardefundering moet een centrale plaats bekleden in de cultuursociologie. Dat cruciale conflict laat ik hier echter buiten beschouwing omdat ik de aandacht wil toespitsen op de culturele ontwikkelingen die ontstaan omdat men bepaalde praktijken wil begrijpen, voorzien van een gedragstheorie, een verantwoording en een waardefundering. Die activiteiten leiden dan verder tot de groei van wetenschappelijke theorieën en instellingen die vorm en een mate van hanteerbaarheid geven aan die praktijken. We hebben in de sociologie tot nog toe veel te weinig aandacht besteed aan dergelijke processen van verantwoording en aan het scheppende cultuurwerk waarmee zij gepaard gaan. We hebben verantwoording veel te veel beschouwd als een soort achteraf rationalisering van wat al bestaat en hebben onvoldoende oog gehad voor het scheppende karakter ervan.

SCHEPPENDE VERANTWOORDING

Mensen zijn frequent bezig met het verantwoorden van hun gedrag. Zij formuleren daarom niet altijd nieuwe leerstelsels zoals Adam Smith dat deed, maar beroepen zich op waarden waarvan ze aannemen dat zij ze delen met de personen tegenover wie zij hun gedrag verantwoorden. Verantwoording gaat dikwijls gepaard met een beetje ruzie. Filosofen zijn zowat de enigen die verantwoorden zonder dat iemand hen daarom vraagt, voor het pure, fijne plezier van een sluitende redenering. De verantwoording van niet-filosofen is doorgaans instrumenteler, vaker onderdeel van een ruzie dan van een poging tot perfect open communicatie. In zo'n ruzie worden de tegenstanders gemakkelijk afgeschilderd als een beetje hypocriet (19). Zo blijken tegenstanders nu eenmaal te zijn. Bij tegenstanders gaapt doorgaans een diepe kloof tussen hun woorden en hun daden. Woorden, daar zijn tegenstanders goed in, maar daden! Hun redeneringen zitten ook altijd vol gaten en tegenstellingen. Meestal is het niet moeilijk aan te tonen dat bepaalde waarden en principes waarop zij zich beroepen, eigenlijk tegengesteld zijn aan de andere waarden en principes die zij beweren te verdedigen. Tegenstander zien ook niet altijd goed de implicaties van hun waarden in. Zij beseffen niet altijd goed wat zij zeggen.

We kunnen in al die argumenten die courant tegen tegenstanders worden uitgespeeld, strategische zetten zien, waarmee de ene partij haar gelijk wil halen op de andere. Doorgaans is die motivatie ook aanwezig. Moest ze er niet zijn, dan zouden heel wat discussies slechts slapjes worden ingezet, nooit doorgepraat, laat staan afgerond. Belangrijk is echter dat de collectieve dynamiek van de discussie, die strategische motivaties overstijgt. Door discussies te voeren op de manier waarop we dat gewoonlijk doen, wijzen we ondermeer op het belang van integriteit in termen van de waarden waarop we ons beroepen, op het belang van consistentie tussen verschillende waarden, alsook op het verschil tussen hogere waarden en ondergeschikte waarden. In dergelijke discussies verduidelijken we ook de criteria waarmee oordelen kunnen worden geveld en exploreren we de onbedoelde, onvermoede effecten van bepaalde opvattingen en standpunten. Kortom, op die manier bouwen we aan die min of meer samenhangende gehelen van opvattingen, waarden, kennis en criteria, die ons toelaten op een verantwoorde wijze te leven. Natuurlijk zijn niet alle discussies vruchtbaar. De gemeenschappelijke grond kan zo gering zijn, de tijd voor de uitwisseling van argumenten zo beperkt, dat de discussie ontaardt in een zinloze scheldpartij of erger. Het is daarom geen gek idee aan belangrijke discussies de traagheid van het geschreven woord op te leggen. Het volstaat dat beide partijen een beetje tijd hebben, kunnen lezen en zich enigszins gebonden voelen door de eis consistent te zijn in hun argumentatie, opdat verantwoording tot creatief cultuurwerk zou leiden.

Dat geldt niet alleen voor discussies tussen personen. Het gebeurt geregeld dat groepen hun praktisch, routinematig geleefde cultuur plots tot een object van reflectie moeten maken. De aanleiding daartoe kan hun migratie naar een nieuwe maatschappelijke omgeving zijn, de aanwezigheid van migranten uit een andere cultuur of de mogelijkheid dat zij zich massaal moeten verplaatsen ten gevolge van bijvoorbeeld grote infrastructuurwerken of een groots opgezette stadsvernieuwing. Mensen moeten in dergelijke gevallen plots aan anderen duidelijk maken wat nu precies eigen is aan hun cultuur en levenswijze en hoe die eigenheid wordt bedreigd. Die activiteit kan niet worden beschouwd als een gewone registratie van wat bestaat. Het is doorgaans een waarlijk creatief proces waarin de eigenheid evenzeer wordt gevormd als verwoord. Zo'n formuleringen kunnen op de duur zo tastbaar worden, dat men met de nieuw gemaakte eigenheid nieuwe tradities kan vormen, nieuwe bewegingen op de been kan brengen, festivals van volks- en wereldmuziek of, zoals in Vlaanderen, Breugelfeesten kan inrichten. Dergelijke bewegingen geven dikwijls aanleiding tot vormen van literatuur en kunst die men moeilijk anders dan als etno-kitch kan bestempelen. Dat weten we uit ons rijke Vlaams verleden en zien we ook vandaag weer bij de nieuwe minderheidsgroepen in dit land. Maar tegelijkertijd, en dat weten wij in Vlaanderen ook, kan uit zo'n bewegingen een cultuurbeleving groeien die mensen mondig en handelingsbekwaam maakt, hen inderdaad een cultuur geeft waarmee ze de wereld op een scheppende wijze kunnen ontmoeten.

Dergelijke bewegingen scheppen cultuur en stellen hun creatie voor als een uitdrukking van een reeds bestaande klasse-, buurt-, nationale of volkscultuur of zelfs als de evidente uitdrukking van een nieuwe beschavingsvorm, een nieuwe moderniteit of postmoderniteit. In sommige gevallen verwerven die voorstellingen een zeer omvattend karakter waarin een interpretatie van de geschiedenis, een appreciatie van de lokaliteit en een maatschappijproject innig met elkaar verweven worden. Dat is heel duidelijk als we ze vanop enige afstand kunnen bekijken, zoals bijvoorbeeld in het

geval van de 19de eeuwse reacties op de gevolgen van de industrialisering en de uitbreiding van de marktrelaties. In verschillende Europese landen en in de Verenigde Staten ontstond toen een brede culturele tegenstroom die zich verzette tegen de moderne, industriële samenleving. Ter illustratie blijf ik even stilstaan bij de analyse die Martin Wiener een tiental jaar geleden heeft gemaakt van de Engelse case (20). Ik zou natuurlijk ook naar Vlaanderen kunnen kijken, dat in menig opzicht een product is van die tegenstroom en daar nog altijd duidelijk de sporen van draagt, maar het is boeiend die dynamiek ook elders aan het werk te zien. De 'counter revolution', zoals Wiener de tegenstroom noemt, nam ondermeer de vorm aan van het ophemelen van het rurale Engeland. Het wonen in cottages, verscholen in de plooien van groene heuvels, romans over het landelijke leven van wat wereldvreemde, aristocratische personages en pastors, de trage, sociaal geordende gang van zaken in de dorpen en de "cathedral cities" (het ganze pakket valt nog geregeld te bekijken in succesrijke BBC-series), werd als model naar voor geschoven en afgezet tegen het nerveuze, onbevredigende en onbevredigbare, polluerende industriële leven. Dat beeld werd ook via een herschrijven van de geschiedenis verduidelijkt. De industriële revolutie werd beschreven als de teloorgang van een geïdealiseerd, ruraal Engeland. De mensen hadden wel wat (overigens zeer ongelijk verdeelde) weelde gewonnen, maar hadden een levenswijze verloren, die hen gelukkig had gemaakt en die, in de BBC-series, ruim een eeuw nadat de tegenstroom zijn hoogste golven heeft gekend, wordt uitgebeeld door gezapige dierenartsen waarvan het leven is verdeeld tussen warm huiselijk comfort en een direct engagement met de natuur in zijn meest natuurlijke verschijningsvormen.

Die culturele 'counter revolution' inspireerde ook de houding van economen. Ondanks de rabiaat liberale en dominerende Manchester-school, ziet Wiener (21) een aantal vooraanstaande en invloedrijke Britse economen die de waarden van de tegenstroom dragen en daarmee wetenschap maken: onder meer Alfred Marshall, Keynes, Hobson, Tawney, Schumacher. Een centraal aspect van hun kritiek op de dominante economie, betreft de afwezigheid van waardensturing en de opvatting dat geld verdienen, macht verwerven en groeien, doelen op zich, ja zelfs de enige uiteindelijke doelen zijn. De onbekwaamheid om aan dat streven een limiet te stellen, die redelijk lijkt in het licht van criteria en standaarden die betrekking hebben op het goede, wenselijke leven, wordt door de economen van de tegenstroom beschouwd als de kern van de moderne cultuurcrisis.

TERUG NAAR DE SAMENLEVING

Het is, zeker onder sociologen, belangrijk in te zien dat de wetenschappen deel uitmaken van die omvattende cultuurbewegingen. Zij bieden geen positie van waar "objectief", zonder betrokkenheid, naar die bewegingen kan worden gekeken. Of hun beoefenaars zich daar nu bewust van zijn of niet, zij zijn opgenomen in die bewegingen. Te leren leven met dat inzicht is één van de grote uitdagingen van de hedendaagse sociale wetenschappen. Het betekent dat de grond onder onze voeten niet de natuur of een vaste, waardevrije positie is, maar de beweging van de geschiedenis, het voortschrijden van de tijd zelf. Onze taak kan er alleen maar in bestaan de voorstellingen van de samenleving die door dergelijke golven van cultuurverandering worden voortgebracht, explicieter, bespreekbaarder, logisch consistent en empirisch pertinenter te maken.

Het is duidelijk dat de beelden van verleden en heden, die door dergelijke cultuurscheppende bewegingen worden opgebouwd, ons de werkelijkheid op een bepaalde wijze laten zien. Zij vormen als het ware het beeldscherm waarop wij het leven en de wereld waarnemen. Zij kunnen hun invloed laten gelden via schilderkunst, literatuur, populair vermaak, toerisme, ideologie, politiek en wetenschap. We leren onze werkelijkheid altijd kennen via de wijze waarop ze wordt voorgesteld. Het ophemelen van pre-industriële, rurale samenlevingen bijvoorbeeld, gaat gepaard met een voorkeur voor een bepaald type van landschap en een bepaalde manier van landschapsschilderen. Dergelijke grafische praktijken kunnen op hun beurt de inhoud van toeristische gidsen en uiteindelijk de wandelpaden van de toeristen, alsook de onderwerpen en formele kenmerken van de vakantiekiekjes bepalen. In zijn "Trots en schaamte van de Vlaming" wijst Wim Verrelst (22) op de manier waarop Felix Timmermans Lier heeft beschreven en daarmee de toon heeft gezet voor een bepaalde kijk op het pittoreske van steden. Verrelst noemt dat het Schoon-Lier-Syndroom: "Overal hebben schilders van de derde en de vierde rang tot in den treure die 'schilderachtige hoekjes' vastgelegd...". Maar ook de kunst die in reactie tegen dat pittoreske ontstaat en waarin de stad harder, hoekiger en grauwer werd afgebeeld, heeft zozeer de smaak beïnvloed dat kapitaalcrachtige lui na een halve eeuw van dergelijke artistieke kost ook zelf eens in afgedankte fabrieken wilden leven, met een metalen wenteltrap in hun living en een uitzicht op een verloederd deel van de stad, liefst met een stuk kanaal erdoor.

De aanknopingspunten voor dergelijke bewegingen liggen soms in kleine dingen, badpakken bijvoorbeeld, die naarmate ze in de loop van de eeuw kleiner werden sommigen voor het nakende einde van de westerse beschaving deden vrezen. Wat we op ons vel dragen, wordt, zoals de tarwekorrels op het brood, doorgaans aangezien als heel betekenisvol. De bedreiging van een levenswijze die zich in uiterlijkheden heeft vertaald, geeft daarom gemakkelijk aanleiding tot hevige reacties. Deze leiden dan weer tot een verantwoording van de eigen levensstijl en tot cultuurwerk. In de loop van dergelijke conflicten worden waardenverschillen soms uitgekristalliseerd rond onwaarschijnlijk duidelijke keuzes: men is voor of tegen Dreyfus, voor of tegen de zondagsrust, voor of tegen de acht-urendag, voor of tegen de officiële school, voor of tegen de hoofddoek, voor of tegen stemrecht voor migranten, voor of tegen abortus, voor of tegen euthanasie... en men drukt in zo'n scherpe, referendumachtige keuze, een levensstijl uit en wordt tevens via zo'n keuze naar een levensstijl en een cultuurpatroon gekanaliseerd.

Dergelijke conflicten en levensstijlbewegingen zijn uitermate belangrijk omdat zij de bestaande culturele codes aftasten op zoek naar zinvolle samenhang en naar duidelijke voorstellingen. Ze scheppen op die manier ook altijd samenhang en betekenis. Dat wordt mooi geïllustreerd door de zogeheten Lebensreform-bewegingen. Deze 19de eeuwse voorlopers van de Groenen situeerden zich duidelijk in de tegenstroom. Over de tijd hebben zij een aantal gedragswijzen als waardevol naar voor geschoven, zoals geheelonthouding, het bevorderen van lichaamsbeweging en dans, sobere, functionele en natuurlijke kledij, een voorkeur voor natuurlijke producten, vezels, wol en katoen, verzet tegen inenting, verzet tegen vivisectie, vegetarisme, zachte geneeskunde. Als wij die opsomming horen, herkennen we er een enigszins vertrouwde, groene samenhang in. Ik vermoed dat als men die opsomming zou voorgelezen aan iemand die nog nooit met het cultuurwerk van de Lebensreform-bewegingen en hun nazaten in

aanraking is gekomen, zij hem of haar volkomen absurd zou lijken. Die opsomming is, met andere woorden, niet logisch, maar socio-logisch. De samenhang die wij erin onderkennen, is een schepping, een sociale creatie, het gevolg van het cultuurwerk van sociale bewegingen, gebouwd op de levenssituatie van concrete mensen.

CULTUURWERK

Vroeger ging de aandacht van de cultuursociologie voornamelijk naar de gegeven cultuur. Men nam aan dat waarden, opvattingen, betekenissen, voorstellingswijzen en dergelijke, behoorden tot de meest stabiele dimensies van het samenleven. Zij werden in zekere zin beschouwd als de identiteit van samenlevingen. Eén van de meest invloedrijke uitingen van die opvatting is het nationalisme: de overtuiging dat een belangrijk, definiërend bestanddeel van de individuele identiteit besloten ligt in de culturele specificiteit van een volk. Het verhaal van het nationalisme, zijn duurzaamheid en wedergeboortes, getuigt van het belang en het sociologische gewicht van die opvatting. Nationalisten zelf schatten het nationalisme echter niet altijd naar waarde omdat zij het, zoals de ruw geplette tarwekorrels op de bruine korst, beschouwen als puur natuur en niet zozeer als een produkt van het menselijke handelen. De oorsprong van de culturele specificiteit waarmee zij zich verbonden voelen, ligt voor hen altijd omsluitend in een ver verleden. Wijzen op het gemaakte en recente karakter van eerbiedwaardige tradities, zoals Eric Hobsbawm en Hugh Trevor-Roper dat doen, lijkt hen altijd beledigend voor de tradities en identiteiten die zij koesteren (23). De vaststelling dat sommige van onze tradities van recente oorsprong zijn, vinden zij schokkend of ontluisterend. Dat is een hoogstmerkwuurlijke houding want precies de mogelijkheid tradities te maken, is toch ongetwijfeld één van de meest betoverende vormen van cultuurschepping.

Zelfs een oppervlakkige vertrouwdheid met de cultuurgeschiedenis leert ons dat mensen nu eens sterk geboeid zijn door hun banden met een ver verleden, dan weer meer betrokken zijn op cultuurschepping hier en nu. In het eerste geval gaan ze op zoek naar de continuïteiten die men over lange tijdsspannes kan onderkennen. Zij zoeken dan naar sporen die soms nog alleen in de taal zijn terug te vinden en die ons met oude mythen verbinden. In het andere geval gaat de aandacht naar de contemporaine cultuurschepping. Als de blik op het verre verleden is gericht, wordt de geschiedenis als een gegeven beschouwd. Het is iets dat men opdelft en afstoft. Gaat de aandacht naar het hier en nu, dan verschijnt de geschiedenis veeleer als een constructie of een kunstwerk. Fascinerend is dan bijvoorbeeld de wijze waarop de 19de eeuw met brio een heel eigen middeleeuwen heeft gemaakt, met een gothiek die spits, steden die stedelijker, ambachten die ambachtlijker, ridders die ridderlijker, maagden die maagdelijker en gemeenschappen die gemeenschappelijker waren dan die van de voorbije middeleeuwen. Zo gemeenschappelijk waren bijvoorbeeld die vervlogen gemeenschappen dat sociologen er tot vandaag enkel in het Duits kunnen over spreken en ze "Gemeinschaften" noemen om het vermeende verschil met het hedendaagse, venootschap-achtige Gesellschaft te onderstrepen. Zo'n schijnbaar nostalgische beweging is overigens niet reactionair. Zij herinterpreteert en knutselt soms zodanig met de gemaakte traditie dat deze een progressief maatschappijproject wordt. De idee van gemeenschap verliest dan al zijn kneuterige connotaties, wordt revolutionair toegepast op bredere groepen en vormt een affectieve grondslag voor een

sociaal zekerheidsstelsel. De historisch zeer dubieuze opvatting dat de middeleeuwse kathedraal het werk van de ganse gemeenschap waren, brengt Ruskin tot de voor zijn tijd revolutionaire opvatting dat de overheid, als uitdrukking van de hedendaagse gemeenschap, een verantwoordelijkheid heeft tegenover kunst en cultuur. Het is dan weer die aanvankelijk gekke idee van een overheidsverantwoordelijkheid tegenover de kunst, die de mogelijkheid schept dat kunstenaars via een belasting op het inkomen van alle burgers, ook op dat van de minst kunstminnende, met enige mate van autonomie kunnen werken en niet langer volkomen afhankelijk zijn van arbitrair mecenaat of van de markt.

Vandaag gaat de aandacht weer sterk naar het maken van cultuur. De hoge alfabetiseringsgraad van de bevolking, de grote hoeveelheid tijd die wordt besteed aan tv-kijken, het constante klankdecor van muziek en radiouitzendingen, de oppressant aanwezige reclame, maken de hedendaagse leefomgeving bijzonder symbolenrijk. Heel wat mensen zijn nu trouwens beroepsmatig bij de produktie en de verspreiding van die symbolen betrokken. Het lijkt daarom vanzelfsprekend dat de aandacht verschuift van cultuur als een gegevenheid naar cultuur als een produkt van cultuurwerk.

Daarom moeten we de cultuursociologie vandaag in de eerste plaats beschouwen als een nadenkende, reflectieve aanwezigheid in die voortdurende cultuurschepping. Voor zo'n cultuursociologie zou ik één belangrijke optie bepleiten, en daar onmiddellijk toch een waarschuwing aan koppelen. Laat me beide ten slotte bondig toelichten.

MEER AANDACHT VOOR DE OPPERVLAKTE

Mijn optie kan ik verduidelijken aan de hand van een verhaal van Edgar Allen Poe. In "The purloined letter", beschrijft Poe hoe een aantal speurders verwoed naar een document zoeken. Zij verschaffen zich illegaal toegang tot het huis waar het document zich bevindt. Zij doorzoeken alle kasten en laden. Betasten het behangpapier om te zien of het document er niet achter verscholen zit. Zij nemen de plinten weg, ontkleden de zetels, prikken met spelden door de kussens, nemen de voering uit de jassen. Bekloppen alle kasten op zoek naar geheime schuifjes en compartimenten. Rollen de tapijten op... Kortom, kijken nauwgezet en professioneel achter en onder alles waar maar enigszins achter en onder kan worden gekeken. Zij gaan in feite tewerk als kritische sociologen die, de lessen van Freud en Marx indachtig, altijd dieper willen graven, in het onderbewuste, in de onder- en achterliggende motieven en drijfveren. Maar zij vinden het document niet... omdat het al die tijd in een doodgewone omslag heel zichtbaar midden op de schoorsteenmantel heeft gestaan.

Laten we de suggestie van Poe volgen. In plaats van achter de verantwoording van mensen te kijken, op zoek naar verborgen motieven en drijfveren, moeten we aandachtiger naar de verantwoordingen zelf luisteren. Natuurlijk, mensen spreken altijd vanuit een bepaalde positie, vanuit een welbepaalde sociaal-economische situatie en zij verwerken die positie en die situatie in wat zij zeggen. Sociologen moeten ook dat kunnen horen. Maar dat impliceert geenszins dat wij, zoals wij dat onder het mom van kritiek al te veel hebben gedaan, de verantwoordingen en de waardefunderingen van mensen reduceren tot de situatie waarin zij geplaatst of gedrongen worden.

NIET ALLEEN NAAR HET REFLECTIEF GETATER VAN DE PRATENDE KLASSE LUISTEREN

Aandacht voor de verantwoording kan gemakkelijk leiden tot een overdreven en eenzijdige aandacht voor de pratende klasse: de sociale groepen die geneigd zijn zich te verantwoorden en voldoende scholing hebben meegekregen om dat veelvuldig, met een overvloed van woorden, opinies en argumenten te doen. Vroeger werd die neiging aan de kleinburgers toegeschreven. Van het habitus van de petit-bourgeois wordt beweerd dat het moraliserend is en per se een ethische verantwoording wil geven van de eigen positie en van het project dat daarin besloten ligt. In die zin kunnen de nieuwe sociale bewegingen en de nieuwe middenklasse waarop deze steunen, worden beschouwd als de historische erfgenamen van de petit-bourgeois. De vredesbeweging, de Derde Wereldbeweging, de groene beweging, verschijnen dan als de hedendaagse pogingen tot moralisering van de politiek. Als burger vind ik dat belangrijke bewegingen, precies terwille van de koppeling van politiek en ethiek die zij weten af te dwingen. Als socioloog vrees ik echter dat een te eenzijdige aandacht voor de nieuwe pratende klasse en haar bewegingen, tot een verwrongen beeld van onze samenleving leidt. De nieuwe sociale bewegingen worden door heel wat spraakmakende sociologen - men denke aan Habermas, Offe, Beck en Giddens - beschouwd als de cruciale vectoren van onze maatschappij-ontwikkeling. De zelf-legitimering van die bewegingen en van de nieuwe middenklasse die hen draagt, wordt dan meteen beschouwd als de dominante ontwikkelingstendens van de hedendaagse maatschappij. Achtereenvolgens werd deze ingevuld als: 1) een cultuurwissel van materialisme naar postmaterialisme; 2) het verzet tegen de kolonisering van de leefwereld; 3) individualisering; 4) reflectieve moderniteit. Telkens werd in die theorieën het publiek van de nieuwe sociale bewegingen opgevoerd als de dragers van die grandioze tendenzen.

Zo'n scenario kan niet al te frequent worden herhaald zonder zijn geloofwaardigheid te verliezen. Het is ook storend dat de posities die de vermelde auteurs willen verdedigen, niet verdedigd worden als positie, maar verdisconteerd als een nieuwe moderniteit en voorgesteld als een onvermijdelijk gevolg van een onstuitbare historische ontwikkeling. Dat alles neemt echter niet weg dat de recente zelf-legitimeringen van de nieuwe petit bourgeoisie een heel belangrijk sociologisch probleem aanhangig maken. Dit betreft het relatieve belang van reflectie en conventie. Aandacht voor verantwoording lijkt reflectie en het discursief mobiliseren van argumenten te veronderstellen. Soms vloeit het verantwoord zijn echter voort uit een soort vanzelfsprekendheid, zonder dat er argumenten aan te pas komen. In beide gevallen is er een band met waarden. In het eerste geval is die beredeneerd, doordacht, discursief, in het tweede geval latent en vanzelfsprekend. Een klemtoon op het latente en vanzelfsprekende onderstreept het belang van tradities en conventies. Reflectie beklemtoont daarentegen forum, argument, oordeel, wikken en wegen, het breken met rollen en bevragen van tradities. Dat laatste wordt doorgaans modern, postmodern of rijp-modern geacht. Auteurs als Beck en Giddens (24) zijn van oordeel dat de de-traditionalisering van de hedendaagse samenleving zich versneld verderzet. Dat leidt volgens hen tot een hogere graad van reflectiviteit. Deze vormt nu volgens hen het wezenlijke kenmerk van ons type samenleving. Giddens, die zowat om de tien jaar een nieuw soort moderniteit ziet dagen, noemt dat "reflectieve moderniteit". Met dat etiket wordt niet bedoeld dat waarden verloren gaan, wel dat mensen massaal manieren van handelen die voorheen vanzelfsprekend waren, in vraag stellen en toetsen aan de

waarden waarop ze zich beroepen. Waarden en criteria die in tradities hun beslag hadden gekregen en/of stilzwijgend, als vanzelfsprekend werden gevolgd, worden nu, volgens die diagnose, frequent in vraag gesteld en moeten daarom even frequent uitdrukkelijk worden verdedigd en verantwoord. Deze stelling impliceert dat de vraag naar verantwoording intenser wordt. De hedendaagse samenleving zou volgens die stelling in een soort permanente cultuurcrisis zijn verwickeld, waarin de tradities, de routines, de conventies, de gewone manieren van doen steeds frequenter ter verantwoording worden geroepen.

Hoewel zo'n maatschappij- of cultuurdiagnose uitermate interessant lijkt voor een cultuursociologie die het proces van verantwoording centraal wil stellen, lijkt enige scepsis geboden. De nadruk op reflectie lijkt nauw verbonden met de sociale situatie van de nieuwe pratende klasse. Dat invalideert geenszins het reflectief werk van die klasse, maar maant wel aan tot enige voorzichtigheid als die klasse, waartoe ook de sociologen behoren, haar situatie en habitus op de rest van de samenleving projecteert en het beeld dat aldus verschijnt dan interpreteert als een voorstelling van die samenleving. Verantwoording en reflectie grijpen plaats binnen cultuurbewegingen zoals de 19de eeuwse "counter revolution" die hier als voorbeeld werd besproken. De relatie tussen individuen, bewegingen en cultuurschepping is daarom niet noodzakelijk discursief en reflectief. Ik sluit me aan bij de auteurs (25) die stellen dat men bij de studie van culturele verandering een veel te grote mate van reflectiviteit en rationaliteit veronderstelt. We moeten weer meer empirische aandacht hebben voor de rol van gewoonte, traditie, vaste schemata, rollen en andere cultuurelementen, waarin het denken, voelen en handelen van mensen een bedding en een stroming vinden.

NOTEN

- (1) Inaugurale les van de cyclus "Denken over cultuur", Binnenlandse Francqui-leerstoel 1994-1995, Antwerpen: Universiteit Antwerpen, Faculteit Politieke en Sociale Wetenschappen.
- (2) INKELESS, A. & D. SMITH (1974), *Becoming Modern*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974.
- (3) Ik steun hier voornamelijk op *Science as a Vocation, Structures of Power en Class, Status, Party*, allen in: GERTH, H.H. & C. WRIGHT MILLS (1958), *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press; alsook *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (vert. PARSONS, T., (1958)), New York: Scribner's; ALEXANDER, J.C. (1983), *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- (4) Bij MÜLLER, Hans-Pieter (1988), 'Social structure and civil religion: legitimation crisis in a late Durkheimian perspective', in: ALEXANDER, J.C. (red.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, vindt men een boeiende analyse van de effecten van die

ontwikkeling op de hedendaagse legitimeringsproblematiek, alsook een overzicht van alternatieve interpretaties.

- (5) Geld, macht en de vrijheid deze naar eigen goeddunken te gebruiken, zijn wat de liberale politieke filosoof John RAWLS (1971) "primaire goederen" noemt, *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 92 p.. Zij spelen noodgedwongen een fundamentele rol in elke rechtvaardigheidstheorie die uitgaat van de geschetste, liberale maatschappijdiagnose.
- (6) In BERNSTEIN, J.M. (1991), *The Culture Industry*. New York: Routledge, 86p.
- (7) SAHLINS, M. (1976), *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- (8) Ik steun hier op AGNEW, Jean-Cristophe (1986), *Worlds Apart. The Market and the Theater in Anglo-American Thought, 1550-1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (9) *The Presentation of Self in Everyday Life* (oorsp. 1959), London: Penguin, 1971. Later heeft GOFFMAN de rol van de theatermetafoor in zijn werk wat afgezwakt. De aandacht is dan verschoven van de verhulling van motieven naar de praktische kennis die nodig is om een bepaalde voorstelling te geven van het zelf. Die klemtoon die onlosmakelijk verbonden is met de dramaturgische theorie en het daarachterliggend mensbeeld, vinden we nog heel sterk in: GIDDENS, Anthony (1991), *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
- (10) AGNEW, Jean-Cristophe (1986), *op. cit.*, pp. 79-84.
- (11) BOLTANSKI, Luc en Laurent THÉVENOT (1991), spreken van een "fondement de l'accord", zie hun *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard. Aanzetten tot de collectieve waardefundering van de markttransactie, die nu verbonden is met de naam van Adam SMITH, vindt men onder meer in Vico's "Principi di una scienza nuova" van 1725 en in Montesquieu's "Esprit des lois" van 1748.
- (12) Die interpretatie van WEBER vindt men ondermeer in: ALEXANDER, J.C. (1983), *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, Theoretical Logic in Sociology, vol. 3, Berkeley: University of California Press; SCHLUCHTER, W. (1981), *The Rise of Western Rationalism*. Berkeley: University of California Press. Zij is orthodox in de zin dat zij ook één van de uitgangspunten vormt van het werk van HABERMAS en LUHMANN die onderling verschillende oplossingen voor het door Weber gestelde probleem van rationalisering en waardeverlies voorstellen.
- (13) WEBER, Max (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner's, 17 p.

-
- (14) Die stelling werd recent nog bevestigd door PUTNAM, Robert D. (1993), *Making Democracy Work, Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- (15) Van cruciaal belang voor het begrijpen van de institutionele onderbouwing van deze moralisering van de moderne samenleving zijn POLANYI, K. (1957), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon, Boston; en het werk over burgerschap dat werd geïnitieerd door Thomas Marshall.
- (16) Zie bijvoorbeeld ALBERT, Michel (1993), *Capitalisme contre capitalisme*. Paris: Seuil; en een reeks reflecties in CROUCH, Colin & David MARQUAND (1993), *Ethics and Markets*. London: Blackwell.
- (17) Deze andere interpretatie van WEBER vindt men uitgewerkt bij MÜNCH, Richard (1990), 'Differentiation, Rationalization, Interpenetration: The Emergence of Modern Society', pp. 441-464, in: ALEXANDER, J.C. & P. COLOMY (red.), *Differentiation Theory and Social Change, Comparative and Historical Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- (18) Zie PUTNAM, R.D., *op cit.*
- (19) Ik steun hier op de analyse van BALL-ROKEACH, S.J. & I. TALLMAN (1979), 'Social Movements as Moral Confrontations', pp. 82-94, in: ROKEACH, M. (red.), *Understanding Human Values*. New York: The Free Press.
- (20) English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980, (oorsp. 1981), London: Penguin, 1985. Wiener heeft weinig sympathie voor de tegenstroom en onderschat mijns inziens de wijze waarop onze hedendaagse samenleving schatplichtig is aan zowel de "industrial spirit" zoals hij dat noemt, als aan de tegenstroom. Dat maakt zijn boek echter niet minder belangwekkend.
- (21) WIENER, M. (1985), *op.cit.*, pp. 90-94.
- (22) Pelckmans, Kapellen, 1992: 143
- (23) Zie die bijdragen van HOBBSAWM, E. & H. TREVOR-ROPER (1983), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (24) Zie onder meer BECK, Ulrich (1986), *Risk Society, Towards a New Modernity*. London: Sage; GIDDENS, Anthony (1994), *Beyond Left and Right, The Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity; HUYSE, Luc (1994), *De politiek voorbij. Een blik op de jaren negentig*, Kritak, steunt grotendeels op dezelfde maatschappijdiagnose.
- (25) Zie bijvoorbeeld SWINDLER, Ann (1986), 'Culture in Action: Symbols and Strategies', *American Sociological Review*, 51: 273-286.