

Op jacht naar de echte werkelijkheid

*Dromen over authenticiteit in een wereld
zonder fundamenteën*

Dick Houtman

PALLAS PUBLICATIONS



Op jacht naar de echte werkelijkheid

Op jacht naar de echte werkelijkheid

*Dromen over authenticiteit in een wereld zonder
fundamenten*

Rede

in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van
bijzonder hoogleraar Cultuursociologie
aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen
van de Erasmus Universiteit Rotterdam
op vrijdag 13 juni 2008

door

Dick Houtman

Omslagontwerp: Maedium, Utrecht
Zetwerk: JAPES, Amsterdam

ISBN 978 90 8555 003 7
e-ISBN 978 90 4850 616 3
NUR 757

© Dick Houtman / Pallas Publications – Amsterdam University Press, 2008

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Voor Joep en Veerle

Mijnheer de Rector, leden van het college van bestuur, geachte collega's, zeer gewaardeerde toehoorders,

Inleidende schermutselingen¹

Wie in de internetzoekmachine Google de zinsnede 'aard van de werkelijkheid' intikt, stuit op een bizarre verzameling van zo'n 14.000 websites. Onder het kopje 'Creativisme: De aard van de werkelijkheid' lezen wij op de website Wanagiyata bijvoorbeeld dat 'Een zelf (...) een luchtbel (is) van waaruit je andere luchtbellens gadeslaat'. Daarbij wordt aangetekend dat 'we waarschijnlijk heel veel missen (...) zolang we per se de werkelijkheid willen bepalen op grond van waarnemingen die we met onze zintuigen kunnen opvangen'.² Op de website van Bureau Meanders ('Werken met perspectief en bewustzijn') lezen wij onder het kopje 'Inspiratiebronnen' dat 'In het Boeddhisme (...) een enorme hoeveelheid kennis en inzicht over de menselijke psyche aanwezig (is) en een diepgaand begrip van de aard van de werkelijkheid'.³ De website van Sander Videler, ten slotte, meldt onder het kopje 'De principes van creatie' dat '(...) we (...) eerst de aard van de werkelijkheid (moeten) begrijpen (...) om te leren hoe wij bewust vorm aan ons leven kunnen geven'. Voor de lezer die niet direct begrijpt waarom dat zo is, volgt gelukkig nog een toelichting: 'De werkelijkheid is (...) de absolute zijnsgrond. Zij vormt het fundament waarop alle bestaansvormen zijn gebaseerd. De werkelijkheid is het bestaan zelf.'⁴

Het zijn slechts drie voorbeelden, betrekkelijk willekeurig gekozen uit de eerste tien hits, maar ze verschillen niet wezenlijk van de grote meerderheid van de duizenden andere gevonden websites. Ze lijken weinig aan de verbeelding over te laten: een hartstochtelijk verlangen naar inzicht in 'de aard van de werkelijkheid' – dus niet de mythen en illusies die zovelen als de werkelijkheid beschouwen, maar de 'echte' werkelijkheid – is bij uitstek iets voor spirituele dromers.

Maar klopt dat wel? Vinden niet ook wetenschappers het belangrijk om uit te zoeken hoe de wereld ‘echt’ in elkaar zit? En vinden zij dat niet juist omdat mensen in de loop van de geschiedenis hebben geloofd in de grootst mogelijke flauwekul en allerlei waandenkbeelden serieus hebben genomen? Te denken valt hier aan de periodieke weklachten van biochemicus Piet Borst, internationaal vooraanstaand kankeronderzoeker, voormalig directeur van het Nederlands Kanker Instituut, columnist van *NRC Handelsblad* en zelfverklaard tegenstander van spirituele dromerij en kwakzalverij. Of, om het bij de sociologie te houden: denk aan de Amerikaanse socioloog Randall Collins – bepaald niet de eerste de beste waar het gaat om de ambitie een solide wetenschappelijk-verklarende sociologie tot bloei te brengen.⁵ Ook zijn opvattingen over het belang van een sociologische ontmaskering van mythen en illusies laten weinig aan de verbeelding over.

‘Eder mens leeft in zijn eigen nuchtere, praktische wereld van alledag, omsloten door de sociale rituelen die vertellen wat juist is en wat verkeerd, wat gewoon is en wat heilig. Er bestaan net zoveel verschillende subjectieve werelden als dat er maatschappelijke situaties zijn. Bovendien behoeven maar heel weinig van deze werelden ook maar enige objectieve waarheid te bevatten. Buiten een zeker praktisch inzicht in de fysieke wereld en de praktijken van de omringende sociale groepen kan het individu dus leven – en leeft het ook – in een waas van vervormingen en regelrechte mythen. Sterker nog: juist doordat sommigen hun religieuze en politieke gezag en hun sociale status ontlenen aan het manipuleren van de overtuigingen van anderen, bestaat er een onontkoombare vooringenomenheid tegen het blootleggen van objectieve waarheden over de samenleving.’⁶

Dat is klare taal: mensen leven onontkoombaar in een waas van mythen en illusies en het is aan de sociologie om deze te ontmaskeren en de sociale werkelijkheid te tonen zoals zij ‘werkelijk’ is – al is het maar omdat machtige enkelingen onontkoombaar garen spinnen bij de domheid en onwetendheid van velen.

Sinds Collins deze woorden schreef – zo’n 35 jaar geleden – is er in de sociologie echter nogal wat veranderd. Hoewel sociologen nog graag lippendienst bewijzen aan zo’n ontmaskeringsambitie, zo’n sociologische

jacht op de ‘echte’ sociale werkelijkheid, valt hiervan in de wetenschappelijke praktijk steeds minder terug te vinden. Sociologen geloven tegenwoordig nauwelijks nog dat zij toegang hebben tot een ‘onder’ of ‘achter’ de cultuur verborgen ‘echte’ sociale werkelijkheid. Dit afgenomen vertrouwen is er, meer dan al het andere, de oorzaak van dat het vak zo’n veertig jaar geleden in een crisis terechtkwam – een crisis die sindsdien volgens gezaghebbende internationale collega’s ook nooit meer is overgegaan.⁷

Maar maakt u zich vooral geen zorgen: ik ben niet van plan om vanmiddag het ruime sop van de wetenschapsfilosofie te kiezen, maar zal een pragmatischer koers varen, die mij dichter langs de empirische kust zal voeren. Mijn beknopte rondleiding door de wereld van de sociologie, en dan vooral de cultuursociologie, omvat vanmiddag drie delen. In deel 1 laat ik zien wat er gebeurt wanneer sociologen proberen iets wetenschappelijk gezaghebbends te zeggen over hoe de sociale werkelijkheid ‘echt’ in elkaar zit. Daarmee is de kop er dan wel zo’n beetje af en leg ik u – in deel 2 – uit hoe het komt dat de sociologische jacht op de ‘echte’ sociale werkelijkheid voor zovelen haar vroegere glans heeft verloren en waarom juist tegen deze achtergrond de cultuursociologie een krachtige herwaardering verdient. Ten slotte – u raadt het al: in deel 3 – kan ik er natuurlijk niet omheen u enkele hoofdlijnen van mijn cultuursociologische onderzoeksprogramma te schetsen.

Klassieke sociologen op jacht naar de ‘echte’ sociale werkelijkheid

Karl Marx en Emile Durkheim: een wereld van verschil?

De meeste (vooral Amerikaanse) sociologische tekstboeken suggereren dat Karl Marx en Emile Durkheim, twee van de drie klassieke grondleggers van het vak, in intellectueel opzicht lijnrecht tegenover elkaar staan. Zij worden daarbij dan voorgesteld als grondleggers van respectievelijk conflicttheorie en functionalisme.⁸ Hoewel niet geheel onjuist, is dit een nogal eenzijdige voorstelling van zaken. Men kan namelijk even gemakkelijk de stelling verdedigen dat zij in een cruciaal opzicht zelfs niet van elkaar te onderscheiden zijn. Beiden hebben er namelijk volop vertrouwen in dat zij, anders dan gewone stervelingen, intellectueel toegang hebben tot de

‘echte’ sociale werkelijkheid – de sociale werkelijkheid die aan het zicht van sociologisch oningewijden wordt onttrokken door een dikke mist van mythen en ideologieën.

Dit grote intellectuele zelfvertrouwen komt in het geval van Marx vooral tot uitdrukking in zijn notie van ‘vals’ klassenbewustzijn. Deze notie veronderstelt immers dat Marx de ware aard van de sociale werkelijkheid kent en daarmee ook de ware en ‘objectieve’ belangen van de arbeidersklasse. Hij meent dankzij deze kennis het rationaliteitsgehalte van het politieke bewustzijn van de arbeidersklasse te kunnen beoordelen. Arbeiders die geloven dat zij belang hebben bij de instandhouding en expansie van het kapitalisme zien het volgens Marx eenvoudigweg verkeerd. Zij zien niet hoe de sociale werkelijkheid ‘echt’ in elkaar zit en tonen zich daarmee door mythen verblinde dwazen.

Het probleem, ik heb er al eerder op gewezen,⁹ is dat Marx’ pretentie de ‘ware’ aard van de sociale werkelijkheid te kennen – ‘waar’ in de zin van ‘zuiver objectief’ en dus onafhankelijk van de onvermijdelijk vertekende manier waarop de deelnemers aan het sociale leven haar waarnemen –, geheel onafhankelijk is van wat zich maatschappelijk feitelijk voordoet. Voor de vraag hoe ‘normaal’ of ‘rationeel’ linkse of rechtse politieke sympathieën van de arbeidersklasse zijn, maakt het immers niet uit of breed gedragen steun bestaat voor het kapitalisme of dat de samenleving wordt verscheurd door klassenstrijd. Een arbeidersklasse met rechtse politieke sympathieën zit er volgens Marx gewoon altijd en per definitie naast. Marx is kortom zo zeker van zijn zaak dat de empirisch waarneembare sociale werkelijkheid er niet meer toe doet.¹⁰

Bij Durkheim – althans de vroege Durkheim van *The Division of Labor in Society* (1964 [1893]) en *The Rules of Sociological Method* (1964 [1895])¹¹ – is het niet anders. Hij beweert dat harmonieuze samenwerking tussen arbeid en kapitaal in moderne industriële samenlevingen de ‘normale’ stand van zaken is. Stakingen, uitbuiting en klassenstrijd zouden daarentegen ‘pathologische’ en ‘abnormale’ uitwassen zijn. Net als bij Marx is ook dit geen empirische vaststelling. Zou het dat wel zijn, dan zou Durkheim in het beroemde voorwoord bij de tweede druk van *The Division of Labor in Society* immers geen aanbevelingen hebben hoeven doen om de zwaar tegenvallende organische solidariteit te versterken.¹² Durkheims analyse laat dus merkwaardig genoeg de mogelijkheid open dat organische solida-

riteit niet bestaat, maar toch normaal is. Daarmee doet de empirisch waarneembare sociale werkelijkheid er ook voor hem niet meer toe.¹³

Waar Marx meent dat uitbuiting, arbeidsconflict en klassenstrijd ‘normale’ en onvermijdelijke gegevens van het kapitalisme zijn, zijn ze volgens Durkheim slechts ‘abnormale’ uitwassen, in strijd met de ‘ware aard van het industrialisme. Beiden pretenderen als het ware bij God op schoot te zitten en daardoor te beschikken over een rationeel inzicht in de ware aard van de sociale werkelijkheid, zoals die ‘onder’ of ‘achter’ de cultuur verborgen ligt. En omdat zij over zo’n rationeel inzicht beschikken, kunnen zij ‘normale’ van ‘pathologische’ sociale verschijnselen (Durkheim) en ‘waar’ van ‘vals’ klassenbewustzijn (Marx) onderscheiden. Zij kunnen bijgevolg ook hun tijdgenoten de morele maat nemen door op ‘wetenschappelijke’ basis het rationaliteitsgehalte van hun handelen en overtuigingen vast te stellen. U zult het met mij eens zijn: met empirische maatschappijwetenschap heeft dit allemaal niets te maken.

Auguste Comte en Max Weber: een wereld van verschil

Het heeft alles te maken met waardeoordelen in de zin van Max Weber, de derde klassieke grondlegger van het vak. Hoewel Webers ideeën over waarderingsvrijheid in vrijwel alle inleidende tekstboeken worden behandeld, wordt daarbij op kousenvoeten de vraag omzeild of sociologen deze norm ook werkelijk naleven. Dat Marx en Durkheim dat niet deden, laat men maar liever onvermeld – meer nog dan het feit dat Auguste Comte op latere leeftijd een pseudo-wetenschappelijke ‘Religie van de Mensheid’ stichtte.¹⁴ En tamelijk gênant is dit laatste ook wel, want Comte was niet alleen de naamgever van de sociologie, maar aan het begin van de twintigste eeuw in de Verenigde Staten zelfs de meest geciteerde socioloog na Herbert Spencer.¹⁵ Het is dan ook begrijpelijk dat latere generaties sociologen Comtes strapatsen hebben afgedaan als niet meer dan een bedrijfsongeval, dat met zijn inhoudelijke sociologische agenda verder niets van doen had.¹⁶ Maar met Alvin Gouldner kunnen wij vermoeden dat het geen toeval is dat Comte wetenschap veranderde in religie – juist Comte, die er zo zeker van was dat een superieur ‘wetenschappelijk weten’ het ‘religieuze geloven’ zou kunnen vervangen.¹⁷

Comtes ideeën omtrent de vervanging van religie door wetenschap moeten dan ook niet worden verward met Webers ideeën over de onttove-

ring van de wereld. Webers stelling is zelfs radicaal omgekeerd aan die van Comte. Weber onderscheidt religie immers systematisch van magie, waarbij wetenschap, en meer in het bijzonder daarop gebaseerde technologie, wel magie kan vervangen, maar zeker *niet* religie. Webers 'onttovering van de wereld' behelst dan ook geen vervanging van religie door wetenschap, maar van magie door technologie. Magie is een rituele praktijk, gericht op het verhelpen van praktische problemen, meestal gesitueerd op de grensvlakken van leven en dood of natuur en samenleving (denk aan het opwekken van de vruchtbaarheid, de genezing van ziekte, het afwenden van dreigende natuurrampen of het zorg dragen voor een goede oogst). Met de onttovering van de wereld maken magische middelen steeds meer plaats voor technologie (kunstmest, medicijnen, computers, bommen en granaten), zodat in een onttoverde wereld 'mysterieuze en onberekenbare krachten in principe geen rol spelen'.¹⁸

Anders dan magie is religie juist *niet* gericht op het realiseren van praktische alledaagse doelen.¹⁹ In plaats daarvan voorziet zij de wereld van zin en betekenis en verschaft zij ethische en morele handelingsdoelen: religie vertelt ons wat wij moeten doen en wat wij moeten laten wanneer wij goede mensen willen zijn. Wetenschap kan volgens Weber dan ook geen vervanging voor religie bieden, omdat zij juist op vragen als 'Hoe te leven?', 'Wat te doen?' en 'Wat te laten?' geen antwoorden kan verschaffen. Het is zelfs nog erger: wetenschap kan zingevingproblemen alleen maar vergroten, omdat het haar opdracht is om wat mensen voor 'waar' houden waar mogelijk te ontmaskeren als niet meer dan geloof. En hoeveel mensen iets geloven maakt daarbij natuurlijk helemaal niets uit. In de woorden van Weber: 'Wij moeten ons krachtig verzetten tegen het standpunt dat de onuitgesproken vanzelfsprekendheid van in brede kring aanvaarde waardeoordelen "wetenschappelijk" gezien iets zou uitmaken. De speciale functie van wetenschap, zo schijnt mij toe, is juist precies omgekeerd: het stellen van vragen over die zaken, die de conventie vanzelfsprekend maakt.'²⁰

Aldus draagt de wetenschap bij aan de onttovering van de wereld. Doordat in de wetenschap helemaal niets vanzelfsprekend is, berooft zij het leven van zijn comfortabele zekerheden en ondergraaft zij de mogelijkheid aan de wereld nog een objectieve zin of betekenis toe te kennen. Een wetenschap die de vrije teugel krijgt om niets dan de waarheid na te streven, voert dan ook naar het moeras van het nihilisme.²¹ Voor een ont-

toverde wereld geldt volgens Weber dat ‘de dingen’ nog wel ‘bestaan’, ‘voorkomen’ en ‘gebeuren’ – en als zodanig door de wetenschap kunnen worden bestudeerd –, maar dat de vraag niet meer kan worden beantwoord of ze laakbaar zijn, in strijd met de wil van God, diep triest, mensonterend, of juist – wie zal het zeggen? – hartverscheurend grappig.²² Een onttoverde wereld is een wereld zonder fundamenteën: een wereld waarin het niet langer gemakkelijk is om te geloven dat wat men vindt, gelooft of meent te weten ‘echt’ erg of ‘echt’ waar is. In zijn uiterste consequentie is het een wereld zoals de cartoonist Gumbah ons die toont – een wereld waarin mensen gespeend van schaamte of moraal alleen nog maar mechanisch registreren ‘wat er gebeurt’.²³

Webers analyse van de onttovering van de wereld kan kortom niet worden gescheiden van zijn wetenschapsleer: de wetenschap kan niet anders dan de wereld onttoveren en wetenschapsbeoefenaren die zondigen tegen dit morele gebod verkwanselen daarmee de wetenschap. Weber heeft dan ook geen goed woord over voor pseudo-wetenschap, die metafysische speculaties over een ‘echte’ sociale werkelijkheid gebruikt om een ‘objectieve’ zin aan de wereld toe te kennen en karakteriseert wetenschappers die geloven dat dit mogelijk is als ‘grote kinderen’.²⁴ Wat goed is en wat kwaad, wat normaal is en wat pathologisch, wat we moeten doen en wat we moeten laten: juist op de echt belangrijke vragen moet de wetenschap het antwoord schuldig blijven. ‘Alleen een profeet of een verlosser kan de antwoorden verschaffen’, zoals Weber vaststelt.²⁵ Daarom kunnen ideeën als die van Marx over ‘waar’ en ‘vals’ klassenbewustzijn en die van Durkheim over organische solidariteit als de ‘normale’ vorm van solidariteit in moderne samenlevingen niet serieus worden genomen. Ze pretenderen ten onrechte het sociale leven van een ‘objectieve’ betekenis te kunnen voorzien – een betekenis die geen product is van de menselijke geest, maar stevig gefundeerd in een voorbij de cultuur gesitueerde ‘echte’ sociale werkelijkheid.

Het einde van de sociologie?

Beknopte geschiedenis van de moderne sociologie

Sinds de jaren tachtig heeft in de sociologie een nieuwe 'post-parsoniaanse' Weber-interpretatie ingang gevonden, volgens welke Webers wetenschapsleer inderdaad onverbreekelijk verbonden is met zijn inhoudelijk-sociologische analyse.²⁶ In deze interpretatie is Weber niet langer een 'burgerlijke Marx', maar eerder een 'burgerlijke Nietzsche' – geen 'Marx lite', maar 'Nietzsche lite'.²⁷ Webers analyse van de onttovering van de wereld kondigt dan ook niet slechts de verdwijning van religie aan,²⁸ maar in ruimere zin de opkomst van het postmodernisme, waardoor niet alleen de geloofwaardigheid van religie wordt ondergraven, maar die van de wetenschap evenzeer. In de woorden van Peter Lassman en Irving Velody: 'In Webers analyse schuilt het beslissende en unieke kenmerk van de wetenschap in haar vermogen om haar eigen intellectuele funderingen te ondergraven.'²⁹

Precies in dit licht moet de crisissfeer worden begrepen, die in de jaren zestig in de sociologie ontstond en volgens gezaghebbende sociologische waarnemers sindsdien ook nooit meer is verdwenen.³⁰ In nauwe samenhang met het veranderde politieke klimaat ontstond destijds grote intellectuele onvrede over als 'wetenschappelijk' voorgestelde sociologische analyses die desondanks onmiskenbare morele en politieke ladingen hadden.³¹ Daarmee kwam de sociologische pretentie de 'echte' sociale werkelijkheid 'onder' of 'achter' de cultuur te kunnen blootleggen ter discussie te staan en kwam Webers doctrine van de waarderingsvrijheid in de sociologische vuurlinie te liggen.³²

Hoewel als wetenschap vermomd gemoraliseer inmiddels zeker niet uit de sociologie is verdwenen,³³ tonen de ontwikkelingen sinds de jaren zestig wel degelijk een streven naar onttovering van het vak door een einde te maken aan de vermenging van wetenschappelijke waarheidsvinding en morele oordeelsvorming. Het is, ironisch genoeg, zelfs precies dit streven dat ertoe heeft geleid dat neopositivisme en postmodernisme in de sociologie inmiddels lijnrecht tegenover elkaar staan en elkaar wederzijds pathologiseren.³⁴ Niet alleen het neopositivisme, maar ook het postmodernisme komt immers voort uit intellectuele weerszin tegen het als 'objectieve waarheid' voorstellen van de eigen morele preoccupaties.³⁵

Binnen de neopositivistische hoofdstroom verzette men zich in eerste instantie tegen sociologische analyses in termen van algemene theoretische ‘benaderingen’ of ‘systemen’. In zijn klassieke pleidooi voor ‘theorieën van middelbare reikwijdte’ benadrukte Robert Merton bijvoorbeeld dat men met dergelijke ‘totale sociologische systemen’ alles wel kan interpreteren, zodat ze niet empirisch weerlegbaar zijn en gemakkelijk ontaarden in morele oordeelsvorming.³⁶ Inmiddels verdwijnen zelfs de door hem in plaats daarvan bepleite ‘theorieën van middelbare reikwijdte’ echter naar de achtergrond. Het ‘toetsen van hypothesen’ is immers steeds minder vaak gericht op het verwerven van inzicht in de houdbaarheid van dergelijke theorieën en fungeert juist steeds vaker als een excuus om gewoon zonder verder ingewikkeld theoretisch gedoe relaties tussen variabelen te berekenen.³⁷ Ook het op deze wijze onttoveren van de sociologie leidt er dus toe dat ‘de dingen’ nog wel ‘bestaan’, maar niets meer ‘betekenen’ (hier: relaties tussen variabelen die niets meer betekenen voor de houdbaarheid van theorieën). Reeds de titels van de resulterende artikelen spreken boekdelen: ‘Verschijnsel X: De effecten van Y en Z’, of ‘Verschijnsel X en verschijnsel Y: individuele en contextuele effecten’, of ‘Verschijnsel Y: oorzaken en gevolgen’. Niet zelden tracht men de onderliggende theoretische armoede te maskeren door de indruk te wekken dat de kwaliteit van empirisch onderzoek vooral afhangt van de geavanceerdheid van de toegepaste statistische methoden. Dat levert dan titels op als ‘Determinanten van verschijnsel X: een multilevel-benadering’ of ‘Verschijnsel Y: een toepassing van het multinomiale logitmodel’.³⁸ Een spannende jongensdroom is de sociologie allang niet meer.

Een discipline in crisis

De neopositivistische en postmoderne onttoveringsstrategieën hebben de crisis van de sociologie niet kunnen beëindigen, maar slechts verder verdiept – al is het maar doordat men keer op keer wordt geconfronteerd met die ‘andere’ sociologen, die het allemaal ‘niet goed hebben begrepen’ en ‘bezig zijn het vak naar de verdoemenis te helpen’. De gevoelens van crisis, malaise en onvrede binnen het vak nemen bijgevolg alleen maar verder toe. Voor velen die zich tot de neopositivistische hoofdstroom rekenen, groeit daarmee de aantrekkingskracht van analyses in termen van genen en hormoonspiegels – eindelijk een echte werkelijkheid voorbij de cul-

tuur, zij het dan niet langer een *sociale* werkelijkheid.³⁹ Anderen ontvluchten de dolgedraaide methodenkermis door zich te bewegen in de richting van de postmoderne *cultural studies*.⁴⁰ Alle tekenen wijzen kortom in dezelfde richting: de sociologie is uiteen aan het vallen langs de intellectuele breuklijn die zij ooit als ‘derde cultuur’ beloofde te overbruggen – die tussen ‘geesteswetenschap’ en ‘natuurwetenschap’.⁴¹

Sociologen maken zich dan ook terecht zorgen over de toekomst van hun vak.⁴² Ooit was het sociale leven nog goed voorspelbaar, zo menen zij: een religieuze wereldbeschouwing was als een ‘hemels baldakijn’ over de samenleving gedrapeerd, zijn schaduw reikend tot in de verste uithoeken.⁴³ Dit baldakijn – een moeilijk woord voor wat tegenwoordig bij iedere Blokker te koop is als ‘partytent’ – zou sindsdien steeds meer zijn versleten en aan repen gescheurd: traditionele vormen van christelijke religie, en in nauwe samenhang daarmee ook traditionele morele waarden, hebben in westerse samenlevingen hun greep op het sociale leven steeds meer verloren.⁴⁴ De godsdienstsociologie is onder invloed hiervan veranderd in een soort ‘seculariseringsociologie’, waarbij reeds titels als *God is Dead*⁴⁵ en *The Death of Christian Britain*⁴⁶ boekdelen spreken. Het gevoel dat de sociale formaties van weleer hun langste tijd hebben gehad, blijft echter niet beperkt tot de godsdienstsociologie. Ook de politiek zou haar vertrouwde structuur inmiddels grotendeels hebben verloren: *The Death of Class*⁴⁷, *The End of Class Politics*⁴⁸ en *The Breakdown of Class Politics*⁴⁹ zijn drie recente titels. Een vrolijke boel is het in de sociologie allang niet meer: het is verval, neergang en aftakeling wat de klok slaat.⁵⁰

Jacques van Doorn, ooit grondlegger van onze eigen Rotterdamse sociale faculteit en destijds ambitieus pleitbezorger van een ‘moderne sociologie’,⁵¹ stelt vast dat er ‘Vrijwel overal (...) sprake (is) 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.’⁵² Waar juist de meest in het oog springende hedendaagse maatschappelijke ontwikkelingen nauwelijks nog vatbaar lijken voor een analyse in termen van instituties en structuren, is de sociologische jacht op de echte sociale werkelijkheid steeds

meer in het slop geraakt. Het tijdperk van de sociologie lijkt voorbij nu zovelen van de ene *hype* naar de andere rennen; nu zovelen bijkans verdrinken in hun eigen emoties bij de dood van een Britse prinses of een Nederlandse volkszanger met een drankprobleem; nu zovelen zich hevig verontwaardigd tonen wanneer een tbs'er op proefverlof een misstap begeeft of als de overheid een evidente misdadiger op vrije voeten moet stellen wegens procedurefouten; nu zovelen mopperend afhaken wanneer de volgende rijzende ster aan het politieke firmament de institutionele taaiheid evenmin blijkt te kunnen doorbreken.

Maar sociologen die suggereren dat voor de vertrouwde maatschappelijke verbanden alleen maar vloeibaarheid, fragmentatie en subjectivisme in de plaats komen, hebben geen gelijk. Zij dragen bij aan de verspreiding van de hardnekkige mythe dat de samenleving aan het verdwijnen is om plaats te maken voor een massa individuen zonder veel sociale samenhang.⁵³ Maar de samenleving en de sociale controle zijn helemaal niet aan het verdwijnen. Ze zijn radicaal van karakter aan het veranderen en een ouderwetse sociologie die slechts denkt in termen van structuren en instituties kan met de nieuwe vormen van sociale dwang en beïnvloeding niet goed uit de voeten.

Post-metafysisch, post-maatschappijkritisch, post-positivistisch...

Ik wil daarom vanmiddag een lans breken voor een krachtige herwaardering van de cultuursociologie. Het gaat mij meer bepaald om een type cultuursociologie dat ik eerder half – maar dan ook niet meer dan *half* – gekscherend heb aangeduid als ‘post-metafysisch, post-maatschappijkritisch en post-positivistisch’.⁵⁴ Zo’n cultuursociologie breekt met drie innig verbonden theoretische conventies binnen de sociologische hoofdstroom. De eerste is de gedachte dat men cultuur niet werkelijk serieus behoeft te nemen, omdat zij toch slechts het zicht op de ‘echte’ sociale werkelijkheid versluiert. In het klimaat zoals Van Doorn dat schetst, zouden sociologen cultuur niet langer moeten beschouwen als slechts een ‘bijzaak’ – als niet meer dan een ‘afgeleide’ of ‘gevolg’ van ‘iets echters’ en ‘iets fundamentelelers’ (meestal iets economisch: de welvaart, de armoede, de klassenpositie, de economische belangen, et cetera).⁵⁵ De tweede problematische theoretische conventie is de veronderstelling dat sociologen toegang hebben tot

een 'achter' of 'onder' de cultuur verborgen 'fundamentelere' sociale werkelijkheid, die voor gewone stervelingen verborgen blijft. En de derde is de gedachte dat de socioloog op grond van zijn of haar superieure inzicht in zo'n fundamentele sociale werkelijkheid in staat zou zijn om het rationaliteitsgehalte van de opvattingen van de deelnemers aan het sociale leven te bepalen en de weg naar een betere samenleving te wijzen.

Het type cultuursociologie dat ik voor ogen heb, voegt zich gemakkelijk binnen het Rotterdamse profiel van een 'sociologie die ertoe doet'⁵⁶ – een sociologie die weigert de samenleving de rug toe te keren door zich op te sluiten in de steriele wereld van internationale *peer-refereed* artikelen die niemand buiten een handvol vakgenoten leest. Zo'n cultuursociologie thematiseert immers bij uitstek de door de onttovering van de wereld veroorzaakte identiteits- en zingevingsproblemen waarmee hedendaagse westerse samenlevingen, en de Nederlandse niet in de laatste plaats, in toenemende mate worstelen. Te denken valt aan de steeds heviger aanvallen van Oranjekoorts die Nederland bij ieder volgend EK of WK voetbal treffen. Te denken valt ook aan de bijna wanhopige zoektocht naar een Nederlandse of westerse identiteit in de afgelopen jaren.⁵⁷ Het meest zichtbare gevolg hiervan is de pathologisering van islamitische identiteiten die hiermee niet verenigbaar zouden zijn. Nederlandse politici maakten zich de afgelopen jaren druk over radicaliserende moslims, imams die vrouwelijke ministers de hand weigeren te schudden, hoofddoekjes, boerka's en boerkini's, immigratie, integratie en inburgering. De overheid meende voorts dat het zinvol was om via internet een historische 'canon van Nederland' beschikbaar te stellen, 'bedoeld voor alle Nederlanders en in het bijzonder voor docenten in het basis- en voortgezet onderwijs'.⁵⁸ En natuurlijk kreeg Jan Marijnissen de handen op elkaar voor de vestiging van een Nationaal Historisch Museum. Het is wel duidelijk: wij weten in Nederland niet meer wie wij zijn en vinden het daarom nodig om een nieuwe nationale identiteit bij elkaar te fantaseren. De radeloosheid en redeloosheid waarmee dit gepaard gaat, heeft de afgelopen jaren geleid tot flinke politieke spanningen en spijkerharde uitsluiting van 'anderen', vooral moslims.

De ontwikkelingen in Nederland in de afgelopen tien jaar zijn echter niet uitzonderlijk. Het zijn slechts de specifiek Nederlandse uitingsvormen van het algemenere culturele onbehagen waartoe de onttovering van de wereld in de hele westerse wereld leidt. Dit onbehagen gaat gepaard met

een zoektocht naar nieuwe zin en nieuwe zekerheid in een wereld die is losgeslagen van haar traditionele ankers.⁵⁹ Het is merkwaardig dat Weber zo weinig aandacht aan deze culturele dynamiek rond de omgang met culturele problemen heeft geschonken, want hij bevond zich meer dan wie ook in de intellectuele positie om dit te doen. Zijn sociologie beschouwt mensen immers voor alles als zingevende wezens en vat cultuur op als het collectieve antwoord op problemen van identiteit en zingeving.⁶⁰ De onttovering van de wereld kan in een weberiaanse optiek dus tot niets anders leiden dan tot haar hertovering – tot een Cambrische explosie van nieuwe culturele pleisters om op de vers geslagen zingevingswonden te plakken. Webers omissie van deze dynamiek is des te opmerkelijker, omdat hij, zoals Stef Aupers terecht opmerkt, zich terdege bewust was van de pogingen van zijn tijdgenoten om de wereld van nieuwe zin en betekenis te voorzien. Weber liet zich over deze pogingen echter slechts neerbuigend uit en beschouwde deze als niet meer dan tekenen van ‘zwakte’.⁶¹ Daarmee toonde uiteindelijk ook Weber – zelfs Weber, die zich hiertegen zo hartstochtelijk verzette – zich een onverbeterlijke sociologische moralist.⁶²

Juist een cultuursociologie die deze door Weber veronachtzaamde culturele dynamiek thematiseert, biedt naar mijn oordeel een wenkend perspectief voor de analyse van tal van maatschappelijke veranderingsprocessen in hedendaagse westerse samenlevingen, niet in de laatste plaats in Nederland. Deze processen worden voortgestuwd door culturele discoursen die weliswaar allerhande maatschappelijke structuren, sociale instituties en tradities pathologiseren, maar desondanks zelf niets anders behelzen dan post-traditionele en post-moderne culturele tradities. Hoezeer ze ook zijn doordrenkt door de taal van anti-institutionalisme, persoonlijke authenticiteit en emotionalisme, er is net zo weinig reden om ze te beschouwen als slechts ‘voer voor psychologen’ als het geval was bij de religieuze en politieke levensbeschouwingen uit het verleden – de ‘grote verhalen’ waarin wij tegenwoordig nauwelijks nog zouden geloven.⁶³ Daarmee ben ik beland bij het derde en laatste deel van mijn verhaal: een inhoudelijke kennismaking met deze post-traditionele en postmoderne culturele tradities en een schets van hun maatschappelijke betekenis.

Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamenten

De 'tegencultuur' van de jaren zestig

De vandaag de dag zo nadrukkelijk aanwezige anti-institutionele culturele discoursen hebben aanwijsbare wortels in de zogenoemde 'tegencultuur' van de jaren zestig, toen hoogopgeleide jongeren uit de middenklasse meer aandacht eisten voor vrijheid, inspraak en zelfontplooiing en zich verzetten tegen als vervreemdend ervaren 'kapitalistische' en 'technocratische' systemen.⁶⁴ Vandaag de dag behoren deze culturele discoursen allang niet meer tot de maatschappelijke rafelrand, zijn ze allang niet meer per se 'links' of 'progressief' en vormen ze evenmin nog een alternatief voor de culturele hoofdstroom. Ze vormen inmiddels zelf de culturele hoofdstroom. Hun discursieve macht kan gemakkelijk worden gedemonstreerd aan de hand van ontwikkelingen op het terrein van consumptie, religie, management en politiek.

'Think different!': rebelse consumenten

De tegencultuur van destijds stond kritisch tegenover massaconsumptie en consumptiecultuur, beide voorgesteld als bronnen van benepen conformisme en burgerlijke jaloezie op de afmetingen van de auto van de buurman. Deze onvrede over de gemassificeerde consumptiemaatschappij was overigens niet nieuw: zij bestond reeds kort na de Tweede Wereldoorlog, dus lang voor de opkomst van de tegencultuur.⁶⁵ In de sociologie heeft zij haar duidelijkste sporen nagelaten in het boek *The Lonely Crowd* van David Riesman (1950) – naar men zegt het meest verkochte sociologieboek ooit.

De tegencultuur van de jaren zestig was niet in de eerste plaats een politiek, maar vooral een cultureel verschijnsel.⁶⁶ Bovendien was er geen sprake van een 'tegenculturele revolutie' door jonge hoogopgeleiden die uiteindelijk zou zijn 'mislukt', maar van een breder proces van culturele verandering dat de westerse wereld onherkenbaar heeft veranderd.⁶⁷ In de woorden van de Britse historicus Arthur Marwick: 'De tegencultuur stond niet *tegenover* de maatschappelijke hoofdstroom, maar doordrenkte en

transformeerde hem.⁶⁸ Hij spreekt daarom liever over een ‘culturele’ dan over een ‘tegenculturele’ revolutie.⁶⁹

Op hetzelfde moment dat de tegencultuur luidkeels ageerde tegen de massaconsumptie brak het marketingdenken met de logica van de massaconsumptie door consumenten te gaan uitdagen zich via consumptie te onderscheiden van de conformistische massa. Marketing maakte geleidelijk plaats voor *branding*, waarbij merken van een jong, hip, avontuurlijk, rebels en non-conformistisch imago werden voorzien. Er ontstond, in de woorden van Thomas Frank, zoiets als een ‘hip consumentisme dat wordt voortgestuwd door walging van de massasamenleving zelf⁷⁰ en dat ‘de consument belooft te verlossen van de akelige nachtmerrie van het burgerlijke consumentisme’.⁷¹ Wie vandaag de dag op Hyves kijkt, ziet waartoe dit heeft geleid: jonge (en minder jonge) mensen tonen daar aan de hand van hun favoriete merken hoe ‘anders’ zij zijn dan anderen. Degenen die zich destijds affilieerden met de tegencultuur, zullen hen ongetwijfeld stakkers vinden, maar zij dienen zich daarbij te realiseren dat wij hier wel degelijk te maken hebben met een erfenis van het non-conformisme van de jaren zestig. De hippies van destijds blonken trouwens ook niet uit in originaliteit waar het ging om bijvoorbeeld kleding- en muzieksmaak.

Men hoeft niet lang te zoeken voordat men stuit op reclames waarin wordt geappelleerd aan dromen over vrijheid, authenticiteit en rebellie. Natuurlijk vinden wij dat in reclames van Apple, zoals het prijswinnende 1984 filmpje, geregisseerd door Ridley Scott en geïnspireerd door Orwells gelijknamige roman. Het filmpje werd voor het eerst uitgezonden tijdens de Amerikaanse Super Bowl op 22 januari 1984, waarin de Los Angeles Raiders in Tampa, Florida, de Washington Redskins met 38-9 versloegen.⁷² Apple profileert zich in het filmpje als een merk voor rebelse individualisten die durven te breken met de saaie en conformistische grijsheid van degenen die zich slaafs onderschikken aan wat machtigen van hen verlangen. De *Think Different* campagne van Apple laat al even weinig aan de verbeelding over en geeft ongeveer dezelfde boodschap af. Men kan natuurlijk tegenwerpen dat Apple, met name via oprichter Steve Jobs, duidelijke wortels in de tegencultuur van de jaren zestig heeft, zodat wij hier niet te maken hebben met een invloed van de tegencultuur op de hedendaagse consumptiecultuur, maar met een oprisping van een enkele oude hippie die zijn streken nog niet verleerd is.

Maar er is zoveel meer. Enige jaren terug verzamelde ik samen met Stef Aupers reclameslogans die refereren aan idealen van persoonlijke authenticiteit.⁷³ Het bleken er zat en ze worden zeker niet alleen gebezigd door bedrijven met duidelijke wortels in de tegencultuur. Enkele voorbeelden: 'Altijd jezelf' (Hema), 'Even puur jezelf zijn met de verfijnde melanges van Pickwick', 'Het beste wat je kunt worden is jezelf' (Uitzendbureau Content), 'Alle ruimte om jezelf te zijn' (Landal Green Parks vakantieparken), 'Wees jezelf – Er zijn al zoveel anderen' (7 Up) en tenslotte misschien de allermooiste: 'Blijf jezelf tot het einde' (Uitvaartverzekeraar Monuta).

Zelfs een oerdegelijk Duits bedrijf als BMW flirt nadrukkelijk met een rebels en non-conformistisch imago in de voor de Amerikaanse markt bedoelde reclamecampagne *Company of Ideas*. De bijna retorische vraag luidt 'Is er ooit iets werkelijk buitengewoons tot stand gebracht via een compromis?' Het antwoord luidt: 'In één woord: nee!' Verder heet het: 'Omdat wij nee kunnen zeggen tegen compromissen, kunnen wij ja zeggen tegen andere dingen. (...) Door het koesteren van onze autonomie en ons vermogen om nee te zeggen, kunnen wij ervoor zorgen dat grootse ideeën voortbestaan, opdat ze ultieme motorvoertuigen kunnen worden.' Roy Spence, president van het Amerikaanse marketingbureau GSD&M, merkt naar aanleiding van deze reclamecampagne op: 'BMW's prestaties zijn legendarisch, maar hoe ze dat voor elkaar krijgen, is ook een belangrijk onderdeel van het verhaal. Ze krijgen het voor elkaar door passie en inspiratie – ze worden niet gehinderd door ideeën-dodende bureaucratie.'

Hedendaagse marketing, zo kunnen wij vaststellen, is doordrenkt door het non-conformistische ethos van de tegencultuur, dat consumptiegoederen van een aura van rebellie en persoonlijke onafhankelijkheid voorziet. De geest van de tegencultuur is niet verdwenen, maar vormt nu de brandstof waarop de motor van de consumptiemaatschappij op volle toeren draait.⁷⁴

'Tussen ziel en zakelijkheid': spirituele managers

Onvrede over een vervreemdende samenleving voedde in de jaren zestig een gnostische wending naar de menselijke binnenwereld, naar de diepere gevoelslagen van het zelf. Dit gebeurde via hallucinerende drugs als lsd, maar ook via mystieke oosterse religies als hindoeïsme en boeddhisme. In deze context ontstond wat wij sindsdien zijn gaan aanduiden als de new-

agebeweging, hoewel de historische wortels hiervan verder terugreiken.⁷⁵ Ook deze post-christelijke new-agespiritualiteit is sinds de jaren zestig steeds meer deel gaan uitmaken van de culturele hoofdstroom.⁷⁶

Veel studies over deze hedendaagse spiritualiteit zijn sociologisch gezien nogal naïef. Ze doen net alsof zij radicaal geïndividualiseerd is – alsof zij geen trouw aan idealen kent, geen diepte, geen *commitment* en geen dogma's. Dat is onzin, want in deze kringen bestaat volmaakte overeenstemming dat men 'Zijn eigen spirituele pad moet volgen'. Omdat slechts persoonlijke ervaring en intuïtie kunnen vertellen welk pad dat precies is, komt dit neer op 'Je hart volgen' of 'Je eigen gevoelens serieus nemen'. Wanneer men dit doet, dan zou men daarmee een 'dieper spiritueel zelf gehoorzamen, dat 'onder' of 'achter' het gesocialiseerde zelf in de diepere gevoelslagen van het bewustzijn verborgen ligt. Dit spirituele zelf maakt volgens new-agers in wezen deel uit van een macht, kracht of energie, die alles en iedereen doortrekt, zodat men bij het gehoorzamen ervan een verbinding bewerkstelligt met de kosmos, de natuur en 'het al'. Deze in het spirituele milieu onomstreden doctrine van de 'zelfspiritualiteit' vereist, in de woorden van Adam, dat 'De voorschriften van anderen, van traditie, van experts, van religieuze teksten, en al dergelijke externe bronnen, (...) niet als legitiem (worden) beschouwd.'⁷⁷ Natuurlijk is dit er tevens de oorzaak van dat new-agers het label 'new age' steevast afwijzen en zo dol zijn op de vagere aanduiding 'spiritualiteit'. 'Nee, ik ben geen new-ager, maar ik ben wel heel erg geïnteresseerd in spiritualiteit.'⁷⁸ Met enig gevoel voor overdrijving kan men zelfs de stelling verdedigen dat wie zegt een new-ager te zijn, het in ieder geval zeker niet is. Onderzoekers zonder veel kennis van zaken op dit terrein gaan hiermee nogal eens het schip in.⁷⁹

Wat is er in het licht van de gedeelde doctrine van de zelfspiritualiteit kortom eigenlijk zo 'geïndividualiseerd' aan new age? Is het eigenlijk niet al te bar dat in een discipline die het bestaan van 'echte' individuen zegt te ontkennen zelfs een no-nonsense-onderzoeker als Steve Bruce de new-ageretoriek over persoonlijke authenticiteit kritiekloos reproduceert?⁸⁰ Deze spiritualiteit doet vanuit sociologisch gezichtspunt eerder denken aan een klassieke scène uit Monthy Pythons *Life of Brian*. In deze scène tracht de held van het verhaal een horde enthousiaste volgelingen te bewegen hem met rust te laten en huiswaarts te keren. De menigte, volledig in extase, herhaalt hierbij als uit één mond de woorden van Brian: 'We are

all individuals!’, waarop slechts één zonderling stomverbaasd mompelt: ‘I’m not...’⁸¹

New age is sinds de jaren zestig tot vervelens toe voorgesteld als bij uitstek een voorbeeld van ‘geprivatiseerde’ religie: religie zonder gedeeld ethos en zonder maatschappelijke betekenis.⁸² Dat van dat ontbreken van dat gedeelde ethos klopt dus niet: new age is juist in haar afwijzing van religieus dogmatisme net zo dogmatisch als iedere andere religie. En dat van dat ontbreken van maatschappelijke betekenis klopt ook al niet. Kenmerkend voor new age, waarin het sacrale wordt voorgesteld als immanent in plaats van transcendent, is zelfs juist de verwerping van een afzonderlijk religieus domein dat losstaat van de niet-religieuze wereld. Juist doordat het sacrale letterlijk alles doortrekt, krijgt alles – van seksualiteit tot arbeid – spirituele betekenis, waardoor dit type religie moeilijker uit de publieke sfeer te bannen is dan traditioneel-christelijke.⁸³ Dat is met name zichtbaar in de manier waarop new-agespiritualiteit steeds dieper doordringt in discoursen over *human resource management* en *business leadership*.⁸⁴

Terwijl de tegencultuur in de jaren zestig ageerde tegen bureaucratisch conformisme en conservatisme, waren er in de jaren vijftig reeds boeken over bureaucratie, management en organisatie verschenen die dezelfde geest ademen.⁸⁵ Voorbeelden zijn *White Collar* van C. Wright Mills (1951), *The Organization Man* van William H. Whyte (1956) en *The Human Side of Enterprise* van Douglas McGregor (1960). Geïnspireerd door dergelijke analyses vonden vanaf de jaren zestig nieuwe managementconcepten ingang, waarin non-conformisme en individuele creativiteit centraal stonden.

Sociologen die geloven dat de hedendaagse spiritualiteit radicaal gepri- vatiseerd is, moeten op de website van de internetboekhandel *Amazon.com* voor de grap maar eens de zoektermen ‘spirituality’ en ‘management’ of ‘spirituality’ en ‘business’ intikken. Het eerste levert ruim 900 titels op en het tweede zelfs meer dan 2.000. Enkele betrekkelijk willekeurig gekozen titels zijn *Spirituality in the Workplace: What It Is, Why It Matters, How to Make It Work for You* (2007), *Workplace Spirituality: A Complete Guide for Business Leaders* (2006), *Spirituality in Business: The Hidden Success Factor* (2002), *Spirit at Work: Discovering the Spirituality in Leadership* (2006) en *The Living Organization: Spirituality in the Workplace* (1997).⁸⁶ En zo zijn er dus nog honderden andere titels. Inmiddels bestaat

er zelfs een heus *Journal of Management, Spirituality & Religion*. De homepage van het tijdschrift, waarop trots wordt vermeld dat het ‘international blind refereed’ is, toont een grappige foto van zijne heiligheid Paus Benedictus XVI, die op zijn eigen Sint-Pietersplein met een verbaasde geaatsuitdrukking een netjes ingelijste omslag van het eerste nummer in ontvangst neemt.⁸⁷

In Nederland verscheen in 2007 het boekje *Hart voor de zaak: De spiritualiteit van het dagelijks werk* met bijdragen van onder anderen Paul de Blot, hoogleraar Business Spiritualiteit op Nyenrode; Dave Schut, directeur/partner bij de Segment-Groep; Theo Buijsrogge, zelfstandig interim-manager en oprichter van www.spiritueelondernemersnetwerk.nl; Bert Endedijk, algemeen directeur van Kok Ten Have; Doekle Terpstra, voorzitter van de hbo-raad; en Tex Gunning, bestuursvoorzitter van Vedor – ‘allemaal actief in het grensgebied tussen ziel en zakelijkheid’, zoals de inleiding meldt.⁸⁸ ‘De een noemt het business spiritualiteit, de ander *servant leadership*. Weer anderen spreken over humanresourcesmanagement, schitterend ondernemen, Rijnlants organiseren, duurzaam ondernemen, slow management of zen.’ Uiteraard wordt in de inleiding ook de ‘de nuchtere toon’ benadrukt, alsmede het gegeven dat de betrokkenen ‘geen van allen in de “zweefhoek” zitten’.⁸⁹ Deze laatste toevoeging, tegenwoordig een vertrouwde figuur in berichtgeving over spiritualiteit in contexten waar men haar wellicht het minst zou verwachten, onderstreept hoezeer zweverige spiritualiteit inmiddels deel is gaan uitmaken van de culturele hoofdstroom.

Wie denkt dat ik overdrijf, heeft het bij het verkeerde eind. Wie eenmaal weet waarom het bij de hedendaagse post-christelijke spiritualiteit gaat, ontwaart haar overal om zich heen – ook in het publieke domein. Onlangs kwam mij uit betrouwbare bron ter ore dat een niet nader te noemen provincie een wichelroedeloopster inhuurt in het kader van een project ter vergroting van de verkeersveiligheid. Haar taak is om de energiebanen rond een als gevaarlijk bekend staande weg in kaart te brengen en te manipuleren, waarbij het vooral veelzeggend is dat dit nauwelijks nog verbazing of protest oproept bij de andere direct betrokkenen. En wie er eens lekker een avondje voor gaat zitten, vindt op internet alles wat zelfs de meest excentrieke geest slechts met moeite zou kunnen bedenken. Ik volsta met slechts een enkel voorbeeld, want anders zitten wij hier morgen nog: aannemersbedrijf *Haring – vitale metselwerken* uit Schipluiden⁹⁰

(overigens niet te verwarren met de gelijknamige kapsalon op de Vlaardingsekade). Want aannemersbedrijf *Haring* metselt 'hoog vitaal' om een 'stralingswerend bouwwerk' te kunnen realiseren. Een citaat van de website: 'Vitale metselwerken zorgen voor een gezonder binnenmilieu door de stralingswerende gevels. Zodat de mensen thuis geen last hebben van de negatieve effecten door straling van buitenaf. En thuis écht een plek wordt om op te laden (...). En door meerdere stralingsvrije woningen bij elkaar in de buurt te bouwen, zorgen we voor een nog krachtiger energieveld, minder straling en een beter milieu.'⁹¹

'Effe lekker chillen': authentieke politici

Idealen van persoonlijke authenticiteit doordrenken ook de hedendaagse politiek. Pim Fortuyn vertelde ooit in een radio-interview aan het sperma van zijn sekspartner te kunnen proeven wat de ander de vorige dag had gegeten en wist met deze karakteristieke openheid mensen voor zich in te nemen. 'Iemand die zo openlijk praat over zulke intieme zaken moet wel goudeerlijk en betrouwbaar zijn', zo redeneerden blijkbaar velen. U herinnert zich vast ook Fortuyns lijfspreuk nog wel: 'Ik zeg wat ik denk en ik doe wat ik zeg.' Sinds de korte, maar stormachtige, politieke carrière van Fortuyn is het wantrouwen ten aanzien van het politieke bestel flink toegenomen. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het frequente en pejoratieve gebruik van aanduidingen als 'de Haagse kaasstolp', 'het Haagse gedoe', 'achterkamertjespolitiek', 'polderen' en 'torentjesoverleg'. Politici, en niet alleen politici aan rechts-populistische zijde, keren zich steeds meer af van de 'in zichzelf gekeerde' politieke instituties met hun 'eindeloze procedures' en 'rigide overlegstructuren'. Wat er in Den Haag gebeurt, zo benadrukken zij steevast, is eigenlijk helemaal niet belangrijk. Het gaat immers om 'de echte problemen' van 'echte mensen', ook wel aangeduid als 'de mensen in het land', 'de mensen in de samenleving' of 'de mensen in de arme wijken'. Politici nemen kortom steeds meer afstand van het politieke bestel en benadrukken juist steeds vaker hoe dicht zij bij 'de man of vrouw in de straat' staan.

Om hun persoonlijke authenticiteit te onderstrepen, gunnen politici kiezers graag een kijkje in hun privéleven. Daarmee toont men immers dat men 'open is', 'eerlijk is' en 'geen rollen speelt'. Men gooit vooral hoge ogen met het uiten van emoties die de eigen kwetsbaarheid tonen. Zo had

Hillary Clinton jongstleden januari niet meer dan een enkele opwellende publieke traan nodig om haar kwetsbaarheid, authenticiteit en menselijkheid te bewijzen en vanuit een vrijwel hopeloze positie Barack Obama alsnog de loef af te steken tijdens de voorverkiezingen voor het Amerikaanse presidentschap in New Hampshire. Bij de voorverkiezingen in 1972 ging dat nog heel anders. Edmund Muskie zag zich toen gedwongen zich terug te trekken als presidentskandidaat voor de Democraten, omdat men hem in het openbaar had zien huilen en daarom als ‘instabiel’ beschouwde.⁹²

Niet alle emoties worden echter op prijs gesteld. Angst, woede, agressie, chagrijn en cynisme worden zelfs minder geapprecieerd dan in het verleden. Ze suggereren immers dat men zich te druk maakt over de buitenwereld en in die zin niet ‘vrij’ en niet ‘zichzelf’ is.⁹³ Deze afwijzing van ‘negatieve’ emoties blijft overigens niet beperkt tot de politiek. Zo worden mannelijke stoerheid en flinkheid tegenwoordig voorgesteld als een gebrek aan emotionele intelligentie (‘Is er iets, schat?’; ‘Nee, er is niets.’). Ze worden door medisch antropologen zelfs bestudeerd als een gezondheidsrisico voor mannen (‘Ga dan eens naar de dokter!’; ‘Nee, het gaat heus wel vanzelf over.’).⁹⁴ Mensen dwingen elkaar steeds meer tot het openbaar tonen van ‘positieve’ emoties: emoties die de indruk wekken dat men gelukkig en ‘dus’ vrij, onafhankelijk en ‘zichzelf’ is.

Een instructieve casus is die van Maarten van Rossem. Van Rossem mag nauwelijks nog op televisie verschijnen, omdat hij ‘te cynisch’ zou zijn. In zijn eigen woorden: ‘Men maakt zich boos op mij. Ik krijg hate-mailtjes. Je schijnt eerst je emotiebrevet te moeten halen voor je iets kritisch mag zeggen.’⁹⁵ Daarnaast is er, om terug te keren naar de politiek, uiteraard de casus Ad Melkert. De historische foto van Fortuyn en Melkert op de avond van de Rotterdamse gemeenteraadsverkiezingen in 2002 toont een intens genietende Fortuyn, bijna kwispelend van levensvreugde, en een uiterst zuur kijkende Melkert die druk bezig is zijn kiezen leeg te eten en te doen alsof hij Fortuyn niet opmerkt.⁹⁶ Nooit werden ‘positieve’ en ‘negatieve’ emoties zo treffend op de gevoelige plaat vastgelegd. De dramatische gevolgen zijn overbekend: Melkerts politieke loopbaan in Nederland was ten einde en Fortuyn werd weliswaar vermoord, maar won wel goud bij de Tweede Kamerverkiezingen van mei.

Net zoals wij ons niet in de luren moeten laten leggen door new-agers die beweren authentiek te zijn en ‘hun eigen pad te volgen’, moeten wij

ook de authentieke politici van vandaag de dag met scepsis bezien. Ook hier is geen sprake van individuele praktijken, maar van sociaal handelen dat is ingegeven door dwingende normatieve verwachtingen: men *behoort* 'zichzelf te zijn' en men *behoort* afstand te nemen van de formele rolverwachtingen die kleven aan de maatschappelijke positie die men inneemt. Een paradoxaal gevolg van het toegenomen belang van persoonlijke authenticiteit in de politiek is dan ook het leger van media-adviseurs en spindoctors waarmee politici zich tegenwoordig omringen. Jan Peter Balkenende gedraagt zich als de gewillige buikspreekpop van Jack de Vries en *De Wouter tapes* gaven een ontluisterend beeld van wat een grote afhankelijkheid van spindoctors met een politicus kan doen.

Politiek is steeds meer acteren geworden en de daarbij als de pest te vermijden rol is die van de exclusief op het Haagse Binnenhof georiënteerde beroepspoliticus. Met die rol laadt men immers bij uitstek de verdenking op zich niet 'zichzelf' en dus niet 'authentiek' te zijn. En zo kon het tijdens de campagne voor de laatste Tweede Kamerverkiezingen zomaar gebeuren dat een journalist Maxime Verhagen aantrof op een *dance-party*, in net pak onderuit gezakt op een loungebank. Op de verbaasde vraag wat hij daar deed, antwoordde de zich zichtbaar ongemakkelijk voelende Verhagen: 'Effe lekker chillen.'⁹⁷

Conclusie: van marge naar hoofdstroom

Voor wie als socioloog zijn onderzoeksinspanningen wil richten op de studie van culturele discoursen als de genoemde is Nederland een droomland. Ze zijn hier immers dominant aanwezig dan elders in de wereld en dat is welbeschouwd ook helemaal niet vreemd. Er zijn immers maar weinig landen waar in de afgelopen halve eeuw de christelijke religiositeit, en in samenhang daarmee ook traditionele morele waarden, zozeer zijn afgekalfd. Waar het gaat om bijvoorbeeld de verwerping van traditionele waarden rond mannen- en vrouwenrollen, gezinsverhoudingen, en (homo)seksualiteit is Nederland een van de meest progressieve landen van de wereld. Juist daardoor is het debat over islam en integratie hier zoveel heftiger dan elders.

De rechten van homo's en vrouwen worden in Nederland vrijwel kamerbreed aanvaard – letterlijk van Halsema tot en met Verdonk en Wilders; alleen christelijk rechts gooit enig roet in het eten. De nieuw-rechtse

pathologisering van de islam is dan ook onthullend Nederlands en de erfenis van de jaren zestig klinkt er overduidelijk in door: ‘Moslims moeten eigenlijk gewoon net zo progressief worden als wij: ze moeten hun vrouwen meer vrijheid en onze vrouwen meer respect geven, ze moeten onze homo’s met rust laten, en ze moeten van onze vrijheid van meningsuiting afblijven.’ Het zijn argumenten waarop links niet gemakkelijk afwijzend kan reageren zonder zichzelf onsterfelijk belachelijk te maken.⁹⁸

Het is wel duidelijk. De culturele hoofdstroom van vandaag de dag behelst een verwerping van alles waartegen destijds ook de tegencultuur zich al keerde: kerk en traditie, massacultuur en massaconsumptie, knellende economische en politieke ‘systemen’. Hoe dominant deze discoursen inmiddels zijn geworden, blijkt uit het feit dat ook nieuw-rechts zich tegenwoordig van deze retoriek bedient, dat ook managers en politici zich tegenwoordig gedwongen voelen om afstand te nemen van de systemen waarvan zij zelf deel uitmaken, en dat wat destijds ‘het klootjesvolk’ werd genoemd inmiddels niets liever wil dan zich onderscheiden van datzelfde klootjesvolk. De tegencultuur is helemaal niet verdwenen. Zij is de dominante cultuur geworden.

Dankwoord

Daarmee ben ik aan het slot van mijn verhaal gekomen, waarmee mij nog slechts de aangename plicht rest om een woord van dank uit te spreken. Ik begin met degenen die mijn benoeming mogelijk hebben gemaakt. Godfried Engbersen, Han Entzinger, Jack Burgers, Henk Schmidt en het bestuur van de Vereniging Trustfonds Erasmus Universiteit Rotterdam: heel veel dank voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik zal het niet beschamen en heb er verschrikkelijk veel zin in. Gelijk dus maar naar degenen die in de dagelijkse onderzoekspraktijk de afgelopen jaren het dichtst bij mij stonden: Stef Aupers en Peter Achterberg.

Stef, ik kan niet in een paar zinnen samenvatten wat ik allemaal aan jou te danken heb en wat ik allemaal van jou heb geleerd. Ik herinner mij onze eerste ontmoeting nog als de dag van gisteren. Een jaar later kwam je naar Rotterdam om aan je proefschrift te beginnen en ik meen het serieus als ik zeg dat ik in Nederland geen andere socioloog ken die zo’n grote intellectuele verbeeldingskracht paart aan zo’n gedisciplineerde, analytische en

synthetiserende geest. Je bent een briljante onderzoeker en dito docent en het doet mij ontzettend veel genoegen dat wij onze tot op heden zeer vruchtbare samenwerking kunnen voortzetten in de jaren die voor ons liggen.

Peter, toen ik destijds stomtoevallig vernam dat jouw ondertrouw met een andere beoogde promotor was verbroken, heb ik je nog diezelfde avond gemaild. De dag erop was duidelijk dat het grootschalige kwantitatieve onderzoek waarvoor ik iemand zocht jouw promotieproject zou worden. Ik heb nooit spijt gehad van mijn beslissing. Waar het gaat om grootschalige kwantitatieve data-analyse ben je de beste en de snelste ('een echte koning!'). En ook onze studenten boffen maar met zo'n gedreven statistiekdocent, die geen behoefte heeft om de dingen ingewikkelder te maken dan ze zijn. Jij kunt het allemaal in jip-en-janneketaal uitleggen. Ik ben er zeer gelukkig mee dat wij onze samenwerking vanaf 2009 weer voluit kunnen hervatten dankzij een subsidie in het kader van het NWO-programma *Omstreden Democratie*.

Na Stef en Peter zijn er Ibteessam, Ineke, Lieke en Willem. Zij vormen samen, zoals men dat tegenwoordig noemt, 'mijn onderzoeksgroep' – Willem moet harder werken en meer publiceren dan de rest, want wordt als enige niet betaald door NWO. Maar zonder gekheid: ik beloof jullie dat ik nooit 'professor-tje zal gaan spelen', maar zal blijven kiezen voor het echte werk en dat met hand en tand zal verdedigen tegen de gestaag oprukkende aanspraken op mijn tijd. Ik ben niet bereid om de begeleiding van jullie promotieprojecten en ons maandelijks LOBOCOP-seminar op te offeren aan welke andere verplichting dan ook.

Dan mijn leermeesters. De belangrijkste overleed morgen 88 jaar geleden, maar er zijn ook intellectuele invloeden die gewoon via mensen van vlees en bloed verlopen. Het doet mij veel genoegen dat de twee Rotterdamse sociologen van wie ik het meeste heb geleerd hier vandaag allebei aanwezig zijn. De eerste is Jan Berting, mijn promotor. Ik geloof niet dat wij het hier ooit over hebben gehad, Jan, maar het belangrijkste dat jij mij hebt bijgebracht is een scherp oog voor het punt waar empirische bewijsvoering overgaat in theoretische interpretatie. Goed wetenschappelijk werk vergt immers een kritische exploratie van de interpretatieruimte die onontkoombaar resteert tussen wat men feitelijk aantoonbaar is en wat men beweert dat dit betekent voor welke theorie. Dit inzicht heeft mij als onder-

zoeker de afgelopen jaren geen windeieren gelegd en het is, veel meer dan al het andere, wat ik mijn studenten probeer bij te brengen.

Anton Zijderveld is de tweede Rotterdamse socioloog bij wie ik intellectueel in het krijt sta. Dat zal hem misschien verbazen, want ik heb nooit bij hem gestudeerd en ben ook al niet bij hem gepromoveerd. Toch was het jouw werk, Anton, dat mij al kort na mijn afstuderen in 1989 in contact bracht met de cultuursociologie. Mede daardoor begon ik mij verder te verdiepen in de sociologie van Weber en dat heeft mij als socioloog beslissend gevormd. Zonder jouw invloed had ik hier vandaag vast ook wel gestaan, maar dan wellicht niet als cultuursocioloog. En dat zou toch jammer zijn geweest – vooral voor mij, maar ik denk ook voor jou en heel misschien zelfs ook wel voor de cultuursociologie.

De vele andere collega's met wie ik sinds mijn promotie heb mogen samenwerken. Zonder de anderen tekort te willen doen, noem ik hier alleen Jo Segers, Peter Mascini, Jeroen van der Waal, Bram Steijn, Marco de Witte, Leo d'Anjou, Ton Bernts, Peter van der Parre en Freek de Meere. Dan zijn er de vele studenten met wie ik heb samengewerkt en met wie ik heb gepubliceerd. Ik noem met name Manu Busschots, Frank Dirks, Marieke Gels, Anouk de Rijk, Robert Boogaard, Inge van der Tak en Roy Kemmers.

De afgelopen jaren zijn allerlei nieuwe intellectuele verbindingen ontstaan, vooral buiten de sociologie en vooral buiten de Erasmus Universiteit.

Susanne Janssen en Ton Bevers: heel veel dank voor de plezierige samenwerking in de afgelopen jaren. Volgens mij zitten wij op puur goud met onze gezamenlijke Research Master in the Sociology of Culture, Media and the Arts. Ik zie met veel plezier en vertrouwen uit naar onze verdere samenwerking en ben er van overtuigd dat wij er iets heel moois van gaan maken.

Peter Pels en Dorien Zandbergen: de samenwerking met jullie in het door NWO gefinancierde onderzoeksprogramma *Cyberspace Salvations* was steeds plezierig, inspirerend en interessant. Zij was ook leerzaam – niet in de laatste plaats omdat zij mijn blik heeft gescherpt voor wat sociologen van cultureel antropologen kunnen leren.

De programmacommissie van NWO's *The Future of the Religious Past*, waarvan ik deel uitmaak: ook zo'n interessante interdisciplinaire onderne-

ming. Ik wil vooral Birgit Meyer en Meerten ter Borg, met wie ik ook aan diverse andere projecten werk, danken voor de plezierige samenwerking.

Anneke van Otterloo. Anneke, het doet mij veel deugd dat wij sinds kort de draad weer hebben kunnen oppakken en nu samen met Stef publicaties voorbereiden op basis van lang geleden onder jouw verantwoordelijkheid verzamelde gegevens.

Tenslotte, maar zeker niet in de laatste plaats, de meest recente loot aan de stam van de interdisciplinaire en interuniversitaire samenwerking: die met Liesbet van Zoonen, Tjitske Akkerman en Rosa van Santen in het kader van het NWO-programma *Omstreden Democratie*.⁹⁹ Liesbet, toen ik een jaar of wat terug jouw Amsterdamse oratie over populaire cultuur las, viel ik als een blok voor jouw intellectuele frisheid en speelsheid.¹⁰⁰ Zo leuk is het in de sociologie allang niet meer. Ik beschouw het als een voorrecht dat ik de komende jaren met jou mag samenwerken en ik twijfel er niet aan dat wij mooie dingen gaan maken.

Onze Rotterdamse studenten. Het blijft een merkwaardig gegeven: wie op een kleuterschool les wil geven, moet beschikken over een verzameling diploma's van hier tot Tokio; wie toevallig een goede onderzoeker is, wordt zonder dralen voor een collegezaal met honderd of meer studenten gezet en moet maar zien hoe hij of zij het rooit. Ik heb er nooit een geheim van gemaakt dat ik mijzelf in de eerste plaats als onderzoeker zie, maar degenen die de afgelopen jaren mijn colleges hebben gevolgd of door mij zijn begeleid bij het vervaardigen van hun scripties en werkstukken, zullen hebben gemerkt met hoeveel plezier ik dat doe. Vooral wie een goede onderzoeker wil worden, mag altijd bij mij aankloppen. Ik zeg er gelijk maar eerlijk bij dat dit niet in de eerste plaats een kwestie is van onbaatzuchtigheid, maar vooral van intellectueel hedonisme. Er zijn niet veel dingen waarvan ik meer kan genieten dan praten over sociologisch onderzoek met jonge, enthousiaste en intelligente mensen.

Tenslotte, maar natuurlijk niet in de laatste plaats, het thuisfront. Astrid, die ondanks haar eigen drukke werkzaamheden toch steeds weer bereid is om mij zonder al teveel klagen uit de wind te houden wanneer mijn agenda weer eens overladen is of mijn planning finaal in de soep loopt. Astrid, je weet hoe dankbaar ik je hiervoor ben en ik hecht eraan je dat hier nogmaals, in het bijzijn van vele getuigen, te zeggen. Dan mijn kabouters, Joep en Veerle. Zij hebben een gezonde scepsis tegenover het wetenschappelijke bedrijf. Joep vatte mijn werkzaamheden na een bezoek aan de

EUR op tweejarige leeftijd reeds op treffende wijze samen als: ‘Koffie drinken en uit het raam kijken.’ Veerle had als vijfjarige in de kring op school desgevraagd het idee dat haar vader eigenlijk helemaal geen echt beroep had: ‘Mijn papa is gewoon papa.’ En eigenlijk is dat het grootste compliment dat een onderzoeker van zijn kind kan krijgen. Maar, lieve Joep en lieve Veerle, ik weet natuurlijk best dat ik minder tijd voor jullie heb dan de meeste andere papa’s en mama’s. En dat zal er de komende jaren ook vast niet beter op worden, maar wees ervan overtuigd dat ik mijn best doe. Lieve Joep en lieve Veerle, ik draag deze oratie op aan jullie beiden – omdat jullie belangrijker zijn dan al het andere.

Ik heb gezegd.

Noten

1. Met dank aan Stef Aupers voor zijn commentaar op een eerdere versie van deze tekst en aan Roy Kemmers voor zijn onmisbare onderzoeksassistentie. Omwille van de toegankelijkheid heb ik alle geciteerde passages uit niet-Nederlandstalige bronnen vertaald in het Nederlands.
2. http://wanagiyata.punt.nl/index.php?r=1&id=288966&tbl_archief=0 [geraadpleegd op 13 november 2007].
3. <http://home.hetnet.nl/~c.elzinga/buro.html> [geraadpleegd op 13 november 2007].
4. <http://www.sandervideler.nl/hetboek.htm> [geraadpleegd op 13 november 2007].
5. Zie Collins' polemieek tegen het postmodernisme (1992), alsmede het van wetenschappelijk enthousiasme, optimisme en zelfvertrouwen bulkende openingshoofdstuk van zijn boek *Conflict Sociology* (1975).
6. Collins en Makowsky (1972: 216).
7. Dit is dus niet in de eerste plaats mijn eigen oordeel, maar vooral dat van gezaghebbende internationale collega's (zie noot 30).
8. Zie bijvoorbeeld: Conklin (1984) en Macionis en Plummer (1997).
9. Houtman (2003b: 3-9).
10. Dit geldt niet alleen voor Marx, maar zelfs voor Erik Olin Wright, een van de meest empirisch-analytisch georiënteerde marxistische sociologen sinds de Tweede Wereldoorlog. Hij schrijft: 'Klassenbelangen in een kapitalistische samenleving zijn die potentiële doelstellingen die werkelijk de inzet van de strijd worden wanneer mystificaties en vertekeningen van de kapitalistische verhoudingen afwezig zijn. Klassenbelangen zijn dus in zekere zin hypothesen: het zijn hypothesen over wat de nagestreefde doelen zouden zijn als de actoren in de strijd een wetenschappelijk correct begrip van hun omstandigheden zouden hebben' (1978: 89). Er valt echter niet goed in te zien hoe de aan- of afwezigheid van 'mystificaties en vertekeningen van de kapitalistische verhoudingen' los van het politieke bewustzijn van klassen zou kunnen worden vastgesteld. Wanneer 'objectieve klassenbelangen' worden vertaald in het 'bijbehorende' politiek bewustzijn, dan bestaat er uiteraard geen aanleiding om deze 'hypothesen' te verwerpen; worden ze dat echter niet, dan is het evenmin nodig om ze te verwerpen, omdat dan 'blijkbaar' sprake is van 'mystificaties en vertekeningen van de kapitalistische verhoudingen'. Het gaat hier kortom meer om geloofsartikelen dan om hypothesen.
11. Ik heb het hier dus niet over de Durkheim van *The Elementary Forms of Religious Life* (1965 [1912]).
12. Durkheim (1964 [1893]: 1-38).

13. Zoals Durkheim in *The Rules of Sociological Method* stelt: 'Een verschijnsel kan (...) in alle varianten van een bepaalde soort voortbestaan, hoewel het niet langer past bij de eisen die de omstandigheden stellen. Het *lijkt* dan alleen maar normaal. Zijn universele karakter is dan een illusie, omdat zijn voortbestaan, slechts te danken aan de blinde macht der gewoonte, dan niet langer kan worden aanvaard als teken dat het innig verbonden is met de algemene omstandigheden van zijn collectieve bestaan' (1964 [1895]: 60-61; mijn cursivering, DH).
14. Hadden (1987: 590-591).
15. Hart (1927).
16. Hadden (1987: 590) en Seidman (1994: 31-32) wijzen op het bestaan van deze neiging onder sociologen. Collins en Makowsky (1972: 30-31) suggereren bijvoorbeeld dat Comte gewoon een beetje raar ging doen door het verdriet na de dood van zijn geliefde Clothilde de Vaux.
17. Gouldner (1970: 88-108). Seidman (1994) demonstreert bovendien dat de vermening van moraal en wetenschap bepaald niet beperkt blijft tot het werk van Comte.
18. Weber (1948 [1919]: 139).
19. Weber benadrukt het instrumentele karakter van magie wanneer hij stelt dat religie pas ontstaat wanneer 'Magie van een directe manipulatie van krachten verandert in een symbolische activiteit' (1963 [1922]: 6). Durkheim onderscheidt religie en magie op vergelijkbare wijze door te stellen dat 'Magie (...), net als religie, haar eigen mythen en dogma's kent', maar dat deze laatste in het geval van magie 'minder ver ontwikkeld zijn, waarschijnlijk omdat magie, gegeven haar nastreven van technische en utilitaire doelen, geen tijd verspilt aan zuivere speculatie' (1965 [1912]: 39). 'Magische geloofsovertuigingen', zo vervolgt Durkheim, 'binden de mensen die erin geloven niet samen en verenigen hen niet in dezelfde groep (...). Er bestaat geen Kerk van de magie. (...) Een Kerk is (...) een morele gemeenschap, die alle gelovigen omvat, zowel leken als priesters. Magie kent dit type gemeenschap gewoonlijk niet' (p. 42).
20. Weber (1949 [1917]: 12).
21. Goudsblom (1960).
22. Zie Weber (1978 [1921]: 506). Deze zingeingsproblemen worden groter naarmate het technologisch kunnen voortschrijdt, omdat dit laatste steeds weer de vraag oproept of men eigenlijk wel moet willen wat men kan. Zo is het één ding om de beschikking te hebben over bommen en granaten waarmee men iedere denkbare beschaving kan terugbombarderen naar de steentijd, maar luidt de fundamentele vraag of dat ook gerechtvaardigd is (fundamenteler in de zin dat de morele keuze voor een doel logischerwijze voorafgaat aan de keuze van de in te zetten middelen). Ook het feit dat men vroeggeborenen of doodzieke ouderen tegenwoordig langer in leven kan houden dan vroeger roept nieuwe morele problemen op (Carlson, 2007; Vermeulen, 2001). Tegen

welke financiële en menselijke prijs moeten wij dit eigenlijk willen? Is ieder leven, hoe vol pijn, verdriet en beperkingen ook, het wel waard om geleefd te worden? En wie zal dat eigenlijk bepalen? Vroeger was het God die ons het leven schonk en het ons weer subiet ontnam wanneer Hij vond dat het welletjes was geweest. Maar God, zo zegt men, is dood (en wij, zo zegt Nietzsche, hebben hem vermoord).

23. De Koster (2007).
24. Weber (1948 [1919]: 142).
25. Weber (1948 [1919]: 153).
26. Lassman en Velody (1989: 163) wijzen er terecht op dat Reinhard Bendix' selectie uit Webers oeuvre, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (1960), destijds in de Angelsaksische wereld het belangrijkste alternatief voor Parsons' interpretatie, geheel voorbijgaat aan Webers wetenschapsleer. Bendix' curieuze argument hiervoor is dat '(Webers methodologische geschriften), ondanks hun grote zelfstandige betekenis, geen adequate leidraad bieden voor zijn sociologische werk als geheel' (1960: xxii).
27. Zie bijvoorbeeld Lassman en Velody (1989), Eliasson (2002) en Gane (2002). De laatste biedt een intelligente vergelijking van Webers cultuurdiagnose met die van Lyotard, Foucault en Baudrillard (zie ook Antonio, 1987).
28. Aupers (2004) demonstreert in zijn dissertatie dat modernisering en onttovering via diverse mechanismen leiden tot de opkomst en verspreiding van post-christelijke vormen van religie.
29. Lassman en Velody (1989: 193). Een veelbetekenend detail, dat vaak over het hoofd wordt gezien, is dat waar Weber de 'onttovering van de wereld' conceptualiseert in termen van de afwezigheid van mysterieuze machten en krachten en de mogelijkheid alle dingen via berekening te beheersen, hij hierbij in het midden laat of dit werkelijk het geval is of dat wij dat alleen maar geloven: het gaat bij de onttovering van de wereld om 'de wetenschap of de geloofsovertuiging dat men, wanneer men dat maar zou willen, op enig moment zou kunnen achterhalen (onder welke omstandigheden men leeft)' (Weber, 1948 [1919]: 139, de eerste cursivering is van mij, de tweede staat in de originele tekst; DH).
30. Enerzijds zijn er thans sociologen als Charles Lemert en Steven Seidman, die het postmodernisme omarmen als een nieuw begin voor een *Sociology After the Crisis* (Lemert, 1995; zie ook Seidman, 1994). Anderzijds zijn er sociologen als Jonathan Turner (1992), Randall Collins (1992), Irving Louis Horowitz (1993), Donald Black (2000) en Joseph Lopreato en Timothy Crippen (1999), die ageren tegen zo'n postmoderne wending. Voor een selectie van bijdragen aan het debat zij verwezen naar Stephen Coles bundel *What's Wrong with Sociology?* (2001) met hoofdstukken van onder anderen Randall Collins, Arthur Stinchcombe, James Davis, Howard Becker, Mayer Zald, Harvey Molotch, Seymour Martin Lipset en Joan Huber. Voor meer details over deze discussie zij verwezen naar Houtman (2003a).

31. Voor een opmerkelijk vroeg voorbeeld van deze onvrede, reeds gepubliceerd tijdens de Tweede Wereldoorlog, zij verwezen naar Mills (1963 [1943]).
32. Zie bijvoorbeeld Gouldner (1962) en Oakes (1975). Zie hierover uitgebreider: Houtman (2002).
33. Een artikel van Phelan (1989) over de inhoud van de eerste veertig jaargangen *American Journal of Sociology* (1895-1935) biedt een aardige illustratie van de schijnbaar onuitroeibare sociologische neiging tot moraliseren. De betreffende jaargangen stammen uit de hoogtijdagen van het sociaal darwinisme en staan dan ook bol van rassenwaan, schedelmeterij en ranglijsten van 'rassen', keurig geordend in termen van 'superioriteit' en 'inferioriteit'. Phelans verhaal ontspoot dusdanig in gemoraliseer dat het soms bijna een parodie lijkt en op de lachspieren begint te werken. Vooral drie dingen springen in het oog. 1) De graagte waarmee hij spreekt over 'verontrustend reactionaire' (p. 73) en 'duidelijk racistische' (p. 73, p. 80) artikelen met een 'verbijsterende raciale *bias*' (p. 77) en, omgekeerd, de complimenten die hij maakt aan het adres van auteurs die zich wel 'progressief' tonen (p. 73). 2) De tevredenheid waarmee hij vaststelt dat de vroege *AJS*, 'ondanks de prominentie van seksistische opvattingen in het toenmalige intellectuele milieu, en duidelijk in tegenstelling tot de in essentie racistische opvattingen van sociologen en andere Amerikanen, (...) als een bastion van steun voor het vroege feminisme kan worden beschouwd' (p. 82). 3) De rotsvaste overtuiging waarmee hij de intellectuele superioriteit onderstreept van bijdragen die racistische en seksistische theorieën bekritisieren. Dergelijke bijdragen zijn zonder uitzondering 'bedachtzaam' (p. 73), 'modern en bedachtzaam' (p. 80), of zelfs 'extreem geraffineerd en bedachtzaam' (p. 81); ze bevatten 'revolutionaire ideeën' (p. 80-81) en zijn 'onmetelijk veel geraffineerder' (p. 81), omdat ze 'goede kritieken (bieden) op veronderstellingen over de natuurlijke inferioriteit van niet-blanke rassen' (p. 80). En natuurlijk: 'Veel van de *beste* en methodologisch *meest geraffineerde* bijdragen kwamen van vrouwen. [Een] *belangrijke en interessante* serie artikelen (...) was geschreven door vrouwen (...), (net als) heel wat *uitstekende* (...) studies die *fascinerende* illustraties bieden (...)' (p. 82; mijn cursivering; DH). De lezer mag het zelf beoordelen. Is Phelans analyse werkelijk intellectueel onthechter dan de treurige racistische dommigheid die hij bekritiseert? Of vermengt hij wetenschap en politiek evenzeer, al is de politieke mode inmiddels dan ingrijpend veranderd?
34. Houtman (2003a).
35. Zie bijvoorbeeld Bauman (1987) en Seidman (1994).
36. Zie het klassieke pleidooi van Robert Merton (1968) voor het vervangen van algemene theoretische 'benaderingen' of 'systemen' door 'theorieën van middelbare reikwijdte'. Mertons stellingname in deze lijkt overigens veel op C. Wright Mills' al even klassieke kritiek op 'grand theory' in zijn *The Sociological Imagination* (1959).

37. Het laatste type onderzoek leidt tot niet meer dan een opeenstapeling van 'empirische generalisaties' (Merton, 1968): relaties tussen variabelen die slechts de vraag naar hun theoretische implicaties oproepen.
38. Zie hierover uitgebreider: Houtman (2003a).
39. Zie hierover uitgebreider: Houtman (2003a). Zie over de toegenomen fascinatie voor genen en hormoonspiegels onder sociologen ook Wilterdink (2003), Leeuw (2007) en Schuyt (2003: 89-90). Voor een pleidooi voor een darwinistische sociologie zij verwezen naar Lopreato en Crippen (1999).
40. Zie bijvoorbeeld de voortreffelijke studie van Possamai (2005).
41. Lepenies (1988); zie hierover uitgebreider: Houtman (2003a).
42. Verkenningcommissie Sociologie (2006).
43. Berger (1967).
44. Zie bijvoorbeeld: Wilson (1976, 1982).
45. Bruce (2002).
46. Brown (2001). Brown is overigens historicus en geen socioloog, maar vooruit...
47. Pakulski (1996).
48. Evans (1999).
49. Clark en Lipset (2001).
50. Zie voor deze stelling: Elchardus (2004).
51. Van Doorn en Lammers (1959).
52. Van Doorn (2000: 33-34).
53. Zie Duyvendak (2004) en Houtman (2006) voor kritiek hierop.
54. Houtman (2003a: 52).
55. Dat 'het culturele' wordt bepaald door 'het economische', beschouwen de meeste sociologen als een waarheid als een koe, maar enkele gezaghebbende theorieën die op deze veronderstelling zijn opgetrokken, vallen toch om wanneer ze kritisch worden getoetst (Houtman, 2003b).
56. Engbersen (2005).
57. Saleminck (2006).
58. <http://entoen.nu/> [geraadpleegd op 15 december 2007].
59. In de afgelopen halve eeuw zijn culturele kwesties rond individuele vrijheid, identiteit en handhaving van de sociale orde in westerse samenlevingen dan ook steeds meer op de voorgrond komen te staan. Het meest in het oog springende gevolg hiervan is dat de maatschappelijke onderlaag steeds rechtser is gaan stemmen en de middenklasse juist steeds linkser. Dit komt niet doordat de invloed van economische klassenbelangen op het stemgedrag is afgenomen, maar doordat de invloed van culturele verschillen is toegenomen. Naarmate de genoemde culturele vraagstukken meer op de voorgrond zijn komen te staan, zijn degenen die over weinig cultureel kapitaal beschikken namelijk steeds rechtser gaan stemmen en degenen met veel cultureel kapitaal juist steeds linkser, met een geleidelijke erosie van het vertrouwde patroon van een

- links stemmende maatschappelijke onderlaag en een rechts stemmende middenklasse als gevolg (Houtman, 2003b: 103-144; Achterberg, 2006; Van der Waal, Achterberg en Houtman, 2007; Houtman, Achterberg en Derks, 2008).
60. Campbell (2007: 11).
 61. Weber (1948 [1919]: 149).
 62. Aupers (2004: 3-5).
 63. Lyotard (1984 [1979]).
 64. Zijdeveld (1970), Roszak (1969).
 65. Slater (1997: 11-12).
 66. Campbell (2007: 234-239).
 67. Campbell (2007: 234-239).
 68. Marwick (1998: 13).
 69. Marwick (1998: 15).
 70. Frank (1998: 28).
 71. Frank (1998: 32).
 72. Het filmpje is onder andere te vinden op Youtube: <http://nl.youtube.com/watch?v=OYecfV3ubP8> [geraadpleegd op 15 december 2007].
 73. Aupers, Houtman en Van der Tak (2003).
 74. Frank (1998: 27).
 75. Hanegraaff (1996), Zijdeveld (1970), Campbell (2007).
 76. Moerland en Van Otterloo (1996).
 77. Adam, geciteerd in Heelas (1996: 22).
 78. Hanegraaff (2002: 253, 259), Heelas (1996: 17).
 79. Zo trekt Dekker in het boek *God in Nederland 1996-2006* (Bernts, Dekker en De Hart, 2007: 68-69) misplaatste conclusies uit het feit dat slechts twee procent van de Nederlandse bevolking desgevraagd bereid is zich onder de banier 'new age' te scharen. Eenzelfde onbegrip speelt een artikel over de hedendaagse belangstelling voor oosterse religie in westerse samenlevingen parten (Phillips en Aarons, 2007). Uit een survey onder de bezoekers van het Atisha Centre for Tibetan Buddhist Studies in Victoria, Australië, blijkt dat degenen die zich het meest actief met boeddhisme bezighouden, maar zichzelf desondanks niet als 'boeddhist' zien, veel minder dan de andere bezoekers geneigd zijn om hun identiteit te definiëren in termen van nationaliteit, klasse, leeftijd, etniciteit, gender en politieke partij-affiliatie. Voor de onderzoekers is dit een onverwachte bevinding, die hen verleidt tot verregaande speculaties over onttovering van de westerse wereld, onvrede over westerse identiteiten en 'oriëntalisme'. Wanneer men zich realiseert dat het in het westen vooral new-agers zijn die belangstelling voor het boeddhisme hebben, en dat deze zelfde new-agers ook de doctrine van de zelfspiritualiteit omarmen, is dit echter precies wat men zou mogen verwachten.
 80. Bruce (2002: 75-105).
 81. Aupers en Houtman (2006: 211).

82. Luckmann (1967).
83. 'Er lijkt zelfs geen enkele activiteit te bestaan, hoe prozaïsch ook, of het nu gaat om tuinieren, bloemschikken, of zelfs winkelen, die thans niet wordt voorgesteld als (...) mede een spirituele oefening, als leidend tot zelfontdekking en persoonlijke groei' (Campbell, 2007: 37).
84. Costea, Crump en Amiridis (2007).
85. Frank (1998).
86. Deze boeken zijn niet in de literatuurlijst opgenomen, maar zijn zoals gezegd eenvoudig te vinden via Amazon.com (of gewoon via Google natuurlijk).
87. <http://www.jmsr.com/> [geraadpleegd op 15 december 2007].
88. Pronk (2007: 10).
89. Pronk (2007: 11).
90. <http://www.haring-vitalemetsselwerken.nl/vitale-metselwerken.php> [geraadpleegd op 16 februari 2008].
91. <http://www.haring-vitalemetsselwerken.nl/vitale-metselwerken.php> [geraadpleegd op 16 februari 2008].
92. Furedi (2003: 44).
93. Furedi (2003: 30-33).
94. Seidler (1998).
95. Geciteerd in Beunders (2002: 17).
96. De bedoelde foto circuleert nog steeds op internet. Zie bijvoorbeeld: <http://blogger.xs4all.nl/locuta/archive/2007/12/29/337273.aspx> [geraadpleegd op 15 december 2007].
97. Van Stipdonk en Leeuwenburg (2007: 49).
98. Duyvendak (2004); Houtman, Achterberg en Duyvendak (2008).
99. Het door ons uit te voeren deelprogramma heeft betrekking op processen van popularisering en personalisering in de politiek (vergelijk Van Zoonen, 2005).
100. Van Zoonen (2003).

Geraadpleegde literatuur

- Achterberg, Peter, (2006), *Considering Cultural Conflict: Class Politics and Cultural Politics in Western Societies*, Maastricht: Shaker.
- Antonio, Robert J., (1995), 'Nietzsche's Antisociology: Subjectified Culture and the End of History', *American Journal of Sociology* 101(1): 1-43.
- Aupers, Stef, (2004), *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie*, Amsterdam: Aksant.
- Aupers, Stef en Dick Houtman, (2006), 'Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality', *Journal of Contemporary Religion* 21(2): 201-222.
- Aupers, Stef, Dick Houtman en Inge van der Tak (2003), "'Gewoon worden wie je bent": Over authenticiteit en anti-institutionalisme', *Sociologische Gids* 50(2): 203-223.
- Bauman, Zygmunt, (1987), *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post Modernity, and Intellectuals*, Oxford: Polity Press.
- Bendix, Reinhard, (1960), *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, Peter L., (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociology of Religion*, New York: Doubleday.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker en Joep de Hart, (2007), *God in Nederland, 1966-2006*, Kampen: Ten Have.
- Beunders, Henri, (2002), *Publieke tranen: Drijfveren van de emotiecultuur*, Amsterdam: Contact.
- Black, Donald, (2000), 'Dreams of Pure Sociology', *Sociological Theory* 18(3): 343-368.
- Brown, Callum G., (2001), *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*, Londen: Routledge.
- Bruce, Steve, (2002), *God is Dead: Secularisation in the West*, Oxford: Blackwell.
- Campbell, Colin, (2007), *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder, CO: Paradigm.
- Carlson, Thomas A., (2008), 'Religion and the Time of Creation: Placing "the Human" in Techno-Scientific and Theological Context', in: Hent de Vries (red.), *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, pp. 826-841.
- Clark, Terry Nichols en Seymour Martin Lipset (red.), (2001), *The Breakdown of Class Politics: A Debate on Post-Industrial Stratification*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Cole, Stephen (red.), (2001), *What's Wrong with Sociology?*, New Brunswick, NJ: Transaction.

- Collins, Randall, (1975), *Conflict Sociology: Toward and Explanatory Science*, New York: Academic Press.
- Collins, Randall, (1992), 'The Confusion of the Modes of Sociology', in: Steven Seidman en David G. Wagner (red.), *Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory*, Cambridge, MA: Blackwell, pp. 179-198.
- Collins, Randall en Michael Makowsky, (1972), *The Discovery of Society*, New York: Random House.
- Conklin, John E., (1984), *Sociology: An Introduction*, New York: Macmillan.
- Costea, Bogdan, Norman Crump en Kostas Amiridis, (2007), 'Managerialism and "Infinite Human Resourcefulness": A Commentary on the "Therapeutic Habitus", "Derecognition of Finitude" and the Modern Sense of Self', *Journal for Cultural Research* 11(3): 245-264.
- Doorn, J.A.A. van, (2000), 'Sociale wetenschappen en de weerbarstige werkelijkheid', in: Percy 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: Het Spectrum.
- Durkheim, Emile, (1964 [1893]), *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press.
- Durkheim, Emile, (1964 [1895]), *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press.
- Durkheim, Emile, (1965 [1912]), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Duyvendak, Jan Willem, (2004), *Een eensgezinde, vooruitstrevende natie: Over de mythe van 'de' individualisering en de toekomst van de sociologie*, oratie Universiteit van Amsterdam, Amsterdam: Vossiuspers.
- Elchardus, Mark, (2004), 'Sociologie in de onbehaaglijke samenleving', *Sociologische Gids*, 51 (4), 507-515.
- Eliasson, Sven G., (2002), *Max Weber's Methodologies: Interpretation and Critique*, Oxford: Blackwell.
- Engbersen, Godfried (2005), 'Een eeuwige jeugd: Constanten en vernieuwingen binnen de Nederlandse sociologie', *Sociologie* 1(1): 90-105.
- Evans, Geoffrey (red.), (1999), *The End of Class Politics? Class Voting in Comparative Context*, New York: Oxford University Press.
- Frank, Thomas, (1998), *The Conquest of Cool: Business Culture, Counter Culture, and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Furedi, Frank, (2003), *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, Londen: Routledge.
- Gane, Nicholas, (2002), *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalisation versus Re-Enchantment*, Londen: Palgrave.
- Goudsblom, Johan, (1960), *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam: De Arbeiderspers.

- Gouldner, Alvin W., (1962), 'Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology', in: *Social Problems* 9 (Winter): 199-213.
- Gouldner, Alvin W., (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londen: Heinemann.
- Hadden, Jeffrey K., (1987), 'Toward Desacralizing Secularization Theory', *Social Forces* 65(3): 587-611.
- Hanegraaff, Wouter J., (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J., (2002), 'New Age Religion', in: Linda Woodhead, Paul Fletcher, Koko Kawanami en David Smith (red.), *Religion in the Modern World*, Londen: Routledge, pp. 249-263.
- Hart, Hornell, (1927), 'The History of Social Thought: A Consensus of American Opinion', *Social Forces* 6(2): 190-196.
- Heelas, Paul, (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Horowitz, Irving Louis, (1993), *The Decomposition of Sociology*, New York: Oxford University Press.
- Houtman, Dick, (2002), 'Subjectivering, neo-gnosticisme en postmodern relativisme: Anton Zijderveld en de analyse van de moderne cultuur', in: Hans van de Braak en Ton Bevers (red.), *De waarde van instituties: Essays voor Anton Zijderveld*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 140-164.
- Houtman, Dick, (2003a), 'De onttovering van de wereld en de crisis van de sociologie: Hoe de sociologen van God's schoot zijn getuimeld', in: Dick Houtman, Bram Steijn en John van Male (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht: Shaker, pp. 35-57.
- Houtman, Dick, (2003b), *Class and Politics in Contemporary Social Science: "Marxism Lite" and Its Blind Spot for Culture*, New York: Aldine de Gruyter.
- Houtman, Dick, (2006), 'Op de ruïnes van de traditie: Individualisering, culturele verandering en de toekomst van de sociologie', in: Godfried Engbersen en Jos de Haan (red.), *Balans en toekomst van de sociologie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 211-223.
- Houtman, Dick, Peter Achterberg en Anton Derks, (2008), *Farewell to the Leftist Working Class*, New Brunswick, NJ: Transaction.
- Houtman, Dick, Peter Achterberg en Jan Willem Duyvendak, (2008), 'De verhitte politieke cultuur van een ontzuilde samenleving', in: Bart Snels en Noortje Thijssen (red.), *De constitutie onder vuur: Nederland in een tijdperk van hete politiek*, Amsterdam: Boom (in druk).
- Koster, Willem de, (2007), "'Weerzinwekkende smeerlapperij': Gumbahs omstreden cartoons als sociologische inspiratie", *Sociologie* 3(2): 269-275.
- Lassman, Peter en Irving Velody, (1989), 'Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning', in: Peter Lassman, Irving Velody en Herminio

- Martins (red.), *Max Weber's 'Science as a Vocation'*, Londen: Unwin Hyman, pp. 159-204.
- Leeuw, Frans L., (2007), 'Biologie en sociologie revisited', *Mens en Maatschappij* 82 (3): 202-204.
- Lemert, Charles, (1995), *Sociology After the Crisis*, Boulder. CO: Westview Press.
- Lepenies, Wolf, (1988), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lopreato, Joseph en Timothy A. Crippen, (1999), *Crisis in Sociology: The Need for Darwin*, New Brunswick, NJ: Transaction.
- Luckmann, Thomas, (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan.
- Lyotard, Jean-François, (1984 [1979]), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press.
- Macionis, John J. en Ken Plummer, (1997), *Sociology: A Global Introduction*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Marwick, Arthur, (1998), *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974*, New York: Oxford University Press.
- McGregor, Douglas, (1960), *The Human Side of Enterprise*, New York: McGraw-Hill.
- Merton, Robert K., (1968), 'On Sociological Theories of the Middle Range', in: *Social Theory and Social Structure (Enlarged Edition)*, New York: Free Press, pp. 39-72.
- Mills, C. Wright, (1951), *White Collar: The American Middle Classes*, New York: Oxford University Press.
- Mills, C. Wright, (1959), *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press.
- Mills, C. Wright, (1963 [1943]), 'The Professional Ideology of the Social Pathologists', in: Irving Louis Horowitz (red.), *Power, Politics, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, New York: Balantine, pp. 525-552.
- Moerland, Miranda en Anneke van Otterloo, (1996), 'New Age: Tegencultuur, paracultuur of kerncultuur?', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 23(4): 682-710.
- Oakes, Guy, (1975), 'Introductory Essay', in: Max Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*, New York: Free Press, pp. 1-49.
- Pakulski, Jan en Malcolm Waters, (1996), *The Death of Class*, Londen: Sage.
- Phelan, Thomas James, (1989), 'From the Attic of the *American Journal of Sociology*: Unusual Contributions to American Sociology, 1895-1935', *Sociological Forum* 4(1): 71-86.
- Phillips, Timothy en Haydn Aarons, (2007), 'Looking "East": An Exploratory Analysis of Western Disenchantment', *International Sociology* 22(3): 325-341.
- Possamai, Adam, (2005), *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*, Brussel: Peter Lang.

- Pronk, Petra, (2007), *Hart voor de zaak: De spiritualiteit van het dagelijks werk*, Kampen: Ten Have.
- Riesman, David, (1950), *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, New Haven: Yale University Press.
- Roszak, Theodore, (1969), *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, New York: Doubleday.
- Salemink, Oscar, (2006), *Nieuwe rituelen en de natie: Nederland in de spiegel van Vietnam*, oratie Vrije Universiteit Amsterdam, 9 juni 2006.
- Schuyt, Kees, (2003), 'Jeugd, criminaliteit en geweld: Naar een interdisciplinair programma van onderzoek', in: Kees Schuyt en Gabriel van den Brink (red.), *Publiek geweld*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 83-99.
- Seidler, Victor Jeleniewski, (1998), 'Masculinity, Violence and Emotional Life', in: Gillian Bendelow en Simon J. Williams (red.), *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*, Londen: Routledge, pp. 193-210.
- Seidman, Steven, (1994), *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, Cambridge, MA: Blackwell.
- Slater, Don, (1997), *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Stipdonk, Vincent van en Raimon Leeuwenburg, (2007), *Politiek en emotie: Over de rol van emoties in de lokale politiek*, Den Haag: SGBO.
- Turner, Jonathan, (1992), 'The Promise of Positivism', in: Steven Seidman en David G. Wagner (red.), *Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory*, Cambridge, MA: Blackwell, pp. 156-178.
- Verkenningcommissie Sociologie, (2006), *Samenleven en samenwerken: Een toekomst voor de Nederlandse sociologie*, Amsterdam: KNAW.
- Vermeulen, Eric, (2001), *Een proeve van leven: Praten en beslissen over extreem te vroeg geboren kinderen*, Amsterdam: Aksant.
- Waal, Jeroen van der, Peter Achterberg en Dick Houtman, (2007), 'Class Is Not Dead – It Has Been Buried Alive: Class Voting and Cultural Voting in Postwar Western Societies (1956-1990)', *Politics and Society* 35(3): 403-426.
- Weber, Max, (1949 [1917]), 'The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics', in: Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press, pp. 1-47.
- Weber, Max, (1948 [1919]), 'Science as a Vocation', in: Hans H. Gerth en C. Wright Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londen: Routledge, pp. 129-156.
- Weber, Max, (1963 [1922]), *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.
- Weber, Max, (1978 [1921]), *Economy and Society (Two Volumes)*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Whyte, William H., Jr., (1956), *The Organization Man*, New York: Simon and Schuster.
- Wilson, Bryan, (1976), *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

- Wilson, Bryan, (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilterdink, Nico, (2003), 'De genetische grondslagen van menselijk samenleven' (besprekingsartikel), *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 30(3): 413-428.
- Wright, Erik Olin, (1978), *Class, Crisis and the State*, Londen: New Left Books.
- Zijderveld, Anton C., (1970), *The Abstract Society: A Cultural Analysis of our Time*, New York: Doubleday.
- Zoonen, Liesbet van, (2003), *Identiteit en burgerschap in populaire cultuur*, oratie Universiteit van Amsterdam, Amsterdam: Vossiuspers.
- Zoonen, Liesbet van, (2005), *Entertaining the Citizen: When Politics and Popular Culture Converge*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Hedendaagse westerse samenlevingen lijken nauwelijks nog vatbaar voor een sociologische analyse in termen van structuren en instituties en sociologen geloven nauwelijks nog dat zij intellectueel toegang hebben tot een 'onder' of 'achter' de cultuur verborgen 'echte' sociale werkelijkheid. Onder deze omstandigheden biedt de cultuursociologie, bij uitstek geschikt voor de analyse van de culturele discoursen die tot bloei zijn gekomen als reactie op de onttovering van de wereld, een wenkend perspectief.

De meest in het oog springende van deze discoursen zijn opgetrokken rond idealen van persoonlijke authenticiteit, rebels nonconformisme en individuele vrijheid. Hoewel ze hun wortels hebben in de zogenoemde 'tegencultuur' van de jaren zestig, behoren ze al lang niet meer tot de maatschappelijke rafelrand en zijn ze ook al lang niet meer per se 'progressief'. Ze spelen thans een prominente en dwingende rol in de werelden van consumptie, religie, management en politiek: de tegencultuur van destijds is de dominante cultuur geworden.

Dick Houtman (Utrecht, 1963) studeerde sociologie aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam en promoveerde daar in 1994 op het proefschrift *Werkloosheid en sociale rechtvaardigheid* (Amsterdam: Boom).

Website: www.dickhoutman.nl.



PALLAS PUBLICATIONS

WWW.AUP.NL