

Op de ruïnes van de traditie
Individualisering, culturele verandering en de toekomst van sociologie*

Dick Houtman

Postadres
Vakgroep Sociologie
Faculteit der Sociale Wetenschappen
Erasmus Universiteit
Postbus 1738
3000 DR Rotterdam

Telefoon
010-4082118/2085

Fax
010-4089098

Email
houtman@fsw.eur.nl

Internet
<http://web.eur.nl/fsw/staff/homepages/houtman/>

* Paper gepresenteerd tijdens de door de KNAW op 19 april 2004 georganiseerde conferentie *De toekomst van de sociologie*. Tevens te verschijnen in een naar aanleiding van deze conferentie te verschijnen bundel.

Op de ruïnes van de traditie

Individualisering, culturele verandering en de toekomst van sociologie

Dick Houtman

1. Inleiding

De hedendaagse transformatie van de westerse samenleving wordt door sociologen getypeerd als ‘reflexieve modernisering’ (Beck, 1992; Beck et al., 1994), ‘detraditionalisering’ (Heelas, 1995) en ‘postmodernisering’ (Crook et al., 1992; Inglehart, 1997). Wat deze karakterisering met elkaar gemeen hebben, is de overtuiging dat de normatieve dwang van traditionele waarden en normen en de legitimiteit van institutioneel gesanctioneerde rolvoorschriften fors is afgenomen. Zijderveld (2000: 13) karakteriseert het culturele klimaat van laatmoderne samenlevingen dan ook terecht als een ‘anti-institutional mood’.

Wat betekent deze laatmoderne – of, zo men wil, postmoderne – conditie voor de sociologie? Luiden deze maatschappelijke transformatieprocessen het einde van de sociologie in? Beschikt de sociologie wel over het geschikte intellectuele gereedschap voor de analyse van zo’n samenleving, gekenmerkt door fragmentatie, vluchtigheid, modegevoeligheid en emotionalisme? Van Doorn, ooit optimistisch pleitbezorger van een ‘moderne sociologie’ (Van Doorn en Lammers, 1959), is hierover bepaald sceptisch: ‘Vrijwel overal is er sprake van een zekere mate van sociale fragmentatie, snel wisselend gedrag en verhoogde subjectivering in het maatschappelijk verkeer, als gevolg waarvan het sociaal-wetenschappelijk denken in termen van instituties en structuren min of meer outdated lijkt te zijn geworden. (...) Tal van institutionele verbanden zijn lossier en minder verplichtend geworden, zoals het geval is bij families, verenigingen, kerk en staat. (...) Individuele vrijheid, vooral keuzevrijheid, is een nagenoeg onaantastbaar recht geworden’ (2000: 33-34).

Duyvendak (2004) karakteriseert deze individualiseringstheorie echter als een mythe en laat zich bijgevolg kritisch uit over Van Doorns sombere gedachten over de toekomst van de sociologie. Tegen alle retoriek over individuele keuzevrijheid in, zo stelt Duyvendak, neemt gezamenlijk handelen ook in de hedendaagse samenleving nog steeds een belangrijke plaats in, is het opvallend hoeveel mensen precies dezelfde ‘individuele’ keuzen maken en worden bepaalde vormen van individualisering zelfs mede mogelijk gemaakt door instituties. Ik wil in

deze bijdrage nog een stap verder gaan door de stelling te verdedigen dat het, ironisch genoeg, juist de door Van Doorn benadrukte afgenomen legitimiteit van traditie en instituties is, die verantwoordelijk is voor het ontstaan van nieuwe, min of meer stabiele en collectief gedragen gedragspatronen van het door Duyvendak bedoelde type.

Deze nieuwe patronen worden gesponnen, en raken tot op zekere hoogte geïnstitutionaliseerd, in de omgang met culturele problemen betreffende identiteit en zingeving. Deze problemen zijn in de hedendaagse laatmoderne samenleving saillant dan voorheen, juist doordat hun ooit 'voorgegeven' en als min of meer 'vanzelfsprekend' aanvaarde oplossingen voor velen hun geloofwaardigheid hebben verloren. Daarmee vormen deze identiteits- en zingevingproblemen de vruchtbare humuslaag waarop het sociale leven zich in nieuwe vormen plooit. Ik deel kortom noch Van Doorns pessimisme, noch Duyvendaks geruststellende suggestie dat een grondige revisie van het vertrouwde sociologische gedachtegoed niet noodzakelijk is.

Ik demonstreer een en ander aan de hand van een analyse van de opkomst en groei van nieuwe collectief gedragen patronen in de sfeer van politiek (paragraaf 2) en religie (paragraaf 3). Ik bekritiseer in dat verband twee op deze terreinen nog steeds invloedrijke uit de negentiende eeuw stammende sociologische theorieën: de klassenbenadering van de politiek en de seculariseringstheorie. Beide zijn sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw weliswaar onder vuur komen te liggen vanwege hun onvermogen om de nieuw gegroeide politieke en religieuze patronen overtuigend te verklaren, maar bevredigende theoretische alternatieven zijn vooralsnog niet of nauwelijks voorhanden. Ik rond af met enkele opmerkingen over de wenselijke toekomst van de sociologie (paragraaf 4).

2. Een nieuwe politiek cultuur

2.1. Inleiding

Onder het grote publiek, in de journalistiek en ook in bepaalde wetenschappelijke kringen leeft de gedachte dat de politiek zijn structuur goeddeels heeft verloren. Kiezers zouden steeds meer stemmen op grond van vluchtige issues, waarbij hun voorkeuren steeds meer worden bepaald door gelikte mediacampagnes. De kwaliteit van door politici gebezigde 'onliners' en hun uitstraling in de media zouden steeds belangrijker worden, terwijl politiek-inhoudelijke standpunten steeds meer naar de achtergrond verdwijnen. Het onderscheid tussen 'links' en 'rechts' zou hierdoor inmiddels vrijwel geïmplodeerd zijn.

Sociologisch onderzoek dat wordt verricht vanuit de wellicht meest gangbare sociologische benadering van de politiek, de klassenanalyse, lijkt zo'n beeld te bevestigen. Nieuwbeerta (1995) toont in zijn proefschrift bijvoorbeeld aan dat de vertrouwde politieke breuklijn met enerzijds een links stemmende arbeidersklasse en anderzijds een rechts stemmende middenklasse sinds de Tweede Wereldoorlog in de meeste westerse samenlevingen aanzienlijk is verzwakt. Maar betekent dit dat hiervoor slechts een schare van 'zappende' kiezers in de plaats komt? Of gaat achter de neergang van de vertrouwde relatie tussen klasse en stemgedrag in feite de opkomst van nieuwe min of meer stabiele patronen schuil? En, niet minder belangrijk: heeft de erosie van de vertrouwde patronen het sociologisch vertrouwen in de klassenanalyse ondergraven?

2.2. De traditie van de klassenanalyse

De verzwakking van de vertrouwde relatie tussen klassenpositie en stemgedrag in de afgelopen halve eeuw doet lang niet alle sociologen twijfelen aan de houdbaarheid van de klassenbenadering van de politiek. Dit is des te opvallender, omdat Nieuwbeerta's (1995) poging om deze ontwikkeling op grond van de logica van de klassenanalyse zelf te verklaren jammerlijk faalt. Hij is eerlijk genoeg om dit toe te geven, maar suggereert tegelijkertijd dat toekomstig onderzoek misschien wel betere resultaten oplevert wanneer nog verder gedetailleerde klassenschema's worden toegepast dan hij nu reeds heeft gedaan (1995: 201). De Britse socioloog John Goldthorpe voert een vergelijkbaar pleidooi waar hij stelt dat de klassenbenadering van de politiek, ondanks kritiek van bijvoorbeeld Clark en Lipset (1991) en Pakulski en Waters (1996), nog volop perspectief biedt. Noodzakelijk is volgens hem slechts 'to attend to the analytical developments that are required if the relationships that actually do prevail (...) are to be more profitably examined' (2001: 111-112). Wat minder verhullend geformuleerd: sociologen moeten gewoon aanvullende economische belangen bedenken en op grond daarvan andere klassen onderscheiden om ook links stemmen door de middenklasse te kunnen interpreteren aan de hand van de vertrouwde theoretische logica.

Deze moeite kan Goldthorpe zich besparen, want dit hebben anderen al voor hem gedaan: de bedenkers van de zogenoemde 'New Class Theory', door Daniel Bell (1980: 145) niet ten onrechte gekarakteriseerd als 'a linguistic and sociological muddle'. En inmiddels hebben nijvere sociologen behalve economische redenen voor de middenklasse om links te stemmen ook economische redenen voor de arbeidersklasse bedacht om juist rechts te stemmen (bijv. Weakliem en Heath, 1994: 246-247). De theorie dat het stemgedrag wordt bepaald door klassengebonden economische belangen is hiermee inmiddels goeddeels

geïmmuniseerd voor weerlegging. Ieder willekeurig patroon kan in deze zin worden geïnterpreteerd: stemt de middenklasse rechts, dan komt dat doordat zij haar economische klassenbelangen nastreeft; stemt zij links, dan komt dat óók doordat zij haar economische klassenbelangen nastreeft. En voor de arbeidersklasse geldt uiteraard precies hetzelfde.

Er bestaat in de sociologie kortom een sterke neiging om de nieuwe patronen zoals die uit empirisch onderzoek naar voren komen met de vertrouwde theoretische kaders te interpreteren. En op zichzelf is er natuurlijk helemaal niets mis mee om nieuwe feiten te interpreteren aan de hand van bestaande theorieën. Maar wel problematisch is het wanneer niet meer gebeurt dan dit: wanneer het blijft bij het eenvoudigweg van buitenaf opplakken van theoretische interpretaties, die allerhande beweegredenen aan mensen toeschrijven zonder te onderzoeken of ze feitelijk een rol spelen. De ambitie om menselijk ‘gedrag’ te ‘verklaren’ uit ‘oorzaken’ – en dus de ‘beweegredenen’ die mensen voor hun handelen hebben volledig buiten beschouwing te laten –, verschaft sociologen dan een verontrustend grote vrijheid om de fantasie de vrije loop te laten en *ieder* aangetroffen patroon te interpreteren in termen van de vertrouwde theoretische kaders.

Wat is de wetenschappelijke status van dergelijke interpretaties? Zijn dit werkelijk de redenen die mensen hebben om links dan wel rechts te stemmen? Of zeggen deze interpretaties meer over de theorie waarin politiek sociologen vanouds geloven? Er is maar een manier om daarachter te komen en dat is de ervaringswerkelijkheid serieus nemen en dus de redenen om links dan wel rechts te stemmen daadwerkelijk in het onderzoek betrekken. Wie dat doet, ontdekt dat als leden van de arbeidersklasse links en die van de middenklasse rechts stemmen, zij dat, precies zoals de traditionele klassenanalyse voorspelt, inderdaad doen op grond van met klassenbelangen verbonden economische stemmotieven. Stemt de arbeidersklasse links, dan doet zij dat dus op economische gronden (een voorkeur voor economische herverdeling als stemmotief), die te herleiden zijn tot een zwakke arbeidsmarktpositie en bijgevolg tot een economisch klassenbelang. En stemt de middenklasse rechts, dan doet zij dat eveneens op economische gronden, in dit geval een afkeer van economische herverdeling, die voortvloeit uit een met een sterke arbeidsmarktpositie verbonden economisch klassenbelang. De vertrouwde klassenanalyse kan dus nog niet worden afgeschreven, want verklaart op bevredigende wijze het gedrag van een, weliswaar slinkend, deel van het electoraat (Achterberg en Houtman, 2004a).

Belangrijker is dat de afwijkingen van dit conventionele patroon, die in westerse samenlevingen dus steeds frequenter voorkomen, niets met klassegebonden economische belangen van doen hebben. In plaats daarvan komen rechtse stemmen uit de arbeidersklasse

en linkse uit de middenklasse voort uit culturele stemmotieven. De stemmotieven vloeien bovendien niet voort uit verschillen naar klassenpositie, maar zijn verbonden met verschillen naar cultureel kapitaal. Stemt de arbeidersklasse rechts, dan is daarvoor haar autoritarisme verantwoordelijk, dat niet voortkomt uit een zwakke positie op de arbeidsmarkt, maar verbonden is met haar geringe hoeveelheid cultureel kapitaal. En stemt de middenklasse links, dan doet zij dat op grond van haar libertarisme, dat is verbonden met de grote hoeveelheid cultureel kapitaal waarover zij beschikt en dus met haar positie op de arbeidsmarkt evenmin iets van doen heeft (Achterberg en Houtman, 2004a).

Naast de vertrouwde economisch-politieke breuklijn van een links stemmende arbeidersklasse tegenover een rechts stemmende middenklasse bestaat inmiddels kortom een cultureel-politieke breuklijn, waarin links stemmende hoog opgeleiden met veel cultureel kapitaal tegenover rechts stemmende laag opgeleiden met weinig cultureel kapitaal staan. Het vasthouden aan de sociologische traditie van de klassenanalyse, en in het bijzonder de gewoonte om de invloed van de klassenpositie op het stemgedrag eenvoudigweg te bestuderen door de sterkte van de relatie tussen beide variabelen te berekenen, heeft daarmee twee perverse gevolgen. Deze gewoonte leidt er, in de eerste plaats, toe dat de invloed van de klassenpositie op het stemgedrag in empirisch onderzoek stelselmatig wordt onderschat. De relatie tussen klassenpositie en stemgedrag meet immers niet de invloed van de klassenpositie op het stemgedrag, maar het saldo van een dergelijk klassengebonden stemgedrag en een daaraan tegengesteld cultureel stemgedrag. Naarmate dit cultureel stemgedrag sterker is, wordt de invloed van de klassenpositie op het stemgedrag bijgevolg meer onderschat. Wanneer beide breuklijnen, zoals thans in Nederland, ongeveer even sterk zijn, dan wordt op grond van het ontbreken van een relatie tussen klassenpositie en stemgedrag bijvoorbeeld ten onrechte geconcludeerd dat de klassenpositie geen invloed meer heeft op het stemgedrag (Houtman, 2003a: 103-120). Het vasthouden aan de vertrouwde theoretische benadering heeft hier dus als ironisch gevolg dat wordt bijgedragen aan het premature delven van haar eigen graf. In de tweede plaats, en in deze context belangrijker, maakt het vasthouden aan de traditie van de klassenanalyse volstrekt onzichtbaar dat de politiek in toenemende mate wordt gedomineerd door een cultureel-politieke breuklijn. Hoe kan de toegenomen betekenis van deze nieuwe breuklijn worden begrepen?

2.3. Ronald Inglehart en de 'nieuwe politieke cultuur'

Sociologen die zich verzetten tegen de traditionele dominantie van de klassenanalyse oriënteren zich in hoge mate op Ingleharts theorie over culturele verandering (1977, 1990,

1997). Dat is op zichzelf niet zo vreemd, want in deze theorie neemt de culturele factor een belangrijker plaats in dan binnen de klassenanalyse. Hoewel Ingleharts theorie zeker goede aanknopingspunten biedt voor de verklaring van de afgenomen relatie tussen klassenpositie en stemgedrag, is zij betrekkelijk vaag over de precieze manier waarop culturele verandering tot deze afname leidt en is zij bovendien op essentiële onderdelen onhoudbaar (Houtman, 2003: 66-102, 136-138).

Inglehart meent, zoals bekend, dat de steeds grotere welvaart heeft geleid tot een toegenomen nadruk op individuele vrijheid en zelfontplooiing, door hem aangeduid als ‘postmaterialisme’ en opgevat als tegenpool van ‘materialisme’. Zijn theorie hieromtrent wordt enthousiast omarmd door degenen die kritisch staan tegenover de traditionele dominantie van de klassenanalyse. Lafferty en Knutsen (1985: 411) spreken zelfs over ‘a subdiscipline of “postmaterialist studies”’ en Layman en Carmines (1997: 767) over een ‘not-so-modest cottage industry’. Dit enthousiasme over Ingleharts theorie is enigszins misplaatst, omdat inmiddels duidelijk is dat zij, ondanks enkele belangrijke inzichten, in twee cruciale opzichten de plank mis slaat.

In de eerste plaats blijkt de voor Ingleharts theorie cruciale hypothese dat opgroeien onder welvarende omstandigheden leidt tot ‘postmaterialisme’ – een hypothese die, merkwaardig genoeg, door Inglehart zelf nooit op serieus te nemen wijze is getoetst – onhoudbaar te zijn. Zo er al sprake is van een proces van culturele verandering in de richting van een ‘postmaterialistische’ waardeoriëntatie, schiet Ingleharts ‘materialistische’ verklaring hiervoor dus tekort. Ik ga hier op deze plaats verder niet op in (zie Houtman, 2003a: 66-102).

In de tweede plaats is er iets grondig mis met Ingleharts conceptualisering en operationalisering van het onderscheid tussen ‘materialisme’ en ‘postmaterialisme’ en, in het verlengde daarvan, dat tussen ‘oude’, ‘industriële’ of ‘klassenpolitiek’ enerzijds en ‘nieuwe’, ‘postindustriële’ of ‘culturele politiek’ anderzijds (bijv. Flanagan, 1979, 1982, 1987; Achterberg, 2004). Het probleem is, kort en goed, dat Inglehart de mogelijkheid van rechts postmaterialisme uitsluit. Zijn conceptualisering en operationalisering van postmaterialisme komen er op neer dat ‘postmaterialisme’ staat voor een combinatie van links-libertaire waarden en een saillantie van culturele in plaats van economische issues. ‘Nieuwe’ politiek wordt door Inglehart bijgevolg opgevat als ‘nieuw linkse’ politiek. Toen hij zijn theorie in de jaren ‘70 formuleerde, was dit uiteraard zo gek nog niet. ‘Nieuwe’ politiek was toen links-libertaire politiek. Maar sinds de jaren ‘80 kunnen wij in de meeste westerse samenlevingen ook en vooral ‘nieuw rechtse’ politiek waarnemen. En het probleem is dat dit ‘nieuw rechts’ even ‘postmaterialistisch’ is als ‘nieuw links’. Ook hier gaat het immers niet over de oude

klassengebonden economische kwesties van herverdeling, koopkrachtplaatjes, sociale zekerheid, etcetera, maar evenzeer om de omgang met culturele verschillen en identiteiten (een harde aanpak van de misdaad, een dito opstelling tegenover immigranten en asielzoekers, een sceptische houding ten aanzien van multiculturalisme, etcetera).

Ingleharts tegenstelling tussen postmaterialisme en materialisme blijkt in de praktijk echter weinig anders te meten dan de vertrouwde ideologische tegenstelling tussen autoritarisme en libertarisme (Houtman, 2003a: 66-82). Van deze tegenstelling werd reeds in de jaren vijftig vastgesteld dat zij zo goed als los staat van het tweede in het voorgaande genoemde stemmotief, economisch conservatisme / progressiviteit. Bovendien was destijds ook al bekend dat beide stemmotieven ‘omgekeerd’ gerelateerd zijn aan de klassenpositie (ik ga hier even voorbij aan het feit dat autoritarisme / libertarisme niet zozeer is verbonden met de klassenpositie, als wel met de hoeveelheid cultureel kapitaal waarover men beschikt). Het op te lossen probleem is kortom hoe kan worden begrepen dat dit culturele stemmotief in de loop der tijd steeds meer gewicht heeft gekregen bij de totstandkoming van het stemgedrag.

Dit verklaringsprobleem staat centraal in het promotie-onderzoek van Peter Achterberg. Om hierop greep op te krijgen, doet hij recht aan het feit dat culturele vraagstukken niet *per se* een links-libertair profiel hebben. In een analyse van gegevens over 20 westerse landen sinds 1945 demonstreert hij, ten eerste, dat culturele vraagstukken inderdaad steeds meer op de voorgrond zijn komen te staan – in zowel links-libertaire als rechts-autoritaire gedaanten. In de tweede plaats toont hij aan dat naarmate in een land of een periode dergelijke culturele vraagstukken saillant zijn, de relatie tussen klassenpositie en stemgedrag zwakker is. Veelzeggend is, ten derde, dat de saillantie van klassengebonden economische vraagstukken in dezelfde periode niet of nauwelijks is afgenomen en bovendien geen invloed heeft op de sterkte van de relatie tussen klassenpositie en stemgedrag (Achterberg, 2004). En wat deze patronen suggereren, blijkt inderdaad het geval: juist de kiezers voor wie culturele issues saillant zijn, laten zich inderdaad primair leiden door culturele stemmotieven (Achterberg en Houtman, 2004b).

Hoewel dit onderzoeksproject nog volop in ontwikkeling is, wijst vooralsnog kortom alles erop dat de erosie van het vertrouwde patroon van een links stemmende arbeidersklasse en een rechts stemmende middenklasse het gevolg is van de culturele transformatie van laatmoderne samenlevingen. Culturele vraagstukken rond de omgang met culturele verschillen en identiteiten zijn, onder invloed van de afgenomen greep van traditionele waarden en normen op het sociale leven, steeds meer in het brandpunt van samenleving en politiek komen te liggen, waardoor het stemgedrag steeds meer wordt aangestuurd door

culturele stemmotieven. Doordat, zoals gezegd, autoritarisme leidt tot rechts stemmen, maar wordt gedragen door de arbeidersklasse, terwijl libertarisme juist leidt tot links stemmen, maar wordt gedragen door de middenklasse, ondermijnt deze toenemende structurering van de politiek door een nieuwe cultureel-politieke breuklijn het vertrouwde patroon van een links stemmende arbeidersklasse en een rechts stemmende middenklasse.

De herstructurering van het politieke landschap kan dus worden begrepen als een gevolg van de worsteling met culturele vraagstukken in laatmoderne samenlevingen. De nieuwe en min of meer stabiele patronen onttrekken zich echter aan de logica van de conventionele klassenanalyse en worden door haar aanhoudende dominantie in veel onderzoek bovendien zelfs onzichtbaar gemaakt.

3. Nieuwe vormen van religie en zingeving

3.1. Inleiding

Sociologen beweren vanouds dat modernisering voor alles staat voor verwetenschappelijking en rationalisering, processen die geacht worden op termijn alle denkbare vormen van religie te ondermijnen. Dobbelaere schrijft bijvoorbeeld dat '(...) veel mensen niet langer meer in God (kunnen) geloven omdat niet alleen de materiële en de fysiologische wereld beheersbaar en controleerbaar lijken, maar ook de sociale en psychische wereld. Mensen denken meer en meer dat zij 'hun' wereld kunnen beheersen en manipuleren. Zij handelen meer in termen van inzicht, kennis, beheersbaarheid, planning en techniek en minder in termen van geloof' (1993: 15). En de Brit Bryan Wilson meent dat '(i)n contemporary society, the young come to regard morality – any system of ethical norms – as somewhat old-fashioned. For many young people, problems of any kind have technical and rational solutions' (1982: 136). De gemeenschappelijke veronderstelling van deze uitspraken, die moeiteloos kunnen worden aangevuld met andere, is dat een oriëntatie op wetenschap en technologie steeds verder verspreid is geraakt en dat religie als gevolg hiervan steeds meer verdwijnt.

Deze seculariseringstheorie is de afgelopen decennia steeds meer onder vuur komen te liggen. Volgens onderzoekers als Hadden (1987) en Stark (Stark en Finke, 2000) is zij meer een soort moderne ideologie, mythologie of wensdroom dan een empirisch houdbare sociologische theorie. En uit het beschikbare onderzoek komen inderdaad patronen naar voren die schril contrasteren met de veronderstelling dat religie wordt verdrongen door wetenschappelijke kennis.¹ Dat staat echter niet in de weg dat de christelijke kerken de

afgelopen decennia in Nederland en de meeste andere westerse samenlevingen steeds verder zijn leeggelopen en dat de traditionele christelijke leerstellingen door steeds minder mensen worden aanvaard (Becker en Vink, 1994, Becker et al., 1997, Becker en De Wit, 2000). Uit deze ontwikkeling kan men echter om twee redenen niet zonder meer concluderen dat de seculariseringstheorie ‘dus’ houdbaar is.

Ten eerste is, opvallend genoeg, juist in laatmoderne samenlevingen waarin de christelijke traditie veel zijn werfkracht heeft verloren sprake van ‘(...) a diminishing faith in rationality’ en ‘(has) a diminishing confidence that science and technology will help solve humanity’s problems (...) advanced farthest in the economically and technologically most advanced societies’ (Inglehart, 1997: 79). Dit afgenomen vertrouwen in de beloften van wetenschap en technologie beperkt zich bovendien niet tot het grote publiek. Ontwikkelingen in de wetenschapsfilosofie wijzen evenzeer in de richting van een toename van twijfel, relativisme en scepsis. Vooral de opkomst en groei van het postmodernisme sinds de jaren zestig is in dit verband van aanzienlijk theoretisch belang (bijv. Gellner, 1992; Van Doorn, 2000: 29-31). Het behoeft geen betoog dat deze ontwikkeling schril contrasteert met wat de seculariseringstheorie veronderstelt: dat de expansie van een kritische wetenschappelijke rationaliteit slechts zou leiden tot een cumulatie van kennis die zo solide is dat steeds minder ruimte resteert voor religieuze geloofsovertuigen. Omwille van de beperkte ruimte die mij hier ter beschikking staat, ga ik hierop niet verder in (zie Houtman, 2002, 2003b).

Ik bespreek hier slechts een tweede ontwikkeling die met de seculariseringstheorie in strijd is. De afkalving van de christelijke traditie sinds de jaren zestig is namelijk gepaard gegaan met een aanzienlijke verspreiding van post-traditionele vormen van religie. Dit maakt duidelijk dat modernisering bepaalde typen religie juist de wind in de zeilen geeft in plaats van ze te ondermijnen (Houtman en Mascini, 2002).

3.2. New Age: De sacralisering van het zelf

De voorstelling van de hedendaagse kiezersschare als wispelturig, vluchtig en vatbaar voor modes en rages vindt haar pendant in de voorstelling van New Age als gefragmenteerd, vrijblijvend en niet geïnstitutionaliseerd. Veel sociologische literatuur ontkent niet zozeer dat de populariteit van dit type post-traditionele religie sinds de jaren zestig flink is toegenomen, maar miskent wel dat hier sprake is van min of meer stabiele en collectieve religieuze patronen. Voor voorbeelden zij verwezen naar Bruce (2002) en, hier te lande, naar het rapport *Secularisatie en alternatieve zingeving* van het Sociaal en Cultureel Planbureau (Becker et al., 1997).

Zo'n voorstelling van New Age is onjuist, of tenminste eenzijdig en misleidend. Dat New Agers als een soort 'religieuze jagers/verzamelaars' hun strikt persoonlijke spirituele lunchpakket bij elkaar scharrelen ('bricolage') is onomstreden. Ook onomstreden is dat zij daarbij gebruik maken van een breed scala aan boeken, cursussen en workshops, zoals aangeboden door New Agecentra en gespecialiseerde boekhandels. Wat stelselmatig over het hoofd wordt gezien, is dat juist deze in het oog springende diversiteit, alsmede de ongedwongen manier waarop New Agers ieder voor zich hun weg zoeken in dit schier eindeloze aanbod, direct voortvloeien uit een in deze kringen unaniem aanvaard dogma.

Heelas duidt dit dogma aan als het leerstuk van de 'zelfspiritualiteit': '(...) the most pervasive and significant aspect of the *lingua franca* of the New Age is that the person is, in essence, spiritual. To experience the "Self" itself is to experience "God", "the Goddess", the "Source", "Christ Consciousness", the "inner child", the "way of the heart", or, most simply and (...) most frequently, "inner spirituality"' (1996: 19). New Agers construeren dus een onderscheid tussen een 'gewoon', 'conventioneel' of 'sociaal' zelf enerzijds en een 'hoger', 'dieper', 'waar' of 'authentiek' zelf anderzijds. Daarbij wordt het eerste als 'vals' of 'onecht' verworpen, omdat het per definitie de resultante is van 'externe' invloeden, terwijl het 'ware' zelf, dat wordt geacht 'hieronder' of 'hierachter' verborgen te liggen, wordt beschouwd als 'puur', 'echt', 'authentiek', 'natuurlijk' en 'goddelijk'. De zin van het leven, en bijgevolg de spirituele opgave die New Agers zichzelf stellen, is het herstellen van het contact met deze 'spirituele kern' of 'goddelijke vonk', die in de diepere gevoelslagen van het zelf verborgen zou liggen. Tegen deze achtergrond kan de verstrengeling van religie en psychologie in New Age worden begrepen: het maken van contact met het 'ware' zelf wordt gezien als voorwaarde voor het realiseren van 'persoonlijke groei' (Hanegraaff, 1996: 46). Het maken van contact met het 'goddelijke zelf' zou vereisen dat men zich ontdoet van een dikke laag van sociale en culturele sedimenten, bestaand uit tradities en rolverwachtingen, die zich in de loop der tijd in het zelf heeft vastgezet en die er de oorzaak van is dat men van het 'ware' zelf vervreemd is geraakt.

Het behoeft, zeker voor sociologen, geen betoog dat de gedachte dat de weg naar persoonlijke groei geplaveid zou worden door contact met een 'pre-cultureel' of 'trans-cultureel' zelf een religieus leerstuk is. Zo het 'afpellen' van de sociale lagen van het zelf al mogelijk zou zijn, dan zou immers niet veel anders resulteren als bij het afpellen van een ui: geen 'ware ui', maar slechts een aanrecht vol met schillen en ogen vol met tranen. Maar merkwaardig genoeg wordt in de bovengenoemde sociologische literatuur juist dit centrale leerstuk van New Age over het hoofd gezien, terwijl het paradoxaal genoeg verantwoordelijk

is voor de zo in het oog springende diversiteit en vluchtigheid van het New Agecircuit. Waar het leerstuk van de zelfspiritualiteit impliceert dat ‘voorgegeven’ en ‘voor iedereen werkzame’ recepten voor geluk en persoonlijke groei niet kunnen bestaan, is zo’n situatie immers onontkoombaar, net als een meer algemeen en diepgeworteld anti-institutionalisme (Aupers, 2004).

In zijn proefschrift *In de ban van moderniteit* bestudeert Aupers (2004) de plaats en betekenis van deze ‘sacralisering van het zelf’ in de hedendaagse samenleving. Hij demonstreert onder andere hoe ver dit gedachtegoed inmiddels is doorgedrongen in de als meest modern en rationeel beschouwde sectoren van de moderne samenleving. Zo treffen wij het in het bedrijfsleven aan in ‘zachte’ managementparadigma’s en in aan medewerkers aangeboden cursussen en blijkt het ook in de wereld van de digitale technologie prominent aanwezig. Bepaald niet onbelangrijk is dat Aupers belangrijke aanwijzingen vindt dat New Age inmiddels behoorlijk geïnstitutionaliseerd is geraakt. Zo worden werknemers die kampen met zingeving- en identiteitsproblemen niet zelden doorverwezen naar het zachte circuit, alwaar zij dan bloot komen te staan aan een proces van socialisatie. Hierin wordt hen geleerd hoe belangrijk het is om ‘gewoon jezelf te zijn’: om de eigen behoeften, gevoelens en verlangens serieus te nemen.

De toegenomen populariteit van New Age als een ‘sacralisering van het zelf’ kan, kortom, net als de opkomst van de nieuwe cultureel-politieke breuklijn, worden begrepen tegen de achtergrond van de culturele veranderingen die zich in westerse samenlevingen in de tweede helft van de vorige eeuw hebben voltrokken. De ontmaskering van tradities en instituties als ‘onecht’, want ‘slechts door mensen bedacht’, leidt immers onontkoombaar tot zingeving- en identiteitsproblemen, terwijl mensen tegelijkertijd steeds meer op zichzelf worden teruggeworpen bij de omgang hiermee. Wat moet men in zo’n samenleving wanneer men wordt gekweld door vragen als ‘Wie ben ik nu eigenlijk echt?’ en ‘Wat wil ik nu eigenlijk echt?’ Waar de traditionele en institutionele antwoorden hun geloofwaardigheid hebben verloren, vormen de eigen gevoelens en ervaringen een soort laatste strohalm. Men start daarom een zoektocht in de kruipruimte van het zelf teneinde daar, in de diepere lagen van het eigen gevoelsleven, het ware zelf te vinden, dat de wereld weer van zin en betekenis kan voorzien. De identiteits- en zingevingproblemen waartoe de culturele veranderingen sinds de jaren zestig hebben geleid, vormen kortom het min of meer logische vertrekpunt voor de sacralisering van het zelf in de laatmoderne samenleving.

4. Conclusie en discussie

Op de ruïnes van de traditionele waarden en normen en de als vanzelfsprekend aanvaarde institutionele rolverwachtingen, die het sociale leven ooit van zin, betekenis en structuur voorzagen, worstelen hedendaagse laatmoderne samenlevingen met culturele vraagstukken. Juist nu de ‘voorgegeven’ oplossingen voor problemen rond identiteit en zingeving hun vanzelfsprekendheid voor velen hebben verloren, blijken deze problemen de drijvende kracht te vormen achter de ontwikkeling van nieuwe en min of meer stabiele en collectief gedragen patronen. Dit biedt naar mijn oordeel een wenkend perspectief voor de sociologie in de eeuw die voor ons ligt. Voor zover zij bereid en in staat is om in onderzoek en theorievorming de omgang met identiteits- en zingevingsvraagstukken op een bevredigende manier te thematiseren, is er naar mijn oordeel voor de sociologie een zonnige toekomst weggelegd.

De manier waarop sociologen omgaan met hun theoretische erfenis lijkt zo’n wending van de sociologie echter in de weg te staan. Ik sta dan ook sceptisch tegenover Duyvendaks suggestie als zou de sociologie kunnen volstaan met een denken in termen van structuren en instituties. De sociologie zal naar mijn oordeel de omgang met de typisch laatmoderne problemen van identiteit en zingeving serieuzer moeten nemen dan sociologen vanouds gewend zijn. Probleem daarbij is echter dat in Nederland juist de cultuursociologie steeds verder gemarginaliseerd is geraakt. Het streven naar een ‘harde’ en ‘wetenschappelijke’ – dat wil zeggen: een naar de natuurwetenschap gemodelleerde – sociologie gaat hierbij niet vrijuit. Binnen zo’n visie op de sociologie zijn de interpretaties van de deelnemers aan het sociale leven immers niet of nauwelijks van belang. Echte wetenschap, zo luidt hier het credo, dient ‘gedrag’ te ‘verklaren’ uit ‘oorzaken’ en dus niet ‘sociaal handelen’ te ‘begrijpen’ uit ‘culturele motieven en beweegredenen’ (bijv. Winch, 1958; Zijderveld, 1990). Zoals wij hebben gezien, leidt zo’n visie op de sociologie er gemakkelijk toe dat allerhande veronderstellingen worden gemaakt over wat mensen drijft en beweegt, zonder dat deze zaken daadwerkelijk worden onderzocht. Op die manier gaan sociologen naar mijn oordeel te zachtzinnig en te weinig kritisch om met hun theoretisch erfgoed. De vertrouwde theorieën worden aldus onvoldoende kritisch getoetst, de noodzaak tot theoretische vernieuwing blijft onzichtbaar en de nieuw opgekomen sociale patronen worden aan het oog van de sociologische waarnemer onttrokken. En niet minder belangrijk: de sociologie raakt hierdoor steeds meer in zichzelf gekeerd en steeds verder verwijderd van de vraagstukken die maatschappelijk juist in het brandpunt van de belangstelling staan. Te vrezen valt dat dit het maatschappelijk draagvlak van de sociologie op termijn steeds verder zal doen verdampen.

De geringe aandacht van de sociologie voor sterk in het oog springende culturele veranderingsprocessen, in veel gevallen verbonden met de omgang met identiteits- en zingevingsproblemen, is teleurstellend. Zo wezen Ester en Vinken (2003) onlangs terecht op het grote belang van onderzoek naar de vorming van virtuele gemeenschappen, met name tegen de achtergrond van de vermeende erosie van sociaal kapitaal (Putnam, 2000).² Als vertrekpunt voor dergelijk onderzoek kan de hypothese dienen dat dergelijke gemeenschapsvorming vooral plaatsvindt rond aspecten van de identiteit waarmee men in de ‘echte’ sociale werkelijkheid liever niet te koop loopt (vgl. Turkle, 1995) en rond identiteiten die in de ‘echte’ sociale werkelijkheid zo zeldzaam zijn dat ‘echte’ gemeenschapsvorming schier onmogelijk is (vgl. Aupers, 2004: 100-103). Al even belangrijk is de opvallende affiniteit tussen cyberspace en digitale technologie enerzijds en post-traditionele vormen van religie anderzijds (Aupers, 2004). Deze affiniteit, bepaald opmerkelijk in het licht van het vertrouwde sociologische gedachtegoed rond rationalisering, secularisering en onttovering, staat centraal in een interdisciplinair onderzoeksprogramma (antropologie, sociologie en communicatiewetenschap), getiteld *Cyberspace Salvations: Computer Technology, Simulation, and Modern Gnosis* (Pels, Houtman en Aupers). Het wordt gefinancierd in het kader van NWO's *The Future of the Religious Past*.

Dat brengt mij bij mijn laatste punt. Sociologen laten vragen rond de omgang met identiteits- en zingevingsvragen, en rond de culturele factor in ruimere zin, in toenemende mate liggen. De steeds verdere marginalisering van de cultuursociologie in Nederland is daarvan het onwenselijke gevolg. In vakgebieden als antropologie, communicatiewetenschap en kunst- en cultuurwetenschap staan dergelijke vragen vanouds echter juist hoog op de onderzoeksagenda.³ De meest veelbelovende manier om de sociologie weer bij de tijd te brengen, is daarom wellicht gelegen in interdisciplinaire samenwerking met juist deze vakgebieden.

Noten

¹ Zo komt in de ‘hardere’ wetenschapsgebieden christelijke religiositeit niet minder vaak, maar juist vaker voor dan in de cultuur- en sociale wetenschappen met hun meer omstreden wetenschappelijke status, geloven niet-christenen niet vaker dan christenen in het bestaan van technologisch toepasbare wetenschappelijke kennis en is er evenmin sprake van dat jongeren meer dan ouderen vertrouwen hebben in ‘technical and rational solutions’, zoals Wilson veronderstelt (zie Houtman, 2002).

² In dit verband zij tevens verwezen naar de recente gedachtewisseling tussen De Vos (2003) en Aupers en Burgers (2003).

³ Te denken valt ook aan criminologen, juristen en rechtssociologen, met name voor zover zij het ingrijpend veranderde denken over veiligheid en risico's thematiseren. Het is immers nog niet zo lang geleden dat het leerstuk van de maakbaarheid van de samenleving, net als het moralistisch discours over de schuldvraag bij rampen en ongelukken, als passé werden beschouwd. Juist tegen die achtergrond is het opvallend dat beide in het hedendaagse discours over veiligheid en risico weer zo'n prominente plaats innemen, zij het uiteraard in nieuwe gedaanten (vgl. Boutellier 2002; Mascini, 2001; Pieterman, 2001).

Geraadpleegde literatuur

- Achterberg, P., (2004), 'De nieuwe politieke cultuur en klassengebonden stemgedrag', in: *Tijdschrift voor Sociologie* (25) (in druk).
- Achterberg, P. en D. Houtman, (2004a), 'Why Do So Many People Vote "Unnaturally"? A Cultural Explanation for Voting Behaviour', in: *European Journal for Political Research* (42) (in druk).
- Achterberg, P. en D. Houtman, (2004b), 'U.S. Class Voting and Cultural Voting in an Age of New Politics' (aangeboden voor publicatie).
- Aupers, S., (2004), *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie*, Amsterdam: Aksant.
- Aupers, S. en J. Burgers, (2003), 'Vroeger kon je lachen: Een reactie op "Geld en 'de rest"' van Henk de Vos', in: *Sociologische Gids* (50): 312 –318.
- Beck, U., (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londen: Sage.
- Beck, U., A. Giddens en S. Lash, (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Becker, J.W. en J.S.J. de Wit, (2000), *Secularisatie in de jaren negentig*, Den Haag: SCP.
- Becker, J.W., J. de Hart en J. Mens, (1997), *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Rijswijk: SCP.
- Becker, J.W. en R. Vink, (1994), *Secularisatie in Nederland, 1966-1991*, Rijswijk: SCP.
- Bell, D., (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books.
- Boutellier, H., (2002), *De veiligheidsutopie: Hedendaags onbehagen en verlangen rond misdaad en straf*, Den Haag: Boom.
- Bruce, S., (2002), *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- Clark, T.N. en S.M. Lipset, (1991), 'Are Social Classes Dying?', in: *International Sociology* (6): 397-410.
- Crook, S., J. Pakulski en M. Waters, (1992), *Postmodernization: Change in Advanced Society*, Londen: Sage.
- Dobbelaere, K., (1993), 'Individuele godsdienstigheid in een gesecculariseerde samenleving', in: *Tijdschrift voor Sociologie* (14): 5-29.
- Doorn, J.A.A. van, (2000), 'Sociale wetenschappen en de weerbarstige werkelijkheid', in: P.B. Lehning (red.), *De beleidsagenda 2000: Strijdpunten op het breukvlak van twee eeuwen*, Bussum: Coutinho, pp. 24-41.
- Doorn, J.A.A. van en C.J. Lammers, (1959), *Moderne sociologie: Systematiek en analyse*, Utrecht: Aula.
- Duyvendak, J.W., (2004), *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie. Over de mythe van 'de' individualisering en de toekomst van de sociologie*, oratie Universiteit van Amsterdam, 14 mei 2004.
- Ester, P. en H. Vinken, (2003), 'Debating Civil Society: On the Fear for Civic Decline and Hope for the Internet Alternative', in: *International Sociology* (18): 659-680.
- Flanagan, S.C., (1979), 'Value Change and Partisan Change in Japan: The Silent Revolution Revisited', in: *Comparative Politics* (11): 253-78.

- Flanagan, S.C., (1982), 'Changing Values in Advanced Industrial Societies: Inglehart's Silent Revolution from the Perspective of Japanese Findings', in: *Comparative Political Studies* (14): 403-44.
- Flanagan, S.C., (1987), 'Value Change in Industrial Societies: Reply to Inglehart', in: *American Political Science Review* (81): 1303-19.
- Gellner, E., (1992), *Postmodernism, Reason and Religion*, Londen: Routledge.
- Goldthorpe, J.H., (2001), 'Class and Politics in Advanced Industrial Societies', in: T.N. Clark en S.M. Lipset (red.), *The Breakdown of Class Politics: A Debate on Post-Industrial Stratification*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, pp. 105-120.
- Hadden, J., (1987), 'Towards Desacralizing Secularization Theory', in: *Social Forces* (65): 587-610.
- Hanegraaff, W., (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: Brill.
- Heelas, P., (1995), 'Introduction: Detraditionalization and its Rivals', in: P. Heelas, S. Lash en P. Morris (red.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford: Blackwell, pp. 1-20.
- Heelas, P., (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Houtman, D., (2002), 'Subjectivering, neo-gnosticisme en postmodern relativisme: Anton Zijderveld en de analyse van de moderne cultuur', in: H. van de Braak en T. Bevers (red.), *De waarde van instituties: Essays voor Anton Zijderveld*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 140-164.
- Houtman, D. en P. Mascini, (2002), 'Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands', in: *Journal for the Scientific Study of Religion* (41): 455-473.
- Houtman, D., (2003a), *Class and Politics in Contemporary Social Science: 'Marxism Lite' and Its Blind Spot for Culture*, New York: Aldine de Gruyter.
- Houtman, D., (2003b), 'De onttovering van de wereld en de crisis van de sociologie: Hoe de sociologen van God's schoot zijn getuimeld', in: D. Houtman, B. Steijn en J. van Male (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht: Shaker, pp. 35-57.
- Inglehart, R., (1977), *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R., (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R., (1997), *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Countries*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lafferty, W.M., Knutsen, O., (1985), 'Postmaterialism in a Social Democratic State: An Analysis of the Distinctness and Congruity of the Inglehart Value Syndrome in Norway', in: *Comparative Political Politics* (17): 411-430.
- Layman, G.C. en E.G. Carmines, (1997), 'Cultural Conflict in American Politics: Religious Traditionalism, Postmaterialism, and U.S. Political Behavior', in: *Journal of Politics* (59): 751-777.
- Mascini, P., (2001), 'Regelovertredingen, menselijke fouten en industriële rampen: Een exploratieve studie in een cokesfabriek', in: *Sociologische Gids* (48): 253-271.
- Nieuwbeerta, P., (1995), *The Democratic Class Struggle in Twenty Countries, 1945-1990*, Amsterdam: Thesis Publishers.
- Pakulski, J. en M. Waters, (1996), *The Death of Class*, Londen/Delhi: Sage.
- Pieterman, R., (2001), 'Culture in the Risk Society: An Essay on the Rise of a Precautionary Culture', in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* (22): 145-168.

- Putnam, R.D., (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.
- Stark, R. en R. Finke, (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Turkle, S., (1995), *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*, New York: Simon & Schuster.
- Vos, H. de, (2003), 'Geld en "de rest": Over uitzwerming, teloorgang van gemeenschap en de noodzaak van gemeenschapsbeleid', in: *Sociologische Gids* (50): 285-311.
- Weakliem, D.L. en A.F. Heath, (1994), 'Rational Choice and Class Voting', in: *Rationality and Society* (6): 243-271.
- Wilson, B., (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Winch, P., (1958), *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londen: Routledge.
- Zijderveld, A.C., (1990), *Sociologie als cultuurwetenschap: Een beknopte methodologie van de cultuursociologie*, Utrecht: Lemma.
- Zijderveld, A.C., (2000), *The Institutional Imperative: The Interface of Institutions and Networks*, Amsterdam: Amsterdam University Press.