

GENEALOGIE VAN EEN ON(T)MENSELIJK(T)E SOLIDARITEIT

*Peter Thijsen*¹

Abstract – In this paper we present a typology of solidarity that brings up to date and broadens the classic solidarity scheme of Durkheim, which posits an evolution from mechanic solidarity to organic solidarity. In our typology we distinguish four (ideal) types of solidarity: empathic, compassionate, instrumental and last but not least group based solidarity. We will show that the institutionalised solidarity, which is crucial for the survival of the modern welfare state, bears a lot of resemblance with mechanic solidarity. Paradoxically this is precisely the solidarity that Durkheim characterized as a sign of pre-modern times. In this respect we witness a kind of historical regression. The institutionalised solidarity actually surpasses the instrumental organic solidarity that ought to dominate our individualised societies. This is problematic because the institutionalised solidarity needs an anchoring in the individual psyches. In this respect it is very important that the dominant institutionalised solidarity is rooted in the more voluntaristic empathic and/or compassionate solidarity.

1. Inleiding

Af en toe gaan onze begrippen het begrip te boven. We bedoelen hiermee dat de betekenis van een begrip niet langer aansluit bij de maatschappelijke realiteit. In de terminologie van Gottlob Frege zegt men dat er een kloof gaapt tussen de betekenisinhoud (*Sinn*) en de betekenisomvang (*Bedeutung*). Op zich is een dergelijk verschil helemaal niet ongewoon. Maar het is wel interessant, zeker wanneer het om een duidelijke discrepantie gaat. Dit is met name het geval voor de notie solidariteit, waar de betekenisomvang veel enger is dan de traditionele betekenisinhoud.

Wanneer men vandaag over solidariteit spreekt, doelt men vaak op benevolent *gedrag* ten aanzien van anderen zoals dat tot uiting komt in (overheids)beleid, meer bepaald in de sociale zekerheid. Hoewel tegenwoordig steeds vaker gewag wordt gemaakt van de inkrimping ('retrenchment') van de welvaartsstaat heeft de institutionaliseringsgraad van de solidariteit nooit geziene hoogten bereikt. Niettemin is deze *geinstitutionaliseerde solidariteit* slechts een schim van wat men traditioneel onder solidariteit verstaat. Ten eerste, gaat de geïstitutionaliseerde solidariteit, zoals die bestaat in de welvaartsstaat, niet noodzakelijk gepaard met solidariteitsgevoelens bij de burgers. Een heel aantal burgers zijn zich immers nauwelijks bewust van wat er precies gebeurt met hun sociale bijdragen. Ten tweede, lijkt de hedendaagse geïstitutionaliseerde solidariteit ook ontdaan van het voluntarisme en de verantwoordelijkheid van het autonome subject. Het gaat hier immers meestal om een afgedwongen solidariteit. In de termen van Rotter wil dit zeggen dat de 'locus of control' zich helemaal buiten het individu situeert. Of om het in een modieuze frase te vertalen: 'Er is hier enkel *structure*. Waar is de 'agency'?'.

¹ De auteur is docent aan het departement Politieke Wetenschappen van de Universiteit Antwerpen.

Die gevoelsmatige en intentionele aspecten zijn duidelijk aanwezig in de meeste semantische definities die de solidariteit uitdrukkelijk enten op een interpersoonlijke verhouding. Volgens Van Dale bijvoorbeeld is de betekenisinhoud van solidariteit ‘een bewustzijn van samenhang en bereidheid de consequenties daarvan te dragen’. Bij samenhang vinden we in Van Dale vervolgens ‘het gevoel elkaar te moeten steunen’. Solidariteit bevat dus zowel een cognitief-evaluatieve component (‘bewustzijn’), een affectieve component (‘gevoel’) als een gedragsintentionele of conatieve component (‘bereidheid om de consequenties te dragen’). Niet toevallig worden deze drie componenten in de psychologie traditioneel aanzien als de basisbestanddelen van een houding of een aangeleerde predispositie om op een bepaalde klasse van stimuli te reageren met een bepaalde klasse van responsen (Allport, 1935; Rosenberg en Hovland, 1960; Fishbein en Ajzen, 1975). In zoverre dergelijke houdingen de mens althans ten dele lijken te kenmerken zouden we de vandaag dominante geïnstitutionaliseerde solidariteit een on(t)menselijk(t)e solidariteit noemen. Marx zou in dit verband stellen dat het subject vervreemd is van zijn solidariteitsgedrag en dus van zichzelf.

Deze evolutie is uiteraard niet onopgemerkt voorbijgegaan en wetenschappers reflecteren momenteel duchtig over de mogelijke effecten. Beleidswetenschappers en publieke economen maken in deze context bijvoorbeeld gewag van een ‘crowding out’ hypothese. Zij doelen daarmee op het risico dat de geïnstitutionaliseerde steun als het ware de interpersoonlijke steun verdringt. Waarom zou ik noodlijdenden nog bijstaan als de overheid hen al helpt of zou moeten helpen? Sommige neo-liberale denkers zien hierin trouwens een nieuwe manifestatie van de aloude wet van Gresham. *Thin solidarity drives out thick solidarity*. Zij gebruiken deze substitutiedynamiek dan ook als ammunitie om de welvaartsstaat onder vuur te nemen. Politicologen wijzen in dit verband dan ook terecht op het gevaar van een desinstitutionalisering. ‘Institutional breakdown originates from the failure, or loss of moral plausibility, of the implicit theory of a just social order that comes with any institution. Institutions can implode due to a shortage of the moral resources and loyalties that are needed for their support’ (Offe, 2003) Het geïnstitutionaliseerde solidariteitsgedrag zal met andere woorden niet lang overleven wanneer het niet legitiem is. En dit is het geval als het niet aansluit bij de overtuigingen en gevoelens van solidariteit in de bevolking. De vraag is hoe men dit kan weten als de geïnstitutionaliseerde solidariteitsgedrag *de facto* losgekoppeld is van cognities, affecties en gedragsintenties bij de burger. Men kan hiernaar peilen met behulp van survey’s. In vele gevallen zal men hier echter vragen naar het onbewuste. Het is dan ook niet onwaarschijnlijk dat de respons wordt gekenmerkt door *post hoc*-rationalisaties. Ons inziens is het daarom vruchtbaarder om te evalueren hoe het geïnstitutionaliseerde solidariteitsgedrag zich verhoudt tot de voedingsbodems waarop solidariteitservaringen en -gevoelens gedijen.

2. Van mechanische naar organische solidariteit

Bij deze zoektocht vertrekken we van de klassieke solidariteitstypologie van Emile Durkheim. Hoewel deze typologie ondertussen meer dan een eeuw oud is, wordt er nog steeds veelvuldig naar verwezen en lijkt er nog steeds geen bruikbaar alternatief voorhanden. De facto maakte Durkheim in *De la division du travail social* (1893) een on-

derscheid tussen enerzijds *mechanische solidariteit* en anderzijds *organische solidariteit*. Bij de mechanische solidariteitsvorm ligt de nadruk op de uniformiteit van de subjecten waartussen een solidaire verbondenheid bestaat. Als lid van een *gemeenschap* kan men niet anders dan solidair zijn. Hun groepsafhankelijkheid dwingt de groepsleden ertoe om solidair te zijn met elkaar. *It's in their nature*. Bij organische solidariteit ligt de nadruk op de verscheidenheid van de solidaire actoren. De onderscheiden posities die subjecten innemen in de arbeidsverdeling maken hen interessant voor elkaar. Het feit dat iemand iets heeft dat ik niet heb, maakt hem een interessante ruilpartner. Bilaterale wederkerigheid is hierbij een belangrijke drijfveer.

Een belangrijke meerwaarde van Durkheims typologie is dat hij zijn solidariteitsvormen vervolgens verbindt met opeenvolgende fasen uit de beschavingsgeschiedenis. Terwijl de mechanische solidariteit, die resulteert uit dwang(gevoelens), de gehele premoderniteit domineerde, moet deze in de moderniteit steeds nadrukkelijker plaats ruimen voor een meer individualistische solidariteitsvorm, de organische solidariteit, die gevoed wordt door reciprociteit. Zich inspirerend op het werk van Auguste Comte identificeert Durkheim de toenemende arbeidsverdeling die hand in hand gaat met de modernisering als drijvende kracht achter deze ijzeren historische wetmatigheid.

Maar het spreekt voor zich dat zo'n oud en eenvoudig schema ook gebreken heeft. Ten eerste benadrukt Durkheim de sociaal-economische context ('structure') op macroniveau als ultieme voedingsbodem voor solidariteit. Hierdoor heeft hij te weinig aandacht voor het belang van sociaal-psychologische processen in het ontstaan en de ontwikkeling van solidariteitsvormen op micro- en mesoniveau ('agency'). Paradoxaal genoeg vertoont de betekenisomvang die Durkheim aan zijn solidariteitsvormen verleent dus een gelijkaardige kloof met de eerder geschetste semantische betekenisinhoud. Net zoals bij de vandaag dominante geïnstitutionaliseerde solidariteit overstijgen en emaneren Durkheims solidariteitsvormen eveneens de individuele solidariteitservaringen en -gevoelens. Ten tweede brengt het historische en tot op zekere hoogte teleologische perspectief met zich mee dat de nadruk ligt op de veranderingen in de wijze waarop de solidariteit zich manifesteert. Daardoor blijven onderliggende continuïteiten onderbelicht. In die zin kan Durkheims typologie slechts een vertrekpunt zijn voor een meer genuanceerde analyse van de onderscheiden solidariteitsvormen. Ten derde gaat Durkheim uit van een lineair model van mechanische naar organische solidariteit, terwijl de hedendaagse werkelijkheid meer lijkt aan te sluiten bij *een circulair model van mechanische solidariteit naar organische solidariteit en terug*. We kunnen er immers niet naast dat de geïnstitutionaliseerde en afgedwongen mechanische solidariteit tegenwoordig de precare bilaterale organische solidariteit steeds meer lijkt te overvleugelen. Dit is frappant want volgens Emile Durkheim lijkt deze afgewongen mechanische solidariteit eerder een atavisme uit premoderne tijden.

Maar zoals vaak het geval is bij grote geesten heeft Durkheim wel degelijk oog gehad en stil gestaan bij de bovenstaande kritieken. Tot op zekere hoogte miskennen de bovenstaande commentaren, die in eerste instantie gericht zijn op *De la division du travail social*, trouwens de evolutie die Durkheims denken heeft doorgemaakt. Verspreid over zijn oeuvre vinden we dan ook verschillende elementen die bruikbaar zijn bij een verfijning van zijn eigen solidariteitsschema. Vertrekkende van Durkheims typologie en zijn eigen impliciete en expliciete amendementen hierbij, zullen we een nieuwe typologie ontwerpen die meer oog heeft voor de (inter)subjectieve voedingsbodems van solidariteit.

3. Naar een nieuwe solidariteitstypologie

Onze typologie is in tegenstelling tot Durkheims unidimensionele schema opgebouwd rond twee criteria (*Tabel 1*). Enerzijds hebben we oog voor de eigenschappen van de referenten (beneficiënten) waarop de solidariteitservaringen en –gevoelens gericht zijn. Zijn we in eerste instantie solidair met anderen omwille van *wie ze zijn* of omwille van *wat ze zijn*? Men zou in dit verband ook over *agency* versus *structure* of *micro-* versus *macro-aggregatieniveau* kunnen spreken. We vermijden deze klassieke cesuren omdat ze beladen zijn met dualistische premissen die we hier liever vermijden. Anderzijds hechten we net als Durkheim belang aan het feit of de eigenschappen van de referenten (beneficiënten van de solidariteit) al dan niet overeenstemmen met die van de solidaire subjecten (schenkera van de solidariteit). Gaat het hierbij om een verhouding tussen individuen met een gelijk of met een verschillend profiel?

Op grond van deze twee criteria onderscheiden we dan vier solidariteitstypes: empathische solidariteit, compassionele solidariteit, groepsgebonden solidariteit en instrumentele solidariteit. De empathische en de groepsgebonden solidariteit zitten vervat in wat Durkheim omschreef als mechanische solidariteit. De compassionele en de instrumentele solidariteit zijn deelaspecten van Durkheims organische solidariteit. Volgens een ongenueanceerde structuralistische lezing van Durkheims werk zou men mechanische en organische solidariteit telkens kunnen verenigen tot het tweede deelaspect. Dat dit een onvruchtbare en ontorechte conclusie is, zullen we illustreren in de volgende paragrafen.

Tabel 1: Solidariteitstypologie

		Verhouding tussen individuen met ...	
		Een gelijkaardig profiel (cf. Mechanische solidariteit)	Een verschillend profiel (cf. Organische solidariteit)
Profielen van de referenten / beneficiënten	Wie zijn ze...	Empathische solidariteit "Jij voelt hetzelfde als ik." - Bilateraal attribuut: tussen ego en significante 'gelijke' - Ingegeven door interne dwang	Compassionele solidariteit "Jij bent zoals ik maar hebt niet wat ik heb. Ik voel me daar niet goed bij." - Unilateraal attribuut: ego versus (gegeneraliseerde) andere - Onvoorwaardelijke gift
	Wat zijn ze...	Groepsgebonden solidariteit "Jij bent lid van dezelfde groep waaraan ik grotendeels mijn identiteit ontleen." - Collectief attribuut: tussen ego en (andere leden van) de gemeenschap - Extern afgedwongen	Instrumentele solidariteit "Jij bent een nuttige ruilpartner. Jij hebt wat ik niet heb en wat ik wil." - Bilateraal attribuut: tussen ego en alter - Contractuele logica: "Quid pro quo"

3.1. *Mechanische solidariteit als resultante van groepsdwang*

Hoger stelden we vast dat de omschrijving van solidariteit in Van Dale onder andere verwijst naar geïnternaliseerde normatieve verplichtingen. Individuen *moeten* elkaar steunen. De solidariteit die resulteert uit dergelijke ‘dwangmatige’ steungevoelens omschreef Durkheim in *De la division du travail social* (1893) in eerste instantie als *mechanische solidariteit*.

3.1.1. *Premoderne mechanische solidariteit als collectief attribuut*

De mechanische solidariteitsvorm is kenmerkend voor ongedifferentieerde kleine tribale gemeenschappen. Het prototypische voorbeeld hiervan is volgens Durkheim dan ook de horde, in feite de menselijke vorm van een kudde. Daarin is nauwelijks sprake van functionele differentiatie, waardoor de leefwereld van de groepsleden zeer grote objectieve gelijkenissen vertoont. In die zin zijn er eigenlijk geen individuele persoonlijkheden met een autonoom bewustzijn maar is elkeen in belangrijke mate een belichaming van het collectieve groepsbewustzijn (*conscience collective*). Een dergelijke volkomen overlap van individualiteit en collectief vinden we bijvoorbeeld terug in Ruth Benedicts beschrijving van de Zuñi van New Mexico. ‘The Zuñi people devote themselves to the constituted forms of their society. They sink individuality in them.’ (Benedict, 1946 (1935): 75) Het individu kan in een weerbarstige omgeving immers enkel standhouden indien het zich overlevert aan een collectief of een groep. Handelingen die tegen het collectief bewustzijn ingaan, stuiten vaak op repressieve sancties die gepaard gaan met ingrijpende wraakacties. De onvoorwaardelijke identificatie met de groep, die aan de basis ligt van mechanische solidariteit, heeft dan ook zeer weinig met rationele afwegingen te maken maar is primair een gevoels- of zelfs instinctmatige aangelegenheid. In die zin is het beroemde credo van Alexandre Dumas toepasselijk: ‘Eén voor allen, allen voor één’.

Ideaaltypisch gaat het hier dus om een archaische solidariteitsvorm die gereserveerd is voor bepaalde premoderne samenlevingen. Enkel in dit type van samenlevingen overlapt het persoonlijk bewustzijn volledig met het collectieve bewustzijn en zijn individuen dus perfect gelijk en dus inwisselbaar. In zijn meest zuivere vorm is mechanische solidariteit dan ook een collectief attribuut. ‘Les molécules sociales [...] ne pourraient se mouvoir avec ensemble que dans la mesure où elles n’ont pas de mouvements propres, comme font les molécules des corps inorganiques.’ (Durkheim, 1998 (1893): 100) Vandaar dat Durkheim op een ietwat paradoxale wijze spreekt over *mechanische* solidariteit in premoderne samenlevingen. Ook kunnen we hier paradoxaal genoeg spreken over solidariteitsgedrag zonder solidariteitsattitudes. Want zoals we de solidariteitsattitude hoger omschreven, bestond deze uit cognities en affecties van een autonoom en een zelfbewust individu.

Ferdinand Tönnies, een tijdgenoot van Durkheim, zou deze *tribale solidariteitsvorm* dan ook ongetwijfeld verbonden hebben met de premoderne *Gemeinschaft*. Terwijl men in die premoderne *Gemeinschaft* nog echt samen leeft, wordt er ten gevolge van de individuele emancipatie die aan de basis ligt van de moderne *Gesellschaft* veel meer

naast elkaar geleefd. Hoewel Durkheim zich grotendeels kon terugvinden in Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) is hij niettemin van oordeel dat de breuk tussen de premoderne *Gemeinschaft* en de moderne *Gesellschaft* minder fundamenteel is dan Tönnies aannam. '[E]ntre ces deux espèces d'un même genre, si diverses qu'elles soient, il n'y a pas une différence de nature.' (Durkheim, 1975 (1889): 390) We zijn geneigd om ons bij Durkheims amendement aan te sluiten. Want ook in de huidige erg vermaatschappelijkte wereld bestaan nog steeds gemeenschapsstructuren waarbinnen mechanische solidariteitsvormen tot stand komen.

3.1.2. *Moderne mechanische solidariteit en het primaat van de gelijkenissen*

Ondanks het feit dat men de hedendaagse maatschappij bezwaarlijk als een verzameling van min of meer identieke individuen kan beschouwen, zien we ook vandaag dat bepaalde *groepen* erin slagen om een gelijkaardige vorm van mechanische solidariteit tot stand te brengen. Steevast gaat het om groepen waarbij de groepsleden onder invloed van interne of externe factoren nagenoeg uitsluitend oog hebben voor datgene wat hen lijkt te binden. Vaak wordt dit trouwens bereikt door een zeer grote nadruk te leggen op datgene wat hen lijkt te onderscheiden van de buitenwereld (Tajfel en Wilkes, 1963). Het gevolg is dat de groepsleden zich 'subjectief' als zeer gelijk ervaren, terwijl er 'objectief' meestal aanzienlijke verschillen zijn (Turner, 1987).

Bij vele groepen zal een dergelijk bewustzijn van samenhang, dat in extremis resulteert in een bijna onvoorwaardelijke groepsbinding, niet aanwezig zijn of pas geleidelijk tot standkomen. In de psychologie spreekt men in dit verband over de evolutie van een *lidmaatschapsgroep* naar een *referentiegroep* (Remmerswaal, 1982: 124-126). Zeker in de aanvangsfase, waarbij een individu toetreedt tot een groep, is affectie slechts van secundair belang en spelen rationele overwegingen vaak een veel grotere rol. Chai en Hechter (1998: 36) definiëren 'the original impetus for group formation' dan ook als 'the prospective member's desire to obtain the group's joint goods'. De belangrijkste reden waarom een groepslid zich in deze situatie schikt naar de vereisten van de groep en groepsolidariteit vertoont, is omdat de groepsnormen hem/haar hiertoe verplichten. We hebben hier dus enkel te maken met de gedragsmatige of objectieve component van solidariteit die we ons inspirerend op Bryan S. Turner en Chris Rojek (2001: 87) *thin group solidarity* zullen noemen.

Free rider-gedrag vormt in een dergelijke situatie dan ook steeds een potentieel gevaar. Om de groepsolidariteit intact te houden, moeten dergelijke free riders dan ook streng en efficiënt worden beteugeld. Dit is zeker het geval bij grotere groepen waarbij er nauwelijks directe sociale controle is. In dergelijke gevallen zal men verplicht zijn om formele controlemechanismen te installeren (Fararo & Doreian, 1988: 14).

We kunnen er niet naast dat de solidariteitsdwang in de hedendaagse vermaatschappelijkte samenleving steeds meer wordt geëxternaliseerd. Dit brengt met zich mee dat de solidariteit in toenemende mate in functie staat van utilitair individualistische bekommernissen (Bellah, *et al.*, 1985). Het is dan ook geen verrassing dat *groepsgebonden* solidariteit bij auteurs zoals Hechter (1987) enkel een functie is van enerzijds de omvang van de groepsverplichtingen en anderzijds de mate waarin een individueel groeps-

lid zich schikt naar de groepsverplichtingen. We kunnen er echter niet naast dat deze operationalisering solidariteit verengt tot solidariteitsgedrag onder externe dwang. Hoewel deze invulling van mechanische solidariteit naadloos lijkt aan te sluiten bij de vandaag dominante institutionele arrangementen die van bovenaf worden opgelegd (Vranken, 2004: 29), maakt ze abstractie van het feit dat *thick groupsolidarity* ontstaat vanuit ‘interne’ solidariteitsgevoelens die aan de basis leven.

Wie zijn nu precies de referenten van de groepsgebonden solidariteit? De groepsgebonden solidariteit is doorgaans beperkt tot diegenen die deel uitmaken van de eigen groep. Hier rijst de vraag wie deel uitmaakt van die ‘eigen’ groep. Men zou kunnen stellen dat afhankelijk van de rigiditeit en exclusiviteit van de gehanteerde criteria een andere vorm van groepsgebonden mechanische solidariteit ontstaat. In een zeer homogene groep zal de groepsgebonden mechanische solidariteit veel robuuster zijn dan in een meer heterogene groep. Robert Putnam argumenteert dat in een relatief homogene groep vaak *bonding social capital* ontstaat. ‘Bonding social capital is good for undergirding specific reciprocity and mobilizing solidarity. [...] But bonding social capital, by creating strong in-group loyalty, may also create strong out-group antagonism.’ (Putnam, 2000: 22-23). Juist omwille van die externe vijandigheid is *bonding social capital* volgens Putnam inferieur aan het zogenaamde *bridging social capital*. Deze tweede vorm onderscheidt zich doordat de betrokken groep veel heterogener is en leden bevat die verschillende posities innemen op de belangrijkste sociale breuklijnen. Het gevolg is dat het externe antagonisme hier veel beperkter is. Maar de keerzijds van de medaille is dat het veel moeilijker wordt om een substantiële interne samenhang te verkrijgen omdat de ‘objectieve’ gelijkenissen tussen de groepsleden veel beperkter zijn.

Ook op dit punt lijkt er dus tijdens de laatste decennia sprake te zijn van een evolutie van *thick groupsolidarity* naar *thin groupsolidarity*. Gaandeweg is het zwaartepunt immers verschoven van de kleinere homogenere solidariteitsgroepen naar grotere heterogene solidariteitsgroepen. Abram de Swaan (1994) spreekt in dit verband over ‘identificatie in uitdijende kring’. Zo zien we dat de kleine corporatistische verzekeringskassen in vele westerse geïndustrialiseerde landen zijn uitgegroeid tot een heuse welvaartsstaat. De solidariteit die zich in eerste instantie beperkte tot leden van eenzelfde beroepsgroep die bijdragen betaalden, strekt zich vandaag meer en meer uit tot alle staatsburgers en dit steeds vaker los van het feit of deze al dan niet een bijdrage betaalden (Rosanvallon, 1995: 92 e.v.). Ook de emigratie van de politieke macht in de richting van supranationale fora kan in hetzelfde licht worden bekeken. Het grote voordeel van dergelijke heterogene lidmaatschapsgroepen is dat ze een prima raamwerk bieden voor de vorming van wat Putnam *bridging social capital* noemde. Maar hoewel de mechanische solidariteit die hieruit voortspuit minder kwalijke neveneffecten heeft, heeft ze vaak minder om het lijf dan de mechanische solidariteit die de resultante is van *bonding social capital*.

De Swaans beeld van de uitdijende identificatiekringen illustreert deze dynamiek mooi. Als men een steen in het water gooit, vormen zich daarrond concentrische cirkels die gaandeweg steeds verder uitdijen. Naarmate de kringen zich steeds verder verwijderen van de plaats waar de steen in het wateroppervlak verdween, worden ze groter maar tegelijk ook steeds vager, om na een tijdje gewoon te verdwijnen. In het verlengde van

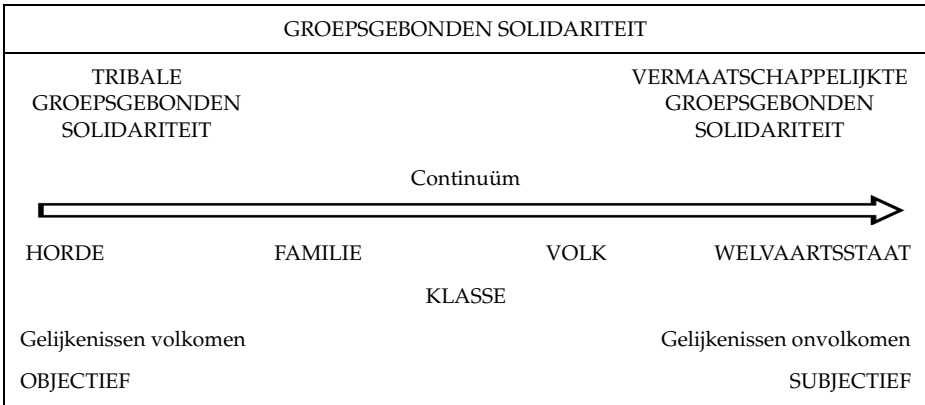
de voorgaande metafoor kunnen we ons afvragen of de huidige multiculturele statelijke of suprastatelijke context nog voldoende om het lijf heeft als identificatiekring.

3.1.3. *Mechanische groepssolidariteit en de uitdijende identificatiekringen*

Uit het voorgaande volgt dus dat groepssolidariteit voortspruit uit de ervaring van gelijkenissen tussen groepsleden. De gelijkenissen worden evenwel minder zichtbaar naarmate de groep heterogener wordt. Als een groep heterogener wordt, nemen de ‘objectieve’ gelijkenissen af en moet men die subjectief oproepen. Hoewel de ingebeeelde gemeenschappen (Anderson, 1983) een aanzienlijke groepscohesie en solidariteit kunnen genereren, zal heel wat energie moeten worden gestopt in de evocatie en de consolidering van de subjectieve gelijkenissen. In extremis kan deze externe dwang zoveel energie opeisen dat er nog weinig overblijft van de gezamenlijke groepsmiddelen waardoor er nog nauwelijks enige ‘objectieve’ redenen zijn waarom een individu zou toetreden tot de groep.

Resumerend kunnen we stellen dat mechanische solidariteit ideaaltypisch ontstaat wanneer de grens tussen ego en alter, tussen individueel lid en de rest van de groep, vervluchtigt waardoor tegelijk ook het verschil tussen individueel belang en groepsbelang vervaagt. In een dergelijke situatie van fundamentele homogenie, van volkomen gelijkenissen, wordt de groep verinnerlijkt waardoor individuen niet anders dan solidair kunnen zijn met de andere groepsleden. Deze situatie komt gemakkelijk tot stand in een functioneel weinig gedifferentieerde gemeenschap die wordt geconfronteerd met een vijandige omgeving. Sahlins omschrijft deze dynamiek op een zeer adequate wijze in zijn werk *Stone age economics*: ‘The tribal plan presents itself as a series of concentric spheres, beginning in the close-knit inner circles of homestead and hamlet, extending thence to wider and more diffuse zones of regional and tribal solidarity, to fade into the outer darkness of an intertribal arena.’ (1974: 279) Maar ook in meer vermaatschappelijkte contexten is het mogelijk om een dergelijke geïnternaliseerde solidariteitsdwang op te roepen. Het spreekt evenwel voor zich dat een en ander moeilijker wordt als de groep groter wordt en de feitelijke heterogeniteit toeneemt. Zo is het evident dat sociale controle op de navolging van de groepsnormen gemakkelijker te realiseren is in groepen waarbij de leden effectief samenleven en er regelmatig face-to-face contacten zijn. Bijgevolg zal de mechanische solidariteit gemakkelijker op te roepen zijn in een horde dan in een multiculturele (welvaart)staat. Beide groepscontexten vormen dan ook de diametraal tegenovergestelde polen van een continuüm dat weergeeft in welke mate een groepsstructuur bevorderlijk is voor het ontstaan van mechanische solidariteit. In *tabel 2* wordt deze dynamiek schematisch weergegeven. In de volgende paragrafen zullen we toelichten hoe en op welke wijze er kan gesproken worden over mechanische solidariteit in een aantal onderscheiden groepsstructuren.

Tabel 2: Solidariteit in uitdijende groep



a. Familiale solidariteit

Een eerste ‘Gemeinschaftliche’ structuur die lijkt te kunnen overleven in de geïndividualiseerde Gesellschaft is de familie. Hoewel sociologen tijdens de afgelopen decennia niet nagelaten hebben om te wijzen op de graduele erosie van de familiale functies (Popenoe, 1993) kunnen we er niet naast dat er ook vandaag nog sprake is van een aanzienlijke mate van *familiale solidariteit*. Ondanks het feit dat vele volwassenen tegenwoordig meer energie stoppen in hun relaties met vrienden dan met familieleden, stelt Komter (2003: 11) vast dat familieleden meer dan twee keer zoveel hulp krijgen dan vrienden.

Volgens sommigen is de verklaring voor deze paradox terug te brengen tot een onbewust streven naar ‘zelf’behoud. Dit standpunt wordt bijvoorbeeld verdedigd door de ‘kin selection theorie’ die veel aandacht krijgt in de (socio)biologie (Dawkins, 1976; Hamilton, 1996; Maynard Smith, 1998; Frank, 1998). Deze theorie probeert in eerste instantie een verklaring te geven voor de paradoxale vaststelling dat individuen solidariteitsgedrag vertonen terwijl dit hun individuele (overlevings)kansen negatief beïnvloedt. Als verklaring hiervoor wijst de kin selection theorie’ erop dat de steun in eerste instantie gericht is op verwanten. Het individuele organisme kan dan wel solidariteitsgedrag vertonen, voor zijn/haar genen is het kennelijk een kwestie van zuiver eigenbelang. ‘The gene is selfish.’ (Dawkins, 1976). Door individuen met gelijkaardig genetisch materiaal bij te staan verhoogt een organisme immers zijn inclusieve overlevingskansen.

Uiteraard zijn er nog andere factoren die men in dit verband kan inroepen. Zo bestaat er in vele landen een wettelijk kader dat interfamiliale financiële transferten stimuleert. In het Belgische rechtssysteem hebben de (klein)kinderen, echtgenoot en ouders van de erflater een wettelijk voorbehouden deel dat hen sowieso toekomt. Ook moeten de verwanten van de erflater minder successierechten betalen dan personen waarmee geen bloedband bestaat. Ten slotte bestaat in onze contreien ook een onderhoudsverplichting ten aanzien van minderjarige kinderen of meerderjarige kinderen/ouders die buiten hun wil behoeftig zijn.

Niet elke vorm van familiale solidariteit kan dus worden gereduceerd tot een ‘eigen genen eerst’-strategie. Hoewel sommigen stellen dat het hier om epifenomenen of rationalisaties gaat, zijn we van mening dat de familiale solidariteit in vele gevallen voortspuit uit een bewuste act die ingegeven is door affectieve gevoelens en/of wederkerigheid. Op deze voedingsbodems zullen we verder in de tekst uitvoerig ingaan.

b. Volksnationalisme

Ook in groepen waar er geen biologische verwantschap bestaat tussen de leden en de onderlinge gelijkenissen op het eerste gezicht minder tastbaar zijn, kan een moderne vorm van mechanische solidariteit ontstaan. Een mooi voorbeeld in dit verband is het volksnationalisme dat door sommigen wordt aanzien als een essentieel vehikel voor de versterking van de band tussen individuele burgers en politieke gemeenschap. Het volksnationalisme gaat ervan uit dat de inwoners van een volwaardige natiestaat een aantal objectieve kenmerken gemeenschappelijk hebben en dat het goed is om deze gemeenschappelijkheid te affirmeren, te koesteren en soms zelfs te bewaken. Het *nationaal-solidarisme* dat werd uitgewerkt door Benito Mussolini is hiervan een ‘mooie’ illustratie.

In die zin worden natiestaten dan ook vaak vergeleken met families. ‘Functioning republics are like families in this crucial respect, that part of what binds people together is their common history.’ (Taylor, 1989: 167). De volksnatie uit zich dan bijvoorbeeld in een gemeenschappelijke taal, religie, geschiedenis of cultuur (Tilly, 1990). Hoewel deze gemeenschappelijkheid in realiteit vaak illusoir of ingebeeld is (Anderson, 1983), heeft ze vaak zeer reële consequenties. Individuen die zich uitdrukkelijk identificeren met een bepaalde volksnatie zullen immers bereid zijn om een aanzienlijke mate van solidariteit te vertonen met hun *compatriots*. Een mooie illustratie hiervan is de Israëliische luchtbrug voor de Ethiopische Falashas tijdens de jaren tachtig van de vorige eeuw. Men mag zich nochtans niet blindstaren op het inclusieve karakter van het volksnationalisme. De keerzijde ervan is immers vaak een grote vijandigheid ten aanzien van het volksvreemde. Zo zou men in dit verband kunnen wijzen op de wijze waarop diezelfde Israëliërs zich verhouden tot de Palestijnen.

c. Solidariteit tussen arbeiders

Meer dan met nationaliteit is de term ‘solidariteit’ verbonden met de arbeidersstrijd. Vele socialisten en communisten namen aan dat van zodra de arbeiders zich bewust zouden worden van hun gemeenschappelijke lot, de solidariteitsgevoelens automatisch zou volgen. In zijn bijdrage *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten* verwoordt Friedrich Engels (1975 (1885): 223) een en ander treffend: ‘Die internationale Bewegung des europäischen und amerikanischen Proletariats ist jetzt so erstarkt, [...] daß das einfache, auf der Einsicht in die Dieseligkeit der Klassenlage beruhende Gefühl der Solidarität hinreicht, unter den Arbeitern aller Länder und Zungen eine und dieselbe große Partei des Proletariats zu schaffen und zusammenzuhalten.’ We weten ondertussen dat een gelijkaardige functie vervullen in het productieproces in vele gevallen niet volstaat om én een groepsbewustzijn én een groepssolidariteit te doen ontstaan. Daarvoor zijn de overige verschillen vaak te groot en/of de vijand (het patronaat) niet zichtbaar en/of meedogenloos genoeg.

d. *Solidariteit tussen staatsburgers*

Durkheim dicht een belangrijke rol toe aan de staat of het orgaan dat alle individuen op een duurzame manier met elkaar verbindt (Turner & Rojek, 2001: 86-87). Volgens hem moet de staat er over waken dat de gegarandeerde individuele rechten niet geschaad worden. De rol van de staat bestaat erin om de individuele burger aan te zetten tot een moreel leven. In die zin vinden bepaalde commentatoren het belangrijk dat de staatsburgers een emotioneel-affectieve in plaats van een rationeel-calculatieve binding ontwikkelen ten aanzien van diezelfde staat zodat een echte natie-staat ontstaat. Die affectieve band met de rechtstaat kunnen we, met Habermas, *constitutioneel patriottisme* noemen. Het is interessant dat dit constitutioneel patriottisme vandaag vaak wordt voorgesteld als een integratieve kracht die duidelijk superieur is aan een vergelijkbaar integratief vehikel zoals het volksnationalisme. Een dergelijk constitutioneel patriottisme kan een aanzienlijke mate van *in-group* solidariteit genereren (en dit zelfs in zeer grote groepen zoals staten) zonder dat dit gepaard hoeft te gaan met een excessieve vijandigheid ten opzichte van de *out-group* (Calhoun, 2002). Durkheim gaat zelfs nog verder wanneer hij stelt dat het collectieve bewustzijn dat geëmaneerd wordt door de staat tot op zekere hoogte de rol vervult van een religie. In het artikel *L'individualisme et les intellectuels* (1898) beschouwt hij de door de staat gewaarborgde individuele rechten als een 'civil religion' (cf. Luhmann, 1981) die net zoals de christelijke moraal een normatieve basis vormt voor de noodzakelijke sociale solidariteit. 'Car on sait aujourd'hui qu'une religion n'implique pas nécessairement des symboles et des rites proprement dits, des temples et des prêtres; tout cet appareil extérieur n'en est que la partie superficielle. Essentiellement, elle n'est autre chose qu'un ensemble de croyances et de pratiques collectives d'une particulière autorité.'

Bij deze verschijnt de mechanische solidariteit in het latere werk van Durkheim dus expliciet terug op het moderne toneel. De hedendaagse solidariteitsgevoelens kunnen immers in bepaalde gevallen nog steeds teruggevoerd worden op het collectief bewustzijn zoals dat gecodificeerd is in de toekenning van gewaarborgde individuele rechten en wordt bewaakt door de staat. Durkheim spreekt in dit verband over het *geïnstitutionaliseerde individualisme* als bron voor solidariteit in de moderne samenleving.

In feite vertonen Durkheims inzichten heel wat gelijkenissen met de rechtsstaatleer zoals die bijvoorbeeld onder impuls van Kant tot stand kwam (De Clercq, 1994: 179 e.v.). Zijn visie is evenwel zeer vernieuwend door het feit dat hij impliciet wijst op de wenselijkheid van een sociale rechtsstaat waarbij de individuele rechten niet beperkt blijven tot de klassieke burgerlijke en politieke rechten maar ook sociale grondrechten behelzen. In feite vertoont de mechanische solidariteit, die voortspuit uit het geïnstitutionaliseerde individualisme, dus enige affiniteit met de *geïnstitutionaliseerde solidariteit* zoals we die terugvinden in de hedendaagse verzorgingsstaat (De Swaan, 1988: 244 e.v.).

3.1.4. *Mechanische solidariteit als resultante van interpersoonlijke affectie*

Sommige commentatoren van Durkheims werk (Collins, 1985; Lindenberg, 1998: 65-66) zijn van oordeel dat mechanische solidariteit nog op een andere wijze kan worden beschouwd als een hedendaags fenomeen. Zij leggen de nadruk op het feit dat mechanische solidariteit ontstaat op basis van gemeenschappelijke gevoelens die resulteren uit fysieke nabijheid. Anders dan bij de premoderne mechanische solidariteit hoeven individuen dus geen objectieve gelijkenissen te vertonen in de zin dat ze bijvoorbeeld deel uitmaken van een ongedifferentieerd collectief. Individuen zijn immers ook in een gedifferentieerde *Gesellschaft* afhankelijk van anderen in de mate dat ze bevestiging kunnen bieden voor hun gevoelens. ‘De même que des états de conscience contraires s'affaiblissent réciproquement, des états de conscience identiques, en s'échangeant, se renforcent les uns les autres. Tandis que les premiers se soustraient, les seconds s'additionnent.’ (Durkheim, 1998 [1893]) De interacties tussen gelijkgestemde individuen hebben een ritueel karakter en vormen zo een barrière tegen de bedreiging die uitgaat van conflicterende sentimenten (Collins, 2004).

Hoewel een dergelijke interactionistische interpretatie op het eerste zicht moeilijker te rijmen is met het uitgesproken structuralistische denkkader van *De la division du travail social*, heeft ze wel degelijk een heuristische meerwaarde voor de wijze waarop mechanische solidariteit tot stand komt. Solidariteit(sgedrag) lijkt in bepaalde omstandigheden immers een nevenproduct van interpersoonlijke gelijkenissen, nabijheid en affect. Heise (1998: 197) spreekt in dit verband over *empathische solidariteit* en die term zullen wij ook gebruiken. Individuen die op elkaar gelijken zijn immers geneigd om elkaar op te zoeken (Batson, 1994). Vervolgens ligt de nabijheid van gelijkgestemde individuen vaak aan de basis van het ontstaan van wederzijdse affectie en genegenheid. De sociale psychologie leert voorts dat gevoelens van genegenheid en affectie een gunstige voedingsbodem zijn voor solidariteitsgedrag.

3.2. *Organische solidariteit als resultante van wederkerigheid*

De semantische definitie die we in de inleiding bespraken, geeft aan dat solidariteit vaak ook wederzijdse steun impliceert. Individuen moeten *elkaar* steunen. Deze wederkerigheid veronderstelt een zekere mate van functionele interdependentie van de betrokkenen en maakt zoals gezegd de kern uit van wat Durkheim als *organische solidariteit* omschreef. Ook mechanische solidariteit impliceert uiteraard reciprociteit. Belangrijk is evenwel dat individuen elkaar hier enkel steunen omdat ze deel uitmaken van hetzelfde collectief. Wanneer twee individuen mekaar steunen is dit slechts een epifenomeen van hun gemeenschappelijk groepstoebehoren. Organische solidariteit ent zich daarentegen wel primair op bilaterale relaties tussen autonome individuen. Daarom is organische solidariteit een typisch modern fenomeen. In moderne samenlevingen met een doorgedreven sociale arbeidsverdeling worden individuen zich immers pas echt bewust van hun individualiteit. Ieder vervult hier een specifieke rol en is daardoor in wezen verschillend van en onvergelijkbaar met de anderen.

3.2.1. *Instrumentele solidariteit als resultante van een investeringslogica*

‘*Opposites attract.*’ Maar volgens Durkheim zijn niet alle verschillen even attractief. Individuen zijn met name op zoek naar functionele verschillen, meer bepaald naar die verschillen die elkaar niet uitsluiten maar wel aanvullen. In een samenleving die gekenmerkt wordt door een sterk doorgedreven sociale arbeidsverdeling zijn deze complementaire verschillen uiteraard ruimschoots aanwezig. Illustratief in dit verband is de proliferatie van de contractuele verbintenissen.

In tegenstelling tot de mechanische solidariteit die voorspruit uit geïnternaliseerde maatschappelijke verplichtingen is de organische solidariteit de resultante van de vrije wil van een autonome persoonlijkheid. Waar mechanische solidariteit in eerste instantie gestoeld was op een ondoordachte plichtmatige identificatie gaat de organische solidariteit gepaard met een rationele act van zelfbewuste subjecten. ‘*I’ll scratch your back, if you’ll scratch mine.*’ Het spreekt dan ook voor zich dat de aanhangers van de rational choice-aanpak zich vooral door deze *instrumentele solidariteitsnotie* aangetrokken voelen. Op het eerste zicht lijkt een dergelijke solidariteitsnotie alvast perfect aan te sluiten bij de zogenaamde ‘investeringslogica’. Coleman (1990: 309) gebruikt deze theorie om te verklaren waarom rationele actoren solidariteitsgedrag vertonen. Zijn antwoord is dat het hier eigenlijk om een investering in de toekomst gaat. Door iemand steun te verlenen, bouwt de steunverlener immers impliciet krediet op bij de steunontvanger. Belangrijk hierbij is dat de steun op het moment van de steunverlening doorgaans meer waarde heeft voor de ondersteunde dan voor de steunverlener. Op een later ogenblik kan deze verhouding zich omkeren en kan de initiële steunverlener dan ondersteund worden door de steunontvanger. Solidariteitsgedrag leidt in dit geval dus tot een win-win situatie. Cruciaal in deze theorie is het feit dat de actoren elkaar herhaaldelijk ontmoeten.

3.2.2. *Compassionele solidariteit als resultante van naastenliefde*

Veel aanhangers van de moraalfilosofische benaderingswijze, die zich onder andere laat inspireren door tweeduizend jaar Christendom, zijn niettemin van oordeel dat de bovenstaande *rational-choice* invulling van organische solidariteit erg eng en cynisch is. Zo biedt de theorie geen verklaring voor solidariteitsgedrag bij eenmalige interacties of situaties waarbij de steunontvangers de steunverleners niet kennen. Toch zijn mensen in de praktijk vaak bereid om anonieme donaties te geven om een of andere nood te lenigen. Vele moraalfilosofen vinden nochtans dat de enige moreel verantwoorde solidariteitsvorm diegene is die gepaard wordt aan belangeloosheid en opofferingsgeest. Ons inspirerend op Schopenhauer en Nussbaum spreken we in dit verband ook over *compassionele solidariteit*.

Essentieel voor de ontwikkeling van een dergelijke vorm van solidariteit is dat men de andere (h)erkent als een medemens, iemand zoals zichzelf, die zich desondanks in een duidelijk minder gunstige situatie bevindt. In die zin hebben we wederom te maken met een afgeleide vorm van organische solidariteit. Ook hier gaat het immers om een bewuste act die het gevolg is van de pertinente verschillen in de bestaans-

omstandigheden van de betrokken individuen. Deze visie wordt mooi verwoord in de pastorale brief 'Economic justice for all' (1986) die uitging van de Katholieke bisschoppen van de Verenigde Staten van Amerika: 'We have to move from our devotion to independence, through an understanding of interdependence, to a commitment to human solidarity. That challenge must find its realization in the kind of community we build among us. Love implies concern for all - especially the poor, [...]' Maar het spreekt voor zich dat de waarde van een dergelijke compassionele solidariteit niet enkel onderschreven wordt binnen een religieuze context. Volgens McClellan is compassionele solidariteit zelfs een cruciaal onderdeel van beschaving *tout court*. Hij omschrijft 'civility' immers als de situatie waarin 'de menselijkheid van zowel zelf als ander wordt erkend en dat men vanuit een besef van onderlinge afhankelijkheid bereid is tot gemeenschappelijkheid met de ander' (2000: 82 op cit. In Komter, 2003: 6).

Op het eerste zicht lijkt de compassionele solidariteit nogal wat gelijkenissen te vertonen met de empathische solidariteitsvorm zoals we die eerder behandelden. Beide bouwen voort op interpersoonlijke affectie. Maar terwijl de compassionele vorm eerder gericht is op de *gegeneraliseerde andere*, ent de empathische variant zich vooral op verhoudingen met *significante gelijken*. Voorts was er bij empathische solidariteit sprake van een interpersoonlijke wederkerigheid, terwijl het bij compassionele solidariteit veeleer gaat om eenrichtingsverkeer.

Sommige auteurs spreken in dit verband over *altruïstische solidariteit* (Stjerno, 2001). Hoewel het predikaat altruïstisch hier op het eerste zicht op zijn plaats lijkt, verkiezen we deze term toch niet te gebruiken. Durkheim, die we als leidraad gebruiken bij onze zoektocht naar de diverse vormen van solidariteit en hun genese, gebruikt de term altruïsme immers in een heel specifieke zin, die tamelijk ver af staat van de wijze waarop we compassionele solidariteit omschreven. Voor Durkheim staat altruïsme gelijk aan zelfopoffering en zelfs zelfvernietiging tot meerder eer en glorie van het collectief (Dubeski, 2001). In Durkheims werk *Le Suicide* spreekt hij ook over de altruïstische zelfmoord waarbij een individu zichzelf letterlijk opoffert voor de groep die hem/haar nauw aan het hart ligt. Het spreekt voor zich dat een dergelijke daad van zelfverloochening enkel kan plaatsvinden als iemand zijn individuele bewustzijn volledig laat beheersen door een collectief bewustzijn. In die zin is altruïsme een extreme vorm van mechanische solidariteit die in zijn meest zuivere vorm aanwezig is in premoderne ongedifferentieerde gemeenschappen. '[L]altruïsme, qui peut être regardé comme la caractéristique morale du primitif.' (Durkheim, 1969 (1897): 240) Maar zoals gezegd bieden ook vandaag nog bepaalde groepen, zoals bijvoorbeeld de religieuze fundamentalisten van Al Qaeda of de volksnationalistische fundamentalisten van Al Aksa, een context waarin altruïstische zelfmoorden plaatsgrijpen.

Nog andere auteurs (Vandevelde, 2003; Komter, 2003) die eveneens afstand nemen van een eenzijdige instrumentele invulling van de solidariteitsnotie laten zich inspireren door bijdragen uit de antropologie. Met name het *Essai sur le don* met de ondertitel *Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* van Marcel Mauss (2003 [1923]) wordt vaak gebruikt. In dit essay wijst Mauss op het grote belang van de gift voor de maatschappelijke cohesie. Volgens hem steunt de maatschappij namelijk op de verplichting om te geven, te ontvangen en terug te geven. Net zoals bij de investeringstheorie van Coleman benadrukt Mauss het belang van reciprociteit bij de gift. Ik geef opdat en omdat jij teruggeeft. *Do ut des*. Maar in tegenstelling tot de

investeringsstheorie stelt Mauss vast dat het uitwisselingsproces in veel gevallen volkomen losstaat van het uitgewisselde. Ik geef opdat jij teruggeeft, maar wat je teruggeeft is volstrekt irrelevant. Er hoeft absoluut geen pariteit te bestaan tussen gave en teruggave. Het feit dat de ontvanger ten gevolge van de schenking aandacht heeft voor de gever is dikwijls veel belangrijker. Vaak gaat een gever er zelfs vanuit dat zijn gift niet door de gever zal (kunnen) worden geretourneerd. Hiermee was Mauss pleitbezorger, *avant la lettre*, van de meerwaarde van het communicatieve handelen. 'In *strategic actions* one actor seeks to influence the behaviour of another by means of the threat of sanctions or the prospect of gratification in order to cause the interaction to continue as the first actor desires. Whereas in a *communicative action* one actor seeks rationally to motivate another by relying on the illocutionary binding/bonding effect (*Bindungseffekt*) of the offer contained in the speech act.' (Habermas, 1990: 58).

De unieke meerwaarde van de bijdrage van Mauss is dat ze aantoonde dat solidariteit niet altijd voortspuit uit ofwel eigenbelang, ofwel onbaatzuchtigheid, maar dat beide polen tegelijkertijd kunnen spelen. Maar misschien nog belangrijker is dat Mauss duidelijk maakt dat solidariteit(sgedrag) in bepaalde gevallen onderhevig is aan een vorm van automatisering en ritualisering waardoor (de intentie tot) solidariteitsgedrag losgekoppeld wordt van de cognitief-evaluatieve (instrumentele) en affectieve componenten die centraal staan in de solidariteitsattitude.

4. Van mechanische solidariteit naar organische solidariteit, en terug

Hoewel Durkheim de instrumentele organische solidariteit naar voren schoof als de dominante solidariteitsvorm in een moderne maatschappij had ook hij serieuze reserves bij de overlevingskracht van een maatschappij die enkel dit type van solidariteit kent. In een kritiek op de analyses van Spencer neemt hij immers impliciet afstand van diens stelling dat een maatschappij die wordt gedreven door ongebreideld 'utilitair individualisme' en contractuele verbintenissen stabiliteit kan vertonen. 'Car, là où l'intérêt règne seul, comme rien ne vient refréner les égoïsmes en présence, chaque moi se trouve vis-à-vis de l'autre sur le pied de guerre et toute trêve à cet éternel antagonisme ne saurait être de longue durée.' (Durkheim, 1998 (1883): 181) In tegenstelling tot Spencer gelooft Durkheim dus niet dat de onzichtbare hand van de vrije markt die de voedingsbodem is voor de instrumentele solidariteit voldoende is. 'Ainsi, l'altruisme n'est pas destiné à devenir, comme le veut M. Spencer, une sorte d'ornement agréable de notre vie sociale; mais il en sera toujours la base fondamentale.' (Durkheim, 1998 (1883): 207) Dit is precies de reden waarom Durkheim in zijn latere geschriften toch een plaats inruimt voor mechanische solidariteit in de moderniteit. De staat kan immers fungeren als een solidariserende machine. Hij verwacht immers dat de staat, net zoals de premoderne horde, een context zal scheppen die de burgers 'onder zachte dwang' zal aanzetten tot solidariteit die het bilaterale *do ut des* overstijgt. Durkheim maakt dan ook een duidelijk onderscheid tussen de organische bilaterale solidariteit die voortvloeit uit het moderne 'utilitair individualisme' en de mechanische multilaterale solidariteit die wordt mogelijk gemaakt door het 'geinstitutionaliseerde individualisme'. 'Sans doute, si la dignité de l'individu lui venait de ses caractères individuels, des particularités qui

le distinguent d'autrui, on pourrait craindre qu'elle ne l'enfermât dans une sorte d'égoïsme moral qui rendrait impossible toute solidarité.' (Durkheim, 2002 [1898]: 7). De staat waarborgt dat alle staatsburgers aanspraak kunnen maken op een aantal duidelijke rechten (*gelijke* rechten) maar verplicht hen ertoe die universele rechten ook wederzijds te respecteren. In die zin is de solidariteit tussen gelijken nodig om de ondraaglijke lichtheid van de solidariteit tussen ongelijken te compenseren.

In het verlengde hiervan merken auteurs zoals De Swaan (1998) op dat deze geïnstitutionaliseerde solidariteit niet losstaat van de toegenomen interdependentie die gepaard gaat met de voortschrijdende sociale arbeidsverdeling. 'Humanitarian and proletarian sensibilities have increasingly made way for a social consciousness: an awareness of interdependency and a sense of responsibility for the plight of others is combined with the conviction that these others ought to be helped, but not anymore by anyone in particular: 'Something ought to be done about it'. [...] The state is the abstract, universal and anonymous caretaker of all members of society. [...] The price of empathy has gone down so much that even common people can afford it' (1998: 255).

Het ziet er met andere woorden naar uit dat de *individuele solidariteitsverplichtingen geëxternaliseerd of ge-out-sourced* worden. De empathische en compassionele solidariteit die geworteld zijn in de gevoelens van autonome individuen worden vervangen door de berekende en onpersoonlijke geïnstitutionaliseerde overdrachten van de staat. In feite wordt de solidariteit door deze 'uitbesteding' gedehumaniseerd. Persoonlijke giften worden vervangen door sociale bijdragen, de bijstand van een naaste of verwant wordt overgenomen door de hulp van een professionele hulpverlener. De burger die het solidariteitsgedrag betaalt, is zich vaak *niet bewust* van de situatie waarin de bijstandtrekker zich bevindt en *voelt* er dus ook doorgaans *geen verbondenheid* mee. Een en ander maakt eens te meer duidelijk dat het analytisch zeer nuttig is om solidariteit als attitude los te koppelen van het solidariteitsgedrag. Niet alleen leidt een solidaire attitude niet automatisch tot solidariteitsgedrag. Maar samen met de dominantie van de geïnstitutionaliseerde solidariteit blijkt dat solidariteitsgedrag steeds vaker voorkomt zonder dat het ingebed is in solidaire houdingen.

Dit betekent tegelijk ook dat de reciprociteit tussen gever en ontvanger vervluchtigt. Het was nochtans precies die dynamiek die aan de basis lag van het ontstaan van instrumentele solidariteit. Bijgevolg lijkt alles erop te wijzen dat de geïnstitutionaliseerde solidariteit die ten grondslag ligt aan de moderne welvaartsstaat als het ware alle andere solidariteitsdynamieken en -vormen heeft opgeslokt. Deze evolutie heeft alvast een aantal duidelijke voordelen. In de mate dat de lasten die solidariteitsgedrag met zich meebrengen 'evenredig' worden verdeeld, wordt de solidariteit als het ware geïniversaliseerd. De Swaan parafraserend kunnen we stellen: 'Iedereen kan het zich niet alleen veroorloven. Iedereen moet het zich ook veroorloven.' Doordat solidariteitsgedrag in de welvaartsstaat steeds vaker een gewaarborgd individueel recht is geworden, is de solidariteit tevens *onvoorwaardelijker* geworden. Het simpele feit dat men beantwoordt aan bepaalde formele criteria is in vele gevallen voldoende opdat men solidariteitsgedrag zal ervaren. Solidariteitsgedrag is niet langer een individuele verantwoordelijkheid. De precare band tussen solidariteitsgedrag en solidaire houdingen is immers doorgeknipt. De bijstandtrekker is dan ook geen dankbaarheid verschuldigd aan de schenker. Aansluitend bij Mauss kunnen we het geïnstitutionaliseerde solidariteitsge-

drag in de welvaartsstaat dan ook niet langer een gift noemen. Bij een gift is het immers essentieel dat de ontvanger zich bewust is van de schenker en het ‘geschenk’.

Maar in het verlengde van het voorgaande moeten we tegelijk ook wijzen op een aantal zeer problematische aspecten van deze evolutie. De afhankelijkheid van geïnstitutionaliseerde solidariteit houdt immers een aantal duidelijke risico's in. Zoals we hoger hebben besproken, is de geïnstitutionaliseerde solidariteit een vorm van mechanische solidariteit die sterk steunt op *dwang* en op de *gelijkenissen* tussen staatsburgers. Iedereen is gelijk voor de wet. Gegeven de schaalgrootte van de meeste staten, en nog belangrijker van de suprastatelijke gehelen, is het echter zeer moeilijk om die dwang in de individuele staatsburgers te verankeren. Doordat er nauwelijks enige universele ‘objectieve’ gelijkenissen bestaan, is het immers zeer moeilijk om een sterk gemeenschapsgevoel of een wezenlijke groepsidentificatie tot stand te brengen. Men kan uiteraard proberen om dergelijke gelijkenissen subjectief op te roepen maar dit is zeker in een periode die gekenmerkt wordt door massale migratiebewegingen een zeer hachelijke onderneming. Volgens sommigen bestaat de enige integratieve kracht die men in dergelijke uitgedijde kringen kan inroepen erin dat men simpelweg tot die kring behoort en hieraan een aantal wettelijk gewaarborgde rechten (en plichten) ontleent. Maar het spreekt voor zich dat een dergelijk constitutioneel patriotisme wel een erg abstracte en ideaaltypische constructie is. Enkele zeer specifieke historische periodes niet te nagesproken –bijvoorbeeld tijdens de Franse of Amerikaanse revolutie– heeft een constitutie (in de ruime zin van het woord) mensen zelden begeistert. In afwezigheid van een geïnternaliseerde dwang bij de individuele staatsburgers moet de overheid de solidariteit afdwingen onder externe dwang en controle. Sociaal-psychologen benadrukken alvast dat het erg moeilijk is om op deze wijze duurzame solidariteit te realiseren. ‘Solidariteit laat zich niet afdwingen. Zodra iemand eist dat anderen solidair met hem zijn, loopt het spaak, want de daarbij horende gevoelens laten zich niet zomaar manipuleren. Er is dan ook sprake van schijn-solidariteit, als anderen kritiekloos volgen; want zij zullen afhaken, als het echt spannend of moeilijk wordt.’ (Remmerswaal, 1984 (1982): 78) Hoe dan ook kan de overheid deze coërcerende opdracht enkel vervullen als ze hiervoor de nodige middelen mobiliseert, middelen die ze niet kan gebruiken om individuele noden te lenigen.

De geïnstitutionaliseerde solidariteit is evenwel niet uitsluitend gebaseerd op externe dwang. Men zou immers kunnen zeggen dat de overheid fungeert als een (tussen)persoon waarmee de individuele burger een redelijk duurzame instrumentele verhouding onderhoudt die aanleiding geeft tot een soort van instrumentele solidariteit. Niet toevallig spreekt de (gewone) burger vaak over ‘de staat’ alsof het over een persoon gaat. De individuele burger draagt immers via allerlei belastingen middelen over aan de staat, waarvoor die staat vervolgens een aantal noden lenigt. In bepaalde gevallen zijn dit de noden van de ene belastingbetaler, in andere gevallen gaat het om een andere belastingbetaler. Die ‘geef-krijg-dynamiek’ wordt zo vaak herhaald dat een en ander quasi-automatisch lijkt te verlopen. Misschien zit in die machinale repetitie wel de grote (overlevings)kracht van ons welvaartssysteem.

Maar de staat is uiteraard geen persoon. Eén les maatschappelijke vorming is vaak genoeg om scholieren hiervan te overtuigen. Als de staat al een persoon is, dan gaat het om ieder van ons tegelijkertijd. *L'état c'est nous*. Maar op de keper beschouwd, blijft het moeilijk om deze democratische boutade te verzoenen met de bureaucratische

machinerie die de meest tastbare belichaming is van de welvaartsstaat met zijn machinale solidariteit. In die zin is het moeilijk om de geïnstitutionaliseerde solidariteit te verbinden met de instrumentele solidariteit zoals die geënt was op de bilaterale relaties van nutsmaximaliserende autonome personen. Niet alleen wordt er via de staat altijd een multilaterale relatie gelegd maar tevens is het de vraag of een burger überhaupt autonoom kan kiezen om al dan niet een multilaterale ruilrelatie met de staat aan te gaan. Want hoewel de Belgische federale premier Guy Verhofstadt ooit in zijn burgermanifesten schreef dat een burger het recht moet hebben om uit de staat te stappen, wijst de dagdagelijkse werkelijkheid uit dat dit de facto een illusoire optie is. Maar laat ons even aannemen dat Verhofstadts voorstel wel realistisch is. Zouden de jongere burgers in een periode die gekenmerkt wordt door vergrijzing en ontgroening nog vanuit instrumentele overwegingen investeren in de staat?

Literatuur

- Ajzen, I. (1987) 'Attitudes, traits, and actions: Dispositional prediction of behavior in personality and social psychology', *Advances in experimental social psychology*, 20: 1-63.
- Ajzen, I. & M. Fishbein (1980) *Understanding attitudes and predicting social behavior*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Allport, G.W. (1935) 'Attitudes', in C. Murchison (ed.) *A handbook of social psychology*, Worcester: Clark University Press.
- Anderson, B. (1983) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London: Verso.
- Batson, C.D. (1994) 'Why act for the public good? Four answers', *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20: 603-610.
- Bellah, R.N., Madsen, R., Sullivan, W.M., Swidler, A. and Tipton, S.M. (1985). *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Benedict, R. (1946 (1935)) *Patterns of culture*, London: Routledge.
- Calhoun, C. (2002) 'Imagining solidarity: cosmopolitanism, constitutional patriotism, and the public sphere', *Public Culture*, 14 (1): 147-171.
- Chai, S.-K. & M. Hechter (1998) 'A theory of the state and of social order', pp. 33-60, in P. Doreian & T. Fararo (eds.), *The problem of solidarity. Theories and models*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Coleman, J.S. (1990) *Foundation of social theory*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Collins, R. (1985) *Three sociological traditions*, Oxford: Oxford University Press.
- Collins, R. (2004) *Interaction ritual chains*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

- Dawkins, R. (1976) *The selfish gene*, Oxford: Oxford University Press.
- De Clercq, B.J. (1994) *Macht en principe. Over rechtvaardiging van de politieke macht*, Tielt: Lannoo.
- De Swaan, A. (1988) *In care of the state. Health care, education and welfare in Europe and the USA in the modern era*, Cambridge: Polity Press.
- De Swaan, A. (1994) 'Identificatie in uitdijende kring', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 20 (3), pp. 6-24.
- Dubiski, N. (2001) 'Durkheim's altruism as the source of his social holism: A discussion of the viability of a social basis for moral principles', *Electronic Journal of Sociology*, 5 (3): 1-17.
- Durkheim, E. (1975 (1889)) 'Communauté et société selon Tönnies', pp. 383-390 in E. Durkheim, *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Editions de Minuit.
- Durkheim, E. (1969 (1897)) *Le suicide. Etude de sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (1998 (1893)) *De la division du travail social*, Paris: Quadrige/ Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (2002 (1898)) 'L'individualisme et les intellectuels', *Revue Bleue*, 4: 7-13.
- T. J. Fararo & P. Doreian, 'The theory of solidarity: an agenda of problems', pp. 1-31 in P. Doreian & T. Fararo (eds.), *The problem of solidarity. Theories and models*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Fishbein, M. & I. Ajzen (1975) *Belief, attitude, intention and behavior: An introduction to theory and research*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Frank, S.A. (1998) *Foundations of social evolution*, Princeton: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1996) 'National unification and popular sovereignty', *New Left Review*, 219: 3-13.
- Habermas, J. (2000 (1983)) *Moral consciousness and Communicative Action*, Cambridge, Ma.: MIT-Press.
- Hamilton, W.D. (1996) *Narrow roads of gene land*, New York: W.H. Freeman.
- Hechter, M. (1987) *Principles of group solidarity*, Berkeley: University of California Press.
- Heise, D. (1998) 'Solidarity and the effect control model', in P. Doreian & T. Fararo (eds.), *The problem of solidarity. Theories and models*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Komter, A. (2003) *Solidariteit en het offer*, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar 'vergelijkende studies van maatschappelijke solidariteit' aan de Universiteit Utrecht op vrijdag 24 januari 2003.

- Lindenberg, S. (1998) 'Solidarity: its microfoundations and macrodependence. A framing approach', pp. 61-112 in P. Doreian & T. Fararo (eds.), *The problem of solidarity. Theories and models*, Amsterdam: Gordon and Breach Publishers.
- Maffesoli, M. (1996) *The time of the tribes: the decline of individualism in mass society*, London: Sage.
- Marx K. & F. Engels (1975) *Werke, Band 21*, Berlin: Karl Dietz Verlag.
- Mauss, M. (2003 (1923-24)) 'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', pp. 143-279 in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Quadrige/ Presses Universitaires de France.
- Maynard-Smith, J. (1998) 'The origin of altruism', *Nature*, 393: 639-640.
- Offe, C. (2003) *Institutions' role in the distribution and control of social power*, paper gepresenteerd op de conferentie Crafting and operating institutions, Yale University, april 2003.
- Popenoe, D. (1993) *American family decline, 1960-1990: A review and appraisal*, *Journal of Marriage & Family*, 55 (3), 527-541.
- Putnam, R. (2000) *Bowling alone*, New York: Simon & Schuster.
- Remmerswaal, J. (1982) *Groepsdynamika I. Inleiding*, Baarn: H. Nelissen.
- Rosenberg, M.J. & C.I. Hovland (1960) *Attitude organisation and change*, New Haven, Con.: Yale University Press.
- Rosanvallon, P. (1995) *La nouvelle question sociale. Repenser l'état-providence*, Paris: Seuil.
- Sahlins, M. (1974) *Stone age economics*, London: Tavistock Publications.
- Stjerno, S. (2001) *Solidarity in the rhetoric of political parties in Western Europe*, paper voorgesteld op de RC 19 conferentie in Oviedo.
- Tajfel, H. & A.L. Wilkes (1963) 'Classification and quantitative judgment', *British Journal of Psychology*, 54: 101-114.
- Taylor, C. (1989) 'Cross-purposes: the liberal-communitarian debate', pp. 159-182 in N.L. Rosenblum (ed.) *Liberalism and the moral life*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Tilly, C. (ed.) (1996) *Citizenship, identity and social history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J.C. (1987) *Rediscovering the social group. A self-categorization theory*, Oxford: Blackwell.
- Turner B.S. (1999) 'The Possibility of Primitiveness: Towards a Sociology of Body Marks in Cool Societies', *Body & Society*, 5 (2), 39-50.
- Turner, B. S. & C. Rojek (2001) *Society and culture. Principles of scarcity and solidarity*, London: Sage.

- Vandevelde, T. (2003) 'Solidariteit met ouderen als gift', *Ethiek & Maatschappij*, 6 (2), 16-23.
- Vranken, J. (2004) 'Waar wachten we nog op? Gelijke kansen, een stap verder', pp. 19-30 in Spee, S., Lodewyckx, I., Motmans, A. & M. Van Haegendoren (eds.), *Wachten op... Gelijke Kansen. Jaarboek 2*, Antwerpen/Apeldoorn: Garant.