

CULTUURSOCIOLOGIE, CULTUURWERK EN ETHIEK: NAAR EEN BASIS VOOR DIALOOG

*Mark Elchardus*¹

SUMMARY – *The sociology of culture, culture work and ethics: towards a foundation for dialogue* – The article explores the consequences the turn towards the symbolic society and the service economy have for the way sociology can be practiced. It argues that, in view of such developments, sociology should be conceived as a reflexive presence, striving for discursiveness, consistency and empirical pertinence, in a society in which many agencies, by way of culture work, create the society's guiding values, motives, tastes and emotions. The article specifies this shift by clarifying the notions of 'cultural tension', 'culture conflict', and 'culture work'. Using a recent book on youth culture as an example, it illustrates how sociologist and ethical philosophers can collaborate in culture work.

KEYWORDS: culture change, culture crisis, ethics, knowledge society, sociology of culture

Inleiding

Sociologie en ethiek vertegenwoordigen verschillende denkwijzen. Sommige klassieke sociologen, bovenal Max Weber, wilden het verschil zo scherp mogelijk stellen en benadrukten het amorele karakter van een waarlijk wetenschappelijke sociologie. Die stelling wordt zeer elegant verwoord in het besluit van de *Protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*. Een grondige analyse ervan vindt men onder meer in Jeffrey Alexanders's volume over Weber (1983: vooral hoofdstuk 5). Andere klassieke sociologen, Emile Durkheim op de meest navolgbare en invloedrijke wijze, beschouwden de sociologie daarentegen als een moderne, reflexieve manier om de wereld op een moreel verantwoorde wijze te benaderen (zie bv. verschillende bijdragen in de artikelen gebundeld als *Sociologie et philosophie*, 1967). Vandaag lijken sociologie en ethiek steeds meer op elkaar aangewezen. Gedrag wordt niet langer verantwoord geacht omdat het sociologisch kan worden verklaard; maar een ethisch oordeel wordt evenmin verstandig geacht als het geen rekening houdt met de wijze waarop gedrag sociologisch in ingebed.

Het boek *Zonder maskers* (Elchardus, 1999), een collectief werkstuk van de TOR-groep, is geschreven vanuit een perspectief gericht op samenwerking tussen ethici en sociologen. Het is ook bedoeld als een uitnodiging tot samenwerking. Zonder het boek samen te vatten, zullen die bedoeling en uitnodiging hier worden verduidelijkt. Dat

¹ De auteur is socioloog verbonden aan de onderzoeksgroep TOR, vakgroep sociologie van de Vrije Universiteit Brussel, e-mail: mark.elchardus@vub.ac.be.

gebeurt door het sociologische en cultuursociologische kader waaruit het werd geconcipieerd, toe te lichten.

Boeken zijn natuurlijk veel belangrijker dan de woorden die hen vergezellen, net zoals een gerecht belangrijker is dan de recepten en de gastronomische vertogen die er rond gesponnen worden. Deze gaan dan, als een hogere smaakcultuur (gastronomie in het geval van gerechten, theorie en metatheorie in het geval van sociologisch onderzoek) een eigen leven leiden. Dergelijke, omkaderende woorden hebben, af en toe, misschien wel enig nut. Een ander excuus om te schrijven over een boek waarvan ik redacteur ben, heb ik in elk geval niet. In deze bijdrage wordt dus geschreven over de begrippen waarmee de werkelijkheid wordt benaderd en over de maatschappelijke ontwikkelingen die het gebruik van die begrippen verantwoorden. Net zoals in een receptenboek geen schotels worden opgediend, komen in dit artikel ook niet de waarnemingen aan bod, waartoe de voorgestelde begrippen en werkwijzen leiden. Daarvoor verwijzen we onder meer naar *Zonder maskers*.

De meeste sociologen hebben, in navolging van Weber, angstvallig de grens tussen sociologie en ethiek bewaakt. Het moesten strikt gescheiden genres blijven. Zij vreesden dat als ethische zorgen de sociologie binnensijpelen, deze haar wetenschappelijkheid zou verliezen. Wetenschap, zo werd aangenomen, veronderstelt dat de mens uitsluitend of overwegend bewogen wordt door de condities waarin hij geplaatst is, niet door de overtuigingen waarnaar hij zijn gedrag wil richten. Wetenschap moest de samenleving daarom beschrijven als een mechanisch raderwerk van enerzijds condities en anderzijds universele motivaties, zoals het maximaliseren van plezier en het minimaliseren van pijn. Het werk van Emile Durkheim is exemplarisch in dat opzicht. Durkheim begint zijn loopbaan als een materialistisch socioloog. Hij wil het handelen en denken verklaren op basis van de middelen waarover mensen beschikken, de densiteit van de bevolking en de andere condities waaronder ze leven. Zijn ganse oeuvre kan worden beschouwd als een verwoede poging om die positie te verlaten en een wetenschappelijke sociologie uit te bouwen die niet de materiële of morfologische gegevens, maar de opinie, de collectieve voorstellingen, de opvattingen en waarden, kortom de morele werkelijkheid beschouwd als de ware grondslag van het sociale.

Die Durkheimiaanse strategie lijkt vandaag een noodzaak, alleszins een voor de hand liggend antwoord op een reeks maatschappelijke transformaties. Laat me deze laatste eerst bondig schetsen.

1. De kennismaatschappij

Eén aspect van die transformaties is de bijzonder grote aandacht die hedendaagse samenlevingen besteden aan vorming². Via de inzet van heel veel middelen, tijd en personeel, worden enorme inspanningen geleverd om de leden van de samenleving te onderwijzen, te vormen en te beïnvloeden. Mensen worden nu, van kindsbeen af, beïnvloed in hun kennis, vaardigheden, opvattingen, houdingen en smaken. Het belang dat vandaag wordt gehecht aan levenslang leren, aan de sociale en culturele integratie

² Van de 25 tot 34jarigen heeft nu 72% van de vrouwen en 67% van de mannen hoger middelbaar onderwijs voltooid. Van die leeftijdsgroep heeft respectievelijk 13% en 15% een universitair diploma. (Administratie Planning en Statistiek, 1999: 229)

van alle leden van de samenleving, maakt duidelijk dat die socialiserende invloed nu over het ganse leven van de burger wordt uitgebreid. Voor die beïnvloeding werden indrukwekkende instellingen uitgebouwd: de onderwijssystemen, de systemen van massacommunicatie, de praktijken van de propaganda en de reclame. Zij vormen samen het sociale substraat van een ware culturele revolutie. Nooit eerder in de geschiedenis van de mensheid hebben grootschalige samenlevingen evenveel middelen en mensen ingezet om alle jonge leden van de samenleving, en in toenemende mate ook alle volwassen leden, te socialiseren, te vormen, te onderwijzen en te beïnvloeden. Die ontwikkeling verandert grondig de relaties tussen de burger en de staat, het individu en de samenleving, het zelf en de identiteit.

De spectaculaire toename van onze technologische middelen en van onze controle over de materiële condities van het leven, doen ons beseffen dat onze welvaart en ons welzijn voortaan sterk afhankelijk zijn van de houdingen, overtuigingen, kennis en opvattingen, die bepalen hoe de verworven technische middelen worden aangewend. Dat besef komt heel concreet tot uiting in het soort werk dat we doen. Steeds minder mensen zijn tewerkgesteld in de industriële productie, steeds meer in de zogeheten dienstensector. Het werk van de meerderheid van hen bestaat hoofdzakelijk uit het werken met en aan symbolen en cultuur. Het economisch zwaartepunt ligt niet meer zozeer op de productie van goederen om aan behoeften te voldoen, maar op het verlenen van wederzijdse diensten, alsook op het opwekken van behoeften, het onderkennen en aanzwengelen van tendensen, het aanbrenge van kleine, onderscheidende statusverschillen. De economie is nu veeleer een diensten- dan een goedereneconomie, veeleer markt- dan productiegestuurd³. Bij zo'n sturing alsook bij dienstverlening spelen culturele factoren een belangrijke rol. Overigens worden ook in de industriële productie het belang van de juiste kennis en de juiste mentaliteit steeds belangrijker. Dat blijkt ondermeer uit de groeiende belangstelling voor organisatiecultuur, het groeiende belang van informatietechnologie en de erkenning van het belang van culturele en institutionele factoren als determinanten van economische groei.

In de wereld die aldus is gegroeid zijn mensen als nooit tevoren omgeven door symbolen. De hoge alfabetiserings- en onderwijsgraad van de bevolking, de grote hoeveelheid tijd die wordt besteed aan tv-kijken, het constante klankdecor van muziek en radio-uitzendingen, de alom aanwezige reclame,... maken de hedendaagse leef-omgeving bijzonder symbolenrijk.

We kunnen onze samenleving nog het best omschrijven als een *symbolische samenleving*. Dat etiket lijkt me veel raker dan de meer ingeburgerde 'kennismaatschappij' en 'informatiemaatschappij'. Deze labels leggen immers sterk de nadruk op het cognitieve, informatieve, en daarom redelijke karakter van de verspreide symbolen, terwijl we toch heel duidelijk kunnen vaststellen dat het intense verkeer van symbolen evenzeer, en misschien meer nog de drager is van affectie en emotie, alsook van het irrationele.

³ De diensteneconomie verwijst hier naar de tewerkstelling in de dienstensector en meer bepaald naar de mate waarin de als bezoldigde arbeid verrichte taken betrekking hebben op het leveren van diensten en het omgaan met symbolen, eerder dan het manipuleren van materialen. Men dient dergelijke sociologische indicatoren van de diensteneconomie duidelijk te onderscheiden van de economische indicatoren zoals bv. de proportie van het inkomen besteed aan diensten. (verg. Gershuny, 1978)

2. Van gegeven naar gemaakte cultuur

In de kennismaatschappij zijn heel veel mensen beroepsmatig bezig met de productie en verspreiding van betekenisdragende en emoties opwekkende symbolen. Nog meer mensen worden met de resultaten van dat werk geconfronteerd en vinden in die confrontatie hun intellectuele groei en ontspanning, het nieuws om over te praten, de inlichtingen die hun dieet bepalen, de dingen om zich druk over te maken of goed over te voelen... Het lijkt daarom vanzelfsprekend dat in dat maatschappijtype de aandacht verschuift van cultuur als een gegevenheid naar cultuur als een product van *cultuurwerk*. Vroeger ging de aandacht van de cultuursociologie en de cultuurstudie voornamelijk naar de gegeven cultuur. Men nam aan dat waarden, opvattingen, betekenissen, voorstellingswijzen en andere belangrijke cultuurelementen, behoorden tot de meest stabiele dimensies van het samenleven. Zij werden in zekere zin beschouwd als de identiteit van samenlevingen. Parsons (bv. 1971) omschreef cultuur als het latente: de grond die, zonder dat we ons daarvan bewust waren, ons handelen schraagt ("cybernetisch bepaalt" zoals hij dat in het toenmalige eigentijdse jargon van de systeemtheorie formuleerde). Mary Douglas, speelser en preciezer, vergelijkt cultuur met het water waarin de vis leeft, maar waarvan deze zich pas bewust wordt als hij op het stalletje van de vishandelaar ligt. Vandaag gaat de aandacht veeleer en, in het licht van de symbolische samenleving, als vanzelfsprekend, naar de cultuurschepping hier en nu. We vragen ons af of de wijze waarop het nieuws wordt gebracht een invloed heeft op de politiek, of scholen de waardevorming van hun leerlingen kunnen beïnvloeden, of geweld in de film geweld op straat doet toenemen, of pornografie goed of slecht is voor het seksleven van de Vlaamse videokijker, of wereldbeelden nog impact hebben op de wereld, hoe het vertoog van politici de houdingen van de burger beïnvloedt... Die ontwikkeling heeft de plaats van de sociale wetenschappen en de sociologie in de samenleving veranderd. Deze moeten nu een observerende, nadenkende, interpreterende aanwezigheid zijn in het voortdurende proces van cultuurschepping dat de samenleving is geworden. Sociologie wordt op die manier in de eerste plaats cultuursociologie. De mare van de gevolgen van die ontwikkeling, is nog ternauwernood tot de sociale wetenschappers doorgedrongen.

De sociologie heeft het verschijnsel cultuur overwegend benaderd vanuit het perspectief dat in de 19de eeuw en vroege 20ste eeuw werd gevormd door Marx, de vroege Durkheim en de late Weber. Cultuur wordt daarin onderscheiden van wat in het 'sociologees', zeer onhandig, 'structuur' wordt genoemd (alsof symbolensystemen geen structuur hebben). Onder 'structuur' wordt in dat geval de gegeven situatie verstaan: het geheel van de condities waaraan het menselijke handelen gebonden is en van de middelen of instrumenten waarvan dat handelen gebruik kan maken. Culturele verschijnselen, alleszins de relevant geachte, werden door de dominante stromingen in de sociologie overwegend beschouwd als een product van de situatie. Dat soort denken leeft nog steeds voort, weliswaar in de theoretisch gedegenereerde vorm van een bepaalde soort empirische sociologie, die opvattingen, smaken en attitudes "verklaart" als quasi mechanische effecten van bijvoorbeeld het geslacht, het beroepsprestige, het inkomen of de werkloosheidservaring. Die variabelen worden dan gebruikt als indicatoren van de condities waarin het leven de mensen plaatst en van de middelen en instrumenten die zij ter beschikking hebben. Het grote verhaal waarin een dergelijke onderzoekspraktijk past en waaraan zij haar zin kon ontleen, is inmiddels echter

verdwenen, opgelost door de opkomst van de kennismaatschappij. Dat grote verhaal steunde op de overtuiging dat het maximale menselijke geluk bereikbaar zou zijn door twee verwezenlijkingen aan elkaar te koppelen: enerzijds de controle over de condities waaraan ons leven gebonden is en de ontwikkeling van de middelen die ter onzer beschikking staan (wezenlijk, de ontwikkeling van technologie), anderzijds een optimale aanpassing van onze cultuur en instellingen aan de situatie, de condities en de beschikbare middelen. Evenwicht tussen de factoren en de relaties van productie, zo heette dat in het nu bijna vergeten, maar ooit zo invloedrijke, marxistische jargon.

Over de wijze waarop technologische groei kan worden gestimuleerd en vooral over de wijze waarop de optimale aanpassing aan de situatie kan worden verwezenlijkt, waren de twee ideologieën die de voorbije twee eeuwen domineerden – het liberalisme en het socialisme – het grondig met mekaar oneens. Beide steunden echter op de gemeenschappelijke overtuiging dat de optimale manier van aanpassen gekend was. Voor de ene was de vrije, zelfregulerende markt de beste manier om technologische ontwikkeling en menselijk geluk te maximaliseren. Voor de andere zou de communistische samenleving dat doen. Die twee strijdige en strijdende overtuigingen berusten op een gemeenschappelijk geloof in een natuurlijk gegeven cultuur. De finale waarden en aspiraties van de mens werden beschouwd als gegeven. Voor marxisten lagen ze in de belangen van de onderdrukte klasse en waren ze gekend, zodat collectief een rationele aanpassing aan de condities en middelen kon worden verwezenlijkt. Voor de liberalen lagen ze in de preferenties van de individuen die, als van nature, handelen als nut-maximaliserende wezens, met het gevolg dat de optimale aanpassing verwezenlijkt wordt in een vrije markt waarin iedereen, gegeven de situatie, zijn nut kan maximaliseren.

De opkomst van de kennismaatschappij heeft die verhalen ondergraven. Dat gebeurde ten dele omdat de ontwikkeling van de technologie, wat we meer in het algemeen het instrumentarium van het handelen kunnen noemen, minder problematisch is geworden dan voorheen. Technologische innovatie lijkt in de kennismaatschappij bijna een spel te zijn geworden, om de metafoor te lenen die Max Weber gebruikte om de tot routine geworden geest van het kapitalisme te omschrijven. Het treft me steeds weer dat onderzoekers in speerpunt domeinen als de biotechnologie en de informatietechnologie, een zeer speelse houding aannemen ten opzichte van hun studieobject. Niet zelden beleven ze intens plezier aan en raken ze in de roes van hun ideeën en vondsten. In een niet onaardig aantal gevallen worden ze er ook nog schatrijk van. Er is *gai-savoir* in die disciplines. De problematieken waarover sociale wetenschappers en cultuurwetenschappers zich buigen, worden daarentegen zelden speels benaderd. Zij worden dikwijls megedragen als valiezen op het hart. Zij leiden tot zwaarwichtigheid en zwaarvoerdigheid, zelfs als het gaat om vrolijke onderwerpen als humor, seks en stripverhalen. Technologische innovatie lijkt vandaag, ten gevolge van de expansie van het hoger onderwijs en de onderzoeksactiviteit van publieke en privé instellingen, een kwestie van routine te zijn. De aandacht gaat vandaag niet meer naar de technologische innovatie zelf, maar naar de vraag hoe te leven met die innovatie en de mogelijkheden (en vooral moeilijkheden) die eruit voortvloeien. De problematiek waarvoor onze samenleving geplaatst is, situeert zich met andere woorden op het culturele en het ethische niveau. Aan het scheppen van de samenleving komen nog weinig zware materialen te pas. Zij wordt nu haast volkomen door het gewichtloze gemaakt. Het bewustzijn daarvan – het inzicht dat de maatschappij zich nu voortdurend cultureel

schept – geeft de liberale en marxistische ideologieën een hopeloos oubollig karakter. Zowel de *random* variatie van individuele preferenties die de liberalen veronderstellen, als de gegevenheid van ware belangen en echte behoeften, zo dierbaar aan marxisten, verschijnen nu als ongeloofwaardig, achterhaald door een maatschappij waarin een voortdurende en intense cultuurschepping waarden, smaken, opvattingen, emoties, belangen, preferenties en andere gedragsoriënterende factoren maakt en verspreidt. Een finaal, beslissend criterium om te oordelen over hun gepastheid is er niet meer. Daarmee zijn de sociale wetenschappen in een andere wereld beland.

De sociale wetenschappen maken natuurlijk zelf deel uit van die voortdurende cultuurschepping of, beter, zelfschepping via cultuurwerk. Zij zijn geen verre planeet van waarop men, van op grote, objectiverende afstand, naar die schepping en dat cultuurwerk kan kijken. Te leren leven met dat inzicht is één van de grote uitdagingen voor de hedendaagse sociale wetenschappen. Het betekent dat de grond onder onze voeten niet de natuur of een vaste, waardevrije positie is, maar de beweging van de geschiedenis, het voortschrijden van de tijd zelf. De opdracht van de sociale wetenschappen bestaat erin het cultuurwerk van de samenleving zichtbaarder te maken, daardoor bespreekbaarder en, consistent met de functie van wetenschappen in onze beschaving, ook redelijker, logisch consistent en empirisch pertinent. Cultuurschepping door cultuurwerk is natuurlijk geen nieuw verschijnsel. Het is geen uitvinding van de kennismaatschappij. De grote, overkoepelende culturele eenheden die wij beschavingen noemen, zijn het product van cultuurwerk. Het Christendom, de Verlichting zijn het resultaat van cultuurwerk. In dat opzicht is de kennismaatschappij niet een radicaal nieuw verschijnsel, maar een kwestie van schaal en snelheid. Tot voor kort verliep het proces van cultuurschepping zo traag en waren er zo weinig mensen bij betrokken, dat het kon worden beschouwd als een langzame wederzijdse aanpassing van situatie en cultuur. De tijdseenheid van de cultuurverandering was de generatie. Vandaag is zij in vele gevallen het seizoen. Het resultaat van het cultuurwerk kon vroeger worden beschouwd als een gegevenheid, een traditie, een overlevering. De kennismaatschappij plaatst ons als het ware midden in de maalstroom van de cultuurproductie en stelt de sociale wetenschappen voor de uitdaging daarin een observerende en reflexieve aanwezigheid te zijn.

3. Cultuurspanning en cultuurcrisis

De cultuursociologie heeft een paar noties ontwikkeld waarmee die taak kan worden opgenomen. Ik beperk me hier tot die begrippen en inzichten die een belangrijke rol hebben gespeeld bij de vormgeving van *Zonder maskers* en die, als het ware, de structuur van dat boek hebben bepaald: *cultuurspanning*, *cultuurcrisis* en *cultuurwerk*. Het spreekt vanzelf dat bij de bespreking van die begrippen hun empirisch gebruik in *Zonder maskers* niet zal worden herhaald.

Het uitgangspunt is het inzicht of de stelling dat culturen reflexief worden, over zichzelf gaan nadenken en aan zichzelf gaan werken, naar aanleiding van spanningen (een idee die op een wat verschillende manier wordt uitgewerkt door Alexander, 1988 en Swidler, 1986). Mijn geliefkoosde metafoer om die idee uit te drukken, zijn de knellende schoenen. Ik maak het me gemakkelijk en citeer uit *Zonder maskers*. “*Culturen leren ... bovenal uit hun eigen spanningen en tegenstellingen. Culturele spanningen*”

gen zijn de pijnpunten van een cultuur. Zij laten voelen waar de cultuur knelt, net als slecht zittende schoenen. Zij zijn een uitnodiging voor de samenleving, net als voor de wandelaar, om even langs de kant van het pad te gaan zitten en zich af te vragen, wat doen we nu: proberen we het op onze kousen, laten we dit paar bij de schoenlapper even op de leest zetten, proppen we ze vol met vochtig krantenpapier, geven we ze aan een kennis uit de Derde Wereld, die ze op zijn beurt eens mag uitproberen, of smijten we ze in de vuilbak en kopen we een ander, beter passend paar.”

Die spanningen kunnen verschillende oorzaken hebben. Cultuur en situatie geraken op elkaar ingespeeld en afgestemd, al was het maar omdat men onder stabiele situaties, als de condities, noch de middelen betekenisvol veranderen, op automatische piloot gaat varen. Men hoeft zich dan weinig vragen te stellen over waarden, opvattingen en houdingen, omdat men zelden bewust beslissingen dient te nemen. Veranderingen in de situatie, in de condities en middelen, kunnen die routine verstoren en aanleiding geven tot spanning in de cultuur. Een evident voorbeeld zijn de technologische ontwikkelingen in de geneeskunde en de gentechnologie, die onze routinematige beslissingen in verband met reproductie of verzorging achterhalen en daarom tot spanningen, conflicten en cultuurwerk leiden. De verandering in de situatie die tot spanning leidt, hoeft niet een duidelijk identificeerbare technologische vernieuwing te zijn. Zij kan ook het resultaat zijn van een accumulatie van veranderingen die de levensomstandigheden van grote groepen mensen verandert. Wat eens onproblematische vooruitgang leek, kan vrij plots een bron van ecologische zorgen worden. Veranderingen in de aard van het werk, bijvoorbeeld van extern gecontroleerd en geroutiniseerd naar meer zelf-sturend en gevarieerd, kan aanleiding geven tot andere opvattingen over gezag en tot spanningen over de wijze waarop wordt opgevoed (al heel duidelijk vastgesteld door Kohn in 1968). De effecten van de veranderingen in de situatie kunnen ook worden aanvoeld via veranderingen in de sociale positie van bepaalde bevolkingsgroepen. Sociologen spreken van ‘statuspolitiek’ (een begrip van Gusfield, 1963, zie ook Scheys, 1991) als groepen reageren op een verzwakking van hun positie en cultuurwerk leveren om daaraan te verhelpen. In al die gevallen gaat het om een verandering in de situatie die de gewone manieren van doen, de vertrouwde schema’s, de vanzelfsprekendheden van een cultuur, de positie waarin men zich thuis voelde in de samenleving, e.d., ondergraven, daarom tot spanningen leiden en aldus een mogelijkheid tot cultuurwerk scheppen. De spanning kan ook het gevolg zijn van een botsing tussen verschillende culturen of subculturen. De kans op dergelijke botsingen of *culture clashes* is in de hedendaagse samenleving vrij hoog, onder meer ten gevolge van de migratiebewegingen, maar meer nog door de intense cultuurproductie en de globalisering van modes, trends en levensstijlbewegingen. Die cultuurbotsingen kunnen soms hevig genoeg zijn om, net als het onwerkbaar worden van de routine, aanleiding te geven tot spanningen die dan weer tot cultuurwerk leiden.

Naast de spanningen die voortvloeien uit de wrijving tussen situatie en cultuur of tussen verschillende culturen of subculturen, zijn er ook de spanningen inherent aan een cultuur. Zij zijn voor de hedendaagse cultuursociologie de meest uitdagende. Zij hebben totnogtoe bitter weinig aandacht gekregen omdat de toonzettende ideologieën van de twintigste eeuw de cultuur overwegend hebben beschouwd als een homogeen gegeven: de symbolische uitdrukking van de universele verzuchtingen van dé Mens, die haar eenheid zou openbaren van zodra de harmonie tussen situatie en verzuchting was gevonden. De variatie in culturen werd beschouwd als oppervlakkig, als een soort

ornamentele variatie die geen afbreuk deed aan de fundamentele, in de menselijke natuur verankerde eenheid. Dat soort denken is te utopisch om veel aandacht te hebben voor de spanningen inherent aan een cultuur. Deze laatste impliceren immers de onmogelijkheid van de utopie, de onmogelijkheid van het uiteindelijke thuiskomen in de cultuur. Wie de idee van inherente spanningen in een cultuur ernstig neemt, is ervan overtuigd dat elke ideologie, elk waardenstelsel, elk wereldbeeld, elke beschaving, in zich al de elementen van haar ontkenning en ondergang draagt. Inherente spanningen zijn een donker, pessimistisch thema. Een inmiddels klassiek voorbeeld van hoe een interne spanning in de cultuur tot een cultuurtransformatie leidt, vinden we in de reeds geciteerde godsdienstsociologische bijdrage van Max Weber. Allereerst duikt ze op in wat ik maar zijn groot verhaal zal noemen: de rationalisering van de wereld. Het zijn aanvankelijk de grote religies die de motivatie scheppen, de energie mobiliseren, de rollen en instellingen creëren, om het godsbeeld, het wereldbeeld en het mensbeeld te rationaliseren. Het is die rationalisering die uiteindelijk de wereld zal onttoveren; energie en motivatie aan het godsgeloof zal onttrekken en een seculariserende maatschappij zal scheppen waarin religieuze overtuiging haar relevantie verliest of, voor een minderheid van de bevolking, een kwestie van persoonlijke overtuiging wordt. Dat ironische script onderkent Max Weber ook in de culturele revolutie van de Reformatie. De predestinatieleer leidt, ten gevolge van een puur intern religieuze of culturele ontwikkeling, tot de theorie van de tekenen van gratie (in feite de glorieuze voorloper van onze merkenmode): van een financieel succesrijk en sober leven kan worden afgeleid dat de gelukkige uitverkoren is. Die gekke doctrine, die in feite afbreuk doet aan de puriteinse nadruk op sturing vanuit het geweten en daarom verschijnt als een interne spanning, zal volgens Weber in grote mate bijdragen tot de geest van het kapitalisme. Als deze laatste zich dan ten volle ontplooit wordt het kapitalisme echter een zelfonderhoudende machine. Het puriteinse geloof, dat aanvankelijk de stuwende kracht en energie leverde voor de kapitalistische expansie, wordt op die manier overbodig, storend, uiteindelijk tragikomisch en grappig.

Ondanks de status van Weber als een van de waarlijk grote klassiekers van de sociologie, heeft dat soort (ironische, tragikomische en waarlijk tragische) analyses niet veel navolging gevonden. De oorzaak daarvoor ligt bij Weber zelf. Zoals u weet, besloot hij zijn essay over de protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme, met de stelling dat onze wereld nu waarlijk volkomen verzakelijkt is. Het handelen wordt voortaan bepaald door de meest rationele, efficiënte aanpassing aan de gegeven omstandigheden. Weber vervoegt daarmee de dominante sociologische theorie die in de situatie de uiteindelijke, bepalende factor ziet. Hij doet dat, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Marx of de vroege Durkheim, zonder de minste vreugde en met nog minder illusies. Hij beschouwt die uitkomst van de moderne geschiedenis zeker niet als utopisch. Het handelen, zo meende hij, wordt nu bepaald door de gegeven situatie en door de wetmatigheden die aangeven wat, gegeven de omstandigheden, het meest doeltreffend en efficiënt is. Voor de pessimistische Weber heeft de hedendaagse mens afstand gedaan van de mogelijkheid de samenleving te vernieuwen vanuit de inherente spanningen en mogelijkheden van de cultuur. Die bekwaamheid heeft hij, volgens Weber, samen met de capaciteit van geloof en overtuiging verloren. Op die manier heeft de moderne mens zich gevangen gezet in de "ijzeren kooi" van rationaliteit, efficiëntie en nut. Er rest de geëngageerde kunstenaars nu niets anders meer dan te jammeren en om subsidies te vragen.

Het voorgaande maakt duidelijk dat ik het, op dit punt, grondig oneens ben met Max Weber. De symbolische maatschappij heeft ons uit de ijzeren kooi geslingerd. We weten voorlopig nog niet goed wat we met die vrijheid moeten aanvangen, maar symbolen scheppen ons veel meer dan condities.

Ik heb niet de indruk dat we op dit ogenblik empirisch onderbouwde uitspraken kunnen doen over de frequentie waarmee de drie bronnen van spanningen – situatie versus cultuur, subcultuur versus subcultuur en cultuur tegen zijn eigen tegenstellingen – effectief tot spanningen leiden. In de praktijk lijken verschillende bronnen trouwens dikwijls samen te vloeien. De economische globalisering ondergraaft de status van de laaggeschoolden, de massacommunicatie ondergraaft de notie van een eenheid in de cultuur en van volksverheffing, de mobilisering van de samenleving legt meer nadruk op persoonlijke prestatie en verantwoordelijkheid... al die ontwikkelingen samen leiden tot spanningen tussen groepen met een verschillende graad van geschooldheid en ondermijnen de culturele ontmoetingsgrond die zij, in onder meer de arbeidersbewegingen en idealen van volksverheffing, hadden gevonden. Maar wat ook hun oorzaak zij, cultuurspanningen uiteten zich in cultuurcrisis.

Nadenken over de eigen cultuur, over de eigen overtuigingen, smaken, opvattingen en waarden, gebeurt doorgaans slechts als men uit zijn routine wordt gerukt en in een crisissituatie geplaatst. Jeffrey Alexander (1988: 194) heeft op die idee verder gebouwd, door verschillende normatieve niveaus te onderscheiden. Waarden zijn, volgens hem, de algemene aspecten of elementen van een cultuur die de keuze van meer specifieke gedragscodes of normen oriënteren. Deze normen leveren dan, op hun beurt, het kader waarin mensen specifieke doelen nastreven en hun belangen behartigen. Volgens Alexander situeert het gewone gedrag – de alledaagse sleur en slenter – zich op dat laatste niveau. Routinematig streven mensen hun specifieke doelen na, behartigen ze hun belangen en handelen ze uit gewoonte. Toch zitten daarbij normen en waarden op de achtergrond, ingebouwd in de routines en de handelingsschema's die onnadenkend worden gevolgd. Culturele spanningen kunnen daarom aanleiding geven tot een culturele crisis. Dergelijke crisissen kunnen tot de reaffirmatie van de cultuur, bijvoorbeeld tot de bevestiging van gekrenkte waarden leiden. Dat gebeuren zal ook steeds een ritueel karakter hebben. Men moet daartoe de waarden immers kunnen verwoorden in een zuivere vorm, los van de compromisvorming die noodzakelijkerwijze verbonden is met de toepassing van die waarden in alledaagse situaties. (Elchardus, 1994) Dergelijke crisissen kunnen, ondanks hun ritueel karakter ook cultuurvernieuwend werken, alleszins een klimaat scheppen dat gunstig is voor cultuurvernieuwing. We hebben in dit land een paar opmerkelijke voorbeelden van dergelijke crisissen meegemaakt, zoals de naweeën van Zwarte Zondag en de Dutroux-zaak. Telkens kon men in het verloop van die crisissen een relatief vast ritueel scenario onderkennen: telkens werd over waarden en normen gesproken, telkens was er een zuiveringsritueel (de hand-in-handbetoging en de witte mars) en telkens waren er pogingen tot cultuurvernieuwing, bijvoorbeeld de Nieuwe Politieke Cultuur en de discussies over politieke verantwoordelijkheid (die zelf de neiging vertoonde te ontsporen in een waar Poujadisme van de responsabilisering).

Cultuurwerk vloeit niet enkel voort uit dergelijke, bij manier van spreken puntsgewijze crisissen. Het gebeurt ook geregeld dat groepen hun praktisch, routinematig geleefde cultuur plots tot een object van reflexie moeten maken. De aanleiding daartoe kan hun migratie naar een nieuwe maatschappelijke omgeving zijn, de aanwezigheid van mi-

granten uit een andere cultuur of de mogelijkheid dat zij zich massaal zullen moeten verplaatsen ten gevolge van bijvoorbeeld grote infrastructuurwerken of een groots opgezette stadsvernieuwing. Mensen moeten in dergelijke gevallen plots aan anderen duidelijk maken wat nu precies eigen is aan hun cultuur en levenswijze en hoe die eigenheid wordt bedreigd. Die activiteit kan niet worden beschouwd als een gewone registratie van bestaande, waarneembare cultuurpatronen. Het is niet, zoals de oude benadering van cultuur ons voorhoudt, een ontdekking en explicitering van een gegeven cultuur. Het is doorgaans een waarlijk creatief proces waarin de eigenheid evenzeer wordt gevormd als verwoord. Dat leidt niet zelden tot het “scheppen van tradities”, zoals Eric Hobsbawn en Terence Ranger dat noemen. (1983) De auteurs die meewerkten aan hun bundel van opstellen, documenteren de relatief recente oorsprong van een reeks tradities die nochtans door de tijd gelauwerd lijken. Zo beschrijft Trevor-Roper (1983) hoe de schotsgeruite stof (tartan) waarschijnlijk vanuit Vlaanderen in de 16de eeuw Schotland bereikte, waar de kilt in het begin van de 19de eeuw door een Engelsman werd ontworpen en later, nadat het dragen ervan als een symbool van Schots nationalisme door de Engelsen was verboden, uitgroeide tot de klederdracht van de hogere standen. Die kilt werd dan beschouwd als traditionele klederdracht, volgens Walter Scot al gedragen door de Caledoniërs toen die heroïsch tegen de Romeinse legioenen streden. Hobsbawn wijst erop dat tradities in zekere zin altijd worden gemaakt. Belangwekkend is de vaststelling dat sommige periodes bijzonder creatief zijn op dat vlak en door nieuwe uitvinding en *bricolage* heel wat geloofwaardige nieuwe “oude tradities” maken. Cultuur is altijd een beetje *etnokitch*. Volgens Hobsbawn waren verschillende Europese landen in de periode tussen 1870 en 1914 bijzonder productief op dat vlak. Ook het Vlaanderen waarin de mensen van mijn generatie zijn opgegroeid en dat vandaag nog niet volkomen verdwenen is, werd toen grotendeels uitgevonden.

4. Cultuurwerk

De cultuurcrisis bieden een gedroomde gelegenheid om cultuurwerk te leveren. De sociale wetenschappen kunnen mijns inziens slechts een betekenisvolle maatschappelijke rol spelen, als zij ook een betekenisvolle rol spelen in dat cultuurwerk. Dat laatste is natuurlijk geen homogeen gegeven. Voorlopig, en voor zover ik dat proces al heb kunnen exploreren, vind ik het handig cultuurwerk op te delen in 5 luiken, bestaande uit een kerngegeven en vier processen.

Het eerste luik heeft betrekking op de kern van de cultuur: fundamentele waardeposities, vooronderstellingen, ideologische oriëntaties... Ik zal de term *ideologische nucleus* hanteren om dit aan te duiden, en denk daarbij aan wat Mannheim (1971, oorspr. 1927) de “basisintentie” van een ideologie heeft genoemd. Deze wordt gekenmerkt door een stijl, een herkenning die niet alleen cognitief is, maar ook emotioneel en esthetisch. Een nucleus kan worden veruiterlijkt en ontwikkeld op verschillende manieren. Hij kan worden ontwikkeld tot ideologie, kan kunst en literatuur inspireren, kan oriënterend worden voor geschiedschrijving, de filosofie, de economie of de sociologie. De tegenstelling tussen katholieken en vrijzinnigen, bijvoorbeeld, heeft zich ondermeer geuit in verschillende architecturale voorkeuren: neogotiek versus neoklassiek of historische stijl. De links/rechts-tegenstelling kwam, nog niet zo heel

lang geleden, tot uiting in het conflict tussen een marxistische en een burgerlijke sociologie, een marxistische en een neoklassieke economie. Rond een ideologische kern kan met andere woorden een complexe symbolische structuur worden opgetrokken die haar effecten laat gelden tot in het eten, de kledij, de manier waarop het lichaam wordt bewogen en versierd, gemarkeerd of gemutileerd.

Een nucleus is een relatief stabiel gegeven. Het gaat immers om de duurzame antwoorden die een beschaving geeft op fundamentele vragen. De duurzaamheid van die antwoorden is waarschijnlijk een gevolg van het eenvoudige gegeven dat de inspiratie van mensen beperkt is. Niet elk decennium produceert denkers van voldoende formaat om de fundamentele vragen te beantwoorden op een manier die innovierend is en een ganse samenleving weet te inspireren. De nucleus is daarom doorgaans een voorwerp van herbronning en bescheiden vernieuwing, eerder dan van grondige verandering. De nucleus is een relatief stabiel gegeven, dat slechts zal worden beroerd in tijden van grote maatschappelijke transformaties.

De voor de cultuursociologie belangrijke vraag betreft de verschillende wijzen waarop zo'n nucleus tot alledaagse cultuur wordt uitgewerkt. Hoe wordt hij vertaald in de voorstellingswijzen, de concepten, de classificaties en definities waarmee mensen hun omgeving en de wereld waarnemen? Hoe wordt hij vertaald in de waarden, de normen en de regels die zij vanzelfsprekend en belangrijk vinden? Hoe leidt hij tot waarnemingswijzen, tot smaakvoorkeuren? Hoe worden emoties gemobiliseerd ten voordele van de nucleus? Hoe wordt, zo kunnen we die vragen ook samenvatten, de kern van de antwoorden op de fundamentele vragen in het collectieve geheugen en de geschiedenis van een samenleving genesteld? Op die vraag kan nog best worden geantwoord door in te gaan op de vier manieren waarop een ideologische nucleus wordt uitgewerkt.

Dat gebeurt, ten eerste, via *theoretische en ideologische elaboratie*, zoals bijvoorbeeld de uitwerking van de linkse en rechtse posities in de Marxistische ideologie en de neoklassieke economie. De tweede en zeer belangrijke uitwerking is de *attitudinale vertaling*. Dit omhelst de ontplooiing van de nucleus tot gedeelde waarden, opvattingen, smaken, populaire vertogen, betekenissen en gevoeligheden. Voor sociologen, zeker voor cultuursociologen, is dit in menig opzicht de meest belangrijke vorm van uitwerking. De vertaling in houdingen en populaire vertogen wordt bevorderd door de derde vorm van elaboratie, de *semiotische* of de vertaling van de nucleus in allerlei symbolen die via romans, verslaggeving, sport, soaps en andere kunst- en cultuurvormen worden verspreid. Ten vierde is er ook de *institutionele vertaling* in instellingen en wetgeving. In een democratie voltrekt dit proces zich minstens ten dele via politieke programma's en politieke actie. Het spreekt vanzelf dat de vier vormen van uitwerking van de nucleus onderling nauw samenhangen en van elkaar afhankelijk zijn. De wijze waarop bepaalde opvattingen politiek worden uitgewerkt is dikwijls afhankelijk van zowel de theoretische elaboratie van die ideeën als van hun verspreiding onder de vorm van houdingen en opvattingen bij een breder publiek. De attitudinale vertaling wordt beïnvloedt door populaire cultuur en het optreden van politieke partijen en bewegingen. De nucleus verwijst in feite naar de relatief stabiele, gemeenschappelijke kern van die verschillende elaboraties die, als hij door een waarnemer moet worden geformuleerd, enkel op een abstracte wijze kan worden weergegeven. De kern van het antwoord op het verdelingsvraagstuk bijvoorbeeld, kan bestaan uit een optie voor gelijkheid. De theoretische en ideologische elaboratie van die stelling kan bestaan uit

een theorie van de rechten van de mens, een kritiek op de neoklassieke economie, een betoog dat ongelijkheid ter wille van efficiëntie verwerpt enzovoort. De politieke vertaling kan betrekking hebben op de positie ten opzichte van belastingen en herverdeling, sociale uitkeringen, de hoogte van de remgelden in de gezondheidszorg... De semiotische uitwerking kan bestaan uit films die de ontvoeringsstrijd van de arbeiders beschrijven, documentaires die de aandacht vestigen op ongelijkheid op wereldvlak, heldenfiguren die verwijzen naar de strijd voor meer gelijkheid. De attitudinale vertaling kan bestaan uit een geheel van houdingen, opvattingen en gevoeligheden die mensen ontvankelijk maakt voor pleidooien voor meer gelijkheid of daarentegen uit houdingen die zozeer de nadruk leggen op merite en verantwoordelijkheid, dat haast elke vorm van ongelijkheid draaglijk en legitimeerbaar wordt⁴.

5. Cultuursociologie en ethiek

De drie elementen – cultuurspanning, cultuurcrisis en cultuurwerk – vormen het stramien waarop *Zonder maskers* is gebouwd, te beginnen met de crisis. We beschouwen de interviewsituatie als een simulatie van een crisis. Mensen worden geconfronteerd met vragen die zij zich anders niet zo bewust stellen. Die verstoring van hun routine verplicht hen ertoe na te denken over hun waarden, normen en gevoeligheden en op die manier krijgen we een kijk op die cultuurelementen, die anders het gedrag oriënteren zonder discursief te worden verwezenlijkt. Het zou, in principe, beter zijn het onderzoek te verrichten op momenten van echte crisis. Dat heeft echter twee nadelen. Als dergelijke crisissen *in vivo* worden waargenomen, is het moeilijk een representatief beeld te krijgen van het denken en voelen van de mensen. Dergelijke waarneming laat praktisch geen schaal toe die ook nog representativiteit kan garanderen. Representativiteit kan wel worden nagestreefd als men de symbolische sporen van een crisis bekijkt, bijvoorbeeld de artikels, opiniestukken en lezersbrieven die erover in de kranten zijn verschenen. In dat geval is het echter zeker dat de schrijvers van die stukken geenszins representatief zijn voor de bevolking of voor de bij de crisis betrokken groepen. Representativiteit van de teksten garandeert zeker geen representativiteit van de bevolking. De simulatie van een cultuurcrisis in de interviewsituatie is de prijs die moet worden betaald voor representativiteit. Zij maakt op die manier ook het denken en voelen zichtbaar van groepen die dikwijls onvoldoende mondig zijn om zich op een andere manier te laten horen.

De beschrijving van de houdingen van de jonge mensen werd vervolgens aangegrepen om te speuren naar de cultuurspanningen die tekenend zijn voor hun generatie. Een van de opvattingen waarover er bij de betrokken jongeren een consensus bestaat, is de zelfideologie. De individualiseringsthese, zoals verdedigd door Beck (1992) en anderen, stelt eigenlijk dat de zelfideologie perfect is aangepast aan het hedendaagse leven, waarin de collectieve identiteit van mensen, bovenal hun klasse en geslacht, geen noemenswaardige rol meer spelen in de vorming van hun denken en voelen. De individualiseringsthese van Beck is een mooi voorbeeld van het conventionele sociologische denken, dat inmiddels door de kennismaatschappij werd voorbijgehouden. De zelfideologie vindt haar verantwoording volgens Beck in haar aangepastheid aan de

⁴ Voor een toepassing van een aantal van die elaboraties, zie Derks, 1999.

situatie van de laatmoderne samenleving. *Zonder maskers* toont aan dat die stelling empirisch niet juist is. Collectieve identiteiten oefenen nog steeds een grote invloed uit op het denken en voelen van de jonge mensen en dit terwijl zij de zelfideologie tot de hunne maken. Binnen het cultuursociologische perspectief dat ik hier heb geschetst, betekent die vaststelling niet dat de zelfideologie moet worden verworpen omdat zij de bestaande situatie niet op een empirisch juiste wijze weerspiegelt. Het betekent wel dat er een spanning is tussen de zelfideologie en de onontkoombare ervaring van een invloed van de collectieve identiteiten op het denken en voelen.

In de epiloog van het boek specificeren we die spanning naar vijf problemen toe: het probleem van de persoonlijke verantwoordelijkheid, de genderidentiteit, de klassecultuur, de persoonlijke autonomie en het authenticiteitsstreven. Wij verwachten dat er rond die onderwerpen in de nabije toekomst debatten, controversen en cultuurcrissen zullen ontstaan. Dat is de voorspelling waartoe onze analyse ons binnen het kader van de geschetste cultuursociologie leidt. Men zou kunnen aannemen dat de taak van de socioloog daarmee volbracht is. Hij zou verder alleen maar de cultuurcrissen moeten waarnemen, eventueel met de bedoeling er de regelmaten, het verloop en de scenario's van in kaart te brengen. Dat lijkt me echter een te beperkte en aan de kennismaatschappij onaangepaste vorm van maatschappijwetenschap. Sociale wetenschappen lijken me nog weinig zin te hebben indien zij niet bij de cultuurschepping zelf – de maatschappijcreatie via cultuurschepping – betrokken zijn. En dat veronderstelt een actieve en daadwerkelijke betrokkenheid bij het cultuurwerk.

6. Sociologie en ethiek

De hedendaagse opdeling van de cultuurwetenschappen en de sociale wetenschappen is van die aard dat geen enkele discipline goed geplaatst is om de verschillende luiken van het cultuurwerk aan te pakken. Ideologische elaboratie, attitudinale, semiotische en institutionele vertaling, vergen bekwaamheden die vandaag verspreid liggen over een groot aantal verschillende disciplines. We moeten daarenboven vaststellen dat het gros van het cultuurwerk vandaag volkomen buiten de sfeer van de academische waarneming en bedrijvigheid ligt. Cultuurwerk wordt vandaag vooral geleverd door commerciële bedrijven in de marketing, de reclame, de productie van nieuws, het vermaak, de mode, de binnenhuisinrichting, de distributie enzovoort. Een uitdagende vraag is of de academische disciplines in het cultuurwerk nog een andere rol kunnen spelen dan die van waarnemer, in het beste geval een getolereerd en onderhoudend waarnemer, maar op de keper beschouwd een onbelangrijk waarnemer van culturele trivia. Men hoort nu geregeld de klacht dat alles de fout van de vermarkting is: dat de overheid wel en de markt geen ruimte schept voor wetenschappelijke reflexie bij het cultuurwerk. Dat lijkt me een weinig pertinente opmerking. De vraag die zich stelt kan mijns inziens niet worden beantwoord met een groot verhaal over staat versus markt. Zij kan enkel worden beantwoord door specifieke, werkbare, invloedrijke antwoorden te geven op de verschillende vragen die opduiken in verband met de ideologische elaboratie, en bij de attitudinale, semiotische en institutionele vertaling daarvan. Het zoeken naar dergelijke antwoorden veronderstelt dialoog en samenwerking tussen disciplines.

Dat is de reden waarom we *Zonder maskers* hebben besloten met een uitnodiging tot

dialogoog met filosofen en in het bijzonder met ethici. We werden daarbij geïnspireerd door de pragmatische filosofen, waarvan een aantal de filosofie vooral willen ontwikkelen via het zoeken naar oplossingen voor specifieke maatschappelijke en politieke problemen. Ik herhaal kort de vragen die in de epiloog van het boek worden gesteld:

- Hoeft de notie van persoonlijke verantwoordelijkheid een belangrijke rol te spelen? Hoe kan die notie worden gebruikt op een manier die niet sociaal onrechtvaardig is?
- Is het wenselijk een nieuwe opvatting van mannelijkheid te ontwikkelen? Zo ja, hoe kan dat worden gedaan? Welke aanknopingspunten bestaan daarvoor in de hedendaagse beleving van de genderidentiteit?
- Is er behoefte aan een nieuw klassenbewustzijn voor de laaggeschoolden? Hoe kan dat worden ontwikkeld?
- Hoeft het streven naar autonomie tot anti-institutionalisme te leiden? Kan het autonomiestreven anders begrepen en verwezenlijkt worden?
- Houdt het authenticiteitstreven beloftes in? Hoe kan het deze waarmaken? Is het slecht geïnspireerd? Moet het vervangen worden door een andere kijk op de relatie tussen individu en samenleving?

Dit zijn de vragen die we aan ethici voorleggen. Niet in de geest van, wij sociologen hebben ons werk gedaan en nu is het aan jullie, maar omdat cultuurwerk de inbreng van verschillende disciplines veronderstelt.

Literatuur

- ADMINISTRATIE PLANNING EN STATISTIEK (red.) (1999), *Vlaamse regionale indicatoren (VRIND) 1999*, Ministerie van de Vlaamse Gemeenschap, Brussel
- ALEXANDER J.C. (1983), *Theoretical Logic in Sociology, The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, University of California Press, Berkeley
- ALEXANDER J.C. (1988), 'Culture and political crisis: Watergate and Durkheimian Sociology', in, idem (ed.), *Durkheimian Sociology. Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 187-224
- BECK U. (1992), *Risk Society. Towards a New Modernity*, Sage, Londen
- DERKS A. (1999), *Individualisme tussen burgerlijke ideologie en maatschappelijk ressentiment. Een cultuursociologische vertooganalyse aan de hand van survey-data. Doctoraal proefschrift*, VUB, Vakgroep Sociologie, Brussel
- DURKHEIM E. (1967), *Sociologie et philosophie*, PUF, Parijs
- ELCHARDUS M. (red.) (1999), *Zonder maskers*, Globe, Gent
- ELCHARDUS M. (1994), *Op de ruïnes van de waarheid*, Kritak, Leuven

- GERSHUNY J. (1978), *After Industrial Society? The emerging self-service economy*, MacMillan, Londen
- GUSFIELD, J. (1963), *Symbolic Crusade. Status Politics and the American Temperance Movement*, University of Illinois Press, Urbana
- HOBBSAWM E. & T. RANGER (red.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge
- HOBBSAWM, E. (1983), 'Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914', in, E. Hobsbawm & T.Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 263-308
- KOHN M.L. (1968), *Class and Conformity: A Study of Values*, Dorsey Press, Homewood Ill.
- MANNHEIM K. (1977), 'Conservative Thought', in, K.H.Wolff (ed.), *From Karl Mannheim*, Oxford University Press, New York, 132-222
- PARSONS T. (1971), *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, Prentice Hall
- SCHEYS M. (1991), *Ongelijkheid, een kwestie van levensstijl? Een classificatie van de literatuur over levensstijlen*, Centrum voor Sociologie, Brussel
- SWIDLER A. (1986), 'Culture in Action: Symbols and Strategies', *American Sociological Review*, 51, 273-286
- TREVER-ROPER H. (1983), 'The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland', in, E. Hobsbawm & T.Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 15-42