

HET BELANG VAN ERNSTIG TE ZIJN

Jo Smets¹

SUMMARY – *The importance of being earnest* – In this highly personal and largely non-technical discussion article, based on a public comment at the *Zonder Maskers* symposium, I engage in a radical exercise of the dialogue to which sociologists of the TOR-team have invited moral philosophers. I consider the results of the survey as very disquieting, contrary to what the authors seem to think. I start by raising questions about the moral competency of the surveyed youth, and try to find out in what way more adequate survey scales could have avoided some problems. After dismantling the notion of Self, which prominently figures in the beliefs, attitudes and values of the surveyed youth, I try to connect the form of 'false consciousness' reflected in what the authors call 'self-ideology' to the 'new spirit of capitalism', by means of some insights crudely drawn from the outstanding and complex work by Luc Boltanski and Eve Chiapello.

KEYWORDS: capitalism, criticism, moral competence, responsibility, self-ideology

Tempus omnia revelat. Een uitstekend motto voor een sociologisch onderzoeksteam, maar helaas een volstrekt valse zin. Niemand zal ooit met zekerheid kunnen vertellen wat de westerse leiders bezielde toen zij vorig jaar een oorlog ontketenden, een vluchtelingenstroom op gang brachten en een ongerichte verwoesting aanrichtten die de ramp van Enschede duizenden keren overstijgt. Niemand zal ooit met zekerheid weten waarom de westerse leiders niet militair ingrijpen in een oorlog tussen twee staten, die aan één van de regeringen veertig miljoen frank per dag kost, terwijl miljoenen van haar onderdanen op sterven liggen (zoals de geschiedenis leert, is een wapenembargo gemakkelijk te omzeilen). Natuurlijk denken we het te kunnen gissen, maar een ding is zeker: een triviale oorlog als die van vorig jaar komt nu niet in aanmerking voor ernstig wetenschappelijk onderzoek. De officiële versie in de geschiedenisboekjes zal luiden: 'humanitaire interventie', mits enige speculatie over 'inschattingsfouten' en wat gegrijs over 'randschade'. Ooit zal een koppig historicus met het voordeel van de tijd en de quasi-afstand van een quasi-gedesinteresseerde onderzoekersblik misschien een andere meticulous aangebrachte hypothese verdedigen. Maar zijn boek zal nauwelijks worden gelezen.

De tijd en de afstand die sociologen nemen om hun object ernstig te nemen, zonder in journalistieke snelmontages te vervallen, zonder 'op te zien tegen de elektriciteitsrekening als zij licht willen', staan nooit garant voor een volledige openbaring. En dat geldt ook voor *Zonder Maskers*, een actueel portret van jongeren en hun leraren. Deze studie is niet zo banaal verschrikkelijk als de oorlogskwesties die ik net volstrekt irrelevant aanhaalde, maar toch is het één van de meest verontrustende studies die hier

¹ De auteur is postdoctoraal onderzoeker in de wijsbegeerte bij het FWO-Vlaanderen. Dit artikel is de neergeschreven versie van een bijdrage aan het symposium 'Zonder Maskers' van 3 december 1999 georganiseerd door Ethiek & Maatschappij in samenwerking met de vakgroep Grondslagen en Geschiedenis van het Recht van de Faculteit Rechtsgeleerdheid, Universiteit Gent.

in Vlaanderen zijn uitgebracht. De nobele bedoeling van het onderzoeksteam TOR was ‘de jeugd’ – op zich al een stigma – te bevrijden van de letter-stigmata en Simpson-karikaturen waarmee ‘de markt’, ‘de media’ en enkele mistroostige ouderen in een breed spectrum van min of meer negatieve waarderingen ons bestoken. Het resultaat is echter dat ik de ‘jeugd van tegenwoordig’ als een meelijwekkend geheel van trouwe, fatsoenlijke, welmenende, vertrouwende en af en toe volkomen intolerante jongens en meisjes moet beschouwen. Als de schaarse lezer van dit stuk dit geen reden vindt om zich zorgen te maken, dan stopt hij maar met lezen. Mijn *gut feeling* bij dit ‘portret’ van ‘onze’ jeugd is dubbel. Enerzijds is het er een van volstreekte vervreemding, van cinematografische fascinatie voor een *Blue Velvet*-gemeenschap met in slow motion wuivende brandweerder, elkaars tuin respecterende burens, multiculturele en -raciale wijken waar de zwarte vader de blanke dochter uitlegt wie MLK was, en de blanke moeder het zwarte kind met lichte paniek in de ogen vertelt wie JFK was. Af en toe ontspoord de zaak eens, en wordt die gemeenschap een *lynching mob*. Maar dat is – zo wil de gemeenplaats – een irrationele ‘uitschuiver’, de aard van het beestje, niet meer dan een rustpauze in de zware druk van de normaliteit. Anderzijds lig ik dubbel van verontwaardiging, van een licht gênante *sense of injustice*, als ik zie dat de voorwaarden van de klassenmaatschappij onveranderd, misschien zelfs prangender dan ooit zijn, maar dat de klassenpositie op zijn zwakst staat en dat het gevoel van uitsluiting, achterstelling en onbehagen zich niet meer in een politiek project vertaalt, maar in een haatdragend om zich heen grommen.

Mijn vraag nu is de volgende. Moet een simpele moraalfilosoof als ik ernstig blijven als hij in een ernstig discussieartikel een dialoog met sociologen aangaat en nadenkt over de consensus-jeugd, dat merendeel van jongeren dat een “*kern van waarden*” onderschrijft, die opvalt door een “*openheid en romantische nuchterheid*”, die “*niet zo meteen veel stof voor cultuurpessimisten [leveren]*”? Moet hij ernstig blijven bij een portret van ‘de jeugd van tegenwoordig’ die toch “*een betrekkelijk duidelijke voorstelling van het goede leven heeft*”?² Moet hij ernstig blijven bij de beschouwing van een jeugd waarvan één op tien tot één op vier gelooft in geesten, helderziendheid, waarzeggerij, reïncarnatie, astrologie en UFO’s, en daarbij zelf een significant onderscheid tussen helderziendheid en waarzeggerij weet te maken (gesteld dat zij het onderscheid kenden, gelooft dus één op vier dat je voorwerpen en gebeurtenissen kan waarnemen buiten de gekende zintuigen om, maar gelooft slechts één op tien dat je toekomstige gebeurtenissen kan voorspellen). Moet hij ernstig blijven bij de vaststelling dat twee op drie van de jongeren voor ‘euthanasie, op vraag van de patiënt zelf’ is, één op drie voor ‘euthanasie op vraag van de familie’, als hij beseft dat er in Vlaanderen al jaren door ethici gewezen wordt op het feit dat ‘euthanasie’ in het tweede geval helemaal geen ‘euthanasie’ is (zover gaat de huidige dialoog sociologen-ethici) en beseft dat uit andere steekproeven is gebleken dat jongeren vaak helemaal niet weten wat ‘euthanasie’ betekent? Het antwoord is ja, al wordt het vrij moeilijk.

Ik moet ernstig blijven, omdat het TOR-team, ondanks dat licht lachwekkende object dat ‘de jeugd van tegenwoordig’ heet, de politieke conclusie en de sociale uitdaging niet ontwijkt. Het betoog is vaak heerlijk radicaal, al zit het ingekapseld in een tactisch briljant *frame* dat de jeugd niet wil verstoren. Een stel schitterende vragen worden op

² Elchardus M. (red.) (1999), *Zonder maskers: een actueel portret van jongeren en hun leraren*, Globe, Gent, 187-88.

ons afgevuurd, en bij wijze van absolute incorrectheid wordt zelfs het concept van ‘vals bewustzijn’ terug opgerakeld. Ik kan echter nauwelijks ernstig blijven bij de geruststellende (of zijn het toch ironische?) woorden in de trant van “niet zo meteen veel stof voor cultuurpessimisten”. Van de weeromstuit krijg ik sympathie voor een jeugd van eigenzinnige Simpson-karikaturen en nihilistische letter-symbolen, en een afkeer voor een jeugd die qua partnertrouw, burgerzin, geloof in het goede van de mens uitstekend scoort en mooi reproduceert wat enkele welmenende progressieve leraars en een Benetton-poster hen voorhouden. Onredelijk genoeg krijg ik zowaar een boontje voor dat stukje *wasted youth* dat, in mijn op hol geslagen verbeelding, volslagen lak heeft aan concepten als ‘duurzame ontwikkeling’ en zich niet zomaar op de Derde Weg laat zetten door een generatie van pseudo-optimistische machthebbers die zowat alles heeft gedaan om zich te prostitueren (als nihilistisch praatje kan dit tellen). Wat is er gebeurd dat ik zo moet reageren? Laat ik mezelf buiten schot houden, en vragen: wat is er gebeurd dat wij een jeugd krijgen die enerzijds verbazingwekkend conform is aan een mix van traditionele en politiek correcte waarden, anderzijds een mensenvriendelijke radicaliteit vertoont die je doet sidderen (want van cognitief neutraliserende nuanceringen wil ik niet horen)? Alleen al omdat deze studie ons tot zulke vragen dwingt, is zij ontzettend belangrijk. Een afdoend antwoord is niet in dit bestek te geven, dus neem ik maar vrede met enkele opmerkingen.

Eerst het onderzoek zelf. Ik kan niet genoeg benadrukken hoe sterk het de vinger op de pols houdt van het belangrijkste probleem van de sociale wetenschap, de relatie tussen individu en samenleving, in een tijdperk waarin het kapitalisme, zoals Luc Boltanski en Eve Chiapello aangeven, een ‘nouvel esprit’ beleeft.³ Dit onderzoeksteam ziet de tegenstelling niet zozeer in de clash tussen een moderne notie van maatschappij als een vorm van sociale unie waarin subjecten elkaar wederzijds respecteren als individuele dragers van rechten, en een antimoderne notie van gemeenschap als een unie op basis van bepaalde positieve banden van traditie of verwantschap. Hoewel het toch de ‘communitaristische’ noties van klassensolidariteit, gedeeld burgerschap, etnische oorsprong, gemeenschappelijke culturele identiteit moeilijk zal negeren, heeft het team zich tot taak gesteld de discussie te bespelen over de vraag of individuele zelfbepaling en zelfontplooiing – ‘liberale’ waarden – wel degelijk vrij kunnen worden gelaten of in een collectief betekenis moeten krijgen. Daarnaast is het zich ook bewust van de grote controverse binnen de sociale wetenschap over de vraag of we een vorm van conceptuele autonomie kunnen geven aan het sociale, in Durkheimiaanse zin, of aan het individu-atoom. In tijden van een veralgemeende vereconomisering van het sociale denken, met begrippen als *markt*, *equilibrium* en *rationele keuze* in plaats van *sociale orde* en *normen*, behaalt dit onderzoek welhaast een overwinning voor de sociologie, voor het sociologisch mensbeeld, voor de *homo sociologicus*! Nu kan u misschien vragen of het zo verheffend is te weten dat collectieve identiteiten nog een grote invloed uitoefenen op onze jeugd, ondanks het geloof in autonomie en authenticiteit tegenover het zelf dat de subjecten belijden. Ik zeg natuurlijk ja, omdat het ook niet anders kan. Alles wat wij doen, zelfs het publiek uitspreken van onze drang naar autonomie, is collectief bepaald. Het geloof in de autonomie tegenover collectieve entiteiten is enkel mogelijk doordat er een specifieke sociale context is die als conditie geldt voor de bloei van die autonomie. Ik denk niet dat iemand vandaag met vol

³ Boltanski L. & Chiapello E. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

verstand kan verdedigen dat een autonomie buiten de maatschappij, onafhankelijk van bepaalde collectieven waarin de mens noodgedwongen sociaal wordt, mogelijk is – en overigens durft geen enkele liberale individualist dat doen. In elk geval is het zo dat je een collectief moet hebben dat: primo, groot genoeg is om je toe te laten je vermogen tot autonomie uit te oefenen; secundo, daarvoor al een maatschappij in een bepaalde zin heeft georganiseerd. En, of je het nu wil of niet, een maatschappij waarin de principes van de vrije markt overheersen heeft natuurlijk het meest passende mensbeeld, namelijk dat van de autonome consumerende man en vrouw. Dat betekent niet dat ik hier resoluut normatieve conclusies aan vastknoop. Het is niet omdat ik het collectieve in onze waardenbeleving benadruk, dat ik vind dat ik een of ander obscuur idee van gemeenschap moet verdedigen of de *shared understandings* en *common meanings* van onze cultuur zomaar onderschrijf.

Dat deze studie een *homo sociologicus* openbaart, geef ik eigenlijk slechts schoorvoetend graag toe. Want zelf ‘wil’ ik eerder een beeld van ‘ons’ als moreel competente actoren, als individuen die in staat zijn collectieven te kiezen, voor collectieven te kiezen, en vanuit een quasi-biologische behoefte aan coördinatie, zowel intra-persoonlijk als interpersoonlijk, onze werkelijkheid en ons leven aan waarden onderwerpen. Zo’n beeld staat uiteraard haaks op de eerder klassieke sociologische opvatting van de mens als een door objectieve sociale factoren, door externe normen, conventies en regels gedetermineerd wezen. Maar geen nood, veel morele competentie, in de zin dat zij zich reflectief bewust is van een arsenaal van argumenten en rechtvaardigingen teruggaand op zeer uiteenlopende principes, legt de jeugd van tegenwoordig op het eerste gezicht niet aan de dag. Tenzij er natuurlijk iets schort aan deze studie. Ik ben uiteraard geen socioloog en stel me hier wat onbescheiden op, maar ik heb toch de volgende bedenkingen.

Ten eerste is er de keuze voor een registratie van opvattingen, houdingen en waarden. Die is uiteraard heel legitiem, maar werkt in een bepaalde vorm beslist vertekend. Als we over empirische pertinentie spreken, geloof ik sterk in wat Aristoteles zei over drama: personages zijn de plot, zij zijn wat zij doen, niet echt wat zij zeggen – tenzij dat zeggen uiteraard ook een doen is. *Beliefs*, *attitudes* en *values*, die staan centraal in dit onderzoek. Neem hun initialen b-a-v en je hebt de eerste letters van het woord *bavard*. De resultaten zijn inderdaad *trop bavard*, *too talky*, gemakkelijker gezegd dan gedaan. Het is heel makkelijk om te zeggen dat je de verschillen tussen arm en rijk te groot vindt, of dat je vindt dat culturen meer naar elkaar moeten toegroeien. En dat ligt voor een stuk ook aan wat de ondervraagden krijgen voorgeschoteld. Veel van de schalen zijn, denk ik, onvoldoende in het creëren van een link met de praktijk. Reflectie, en het beredeneerd onderschrijven van opvattingen en waarden, is continu met de praktijk. Reflectie is van belang om dat het ons helpt steekhoudende gehelen te maken van wat we zeggen en wat we doen. Zoals gezegd, echt steek houden doen de resultaten niet. Want hoe moet je iets zinnigs zeggen over die blinde aanbidders van het Zelf die wellicht nog nooit zo’n invloed van collectieve identiteiten ondergingen, die particuliere loyauiteiten, waarin het autonome en authentieke Zelf toch centraal moet staan, laten liggen voor meer universalistische normen? Het meest frappante voorbeeld is dat van de attitude tegenover vriendschap, een waarde die toch situaties creëert waarin je juist je-Zelf zou moeten kunnen zijn. Die wordt niet belangrijker geacht dan het halen van goede punten op school.

Ik kan dit ook een beetje moeilijker formuleren. Misschien zelfs als gevolg van het

ontbreken in de voorgelegde vragen van een actiedimensie of een situationele dringendheid waarin een clash van argumenten en rechtvaardigingen kan ontstaan, waarin een echt proces van ‘moreel’ denken en oordelen wordt op gang gebracht, moeten we voorbehoud maken over de resultaten van het soort waardeonderzoek dat in deze studie wordt ondernomen. Weten dat iemand euthanasie gerechtvaardigd vindt, dat hij of zij zich solidair verklaart met de minder bedeeden, dat hij of zij het Zelf belangrijk vindt, zegt bitter weinig, als je geen gegevens hebt over de weerstand die opvattingen, houdingen of waarden bieden aan andere, zelfs conflicterende overwegingen en waarden. We kunnen zo’n conflicten hier en daar afleiden, maar of een waarde echt fundamenteel wordt, kan slechts bepaald worden als het individu ze onderschrijft tegen goede contra-redenen in, of een specifieke plaats geeft in een soort van orde van waarden toegepast op een levendig voorstelbare situatie (en zoals we weten spelen er in ons moreel bestand verschillende waardeordeningen). Dat bij de beschouwing van zware criminaliteit de basisprincipes van de rechtsstaat zonder veel omhaal opzij worden gezet, kan niet exclusief worden genuanceerd met de stelling dat in dit geval – onder invloed van ‘affaires’ – jongeren concreter en meer situationistisch gaan denken. Want zo’n redenering moet ook gelden voor andere principes, wat zowat het hele resultaat van dit onderzoek onderuit haalt.

En dan is er nog die vreselijke “*zelf-ideologie*” die in deze studie, ondanks het feit dat zij zich bij jongeren vertaalt in een kreet om het afzetten van maskers, helaas voor ‘onze jeugd’ zelf ontmaskerd wordt. Het concept van Zelf is aartsmoeilijk, dat betwijfelt niemand. Dus ben ik ongemeen hard als ik zeg dat géén van de ondervraagden weet waarover hij of zij het heeft (ik weet het overigens ‘zelf’ niet). Het is een fout geweest van deze studie om de ondervraagden geen middelen te geven om dat Zelf betekenis te geven. De correctie via de essays van eerstejaarsstudenten aan de universiteit, is eigenlijk een beetje vals spelen. De schalen van autonomie, authenticiteit, zelfontplooiing zijn inderdaad te zwak, omdat ze helemaal geen reflectie op gang brengen over wat het praktisch betekent je-Zelf te zijn, oprecht en trouw te zijn tegenover je-Zelf. Hoe opvallend slim is die schamele vier procent van de essayschrijvers die het onzinnig vindt over het Zelf te praten!

Wanneer zijn we ons-Zelf? Zijn we een Zelf op het moment dat we spreken en handelen, en voortdurend in het ongewisse bezig zijn, en eigenlijk vaak niet goed of bewust weten wat we aan het doen zijn? Of is ons Zelf enkel te vinden in dat wat we na ons handelen en denken zeggen over ons Zelf, als we tijd hebben om erop terug te blikken? David Hume, zonder twijfel de beste filosoof aller tijden, vond dit maar niks. Hij dacht zelfs dat het Zelf niet bestond, dat het, vrij opgevat, een soort van *necessary illusion* is. Want het Zelf, daarvan heb je geen ervaring. Als je naar binnen kijkt in dat Zelf, in je geest, ontmoet je enkel herinneringen, gedachten, gevoelens, ervaringen, kortom toestanden die elkaar opvolgen. Een *jij*, een eigenaar van al die toestanden vind je daar niet. Iets gelijkaardigs als bij Hume is in het Boeddhisme aanwezig, waar het bestaan van de atman, het zelf of de ziel, ontkend wordt (tenminste als het gaat om het oppervlakkige, valse zelf). Er is geen standvastige bezitter van de percepties en ervaringen die van ons heen snellen als de monsters uit het hoofd van de slapende kerel in Goya’s schilderij. Maar wat Hume ook zei, we lijken de idee van een Zelf hard nodig te hebben, als een koordje rond de bundel van ervaringen en toestanden die ons anders voortdurend ontglippen (dit wordt de bundeltheorie van het zelf genoemd). George Lakoff en Mark Johnson hebben, op basis van het manuscript *Me, Myself and I* van

Andrew Lakoff and Myles Becker uit 1992, in *Philosophy in the Flesh* gewezen op de verschillende inconsistente ervaringen van Zelf die een Subject uitmaken.⁴ Het gaat dan om het metaforesysteem dat wij gebruiken om over ons innerlijke leven te spreken, en dat valt uiteen in Subject en één of meerdere Zelfen. Het Subject is waar het bewustzijn huist, ervaring, rede, wil en ons ‘wezen’ (wat dat ook moge zijn). De één of meerdere Zelfen zijn ongeveer al het overige: lichaam, verleden, sociale rol enzovoort. De filosofische betekenis van de studie is dat: één, de manier waarop wij onze innerlijke levens conceptualiseren helemaal niet strookt met wat de wetenschap vertelt over het brein en de ‘geest’; twee, er geen unieke consistente structurering is van ons innerlijke leven, aangezien de metaforen die wij gebruiken elkaar tegenspreken. Dit betekent niet dat onze metaforiseringen niet ‘juist’ of ‘geschikt’ zijn om onze fenomenologische ervaring van het innerlijke te vatten (zij doen dat uitstekend), het betekent wel dat er niet consistent kan worden gesproken over één Zelf of meerdere Zelfen, dat of die het Subject samen-vat of samen-vatten.

Waar dit allemaal op wijst, is dat wij het ‘Zelf’ als ééngemaakte conceptualisering aanhangen, omdat wij als doe-wezens een drukkende behoefte aan coördinatie hebben. We onderwerpen ons denken en handelen voortdurend aan een ‘zou-moeten’, proberen voornemens en handelingen te ordenen in een groter plan, op elkaar af te stemmen en daarbij een gevoel te krijgen dat het allemaal steek houdt, dat het ‘rationeel’ is en eenheid vertoont. Het wordt dan een soort van onafgebroken socratisch zelf-onderzoek, een onophoudelijke zelf-waardering. Dat zelf-onderzoek wordt ook een kwestie van het eigen maken van de blik van anderen en het afstemmen van ons denken en handelen op dat van anderen, ongeveer het moeilijkste wat er voor de mens bestaat (want over intenties is niemand echt zeker, hoeveel tijd er ook over heen gaat). De basis daarvoor ligt: één, in wat we sympathie of empathie kunnen noemen, het zich kunnen inbeelden hoe anderen genoeg beleven of pijn lijden, en vooral het zich kunnen inleven in hoe anderen ons beoordelen; twee, in ons wonderlijk vermogen om altijd en overal de ‘morele’ positie in te nemen, die van een zo ideaal, geïnformeerd, verbeeldingsvol mogelijke toeschouwer, rechter of adviseur. Gevoelens van schaamte en schuld, de zogenaamde morele emoties, hebben dan de functie onze houdingen tegenover het zelf af te stellen op de verwijten, veroordeling, minachting of zelfs woede van de anderen. Het is mooi te spreken over oprechtheid ten aanzien van jezelf, los van de verwijtende, verantwoordelijkheid en schuld toewijzende vinger van de anderen. Vergeten we vooral niet hoezeer we ons zelf wat durven ‘wijs’ maken – zelfbegoocheling is een aardig bestudeerd begrip – en anderen nodig hebben om ons weer terug de werkelijkheid in te slaan. Maar, als de zelf-ideologie qua betekenis meer op een zelfbegoocheling lijkt, en statistisch ook wordt tegengesproken door de immense invloed van zelf-overstijgende factoren, waarom heeft ‘de jeugd’ het dan voortdurend over het Zelf?

De vijf vragen die dit onderzoek op ons afvuurt, en die door Elchardus in dit nummer bondig herhaald worden, gaan allemaal terug op de centrale rol van de zelf-ideologie. Het enige afdoende antwoord wordt naar mijn mening, en wellicht ook naar die van de auteurs, gegeven door een grondige analyse van de transformaties die het kapitalisme in de laatste dertig jaar heeft ondergaan. De hele analyse is uiteraard een groot artikel

⁴ Lakoff G. & Johnson M. (1999), *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York.

waard, en ik kan hier enkel wat grove simplificaties geven, helemaal voor eigen rekening. Elchardus wijst erop dat het huidige ‘cultuurwerk’ meer wordt gedaan door bedrijven – en tergend pleonastisch moeten daar de media bij vermeld worden – dan door de intellectuele, academische en wetenschappelijke wereld. Inderdaad, omdat bedrijven en media, bij uitstek de verspreiders van het kritiekvrije kapitalisme, op een weergaloze manier één van de hoofdkritieken tegen het kapitalisme hebben geaccapareerd, nl. de artistieke kritiek, en druk bezig zijn ook de tweede, de sociale kritiek (of althans het *renouveau* daarvan) in te rijven.⁵ Veel van wat ‘onze jeugd’ in overtuigingen, attitudes en waarden kenmerkt, onder meer in de “pijnlijke tegenstrijdigheden” en “diepe, blijvende spanningen” – vals bewustzijn, onevenwicht tussen cultuur en condities en onbereikbare idealen – tussen de feitelijke collectiviteit en de aspiraties van de zelf-ideologie, kunnen voorzichtig hieruit worden afgeleid.

Het vertoog van zelf-bepaling, zelf-bevrijding, zelf-ontplooiing en waarachtigheid, lijkt alvast helemaal gelicht uit het vertoog van de *critique artistique*, zoals Boltanski en Chiapello hem noemen, waarmee het kapitalisme in zijn drie opeenvolgende *esprits* worstelde en die het vandaag met succes lijkt te hebben geabsorbeerd. De figuur van de ‘kunstenaar-mens’, wiens conceptualisering, zoals bekend uit Bourdieus onvolprezen werk, in de negentiende eeuw tot stand kwam, laat zich kenmerken door eisen van bevrijding en authenticiteit, door het zelfbewust afleggen van elke sociale erfenis of van een burgerlijk milieu, door de weigering dat te zijn wat anderen voor het zelf hebben geconcipieerd, door diegene te kunnen zijn die men verlangt te zijn, zelfs in de zin van het kunnen aannemen van een verschillende identiteit, als die maar naar eigen keuze wordt aangenomen. Waar die kritiek aanvankelijk ook de inauthenticiteit en de ketening van een gestandaardiseerde, gemassificeerde consumptiemaatschappij verwierp, is zij vandaag op haar wenken bediend door een markt die in haar geniale diversiteit van producten onophoudelijk de kans geeft een Zelf te zoeken en te vinden. De eisen van deze kritiek zijn in de arbeidssfeer overigens helemaal verwerk(elijk)t, want autonomie, creativiteit, zelfrealisering, flexibiliteit zijn in een mum van tijd de sleutelwoorden geworden. De hoge graad van arbeidsethiek bij de jeugd – in de zin zelfs dat het beter is gelijk welke job aan te nemen, dan helemaal geen (wat een flexibiliteit!) – kan haast niet anders dan als een reflectie hiervan worden beschouwd. Maar ook op het front van de sociale kritiek laat het kapitalisme zich niet onbetuigd. Na een korte periode van het ‘einde van de kritiek’, en de daarmee gepaard gaande intellectuele paniek, kwam er in de jaren 90 een reveil van de sociale kritiek, omdat een bevrijd, ontketend kapitalisme (bevrijd van het ‘alternatief’ dat er eigenlijk geen was, bevrijd van de kritiek) tot een immense degradering van het sociale leven leidde. Zoals Boltanski en Chiapello met precisie schrijven: “*C’est essentiellement dans ce domaine que, pour faire front à un égoïsme et à une misère grandissants, des palliatifs ont été explorés au cours des années récentes... comme s’il suffisait de limiter l’insécurité économique des plus démunis pour offrir aux membres des pays développés et, particulièrement, aux jeunes [!], des formes de vie «stimulantes» dans une société devenue «ouverte», «créative» et «tolérante».*”⁶ De meest frappante intellectuele ontwikkeling in het post-communistisch tijdperk is de manier waarop de marxistische ‘mijn van kritieken’ plots door de beste denkers werd verlaten, als ratten die het

⁵ Boltanski L. & Chiapello E. (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris

⁶ Id., p. 501.

zinkend schip verlieten. Instortingsgevaar, zo leek het. Marx was voorgoed verbonden met de dictatuur en het Moskouse aanschuiven voor een brood of een stuk vlees. Het einde van de sociale kritiek en van de ideologieën was ingeluid, en daarmee werd aan de uitgesloten, achtergestelde en onbehaaglijke ‘lagere’ klasse een arsenaal van kritieke wapens ontnomen, een verlies dat het ‘lagere’ klassenbewustzijn in een poel van haat, survival-egoïsme en reactionair conservatisme omtoverde. Alleen, het kapitalisme veranderde niet, het paste zijn imago aan. Het bleek nog steeds, en op een ongeken- de globale schaal, samen met een ongeken- d winststreven aan een ongeken- de afbouw en degradering van het sociale te doen (één voorbeeld: in Groot-Brittannië werd in de jaren 80 en 90, volgens cijfers van de OESO, de vakbondsactiviteit met maar liefst 80% naar beneden gehaald). De gevolgen van de ‘triumf’ van het kapitalisme op wereldvlak zijn bekend. In Moskou staat niemand meer aan te schuiven. Met wat succes stelen kinderen, die in de riolen onder de Versace-winkel leven, het brood nu uit de handen van door bodyguards beschermde ex-communisten. Is dit een opgeblazen, intellectueel onaanvaardbare, al te simpele afschildering van een veel complexere werkelijkheid? Natuurlijk, maar zij valt moeilijk te ontkennen. Het hele rechtvaardigheidsvertoog dat de huidige sociaal-democratie kenmerkt, met als absolute summum de adoptie van Rawls’ *difference principle* en de autoritaire nadruk op de actieve welvaartsstaat, lijkt opnieuw slechts een simpele reflectie van een grote transformatie door de absorptie van sociale kritiek.

De wortels van de zelf-ideologie liggen, zoals het TOR-team niet nalaat te vermelden, uiteraard diep in ons filosofisch en cultureel patrimonium, maar de vorm waarin zij zich in het discours van ‘de jeugd van tegenwoordig’ giet, weerspiegelt de kritiek die vooral in de jaren 60 tegen het kapitalisme (van de tweede geest, vertellen Boltanski en Chiapello ons) werd geuit. Ons welvarende systeem heeft die kritiek weergaloos opgenomen en spuwt die vandaag in een optimistisch betoog via jonge monden terug. Van die jonge monden vrees ik overigens het relativisme niet, want die vrees is academisch. Ik vrees wel het aristocratische van sociologen en ethici, want ook dat is academisch. Of zij zich, bij gebrek aan *voice*, voor de kar van de Derde Weg spannen en zich ‘de elite’ wanen, of uitblinken in een blamering van de inauthentieke (!) mediatisering van de wereld en daardoor stil en met een zie-je-wel-genoegen de implosie van dit systeem afwachten, doet er weinig toe. Er is iets mis met de richting van de kritische blik. Ethici en sociologen mogen dan wel als cultuurwerkers hebben afgedaan – en heel wat van hen nemen daar genoeg mee – het is enkel door hun instrumenten van analyse, door hun niet-prostituerende, verbale actie en door het voortdurend aanzwengelen van ‘de kritiek’, dat het kapitalisme steeds weer de onaangename nood voelt tot absorptie en transformatie. Of dat in een ‘betere’ richting van het kapitalisme resulteert, valt moeilijk te zeggen. In elk geval gaat het om het opnemen van verantwoordelijkheid. Waar de impuls daartoe vandaan komt, en of die individueel dan wel collectief van aard is, valt al even moeilijk te ontwaren. Verantwoordelijkheid is een ongrijpbaar concept, net als schuld, dat – in tegenstelling tot wat de onderzoekers beweren – niet enkel juridisch van aard is. Het is mogelijk zich ‘schuldig’ (en ook ‘verantwoordelijk’) te voelen voor armoede en uitbuiting in een kapitalistische wereld, terwijl je in alle mogelijke opzichten profiteert van die ‘bevrijde’ wereld. Dat mag dan wel onzinnig zijn, maar het weerspiegelt één van de grote spanningen van onze cultuur. Hebben wij, sociologen en ethici, dus een verantwoordelijkheid tot sociale kritiek? Mijn antwoord is uiteraard ja, want verbale actie remt frustratie sneller dan berusting

dat doet, en bovendien werkt zij aanstekelijk. Daarom ook bewonder ik de moed van het TOR-team om vandaag nog te werken aan een vorm van kritische sociologie. Dat zij die verantwoordelijkheid opnemen (en naar ik hoop zonder rechtstreeks mandaat van een of andere overheid), in tijden waarin verantwoordelijkheid onze hoofden doet suizen, is opzienbarend.

Onze cultuur heeft het inderdaad ontzettend lastig met verantwoordelijkheid. Dat bleek nog maar eens uit het feit dat één van de coryfeeën van de sociaal-democratie, na een weinig verheffend politieke ‘verbranding’, een alom geprezen doctoraat over ‘verantwoordelijkheid’ maakte aan één van de meest traditionele en elite universiteiten ter wereld. Daar zag hij zich geruggensteund door een wereldleider die vorig jaar, in volle oorlog, een exclusieve meeting van topeconomen in Chicago inleidde met zijn afschuw over de door Human Rights Watch gerapporteerde verkrachtingen door Servische milities, maar die vandaag met geen woord rept over de door dezelfde Human Rights Watch gerapporteerde systematische verkrachtingraids door het Rwandese leger en Kongolese rebellen. Dit als volstrekt irrelevante afsluiter, natuurlijk.