

Alain Ehrenberg en de mythe van het individualisme: van individualisering naar een sociologie van het individualisme

Liza Cortois*¹

Samenvatting

Dit artikel werkt een alternatief uit voor individualiseringstheorieën zoals die van Beck, Giddens en Bauman en andere vormen van subjectgerichte sociologie die een scherpe tegenstelling tussen individu en samenleving vooropstellen. Hiertegenover wordt een meer cultuursociologisch geïnformeerde visie op het individu als een gedeelde waarde binnen een individualistische cultuur gesteld. Om deze laatste visie beter uit te werken, volg ik de argumentatie van de Franse socioloog Alain Ehrenberg wiens oeuvre volledig draait rond verschillende concrete thematieken om onze individualistische cultuur in beeld te brengen, maar die tot op heden (ten onrechte) nog weinig bekend is bij een Nederlandstalig publiek. Hij ontwikkelt een sociologie van het individualisme die voorbijgaat aan een ‘realistische’ interpretatie van het individu-als-actor die zijn eigen biografie bij elkaar bricoleert en stelt in de plaats de culturele verhalen of ‘mythen’ rond het individu centraal. Los van de concrete, hedendaagse toepassing die we vinden bij Ehrenberg, gaan we verder terug naar de wortels van dit perspectief bij de late Durkheim die de sociale natuur van ons denken over het individu benadrukt heeft en diens leerlingen Marcel Mauss en Louis Dumont. Uiteindelijk brengt deze discussie ons ook bij meer fundamentele vragen over hoe een sociologische analyse er kan uitzien in tijden van een toegenomen nadruk op subjectiviteit.

Kernwoorden

Individualisering, individualisme, cultuur, Ehrenberg, Durkheim

Inleiding

De hedendaagse samenleving wordt door sociologen, in lichtelijk paradoxale termen, vaak gekenmerkt als een *geïndividualiseerde samenleving*. In de jaren 80 populari-

* Liza.Cortois@soc.kuleuven.be

1 KULeuven, Centrum voor Sociologisch Onderzoek

seerde Ulrich Beck de term ‘individualisering’ in de Duitse sociologie en sindsdien zijn er velen op deze kar gesprongen (Bauman, 2001a; Beck, 1992; Beck & Beck-Gernsheim, 2002; Giddens, 1991). Ondertussen is er echter al veel kritiek geuit op deze maatschappijdiagnose, zowel vanuit empirische studies als vanuit eerder klassentheoretisch of bourdieusiaans perspectief als door het naar voren schuiven van tegengestelde hypothesen die het belang van de gemeenschap centraal stellen. In dit artikel wil ik echter een andersoortige kritiek naar voor brengen die cultuursociologisch van aard is en teruggaat op de late analyse van Durkheim van individualisme als gedeeld waardenstelsel.

Meer specifiek zal ik focussen op één auteur in het bijzonder die een zeer interessante invulling geeft aan dit theoretische standpunt. Alain Ehrenberg is een Franse socioloog die individualisme en de verschillende maatschappelijke vertalingen ervan in diverse domeinen bestudeert. We kunnen zijn standpunt illustreren aan de hand van volgend citaat: “Zelfs al lijkt het menselijk leven meer persoonlijk, dit maakt het niet minder sociaal, minder politiek of minder institutioneel. Het is dit alles op een andere manier” (2010, p. 15). In tegenstelling tot individualiseringstheorieën gaat zijn perspectief op zoek naar de culturele waarden die onze notie van individualiteit vorm geven. Tot op heden bestaat zijn oeuvre met betrekking tot deze thematiek uit vier op zich staande werken: *Le culte de la performance* (1991), *L’individu incertain* (1995), *La fatigue d’être soi* (1998) en zijn meest recente werk: *La société du malaise* (2010). Meer specifiek argumenteert hij dat onze toegenomen aandacht voor affectiviteit, subjectiviteit en persoonlijke ontwikkeling, maar evenzeer voor psychisch lijden en depressie, niet impliceert dat individuen meer van elkaar vervreemden, maar de uitkomst is van een gedeelde, meer expressieve manier van betekenis verlenen aan identiteitsgerelateerde onderwerpen.

Ondanks het feit dat Ehrenberg slechts een van de vertolkers is van dit cultuursociologisch perspectief (Bell, 1979; Bellah, 1985; Dumont, 1986; Durkheim, 1898; Houtman, Aupers & de Koster, 2011; Mauss, 1985; Meyer, 2010; Parsons & Sciortino, 2007), kies ik ervoor om in dit artikel in te zoomen op zijn specifieke standpunt omwille van de volgende twee redenen: ten eerste wil ik dit cultuursociologisch perspectief meer in detail ontwikkelen aan de hand van een concrete auteur om vervolgens dieper in te gaan op de durkheimiaanse oorsprong ervan en de minder gekende voortzetting en verfijning ervan door leerlingen van Durkheim zoals Marcel Mauss en Louis Dumont. Ten tweede wil ik Alain Ehrenberg, een socioloog die behoorlijk veel bekendheid geniet in Franstalige sociologische kringen, introduceren bij een Nederlandstalig publiek. Het blijft een eigenaardig fenomeen dat het Franse denken over individualisme zodanig geïsoleerd blijft van de Nederlandstalige debatten hierrond, en ook dat de Engelstalige literatuur tot op zekere hoogte gescheiden blijft van de Franse debatten over deze thematiek.¹ Anderzijds vermeldt Ehrenberg in zijn werken ook de individualiseringstheoretici niet, wat evenzeer problematisch is. De isolatie van het Franse denken wordt extra frappant in de tweetalige Belgische context: de Belgische socioloog Nicolas Marquis (2014) maakt bijvoorbeeld gebruik van Ehrenbergs kader om onderzoek te doen naar de individualistische discoursen waarop zelfhulpboeken berusten, maar

geniet desondanks geringe bekendheid in Nederlandstalige kringen. Met deze bijdrage hoop ik een belangrijke denker te introduceren bij een Nederlandstalig publiek en hem tevens te situeren in het Nederlandstalige debat over individualisme en individualisering. Ik laat mij hierbij niet enkel leiden door Ehrenbergs werken maar tevens door een interview dat ik van hem afnam naar aanleiding van deze thematiek.²

Een cultuursociologisch alternatief voor de vermeende ‘individualisering’

Beck, Giddens en Bauman worden beschouwd als de meest invloedrijke auteurs over individualisering. Zij situeren deze tendens in het bredere kader van de (post)moderniteitsdiganose (Dawson, 2012; de Beer & Koster, 2009; Elchardus, 2009). Beck en Beck-Gernsheim (2002) geven de meest systematische uiteenzetting over individualisering in de context van een tweede of reflexieve moderniteit. Bauman (2000, 2001b) voegt daaraan toe dat individualisering verbonden is met een consumptiegerichte maatschappij, waarin waarden die ooit ‘vast’ waren ‘vloeibaar’ zijn geworden. Giddens (1991) geeft een meer optimistische analyse, hoewel hij eerder naar identiteit in de laatmoderniteit verwijst en de term individualisering vermijdt. Hij analyseert meer bepaald de transformaties van het zelf naar een reflexief en in toenemende mate instabiel project dat nog verder wordt versterkt door de groeiende differentiatie tussen tijd en ruimte en het diffuser worden van sociale banden door het parallelle proces van globalisering. Daarnaast wijst Giddens op het toenemende belang van expertsystemen als ondersteuning van het laatmoderne subject, wat zijn individualiseringsperspectief toch enigszins nuanceert.

Ondanks de nuanceverschillen tussen de auteurs kunnen we een gemeenschappelijke grond in hun denken onderscheiden die twee vaststellingen betreft. Een eerste vaststelling is dat er een ‘*dis-embedding*’ uit traditionele normen die betrekking hebben op klasse, gender, de familie en religie heeft plaatsgevonden. Beck en Beck-Gernsheim (2002, p. 6) beschrijven deze tendens als het verdwijnen van collectieve gebruiken in een “wolk van mogelijkheden om over na te denken en af te wegen”. Tegelijk benadrukken ze dat deze tendens gepaard gaat met een ‘her-inbedding’ in nieuwe legaal-economische regelgevingen zoals de arbeidsmarkt, pensioenwetgevingen en de welvaartstaat. Ten tweede resulteert dit in een toegenomen autonomie en verantwoordelijkheid of zelfs keuzeangst en risico voor het individu. Identiteit vormt niet langer een ‘gegeven’ op basis van het behoren tot een collectief, maar de invulling hiervan is een ‘taak’ geworden (Bauman, 2001, p. 142) waardoor het levenspad steeds meer een ‘*do-it-yourself*-biografie’ wordt (Beck & Beck-Gernsheim, 2002). De twee tendensen zijn natuurlijk gerelateerd: toegenomen individuele keuze gaat hand in hand met afgenomen socio-culturele institutionalisering.

Individualisering is hoe langer hoe meer geen onbevraagd perspectief meer in de sociologie. Intussen werden diverse kritieken geformuleerd op deze toch ook zeer brede noemer die verschillende ladingen dekt. Ten eerste wordt er vanuit diverse hoeken op gewezen dat een grondige empirische toetsing van dit perspectief ontbreekt. De

Beer probeert deze leemte bijvoorbeeld op te vullen door zowel onderzoek in Nederland (2007) als vergelijkend onderzoek op basis van de *European Values Study* en de *World Values Study* (de Beer & Koster, 2009) te verrichten naar de mate van individualisering in 25 westerse landen. Hij maakt telkens een onderscheid tussen drie verschillende tendensen die als operationalisering voor individualisering gelden, namelijk een de-traditionalisering, emancipatie en heterogenisering. Met de-traditionalisering verwijst hij naar wat we hierboven als *dis-embedding* hebben omschreven, de afnemende identificatie met traditionele groepsverbanden. Emancipatie wijst eerder op de afnemende voorspelbaarheid van attitudes door allerhande onafhankelijke variabelen zoals geslacht, leeftijd, educatieniveau etc. Heterogenisering ten slotte gaat eerder over het sterk verschillen van attitudes binnen een populatie met betrekking tot bepaalde waardegerelateerde thema's. Zowel in het geval van Nederland, waar hij data analyseert die tot een periode van 50 jaar teruggaat, als voor de 25 landen, komt hij tot de conclusie dat er geen enkele empirische evidentie is voor de laatste twee indicatoren. Ook de resultaten van Felling (2004) die individualisering uitsplitst in vijf dimensies, namelijk privatisering, de-traditionalisering, de-institutionalisering, fragmentering en heterogenisering, wijzen op meer gematigde conclusies met betrekking tot individualisering voor de laatste 25 jaar in Nederland. Vooral van privatisering en de-traditionalisering in de zin van ontburgerlijking is volgens hem geen sprake. Tot slot besluiten Elchardus (2009) en Elchardus en de Keere (2010) op basis van empirische indicaties om individualisering en de-traditionalisering van elkaar los te koppelen. Volgens hen vormt de-traditionalisering geen voldoende voorwaarde voor de vermeende individualisering en is het in wezen een ander proces. Daarnaast observeren ze in de plaats van individualisering een nieuwe soort sociale controle die het sturen van het zelf centraal stelt en die tot uiting komt in onderwijs, massamedia, het belang en de sofisticatie van therapeutische praktijken en consumptie.

Een tweede kritiek komt eerder uit bourdieusiaanse hoek en heeft vooral betrekking op de invloed van klasse (Atkinson, 2007, 2010), maar wordt onder meer ook vanuit gezinssociologisch standpunt aangehaald (bv. Poortman & Liefbroer, 2010). De kritiek luidt dat de individualiseringstheorieën een ideaal van zelfexpressie en autonomie dat opgaat voor de middenklasse veralgemenen naar de populatie als geheel. Variabelen als klasse blijven belangrijk om attitudes of partnerkeuze te voorspellen. Hoewel niet expliciet gericht tegen individualisering, wees de studie van Inglehart (1997) er al op dat het voornamelijk de nieuwe middenklassen waren die een 'post-materieel' waardenpatroon omarmen. Een derde kritiek komt vooral voort uit het tegengestelde standpunt aan individualisering en wijst op het belang van nieuwe of andersoortige gemeenschappen die aansluiten bij een postmoderne cultuur. Maffesoli (1996) spreekt in dit verband over de '*neo-tribus*', terwijl Duyvendak en Hurenkamp (2004) kiezen voor de term 'lichte gemeenschappen'.

Een laatste categorie kritieken, die echter zelden expliciet gekoppeld wordt aan het debat over individualisering, situeert zich in de klassiek cultuursociologische hoek. Deze kritiek ontkent niet, zoals de laatste, dat subjectiviteit en zelfontplooiing centraal staan in onze maatschappij. In plaats van te stellen dat er een reële 'individuali-

sering' plaatsvindt, waarbij ieder individu autonoom en bewuster wordt dan tevoren en los komt te staan van traditionele verbanden, stelt deze positie echter dat het gaat om een cultureel verhaal waarmee mensen zich vandaag de dag willen identificeren, wat losstaat van het feit of mensen daadwerkelijk meer op zichzelf komen te staan. Deze positie wijst op de absurditeit van het uitgangspunt van individualisering: de voornaamste premisse van de sociologie, dat individuen vorm krijgen door sociale factoren, naar voor te schuiven als een testbare hypothese (de Koster *et al.*, 2011). In de plaats daarvan herneemt ze de vaststelling van 'individualisme' als gedeeld waardensysteem, een term met een lange traditie in de sociologie, als alternatief. Bell (1979) wees bijvoorbeeld op de verschillende en strijdige institutionalisering van individualisme in de politiek, cultuur en economie, terwijl Bellah en collega's (1985) expressief en utilitair individualisme in de private en publieke sfeer als leidende idealen tegenover elkaar plaatsen. Als we verder teruggaan, vinden we ook van Talcott Parsons een essay dat de historische overgang van utilitair naar moreel en ten slotte, in de *counter culture*, naar expressief individualisme beschrijft als een proces van geleidelijke institutionalisering (Parsons & Sciortino, 2007 [1976]). Alain Ehrenbergs werk is een hedendaagse uitwerking van dit perspectief dat specifiek vanuit twee invalshoeken een cultuursociologisch alternatief biedt voor individualisering, namelijk vanuit zijn benadering van individualisme door middel van 'mythen' en door zijn kritiek op wat hij 'individualistische sociologie' noemt en waaronder we individualiseringstheorieën kunnen plaatsen. Tijdens het interview uitte Ehrenberg zich ook kritisch tegenover individualisering: "In elke maatschappij '*individualiseert*' of personaliseert men zich, op dezelfde manier als dat iedereen ook gesocialiseerd wordt tijdens de opvoeding, maar het *individualisme* als waarde van een maatschappij, een individualistische maatschappij, wordt gekenmerkt door het feit dat de hoogste waarden vrijheid en gelijkheid zijn en dat om het even wie zichzelf kan vorm geven. Men moet het empirisch individu dat zich individualiseert, onderscheiden van het individualisme dat een levensvorm en een samenleving aanduidt" (21/03/2013).

Mythologieën in een individualistische samenleving

Met het concept 'mythologie' of 'mythe' verwijst Ehrenberg naar de verhalen die we vertellen om betekenis te geven aan onze samenleving of aan de collectieve representaties die deze maatschappij van zichzelf maakt (1991, p. 37). Deze representaties kunnen tot heel diverse maatschappelijke domeinen behoren en dat laat hij ook zien, wanneer hij zowel de domeinen van sport, consumptie en ondernemerschap als drugs, depressie en realityshows behandelt. Deze onderwerpen worden niet elk afzonderlijk behandeld als aparte thematieken die door de geëigende, gespecialiseerde disciplines moeten worden geanalyseerd, maar vanuit de sociologisch/antropologische insteek om in deze specifieke domeinen een aangrijpingspunt te vinden voor een meer algemeen maatschappelijke analyse. Ehrenberg gebruikt deze diverse thematische invalshoeken meer bepaald om een idee te krijgen van hoe op verschillende manieren gestalte wordt

gegeven aan het moderne individu. Belangrijk hierbij is dat de mythen over het individu verankerd zijn in het dagelijkse leven en de *common sense*. Andere synoniemen die hij hanteert voor mythe zijn ‘imaginaire realiteit’ (1991, p. 19), ‘realistische illusie’ (1991, p. 42), ‘realistische fictie’ (1991, p. 40, 60 en 92) of ‘intermediare zone’ (1991, p. 20). Uit deze benamingen kunnen we afleiden dat een mythe zich niet laat herleiden tot een van de beide zijden van de dichotomie tussen realiteit of fictie, maar deze net overstijgt.

Wat is dan het statuut van deze realistische illusies? In tegenstelling tot een marxistisch geïnspireerde opvatting over mythes, zoals die van Barthes (1957), is het niet de bedoeling van Ehrenberg om onze mythologieën te ontmaskeren als ‘ideologie’ of ‘vals bewustzijn’. Achter de mythe gaat geen realiteit schuil die meer authentiek zou zijn dan de mythe zelf en daarom koste wat het kost aan het licht moet gebracht worden. Ehrenberg (1991, pp. 31-34) heeft daarentegen oog voor de eigenstandige realiteit van de mythe zelf die prijsgeeft hoe wij denken en aan welke principes we belang hechten. Onze eigentijdse blik op de sociale werkelijkheid of ‘kosmologie’ wordt erin aan het licht gebracht. Daarom is de mythe noch een foute, noch een juiste ‘representatie’ van een onderliggende sociale werkelijkheid. Daarbij is het vooral de logica van de ‘representatie’ om naar culturele verhalen te kijken, die vaak benaderd wordt vanuit de metafoor van het ‘beeld’, die hij hier bekritiseert: “als het een beeld is, is het een beeld van een beeld en niet de afspiegeling van de realiteit” (1991, p. 92). Het zijn de beelden, de verhalen of de mythen, deze culturele entiteiten die hij als reëel uitgangspunt neemt voor observatie, wat ook blijkt uit volgende beschrijving van een sportwedstrijd: “Het sportspektakel is niet de (ware of valse, dat is van weinig belang) representatie van een realiteit, maar de vertaling van een collectief denkbeeld (un imaginair). Het verbergt niets, het maakt net het onzichtbare zichtbaar” (1991, p. 93). In tijden waarin de sociale werkelijkheid steeds moeilijker leesbaar is, bieden mythen ons de culturele handvaten om ons te oriënteren.

Als we verder kijken naar dit voorbeeld van het sportevenement, dat Ehrenberg (1991) behandelt in de context van een veralgemeende prestatiecultuur, komen we meer te weten over wat het concreet impliceert om individualisme vanuit de notie ‘mythe’ te benaderen. Enerzijds wordt in de voetbalmatch de anonimiteit van de grote massa vertegenwoordigd door het publiek op de tribune, anderzijds wordt individuele particulariteit en zelfs excellentie ten tonele gevoerd in de quasi-bovenmenselijke fysieke prestatie van atleten. Hier komen twee centrale maar tegelijk contrasterende waarden van de individualistische cultuur samen in één mythe, namelijk het belang van het verschil tussen individuen of hun uniciteit en tegelijkertijd hun principiële gelijkheid (1991, p. 42). Deze spanningsverhouding situeert zich niet enkel door het contrast tussen veld en tribune, maar ook in de figuur van de stervoetballer. Voetbal is van bij het begin van zijn grootschalige popularisering in de eerste helft van de twintigste eeuw een sport die een sterke connectie heeft met de arbeiderslagen van de bevolking, waarbij de initiatieven vaak uitgingen van industriële bedrijven (1991, p. 79). De spelers zijn niet geprivilegieerd door geboorte, maar vertolken de rol van de gewone arbeider, met wie iedereen zich kan identificeren en die puur op basis van

zijn eigen merites evolueert tot buitengewoon individu. Door hun bescheiden afkomst wordt de boodschap verkondigd dat de realisatie van deze droom in ieders bereik ligt, overeenkomstig met de American Dream. Hiermee verbindt Ehrenberg (1991, p. 39) de tegenstelling tussen principiële gelijkheid, die vooropgesteld wordt als ideaal in een democratische samenleving, en feitelijke ongelijkheid, die nog steeds de realiteit is in diezelfde maatschappij. De voetbalmatch vormt tegen deze achtergrond een soort ‘intermediare zone’, noch waar, noch vals, waarin deze tegenstelling een tijdelijke oplossing krijgt in het spel. Volgens Ehrenberg is de wedstrijd “een realistische illusie die in de symbolische orde de dagdagelijkse regels van de sociale orde neutraliseert (de lijst aan ongelijkheden van allerlei soort, het valsspelen, de onrechtvaardige selecties) door de confrontatie te dramatiseren en haar te over-valoriseren alsof zij in haar eentje het geheel van de sociale regels uitdrukt” (1991, p. 90). De mythologie dat iedereen met iedereen in competitie kan treden, ongeacht afkomst, klasse, geslacht³ zijn kans kan wagen, in dit fysieke strijdveld van antagonistische krachten waarin de beste wint, wordt hier in zijn puurste vorm uitgespeeld. Rechtvaardigheid en kracht, vaak tegenstrijdige machten, zijn hier complementair (1991, p. 89). Kortom, de mythologie van de sport geeft een ideaal antwoord op een belangrijke culturele vraag in een individualistische samenleving, namelijk hoe kan je je onderscheiden in een maatschappij waarin iedereen principieel gelijk is?

Door de thematiek van individualisme vanuit ‘mythes’ te benaderen wordt er een ander beeld gepresenteerd dan wanneer er ingezoomd wordt op individuen als in toenemende mate geïsoleerde entiteiten. De sportwedstrijd, evenals de consumptiesfeer of de ondernemerswereld, zijn sociale situaties, waarin het subject gethematiseerd wordt. Dit betekent niet dat we als socioloog het standpunt van de actor moeten gaan overbelichten, maar onze ‘sociologische verbeeldingskracht’ blijft een tweede-ordeperspectief dat zich richt op de plaatsen waar er collectief betekenis wordt gegeven aan deze subjectiviteit. Een gelijkaardig perspectief wordt gepresenteerd door John Meyer (2010; vergelijk Krücken & Drori, 2015) die niet spreekt in termen van ‘mythe’ maar eerder in termen van een ‘script’ dat de actor centraal stelt en dat *agency* niet enkel aan particuliere individuen toewijst, maar ook aan organisaties. Een filosofische uitwerking van dit perspectief vinden we bij Charles Taylor (1989), die de verschillende ‘betekenis-horizonten’ die aan het zelf worden gegeven situeert tegen de intellectuele geschiedenis waarin ze voor het eerst werden geformuleerd. Het verschil met Ehrenbergs benadering is dat deze laatste eerder gaat kijken naar de alledaagse realiteit en de populaire opvattingen van het zelf die hierin vorm krijgen, los van de theoretische kristallisaties hiervan in de hoofden van filosofen. De benadering van mythe sluit daarnaast dicht aan bij klassieke antropologische benaderingen van mythen zoals die van Lévi-Strauss (1955), die stelt dat in een mythe een paradox van het dagelijkse leven wordt opgelost door die in een coherent verhaal te gieten. Sociologische standpunten die de actor als reële figuur voorstellen, worden volgens Ehrenberg echter zelf een product van de individualistische cultuur die ze bestuderen. Hij noemt dit een ‘individualistische sociologie’ die niet de kritische afstand

bewaart ten aanzien van de maatschappij die ze bestudeert zoals een ‘sociologie van het individualisme’.

Sociologie van het individualisme

Deze tegenstelling vormt de hoofdthematiek van Ehrenberg recentste oeuvre *La société du malaise*, waar hij vooral de nadruk legt op de vorm van individualisme die affectiviteit en persoonlijkheid dramatiseert, vooral dan onder het (typische Franse) cliché van een veralgemeende ‘malaise’ die de maatschappij doortrekt. Deze diagnose komt onder meer voort uit de veronderstelling dat een zogezegde afname in gemeenschapszin individuen op zichzelf terugplooit, wat psychisch lijden veroorzaakt. De basisredenering van de individualistische sociologie vat Ehrenberg (2010, p. 15) als volgt samen: “stijging van het individualisme = daling van de maatschappij”. Ehrenberg onderzoekt dit maatschappelijk cliché in twee liberaal-democratische maatschappijen, namelijk Frankrijk en Amerika, waar de mythologie telkens op een andere manier vorm krijgt maar desondanks op dezelfde conclusie uitdraait: individualisme leidt tot maatschappelijk en psychisch lijden. In beide maatschappijen wordt er belang gehecht aan het individu, maar welke accenten hier juist gelegd worden en op welke geschiedenis dit teruggaat, verschilt in beide gevallen. Door deze twee mythen naast elkaar te leggen en hun tegenstrijdigheden naar voor te brengen, tracht Ehrenberg de algemene geldigheid van hun argumentatie te ontcrachten en toont hij hun verbondenheid met de culturele context aan. In de context van de Amerikaanse cultuur kijkt Ehrenberg voornamelijk naar Christopher Lasch (1974), Philip Rieff (1966) en Richard Sennett (1979) als representanten van de ‘individualistische sociologie’. Deze auteurs verbinden een psychoanalytisch referentiekader met een bredere maatschappelijke analyse, waaruit een veralgemeende diagnose resulteert van een overgang van een maatschappij die de figuur van Oedipus, het symbool van schaamte en schuld, centraal stelde, naar een cultuur die Narcissus als spilfiguur heeft. De vaak gestelde diagnose van ‘narcistische persoonlijkheidsstoornis’, van een individu geabsorbeerd door zijn zelf, wordt hiermee verbonden. Narcissus “die oscilleert tussen een miserabel en een groots zelf” heeft elk bewustzijn van een sterk zelf verloren en zoekt naar een fundament in de blik van de andere (Ehrenberg, 2010, p. 114). Rieff (1966) stelt dat dit individuen naar allerhande therapieën leidt om hun verloren zelf te herontdekken. De ‘sociale man’ van weleer, verankerd in de gemeenschap, moet vandaag plaats maken voor de onstabiele ‘psychologische man’. In deze traditie kunnen we ook het werk van Robert Putnam (2000) situeren, die met een grote verzameling empirisch materiaal individualisme relateert aan een verlies van gemeenschapszin.

In zijn diagnose tracht Ehrenberg een meer compleet verhaal te vertellen. Net als in het geval van de mythologieën gaat hij hun verhaal niet benoemen als onwaarheid maar als ‘realistische illusies’ die iets aan het licht brengen over de cultuur waarin ze ontstaan: “Ik bekritiseer de individualistische sociologieën, maar terzelfder tijd

tracht ik hen ook een plaats te geven” (21/01/2013). Vanuit een metaperspectief overschouwt hij de discussies over de samenhang tussen individualisme en afgenomen solidariteit. In het geval van het Amerikaanse individualisme situeert hij deze studies tegen de achtergrond van de crisis van het liberalisme in de jaren zeventig. Tevoren maakte het vrije en gelijke individu of het ‘self’ het fundament uit van de Amerikaanse cultuur en was het zelfs de grond voor solidariteit. Volgens Ehrenberg zijn er drie tradities belangrijk voor de Amerikaanse conceptie van het zelf. Ten eerste, de puriteinse traditie die de persoonlijke relatie met God als uitgangspunt neemt voor de interpretatie van religieuze teksten. In plaats van de katholieke centralistische opvatting van de Kerkgemeenschap, heeft iedere gemeenschap hier meer autonomie en verder zou zelfs ieder zelf als een soort micro-kerk met eigen maatstaven voor interpretatie kunnen beschouwd worden. Ook constant zelfonderzoek waarvan de vele biografieën van onder meer vooraanstaande gelovigen als literair genre getuigen is hierbij exemplarisch. Het methodisme voegde hier ook affectieve elementen als teken van genade aan toe. Een volgende invloed is de economische en politieke focus op zelfbestuur, verankerd in de filosofie van Locke. Tot slot is er ook de romantische traditie over het zelf, zoals die bijvoorbeeld tot uiting komt bij Emerson, die het onafhankelijke zelf als uitgangspunt neemt (2010, pp. 37-8). Deze geconsolideerde cultuur van het zelf en de verwante notie van ‘*self-reliance*’ komt in een crisis volgens Ehrenberg door de toegenomen overheidsinterventie in de jaren 70. Dit wordt geïllustreerd in *The Culture of Narcissism* dat de oorsprong van narcisme situeert in het afzwakken van individueel initiatief en competitie. De doorslaggevende oorzaak van het verlies van zelfvertrouwen, waarvan Narcissus het tragische icoon is, is uiteindelijk het verlies van verantwoordelijkheidszin volgens Lasch (1974).

Dit is in scherp contrast met het Franse denken over individualisme, dat competitiviteit en veralgemeend kapitalisme, gepaard met de afname van overheidsinterventie, ziet als de hoofdoorzaak van het toegenomen individualisme. Waar de overheid vroeger zorgde voor een veilige inbedding in de instituties van de welvaarstaat die sociale solidariteit produceerden, komt vooral de afname van deze institutionele structuren en het neoliberale regime hiervoor in de plaats, dat ons in een individualistische ‘malaise’ brengt. De verplichting om zich als individu te affirmeren, om initiatief te nemen en om te allen tijde competitief te zijn, voornamelijk in de sfeer van werk, zorgt ervoor dat we ons op onszelf terugwerpen (2010, p. 146). In de Amerikaanse cultuur daarentegen wordt de afhankelijkheid van instituties, zoals overheidsinstituties, en experts, o.a. therapeuten, aangewezen als de oorzaak voor een uithollen van het zelf en de autonomie. Zowel in Frankrijk als in Amerika wordt individualisme gezien als de oorzaak van een veralgemeende malaise, de Amerikaanse variant noemt hij de ‘*jérémiade Americaine*’, verwijzend naar de protestantse achtergrond; de Franse versie is beter gekend als ‘*déclinologie*’. De argumentaties voor de bedreiging van individualisme staan evenwel lijnrecht tegenover elkaar: “het concept van autonomie verdeelt de Fransen, terwijl het de Amerikanen verenigt” (2010, p. 22). Waar de Amerikanen de morele verplichting hebben ten aanzien van hun land om zichzelf waar te maken, heeft de staat de verplichting van bescherming ten aanzien van zijn burgers in de Franse cul-

tuur. Het zelf neemt hierbij in de Amerikaanse cultuur de rol in die de institutie in de Franse cultuur vertolkt. In Amerika gaat het volgens Ehrenberg vooral om een nieuwe vorm van individualisme die als problematisch ervaren wordt, die enerzijds narcistisch en onstabiel is en anderzijds het authentieke individualisme van weleer dat gebaseerd is op zelfexpressie, zelfvertrouwen en autonomie onderuit heeft gehaald.

Door deze twee versies van maatschappelijke malaise veroorzaakt door individualisme uiteen te zetten, kiest Ehrenberg met zijn sociologie van het individualisme voor een meer reflexieve manier dan de eerder uitgewerkte methode van de mythe om een ontologisch standpunt over individualisering te relativiseren. Tijdens het interview gaf Ehrenberg te kennen dat er een dieperliggend probleem was met individualistische sociologie dat betrekking heeft op het mensbeeld dat ze voorstaat: “De individualistische sociologieën vertrekken van het individu als absolute entiteit waar ze vervolgens relaties aan toekennen. Vandaar de tegenstelling tussen het individu en de samenleving. Maar men moet begrijpen dat het menselijk wezen, in zoverre het een sociaal wezen is, altijd een relatief wezen is en geen absoluut wezen waaraan men nadien relaties toevoegt” (21/01/2013). In deze verabsolutering van het individu missen deze sociologen uiteindelijk de kritische afstand die nodig is om hun eigen cultuur te bestuderen. Nogmaals Ehrenberg: “De mens bevindt zich altijd in een bestaan waar er taal is, waar er sociale relaties zijn etc. Dat sociale bestaan is in eerste instantie relationeel. Maar uiteindelijk is dat, zonder twijfel, een van de moeilijkste dingen om te verstaan in een individualistische maatschappij” (21/01/2013).

‘Het individu en de sociologen’: een Franse traditie

Het cultuursociologische perspectief van waaruit deze tweevoudige kritiek op individualistische sociologie wordt geformuleerd, bevindt zich niet in het luchtledige maar tegen een hele achtergrond van theoretische invloeden. Ehrenberg gaf deze prijs tijdens het interview dat ik van hem afnam: “Mijn sociologie situeert zich op de kruising tussen de Franse sociologische school: Durkheim, Mauss en Dumont [...] en de filosofie van Wittgenstein en Peter Winch” (21/01/2013).⁴ Hier gaan we verder op de Franse sociologische traditie rond individualisme en hoe Ehrenberg hieruit put voor zijn opvatting over het individu. In zijn vroegere werken, voornamelijk in *De la division du travail social* (1893, p. 147), is Durkheim sceptisch over individualisme als morele basis voor solidariteit in een moderne samenleving. De idee van ‘gedeelde menselijkheid’ is volgens hem te vaag en onvoldoende sterk om een nieuwe basis voor mechanische solidariteit te vormen. Rond ongeveer 1897 evolueren Durkheims teksten echter naar een meer idealistisch standpunt op sociale solidariteit (Laermans, 2014; Markske, 1987). Deze positie lijkt meer op deze van zijn leermeester Comte en benadrukt het belang van gedeeld geloof en collectieve representaties als de basis van solidariteit, ook in een moderne samenleving. Deze transitie in het denken van Durkheim gaat gepaard met een andere waardering van het ideaal van individualisme. Dit wordt geïllustreerd in zijn beroemde essay *L’individualisme et les intellectuels* (1898), maar ook in andere

werken zoals *L'éducation morale* (1902-1903) en *Professional Ethics and Civic Morals* (1958). Durkheim argumenteert dat individualisme niet gelijk moet gesteld worden met utilitarisme of egoïsme. Het voorgestelde alternatief, een soort 'moreel individualisme', vertoont een grote gelijkenis met de categorische imperatief van Kant: we moeten onze daden niet baseren op het najagen van eigenbelang maar op wat we delen als mensen, onze waarde als mens *in abstracto* (Durkheim, 1898, p. 5). Individualisme zoals de late Durkheim het verstaat, verwijst naar een gedeelde manier om het individu en zijn principiële waarde te percipiëren. Verder is er natuurlijk een ontegensprekelijk religieuze oorsprong, wat al blijkt uit de term '*cult*' en de gelijkenis met noties van de 'ziel'. In plaats van het verschil tussen mensen te benadrukken, ligt het accent hier op de menselijke kern die alle individuen delen met elkaar. Durkheim (1898, p. 46) stelt dat het "een religie is waarin de mens zowel de gelovige als de God is". Ehrenberg wees tijdens het interview ook op een passage in dit essay van Durkheim waar deze stelt dat de grote foutieve interpretatie van individualisme voortkomt uit een verwarring met het adjectief 'individueel'. "Durkheim had al heel goed het probleem gezien. Alles wat ik individualistische sociologie noem, is net de verwarring van de twee" (21/01/2013).

Ehrenberg bouwt hierop verder met zijn benadering van individualisme als gedeelde mythologie, waar Durkheim eerder van een 'sociaal feit' zou gesproken hebben. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk in dit citaat:

"[Het individu] is noodzakelijk onzeker omdat er geen exterioriteit is om hem zijn gedrag voor te schrijven, omdat het aan hem is om zijn eigen regels uit te werken. Deze laatste zijn nochtans geen persoonlijke 'bricolage', het is immers hun sociale natuur die verandert. De normen van vandaag moedigen zeker aan om zichzelf te worden, zoals die van gisteren geboden om gedisciplineerd te zijn of om zijn situatie te aanvaarden, maar niets laat toe te bevestigen dat er minder subjectieve ervaring is in de disciplinaire verplichting dan in de verplichting tot zelfontplooiing. Het 'persoonlijke' is een normatieve kunstgreep. Het is zoals elke norm perfect onpersoonlijk" (1998, p. 134).

Uiteindelijk is het discours dat persoonlijkheid benadrukt een gedeeld en dus onpersoonlijk discours, zoals Durkheim argumenteerde.⁵ Met betrekking tot de inhoud die aan dit individualisme gegeven wordt, is er daarentegen wel een verschil tussen de negentiende-eeuwse moralistische interpretatie van Durkheim en die van Ehrenberg. Durkheim zag individualisme als een humanistisch ideaal, terwijl Ehrenberg meer ruimte laat voor diverse interpretaties van de individualistische mythe. Ze kan zowel verwijzen naar het uitzonderlijke individu zoals dat geïllustreerd wordt in de figuur van de atleet of de manager, hoewel hierbij tegelijk het beeld wordt voorgespiegeld dat dit binnen ieders bereik ligt, als naar het individu dat overladen wordt met verantwoordelijkheden, zodanig dat 'zichzelf zijn' een onvervulbare opdracht wordt en de grote nadruk op handelen en zelfsturing buiten het bereik komen te liggen van het depressieve individu, als naar het individu dat op zoek gaat naar een diepe ervaring van zichzelf door middel van psychedelica. De verschillende mythologieën die Ehrenberg behandelt, brengen telkens andere en vaak strijdige invullingen van individualisme naar voren, die gaan van een optimistisch geloof in een 'overwinnend individu' naar

evenzeer een 'lijdend individu' dat niet aan deze normen tot zelfexpressie en autonomie kan beantwoorden (1995, p. 18).

Ehrenberg erkende tijdens het interview ook het verschil van zijn benadering met die van Durkheim, maar hij gaf nog verschillen aan die verder gaan dan de inhoud die hij aan individualisme toekent. Ook qua theoretische structuur die hij aan 'individualisme' toeschrijft sluit hij eerder aan bij de leerling van Durkheim, Marcel Mauss. Hij verwoordde de discrepantie tussen Durkheim en Mauss in het interview als volgt: "Alles is met alles verbonden, ik bedoel daarmee, het individu is doortrokken van het sociale. Durkheim had de juiste intuïtie, maar men moet verder gaan. Bij Durkheim heeft men het dualisme tussen individuele representaties en collectieve representaties. Mauss stelt daarentegen een einde aan dit dualisme. [...] Mauss zegt, in navolging van August Comte, dat er geen interval is tussen het biologische, het psychische en het sociale" (21/01/13). Meer dan Durkheim benadrukt Mauss de verweving van het sociale en het individuele niveau en van verplichting en spontaneïteit. Een sociaal feit determineert mensen van een bepaalde cultuur niet van boven af om op een bepaalde manier te handelen, maar de mensen van deze cultuur ervaren hun handelingen als voortkomend uit hun vrije wil. Op deze manier is het onderscheid tussen beide niveaus minder uitgesproken dan Durkheim suggereert (Karsenti, 1998, 2011, p. 183). Mauss (1921, pp. 7-8) maakt hier gebruik van de analogie tussen cultuur en een symbolische orde of een taal. Een taal dwingt ons niet om op een bepaalde manier te spreken, maar definieert de grenzen en de structuur van mogelijk gedrag. Tijdens het interview verduidelijkte Ehrenberg de maussiaanse analogie tussen taal, cultuur en individualiteit door het begrippenpaar *langue en parole*. Aan de ene kant hebben we het abstracte systeem van de '*langue*' en aan de andere kant de concrete taaluitingen die aangeduid worden met de term '*parole*'. Zo is het individu ook een concrete configuratie van sociale logica's die op een specifieke manier op elkaar ingrijpen. "Het individu is een modaliteit van de normatieve structuur" (21/01/2013). Ehrenbergs hypothese is dan dat de taal waarin we ons vandaag uitdrukken er een is van affectiviteit, subjectiviteit en autonomie.

Ehrenberg besluit, in navolging van Mauss, dat ons gedrag essentieel institutioneel is.⁶ Om onze opvattingen over het zelf uit te drukken moeten we berusten op gedeelde manieren van spreken of wat Ehrenberg (1998, p. 243) 'institutes van het zelf' noemt. De taal van affectiviteit, subjectiviteit en persoonlijkheid is een taal die we delen, het is het culturele taalspel van onze huidige samenleving. Anders dan de instituties waarvan Beck claimt dat we er terug in ingebed worden, verstaat Ehrenberg onder institutie geen legale of economische formele regelgeving, maar gaat het om een cultuursociologische interpretatie van dit begrip:

"Wat is een institutie eigenlijk anders dan een geheel van ingestelde handelingswijzen en ideeën die individuen voor zich vinden en die zich min of meer aan hen opdringen? Er is geen enkele reden om deze uitdrukking uitsluitend te reserveren voor de fundamentele sociale inrichtingen, zoals men meestal doet. Wij verstaan onder dit woord even goed de gebruiken, en de stijlen, de vooroordelen en het bijgeloof als de essentiële politieke structuren en juridische organisaties" (Ehrenberg, 2011, p. 65 [die het op zijn beurt citeert van Fauconnet & Mauss, 1901, p. 150]).

De laatste socioloog in deze traditie van denken over het individualisme waarop Ehrenberg zich beroept, en die op zijn beurt een leerling is van Mauss, is Louis Dumont. In het interview gaf Ehrenberg al aan dat zijn benadering “zeer dumontiaans is”, en dit wordt vooral duidelijk in zijn laatste werk. De vergelijking tussen Frans en Amerikaans individualisme gaat terug op de vergelijking die Dumont (1994) maakt tussen de Franse en de Duitse ideologie (21/01/2013). In tegenstelling tot Dumonts (1972) meer bekende werk, dat een vergelijking maakt met het Indische kastensysteem, gaat het hier over twee westerse culturen die beide door individualisme gekenmerkt worden. Ehrenberg gaf ook aan deze dumontiaanse comparatieve methode te hanteren en stelde ze in het interview tegenover twee andere modellen van vergelijken: een transculturele methode die wil uitkomen bij universele waarden die culturele verschillen overstijgt en een weberiaanse methode die tracht ideaaltypen van maatschappijen te construeren. De methode van Dumont verschilt hier in zijn ogen wezenlijk van, omdat deze twee gelijkaardige maatschappijen naast elkaar legt, hier individualistische maatschappijen, en hierin accentverschillen tracht te detecteren (21/01/2013). Meestal gaat het daarbij om verschillen in belang dat wordt toegekend aan de primaire culturele waarden. Als we teruggrijpen naar de vergelijking tussen Amerikaans en Frans individualisme van Ehrenberg, stellen we vast dat het ‘zelf’ in de Amerikaanse cultuur bijvoorbeeld bovengeschiedt wordt aan de institutie, terwijl dit in het Franse individualisme omgekeerd is. Volgens Dumont is een dergelijke antropologisch comparatieve methode noodzakelijk in een individualistische maatschappij, omdat we zodanig vertrouwd zijn met deze individualistische waarden dat een contrast met een andere maatschappij ons pas kan de-familiariseren van deze zienswijze.

Ook wetenschappelijke zienswijzen vallen volgens Dumont ten prooi aan onbevrageerde individualistische uitgangspunten zoals de sociologie en de economie, wat bijvoorbeeld blijkt in allerhande varianten van *rational choice theory*. Dumont stelt: “De waarheid is dat onze cultuur doordrongen is van nominalisme, dat echt bestaan enkel toekent aan individuen en niet aan relaties, aan elementen en niet aan verzamelingen van elementen” (1986, p. 11). We zien hier ook de parallel met de notie van ‘individualistische sociologie’ als een onkritisch product van een individualistische samenleving. Dumont laat daarentegen het besef van de contingentie van dit individualistisch kader zien en stelt dat “vanaf een bepaald moment in de westerse geschiedenis, mensen zich als individuen zagen” (1972, p. 284). Net als Durkheim kijkt hij naar het individu als een waarde en hij voegt hier als ‘antropoloog van het westen’ het besef aan toe van de historische en culturele begrensdheid van dit perspectief. Tegenover een individualistische maatschappij die de waarde van het individu verabsoluteert, plaatst hij de holistische maatschappijen die het geheel, de orde en de maatschappelijke hiërarchie benadrukken, zoals de Indische maatschappij of een Afrikaanse stam (Dumont, 1972). De oorsprong van onze individualistische cultuur situeert Dumont (1986) enerzijds op religieus vlak, in het vroege christendom, waarin het individu een individu wordt ‘in-relatie-tot-God’. Het individualisme komt echter pas tot volle ontwikkeling zeventien eeuwen later bij Luther en Calvijn waar het individu een ‘individu-in-de-wereld’ wordt en waar het religieuze en politieke van elkaar gescheiden worden. Anderzijds geeft

Dumont ook een economische oorsprong van het individualisme aan en hij verwijst hier naar Locke als oorsprong van een denken dat niet meer de relaties tussen mensen onderling centraal stelt, maar de relaties tussen een individu en zijn bezit. De oorsprong van privébezit is voor hem een belangrijke bron van individualisme. Kortom, vooral Dumont brengt Ehrenberg bij een antropologische blik op individualisme en geeft hem een comparatieve methode van culturen om onze eigen cultuur beter in perspectief te kunnen vatten in een sociaalwetenschappelijke theorie. Individualiseringstheorieën missen dit perspectief en de afstand die een comparatieve methode of een methode in termen van mythen biedt.

Conclusie en discussie

We hebben in dit artikel twee perspectieven tegenover elkaar geplaatst die elk de toegenomen aandacht voor identiteit wetenschappelijk trachten te kaderen. Enerzijds individualiseringstheorieën die een toename aan autonomie en een afname van traditionele verbanden aanwijzen, anderzijds het durkheimiaanse perspectief zoals dat verder vorm krijgt in Ehrenbergs werken. Dit laatste perspectief houdt zowel een kritiek als een alternatieve benadering in die een antwoord biedt op de vele kritieken die reeds op individualisering geformuleerd werden. In plaats van individu en samenleving als twee communicerende vaten te zien, waarbij er nu een beweging in de richting van het individu zou plaatsvinden, zoals individualiseringstheorieën stellen, blijft Ehrenberg de sociale geconditioneerdheid van ons denken over identiteit benadrukken. Enerzijds doet hij dit door te wijzen op ‘mythen’ of gedeelde manieren van denken over identiteit die vorm geven aan onze perceptie van het individu. Anderzijds stelt hij dat theorieën zoals de individualiseringstheorie een product zijn van een individualistische cultuur en de individualistische waarden hieruit verabsoluteren tot een sociaalwetenschappelijke ontologie. Dit maakt ze tot ‘individualistische sociologieën’ die er niet in slagen om in termen van ‘individualisme’ als maatschappelijk gedeelde waarde de recente verschuivingen te analyseren. We hebben laten zien hoe deze theorie teruggaat op een durkheimiaans perspectief op het individualisme als een sociaal feit, waarbij de nadruk op personalisering als een perfect onpersoonlijk proces wordt geanalyseerd.

Vervolgens kunnen we dit cultuursociologische perspectief gebruiken om een antwoord te formuleren op de kritieken die reeds gegeven werden op individualisering. De klassentheoretische kritiek dat individualisering zich beperkt tot de middenklasse, hoeft geen kritiek te vormen op de vaststelling dat een cultuur van individualisme toch aanwezig is in westerse samenlevingen, omdat we het hier hebben over idealen die niet voor alle lagen van de bevolking te bereiken zijn. De vaststelling dat er geen ‘reële individualisering’ in bepaalde bevolkingslagen plaatsvindt, hoeft niet in strijd te zijn met het bestaan van een cultuur van individualisme die zich in het rijk van de gedeelde mythes bevindt. Vervolgens is de bemerking dat de balans niet overslaat naar meer individualisering maar naar nieuwe vormen van gemeenschap in hetzelfde bedje ziek als individualisering zelf. Ook hier worden individu en maatschappij als omgekeerd

evenredig met elkaar gezien en worden ze geconstrueerd als twee zelfstandige realiteiten waartussen men moet kiezen.

Met betrekking tot de kritiek dat er weinig empirische evidentie te vinden is voor individualiseringstheorieën, kan het cultuursociologische individualismeperspectief interessante nieuwe mogelijkheden aanbieden die reeds door andere auteurs werden geïllustreerd. Ehrenberg baseert zich voor zijn analyses op theoretische reflecties en de analyse van tekstueel materiaal, maar hij waagt zich niet aan nauwgezet kwalitatief of kwantitatief onderzoek. Verder werkt hij het onderscheid tussen verschillende vormen van individualisme niet systematisch uit. De Keere, Spruyt en Elchardus (2013) doen dit wel met een viervoudige typologie van individualisme die zowel een essentialistisch als constructief individualisme combineert met de twee vrijheidsbegrippen van Isaiah Berlin (1958) waarvoor deze auteurs kwantitatief meetbare schalen construeren. De Keere (2014) doet een systematische inhoudsanalyse naar de verhouding tussen expressief en utilitair individualistische discoursen in de professionele adviesliteratuur en ook Derks (2000) gebruikt voornamelijk de tegenstelling tussen expressief en utilitair individualisme om het voorkomen hiervan in de attitudes van Vlamingen te bestuderen. Verder zou het voor toekomstig onderzoek interessant zijn kwalitatief onderzoek te doen naar socialisatieprocessen in individualistische cultuur. Als het immers gaat om gedeelde waarden, moet er hier ook een leerproces in dit waardepatroon aan voorafgaan. Een dergelijk onderzoek zou bijvoorbeeld goed aansluiten bij de reeds bestaande traditie om opvoedingsliteratuur en advies te analyseren (Stearns, 2004). De paradoxen die hieruit voortkomen, zoals het leren om een individu te zijn of om autonoom te handelen, zouden de culturele aard van het individualisme duidelijk aan het licht brengen. Ook de manieren waarop individualistische discoursen in verschillende maatschappelijke domeinen op elkaar ingrijpen of met elkaar in botsing komen, zou verder onderzocht kunnen worden.

Naast een verdere empirische uitwerking op basis van Ehrenbergs perspectief, zijn er theoretisch enkele interessante verbindingen die gemaakt zouden kunnen worden met andere denkkaders die zijn perspectief verder kunnen uitdiepen. Een mogelijke connectie zou gelegd kunnen worden met een foucaultiaanse benadering (2008), zoals die wordt uitgewerkt bij auteurs die specifiek focussen op onze discoursen over individualiteit en authenticiteit als een correlaat van een neo-liberale gouvernementaliteit (Dean, 1999; Rose, 1990). Geconfronteerd met deze connectie in het interview, weigert Ehrenberg echter expliciet om in de categorie van deze denkers geplaatst te worden: “ik denk dat dat het drama is van de linkse sociologie, dat ze geen onderscheid maakt tussen sociologie en politiek. Deze verwarring laat niet toe om de sociale realiteit van vandaag te zien, noch om de politiek te zien als hefboom voor collectieve actie” (21/01/2013). Hij dringt aan op een duidelijk onderscheid tussen sociologische beschrijving en een normatieve politieke positie die macht centraal stelt in haar maatschappelijke analyse. Dit wil niet zeggen dat een politiek perspectief bij Ehrenberg afwezig is, maar hij stelt dat dit pas in een tweede fase, na een grondige beschrijvende analyse kan volgen. Een laatste verbinding kan gelegd worden op basis van het perspectief dat Ehrenberg hanteert op mythes als fundamenteel sociologische observatie-

eenheden. De beschrijving van mythen impliceert dat ze geen pure representaties zijn van de sociale realiteit, maar dat betekenisgeving hier toch ook een performatief aspect krijgt. In de mythe ontstaan bepaalde betekenissen die een eigen werkingskracht krijgen. Dit inzicht sluit nauw aan bij een hele school van denken in de sociologie, namelijk de ‘*performative turn*’ (Butler, 2007; Law & Urry, 2003). We mogen concluderen dat Ehrenbergs perspectief op individualisme, ondanks de lange traditie waarop het steunt, zowel theoretisch als empirisch nieuwe perspectieven opent voor toekomstig onderzoek. We zouden zelfs kunnen zeggen dat de reikwijdte van Ehrenbergs denken het specifieke onderwerp van individualisme overstijgt en ons er in tijden waarin het subject centraal staat aan herinnert wat uiteindelijk de fundamentele sociologische intuïties zijn.

Noten

1. *La fatigue d'être soi* is het enige werk dat in het Engels vertaald werd onder de titel *The Weariness of the Self. Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age* (2010). Dit is waarschijnlijk mede omwille van deze reden zijn meest bekende werk. Het werd ook vertaald in het Spaans, Italiaans, Duits, Deens en Grieks. *La société du malaise* werd vertaald in het Italiaans en het Duits.
2. Dit interview werd afgenomen te Parijs aan de Paris-Descartes Universiteit op 21 januari 2013.
3. Hoewel het hier om een voornamelijk mannelijke vertaling van deze mythe gaat; het gaat immers om mannelijke helden in de voetbalwedstrijden die hij beschrijft. Ehrenberg maakt deze bemerking echter niet. Ook met betrekking tot de mythe over management heeft dit voornamelijk betrekking op een mannelijke mythe van individueel uitblinken en daar heeft hij evenmin oog voor deze gender-bias.
4. Op deze laatste tak gaan we niet dieper in, omdat dit ons naar complexe filosofische discussies voert over het zelf als een product van een taalspel ingebed in een bepaalde levensvorm.
5. Bemerkt hier ook de gelijkenis met de zienswijze van wijsgerig psycholoog Rom Harré (1998, p. 4) en diens analyse van het zelf. Dit komt bijvoorbeeld tot uiting in dit citaat: “zelve zijn grammaticale ficties, noodzakelijke eigenschappen van persoonsgerichte discoursen”.
6. Hij is tevens geïnspireerd door het begrip van institutie van Vincent Descombes (1996, die dit, zich beroepend op Wittgensteins begrip van taalspel, definieert als collectieve manieren van denken waarvan individuen niet de auteurs zijn.

Bibliografie

- Atkinson, W. (2007). Beck, Individualization and the Death of Class: A Critique. *The British Journal of Sociology*, 58(3), 349-66.
- Atkinson, W. (2010). *Class, Individualization and Late Modernity: In Search of the Reflexive Worker*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Barthes, R. (1987 [1957]). *Mythologies*. New York: Hill & Wang.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.

- Bauman, Z. (2001a). *Individualised Society*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001b). Consuming Life. *Journal of Consumer Culture*, 1(1), 9-29.
- Beck, U. (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalised Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage.
- Bell, D. (1979). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann.
- Bellah, R. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. California: University of California Press.
- Berlin, I. (1958). Two Concepts of Liberty. In I. Berlin (1969), *Four Essays on Liberty* (pp. 118-72). Oxford: Oxford University Press.
- Butler, J. (2007). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Dawson, M. (2012). Reviewing the Critique of Individualization: The Disembedded and Embedded Theses. *Acta Sociologica*, 55(4), 305-19.
- Dean, M. (1999). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage.
- de Beer, P. (2007). How Individualized Are the Dutch? *Current Sociology*, 55(3), 389-413.
- de Beer, P. & Koster, F. (2009). *Sticking Together or Falling Apart? Solidarity in an Era of Individualization and Globalization*. Amsterdam: University Press.
- De Keere, K. (2014). From a Self-made Man to an Already-made Man. *Acta Sociologica*, 57(4), 311-324.
- De Keere, K., Spruyt, B. & Elchardus, M. (2013). Individualisme ontleed. Een theoretische en empirische analyse van individualisme discoursen. *Tijdschrift voor Sociologie*, 34(3), 307-39.
- Derks, A. (2000). *Individualisme zonder verhaal. Een onderzoek naar de verspreiding van individualistische vertogen in Vlaanderen*. Brussel: VUBPress.
- Descombes, V. (1996). *Les institutions du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dumont, L. (1972). *Homo hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Vertaald door G. Weidenfeld en L. Nicolson. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1986). *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, L. (1994). *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1902-1903). *L'Éducation morale. Cours de sociologie dispensé à la Sorbonne*. <http://classiques.uqac.ca/> (geraadpleegd op 10 februari 2015).
- Durkheim, E. (1958). *Professional Ethics and Civic Morals*. Translated by C. Brookfield, Preface B. Turner. London & New York: Routledge.
- Durkheim, E. (1967 [1893]). *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (1973 [1898]). Individualism and the Intellectuals. In R. Bellah (Ed.) & M. Traugott (transl.), *Emile Durkheim on Morality and Society: Selected Writings*. Chicago: University of Chicago.
- Duyvendak, J. W. & Hurenkamp, M. (2004). *Kiezen voor de kudde: Lichte gemeenschappen en de nieuwe meerderheid*. Amsterdam: Van Genneep.
- Ehrenberg, A. (1991). *Le culte de la performance*. Paris: Calman-Lévy.
- Ehrenberg, A. (1995). *L'individu incertain*. Paris: Hachette Littératures.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- Ehrenberg, A. (2010). *La société du malaise*. Paris: Odile Jacob.
- Ehrenberg, A. (2011). La crise du symbolique et le déclin de l'institution: Quels sont les arguments? Quelle est l'alternative épistémologique? *Cliniques méditerranéennes*, 1(83), 55-66.

- Elchardus, M. (2009). Self-control as Social-control: The Emergence of Symbolic Society. *Poetics*, 37(2), 146-61.
- Elchardus, M. & De Keere, K. (2010). Institutionalizing the New Self. *European Societies*, 12(5), 743-64.
- Fauconnet, P. & Mauss, M. (1901). Sociologie. In M. Mauss, *Oeuvres 3*. Parijs: Minuit.
- Felling, A. J. A. (2004). Het proces van individualisering in Nederland: Een kwart-eeuw sociaal-culturele ontwikkeling. Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics*. Translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Harré, R. (1998). *The Singular Self. An Introduction to the Psychology of Personhood*. Londen: Sage Publications.
- Houtman, D., Aupers, S. & de Koster, W. (2011). *Paradoxes of Individualization: Social Control and Social Conflict in Contemporary Modernity*. Aldershot: Ashgate.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Karsenti, B. (1998). The Maussian Shift. In W. James & N. J. Allen (Eds.), *Marcel Mauss, A Centenary Tribute* (pp. 71-82). Oxford: Berghahn Books.
- Karsenti, B. (2011). *L'homme total: Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF, coll. Quadrige Essais Débats.
- Krücken, G. & Drori, G. (2015). *World Society: The Writings of John W. Meyer*. Oxford: Oxford University Press.
- Laermans, R. (2014). *Durkheim over moraliteit*. Amsterdam: Boom.
- Lasch, C. (1991). *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: W. W. Norton & Company.
- Law, J. & Urry, J. (2003). *Enacting the Social*. Department of Sociology/Centre for Science Studies. Lancaster: Lancaster University.
- Lévi-Strauss, C. (1955). The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore*, 68(270), 428-44.
- Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. Londen: Sage Publications.
- Markske, C. E. (1987). Durkheim's "Cult of the Individual" and the Moral Reconstitution of Society. *Sociological Theory*, 5(1), 1-14.
- Marquis, N. (2014). *Du bien-être au marché du malaise. La société du développement personnel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. (1921). L'expression obligatoire des sentiments. *Journal de psychologie*, 18, édition électronique par J.M. Tremblay, 16/02/02, Québec.
- Meyer, J. (2010). World Society, Institutional Theories, and the Actor. *Annual Review of Sociology*, 36, 1-20.
- Parsons, T. & Sciortino, G. (Eds.) (2007 [1976]). Institutional Individualism. In *American Society: A Theory of Societal Community*. Boulder: Paradigme.
- Poortman, A. R. & Liefbroer, A. C. (2010). Singles' Relational Attitudes in a Time of Individualization. *Social Science Research*, 39(6), 938-49.
- Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

- Rieff, P. (1966). *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*. London: Chatto & Windus.
- Rose, N. (1990). *Governing of the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Routledge & Kegan.
- Sennett, R. (1978). *The Fall of Public Man*. New York: Random House.
- Stearns, P. (2004). *Anxious Parents: A Modern History of Childrearing in America*. New York: NYU Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Interview

Ehrenberg, A. (Parijs, 21/01/2013) *Een gesprek over Ehrenbergs oeuvre, de evolutie van zijn perspectief op het individu en zijn theoretische invloeden* [interview met L. Cortois].

Abstract

This article proposes an alternative to theories of individualization such as the one from Beck, Giddens and Bauman and other forms of subject-oriented sociology that assume a sharp opposition between individual and civil society. Instead, a more cultural sociological perspective on the individual as a shared value in an individualist culture is elaborated. I follow the French sociologist Alain Ehrenberg who analyzes multiple concrete cases to illustrate the nature of contemporary individualism but who is to date not particularly well-known to a Dutch-speaking audience (nor an English-speaking one). Ehrenberg develops a sociology of individualism that surpasses a realist interpretation of the individual-as-actor who constructs his own biography, but instead focusses on the cultural stories or 'myths' explaining our view on individuality. Broadening this view beyond this particular sociologist, the article suggests a sociology based on late Durkheimian insights that stress the social nature of our perception of the individual, and his students Marcel Mauss and Louis Dumont. Finally, this also brings us to the fundamental question of the essence of sociological analysis in a time of enhanced emphasis on subjectivity.

Keywords

Individualization, individualism, culture, Alain Ehrenberg, Durkheim