

HET TIJDPERK VAN DE MAATSCHAPPIJ
(Review Essay)

Walter Weyns

1. TERUGTOCHT UIT DE MAATSCHAPPIJ?

Het tijdperk van de maatschappij is over. Wat er voor in de plaats komt heeft geen naam en zal er vermoedelijk ook nooit een krijgen. Namen zijn voorbehouden voor entiteiten, voor dingen met een samenhang. De toestand waarin wij leven, in het tijdperk na de maatschappij, heeft die samenhang niet. Wie het onoverzichtelijke, fluïde sociale leven van vandaag nog onder één noemer zou willen brengen, gaat voorbij aan de ingrijpende ervaring die vele mensen tekent: die van onoverzichtelijkheid, onzekerheid, instabiliteit, permanente onduidelijkheid. Hiermee is het basisprobleem van de sociologie - 'hoe is sociale orde mogelijk?' - opgelost: die orde bestaat niet.

Hoezo, de sociale orde bestaat niet? Er bestaan wetten, treinen rijden op tijd, we kunnen iedere dag eten kopen. Ontelbare dingen verlopen ordelijk. Meer nog: het is bijna een wonder dat miljoenen mensen erin slagen om samen te leven in grootsteden, door elkaar wriemelend als mieren, geprangd op enkele vierkante kilometer, zonder dat massale sterfte uitbreekt. Dat stelt grote eisen aan transport, communicatie, huisvesting, voedselbevoorrading enzovoort. Mag men die kunsttoer niet 'sociale orde' noemen?

Liever niet, want dat is misleidend. Neem opnieuw de grootstad - product en symbool bij uitstek van de hedendaagse maatschappij. Wat de grootstad ook moge zijn, ze is in de eerste plaats een veelheid. En dit in de dubbele betekenis van dat woord. Om te beginnen gebeurt er ontzaglijk veel. Er zouden ontelbare James Joyces nodig zijn om een inventaris te maken van één dag grootstedelijk leven. En die metropole veelheid is niet alleen 'veel van hetzelfde', maar ook 'veel van het verschillende'. De inventaris zou nooit genoeg categorieën kunnen bevatten om de

immense verscheidenheid van al die feiten en gebeurtenissen recht te doen. Wat er gebeurt is gewoon te divers en teveel om te overzien, laat staan te categoriseren of decoderen.

Mensen die voor het eerst een grootstad bezoeken, beleven dat vaak als in een roes. Hun geest beseft dat gewoon functioneren hier geen zin meer heeft. De stimuli waardoor ze simultaan bestookt worden, kunnen niet langer netjes tot waarnemingen worden verwerkt. Het is gewoon teveel en de onverenigbaarheden zijn te groot. Op zo'n momenten houdt hun geest vakantie en begint te dromen, ook al is de dromer klaar wakker. Na een poosje vermindert de roes, maar helemaal verdwijnen doet hij niet. Vele grootstedelingen geraken zelfs verslaafd aan "het masochistische plezier zich verloren en vermorzeld te voelen" zoals Michel Leiris het noemt (1). Zij ervaren de onophoudelijke flux waaruit de stad bestaat als onmisbaar, want deze maalstroom spoelt alles weg waar sleet op zit en doet mensen tintelen van energie.

Hoe minder samenhang de grootstad vertoont, hoe groter haar beweeglijkheid. Niets staat er stil, zelfs de architectuur geeft weinig houvast. De Britse architect Wilson heeft de beweeglijke stedelijke stroom waarin de architectuur wegzinkt symbolisch uitgedrukt door de gebouwen die hij in Tokyo ontwierp de vorm te geven van een onderzeeër. De zin van zijn ontwerpen is simpel: laat je meestromen in de stedelijke flux, maar doe het op zo'n manier dat je je op tijd en stond kan afsluiten voor de woelige buitenwereld. Wilson's onderzeeër-architectuur is veelzeggend. Zij drukt de gedachte uit dat het in de hedendaagse grootstad onmogelijk is geworden om te streven naar integratie met wat je omringt. Zijn boodschap schijnt te luiden: "De (stedelijke) omgeving is donker en troebel, maar laat je er niet door afschrikken. Beweeg je er doorheen met de soeplesse van een roofvis, laat je meedrijven met gunstige stromen en vermijdt obstakels, zo je ze op tijd kan traceren".

Deze duikboot-architectuur staat symbool voor overleven in een samenleving zonder samenhang. In zo'n samenleving, waar bedrijven en hele economische sectoren worden geliquideerd, waar sociale instituties zoals gezin, kerk en staat verdampen, waar het virtuele het reële verdrongen heeft in de onophoudelijke stroom van elektronische informatie zonder coherentie, waar mensen in de virtuele ruimte van het internet onwetend zijn over mekaars geslacht of leeftijd, en waar ook in het reële leven identiteiten vluchtig zijn geworden omdat sociale rollen geen duidelijke gedragspatronen meer voorschrijven; in zulke structuurloze of, zoals Zygmunt Bauman het noemt, *liquide* samenleving wordt de opdracht niet langer: hoe kunnen we samenleven? De vraag is simpeler en rauwer: hoe kan ik - samen als het kan, alleen als het moet - het hoofd boven water houden, hoe kan ik overleven?

Ieder probeert het op zijn manier, maar de overlevingsstrategieën komen gewoonlijk neer op een terugtocht uit de maatschappij. Men stapt in z'n duikboot, sluit de luiken en navigeert op goed geluk door troebele wateren. Waar men zich bevindt is niet duidelijk, waar men naartoe gaat ook niet. Maar dat doet er niet toe, want gevaren en risico's liggen overal op de loer, al wat telt is dat de buitenwereld ook echt buiten de deur wordt gehouden. Zich snel en hermetisch kunnen afsluiten wordt van levensbelang. De deur gaat op slot, de poort wordt vergrendeld. De kunst van het samenleven is achterhaald en vervangen door de kunst van het naast elkaar leven.

De rijksten kunnen zich permitteren te leven in camera-beveiligde woonwijken beschermd door prikkeldraad en zwaar bewapende bewakers op de toegangswegen. In de VS en Zuid-Afrika kunnen projectonwikkelaars de vraag naar zulke gefortificeerde luxueuze woonoorden bijna niet bijhouden (2). Er zijn er zelfs die zich letterlijk een duikboot aanschaffen, je weet maar nooit in deze onveilige dagen. De armsten proberen zich overeind te houden in de ghetto-jungles, zonder dat mensen 'daarbuiten' er weet van hebben. Ook zij sluiten de buitenwereld buiten - wat zouden ze er ook van te verwachten hebben? *Sans-papiers* bestaan officieel niet en duiken onder om te overleven. Zij leven in een parallel universum van wegbermen, containers en achterkeukens en zijn meesters in de mimicry: de kunst van te doen alsof men er niet is.

Voor de meesten is de strijd om te overleven in een onoverzichtelijke wereld minder dramatisch. Zij houden de schijn van een ordelijk bestaan overeind. Ze hebben het wel moeilijk met de dagelijkse organisatie van hun leven in een wereld van falende instituties, flexibele economieën en zonder morele vanzelfsprekendheden, maar goed, ze slaan er zich doorheen. Ze doen het zelfs zo vlot dat ze de horizon van hun zelfgenoegzame leven nemen voor de horizon van de wereld. Hun manier om de wereld buiten te sluiten is zo simpel als wat: gewoon negeren. Al is er niet meer nodig dan een bedrijfssluiting om hen aan het bestaan van die onvriendelijke buitenwereld te herinneren.

Er zijn ook mensen die zich in groep afsluiten van de maatschappij. Hun uittocht uit de maatschappij neemt de vorm aan van lidmaatschap van besloten groepen. Ze zoeken zekerheid, geborgenheid of afleiding in etnische, religieuze of seksuele subculturen. Samenleven wordt hier vernauwd tot de omgang met, al naargelang het geval, gelijkgezinden of lotgenoten. Maar, of dit opsluiten in de eigen groep of gemeenschap nu een vrijwillige keuze is dan wel een lot, altijd leidt het tot een manicheïstische opdeling van de maatschappij in een goede (de eigen groep) en een kwade kant (al de 'rest'). Eschatologische sekten gaan daarin het verst: ze vervloeken de wereld en voltrekken geheime rituelen met het oog op zijn magische vernietiging.

Het zich afsluiten van anderen in leefstijlgroepen of subculturen neemt soms slechts heel vluchtige vormen aan. Plots, als een wervelwind die bladeren bijeenblaast, verenigen mensen zich rond iets dat buitenstaanders niet eens hebben opgemerkt (een dans- of muziekgenre, een 'place to be', een cultfilm). Ze gaan er gepassioneerd in op en bekijken buitenstaanders meewarig als halve idioten. Tot een jaar later de dans of film alweer vergeten is en niemand nog de weg naar de 'place to be' vindt. Dat een zo vluchtige vereniging niettemin toch gepaard kan gaan met zo'n hevige emoties, wijst erop dat de substantie waarrond men zich verenigt (de stroming, mode of code) ondergeschikt is aan het eigenlijke, maar verzwegen doel: het zich opsluiten in een besloten maar behaaglijke sfeer, 'onder ons'. Ook jongerensubculturen die men ooit, misschien terecht, kon beschouwen als tegenculturen vanwaar impulsen uitgingen om verandering aan te brengen *in* de maatschappij, hebben nu veeleer de vorm gekregen van leefstijlgroepen waarin jongeren zich terugtrekken *uit* de maatschappij. Zij delen zich op volgens muziekgenres (die van elkaar niet veel meer verschillen dan in het aantal *beats* per minuut), winden zich daarover op, en dansen de wereld weg op ritmische klanken die hun onzekerheid moeten maskeren.

Iedereen probeert zich uit de slag te trekken met de middelen waarover hij beschikt. Enkelingen, kleine en grote groepen en hele subculturen trekken zich terug in een min of meer leefbare stolp om van daaruit door een spionnetje of periscoop de wereld te aanschouwen - geamuseerd of verbijsterd, maar altijd onbegrijpend.

Zo voltrekt zich een noodlottige *self-fulfilling prophecy*. Want met ieder die zich in z'n schulp terugtrekt, met ieder die de maatschappij niet langer als een gemeenschappelijk domein beschouwt maar als een vreemde of zelfs vijandige omgeving, wordt de samenleving alweer een beetje ondoorzichtiger.

Dat het tijdperk van de maatschappij ten einde loopt klinkt nochtans dramatischer dan het is. Twee overwegingen zijn hier van belang. We stippen ze eerst kort aan en gaan er dan nader op in:

a) Ten eerste is de idee dat er zo iets als een 'maatschappij' bestaat niet veel ouder dan tweehonderd jaar. Talloze generaties hebben het uitstekend kunnen stellen zonder de overtuiging dat ze deel uitmaakten van een maatschappij. Dat is al een geruststelling.

b) Ten tweede heeft het geloof in het bestaan van de maatschappij niet alleen zegeningen voortgebracht. De maatschappij was als een jaloerse god die geen concurrenten dulde. Mensen moesten al hun sociale impulsen richten op de maatschappij, of ze er op één of andere manier in onderbrengen. Sociaal leven buiten de maatschappij leek een ongerijmdheid, een logische onmogelijkheid. De maatschappij omvatte immers al 'het sociale', zij was de naam die men aan 'de sociale werkelijkheid' gaf. Daarbuiten was er niets, in ieder geval geen sociaal leven mogelijk. In feite fungeerde de idee van maatschappij als een filter die uit het rijke, polychrome spectrum van de socialiteit slechts enkele bleke tinten liet doorschijnen. De zogenaamde 'ontdekking van de maatschappij' ging dan ook gepaard met een tegenovergestelde operatie: die van het 'toedekken' of ontkennen van een (groot) deel van de menselijke socialiteit. Het einde van het maatschappelijke tijdperk zou dus (laten we voorzichtig blijven) een herontdekking kunnen inhouden van de rijkdom van het sociale - van zijn fundamentele en onherleidbare diversiteit.

2. DE ONTDEKKING VAN DE MAATSCHAPPIJ

De notie van 'maatschappij' als het omvattend geheel van sociale verbanden is een modern idee. Weliswaar is het *woord* maatschappij zelf (of *société*, *society*, *Gesellschaft*) veel ouder. Maar tot halweg de 18de eeuw had het een beperkter, nauwer omschreven, betekenis. Eenduidig was het begrip zeker niet. Het had verschillende connotaties en toepassingsgebieden. Maar altijd was 'maatschappij' een concreet begrip, een aanduiding voor een welbepaalde vereniging van mensen.

In het vroeg achttiende eeuwse Frankrijk werd onder maatschappij (*société*) een vereniging of genootschap van mensen verstaan die samenkwamen met een bepaald doel voor ogen. Wij zouden dat tegenwoordig een organisatie noemen. In die betekenis wordt het woord nu nog gebruikt (denk aan Société Général of de Maatschappij ter Bevordering van enzovoort). Wellicht is deze betekenis etymologisch gesproken de oudste. *Société* is immers afgeleid van *societas*, wat bij de Romeinen de algemene benaming was voor een privaatrechtelijk erkende vereniging.

Société kon ook, ietwat vager, een aanduiding zijn voor de toonaangevende kringen in Parijs en Versailles (3). In de 'société' tastten de (oude) adel en de (nieuwe) burgerij mekaar af. Ze sloten (huwelijks-)allianties, geraakten verstrikt in politieke intriges en zetten economische projecten op stapel. Aan het hof, in de salons en de hotels groeide stilaan een gemeenschappelijk 'haute société'-cultuur waarin adellijke deugden (beminnelijkheid en verfijning) en burgerlijke waarden (nut en goede zeden) werden samengesmolten tot een nieuwe legering: de cultuur van de 18de eeuwse hogere klasse. Het was een cultuur waar een sterke normerende kracht van uitging. De sociale omgang was in hoge mate geritualiseerd. Er waren strenge regels voor invitatie, begroeting, conversatie, eten, kleding, enzovoort. De *haute société* werd dus gekenmerkt door een sterke sociale controle en stelde hoge eisen aan de individuen die eraan participeerden (4). In een soortgelijke betekenis werd (en wordt) in Groot-Brittannië het woord *society* gebruikt in samenstellingen als 'high society' en 'society-life'.

Een andere connotatie kreeg het woord *society* in de samenstelling 'civil society'. Deze uitdrukking vond in de zeventiende eeuw ingang bij burgerlijke liberale auteurs zoals John Locke (5). Zij duiden hiermee een levenssfeer aan waar burgers zich vrij konden bewegen, volgens eigen inzichten en afspraken, ver buiten het bereik van kerk, gilde of staat. Maar gaandeweg groeide het inzicht dat de civil society niet zomaar een sfeer was naast de staat of de kerk. 'Maatschappij' werd een verzamelnaam die alle samenlevingsverbanden omvatte (6). Zij werd dus een fundamentele, in ieder geval ruimer, begrip dan staat of kerk. Deze begripsverruiming was niet toevallig of onschuldig. In feite gebruikte de burgerij het begrip 'maatschappij' als een mentaal wapen om haar aanspraken op politieke macht kracht bij te zetten. Als de staat en de koning (en a fortiori de kerk en de gilden) slechts onderdelen waren van een groter maatschappelijk geheel, dan waren zij daar functioneel aan ondergeschikt en moesten ook zij zich schikken naar haar eisen. "De wetgever", zo verwoordde Montesquieu deze idee in *De l'esprit des lois*, "dient zich te voegen naar de geest van de natie" (7). De maatschappij laat zich niet zomaar bevelen. Zij heeft een eigen natuur, met eigen wet- en regelmatigheden, die niemand kan negeren - ook de koning niet (8). Op tamelijk korte tijd evolueerde de betekenis van 'maatschappij' dus van een beperkte levenssfeer naast andere sferen, tot een totaalbegrip dat alle sociale verbanden omvatte. Aan de maatschappij viel niet te ontkomen. Zelfs koningen en bisschoppen werden er door opgeslokt en eraan ondergeschikt gemaakt. Niemand stond boven of buiten de maatschappij. Zij was, om Abbé Sieyès te parafaseren, "alles".

De oorspronkelijke polemische teneur van het begrip maatschappij verdween in de loop van de 19de eeuw (wat er op wijst hoe succesvol de polemieek werd gevoerd).

Het bestaan van de maatschappij, in de zin van een allesomvattende sociale werkelijkheid, werd zonder meer geaccepteerd. Wat de maatschappij nu *precies* was, bleef voer voor discussie. Maar de drie hierboven aangestipte connotaties van *société* zijn aan het begrip blijven kleven tot op vandaag. Zij zijn nog steeds de drie kardinale eigenschappen van de maatschappij. Ten eerste: de maatschappij is een produkt van menselijk (en niet goddelijk of koninklijk) handelen. Zij is dus een organisatie in het groot. Ten tweede: de maatschappij oefent een sterk normerende kracht uit. Mensen moeten zich onderwerpen aan regels en staan bloot aan sociale controle. Ten derde: de maatschappij is allesomvattend, zij is het grote verzamelbekken van al het sociale handelen, geen mens (die sociaal handelt) kan eraan ontkomen. Tesamen genomen vormen deze drie noties het kernbegrip van wat de maatschappij is. En haast iedereen gebruikt het begrip in deze betekenis (zij het meestal impliciet). Inmiddels is de ideologische oorsprong van het begrip helemaal op de achtergrond verdwenen en is het een vrijwel neutrale term. We gebruiken het begrip haast zonder nadenken.

3. HET PREMODERNE ONVERMOGEN OM DE NOTIE 'MAATSCHAPPIJ' TE DENKEN

Die onnadenkendheid blijkt nog het best uit de manier waarop we argeloos de moderne notie van maatschappij gebruiken om premoderne levensvormen te omschrijven. Wij spreken van de 'maatschappij van de bosjesmannen' of de 'Middeleeuwse maatschappij', en vergeten dat deze mensen zelf zo'n notie niet kenden. Zij hadden niet het gevoel dat ze in een maatschappij leefden. Ze zouden zelfs grote moeite hebben om te begrijpen waar wij het over hebben, gesteld dat we het hen zouden proberen uit te leggen.

Het (sociaal) leven, zo denken of dachten de premodernen, is wezenlijk divers (9). Het is een veelheid die niet te unificeren valt tot een 'geheel' of een 'systeem' - of men dat nu maatschappij noemt of anders. Dat geeft zelfs Marcel Mauss toe, die zoveel nadruk legt op het sociale leven als een 'geheel', en die "het doel van de sociologie" omschrijft als het reconstrueren "van de hele groep in z'n volledigheid" (10). Maar over zogenaamde primitieve 'maatschappijen' schrijft ook hij: "Al deze maatschappijen zijn of hadden bij lange na niet de toestand van unificatie of eenheid die een foutieve geschiedschrijving eraan toeschrijft" (11). De concrete levenservaring wint het bij hen altijd van het denken in algemene termen. Er zijn geen algemene ruilmiddelen, geen gecodificeerd recht, geen gesystematiseerd wereldbeeld, geen universele maatstaven (voor grootte, aantal, volume, gewicht, tijd). Kortom, de hulpmiddelen nodig om de wereld en de maatschappij in z'n 'algemeenheid' te denken en daar naar te handelen, ontbreken. Het niveau van de concrete levenservaring wordt nooit overstegeen. Of zoals Lévy-Bruhl het omschreef: "de ervaring van de primitieve mens is niet homogeen en op één niveau, zoals vaak

gedacht wordt. (...) Hun werkelijkheid is niet eenzinnig. Elk van hun ervaringen wordt kwalitatief gevoeld (...), ze zijn stuk voor stuk particulier" (12).

Sporen van de weigering of het onvermogen van de 'primitieve mens' om het sociaal leven te unificeren, vinden we terug in het taalgebruik ten tijde van het ancien régime (13). Wij, moderne mensen, gaan ervan uit dat een natuurlijke taal een geheel vormt. We weten wel dat er gespecialiseerd jargon bestaat, en verschillende sociolecten, maar deze doordringen en overlappen elkaar, en kunnen desgewenst 'vertaald' worden in elkaar (denk aan wetenschappelijke taal die toegankelijker wordt door vulgarisering). De premoderneren, schrijft Ernest Gellner (14), dachten daar anders over. Zij zagen taal allerminst als een geheel. Voor hen stonden "de talen van de jacht, de oogst, verscheidene rituelen, de raadkamer, de keuken of de harem op zichzelf". Het was, ondenkbaar dat "uitspraken uit verschillende, afzonderlijke gebieden uitgewisseld of gecombineerd zouden worden". Dat zou een "vergriep van de eerste orde" zijn geweest. De premoderne mens respecteerde dus in zijn taalgebruik de verdeeldheid van het sociale leven. Hij beschouwde dit niet als een tekortkoming van de taal, wel integendeel. Het zou in zijn ogen getuigen van onbegrip voor de specificiteit van sociale sferen wanneer talen die bij ieder van deze sferen horen, door elkaar werden gegooid.

4. MAATSCHAPPELIJKE AMNESIE: VERGETEN SOCIALITEIT

In de ogen van de premoderneren zou de notie van 'maatschappij' een monsterlijke samenvoeging zijn van het onverenigbare - een soort van *chimaera* (een monster met de kop van een leeuw, het lichaam van een geit en de staart van een slang). Ook de maatschappij is samengesteld uit onderdelen die niets met mekaar te maken hebben, elkaar uitsluiten of geheim blijven voor mekaar. Niet toevallig liet Thomas Hobbes (die één van de eerste moderne voorstellingen maakte van het 'sociale lichaam dat alle mensen omvatte') zich inspireren door het beeld van Leviathan, een bijbels monster - door Hobbes ook wel een 'sterfelijke god' genoemd (15). Om zo iets te kunnen denken en er dan ook nog in te geloven, moet de geest ver voorbij de grenzen van het concrete denken gaan, of zich domweg gewonnen geven en er zich niets meer bij proberen voor te stellen.

De (moderne) ontdekking van de maatschappij komt dus neer op het collectieve geloof in het bestaan van een monster: niemand heeft het ooit gezien, niemand kan het zich goed voorstellen maar ieder is er voor bevreesd en niemand blijft er onberoerd door.

Het geloof in de maatschappij veranderde ook radicaal het inzicht in het sociale leven. Voortaan werd onder 'sociaal' enkel verstaan: dat wat tot de maatschappij behoorde. En de maatschappij, welja, hoe groot en gulzig dit monster ook was, zij verslond enkel mensen (en wel allemaal). Maar al de rest, al de rijke levensvormen waar de premoderne mens door omringd was, waar hij zich aan verwant voelde en met wie hij

intiem omgng, werden uitgespuwd. De maatschappij verenigde dus niet enkel het onverenigbare, maar zij scheidde ook wat tot dat ogenblik nauw verbonden was. Zij ontkende, negeerde of onderdrukte sociale banden met dingen, dieren en al wat niet menselijk was. Zulke banden zouden kinderlijk, regressief, onbeschaafd, waanzinnig zijn. Een echte, volwaardige sociale omgng zou slechts tussen mensen kunnen.

We zijn zo vertrouwd met deze idee die 'de maatschappij' ons heeft aangepraat, dat we ze als een *Binsenwahrheit* beschouwen. Maar dat is ze allerminst.

Het is verleidelijk (en geen al te grote overdrijving) te beweren dat premodernen daar net het tegenovergestelde van dachten. Een echte, volwaardige sociale omgng kan je slechts hebben met niet-menselijke wezens, met dieren, stenen, bomen, rivieren, de zon, wolken en sterren. Waarom? Omdat al die bestaansvormen, in hun vreemdheid, leermeesters zijn. Daarom De omringende natuur is voor de premoderne mens een reservoir van vormen waaraan hij zich kan spiegelen. Dieren, bomen, wolken, kolkende rivieren, de zee, bomen, wuivend riet en bergen, roepen geestestoestanden, stemmingen of kiemen van eigenschappen in hem op. Ze spiegelen hem voor wie of wat hij zou kunnen zijn. De omgng met de hele panoplie aan eigenzinnige bestaansvormen die de natuur rijk is, wekken ideeën, motieven, kentrekken in hem op en geven hem een vorm. Macht leert hij kennen aan de bliksem, argeloosheid aan de vlinder, gulheid aan de lentebloesem, vrijheid aan de vogel; voor alles wat hij is of wil zijn ziet hij poëtische voorbeelden rondom zich (16). Hij neemt ze in zich op en gaat eruit bestaan; hij imiteert ze, metamorfoseert erin en hoe meer hij dat doet, hoe rijker geschakeerd en gevariëerder zijn gedragsrepertoire en zijn gedachtenwereld wordt. Aan deze poëtische verruiming van de mens, deze gretige en ongeremde toeëigening en verinwendiging van vreemde levens- of bestaansvormen, die voor de premoderne mens zo onmisbaar en zo gewoon was, ziet men dat sociale impulsen niet enkel, en zelfs niet in de eerste plaats op (mede-)mensen is gericht. *Het meevoelen en in zich opnemen van 'veelvuldige figuren van het andere' (Vernant) is de sociale basishouding.* Zij richt zich tot al wat als een gedaante verschijnt, al wat een herkenbaar patroon vormt. Zoals Gerardus Van der Leeuw (mythe-kenner en geestesverwant van Lévy-Bruhl) het uitdrukte: "de primitief ziet in alles een Ander, waarmee hij een verhouding aanknoopt" (17).

Dit vermogen om het vreemde in zich op te nemen is de grondslag van socialiteit. Enkel mensen schijnen over het vermogen te beschikken om andere levens- of bestaansvormen in zichzelf op te wekken. Een mens kan zich gedragen als een kat, maar het omgekeerde kan niet. De kat is en blijft de kat die ze altijd al was. De mens daarentegen kan zijn gedaante verruilen voor een andere, hij is in staat om anders te zijn, het andere te belichamen. In toneelscholen wordt dit vermogen tot metamorfose op de spits gedreven. Aan beginnende acteurs wordt gevraagd te veranderen in een uitgedroogde cactus, een zwoele zomeravond of een kopje koffie. En het merkwaardige is dat deze jonge mensen, hoe moeilijk ze de opdracht ook vinden, haar meteen begrijpen. Niemand trekt de (niet uitgesproken) grondslag van de opdracht in twijfel, namelijk dat mensen in staat zijn om zich te verplaatsen of te laten meevoeren in een realiteit die hen vreemd is. Zij kunnen 'een ander' worden dan zichzelf, meer nog, zijzelf bestaan uit 'het andere' dat ze in zich hebben opgenomen.

Het veranderen in een ander wezen dan jezelf wordt niet als bedreigend ervaren. Vooral kinderen verlustigen zich er in. "Het kinderspel, schrijft Walter Benjamin", is overal doortrokken van mimetische gedragswijzen, en blijft hoegenaamd niet beperkt tot het nadoen van andere mensen. Het kind speelt niet enkel winkelier en leraar maar ook windmolen en treintje" (18). Er staat bij kinderen geen maat op het metamorfoser. Gretig veranderen ze in zelfs de nietigste of laagste wezens. Krista Wolf signaleert een kinderspelletje dat in Duitsland tijdens het interbellum veel werd gespeeld: "Ze noemden het 'jezelf betoveren', en daarbij moest je je in het lichtgele zand van de Sonnenplatz op bevel in een eng wezen veranderen: kikker, slang, pad, kever, heks, varken, salamander. Nooit hogere dieren, altijd beesten die in vuil en modder leven en elkaar genadeloos bestrijden. Smerig en onder de schrammen kwamen ze 's avonds thuis, ze legden zich neer bij standjes en verboden" (19).

Er bestaat in de sociale wetenschappen geen eenduidige term voor dit vermogen dat, hoe vaak men het ook aan het werk kan zien, raadselachtig blijft. Het draagt allerlei namen: empathie (Scheler), identificatie (Freud), internalisatie (G.H. Mead), participatie (Lévy-Bruhl), Resonanzbegabtheit (Vierkandt), metamorfose (Canetti), Ergriffenheit (Frobenius), mime (Benjamin), imitatie (Tarde), het spelen van rollen (o.a. Dahrendorf).

Deze begrippen zijn niet zomaar onderling verwisselbaar, men mag ze niet op één hoop gooien, want ze zijn geplukt uit zeer verschillende theoretische tradities. Maar ze cirkelen wel rond hetzelfde basisinzicht: de mens is een plastisch wezen, hij kan van vorm veranderen door het andere in zich op te nemen en zo deel te nemen aan iets 'meer' en 'anders' dan hij tevoren was. In de woorden van Octavio Paz: "De mens (..) wil een ander zijn, zijn wezen brengt hem er altijd toe buiten zichzelf te treden. (..) Empedocles beweerde dat hij man en vrouw was geweest, rots en stomme vis in de Salados. Hij is niet de enige." (20)

Het oprakelen van dit antropologisch abc is nodig omdat het er ons aan herinnert dat mensen niet slechts een sociale omgang hebben met andere mensen. Zij knopen sociale relaties aan met alles waar ze gemeenschap mee hebben, alles wat ze verinwendigen. Jean Piaget heeft overtuigend aangetoond dat kinderen vaak (nog) niet instrumenteel hebben leren omgaan met dingen, ze knopen er sociale betrekkingen mee aan. Dingen zijn niet zomaar voorwerpen. Speelgoedblokjes, rammelaars en knuffeldieren zijn voor hen figuranten in een betoverde, pancommunicatieve wereld waar alles en iedereen met mekaar vrijelijk omgaat en met mekaar communiceert. Wij, volwassenen, hebben geleerd dat 'dit niet waar is', we weten dat je met houten blokjes niet kan communiceren, dat je er geen gemeenschap mee kan hebben - in de ruimste zin van het woord. Maar dit inzicht is het gevolg van een langdurig disciplineringsproces, een proces waarin spontane sociale impulsen ten aanzien van dode dingen (en dieren) worden onderdrukt, ontkend en tenslotte bijna afsterven. Aan het eind van dit proces komen we terecht in een sociale wereld die nog slechts door mensen is bevolkt: de maatschappij.

Maar helemaal togedekt en vergeten wordt de sociale omgang met dingen en dieren niet. Ieder die Van Ostayen's gedicht *Mark groet 's morgens de dingen* leest of hoort, begrijpt de kleine jongen meteen: hij begroet de tafel en de stoel, alsof ze zijn

vertrouwde levensgezellen zijn. We begrijpen die kleine jongen, omdat zijn hartelijke omgang met de dingen in de huiskamer ons herinnert aan de tijd dat wij zelf nog niets of niemand uitgesloten hadden uit onze sociale wereld, de tijd dat we praatten met onze fiets of met de kippen in de tuin.

Voor ons is deze tijd enkel toegankelijk via de herinnering aan de kindertijd. Voor de primitieve mens was die tijd zijn hele leven. Voor hem maakte al wat hem omringde deel uit van zijn medewereld. Hij had de wereld nog niet verdeeld in tweeën: een objectieve en een sociale wereld. Zijn sociale impulsen waren gericht op alles, zonder exclusieve. Hij participeerde aan alles.

"Niet alleen plant en dier", schrijft Van der Leeuw, "ook het levenloze zijn voor hem medewereld. Natuurlijk probeert hij tot die medewereld een verhouding te vinden - als het kan ervan te profiteren. Maar hij doet dat niet door te trachten haar tot object, tot materiaal te maken. Zelfs wanneer hij van hout een kano, van steen een mes maakt, heeft hij nog het gevoel van de eigenwaarde van zijn 'materiaal', het besef dat hij het niet hanteert, maar dat het zich om de een of andere reden schikt naar zijn wil, hem tegemoetkomt. Hij kent geen 'medemens', hij is zelfs geen 'mens' in de moderne zin. Maar hij (...) is deel van een levende wereld, waarvan hij zichzelf niet onderscheidt" (21).

In het beeld dat Lévy-Bruhl of Van der Leeuw van de 'primitieve mens' ophangen, staat er geen maat op zijn vermogen om het vreemde in zich op te nemen of eraan te 'participeren'. Net zoals de kinderen in Christa Wolfs spelletjes, lijkt het wel of deze mensen op eender welk moment in eender welk ander wezen kunnen veranderen, alsof zij bloot staan aan voortdurende vormverandering. In zulke wereld hangt de 'permanente mogelijkheid van tovenarij' (22) in de lucht en is niets stabiel. Vaste, stabiele begrenzingslijnen zijn onbekend, er is niets dan fluïditeit en een 'mystieke vereniging' van alles met alles. In werkelijkheid was het 'vermogen tot metamorfose' sterk aan banden gelegd. Het was slechts aan enkelen weggelegd om dat vermogen ongeremd te gebruiken. Bekende voorbeelden zijn de *trickster* en de sjamaan. Zij konden eender waar of wanneer een andere gedaante aannemen, om het even of het ging om een ding, een dier of een voorouder. Hun macht berustte op de ontelbare gedaanten die ze konden aannemen. Maar voor de anderen golden sterke beperkingen, en zelfs welbepaalde verboden tot metamorfose (23).

Het sociale leven van de 'primitieven' was dus geen onophoudelijke stroom van poëtische belevingen. Zulke romantische voorstellingen ontspruiten meer aan de 'indiaan in onszelf' dan aan de realiteit. In werkelijkheid was het dagelijks leven van jagers-verzamelaars vaak vervelend en glansloos. Maar dat doet niets af van het feit dat hun *sociale wereld* werd bevolkt door dingen en dieren, en niet alleen door mensen.

5. DE TRANSPARANTE MAATSCHAPPIJ

Wanneer sociale impulsen uitsluitend zijn gericht op medemensen verschijnt 'de maatschappij' als iets reëels. Dan verandert het sociale leven radicaal. Het verliest z'n raadselachtigheid, wordt helder en transparant. De medemens is weliswaar een ander, maar het is een spiegel-ander. Als we hem aan het werk zien, zien we geen vreemde levens- of bestaansvorm. We herkennen onszelf gemakkelijk. We 'verstaan' hem. Niet zozeer omdat we met hem kunnen meevoelen of meelevens, maar omdat we, wanneer we ons in dezelfde omstandigheden zouden bevinden als hijzelf, we ongeveer hetzelfde zouden doen. De gelijkenissen tussen mensen zijn veel groter dan hun verschillen.

Natuurlijk zijn er nog verschillen tussen mensen. Maar die zijn vooral toe te schrijven aan de plaats die we innemen tegenover andere mensen, dus aan de positie die we bekleden. Als kind gelijk ik niet op mijn vader, maar later, als ik dezelfde positie bekleed als hij, en ik op mijn beurt verantwoordelijkheid draag voor kinderen, word ik zijn gelijke. En dat geldt voor alle sociale posities die men kan innemen. Tussen koning en onderdaan, vrouw en man, dokter en patiënt, leraar en leerling bestaan grote verschillen, maar ze zijn overbrugbaar. Want posities kunnen veranderen, rollen kunnen omgewisseld worden. Daar is niets mysterieus aan: het hangt er maar van af waar men zich bevindt in de sociale ruimte. De verschillen tussen mensen zijn dus, letterlijk, relatief. Ze hangen af van de plaats die men tegenover mekaar inneemt.

George Herbert Mead trok daaruit de conclusie dat ieder individu (althans iedere sociaal competente volwassene) in principe in staat is om eender welke positie (met daarbijhorende rol) te bekleden. Mead noemde dit de 'veralgemeende andere in onszelf' (24). Die heeft duizelingwekkende proporties. We dragen virtueel de hele mensheid in ons. De veralgemeende ander omvat alle denkbare rollen die een mens ooit tegenover een ander zou kunnen innemen. Dus niet alleen de bestaande rollen, maar eender welke rol die iemand in het verleden ooit op zich genomen heeft, en eender welke rol die een mens in de toekomst ooit zal vervullen. Die zitten nu allemaal al in ons. We spelen uiteraard niet alle rollen tegelijk, maar desgevraagd zouden we ze wel alle kunnen vervullen. Ieder mens lijkt dus op ieder ander, in de mate we allen 'drager zijn van de hele mensheid', en in de mate we mekaars rol zouden kunnen spelen. In feite zijn we allemaal concretisering van de 'veralgemeende ander', we heten allen *Elkerick*.

Zo beschouwd zijn mensen een open boek voor mekaar. Ze kunnen elkaar perfect begrijpen. De mensenmaatschappij zou zo transparant kunnen zijn als kristal, indien zij maar zou bestaan uit mensen die op vrije en gelijke voet met elkaar zouden omgaan en niets voor mekaar verborgen zouden houden. Zo'n maatschappij zou een communicatie-gemeenschap zijn. Ideeën zouden vrij worden uitgewisseld, meningsverschillen zouden worden uitgepraat, onbegrip zou niet lang standhouden. Nieuwe inzichten en betekenissen zouden al snel door iedereen worden gedeeld. En zelfs indien niet allen over alles dezelfde mening hadden, toch zou iedereen begrip kunnen tonen voor andermans opvattingen. Het volstond om even, al was het maar in gedachten, in de schoenen van de ander te staan en vanuit diens gezichtspunt naar de wereld te kijken, om hem te begrijpen.

Deze utopie van een volstrekt transparante maatschappij (hier geschetst in de versie van G.H. Mead), was tevens de droom van de achttiende eeuwse burgers die geloofden in het bestaan van de maatschappij. De pleitbezorgers van de *civil society*, in de eerste plaats de philosophes, maar ook romanschrijvers, essayisten, historici, rechtsgeleerden, en ook minder geleerde bezoekers van koffiehuisen en salons, verschilden op vele punten met elkaar van mening, maar bijna allen waren het erover eens dat de maatschappij doorzichtig moest zijn als glas. Voorrechten en standbarrières verhinderden een 'natuurlijke' en 'redelijke' omgang tussen mensen en verhinderden bijgevolg het maatschappelijk leven. "Niets geheims; alles in de openbaarheid", dat was de leuze (25).

De openbaarheid, daar draaide alles om. Zij was de spil van het beginnende, achttiende eeuwse maatschappelijk leven. Zonder haar, zo beseften de burgers, zou het sociaal leven door obscurantisme worden verduisterd en zou het terugvallen in een precieviele toestand. Echt maatschappelijk leven werd pas mogelijk gemaakt door het bestaan van open toegankelijke ruimtes, zoals koffiehuisen, leesclubs of theaters, waar eenieder, ongeacht rang, stand of beroep kon deelnemen aan gesprekken over algemene onderwerpen. Iemand die een voet in deze publieke sfeer zette, onderging een transformatie. Wie of wat hij zo-even ook mocht geweest zijn (edelman, advocaat, dichter of acteur) deed niet meer ter zake. Sociale privileges werden opgeheven. Hier, in dit hart van de maatschappij, verkeerden de burgers als gelijken onder elkaar. "In de leesgezelschappen en clubs werden statusverschillen opgeschort en (...) aristocratische gezagsargumenten vervangen door een open discussie onder ontwikkelde leken" (26). De sfeer was er één van primaire sociabiliteit gekenmerkt door de bereidheid om te luisteren en te argumenteren. Het stond eenieder vrij te spreken over onderwerpen van algemeen belang, zolang het betoog maar goed was opgebouwd en het publiek overtuigde. "De koffiehuisen", schrijft Beljame, "vormden verzamelpunten waar mensen samen kwamen om meningen uit te wisselen en een opinie te vormen". De bezoekers "waren niet langer onderscheiden in waterdichte compartimenten", maar deelden eenzelfde "algemene cultuur" (27). Hun onderlinge verschillen werden teruggebracht tot bijkomstigheden. Belangrijker was wat allen bond: de "universele standaarden van redelijkheid, smaak en moraliteit".

De participanten aan het publieke debat spraken een taal die iedereen kon begrijpen en spreken, een "scrupuleus gestandaardiseerde taal" waarin de meest diverse zaken van algemene aard konden worden besproken. De universele taal droeg niet de sporen van een particuliere sociale groep, stand of klasse. Zij was het medium van de rede zelf, en dus volstrekt algemeen. Geen grenzen konden haar tegenhouden; zij klom over de barricades en liet zich door niets of niemand afschrikken.

De burgerlijke salons vormden de bakermat van de idee 'maatschappij' - de idee dat mensen bijeen horen in de 'eenheid van allen'. De gulden regel van de salondiscussies werd tot algemeen principe van het samenleven verklaard: "alles wat van belang is, belangt eenieder aan". De maatschappij is 'van ons allemaal, maar zij is van niemand in het bijzonder. Als belichaming van 'het algemene', kan zij niet worden toegeëigend - zij is en blijft onvervreemdbaar het bezit van allen. Als lid van de maatschappij heeft dus iedereen evenveel recht van spreken. Sterker nog: in wezen zeggen alle leden van de maatschappij hetzelfde.

Hoezo? Lopen meningen niet ver uiteen? En monden zelfs de meest vreedzame discussies niet vaak uit in eindeloze disputen? Natuurlijk wel. Maar meningsverschillen verhullen het zicht op het algemene. Iedere mening op zichzelf is beperkt. Pas in het concert van alle meningen weerklinkt iets van een symfonie van wederzijds begrip, en hoort men het algemene doorklinken. Wie verstarde blijft vasthouden aan zijn particuliere mening en de oren dichtstopt voor andermans inzichten, sluit zich af van die algemeenheid en gedraagt zich onmaatschappelijk. Wie daarentegen zijn inzichten aan de openbaarheid prijsgeeft met het oog op de reacties van anderen, in de oprechte hoop daar wijzer van te worden, gedraagt zich echt als een 'deel van het geheel'. Voor zo'n voorbeeldig burger is de uiting van een individuele mening alleen maar een middel om tot 'hoger', dat wil zeggen, algemener begrip te komen. Kortom, waar de maatschappij zich ten volle kan ontplooiën, waar ieder burger het publieke forum kan betreden om vrij het woord te voeren, waar iedereen luistert tot eenieder is uitgesproken en niemand zich kan verschuilen achter aangeboren voorrechten of gezag, daar treedt, in de woorden van Rousseau, "het gemeenschappelijk belang alom zonneklaar naar voren", komen alle drijfveren "sterk en ongecompliceerd" aan het licht en zijn de "grondregels helder en duidelijk" (28).

Transparantie is geen toegevoegde kwaliteit van de maatschappij, het hoort tot haar wezen. Hoe zou de maatschappij 'het bezit van allen' kunnen zijn indien zij zich niet 'helder en duidelijk' aan allen presenteerde? Achterdocht, bijgeloof, leugens, onderdrukking, misleiding, geheimdoenerij of censuur maken de maatschappij troebel en ondoorzichtig, zodat geen burger er zich nog thuis in voelt. Zonder transparantie geraakt de maatschappelijke samenhang zoek en verliest zij haar 'eenheid en ondeelbaarheid', zoals Rousseau en de Franse revolutionairen het noemden. Zij valt dan uiteen in fragmenten en deelgroeperingen die mekaar voor de voeten lopen of in het beste geval naast elkaar leven. Zonder transparantie zouden de mensen niet meer zien wat ze gemeen hebben met anderen. Zij zouden het zicht op de *algemeenheid* van de maatschappij verliezen - die dan ook zou ophouden te bestaan. Nogmaals: transparantie is geen secundaire kwaliteit van de moderne maatschappij. Het is haar essentie. Men kan zelfs zeggen, zoals Vattimo, dat het verlichte streven naar vrijheid en tolerantie is afgeleid van het streven naar transparantie (29).

6. ILLUSIE VAN MAATSCHAPPIJ STILAAAN DOORPRIKT

De achttiende eeuwse 'ontdekking' (of beter gezegd uitvinding) van de maatschappij, zo kunnen we samenvatten, was gebaseerd op een dubbele fictie. Ten eerste, de fictie dat alleen mensen onderling een echte sociale omgang kunnen hebben, met uitsluiting van dieren en dingen. Ten tweede, de fictie dat de maatschappij transparant is.

Beide ficties beginnen het moeilijk te krijgen om stand te houden. Stilaan maar zeker wordt zo de illusie aangetast dat er zoiets bestaat als 'maatschappij'.

Wat de eerste fictie betreft, wint het besef veld dat een analyse van socialiteit die zich beperkt tot mensen, en tot mensen alleen, de plank grondig mislaat. Een al te strak gehanteerde scheiding tussen mensen en dingen belemmert het zicht op wat er in sociale processen werkelijk gebeurt. Neem nu een elementaire interactie tussen twee mensen. Wat kan men eigenlijk over deze interactie zeggen, wanneer men abstractie maakt van de dingen die daar een rol in spelen? Waar vindt de interactie plaats? In een verwarmde huiskamer, op het trottoir, aan het strand, in een vergaderzaal, een salon? Wordt gebruik gemaakt van telefoon, brief, email? Dit en nog veel meer speelt allemaal een rol. Wat weten we eigenlijk van intermenselijke interacties wanneer we horloges, computers, brood, eetgerei, boeken, stoelen, tafels, gebouwen, paden, thermostaten, en de miriaden andere dingen waardoor we omringd zijn en die we al dan niet gedachtenloos betrekken in ons handelen, buiten beschouwing laten? Kort gezegd: niet veel, misschien ontgaat ons zelfs het belangrijkste. Zoals William James schreef: "we zijn wat we zijn, door de dingen die we bezitten en gebruiken" (30). Dit inzicht begint stilaan door te dringen tot de algemene sociologie. En het gaat verder dan het simpele besef dat mensen instrumenten gebruiken. Dingen zijn meer dan instrumenten, zij nemen deel aan de sociale omgang. Vaak zijn ze trouw, geven ze houvast, maar soms zijn ze eigenzinnig, hebben nukken, reageren onverwacht. Dat geldt zo voor balpennen, computers, piano's, draaitollen en de stoel waarop ik zit. De omgang met dingen kan je niet herleiden tot een louter instrumenteel-technische. De pianist die de toetsen streelt of erop hamert gaat niet alleen technisch maar ook affectief en sensitief met zijn 'instrument' om. Vele muzikanten geven hun instrument trouwens een naam. Men zou zelfs kunnen zeggen: met vele dingen gaan we op een intiemere manier om dan met de meeste mensen, namelijk via aanraking. De tactiele vertrouwdheid die we met dingen hebben opgebouwd is dan ook niet technisch maar oer-sociaal. Als we ons door iets omringd weten, dan wel door dingen. Soms zijn ze onze enige toeverlaat. Toen zijn vrouw hem verliet kon de Duitse schrijver Reinhard Lettau enkel nog schrijven over "de trouw van voorwerpen". Het viel hem op hoe trouw kopjes en borden zijn. Het troostte hem dat ze onvoorwaardelijk beschikbaar waren, na ieder gebruik weer proper worden en er nooit vandoor gaan.

Op grond van dergelijke overwegingen beginnen sociologen in te zien dat 'dingen' een volwaardige plaats moeten krijgen in iedere sociologische theorie. Bruno Latour (31) noemt de dingen waarmee we interactief omgaan *actanten*. Daarmee geeft hij te kennen dat ze gelijken op de (menselijke) actor, hoewel ze er in heel wat opzichten van verschillen. In ieder geval erkent hij dat ze een bijna even prominent zijn als actoren. En, zo voegt hij eraan toe, in feite knopen we aan bij een inzicht dat voor premodernen altijd al vanzelfsprekend is geweest. De dingen handelen mee met ons, het zijn co-actanten. Dat is natuurlijk ook tijdens de moderniteit altijd zo geweest. Alleen werd dit toen krachtig onderdrukt. Maar eigenlijk, schrijft Latour ironisch, 'zijn we nooit modern geweest'.

In dezelfde lijn noemt Don Ihde dingen *quasi-alterns* (32). Hij steunt op Merleau-Ponty's fenomenologie (die teruggaat op Heideggers analyse van 'das Zeug' en 'das Ding'). De dingen zijn geen 'alter' op dezelfde manier als mensen dat zijn, maar zij hebben er toch veel kenmerken van. Net als menselijke *alterns* kunnen ook dingen

soms een deel van onszelf worden, we kunnen ze inlijven - denk maar aan de manier waarop de wandelstok geïntegreerd wordt in de lichaamsbeleving van de wandelaar.

Knorr Cetina gaat het verst. Zij stelt een dubbele beweging vast. Aan de ene kant winnen allerlei (nieuwe) relaties tussen individuen en objecten fors aan belang. "De sociale omgeving van het individu is veel meer een object-gecentreerde omgeving geworden". Daarmee gaat, aan de andere kant, een individualiseringsproces gepaard: individuen worden losgekoppeld uit (traditionelere) gemeenschaps- en andere sociale banden. Er heeft dus een terzelfdertijd een *socialisatie* plaats van dingen die voordien niet tot het sociale domein behoorden (vooral technische objecten) en een *desocialisatie* van relaties die voordien wel tot het sociale domein behoorden. Knorr-Cetina gewaagt van "een echte invasie van niet-menselijke dingen in het sociale domein". Die neemt zulke proporties aan dat we terecht komen in een *post-sociale conditie* (33). (Eigenlijk bedoelt ze 'post-maatschappelijke' conditie, want ze trekt niet in twijfel dat socialiteit een permanent aspect is van het menselijk bestaan).

Ook de fictie dat de maatschappij transparant is (dus dat ze toegankelijk is voor allen en allen (gelijkelijk) toebehoort) krijgt het zwaar te verduren. Aan het achttiende-eeuwse maatschappij-begrip lag, zoals we zagen, de idee ten grondslag dat alle mensen tot de maatschappij behoren en dat de maatschappij tot alle mensen behoort - maar tot niemand in het bijzonder. Dat er *de facto* grote verschillen waren tussen individuen en groepen, dat er veel wederzijds onbegrip bestond, was de ontdekkers van de maatschappij niet ontgaan. Maar hoe groot ook de eigendoms- en machtsverschillen tussen individuen en families, hoe diep de breuklijnen tussen sociale, economische, politieke, etnische en religieuze groepen, hoe fanatiek de tegenstellingen die mensen tegen elkaar in het harnas jaagden, toch was er iets dat alle mensen met elkaar gemeen hadden en dat hen sterker verbond dan eender welke tegenstelling: het feit dat ze allen 'vermaatschappelijke wezens' zijn. In die zin waren alle mensen aan elkaar gelijk. Wat mensen verbond was fundamenteeler dan wat hen scheidde. Daarom konden barrières worden opgeruimd, misverstanden uitgeklaard, conflicten uitgevochten.

In de ogen van de achttiende eeuwse ontdekkers was de maatschappij dus meer dan een feit. Het was een *democratisch project*. De maatschappij bestond, zeer zeker, maar ze moest ook nog (verder) gemaakt worden. De ontdekking van de maatschappij was zoiets als de ontdekking van een vruchtbare grond: vooraleer er planten kunnen groeien, moet eerst flink wat werk worden verzet. Net als de boer greppels moet graven, rotsblokken verwijderen en het veld egaliseren, zo moesten ook alle barrières tussen mensen worden opgeruimd vooraleer er waarlijk sprake kon zijn van een '*société qui embrasse tous les hommes*', zoals het in de *Encyclopédie* werd genoemd. Aloude standsverschillen moesten ongedaan worden gemaakt; voorrechten van steden, gemeenten, provincies en corporaties opgedoekt. De principiële gelijkheid van alle mensen moest worden geproclameerd. Pas dan, als alle mensen elkaars gelijken werden verklaard, zouden ze ieder in dezelfde mate kunnen deelnemen aan het maatschappelijk leven. Pas dan zou de maatschappij 'van allen en voor allen' een feit zijn. Eens te meer: dat dit *de facto* niet het geval was, ontging niemand. Er diende dan ook nog duchtig aan de maatschappij gewerkt te worden.

Zo hield de notie 'maatschappij' van bij de aanvang al veel meer in dan de afbakening van het 'gebied van het sociale'. Het was tegelijk een *normatief* begrip, dat aanspoorde tot actie. Aan de maatschappij moest worden gesleuteld. Zij moest worden 'verbeterd', 'georganiseerd' (34). En dat wilde vooral zeggen: alle mensen moesten eraan deelnemen. Het is dan ook geen toeval dat de sociologie een 'wetenschap van sociale problemen' werd. De maatschappij was blijkbaar een veld van problemen die dringend moesten worden aangepakt. Voor sommige sociologen was *sociale integratie* het sleutelwoord. Hoe kon de maatschappij beter geïntegreerd worden? Hoe kon sociale orde worden verklaard (en gehandhaafd)? Ook *maatschappijkritische* sociologen, die zich bekommerden om de 'slachtoffers van de maatschappij' (verschoppelingen, armen, devianten, minderheidsgroepen), ging het in laatste instantie om de vraag hoe deze mensen een plaats *in* de maatschappij zouden kunnen krijgen? Hun kritiek ging immers niet zo ver dat ze afstand namen van de notie 'maatschappij' - wel integendeel. Zelfs de meest revolutionair gezinde sociologen keken uit naar een 'nieuwe maatschappij'.

Het ziet er naar uit dat we afscheid aan het nemen zijn van de idee 'maatschappij'. Zo'n afscheid is misschien niet definitief (ideeën verdwijnen nooit helemaal), maar toch.

Zonder haar normatieve lading is de notie 'maatschappij' een leeg begrip. Zonder de universalistische droom dat alle mensen samen horen, spat de notie maatschappij uiteen als een zeepbel. Dan ziet men slechts hardnekkige en onoverkomelijke verschillen tussen mensen en groepen. Dan wordt het woord 'maatschappij' een naam voor een disparate verzameling van gegevens en processen waar niemand nog de verwantschap tussen ziet, laat staan de samenhang.

Terecht merkt William Outhwaite op: "het begrip maatschappij loopt het gevaar om snel te verouderen" (35). Het woord 'maatschappij' verliest inderdaad aan betekenis. Het heeft van langsom minder een denotatieve functie. Het is een schimmig begrip dat uit gewoonte wordt gebezigd of voor sommigen nog een nostalgische connotatie heeft. En voor zover het nog aanspraak maakt op betekenis wordt die ontleend aan andere, krachtiger woorden waarachter het zich verschuilt (zoals netwerk, globalisering, media, spektakel, consumptie, informatie, kennis, ...). De maatschappij '*qui embrasse tous les hommes*' bestaat niet (meer). Zij wordt vertroebeld door de talloze sociale, culturele, religieuze, economische verschillen die mensen verdelen. "De sociologen", schrijft Alain Touraine, "zullen, zoals iedereen, moeten wennen aan de verdwijning van de maatschappij" (36).

Heel wat sociologen beginnen zich alvast te oefenen in een sociologie zonder maatschappij.

Naar de mening van Touraine heeft de idee van 'maatschappij' het veld moeten ruimen voor twee concurrerende en onverzoenlijke 'post-maatschappelijke ideeën'. Aan de ene kant de hypermoderne idee van de geglobaliseerde economie, die 'samenleven' opvat als een instrumentele aaneenschakeling van functies, dus als een wereldomspannend netwerk dat alles en iedereen tot functie maakt van alles en iedereen, zonder dat nog sprake is van een 'algemeenheid' die mensen sociaal met

elkaar verbindt. En aan de andere kant de 'archaïsche' idee van de cultureel gehomogeniseerde gemeenschap van leden die de grenzen van hun groep nemen voor de grenzen van de wereld en aan deze beslotenheid een identiteit ontlenen.

Voor deze splitsing in twee onverzoenlijke brokstukken van wat ooit de maatschappij was heeft Benjamin Barber de slogan 'Jihad versus McWorld' bedacht (37). Maar in tegenstelling tot Touraine, ziet Barber nog een terugkeer mogelijk naar de oude notie van een universalistisch opgevatte maatschappij. Barber acht een revival van de verlichte maatschappij-idee mogelijk. Het echte democratische maatschappelijke leven moet nog beginnen. Voor Touraine moet de vraag 'comment pourrions-nous vivre ensemble?' een geheel nieuw antwoord krijgen. Het 'project maatschappij' ligt achter ons. Hij verwacht meer heil van een 'project van persoonlijk leven'. De coherentie die door de maatschappij niet langer kan worden gegarandeerd, moet dan maar door sterke individuen worden nagestreefd. Het 'subject' zal, volgens Touraine, het ankerpunt worden in een turbulente, immer beweeglijke wereld. 'Subject' zou zelfs de verzamelnaam kunnen worden van een nieuwe sociale beweging. "Het appel aan het Subject is de enige (...) mogelijke bron voor sociale bewegingen die zich verzetten tegen de meesters van de economische verandering of de dictators van de gemeenschap" (38).

We laten hier even in het midden of Touraine niet het onmogelijke verlangt van 'het subject'. Want in de ogen van vele waarnemers is 'het subject' zo mogelijk nog meer in staat van ontbinding dan 'maatschappij'. We komen daar niet verder op in. Hier onthouden we alleen zijn stelling dat 'we voor onze ogen de tegelijk politieke en territoriale, sociale en culturele gehelen zien verdwijnen die we maatschappijen noemen' (39).

John Urry zit op eenzelfde spoor. We leven in een maatschappijloze sociale wereld. Daaruit moet de conclusie worden getrokken die hij kort en bondig uitdrukt in de titel van zijn boek: *Sociology beyond Societies* (40). Nog uitgesprokener dan Touraine, knoopt Urry aan bij het gegeven dat de globale stromen (van kapitaal, communicatie, informatie, arbeid, toerisme, criminaliteit, milieu-effecten) de bestaande maatschappelijke orde transformeren in een 'globale wanorde'. Deze wereldwijde netwerken hebben zich niet geënt bovenop de bestaande maatschappelijke structuren, maar deze gedeeltelijk vervangen en overbodig gemaakt. Urry aarzelt zelfs om het woord netwerk nog te gebruiken, want dat zou nog teveel de indruk geven van duidelijk gestructureerde verbindingen, met herkenbare vertrek- en eindpunten (41). In feite is er louter 'fluïditeit' (*global fluids*), zonder begin en eindpunt, zonder doel, zonder eindtoestand. Het enige wat men aan deze stromen 'structureel' kan noemen is hun viscositeit; hun stroomeigenschappen (snelheid, debiet). Vaak houden stromen zich zelfs niet aan hun bedding en vloeien ze uit. Ze zijn "heterogeen, ongelijk en onvoorspelbaar". Bijgevolg "is het begrip maatschappij door en door problematisch geworden". Want de min of meer stabiele maatschappelijke orde is door een immer beweeglijke flux van allerlei 'mobiliteiten' (*mobilities*) vervangen. Bijna al de processen die tegenwoordig dominant zijn in de wereld (gaande van wereldkapitaalbewegingen, over -migratiestromen en -toerisme, tot wereld-milieuproblemen en -criminaliteit) hebben de *overcomplexe* vorm van pure beweeglijkheid aangenomen. Men kan wel vermoeden dat al deze 'beweeglijkheden' op elkaar

inwerken, en men ziet er vaak genoeg de sporen van, maar geen (politieke noch sociale noch economische) instantie zou nog durven te zeggen daar een overzicht over te hebben, laat staan te kunnen controleren. Of zoals het in een recenter boek van Urry heet: de maatschappijen zijn vervangen door 'global complexities': een onnoemelijke wanorde, "vol van paradoxen en van het onverwachte" (42). We zijn hier zeer ver verwijderd van de transparantie waar de verlichte maatschappij-ontdekkers van droomden.

Bovendien wordt de overzichtelijkheid van de maatschappij niet alleen bedreigd 'van buiten' door de toegenomen 'globale wanorde'. Ook binnenin wordt zij aangetast, in haar kern. Want het domein waar de notie van 'maatschappij' is ontsproten, het publieke domein waar mensen elkaar 'in vrijheid en gelijkheid' ontmoetten, het domein waar de transparantie het best werd gerealiseerd en dat daarom kortweg 'openbaarheid' werd genoemd, blijkt helemaal niet zo doorzichtig te zijn als oorspronkelijk gedacht of verhoopt. Wel integendeel, het publieke domein is onoverzichtelijk, gefragmenteerd en gedeeltelijk ontoegankelijk - en zo was het van bij de aanvang. De zogenaamde openbaarheid is nooit echt openbaar geweest.

Waar vinden we deze *paradox van de niet-openbare openbaarheid* beter geïllustreerd dan in het leven Thomas Jefferson? Op het moment dat deze grootse verlichte schrijver en staatsman de openingszinnen schreef van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring - 'We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal; that they are endowed bij their creator with certain inalienable rights; that among these rights are life, liberty, & the pursuit of happiness' - werd zijn landgoed onderhouden door zwarte slaven. Zonder verpinken drukte Jefferson zelfs de mening uit (gelukkig niet in de Onafhankelijkheidsverklaring) dat blanken superieur zijn aan zwarten (43). Voor hen gold geen vrijheid, zij hadden geen politieke rechten. Het kristalheldere universalisme van de Verlichting werd met de lippen beleden. In de praktijk werd het vanaf het eerste ogenblik gelogenstraft door dezelfde mensen die het formuleerden. Het geval van Jefferson illustreert pijnlijk hoezeer de geproclameerde 'gelijkheid van de mensen' hand in hand gingen met feitelijke (en vaak ook met formele) uitsluiting. De uitzondering op het universalisme die voor zwarten werd gemaakt, gold (al naargelang de concrete historische omstandigheden) ook voor vele anderen: etnische minderheden, vrouwen, arbeiders, analfabeten, minderjarigen, werklozen, joden. Hen werd de toegang tot de openbaarheid ontzegd. In de praktijk werd de deelname aan het publieke leven beperkt tot volwassen, blanke mannen van adellijke of burgerlijke komaf.

In de loop van de 19de en de 20ste eeuw werd althans de *formele* ongelijkheid, die zo flagrant in tegenspraak was met de geproclameerde beginselen, gaandeweg verminderd. Het was de tijd van sociale bewegingen en emancipatie. Gaandeweg eisten en kregen almaar meer groepen (arbeiders, vrouwen) toegang tot de publieke sfeer. Langzaamaan leek het er inderdaad op dat ieder die 2n stem wilde verheffen om deel te nemen aan het maatschappelijke debat, daartoe de kans kreeg. Maar wie gehoopt had dat daarmee de paradox van de 'niet-openbare openbaarheid' zou verdwijnen, kwam bedrogen uit. De paradox dook opnieuw op onder twee gedaanten: a) 'onmondigheid' en b) 'overtransparantie' en 'identiteit'.

Maatschappelijke deelname veronderstelt mondigheid, en die komt niet vanzelf. Mondigheid wil niet enkel zeggen: 'kunnen en durven zeggen wat men denkt', maar ook: 'gehoor krijgen als men iets zegt'. En aan beide aspecten van mondigheid schortte wat. De achttiende en negentiende eeuwse verlichte burgerij *sprak* een universalistische taal, maar *dacht* particularistisch. Zij zei: 'algemeen menselijke natuur', maar *dacht* aan mensen zoals zichzelf: geciviliseerd en bemiddeld. Zij roemde het individu dat vrank en vrij deelnam aan het publieke leven, zolang die maar *haar* thema's aansneedt, *haar* deugden etaleerde en *haar* smaak deelde. Wanneer anderen hun mond open deden om niet-burgerlijke thema's aan te snijden, en zeker wanneer ze dit deden zonder de burgerlijke taal en omgangsvormen te respecteren, werd daar neerbuigend op neer gekeken. Johnson drukte dit hemelhoge vooroordeel van de elite ten aanzien van het 'gewone volk' kernachtig uit in het *Voorwoord* van zijn beroemde *Dictionary*: "de taal van het arbeidende deel van het volk (...) kan niet worden beschouwd als duurzaam, en zal verdwijnen, samen met andere zaken die het niet waard zijn om te overleven" (44). Naar 'de gewone man' (laat staan vrouw) werd niet geluisterd - gesteld dat hij überhaupt al de moed en de sterkte had om zich over zaken van algemene, maatschappelijke aard uit te spreken. Want hoe zou hij er ook toe komen? Tot wie moest hij zich richten? Waar haalde hij zijn informatie? Hoe maakte hij zijn mening kenbaar? Zou hij zijn baan niet kwijt spelen?

De deelname aan het 'algemene' maatschappelijk leven was *de facto* allesbehalve algemeen. Maar juist *daardoor* - alweer een paradox - kon het de schijn van transparantie behouden. De burgers en edelen die elkaar frequenteerden in de publieke sfeer, waren namelijk 'onder gelijken'. Zij hadden dezelfde omgangsvormen, kenden elkaars leefwereld, elkaars problemen, kwaliteiten en tekortkomingen. Zij verstonden mekaar dus zeer goed. Voor hen was het maatschappelijk leven een open boek; aan 'hen allen' behoorde de maatschappij inderdaad toe.

Maar de Biedermeier-maatschappij kon zich niet lang in haar knusse burgerlijke 'onder-ons' mentaliteit inspinnen. De hele 19de en een goed deel van de 20ste eeuw eiste een almaar groter wordend deel van de bevolking een maatschappelijk volwaardige plaats voor zich op. Aanvankelijk vertolkte de burgerij zelf de stemmen van de afwezige groepen, bij monde van goedmenende 'progressieve burgers'. Zij spraken 'in naam van' arbeiders, vrouwen, etnische minderheden. Op die manier kon nog de schijn van de universaliteit van de burgerlijke taal en stijl worden opgehouden. 'Vermaatschappelijking' stond hier gelijk aan 'verburgerlijking'. De burgerij zette zelfs heuse verburgerlijkingscampagnes op, met de bedoeling de 'arbeidende klassen' rationeel en verantwoordelijk te maken en de ware 'universele' deugden aan te leren. Zij moesten netjes leren praten in de standaardtaal, sparen voor een huisje, en zich richten naar de culturele smaak van de burgerij.

In de loop van de 20ste eeuw werden de barsten in het burgerlijke paternalisme te groot. Verburgerlijking van de maatschappij was niet langer een optie om de maatschappelijke algemeenheid te realiseren. Steeds meer groepen en individuen werden mondig, en dat wil zeggen: zij spraken in eigen naam en dwongen een gehoor af. Zij sneden thema's aan die zij relevant vonden, ontwikkelden visies op maatschappelijke aangelegenheden vanuit hun standpunt, stelden eisen, en deden dit in hun eigen taal. Iedere groep die tevoren een marginaal of zelfs geheim bestaan

leed, kon vrijuit voor het voetlicht komen. Na arbeiders en vrouwen - de voortrekkers der emancipatiebewegingen - eisten ook etnische (vaak uit kolonies afkomstige) minderheden, studenten, homo's en lesbiennes, minderjarigen, ouderen, religieuze groeperingen, mindervaliden, migranten, zorgbehoevenden, maar ook zelfhulpgroepen en consumenten maatschappelijke erkenning op. Niets leek de reële algemeenheid van het maatschappelijk leven nog te belemmeren. Eindelijk, zo zou men kunnen denken, kon iedere mening worden geuit, eindelijk kon iedereen naar iedereen luisteren, en was de volledige transparantie van de maatschappij gerealiseerd. Eindelijk leek het sociale leven helemaal 'vermaatschappelijkt'. Maar de toevloed aan standpunten, visies, vooronderstellingen, kritieken hadden veeleer het omgekeerde effect. In de woorden van Gianni Vattimo: de maatschappij werd overtransparant - dat wil zeggen, zo doorzichtig dat ze niet langer reëel lijkt te zijn. De door de moderne maatschappij nagestreefde "utopie van de absolute zelftransparantie" loopt gebukt onder de zware last van haar eigen consequenties (45). De publieke sfeer wordt zo pluriform dat ze vormloos dreigt te worden. Iedereen spreekt om zo te zeggen door mekaar. Er klinken zoveel verschillende, niet op mekaar afgestemde, stemmen dat het onmogelijk wordt daar nog een zinnige samenhang in te onderkennen. In de massamedia worden individuele of groepsvisies door elkaar gemixt in een oneindige werveling van nieuwsbeelden, informatie, reclame, mededelingen, duiding, entertainment, promotieclips, peilingen, wetenschappelijke commentaar, fictie. Zelfs de helderste en coherentste idee wordt onherkenbaar verminkt zodra ze wordt vermalen in die stroom van onophoudelijk wisselende gezichtspunten. Het wordt niet langer mogelijk zich daarin nog te oriënteren of er een zin aan te ontlenuen. De publieke sfeer, het hart van de maatschappij, wordt overwoekerd door een meerzinnige verscheidenheid die uitmondt in wezenloosheid.

De emancipatie die door tal van maatschappelijke groepen werd nagestreefd, en verkregen, is dus een twijfelachtig geschenk. Want uitgerekend op het moment dat deze groepen de kans krijgen om te participeren in het koor van maatschappijvormende stemmen, houdt dit op te bestaan en zingt iedereen *zn* eigen liedje. Zo dreigt emancipatie neer te komen op zelfbevrediging en niets meer. Tenzij men, zoals Vattimo, van mening is dat de verwarrende meerduidigheid, die bezit heeft genomen van de maatschappij, *emancipatorischer* is dan de emancipatie waar de sociale bewegingen van droomden. Dat men 'een stem' krijgt, luidkeels meningen mag verkondigen, eisen mag stellen, is allemaal goed en wel, zegt Vattimo. Maar ligt de 'ware' emancipatie niet verder? Schuilt zij niet in het besef van de eigen contingentie? Dus in het besef dat de eigen mening slechts een product is van min of meer toevallige omstandigheden (zoals geslacht, huidskleur, etniciteit, leeftijd enzovoort)? En bestaat echte emancipatie er niet in, dat men zich bevrijdt van de toevallige levensomstandigheden waaronder men in *zn* leven gebukt gaat? Precies die *zelf-bevrijdende* emancipatie kan de huidige maatschappelijke verwarring en onoverzichtelijkheid ons schenken. De verwarrende publieke sfeer brengt mensen in de juiste stemming om zichzelf en hun eigen stem te relativieren. Dat is de echte emancipatie: een emancipatie die mensen bevrijdt van alle (zelf-)beperkingen - maar tegelijk ook van alle zekerheden. Niets staat nog vast, zelfs niet de eigen mening. Daarmee, zegt Vattimo, zijn we belandt in een wereld waar waarheid een fabel is en

de notie van realiteit achterhaald. Een "wereld waarvoor Nietzsche de figuur van de *Übermensch* heeft bedacht, een nieuwe mens die in staat is te leven zonder neurosen" (46).

We hoeven deze radicale conclusies niet te trekken om het eens te zijn met Vattimo's premissen. Namelijk dat de "de intensifiëring van de sociale communicatie niet zo zeer zorgt voor een groeiende zelf-transparantie van de maatschappij", maar veeleer leidt tot een "soort van entropie" ten gevolge van de proliferatie van standpunten en visies (47). Gebukt onder haar eigen drang om zoveel mogelijk (nee: alle) mensen toegang te verschaffen tot de publieke sfeer, kon de maatschappij haar belofte niet houden. 'Allen verenigen' is onmogelijk gebleken. Want 'allen' is een verzamelnaam van contradicties en onverenigbaarheden. De maatschappij is bezweken onder haar eigen ambitie. In de plaats van alle mensen te verenigen in een 'eenheid van allen', heeft zij zich noodgedwongen opgesplitst in een 'veelvoud voor iedereen'. Omdat er toch geen globaal en gedeeld beeld van de maatschappij meer is, kan iedere groep of zelfs ieder individu zich terugtrekken in z'n eigen 'particuliere maatschappij', gesneden op maat van de eigen behoeften, verlangens en ressentimenten.

In de plaats van de *übermenschliche* zelfrelativering die Vattimo in het vooruitzicht stelt, zien we in de praktijk het tegenovergestelde. Mensen plooiën zich terug op de schamele zekerheden of pseudozekerheden die ze in hun leven nog menen te hebben. Daar houden ze zich krampachtig aan vast. Zo leidt *overtransparantie* tot de ontdekking en overwaardering, niet van het 'algemene' of 'gemeenschappelijke', maar van datgene waarin men verschilt met anderen: de eigen 'identiteit'.

Zodra de mogelijkheid van 'algemeenheid' als een illusie wordt doorgeprikt, verbreekt de maatschappij. Het trotse continent dat de verlichte maatschappij-ontdekkers meenden te hebben gevonden, blijkt een archipel te zijn van eilanden gescheiden door zeeën van onbegrip. Daar, op de talloze kleine en grote brokstukken van de maatschappij, is ieder heer en meester in het rijk van z'n eigen gelijk. Hoe zou er nog een bevredigende communicatie tot stand kunnen komen tussen groepen en individuen die weinig of niets met elkaar gemeen (denken) te hebben? De 'anderen' zijn radicaal en onoverbrugbaar anders. Zij worden niet langer beschouwd als co-participanten aan dezelfde maatschappelijke processen maar als '*aliens*', wezens met een 'andere identiteit'.

Wanneer identiteiten en identiteitsverschillen de scepter zwaaien, blijft van de stralende doorzichtigheid van de maatschappij niets over. Er heerst duidelijkheid, dat wel. Maar het is niet de duidelijkheid van de klaarte, maar van het contrast. Het sociale leven wordt gehuld in een *clair-obscur*, veroorzaakt door het licht van de eigen (groeps-)identiteit dat fel contrasteert met het duister van de omringende buitenwereld - waar de tegenstander zich beweegt. De tegenstelling tussen binnen en buiten wordt op de spits gedreven. Binnen de groep heerst niets dan begrip. Men hoeft zelfs niet te communiceren om mekaar te begrijpen. Voor mensen met eenzelfde identiteit, gaat het begrip de communicatie vooraf. Zij verstaan mekaar omdat ze dezelfde ervaringen delen, en ze delen dezelfde ervaringen omdat ze dezelfde *zijn*. Daar moeten ze geen inspanning voor doen, het is gewoon zo. En zo gemakkelijk als het is om een begrip te bereiken onder mensen met eenzelfde

identiteit, zo moeilijk wordt een begrip bereikt tussen mensen met een verschillende identiteit. Zelfs al spreken ze dezelfde woorden, ze betekenen niet hetzelfde. Hoeveel moeite ze ook zouden doen, het is vergeefs. Hun onderlinge verschillen staan begrip in de weg. Al zijn ze de vriendelijkheid zelve en één en al oor voor mekaar, echt begrip zit er niet in. Zodra groepen een *identiteitsdiscours* voeren, dus zodra ze zichzelf als een groep definiëren omwille van die of die identiteit, tekent zich die onherroepelijke spiraal van onbegrip af. Mannen en vrouwen, homo's en hetero's, jongeren en ouderen, joden en moslims, christenen en moslims, zwarten en blanken, validen en 'mindervaliden', het maakt niet uit: eenmaal het onderscheidend kenmerk van een groep tot een identitair (dus wezens-) kenmerk wordt uitgeroepen, zijn de grenzen tussen groepen niet meer te overbruggen. Dan wordt alles verdacht, zelfs het gebruik van zo'n ogenschijnlijk onschuldig woord als 'mens'. Want is deze algemene term, die in abstracto de mens-in-het-algemeen aanduidt, niet eeuwenlang misbruikt om de discriminatie van de vrouw door de man toe te dekken? Zoals de lesbische feministe Monique Wittig schijft: "Mankind = malekind". Dus: Weg met zulke woorden als 'humanity', 'human', 'man', 'l'homme', 'homo'! (48) Vanuit de identitaire logica zou het maar al te naïef zijn om nog vast te houden aan zogenaamd 'algemeen taalgebruik'. Wie de identitaire logica volgt, kan maar één conclusie trekken: "al wat algemeen is, discrimineert".

De sociale omgang met 'anderen' wordt daardoor bij voorbaat gekleurd door onvermogen en frustratie. "De 'ander' moet mij wel verkeerd verstaan, dat kan niet anders; daarvoor is hij nu juist anders". Dat wordt de onweerlegbare redenering die iedere identitaire groep ertoe brengt om zich in zichzelf op te sluiten. Bijgevolg zal die groep, vanuit het perspectief van zn 'eigenheid', zich bijna onvermijdelijk tekort gedaan voelen. De anderen zijn 'zij die niet kunnen denken, voelen, ervaren zoals ik'. 'Anderen' wordt synoniem van: 'zij die mij niet erkennen zoals ik ben'. In een sociale wereld die is gekenmerkt door diepgaande verschillen van identiteit, nemen (zoals Howard Hughes goed heeft opgemerkt (49)) wederzijdse argwaan en beschuldigingen de plaats in van wederzijds begrip, en worden argumenten vervangen door klachten. Haast iedereen voelt zich, op één of andere manier, wel het slachtoffer van de één of andere discriminatie. Slachtofferschap wordt zo stilaan het enige kenmerk dat de meest uiteenlopende groepen nog gemeen hebben.

Hier ligt de kiem van de zogenaamde identiteitspolitiek (*identity politics*). Deze 'politiek' is van een heel andere aard dan de politiek die plaats vindt in de polis. Identiteitspolitiek is anti- of postpolitiek. Men zou het de politiek van het post-maatschappelijke leven kunnen noemen (50). Wat is identiteitspolitiek? Het is een politiek bedreven met het oog op de specifieke problemen van identitaire groepen. Meestal neemt het de vorm aan van positieve actie (positieve discriminatie). Deze 'politiek' streeft naar de erkenning van rechten voor bepaalde groepen. In zoverre ligt zij in de lijn van het verlichte streven naar 'maatschappelijke' participatie. Maar het grote verschil is, dat zij deze rechten claimt op grond van de specifieke *identiteit* van deze of gene groep die in het verleden, en tot op vandaag, gediscrimineerd is geweest. (Al is discriminatie strikt genomen geen voorwaarde om aan identiteitspolitiek te doen, zoals de *white supremacist* beweging in de VS aantoont). Het opeisen van rechten is hier dus niet langer gekoppeld aan de idee van het 'algemeen menselijke'

maar aan de idee van verschillen tussen categorieën van mensen of tussen groepen. 'Ik eis dit of dat recht op, niet omdat ik *mens* ben maar *omdat* ik (vul zelf maar in) *vrouw* ben, *homo* ben, *zwart* ben, *blank* ben, en omdat ik in die hoedanigheid gediscrimineerd wordt of in ieder geval niet krijg wat ik verdien'.

Identiteitspolitiek hoeft niet altijd tot zo'n radicale opstelling te leiden. Zoals Craig Calhoun opmerkt: "Het is cruciaal om in te zien dat de argumenten die differentie benadrukken vaak impliciet steunen op gemeenschappelijk gedeelde betekenissen" (51). Dat is zeker waar, anders zouden het ook geen argumenten zijn. Maar dat neemt niet weg dat identiteitspolitiek, zoals ook Calhoun erkent, onvermijdelijk leidt tot relativisme, al weze het dan maar een 'soft relativism'. Hoe dan ook, in de mate '*identity politics*' de maatschappij beheerst, deelt de publieke sfeer zich op. Van de openbaarheid als ontmoetingsplaats van *alle* mensen schiet niet veel meer over, zodra die algemeenheid ontkend wordt. Zo ontstaat het paradoxale verschijnsel van wat sommige auteurs de 'multipale openbaarheid' hebben genoemd: een 'openbaarheid' bestaande uit de optelsom van de meest verscheiden publieken die niet mét elkaar communiceren maar langs elkaar heen (52).

Zo komen we terug bij de vraag van Alain Touraine: 'Comment pouvons-nous vivre ensemble?' Hoe kunnen mensen met elkaar samenleven, indien ze dit blijkbaar niet meer doen, of willen doen, in de vorm van gemeenschappelijkheid - de vorm van een maatschappij?

VOETNOTEN

- (1) Michel Leiris (1998), *In de tegenwoordige tijd. Journaal 1922-1989*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers, p. 221.
- (2) Zygmunt Bauman (2000), *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, p. 91 e.v.
- (3) Johan Heilbron (1990), *Het ontstaan van de sociologie*. Amsterdam: Prometheus, p. 96 e.v.
- (4) Johan Goudsblom (1974), *Balans van de sociologie*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum, p. 14 e.v.
- (5) Ibid.
- (6) In de Encyclopédie van 1781 heette het lemma gewijd aan 'maatschappij' voluit 'société qui embrasse tous les hommes'. Manfred Riedel (1994), 'Gesellschaft, bürgerliche', p. 718-800, noot 148, in Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*. 3e Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- (7) Montesquieu (1998), *Over de geest der wetten*. Amsterdam/Meppel: Boom, p. 117; Montesquieu gebruikte het woord 'maatschappij' niet consequent, maar zijn omschrijving van de 'algemene geest, de zeden en de gewoonten van een staat' vormen één van de eerste moderne omschrijvingen van het *begrip* maatschappij. Zie ook Erik Snel (1998), 'De ontdekking van de samenleving', in Montesquieu, *o.c.*, p. 7-35.
- (8) Norbert Elias (1984), 'On the Sociogenesis of Sociology', in *Sociologisch*

- Tijdschrift*, 11(1), p. 29.
- (9) Zie bv. Lévy-Bruhl (1949), *Carnets*. Paris: PUF, p. 75. Voor een recente inschatting van Lévy-Bruhl zie Emmanuel Levinas (1994), 'Lévy-Bruhl en de hedendaagse filosofie', in *Tussen ons. Essays over het denken-aan-de-ander*. Baarn: Ambo, p. 60-77.
- (10) Marcel Mauss (1990), *The Gift. The form and reason for exchange in archaic societies*. London & New York: Routledge, p. 103.
- (11) *Ibid.*, p. 104.
- (12) Zie bv. Lévy-Bruhl (1949), *Carnets*. Paris: PUF, p. 55, p. 81.
- (13) Ernest Gellner (1990), *Naties en nationalisme*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, p. 36.
- (14) *Ibid.*
- (15) Thomas Hobbes (1985), *Leviathan*. Meppel/Amsterdam: Boom, p. 174. (oorspronkelijke uitgave: Londen, 1651).
- (16) Zie ook Cornelius Castoriadis (1990), *Gesellschaft als imaginäre Institution*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, p. 253, 207 "Der Mensch ist ... ein poetisches Tier. (..) Die Gesellschaft .. muss ihr Material dem 'Vorfindlichen' entnehmen. In erster Linie ist das die Natur - und da die Natur kein Chaos ist, da vielmehr die natürlichen Gegenstände miteinander in Zusammenhang stehen, bleibt das nicht folgenlos. In einer Gesellschaft, die von der Existenz des Löwen Kenntnis hat, bedeutet dieses Tier Kraft".
- (17) G. Van der Leeuw (1937), *De primitieve mensch en de religie, antropologische studie*. Groningen: Wolters, p. 26.
- (18) Walter Benjamin (1966), 'Ueber das mimetische Vermögen', in *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, p. 96.
- (19) Krista Wolf (1990), *Patronen van een jeugd*. Amsterdam: Van Genneep, p. 30.
- (20) Octavio Paz (1990), *De boog en de lier*. Amsterdam: Meulenhoff, p. 193.
- (21) Gerardus Van der Leeuw, *o.c.*, p. 26.
- (22) Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 52.
- (23) Elias Canetti (1976), *Massa en macht*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep, p. 430 e.v.
- (24) George Herbert Mead (1948), *Mind, Self & Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- (25) Paul Hazard (1993), *Het Europese denken in de achttiende eeuw. Van Montesquieu tot Lessing*. Amsterdam: Agon, p. 174.
- (26) Peter Uwe Hohendahl (1982), *The Institution of Criticism*. Londen, p. 52. Zie ook Jürgen Habermas (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied; Terry Eagleton (1987), *The Function of Criticism*. London/New York: Verso.
- (27) Geciteerd in Eagleton, *o.c.*, p. 13.
- (28) Jean-Jacques Rousseau (1977), *Het maatschappelijk kontrakt of beginselen van het politiek recht*. Utrecht/Antwerpen: Aula, p. 99.
- (29) "The importance attached to qualities such as tolerance and freedom of speech by the programme of Enlightenment emancipation does not derive simply, or even principally, from their being part of a more general demand for freedom. The motive lies rather in the conscience awareness that a free society is one in which humanity can reach self-awareness in a 'public sphere', namely that of

public opinion, open discussion etc., unimpaires by dogmatism, prejudice and superstition." Gianni Vattimo (1992), *The Transparent Society*. London: Polity Press, p. 17-18.

- (30) William James (1982), *Pragmatism*. Indianapolis : Hackett.
- (31) Bruno Latour (1993), *We have never been modern*. Harvard University Press, passim.
- (32) Don Ihde (1990), *Technology and the Lifeworld*. Bloomington, Minneapolis: Indiana University Press. Zie ook de dissertatie van Peter-Paul Verbeek (2000), *De daadkracht der dingen. Over techniek, filosofie en vormgeving*. Amsterdam: Boom

-
- (33) Karin Knorr Cetina (2001), 'Postsocial relations: theorizing sociality in a postsocial environment', in George Ritzer & Barry Smart, *Handbook of Social Theory*. London: Sage, p. 520, 525.
- (34) Peter Wagner (1998), *A Sociology of Modernity*. London: Routledge, p. 181. Wagner merkt een fazering op in de ontwikkeling van het moderne maatschappij-begrip. Eerst kwam de notie van de "maatschappij als een associatie van vrije en gelijke individuen", met het accent op de autonomie van individuen als leden van de maatschappij. Pas later, vanaf de tweede helft van de 19de eeuw, werd het accent gelegd op de "maatschappij die 'georganiseerd' moest worden". Dit onderscheid is acceptabel als men let op de toenemende staatsinspanningen om 'de maatschappij' in te richten. Maar dat neemt niet weg dat reeds van bij het begin de maatschappij werd beschouwd als iets dat in handen van mensen was en door hen werd georganiseerd. Zoals Alvin Gouldner schreef (1985, *De naderende crisis van de Westerse sociologie*. 's Gravenhage: Ruward, p. 74, 73): Het moderne begrip maatschappij kwam op "in een sociale wereld die, volgend op de Franse Revolutie, door de mensen als een eigen maaksel kon worden opgevat. Zij konden met eigen ogen zien dat door hun strijd koningen afgezet en oude religies ontmanteld waren." Daarom omvatte ook het begrip maatschappij zoals dat in de sociale wetenschappen werd gebruikt vanaf het begin "stilzwijgend de notie dat de mens zijn eigen maatschappijen en culturen maakt".
- (35) William Outhwaite (2002), *The Future of Society*', paper gepresenteerd op de Second Annual Conference of the International Social Theory Consortium, 5-7 juli, Sussex. De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat Outhwaite zelf het begrip maatschappij niet overbodig én analytisch nuttig acht.
- (36) Alain Touraine (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble?* Paris: Fayard, p. 63.
- (37) Benjamin Barber (1995), *Jihad vs. McWorld*.
- (38) Alain Touraine, o.c., p. 28.
- (39) Touraine, o.c., p. 14.
- (40) John Urry (2000), *Sociology beyond societies. Mobilities for the twenty-first century*. London: Routledge.
- (41) John Urry (2000), 'Mobile sociology', *The British Journal of Sociology*, 51(1), p. 194.
- (42) John Urry (2003), *Global Complexity*. Cambridge: Polity Press, p. x.
- (43) Alex Callinicos (1999), *Social Theory. A Historical Introduction*. London: Polity Press, p. 31.
- (44) Geciteerd in Terry Eagleton (1987), *The Function of Criticism*, p. 35.
- (45) Gianni Vattimo (1992), *The Transparent Society*. London: Polity Press, p. 17.
- (46) Vattimo, o.c., pgs. 9, 26, 59, 99.
- (47) Vattimo, o.c., p. 22.
- (48) Monique Wittig (1992), *The Straight Mind*. New York: Harvester Wheatsheaf, p. 53.
- (49) Robert Hughes (1994), *De klaagcultuur*. Amsterdam: Uitgeverij Balans, p. 17, 25.

- (50) Craig Calhoun komt niet tot deze radicale inschatting. Hij situeert de identiteitspolitiek (hoezeer zij soms ook tot irrationele uitwassen leidt) in het verlengde van de klassieke sociale bewegingen. Ook de identiteitspolitiek ademt nog een verlichte geest. Craig Calhoun (1994), *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.
- (51) Craig Calhoun (1994), *o.c.*, p. 25.
- (52) Catherine R. Squires (2002), 'Rethinking the Black Public Sphere: An Alternative Vocabulary for Multiple Public Spheres', in *Communication Theory*, 12(4), p. 446.