

# RESPONSABILISERING, EXPRESSIEF INDIVIDUALISME EN WAARDENPERSPECTIEVEN BIJ JONGEREN

## Enkele bedenkingen bij het TOR-waardenonderzoek

*Koen Raes<sup>1</sup>*

**SUMMARY** – *Expressive individualism and value perspectives of youngsters. Some remarks on the TOR research on values.* – In their study *Zonder Maskers* ('without masks') the researchers of the TOR-group emphasize the contrast between the subjectively perceived 'individualism' of youngsters and the objectively, collectively determined nature of their norms. They accept an extended notion of personal responsibility and aim at autonomy, although this contradicts their social position. In this contribution the implications of such 'responsabilisation' are explored both subjectively and objectively. Furthermore, it is argued that the place of leisure and the values related to it should have had more attention in the TOR-research, particularly in view of its relation with 'individualism' and of the place of expressive individualist values in it.

**KEYWORDS:** class identity, ethics and sociology, expressive individualism, personal responsibility, values of youngsters

### 1. Sociologie en ethiek

Wat Max Weber betekent voor de sociologie is vergelijkbaar met wat George Henri Moore betekent voor de (moderne) ethiek. Terwijl die eerste het a-morele karakter benadrukte van zijn wetenschappelijke sociologie, benadrukte Moore enerzijds dat men geen waardeoordelen kan afleiden uit louter empirische gegevens (de zgn. 'naturalistic fallacy') en anderzijds dat het de eerste taak is van de moraalfilosoof het morele taalgebruik te analyseren, eerder dan zelf normatieve uitspraken te doen. Gedurende een groot deel van deze eeuw werd moraalfilosofie – en dan vooral in de taal-analytische school – aldus herleid tot een discipline die onderzoek deed naar waarden en normen, maar zelf geen posities ontwikkelde over de geldigheid van waarden en normen (met als grote uitzondering de sterk geëngageerde Amerikaanse wijsgeer John Dewey). Daaraan is eigenlijk pas een einde gekomen begin zeventiger jaren, mede onder invloed van de publicatie van *A theory of Justice* (1971) van John Rawls. De thans bloeiende debatten tussen *liberals*, *libertarians* en *communitarians*, egalitaristen en differentiedenkers, globalisten en localisten, multiculturalisten en pluralisten, maar

<sup>1</sup> De auteur is hoogleraar toegepaste filosofie en ethiek en is verbonden aan de vakgroep Grondslagen van het Recht, Universiteit Gent.

ook de opkomst van disciplines als media-ethiek, biomedische ethiek, bedrijfsethiek, professionele ethiek, wetenschapsethiek, hulpverleningsethiek kunnen allen gesitueerd worden in het kielzog van het uitdijende debat waartoe dit boek aanleiding gaf. (Raes, 1993) Natuurlijk ging het niet alleen om dit boek: het ging ook om de context waarin, omwille van de economische crisis, de naoorlogse welvaartstaten ter discussie werden gesteld enerzijds terwijl historicistische maatschappij-opvattingen (van marxistische of modernistische strekking) hun beste tijd wel hadden gehad.

Niet alleen de sociologie werd, zoals Elchardus in dit nummer betoogt, normatiever, ook voor de ethiekbeoefening is dit het geval, en nog wel gestimuleerd door een boek dat zelf volstrekt a-sociologisch is in de zin dat het – zoals de communitaristische kritiek dan ook luidde – volstrekt voorbijgaat aan wat reële mensen (kunnen) zijn, maar vertrekt van het construct van de autonome actor die slechts via zijn wil relaties aanknoopt met de ander. Hoe dan ook: nog nooit werden er in de geschiedenis zoveel boeken over ethiek gepubliceerd als in het laatste kwart van de twintigste eeuw. En nog nooit is de belangstelling binnen diverse professionele settings voor de ethische dimensies van hun praktijken zo groot geweest. Waar het geloof in historische wetmatigheden wegdeemstert wordt de vraag naar de maakbaarheid van de samenleving weer prangend gesteld en precies vanuit die vraag ontmoeten sociologen en ethici elkaar.

De ethicus die zich werpt op vragen als ‘hoe zou een rechtvaardige samenleving eruit zien?’, ‘welke opvoedingskansen moeten mensen geboden worden?’, ‘op welke ethisch verantwoorde manier springt men om met gender- of culturele verschillen?’ enz. kan niet zonder de sociologie (en de psychologie, de economie, de biologie enz.). Het is opmerkelijk dat dit inzicht reeds begin zestiger jaren werd vertolkt in teksten van Leo Apostel (1965) en Jaap Kruithof (1965) en dat het aan de basis lag van de oprichting van de opleidingen moraalwetenschap van de RUG en de VUB.

De socioloog stelt zich uiteraard normatieve vragen bij het opzetten van onderzoek, of dat nu gaat over veranderingen in de gezinsstructuren of de (niet-)arbeidsregimes, vrijetijdsbesteding of onderwijs, armoede of vrouwendiscriminatie. Diens onderzoek heeft uitdrukkelijk agogische bedoelingen, zowel voor wat betreft geregistreerde objectieve processen als wat betreft subjectieve meningen over die processen. In die zin is de socioloog ethicus, in de normatieve betekenis. Anderzijds moet de ethicus zijn normatieve vragen eveneens situeren binnen de objectieve en subjectieve kaders die de socioloog aanreikt en overigens zijn er heel wat ethici die tegelijk ook empirisch onderzoek verrichten, bijvoorbeeld in de context van het euthanasiedebat. Ook de ethicus is een agoog. Zowel de socioloog als de ethicus kunnen het kader van wat Elchardus de ‘symbolische samenleving’ heeft genoemd daarbij niet negeren. Hun werk wordt door de media ge vulgariseerd, het oefent invloed uit op politieke partijen en sociale bewegingen. Ook vormt het zelf vaak ‘nieuws’ en geregeld worden ethici om commentaar gevraagd bij maatschappelijke gebeurtenissen, waarbij het niet altijd makkelijk is om wetenschappelijk sériëus met de nood aan vulgarisatie te combineren. Indien kennis de wereld kan veranderen, waarom zouden nieuwe waardenperspectieven dat dan niet kunnen? Het vaak nog waarneembare intellectuele *dédain* voor ‘moralisering’ (of ‘regelneverij’) gaat voorbij aan een maatschappelijke context waarin op gigantische schaal aan waarden- en normenoverdracht wordt gedaan via de media. Reeds lang hebben gezin, kerk en staat een groot stuk van hun invloed moeten inruimen voor die media, die voortdurend normatieve idealen – schoonheidsidealén, relationele idealen, arbeidsidealén, seksuele idealen – propageren. Noch de ethicus, noch de

socioloog opereren in een normatief vacuüm en zelfs waar zij zich zouden beperken tot loutere ‘rapportage’ – door het publiceren van de resultaten van enquêtes of van onderzoek naar objectieve maatschappelijke processen – heeft dit normstellende implicaties. Dat is bijvoorbeeld in Vlaanderen zeer duidelijk het geval geweest met al het onderzoek van Luc Huyse over verzuiling en ontzuiling, van Kris Deschouwer, Marc Swyngedouw, Jaak Billiet en vele anderen (in het IPSO) rond verkiezingsuitslagen, van Albert Martens rond de migranten- en racismeproblematiek, van Bea Cantillon en haar team rond de sociale zekerheidsproblematiek, van Jan Vranken en zijn team rond de armoedeproblematiek, het onderzoek van het Hoger Instituut voor de Arbeid onder leiding van Hans De Witte, het Europees waardenonderzoek van Jan Kerkhofs en, uiteraard al het onderzoek van Mark Elchardus en zijn TOR-groep rond (onder andere) tijd(sbeleving) of de nieuwe breuklijnen. Momenteel kan men zelfs stellen dat de sociologen het voortouw hebben genomen in het wetenschappelijk onderbouwde waardendebat. Alleen al om die reden moeten ethici de uitnodiging om in dialoog te treden met sociologen ernstig nemen.

Aan het einde van zijn tekst werkt Elchardus een agenda uit voor een intensere samenwerking tussen sociologen en ethici, met name in de context van het cultuurwerk. Moeten academici hun positie van loutere waarnemer van en commentator op het cultuurwerk, dat vandaag vooral via de media wordt verricht, niet verlaten en zelf aan culturele, ja morele agogiek doen? De vraag stellen is haar beantwoorden: natuurlijk moeten zij dat doen. En overigens doen zij dat, zoals aangestipt, reeds. Het volstaat niet om theoretische modellen te ontwikkelen over de wenselijke samenleving. Men moet ze, Marx parafraserend, ook nog kunnen implementeren. Samenwerkingsverbanden tussen ethici, sociologen en andere sociale wetenschappers enerzijds en sociale bewegingen anderzijds, bestaan overigens ook al. Ik denk bijvoorbeeld aan het Basic Income European Network, dat ethici, sociologen, economen en actiegroepen samenbrengt die actief zijn rond de problematiek van het basisinkomen.

Elchardus’ agenda focust vooral in op de rol die een notie van persoonlijke verantwoordelijkheid en het eraan gekoppelde authenticiteitstreven in de toekomst kan/zal spelen en op de vraag of de nieuwe breuklijnen geen nieuw klassenbewustzijn voor de laaggeschoolden noodzaken. In wat volgt ga ik daar wat dieper op in, maar thematiseer allereerst het jongerenonderzoek dat in *Zonder Maskers* wordt gepresenteerd.

## 2. Jongeren

Indien men om een handelingsgerichte omschrijving zou verzoeken van wie jongeren in onze moderne samenlevingen zijn, dan zou het antwoord wellicht luiden: jongeren zijn mensen die naar school gaan en voor wie dat schoolgaan, maatschappelijk gezien, hun belangrijkste activiteit is. Jongeren zijn pedagogische projecten. (Verschelden, 2000, 1) In die zin zijn mensen een steeds langere periode van hun leven ‘jongere’. Liepen in België in 1960 16% van de twintigjarige jongens en 7% van de twintigjarige meisjes nog school, dan is dit momenteel reeds meer dan 50%, met zelfs enige voorsprong voor de meisjes. Naar school gaan betekent doorgaans ook: afhankelijk zijn van ouders voor het levensonderhoud enerzijds en nog thuis wonen anderzijds. Inderdaad; jongeren wonen steeds langer nog bij hun ouders in. Dat heeft niet alleen met die langere scholingstijd te maken maar ook met het gegeven dat er vandaag, in

tegenstelling tot de zestiger jaren, geen sprake meer is van een 'generatieconflict'. Het verlangen om de leeftijd van de volwassenheid te bereiken en om het ouderlijke huis te kunnen/mogen verlaten, dat zo kenmerkend was voor de jongere generatie in de jaren zestig, is thans quasi verdwenen. Waarom zou men ook? Men heeft er zijn natje en zijn droogje, men heeft er een eigen kamer (en ouders kloppen op de deur, wanneer ze binnen willen), het lief mag blijven slapen enz. Terwijl de waarden en normen (betreffende gezagsaanspraken, 'premaritale seks', de positie van de vrouw, de legitimiteit van oorlog voeren, enz.) van ouderen en jongeren in de zestiger jaren radicaal tegenover elkaar stonden (Kruithof & Van Ussel, 1962) is dat vandaag heel wat minder het geval. Ouderen en jongeren delen dezelfde waarden en normen, zij het dat die bij de jongeren wat meer zijn geprononceerd. Er zijn grotere verschillen tussen de waarden en normen van jongeren uit het ASO en van jongeren uit het beroeps- en technisch onderwijs, of tussen de waarden en normen van jongeren en van hun leerkrachten, dan tussen hen en hun respectieve ouders. Conflicten tussen ouders en kinderen draaien in die zin niet rond fundamenteel verschillende waardenperspectieven, zij draaien veeleer om de invulling die eraan wordt gegeven.

Men zou kunnen vermoeden dat hun specifieke positie van schoolganger-en-van-thuis-afhankelijke aanleiding zou zijn tot daarmee verband houdende waarden: humanisme, openheid van geest en een sterk geloof in sociale mobiliteit op basis van verdienste. Volgens Robert Nozick zou de schoolse context zelfs de verklaring vormen waarom zovele intellectuelen zich tegen het kapitalisme keren: terwijl binnen het onderwijs intellectuele verdienste zeer hoog wordt aangeschreven, is dat niet het geval in het economisch systeem, dat daarom als fundamenteel onrechtvaardig wordt gezien. (Nozick, 1997, 280-295) Maar empirisch blijkt dit niet (meer?) te kloppen. Het is wél het geval voor de leerkrachten die over het algemeen opener, universalistischer en toleranter zijn dan hun leerlingen.

### 3. Waarden

In *Zonder Maskers* (1999) biedt de TOR-groep ons een duidelijk inzicht in enkele normatieve overtuigingen van adolescenten. Dergelijk onderzoek was nodig want het laatste grote (empirisch) jongerenonderzoek in Vlaanderen is toch al weer zo'n dertig jaar oud.

*Zonder Maskers* biedt ons echter niet echt een rechtstreeks inzicht in de waarden en waardenbundels van jongeren, in welke waarden zij het belangrijkste vinden. Bijna alle vragen hebben meteen betrekking op normen. Onrechtstreeks kan men hieruit wel iets afleiden over de waarden die ze meer of minder belangrijk vinden, maar een echte waardenschaal vindt men niet. Zo kan men uit hun zeer strenge veroordeling van verkrachting (60% is voorstander van het castreren van verkrachters) afleiden dat ze fysieke integriteit erg belangrijk vinden of uit hun grote tolerantie voor euthanasie (59,8% beschouwt dit als gerechtvaardigd) afleiden dat ze autonomie sterk waarderen. Meer expliciet wordt naar waarden gepeild in het hoofdstuk over vriendschap, huwelijk en trouw (hoofdstuk 2), en in het hoofdstuk over zelfontplooiing, autonomie en authenticiteit (hoofdstuk 6), maar meestal primeert ook hier de normatieve invalshoek. Hoe het globale waardenperspectief van (diverse subculturen van) jongeren eruitziet wordt grotendeels in het ongewisse gelaten.

Reeds in eerder onderzoek waren Marc Elchardus en Anton Derks (1998) tot de bevinding gekomen dat zij niet echt het door Bellah en zijn team (1986) onderzochte ‘expressief individualisme’ konden aantreffen, dat staat voor waarden als authenticiteit, uniciteit, spontaneïteit en het ‘jenzelf kunnen zijn’. Wel signaleren ze een enquête, afgenomen bij eerstejaarsstudenten uit de humane wetenschappen van de Vrije Universiteit Brussel, waaruit blijkt dat jonge universitaires de relatie tussen het individu en de samenleving bijna unaniem benaderen in termen van een zelfdeologie. (Elchardus & Derks, 1998: 21) Dat het ‘expressief individualisme’ ook in *Zonder Maskers* nauwelijks gethematiseerd wordt heeft wellicht veel te maken met de gevolgde onderzoeksmethode. Enerzijds werden weinig specifieke vragen gesteld die op waarden betrekking hebben, anderzijds is de enquêtevorm voor dergelijk onderzoek minder geschikt. Daartoe zijn kwalitatieve diepte-interviews – zoals door het team van Bellah gebruikt – meer aangewezen. Toch kunnen we iets over de waarden van jongeren vernemen en die sporen wel degelijk sterk met een expressief-individualisme. De meerderheid van de jongeren acht bijvoorbeeld vriendschappen zeer hoog, omdat ze een emotioneel klankbord vormen waaraan ze alles kwijt kunnen. In vriendschapsrelaties vindt men precies de mogelijkheid om zichzelf te kunnen zijn en om spontane vormen van verbondenheid, loyaliteit, vertrouwen en solidariteit te beleven. Ze vinden creativiteit, zichzelf ontdekken, zichzelf zoveel mogelijk ontplooien en trouw zijn aan zichzelf (uiterst) belangrijk, net zoals kunnen doen en laten wat je wilt, zelf uitmaken wat mag en niet mag en van niemand afhankelijk zijn. “*De verzuchting naar zelfontplooiing en naar relaties die gekenmerkt worden door openhartigheid en authenticiteit, is bij een verpletterende meerderheid van leerlingen en leerkrachten aanwezig. Zichzelf zijn en zichzelf blijven, ook in relatie met anderen, is voor de meesten een vanzelfsprekend streefdoel. Zelfs het vage en nogal abstracte principe ‘zichzelf ontdekken’ dat sterk herinnert aan de therapeutische en psychologiserende vertogen uit de welzijnssector van de jaren '70, wordt door een grote meerderheid van jongeren en leerkrachten als belangrijk omschreven*” (Elchardus, 1999, 104) En toch krijgen de auteurs de notie ‘expressief individualisme’ niet uit hun pen, terwijl dit precies de kern is van een expressief-individualistische levenshouding.

Het is waar dat, zoals blijkt uit het Europees Waardenonderzoek (Kerkhofs et. al., 1992, 244) de Belgen, samen met de Fransen, het laagst scoren in hun waardering van ‘onafhankelijkheid’ als na te streven opvoedingsdoel. Slechts 36% van de Belgen en 27% van de Fransen vindt dit belangrijk tegenover 73% van de Duitsers en 48% van de Nederlanders. Het is duidelijk dat hier de respectieve invloeden van het katholieke en protestantse geloof een rol spelen. Toch signaleert ook Kerkhofs dat jongere generaties over het algemeen meer kiezen voor onafhankelijkheid, verbeelding en vastberadenheid.

#### 4. De wil als bron van normstelling

Dat wijst wellicht ook op een verschuiving waarin *chosen commitments* belangrijker worden dan *unchosen commitments*. Vrienden kiest men zelf, familiegenoten en buurtgenoten niet. De waarde van de wilsvrijheid wordt hierbij geaccentueerd: men hecht (steeds) meer waarde aan wat men zelf heeft kunnen kiezen dan aan wat ‘gegeven’ is. Of, exacter, men hecht meer waarde aan datgene waarvan men de illusie heeft het op

basis van een vrije wilsbeslissing te hebben gekozen, want het is best mogelijk dat hier sprake is van een ‘vals bewustzijn’ (zie verder) in de zin dat die ervaren ‘vrije keuze’, in werkelijkheid sterk sociaal wordt bepaald. Met een boutade zou men kunnen stellen dat steeds meer jongeren gewonnen zijn voor de stelling “mijn vrienden zijn belangrijker dan mijn broer of zus (indien ze die nog hebben, want de gezinsgrootte neemt af), want mijn vrienden, die heb ik ‘gekozen’ ”. Indien dit het geval is dan kan men hieruit drie voorspellingen afleiden:

1. Primaire groepen (‘peer groups’) zullen steeds monocultureler worden, want men kiest zijn vrienden doorgaans binnen hetzelfde opleidingsniveau en met dezelfde culturele interesses. De kans dat een (groot)familie of een buurt (als ongekozen relatieverbanden) gekenmerkt wordt door een veel grotere diversiteit is groot.
2. Er zullen in toenemende mate jongeren zijn die vereenzamen, omdat ze ‘niet gekozen worden’ en zich niet meer aan andere netwerken kunnen optrekken. Niet gekozen worden staat dan voor vereenzaming en iedereen weet dat vereenzaming – de ervaring door niemand te worden gemist – een belangrijke voedingsbodem is voor depressies en melancholie en, uiteindelijk, suicidair gedrag. Dat de zelfdodingcijfers bij adolescenten én bij hoogbejaarden het hoogste zijn, hoeft dan ook niet te verwonderen, want beide groepen worden, zij het om andere redenen, met vereenzamingsprocessen geconfronteerd.
3. Relatieverbanden zullen veel kwetsbaarder worden, omdat men voor het voortbestaan van gekozen relaties heel wat meer inspanningen moet doen dan voor ongekozen relatieverbanden, die duurzamer zijn. (Groot)ouderschap is blijvend. Dat is niet het geval voor relaties die op vriendschap of liefde zijn gebaseerd: die kunnen uitdoven, bijvoorbeeld wanneer de affecten veranderen.

## 5. Persoonlijke verantwoordelijkheid

Maar wellicht de belangrijkste implicatie van het benadrukken van het primaat van de wil is dat noties van persoonlijke verantwoordelijkheid een veel grotere rol zullen spelen. Maatschappelijk is deze tendens reeds zichtbaar. Terwijl ons stelsel van sociale zekerheid in zeer belangrijke mate gestoeld was op solidariteit-op-grond-van-onverantwoordelijkheid (men kan er niets aan doen ziek, werkloos of het slachtoffer van een ongeval te zijn) worden her en der accenten zichtbaar die naar een grotere responsabilisering wijzen, bijvoorbeeld waar het langdurig werklozen betreft of waar het gaat om preventief handelen in de context van de tandhygiëne, om nog van het gedrag van rokers te zwijgen. Men vindt (contractuele) vormen van responsabilisering van cliënten terug in de hulpverlening en in het welzijnswerk, in daderhulp en in hulp aan ex-gedetineerden. (Raes, 1996) En soms steken vormen van ‘pedagogische hardnekkigheid’ de kop op in het beroepsonderwijs of in het onderwijs voor sociale promotie: ‘indien die scholing ook al niet helpt, dan moet dat wel aan jezelf te wijten zijn...’ Ook het verschijnsel van de *moral hazard*, namelijk dat mensen zich risicovoller gedragen wanneer ze weten voor het risico verzekerd te zijn, wordt tegengegaan door de persoonlijke verantwoordelijkheid (bijvoorbeeld middels bonus/malus systemen in de autoverzekering) sterker te benadrukken.

Men is hier duidelijk aan een inhaalmanoeuvre bezig, waarbij de tendens om persoonlijke verantwoordelijkheden zo min mogelijk een rol te laten spelen en alles toe te

schrijven aan klasse- en omgevingsvariabelen, thans plaats ruimt voor een genuanceerdere visie. Dat is overigens ook een centraal kenmerk in het vertoog over ‘de derde weg’ of ‘de actieve welvaartstaat’.

Sociologen hebben bij dit responsabiliseringsvertoog een zeer belangrijke reserve opgeworpen: niet iedereen kan dezelfde verantwoordelijkheid worden toegeschreven. Lagere sociale klassen ontberen zowel de sociaal-economische als cultureel-attitudinale vaardigheden om preventiever te denken en te handelen. Indien dat het geval is dan werkt responsabilisering sociale discriminatie in de hand: men schrijft maatschappelijk zwakkere groepen een verantwoordelijkheid toe die ze niet aankunnen. Dat wordt nog versterkt waar die groepen het verantwoordelijkheidsdenken zelf gaan interioriseren. Ik kom daar zo dadelijk op terug.

Het verantwoordelijkheidsdenken is, uiteraard, een moreel vertoog. Het is gericht naar een actor die verondersteld wordt keuzealternatieven te hebben. Zonder een notie van verantwoordelijkheid verliest het morele vertoog haar betekenis. De fundamentele discussie draait daarom niet rond de keuze tussen verantwoordelijkheid en onverantwoordelijkheid (waarbij rechts meer het eerste, links meer het tweede benadrukt), maar wel rond de vraag naar de aard van de verantwoordelijkheden die worden toegeschreven/opgenomen en wat daarvan de implicaties zijn. Amartya Sen situeert (morele) actoren steeds in een veld van *capacities* en *opportunities* die hun *capabilities* of handelingsmogelijkheden uitmaken. (Sen, 1995) Verantwoordelijkheid is dus zowel persoons- als contextrelatief: weinigen zijn voor alles geheel (on)verantwoordelijk. Die variabiliteit maakt het natuurlijk bijzonder moeilijk om in algemene (bijvoorbeeld juridische) termen over persoonlijke verantwoordelijkheden te spreken, terwijl een juridisch verankerd ‘verantwoordelijkheidsrégime’ zelf ook weer invloed uitoefent op het handelen (indien er geen werkloosheidsvergoedingen zouden bestaan dan zouden de meeste inderdaad ‘werk’ vinden).

Bij de ethische discussie over al of niet verantwoorde vormen van responsabilisering is de sociologische inbreng daarom onontbeerlijk. Niet alleen leert zij (cf. supra) dat responsabilisering sociaal-discriminatoire gevolgen kan hebben, zij leert ons ook welke opvattingen er bij de betrokkenen zelf leven. Zo bijvoorbeeld vindt het denken over een onvoorwaardelijk basisinkomen weinig aanhang bij de lagere sociale klassen. Zij geven de voorkeur aan arbeid en aan het zich ‘nuttig’ maken in de samenleving. Of dit uitsluitend moet worden verklaard in termen van een ‘aangepaste voorkeur’ – de arbeidsmoraal werd hen van jongs af aan ingelepeld – is nog zeer de vraag. (Elchardus & Glorieux, 1995)

Responsabiliseren impliceert culpabiliseren, de schuldvraag opwerpen. Wat hiervan de precieze gevolgen zijn is niet helemaal duidelijk. In de mate waarin een verschijnsel als sociaal-economische achteruitstelling meer in termen van persoonlijke verantwoordelijkheid wordt gevat, is het mogelijk dat mensen meer gemotiveerd worden om er door eigen inzet iets aan te verhelpen ... indien hen daartoe echter wel hefboomen worden aangereikt. Het is ook mogelijk dat niet het morele vertoog wordt afgewezen, maar wel diegenen naar wie het gericht is. Dan worden ‘de anderen’ verantwoordelijk gesteld, in casu de migranten. Een responsabiliserend vertoog erodeert op die manier de grondslagen van de maatschappelijke solidariteit (‘wij zitten allemaal in dezelfde boot’) in termen van een gedeeld lot.

Een vertoog waarin persoonlijke verantwoordelijkheid meer wordt benadrukt kan maar emancipatorisch zijn, indien het mobiliserende perspectieven biedt, met andere woor-

den: tot collectieve actievormen kan aanzetten om het eigen lot te verbeteren. Indien dergelijke perspectieven niet worden aangereikt versterkt het de gevoelens van politieke machteloosheid, wantrouwen en onverdraagzaamheid.

## 6. Vrije tijd en expressief individualisme

Een andere dimensie van 'individualisering' wordt vertolkt door een expressief-individualistische ingesteldheid. Die komt in *Zonder Maskers* minder duidelijk uit de verf. De onderzoekers van de TOR-groep hadden wellicht meer over de expressief-individualistische ingesteldheid van jongeren kunnen achterhalen door hen grondiger te ondervragen over hun vrijetijdsbesteding en, meer in het bijzonder, hun muzikale en vestimentaire preferenties. Immers, uit ander onderzoek is reeds gebleken dat jongeren zich, althans subjectief, sterk identificeren met deze wereld, dat de wereld van de vrije tijd, meer dan de school- of de gezinswereld als 'hun' wereld wordt gepercipieerd. (Vercaigne, 1996; Bouverne-De Bie, 1992) Bovendien zijn esthetische voorkeuren altijd ook ethische voorkeuren; zij drukken standpunten uit over de wereld, over wie jongeren (willen) zijn. Zoals Bourdieu (1979) reeds heeft aangetoond zijn esthetische voorkeuren ook sterk gekoppeld aan sociale posities, die een zekere levenshouding inspireren. Kledij, accessoires, houding, muziek, televisieprogramma's, zij maken een integrerend deel uit van de leefwereld van jongeren en zijn middelen om zich in deze wereld te positioneren. Weliswaar gaan alle adolescenten op café (De Witte & Jacobs, 1994, 48-73), maar zij bezoeken niet dezelfde cafés en het imago van een café wordt in zeer sterke mate bepaald door de muziek die er wordt gedraaid. Rock, House of Techno spreken verschillende categorieën jongeren aan en drukken andere waardenperspectieven uit. (Laermans, 1995)

Het is een constante in Elchardus' onderzoek om subjectief beleefde identiteiten te contrasteren met objectief vaststelbare identiteiten. Zo wordt in *Zonder Maskers* (187-230) de 'individualiseringsthese' van onder andere Ulrich Beck (1992) gehekeld: jongeren denken misschien wel dat ze zeer individualistisch zijn ingesteld, maar in werkelijkheid is dat helemaal niet het geval. "*Het meest opvallende kenmerk van de bestudeerde jongeren*", zo schrijft hij, "*lijkt ons precies de enorme tegenstelling en spanning te zijn tussen, enerzijds, het zeer grote belang van collectieve identiteiten, anderzijds de allesoverheersende zelf-ideologie. De jongeren zijn haast unaniem van oordeel dat het handelen, denken en voelen individueel is en moet zijn, dat het een uiting is en moet zijn van de verwezenlijking van het zelf, niet van de invloeden en de ervaringen die door collectieve identiteiten worden gevormd*". (Elchardus, 1999, 199-200) Maar anderzijds wordt hun identiteit wel degelijk door allerlei collectieve beïnvloedingen gevormd. Hij gewaagt zelfs van een 'vals bewustzijn'. Kennelijk worden collectieve identiteiten op verschillende niveaus beleefd: (a) er kan een gemeenschap van belangen en waarden zijn, waarvan men zich niet bewust is, (b) men heeft wel degelijk oog voor gemeenschapswaarden en de sociale dimensies van het bestaan, maar ziet dat niet als collectivisme en (c) men is zich bewust dat die gemeenschap van belangen en waarden ook de basis vormt voor een collectieve identiteit. Vooral dit laatste blijkt bij jongeren afwezig.

Iets vergelijkbaars stelt men vast voor wat esthetische voorkeuren betreft. Terwijl die, subjectief, als zeer persoonlijk worden ervaren, blijken zij in sterke mate met sociale



identiteiten te sporen en die sociale identiteiten beïnvloeden dan weer de waarden. Het is overigens zeer de vraag of die aangetroffen tegenstelling tussen ‘subjectieve perceptie’ en ‘objectieve identiteit’ de individualiseringstheorie helemaal onderuit haalt. Want ook een ‘vals’ geloof kan haar stempel drukken op sociale verhoudingen. Met andere woorden: zelfs indien jongeren, in werkelijkheid hun waarden veel meer uit collectieve identiteiten putten dan ze zelf beseffen, beleven zij die waarden niettemin op een veel individualistischer manier dan het geval zou zijn indien zij zich ook subjectief van die collectieve dimensie bewust waren. Een ‘collectief gedeeld individualisme’ is nog geen ‘collectivisme’.

Hoe dan ook, de relatie tussen ethische en esthetische waarden, wordt in het onderzoek van *Zonder Maskers* niet onderzocht, terwijl er niettemin aanwijzingen zijn dat de postmoderne ethische ingesteldheid tendeert naar een meer esthetische invulling van het ethische in de zin van ‘ik wil van mijn leven een kunstwerkje maken’ (Raes, 1997, 203) Kledij, attitudes en muzikale voorkeuren maken daarvan een integrerend bestanddeel uit: jongeren uit het algemeen secundair onderwijs prefereren andere muziek en kijken naar andere soaps dan jongeren uit het beroepsonderwijs. En die preferenties zijn wel degelijk in termen van een (subjectief beleefde) expressief-individualistische levenshouding te duiden.

Het is bijvoorbeeld geen toeval dat de ook in *Zonder Maskers* aangetroffen hoge percentages jongeren (ongeveer twintig procent) die geloof hechten aan geesten, helderziendheid, reïncarnatie, astrologie en ufo’s (ook bij jongvolwassenen trof men reeds dergelijke percentages aan: zie Elchardus & Heyvaert, 1990: 109) sporen met themata die ook in de rockmuziek sterk aanwezig zijn. (Paglia, 1992) Ook het succes van televisiereeksen als *The X-files*, *Twin Peaks* of van de romans van Stephen King wijzen in dezelfde richting. Het lijkt erop dat jongeren in onze ontluiserde, verzakelijkte, verwetenschappelijkte wereld enigszins teleurgesteld zijn en op zoek zijn naar ‘iets’ meer. Maar dan niet in de vorm van een geloof in een transcendente, maar veeleer in een immanente kracht die in de wereld schuilt.

## 7. De moraal van het verhaal

In de epiloog ontwikkelen de auteurs van *Zonder Maskers* een ‘cultuuragenda voor het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw’, waarin (onder andere) wordt stilgestaan bij de verschillen tussen normatieve opvattingen bij jongeren uit de lagere klasse (met laaggeschoolde ouders en/of zelf schoollopend in het beroepsonderwijs) en jongeren uit de hogere klasse (met hooggeschoolde ouders en/of zelf schoollopend in het algemeen secundair onderwijs). Die verschillen zijn immers frappant: laaggeschoolden zijn veel grotere voorstanders van een zeer harde aanpak van criminaliteit, voelen zich politiek machtelozer, vertonen een hogere graad van sociaal-economisch en cultureel racisme, hebben striktere opvattingen over bio-ethische kwesties en seksuele moraal, zijn traditioneler in hun genderopvattingen, kijken minder optimistisch tegen het leven aan en geloven iets meer in allerlei vormen van bijgeloof. Maar opvallend is toch dat ze niet erg veel meer gewonnen zijn voor gelijkheid en herverdeling dan de kinderen uit de hogere klassen. Gevoelens van uitsluiting, achterstelling en onbehagen worden niet meer vertolkt in een egalitair politiek project en “*de hoop dat de eigen zwakke positie via politieke actie kan worden opgelost, is nagenoeg verdwenen.*” (Elchardus, 1999, 214)

Dat herinnert aan wat Richard Sennett en Jonathan Cobb reeds in de zestiger jaren vaststelden bij Amerikaanse arbeiders en wat zij de ‘verborgen kwetsuren’ noemen in de identiteit van lagere sociale klassen: men situeert de oorzaken van de eigen achteruitstelling niet in (een socialistische analyse van) de grote maatschappelijke ongelijkheden en men heeft nauwelijks hoop iets aan de eigen inferieure positie te kunnen verhelpen. (Sennett & Cobb, 1973) Dat verklaart waarom zij zich eerder aangesproken voelen door een extreem-rechts, dan door een egalitair vertoog, een vertoog waarvan zij nochtans, als eersten het slachtoffer zullen zijn. Ook hier verwijzen de auteurs van *Zonder Maskers* weer naar de notie van het ‘vals bewustzijn’. Voeg daarbij de ‘culture of contentment’ onder de middenklassen die door John Kenneth Galbraith (1992) werd beschreven en je krijgt een vrij apathische samenleving met een middenklasse die in de overtuiging leeft dat zij haar relatieve welstand wel degelijk aan zichzelf te danken heeft en een lagere klasse die nog weinig hoop koestert in opwaartse sociale mobiliteit en emancipatie. Zou het kunnen dat onze samenleving een tendens vertoont om te evolueren naar het Amerikaanse samenlevingstype, met heel wat minder bemiddelende instanties tussen overheid en individu? Op subjectief vlak voelen jongeren uit lagere sociale klassen zich alvast, zoals hun Amerikaanse leeftijdsgenoten, heel wat minder aangesproken door een egalitair-emancipatorisch vertoog dan hun generatiegenoten uit de zestiger jaren.

Fundamentele vraag is dan ook “*hoe ...we een nieuwe klassencultuur en een nieuw klassenbewustzijn (kunnen) ontwikkelen, dat weer een humanistische belofte in zich draagt*”. (Elchardus, 1999, 216) Duidelijk wordt nu ook waarom de auteurs zich zo sterk tegen de individualiseringstheze verzetten: hoe meer die these ook in het zelfbewustzijn van de laaggeschoolden postvat, hoe geringer de kansen tot collectieve identificatie. Als ‘individuen’ zijn ze immers machteloos, als zelfbewuste leden van een sociale klasse niet. In zeker opzicht is dit probleem vergelijkbaar met de macht van de consument. Hoewel consumenten, als collectiviteit, een zeer reële macht zouden kunnen uitoefenen op het economisch systeem, beleven zij dat niet zo. Consumenten gedragen zich als individuen, hoewel ze door marketing en reclame wel degelijk als collectiviteit benaderd worden. Hun individualistisch zelfbewustzijn omvormen tot een collectieve wij-identiteit (‘wij, consumenten’) kan alleen maar door de inzet van sociale organisaties. Niet toevallig hebben Elchardus en zijn team in ander onderzoek dan ook een sterke correlatie gevonden tussen het lidmaatschap van sociale organisaties en een democratische gezindheid. Dat ligt niet anders voor jongeren. Jongerenorganisaties zoals scouts- of Chirobeweging, waarin jongeren de mogelijkheid krijgen om met leeftijdsgenoten op te trekken en verantwoordelijkheid op te nemen voor elkaar bevorderen een positief zelfbeeld en democratisch-politieke reflexen. Helaas spreken ook die bewegingen vandaag hoofdzakelijk jongeren uit de midden- en hogere klassen aan en staan jongeren uit de lagere klassen ook hier in de kou. Het vormt een belangrijke verantwoordelijkheid van deze en andere jongerenbewegingen om terug aansluiting te vinden bij laaggeschoolde jongeren uit de lagere klassen. Er is dus duidelijk nood aan mobiliserende initiatieven ter zake, vooral in hoofdstedelijke gebieden, want het ‘postmoderne nomadisme’ mag dan al door intellectuelen worden bezongen als een bevrijdende identiteit, voor de ‘losgeslagen zelden’ uit lagere sociale klassen, wordt zij vooral als een ‘lot’ beleefd waarop zij geen enkele greep meer kunnen uitoefenen. Indien het waar is dat jongeren hun identiteit vooral in de sfeer van de vrije tijd profileren, dan wordt de vergelijking met de positie van de consument in de

maatschappij nog versterkt, want de vrijetijdssfeer is bij uitstek een consumptiesfeer die doordrongen is van individualistische waarden. Consumeren (van muziek, film, drank, kledij) mag dan al een collectief gebeuren zijn (smaken worden in sterke mate sociaal bepaald), het wordt door de participanten individualistisch beleefd.

De thematiek waarvoor de TOR-groep onze aandacht vraagt werd reeds sedert geruime tijd aan de orde gesteld door de Amerikaanse sociale en theoretische beweging van het communitarisme, met, onder andere, Amitai Etzioni, Michael Sandel, Robert Bellah, Phillip Selznick en al wie zich rond het tijdschrift *The Responsive Community* heeft gegroepeerd. Het verschil is echter dat er in Europa, in tegenstelling tot de Verenigde Staten, wel degelijk nog een stevig netwerk aan sociale voorzieningen en een stevig middenveld aanwezig is. Alleen blijken die voorzieningen geen collectieve wij-identiteit meer te inspireren, maar eerder vanuit een utilitair-individualistische ingesteldheid te worden bejegend. Er is dus wel degelijk nood aan een nieuw collectief klassenbewustzijn voor de laaggeschoolden in een informatiesamenleving waarin zij steeds meer als uitgesloten worden behandeld. Opdat dit klassenbewustzijn ook emancipatorisch zou zijn, is vereist dat de samenleving zelf hefbomen weet aan te reiken om sociale uitsluitingsmechanismen te vermijden. Dat kan door de retoriek waarin voortdurend de nood aan een steeds hogere scholingsgraad voor jongeren wordt bejubeld te doorbreken. Ook in een informatiesamenleving zijn er meer dan voldoende werkgelegenheidskansen voor minder- en laaggeschoolden, misschien niet in de sterk concurrentiële sectoren, maar des te meer in de sector van de zorg- en dienstverlening. Een samenleving die voor grote groepen mensen slechts de boodschap weet uit te dragen dat ze eigenlijk nutteloos zijn en gemist kunnen worden is een immorele samenleving.

Wellicht is dat de belangrijkste les die Elchardus en zijn team reeds in heel wat onderzoek naar voor hebben geschoven: individualisering en een individualistisch zelfbeeld inspireren geenszins humanistische en emancipatorische gezindheden. Waar mensen de ervaring krijgen dat ze op zichzelf teruggeslagen zijn en daarvoor bovendien persoonlijk verantwoordelijk worden gesteld, ervaren zij dit als machteloosheid, en dit maakt hen aanspreekbaar voor extreem-rechtse vertogen. Ook Jan Kerkhofs (1997: 23) heeft op deze relatie de nadruk gelegd: wanneer we de kaart van het aandeel van de protestantse en katholieke bevolking in Duitsland rond 1934 naast de kaart van de verkiezingsuitslagen voor de nazi's in 1932 leggen dan valt meteen op dat de nazi's vooral in de protestantse landsgedeelten de hoogste scores haalden. Daarmee wil niet gezegd zijn dat het nazisme een protestants verschijnsel zou zijn. Maar wel wordt in protestantse culturen het individualisme in theorie en praktijk hoger aangeprezen, terwijl in katholieke culturen er een veel ruimer netwerk van organisaties in het 'middenveld' actief is. In tijden van economische crisis wordt het individualisme een beknellende wurggreep die het appèl van een nieuwe nationalistische wij-identiteit des te aantrekkelijker maakt. Wie de individualisering bezingt, doet er goed aan met deze sociologische realiteit rekening te houden.

## Literatuur

- APOSTEL L. (1965), Pluralistische grondslagen van de moraalwetenschap, in *Problemen rond de moraalwetenschap*, werken uitgegeven door het Rectoraat van de RUG, 13, Gent, 69-126
- BECK U. (1992), *Risk society. Towards a new modernity*, Sage, London
- BELLAH R. et. al. (1985), *Habits of the hearth. Individualism and commitment in American life*, Berkeley
- BOURDIEU P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement de gout*, Paris
- BOUVERNE-DE BIE M. (1992), *Een verkennende kijk op jeugdcultuur*, Brussel
- DE WITTE H. & T. JACOBS (1994), 'De deelname aan 'populaire' en 'elitaire' cultuur in Vlaanderen: klassegebonden leefstijlen?', in DE WITTE H. (ed.) (1994), *Op zoek naar de arbeidersklasse*, Leuven, 48-73
- ELCHARDUS M. & P. HEYVAERT (1991), *Soepel, flexibel en ongebonden*, Brussel
- ELCHARDUS M. & I. GLORIEUX (1995), *Niet aan de arbeid voorbij. De werkloosheidservaring als reflectie over arbeid, solidariteit en sociale cohesie*, Brussel
- ELCHARDUS M. & A. DERKS (1998), 'Vertogen over de relatie individu-samenleving. De individualistische uitdagingen in een collectivistische cultuur', *Ethiek en Maatschappij*, 1, 3, 3-26
- ELCHARDUS M. (ed.) (1999), *Zonder maskers. Een actueel portret van jongeren en hun leraren*, Globe, Gent
- GALBRAITH J.K. (1992), *The culture of contentment*, New York
- KERKHOFS J. et. al. (1992), *De versnelde ommekeer. De waarden van Vlamingen, Walen en Brusselaars in de jaren negentig*, Lannoo, Tielt
- KERKHOFS J. (1997), *De Europeanen en hun waarden. Wat wij denken en voelen*, Acco, Leuven
- KRUIHOF J. & J. VAN USSEL (1962), *Jeugd over de muur*, Meppel, Boom
- KRUIHOF J. (1965), 'De plaats van de moraalwetenschap in de universiteit van morgen', in *Problemen rond de moraalwetenschap*, Werken uitgegeven door het Rectoraat van de RUG, 13, Gent, 15-68
- LAERMANS R. (1995), 'De doxa van de rockmuziek', *Streven*, 62, 7, 730-734

- NOZICK R. (1997), 'Why do intellectuals oppose capitalism?', in id., *Socratic puzzles*, Cambridge Massachusetts, 280-295
- PAGLIA C. (1992), *Het seksuele masker. Kunst, seks en decadentie in de westerse beschaving*, Amsterdam
- RAES K. (1993), 'Wetenschappelijk en redelijk humanisme. Over de ethos van een moraaltheorie', in COMMERS R. (ed.), *De mens is dood. Leve de mens*, VUB Press, Brussel, 103-135
- RAES K. (1996), 'De ethiek van het (forensisch) welzijnswerk en het veiligheidsbeleid. Tussen individuele rechtsaanspraken en punitieve orderingspraktijken', *Panopticon*, 6, 570-591.
- RAES K. (1997), 'Waarden van en waarden in het uitgaansleven van jongeren. Instant sex, fast food en black sabbaths?', in id. *Het moeilijke ontmoeten. Verhalen van alledaagse zedelijkheid*, VUB Press, Brussel, 189-212
- SEN A. (1995), *Welzijn, vrijheid, maatschappelijke keuze. Opstellen over de politieke economie van het pluralisme*, Amsterdam
- SENNETT R. & J. COBB (1972), *The hidden injuries of class*, New York
- VERCAINGE C. (1996), *Megadancings en housemuziek*, Acco, Leuven
- VERSCHELDEN G. (2000), *Belevingsonderzoek bij kinderen en jongeren. Kinderen en jongeren over hun behoeften aan zorg*, Brussel