

4

Affectieve bindingen



- 4.1 Variaties in affectieve bindingen
- 4.2 Affectieve bindingen en de menselijke soort
- 4.3 Affectieve uitingen en gedragsstandaarden
- 4.4 Anonieme affectieve bindingen
- 4.5 Individualiseringsprocessen: worden affectieve bindingen zwakker?
Ten slotte

*Ziet, dan gloeien lichte vensters open,
Waar de mensheid zich een woon verkoos
En mijn hart is plotsling volgelopen
Van een liefde, vreemd en mateloos*

*En ik vraag aan mijn ontroerde zinnen,
Aan den donkren, zachten zomerwind:
Waarvandaan dit wondere beminnen?
Wàt dat mij aan deze mensen bindt?*

J.C. Bloem

(Uit het gedicht *Lichte Vensters*, opgenomen in de bundel *Het Verlangen*)

'Borg vond de avond weer goed en derhalve een verleiding. Hij hoorde thuis te zijn en zich los te maken. Maar hij hield van allemaal, zoals ze hier zaten, lagen of hingen, doelloos en tevreden. Goedmoedigheid, vriendschap, wederzijdse waardering, idiote dialoog en muziek. Ze wisten zonder woorden dat dit hun leven was en dat het zo hoorde te zijn: tegen de vleug iets maken wat kaffers niet konden gebruiken.'

F.B. Hotz

(Uit *Proefspel*, novelle in de gelijknamige verhalenbundel)

'Ik durf niet te vragen of ik mee mag spelen en de andere kinderen vragen het niet aan mij. Ze verachten mij, als ze me al kennen [...] Ik weet dat ik nu kan glimlachen omdat ze daar zit, mijn moeder, en me aankijkt en vraagt: "Hoe was het op school?" "Goed," zeg ik. Ik vertel haar niets over mijn afschuw van de andere kinderen. Ze vraagt soms naar vrienden, ze zegt: "Ze mogen wel eens hier komen, breng ze eens mee." "Ze vinden het te ver," zeg ik.'

Maarten 't Hart

(Uit *Een vlucht Regenwulpen*)

*Ziet, 't vlagdoek dat uw baar niet heeft gedekt
ontplooit zich boven ons, en 't volkslied dat
u bleef onthouden zet zijn klanken in [...]*

*En wij verstaan, in de onze opgewekt,
uw stem in 't feestgedruisch van veld en stad:
'Leev, Nederland! Leve de Koningin!'*

Martinus Nijhoff

(Uit het gedicht *Tot de gevallenen*, opgenomen in *Verzamelde gedichten*)

Deze citaten hebben iets gemeen: de schrijvers spreken over gevoelens die wij allen kennen, gevoelens voor andere mensen, voor collectiviteiten als het vaderland, gevoelens van liefde en solidariteit, maar ook van afkeer en vijandschap.

Affectief noemen wij die bindingen die tussen mensen bestaan op grond van de gevoelens, positief of negatief, die zij voor elkaar koesteren. Anders gezegd, we spreken van affectieve bindingen tussen mensen voor zover ze emotioneel van elkaar afhankelijk zijn, zich gevoelsmatig met elkaar verbonden weten. Het gaat daarbij om gevoelens die we in alledaagse termen aanduiden als genegenheid, liefde, vriendschap – of afkeer, haat, vijandschap. Sociologen houden zich met dit soort bindingen bezig als zij proberen antwoord te vinden op de vraag: wie hebben het gevoel te horen bij wie en bij wie nu juist niet?

Dit hoofdstuk behandelt de aard, achtergronden, variaties en veranderingen van affectieve bindingen. De inleidende eerste paragraaf (4.1) gaat in op verschillen in identificatieniveau, de variaties in de omvang van de groepen ten opzichte waarvan mensen gevoelens van identificatie en solidariteit hebben ontwikkeld. Vervolgens (4.2) komt de vraag naar de algemene verklaring van positieve en negatieve affectieve bindingen aan de orde: hebben deze een biologische basis of worden ze veeleer bepaald door opvoeding en cultuur? Paragraaf 4.3 behandelt verschillende sociologische en antropologische theorieën over de manieren waarop mensen hun gevoelens tegenover elkaar uiten – hoe deze uitingsvormen sociaal gereguleerd worden, hoe ze verschillen per samenleving en hoe ze in de loop van de tijd veranderen. Daarna gaan we nader in op wat in paragraaf 4.1 al kort ter sprake is gekomen: de ontwikkeling van anonieme affectieve bindingen in grootschalige verbanden, zoals naties (4.4). Paragraaf 4.5 is vooral gewijd aan de vraag: worden de gevoelsbindingen tussen mensen in moderne samenlevingen zwakker?

4.1 Variaties in affectieve bindingen

Wanneer wij ons afvragen met wie wij affectieve bindingen hebben, dan denken wij het eerst aan bepaalde andere mensen voor wie wij genegenheid, vriendschap, afkeer of haat voelen. Emoties kleuren de relaties die wij met anderen hebben. Positieve gevoelens houden doorgaans in dat men graag met de ander omgaat en zich om de ander bekommert; negatieve gevoelens wekken de wens op het gezelschap van de ander te mijden, ja zelfs hem of haar schade te berokkenen. Mensen hebben echter ook affectieve bindingen met eenheden die uit meer mensen bestaan: de familie, de buurt, de vereniging, én met zeer grote groeperingen: de stad, het vaderland, of zelfs de hele mensheid. Al deze affectieve bindingen, op verschillende niveaus, kunnen tegelijkertijd bestaan: mensen 'houden' bijvoorbeeld van hun moeder, hun voetbalclub én hun vaderland.

Welke binding op een bepaald moment in hun handelen tot uiting komt, is afhankelijk van de context, de wij-groep waartoe zij zich op dat moment voelen behoren: het *identificatieniveau*. Zo zal de bestuurder van een voetbalclub bij een conflict binnen de vereniging rekening houden met de aard van zijn persoonlijke affectieve bindingen met andere leden. Hij zal vrienden en vijanden onderscheiden en zijn gedrag daarop afstemmen. 's Zondags, op de tribune langs het veld, is het echter de clubliefde die zijn gedrag bepaalt. Daarom kan hij, met zijn tegenstanders binnen de vereniging, triomfantelijk de overwinning vieren of de nederlaag toeschrijven aan de onsportiviteit van de andere club. De week daarop, als het Nederlands elftal waarvan ook spelers van rivaliserende clubs deel uitmaken een wedstrijd wint, zal hij zeggen: *wij* hebben gewonnen. Dan bepaalt vaderlandsliefde zijn handelen en lijken eerdere tegenstellingen vergeten.

Sociologen en psychologen hebben zich al heel lang beziggehouden met de vraag waarop affectieve bindingen tussen individuen berusten. Waarom vinden mensen elkaar aardig of onaardig, aantrekkelijk of afstotelijk? Sommigen probeerden een antwoord te vinden door middel van 'attractie-onderzoek', waarin bijvoorbeeld leerlingen in schoolklassen, soldaten in legereenheden of collega's op kantoren via vragenlijsten moesten aangeven met wie zij het liefste omgingen en met wie niet. Zo kon worden vastgesteld dat positieve affectieve bindingen vooral ontstaan tussen mensen die naar diverse sociale en culturele kenmerken (milieu van herkomst, opleiding, religie, etniciteit, politieke opvattingen) weinig van elkaar verschillen. Ook uit sociologisch onderzoek naar partnerkeuze komen dergelijke bevindingen naar voren: men kiest doorgaans een partner die sociaal en cultureel nabij is.

Een verklaring voor dit 'gelijkheidsprincipe' is gelegen in het feit dat mensen met overeenkomstige sociale en culturele kenmerken elkaar beter begrijpen – en zich dus gemakkelijker met elkaar identificeren – en elkaars opvattingen (normen, waarden, werkelijkheidsdefinities) in het algemeen bevestigen en versterken. De interactie tussen zulke mensen kan worden voorgesteld als een vorm van positieve ruil, van uitwisseling van belonende activiteiten, die kunnen variëren van verbale complimenten tot materiële hulp, en van geschenken tot fysieke liefkozingen.

Op deze wijze is echter nog niet verklaard waarom de emoties in een relatie veranderen, waarom bijvoorbeeld woede soms omslaat in wellust, of vriendschap verandert in onverschilligheid of vijandschap. Een van de

Positieve en
negatieve
gevoelens voor
andere mensen

Wij-gevoelens

Verschillen in
identificatie-
niveau

4

Attractie en
sociale
nabijheid

mogelijke redenen hiervoor is de invloed van andere affectieve bindingen op de relatie in kwestie. Zo blijkt bij echtscheiding dat overspel, de affectieve band met een derde, in veel gevallen aanleiding is om de huwelijksband te verbreken.



Affectieve bindingen tussen grote aantallen mensen worden uitgedrukt en versterkt door massale bijeenkomsten, zoals bij internationale sportwedstrijden.

Twee mensen sluiten zich soms aaneen om een derde buiten te sluiten: ook dan verandert de affectieve binding tussen mensen onder invloed van hun relaties met anderen. Bij het sociologisch onderzoek naar dit soort bindingen gaat het dus niet alleen om wat twee mensen voor elkaar voelen, maar moet ook de aard van hun binding met andere mensen in beschouwing worden genomen.

Het belang daarvan wordt des te meer duidelijk, als wij ons realiseren dat mensen niet alleen gevoelens ontwikkelen voor andere individuen, maar tevens – zoals aan het begin van deze paragraaf al is opgemerkt – affectieve bindingen op andere identificatieniveaus bezitten. Met de afzonderlijke personen binnen de familie, de buurt of de school kunnen heel verschillende affectieve relaties bestaan. Maar al zijn de gevoelens in bepaalde gevallen nog zo negatief, toch betekent het deel uitmaken van een groter geheel meestal tegelijkertijd het delen van een gevoel van verbondenheid, een *wij-gevoel*, zoals dat bijvoorbeeld in het citaat van Hotz tot uiting komt.

Uit sociologisch onderzoek blijkt steeds weer dat affectieve bindingen op dit niveau heel vaak samenhangen met gevoelens van superioriteit. Men voelt zich niet alleen *anders*, maar ook *beter* dan mensen die niet tot de wij-groep behoren. De socioloog Becker heeft bijvoorbeeld, net als de schrijver Hotz, dit wij-gevoel van jazzmusici beschreven:

‘De musicus wordt beschouwd als een kunstenaar met een geheimzinnig artistiek talent waardoor hij zich van alle andere mensen onderscheidt. Omdat hij dat talent bezit behoort hij niet door andere,

minder begaafde mensen lastig te worden gevallen [...] Deze houding wordt gegeneraliseerd tot een gevoel dat musici anders én beter zijn dan andere mensen en dat zij daarom op geen enkel terrein, in het bijzonder wat betreft hun artistieke activiteiten, door buitenstaanders overheerst zouden moeten worden [...] Omdat zij zich duidelijk bewust zijn van dit verschil geloven musici eveneens dat zij absoluut niet verplicht zijn om het conventionele gedrag van de brave burger te imiteren.'

(Becker, 1963: 85-87).

CASUS 4.1

Verhalen over etnische minderheden

In een onderzoek in een Amsterdamse arbeidersbuurt vertellen oudere bewoners over hun ervaringen met etnische minderheden. Deze buurtbewoners nemen afstand van de minderheden en laten zien hoe 'anders' ze zijn: 'Ik bemoei me nooit ergens mee. Nee hoor, helemaal niet, met geen mens. Daar hebben wij ook de leeftijd niet meer voor. We blijven rustig op onszelf. En we hebben er ook geen interesse meer in. Trouwens, ik zou het ook niet doen ook, want die mensen hebben een andere cultuur als wij.'

In hun verhalen vertellen de buurtbewoners hoe bont de minderheden het maken en proberen het op die manier

begrijpelijk te maken dat sommige mensen discrimineren:

'... dat ik 't waswater van m'n buurvrouw in m'n nek krijg, of dat ik uit moet kijken dat als ik in de tuin zit, dat ik geen stuiter tegen m'n bril krijg, of tegen m'n hoofd hèn, sinaasappelschillen, en banane- en appelschillen hèn, met klokhuisen en dergelijke meer, en dan ga je naar boven en dan zeggen ze (imiteert buitenlands accent) "Aaaach, isse kleine kind". En ik heb twintig keer tegen d'r gezegd, doe de straatdeur dicht hèn, ik verbeeld me niks, maar 't geeft zo'n onfatsoenlijk idee al die straatdeuren open'

(Abraham-van der Mark, 1985: 608, 610-611)

4

Inherent aan dit collectief gedeelde superioriteitsgevoel, dit 'groepscharisma', is dat er negatieve gevoelens ontstaan voor mensen die niet tot de wij-groep behoren. In hun studie over twee aangrenzende arbeidersbuurten in een Engelse stad aan het einde van de jaren vijftig beschrijven Elias en Scotson (2005) hoe sterke wij-gevoelens in de ene buurt - die beruften op het feit dat de bewoners elkaar al heel lang kenden en intensieve onderlinge relaties onderhielden - samengingen met negatieve stigmatisering en discriminatie van de bewoners van de andere buurt. De laatsten woonden nog vrij kort in de buurt en hadden weinig onderlinge contacten. Door de 'gevestigden' van de oude buurt werden ze voorgesteld als vies, wanordelijk en immoreel, en op grond daarvan beschouwd en behandeld als buitenstaanders. Soortgelijke opvattingen vinden we bij andere gevestigde groepen: Nederlanders die zich verzetten tegen de komst van asielzoekers, dorpsbewoners die roddelen over nieuwkomers uit de stad, bewoners van een stadswijk onder wie verhalen de ronde doen over de vreemde gebruiken van migranten in hun buurt (Abraham-Van der Mark, 1985; Bruin, 1985). Waar negatieve gevoelens de relaties tussen groepen beheersen, belemmert dat het ontstaan van persoonlijke banden van liefde of vriendschap over de groepsgrenzen heen. Hoezeer dit als een klemmend probleem kan worden

**Groeps-
charisma**

**Negatieve
stigmatisering
en discriminatie**

**Gevestigden en
buitenstaanders**

Symbolen en rituelen als uitdrukking van affectieve bindingen

ervaren, komt tot uitdrukking in proza en poëzie. Van Shakespeare's Romeo en Julia tot de streekromans waarin de daglonersdochter de rijke boerenzoon niet huwen kan, wordt daarin verhaald van de conflicten die ontstaan als wij-gevoelens en de corresponderende afwijzing van buitenstaanders de affectieve band tussen twee mensen doorkruisen.

Ook op hogere identificatieniveaus blijken positieve affectieve bindingen vaak verbonden te zijn met negatieve. Tegelijk met zoiets als vaderlandsliefde bestaat er meestal een vijandbeeld van andere naties. Het gaat hier om affectieve bindingen met sociale verbanden van grote omvang, waarvan de leden elkaar niet allen kunnen kennen. Op dit niveau spelen symbolen en rituelen een belangrijke rol. De verbondenheid met andere Nederlanders uit zich bijvoorbeeld in het zingen van het 'Wilhelmus' en het uitsteken van de vlag op Koninginnedag, de solidariteit met de derde wereld in het meelopen in protestdemonstraties bij internationale conferenties. Ook het vijandbeeld is in symbolen vervat: de vlag die wordt verbrand, het verbod op 'westerse' kleding bij strenge islamieten, of daartegenover de roep in westerse landen om 'islamitische' kleding te verbieden. In paragraaf 4.4 wordt nader ingegaan op deze anonieme affectieve bindingen en de ontwikkeling ervan.

CASUS 4.2

Wisseling van identiteiten

In een naschrift bij zijn boek *De Nieuwe moskee. Politiek en geloof in een provinciestad* (2006) schrijft de socioloog en journalist Martijn de Rijk: 'Ik ken in Haarlem een Turks gemeenteraadslid, dertig jaar oud en in Nederland opgegroeid, die me meermalen vertelde hoe je met je identiteit een spel kon spelen. Daar was hij achter gekomen toen hij samen met een vriend van Nederlandse afkomst een jaar in Engeland studeerde. Ze hadden daar met z'n tweeën flink zitten afgeven op de Engelsen. Alles was bij ons zo veel beter: het eten, de gezondheidszorg, het parlementaire systeem, de trein. Hij was daar Nederlander geweest, terwijl hij hier een Turk onder de Nederlanders was. Het wij en

zij, daar kon je dus mee spelen, begreep hij toen. Heel amusant vond hij dat.' Elders in het stuk geeft De Rijk een ander voorbeeld. Een groep Turkse Nederlanders zit op een zomeravond na te tafelen, wanneer het gesprek op Duitse, Franse en Belgische Turken komt. 'Tijdens jaarlijkse vakanties in Turkije hadden ze ruime ervaring met dat soort mensen opgedaan en zich een afgeronde mening over hen gevormd: de Turken uit Duitsland waren ordelijk en stug, die uit Frankrijk traditioneel, en de Belgen hadden een gat in hun hand en bouwden protserige huizen.'

(De Rijk, 2006: 1078, 1079)

Wisseling van identificatieniveaus

In het dagelijks leven vindt er een voortdurende wisseling van identificatieniveaus plaats. Nu eens is de ene affectieve binding dominant, dan weer laat men zich door de andere leiden. Ook vindt er een verschuiving plaats tijdens de levensloop van ieder mens. De eerste affectieve bindingen zijn die met andere mensen in de nabije omgeving: ouders, verzorgers, broers en zusters. Pas later leren kinderen dat zij deel uitmaken van grotere gehelen en ontwikkelen daar wij-gevoelens voor. Maar deze gevoelens worden gemodelleerd naar eerder ervaren emoties. We spreken van vaderland en moedertaal, broederschap en verwantschap als we gevoelens

van identificatie, solidariteit en onderlinge harmonie willen uitdrukken. Deze bewoordingen verwijzen naar de emotionele bindingen van kinderen met familieleden waarmee zij zijn opgegroeid, die in het algemeen als fundamenteel en 'natuurlijk' worden ervaren.

4.2 Affectieve bindingen en de menselijke soort

Waarom hebben mensen affectieve bindingen? Bestaat er misschien een aangeboren neiging om lief te hebben of te haten, genegenheid te tonen of agressie te uiten? Deze bijzonder moeilijke vraag is op een aantal verschillende manieren beantwoord in het zogenaamde *nature-nurture*-debat, waarop in het eerste hoofdstuk al is ingegaan.

De *nature*-aanhangers legden de nadruk op het aangeboren karakter van emoties en postuleerden biologisch gegeven behoeften of driften. Zo onderscheidde Freud twee kerndriften: de erotische drift gericht op eenwording met andere mensen en de doodsdrijf gericht op destructie. Deze zouden ten grondslag liggen aan het scala van positieve en negatieve gevoelens voor andere mensen.

Nurture-adepten daarentegen accentueerden de culturele verscheidenheid in de emoties van mensen en de wijzen waarop ze deze uiten. Volgens hen is het belangrijkste universele gegeven dat kinderen overal voor hun overleving aangewezen zijn op volwassenen. Daarom *ontwikkelen* zij vanaf hun geboorte bepaalde positieve en negatieve emoties in en door de omgang met andere mensen. Hun emotionele repertoire is afhankelijk van hun opvoeding, die varieert met de cultuur van de samenleving waarin zij opgroeien.

Een uitweg uit het *nature-nurture*-debat is gevonden in benaderingen waarin recht wordt gedaan aan zowel aangeleerde als aangeboren componenten van het menselijk gedrag, en het onlosmakelijk verband tussen beide wordt benadrukt. Men gaat er hierbij van uit dat gevoelens en gedragingen noch direct biologisch bepaald zijn noch zuiver aangeleerd, maar dat er sprake is van een ingewikkelde wisselwerking tussen biologische, sociaal-culturele en psychische processen. In deze visie bestaat er een in de soort *homo sapiens* vastgelegd genetisch *potentieel* om bepaalde gedragingen te kunnen ontwikkelen en bepaalde emoties te kunnen beleven. Volgens de darwinistische evolutietheorie is dat potentieel kenmerkend geworden voor *homo sapiens*, omdat zich in de evolutie die genen hebben verbreid die zorgden voor grotere kansen op overleving en voortplanting. Welke gedragingen en gevoelens hiervoor bevorderlijk zijn en dus deel uitmaken van dat genetisch potentieel is onderwerp van discussie. Aangenomen wordt dat paringsgedrag en ondersteuning van genetisch verwanten, in het bijzonder ouderlijke zorg voor nakomelingen, er in elk geval toe behoren.

Volgens de *attachment*-theorie van de psycholoog John Bowlby (1969, 1973, 1980) is de tegenhanger van deze ouderlijke zorg, hechtingsgedrag, even belangrijk. Hij doelt hiermee op de neiging van kinderen om zich aan een moederfiguur vast te klampen en haar nabijheid te zoeken in onbekende situaties.

Al deze 'instinctieve' gedragingen gaan gepaard met gevoel, of beter, ze *worden* gevoeld, beleefd als affecten. De seksuele opwinding die met geslachtsgemeenschap gepaard gaat, wordt ervaren als hartstocht, als een gevoel voor een ander mens. Ouderlijk zorggedrag wordt beleefd als

Nature-
nurture-debat

Twee
kerndriften
volgens Freud

4

Theorie van
Bowlby

vader- of moederliefde, terwijl het kind zich veilig voelt bij de 'hechtingsfi-guur'. Het genetisch gedragspotentieel verschaft mensen zo het vermogen affectieve bindingen aan te gaan.

Ook bindingen buiten de kring van naaste verwanten, bijvoorbeeld tussen leeftijdgenoten, hangen samen met dat gedragspotentieel. De overlevings-waarde van zich herhalend coöperatief gedrag binnen een groep zou kunnen bestaan uit het reduceren van conflicten tussen groepsleden en het bereiken van doelen die voor elk van de leden voordelig zijn. Ook dit type gedrag wordt beleefd als een gevoel en kan zo de bron zijn van de affectieve bindingen die wij vriendschap noemen (vgl. De Waal, 1996).

Sociologisch belangwekkend in deze benadering is dat de genetisch vastgelegde vermogens niet automatisch tot bepaalde gedragingen en emoties leiden, maar dat deze ontwikkeld moeten worden in de omgang met andere mensen. Wanneer de basisvoorwaarde van intieme omgang met andere mensen in de vroege jeugd ontbreekt, zullen mensen ook later geen affectieve bindingen aangaan. En de precieze aard van deze bindingen hangt onder meer af van de aard van die vroege omgang, dus van het sociale milieu waarin mensen opgroeien.

Tot nu toe zijn slechts de biologische wortels van positief ervaren emoties aan de orde geweest. Maar zoals gezegd: mensen ervaren ook negatieve gevoelens van agressie, haat en afkeer. Zijn deze ook verankerd in het organisme? Op deze vraag kan (nog) geen eenduidig antwoord gegeven worden. Beoefenaren van de gedragswetenschappen zijn het er wel over eens dat agressief gedrag niet zonder meer te herleiden is tot aangeboren kenmerken van de menselijke soort. Toch moeten we constateren dat mensen in zeer uiteenlopende samenlevingen tot dergelijk gedrag in staat zijn, al verschillen de uitingen ervan. Waarschijnlijk gaat het ook hier om een vermogen dat meer of minder ontwikkeld wordt. Het vermogen om agressief gedrag te vertonen met bijbehorende gevoelens van afkeer en vijandschap zou belangrijke overlevingsfuncties in de concurrentie tussen en binnen groepen kunnen hebben. Ook deze gevoelens zijn te beschouwen als geworteld in een genetisch potentieel dat door de omgang met andere mensen in de ene of de andere richting kan worden ontwikkeld. Aangeboren vermogens vormen de biologische randvoorwaarden waarbin-nen het menselijk handelen en voelen varieert. Hoe gevoelens tussen en binnen samenlevingen variëren, hoe mensen hun gevoelens uiten en hoe dit verklaard kan worden, zijn kwesties die in de volgende paragraaf aan de orde komen.

Agressie

4.3 Affectieve uitingen en gedragsstandaarden

De manier waarop wij onze gevoelens uiten is niet vanzelfsprekend. Al bestaat er dan een biologisch gegeven potentieel dat typerend is voor de menselijke soort, de wijze waarop individuen affecten uiten, varieert van plaats tot plaats en van tijd tot tijd. Overal bestaan en bestonden (on-geschreven) regels over de manier waarop mensen hun gevoelens mogen en moeten tonen, over fatsoenlijk en onfatsoenlijk gedrag.

Voor beoefenaars van de sociale wetenschappen is dit een van de meest fascinerende probleemgebieden. Sommigen van hen hebben geprobeerd een antwoord te formuleren op de vraag waarom mensen op een bepaalde wijze vormgeven aan gevoelens, opwellingen en impulsen. In deze

Regels over uiting van emoties

paragraaf wordt een drietal van deze verklaringen behandeld: de dramaturgische benadering van de Amerikaanse socioloog Erving Goffman, de *culture and personality*-school en hedendaagse erfgenamen daarvan, en de civilisatietheorie van Norbert Elias.

4.3.1 De wereld een schouwtoneel

Het werk van Erving Goffman (1922-1982) lijkt ingegeven door verwondering over het feit dat mensen doorgaans op ordelijke wijze met elkaar omgaan en niet voortdurend toegeven aan stemmingen en impulsen. Hij gaat daarbij uit van het centrale sociologische gegeven dat in iedere samenleving voorschriften worden gehanteerd over de manier waarop mensen in bepaalde posities zich dienen te gedragen. Iedereen die op een bepaalde wijze handelt en bepaalde karakteristieken vertoont, eist een moreel recht op om behandeld te worden op een wijze die daarbij passend wordt geacht. Mensen proberen elkaar daarom voortdurend duidelijk te maken wie zij zijn. Zij *spelen een rol*: door gedrag, kleding, gezichtsuitdrukking, lichaamshouding en taalgebruik verkondigen zij een boodschap over zichzelf. Dit zelfbeeld wordt voorgehouden en opgedrongen aan anderen, die tegelijkertijd hun rol spelen. Door met elkaar om te gaan, komen mensen tot een gemeenschappelijke opvatting, een tijdelijke consensus over de situatie waarin zij zich samen bevinden: bijvoorbeeld die van vrienden, van chef en ondergeschikte of van docent en student.

In ieder contact tussen mensen claimt iedereen dus een bepaalde persoon te zijn. Iedereen drukt zich uit, opdat anderen een indruk krijgen. Daarom moeten de spelers hun publiek ervan overtuigen dat zij zijn, wat zij lijken te zijn: zij geven een voorstelling van 'de dokter,' 'de onschuldige toeschouwer' of 'de trouwe echtgenoot'.

Alles wat in strijd is met dit ideaalbeeld over de eigen identiteit zal zo veel mogelijk verborgen worden gehouden. Immers, wie heeft nog vertrouwen in een rechter die plotseling in snikken uitbarst, een verpleegkundige die een doodzieke patiënt uitscheldt, een minister die voor de tv-camera hartstochtelijk een journalist omhelst? In andere contexten, in de omgang met andere mensen, kunnen dezelfde gedragingen echter als heel passend worden beschouwd: zij spelen dan een andere rol en de situatie wordt anders gedefinieerd. De rechter is dan bijvoorbeeld de zoon van de stervende moeder, de verpleegkundige de automobiliste na een botsing, de minister een liefhebbende echtgenoot.

Goffman:
dramaturgisch
perspectief

Rol

4

CASUS 4.3

Een parkinsonpatiënt

Een parkinsonpatiënt vertelt hoeveel moeite het hem kost om zich in het openbare leven te bewegen:

'Ik kon het heel goed verdoezelen. Maar op een gegeven moment ga ik naar de kapper en hij zegt, je hebt zeker vreselijk pijn in je rug. Ik zeg, nee, waarom? Hij zegt, je loopt zo langzaam. Ik zeg, ik kan helemaal niet hard lopen.

Dus toen, ja. Maar ja, ik verstopte het voor mezelf. Ik vond het verschrikkelijk. En dan ook natuurlijk, omdat je niks kan verbergen. Hoe je het ook doet en wat je ook aantrekt, ik bedoel iedereen ziet het. Je gaat moeilijker lopen, je gaat gekker doen, dat vond ik heel moeilijk. [...].'

(Nijhof e.a., 1992: 146-147)

Impression management

Frontstage en backstage

Goffman schetst een beeld van mensen als dragers van maskers, die zij open afzetten, al naargelang de situatie waarin zij zich bevinden. Voortdurend streven zij ernaar een geloofwaardige voorstelling te geven, door anderen indrukken te verschaffen die passen bij de boodschap die overgebracht moet worden. Dit noemt Goffman *impression management*. Hierbij denkt hij niet alleen aan enkelingen die een rol spelen, maar ook aan mensen die samenwerken om een voorstelling te geven: de artsen en de verpleegkundigen voor de patiënten in het ziekenhuis, het hotelpersoneel voor de gasten, het echtpaar dat een feestje geeft. Noch deze *teams*, noch de individuele spelers kunnen voortdurend in hun rol blijven. Daarom maken ze, vaak ruimtelijk, een onderscheid tussen *frontstage*, de plaats waar de voorstelling plaatsvindt, en *backstage*, de plaats achter de coulissen waar het optreden voorbereid wordt. De slaapkamer en de wc zijn zulke plaatsen achter de coulissen, waar mensen even hun vriendelijke glimlach afleggen, hun kleding in orde brengen en hun alerte houding laten verslappen. Ook *teams* hebben meestal een ruimte waar het publiek niet toegelaten wordt en een andere definitie van de situatie bestaat.

Daarnaast zijn er mechanismen, waardoor ook tijdens de voorstelling de controle over het optreden even kan verslappen. Grappen zijn signalen in die richting. Mensen mogen dan even andere dan de 'passende' gevoelens tonen, als zij daarna maar weer terugkeren tot het spelen van hun rol.



Voor op het podium, de *frontstage*, bedanken de danseresjes hun publiek. In de coulissen, in de *backstage*, bekijkt een vrouw het gebeuren met aandacht. De vergelijking van het sociale leven met een toneelvoorstelling, het 'dramaturgisch perspectief', staat centraal in het werk van Erving Goffman.

Gebeurt dit niet, of zijn er waarneembare discrepanties in de voorstelling die iemand geeft, dan wordt dat door de toeschouwers als pijnlijk 'wangedrag' ervaren. De treinreiziger die luidkeels medepassagiers zijn problemen kenbaar maakt, de vechtersbazen in het restaurant, de gelieven die in het openbaar hun gevoelens al te duidelijk laten blijken, zij allen tasten de definitie van de situatie aan en worden door de aanwezigen als een

bedreiging ervaren. Zij zijn onvoorspelbaar, want zij houden zich niet aan de regels, en doen de maatschappelijke orde even wankelen. Oplossingen voor dit soort situaties zijn het negeren van het 'wangedrag' of het zoeken naar excuses. Indien dit niet lukt en de overtredingen van gedragsvoorschriften zinloos lijken, dan kan de deviant in het uiterste geval als 'gek' of 'krankzinnig' worden bestempeld. Daardoor ontstaat een nieuwe definitie van de situatie en kunnen andere regels gehanteerd worden: die welke gelden voor de omgang met 'gekken'.

Voor Goffman is de sociale orde fragiel. Impulsen en stemmingen kunnen van het ene moment op het andere veranderen; als spelers voor een publiek mogen mensen daar niet aan toegeven. Altijd bestaat er daarom een spanning tussen hoe zij zich voordoen en wat zij voelen, een spanning die in principe elk ogenblik kan leiden tot het doorbreken van maatschappelijke regels en 'wangedrag'. Dat dit niet voortdurend gebeurt, hangt samen met het menselijk vermogen om emoties en opwellingen te 'bureaucratiseren'. Daardoor kan meestal een adequate voorstelling gegeven worden, geregisseerd door geïnternaliseerde standaarden. Maatschappelijke opvattingen over hoe wij ons in een bepaalde rol dienen te gedragen, doordesemen ons gedrag, bewust en onbewust. De persoonlijkheid die wij aan anderen tonen, *the presentation of self*, wordt erdoor bepaald. In Goffmans *dramaturgisch perspectief* ligt zo de nadruk op de maatschappelijke regels die het gedrag van mensen leiden en de manieren waarop zij die naar hun hand trachten te zetten. Zijn werk munt uit door minutieuze analyses van datgene waar men niet over spreekt: de technieken en strategieën waarmee mensen proberen informatie over zichzelf te beheersen en te manipuleren, de manieren waarop zij in het dagelijks leven hun gedrag afstemmen op elkaar en op de situatie waarin zij zich bevinden. Het is volgens Goffman niet zo dat wij als machines door het leven gaan, volkomen gevormd door opgelegde en aangeleerde regels. Mensen zijn in staat een zekere *rolafstand* op te brengen, een onderscheid te maken tussen de rol die ze spelen en degene die ze, volgens zichzelf, 'werkelijk' zijn.

Dit spanningsveld tussen uiterlijk gedrag en zelfervaring is een van de thema's van de 'sociologie van emoties' die sinds de jaren tachtig tot bloei is gekomen (Turner & Stets, 2005; Boersema e.a., 2009). Arlie Hochschild (1983) beschrijft hoe stewardessen met een vrolijke glimlach en gediensstige zorgzaamheid hun 'emotionele arbeid' verrichten. Dit soort 'arbeid' bestaat uit het tonen van gevoelens die de passagiers tevreden stemmen en het onderdrukken van emotionele uitingen die daarmee in strijd zijn, conform de richtlijnen van de luchtvaartmaatschappij. Een dergelijke commercialisering van gevoel vindt volgens Hochschild plaats in alle beroepen waar sprake is van directe contacten met cliënten. Dat hoeft niet altijd een positief gevoel te zijn: om de inbeslagname van huisraad koel af te handelen verricht ook de deurwaarder emotionele arbeid. Niet alleen het tonen van bepaalde emoties is normatief gereguleerd, ook emoties zelf zijn aan sociale regulering onderhevig: normen geven aan wat men in een gegeven situatie 'behoort' te voelen. Hochschild gebruikt hiervoor de term *feeling rules*, 'gevoelsregels'. Ook deze kunnen mensen als zeer dwingend ervaren (vgl. Van Daalen, 2009).

Terwijl Goffman de sociale normen waaraan mensen in verschillende situaties proberen te voldoen grotendeels als gegeven aanneemt, legt Hochschild een verband met brede maatschappelijke veranderingen.

Presentation
of self

Rolafstand

Arlie
Hochschild:
emotionele
arbeid

Commerciali-
sering van
gevoel

Zo wijst zij erop dat met de expansie van commerciële dienstverlening de dwang tot emotionele arbeid zich over steeds grotere delen van de bevolking uitbreidt. Daarbij rijst wel de vraag hoe dit type emotiebeheersing zich verhoudt tot die welke in andere situaties van mensen wordt verwacht. Zoals Goffman heeft laten zien, is de druk tot emotiebeheersing immers niet tot arbeidssituaties beperkt.

**Collins:
interactie-
rituelen**

Een wat ander sociologisch perspectief op emoties is ontwikkeld door Randall Collins (2004) in zijn werk over 'interactierituelen.' Terwijl Goffman en Hochschild de nadruk leggen op de sociale druk tot beheersing van emotie-uitingen, wijst Collins erop dat sociale interacties juist ook emoties opwekken en versterken en de uiting ervan kunnen stimuleren. Feestgangers brengen elkaar in een vrolijke stemming, geliefden wekken in het tonen van hun liefde de bijbehorende gevoelens bij elkaar op, gelovigen ervaren door gezamenlijk te bidden en te zingen hun gemeenschappelijke verbondenheid met een hogere macht (vergelijk paragraaf 5.2). Zulke positieve interactierituelen versterken, aldus Collins, gevoelens van onderlinge solidariteit en geven de deelnemers emotionele energie, die zij vervolgens weer in andere situaties gebruiken.

Goffman, Hochschild en Collins richten zich voornamelijk op twintigste eeuwse westerse samenlevingen. Het meeste empirische materiaal putten zij uit hun eigen - Amerikaanse - samenleving. Weinig aandacht besteden zij aan verschillen tussen samenlevingen wat betreft de wijze waarop gevoelens beleefd en getoond worden. Dit nu is het centrale thema van de volgende benadering die aan de orde komt: de *culture and personality*-school.

4.3.2 Cultuur en persoonlijkheid

**Gevoelens,
omgangs-
vormen en
gedragsstan-
daarden in
niet-westerse
samenlevingen**

**Ruth Benedict:
culture and
personality**

Antropologen die onderzoek deden in niet-westerse samenlevingen, vestigden de aandacht op het feit dat daar gevoelens op een andere wijze beleefd en geuit werden dan wij in het Westen gewend zijn. Omgangsvormen en gedragsstandaarden vertonen hemelsbrede verschillen: wat hier als fatsoenlijk wordt beschouwd, geldt elders als bijzonder onfatsoenlijk en omgekeerd. Antropologen raakten ervan overtuigd dat deze culturele verschillen veel meer zijn dan oppervlakkige verschillen in aangeleerde gewoonten, dat ze diepgewortelde verschillen in persoonlijkheid weerspiegelen. Deze opvatting vormde de grondslag voor de *culture and personality*-benadering, die de Amerikaanse antropologe Ruth Benedict (1887-1948) ontwikkelde. Zij ging ervan uit dat mensen overal ter wereld algemene problemen van het samenleven moeten oplossen en dat zij daarvoor in het grote menselijk potentieel verschillende mogelijkheden vinden. Het geheel van oplossingen dat kenmerkend is voor een bepaalde samenleving noemde zij cultuur: een consistent en geïntegreerd geheel van opvattingen, gewoonten, gedragsvoorschriften en voorstellingen. Culturen lijken volgens Benedict op individuele persoonlijkheden, die ook bestaan uit een consistent geheel van manieren van denken en doen. Daarom karakteriseerde zij culturen met termen die ook gebruikt worden om bepaalde persoonlijkheden aan te duiden. Waar onderling wantrouwen en achterdocht de betrekkingen tussen mensen kleuren, sprak zij bijvoorbeeld van een paranoïde cultuur, waar heftige emoties en in onze ogen buitensporige gedragingen norm zijn, bestempelde zij de cultuur als dionysisch. Volgens Benedict vertonen de meeste mensen het gedragspatroon dat overeenstemt met hun cultuur: zij bezitten bijvoorbeeld een paranoïde persoonlijkheid in een

paranoïde cultuur. Toch bestaan er ook overal uitzonderingen op deze regel: *misfits*, die meestal uitgestoten, geplaagd of vernederd worden. In tijden van snelle sociale verandering zijn het echter *misfits* die vaak leidende posities verwerven.

Terwijl Ruth Benedict zich beperkte tot het beschrijven van de overeenkomsten tussen culturen en de persoonlijkheden van de individuen die er deel van uitmaken, probeerden antropologen na haar deze overeenkomsten ook te verklaren. Hun centrale vraag was hoe het opgroeien in een bepaalde cultuur leidt tot het ontstaan van een bepaalde persoonlijkheid. Onder invloed van psychoanalytische inzichten legden zij de nadruk op de vroegste kinderjaren en cruciaal geachte aspecten van de opvoeding: de duur van de borstvoeding, de zindelijkheidstraining, de mate waarin het toegeven aan seksuele impulsen wordt bestraft, de bewegingsvrijheid van de baby, en meer in het algemeen de houding van de vader en de moeder ten opzichte van hun kinderen. Uitgangspunt was dat waar dergelijke jeugdervaringen overeenkomen, zich soortgelijke persoonlijkheden zullen ontwikkelen. Daarom bestaat in iedere samenleving een *basic personality structure*, te herkennen in zowel het gedrag en de emoties van volwassenen als in godsdienst, kunst, rituelen en mythen. Allerlei technieken werden toegepast om deze 'basispersoonlijkheid' vast te stellen: Rohrschachttests, woordassociaties, analyses van kinderteekeningen, het verzamelen van autobiografieën en dergelijke. Zo probeerden antropologen te verklaren waarom in sommige samenlevingen agressief gedrag de norm is en in andere altruïsme en samenwerking, waarom genegenheid wel of niet getoond wordt, waarom angst voor geesten bestaat of juist niet.

Zo meende Levine (1965) bijvoorbeeld vast te kunnen stellen dat in culturen waar orale impulsen van baby's niet ingeperkt worden (door bijvoorbeeld het belemmeren van frequent contact met de zogende moeder of een borstvoeding van korte duur), ook volwassenen nog voornamelijk oraal gemotiveerd zijn: zij zijn babbelziek, hechten groot belang aan voedsel en aan het delen daarvan als teken van vriendschap. Positieve affecten worden geuit door elkaar voedsel in de mond te stoppen, negatieve door bijten of schelden.

Deze en andere uitspraken over de samenhang tussen opvoedingspraktijken, persoonlijkheidskenmerken en emotionele uitingen zijn empirisch onderbouwd door een groot aantal samenlevingen te vergelijken en statistische verbanden vast te stellen. Daarnaast werden afzonderlijke samenlevingen nauwkeurig bestudeerd. Zo beschreef Kardiner in *The Individual and his Society* (1939) hoe de Tanala op Madagascar kinderen al heel vroeg een strikte gehoorzaamheid aan hun vader bijbrengen. Deze kinderen ontwikkelen daardoor het idee dat alleen door gehoorzaamheid liefde en zekerheid gegarandeerd zijn. Alle agressieve neigingen ten opzichte van de vader worden onderdrukt, een verdringing die later tot uiting komt in vrees voor vooroudergeesten. De strikte en vroege zindelijkheidstraining maakt dat volwassen Tanala geobsedeerd zijn door reinheid en dwanghandelingen vertonen. Ten slotte heeft het feit dat alleen de oudste zoon van de vader erft volgens Kardiner tot gevolg dat jongere zoons een verdrongen haat ten opzichte van hun oudste broer ontwikkelen, die tot uiting komt in homoseksualiteit en bloedbroederschappen enerzijds en in agressie ten opzichte van andere stammen anderzijds.

Verband tussen aspecten van opvoeding en persoonlijkheid

4

Basis-persoonlijkheid

Het idee dat er (nationale) cultuurpatronen bestaan die gedrag en emoties bepalen heeft ook buiten de *culture and personality*-benadering school gemaakt. In de jaren tachtig dook het denkbeeld op in het werk van de organisatieonderzoeker Geert Hofstede (1980, 1991). Deze beschreef nationale cultuurpatronen in kwantitatieve termen op basis van enquêteonderzoek onder duizenden werknemers van IBM-vestigingen in meer dan vijftig landen. Vragen werden gesteld naar opvattingen over diverse aspecten van de organisatie en het werk, zoals werkautonomie, trainingsmogelijkheden, promotiekansen, relatie met de chef en samenwerking met collega's. Door statistische bewerking van de antwoorden kwam Hofstede tot nationale scores op vier dimensies: machtsafstand (de mate waarin men verwacht en accepteert dat macht ongelijk verdeeld is), individualisme versus collectivisme (de mate waarin men de eigen ambities vooropstelt dan wel deze ondergeschikt maakt aan het belang van de groep), masculiniteit versus femininiteit (de mate waarin men sekserollen onderscheidt dan wel voor beide seksen dezelfde eigenschappen belangrijk vindt) en onzekerheidsvermijding (de mate waarin men hecht aan vaste regels). Later voegde hij nog een vijfde dimensie toe: de voorkeur voor behoeftebevredestiging op korte dan wel op lange termijn.

Voor werknemers uit ieder land kon een kenmerkende combinatie van gemiddelde scores op deze dimensies worden vastgesteld. Zo bleek in Latijns-Amerika en Zuid-Europa een relatief sterke voorkeur te bestaan voor een grote afstand tussen chefs en ondergeschikten, terwijl men in Noordwest-Europa juist 'consulterend' leiderschap op prijs stelt. Nederlanders en Zweden hebben volgens het onderzoek weinig behoefte aan een strikte scheiding tussen mannen- en vrouwenrollen, Italianen en Japanners zijn wat dat betreft meer 'masculien'. Amerikanen en Britten zijn uitgesproken individualistisch, mensen uit Aziatische landen hechten sterk aan de collectiviteit. De boodschap van dit onderzoek en daarop geïnspireerde vervolgstudies is, dat bij het werken in multinationals of het aangaan van samenwerkingsverbanden tussen bedrijven rekening moet worden gehouden met de problemen in de interculturele communicatie die ontstaan door verschillen in nationale cultuurpatronen. Zo zouden fusies tussen Nederlandse en Duitse bedrijven mislukken, omdat Duitsers hoger scoren in 'onzekerheidsvermijding', met andere woorden meer betekenis hechten aan het strikt volgen van formele regels (Olie, 1996).

Eveneens verwant met de *culture and personality*-school is het beroemde Amerikaanse onderzoek naar potentieel fascistische individuen dat kort na de Tweede Wereldoorlog werd verricht, *The Authoritarian Personality* (Adorno e.a., 1950). Ook hierin stond de gedachte centraal dat individuele overtuigingen tezamen een coherent patroon vormen waarin een bepaalde persoonlijkheid wordt uitgedrukt. Door middel van vragenlijsten (waaronder de 'F-schaal') en diepte-interviews kon een contrast opgeroepen worden tussen individuen met een autoritaire opvoeding, die sterke vooroordelen over joden, zwarten en andere minderheden bleken te bezitten, en individuen met een meer egalitaire opvoeding, die weinig of niet bevooroordeeld waren. Ook door deze onderzoekers werd dus een samenhang geconstateerd tussen de opvoeding in de kindertijd en de houdingen of 'attitudes' (emotioneel geladen opvattingen) als volwassene.

Vier dimensies
volgens
Hofstede

Problemen in
interculturele
communicatie

Autoritaire
persoonlijkheid

Terwijl hier *verschillen* binnen één samenleving onderzocht werden, lag in de *culture and personality*-school evenals bij Hofstede alle nadruk op de overeenkomsten. Dat vormt een beperking van deze benadering. Vooral voor complexe samenlevingen is het moeilijk van één 'basispersoonlijkheid' of één nationaal cultuurpatroon te spreken. In al deze samenlevingen bestaan aanmerkelijke verschillen in mentaliteit en opvattingen en daaraan gerelateerde opvoedingspatronen, die samenhangen met verschillen in opleiding, beroep en inkomen. In Hofstedes onderzoek gaat het om een bepaald segment van de bevolking: relatief hoogopgeleide mensen die employé zijn in een grote onderneming. Een andere tekortkoming van deze benadering is, dat zij niet of nauwelijks aandacht besteedt aan *veranderingen* in nationale cultuurpatronen en persoonlijkheidsstructuren in samenhang met maatschappelijke veranderingen. Zo verklaart Hofstede de voorkeur voor een relatief grote afstand tussen leiding en ondergeschikten die hij in mediterrane landen aantreft als erfenis van het Romeinse Rijk. Daarmee suggereert hij dat in de oudheid een cultuurpatroon tot stand is gekomen dat sindsdien in essentie onveranderd is gebleven.

Het zijn juist de veranderingen in gedrag en gevoel die centraal staan in de civilisatietheorie van Norbert Elias.

4.3.3 Civilisering en gewetensvorming

In *Het civilisatieproces* (2001 (1939)) laat Elias zien hoe omgangsvormen en gedragsstandaarden die wij nu vanzelfsprekend achten, zich geleidelijk ontwikkeld hebben. Uit zijn analyse van etiquetteboeken uit de dertiende tot en met de achttiende eeuw blijkt bijvoorbeeld dat eerst werd voorgeschreven dat het onbeschaafd was om aan tafel in de neus te peuteren alvorens een stuk vlees met dezelfde hand in de mond te stoppen. Later, in de zestiende eeuw, verscheen de vork. Voortaan moest die gebruikt worden om voedsel uit de gemeenschappelijke schotel te nemen. En weer later werd het onfatsoenlijk om rechtstreeks uit die schotel te eten: het eigen bord ging als tussenstation dienstdoen. Niet alleen in de voorschriften over het eten, maar ook in die over spuwen, winden laten, neus snuiten, uitwerpselen en urine zijn dergelijke ontwikkelingen waar te nemen: op al deze terreinen worden gedragingen aan steeds meer restricties onderworpen. In het begin van de door Elias beschreven periode wordt in de etiquetteboeken vaak gewezen op de aanwezigheid van anderen, die aanstoot zouden kunnen nemen aan onfatsoenlijk gedrag. Later wordt dit soort overwegingen minder belangrijk. Ten slotte worden regels die eerst uitvoerig behandeld werden, zelfs niet meer vermeld. Ze zijn dan zo vanzelfsprekend dat zij niet meer expliciet geformuleerd worden. In een manierenboek uit 1570 vinden wij bijvoorbeeld de opmerking: 'Niemand mag zich zo onbeschaamd en zonder enigerlei schroom gedragen zoals de boeren dat doen [...] door voor het vrouwenvertrek, de woonkamer en voor de deuren en ramen van andere vertrekken zijn behoeften te doen' (Elias, 2001 (1939): 198). In een etiquetteboek uit de jaren vijftig van de twintigste eeuw wordt zelfs nauwelijks meer gesproken over het gebruik van de wc. Terughoudend vermeldt de schrijfster er iets over onder het kopje 'Treinreizen': 'Het gebruik van de wc is slechts toegestaan tussen de stations en niet tijdens een oponthoud aan een station' (Groskamp-Ten Have, z.j.: 273).

Civilisatie-
theorie van
Elias
Etiquette-
boeken



Tussen de twaalfde en de achttiende eeuw werden de tafelmanieren in de 'hogere' kringen van West-Europa steeds verfijnder, 'beschaafder'. Daarna verbreidden ze zich over bredere lagen van de bevolking. Vooral bij speciale gelegenheden, zoals een bruiloft, luistert de etiquette nog altijd tamelijk nauw.

Wat betreft het gehoor geven aan aanvalslust en aan seksuele lust heeft zich volgens Elias in de loop der eeuwen een soortgelijke ontwikkeling voorgedaan. Ook op deze gebieden werden opwellingen steeds meer beheerst, steeds meer beladen met gevoelens van schaamte en pijnlijkheid. In een langdurig proces veranderden zo de affectuïtingen van iedereen en werden steeds meer gedragingen als aanstootgevend naar een plaats 'achter de coulissen' verwezen. Deze ontwikkeling culmineerde rond het midden van de twintigste eeuw in voorschriften als het volgende: 'Al wat strikt persoonlijk is: gevoelens, indrukken, aandoeningen, voorkeur en afkeur mogen niet worden getoond op straat [...] het beste gedrag op straat (is) het onopvallend gedrag, dat geen opzien wekt en nimmer de aandacht trekt' (Groskamp-Ten Have, z.j.: 205). Deze beheersing van impulsen was niet louter een bewuste aanpassing aan de druk van andere mensen ('Fremdzwang'). In de loop van generaties werden tijdens de opvoeding gedragsvoorschriften steeds meer geïnternaliseerd, waardoor zij vanzelfsprekend gingen lijken en overtredingen ervan schaamte- en schuldgevoelens oproepen. Deze 'Selbstzwang' houdt in dat het geen bewuste angst voor de gevolgen van het toegeven aan opwellingen is die voor beheersing zorgt, maar een onbewuste diepgewortelde angst voor de opvoeders en hun sancties. Een 'geweten' ontwikkelt zich, waardoor uitingen van emoties geregeld en gecontroleerd worden: 'Typisch voor de verandering van het psychisch apparaat in de loop van het civilisatieproces is nu juist dat de meer gediifferentieerde en meer stabiele gedragsregulering aan de enkeling van kinds af aan steeds meer als een automatisme wordt aangeleerd, als zelfdwang [...]' (Elias, 2001: 583).

**Gevoelens van
schaamte en
pijnlijkheid**

**Internalisering
gedrags-
standaarden,
zelfdwang,
gewetens-
vorming**

**Verklaring van
civilisering**

Een centrale vraag in *Het civilisatieproces* is hoe deze ontwikkeling verklaard kan worden. Waarom vinden wij het nu zo pijnlijk om geconfronteerd te worden met 'onbeschaafd' gedrag, dat in de middeleeuwen nog heel gewoon was? Elias brengt deze ontwikkeling in verband met een verandering in

positie en levenswijze van de maatschappelijke bovenlaag. In de tiende en elfde eeuw waren in West-Europa, met name Frankrijk, min of meer zelfstandige ridders dominant, die relatief onbelemmerd gehoor konden geven aan hun opwellingen. Met de vorming van staten en de daarmee samenhangende monopolisering van fysiek geweld (zoals beschreven in het vorige hoofdstuk) traden zij in dienst van een vorst en probeerden aan een hof een bestaan te verwerven. Hun onderlinge afhankelijkheid nam daardoor toe: zij moesten zich schikken in de discipline van het hof en waren gedwongen zichzelf beperkingen op te leggen. Woede-uitbarstingen konden niet langer getoleerd worden, gevoelens konden niet rechtstreeks geuit worden, opwellingen moesten worden bedwongen om botsingen te vermijden. Zo ontwikkelden zich nieuwe gedragsstandaarden en werd de uiting van emoties gedempt en verfynd. Deze verhoofsing van de ridderstand werd nog klemmender onder druk van de concurrentie met de opkomende burgerij.

De monopolisering van geweld door de staat had niet alleen gevolgen voor de bovenlaag. Het betekende dat geweld in de hele samenleving werd teruggedrongen en aan wettelijke regels onderworpen, waardoor de fysieke veiligheid toenam. Waar de bescherming van lijf en goederen een taak werd van de overheid, nam de noodzaak zelf geweld te gebruiken af, en nam de druk en dwang om agressieve impulsen te beheersen toe. Met de vermindering van de dreiging van fysiek geweld groeide niet alleen de emotionele afkeer van geweld, maar werd de affectbeheersing over de hele linie stabiel en gelijkmatiger.

In gepacificeerde samenlevingen kunnen degenen die hun affecten beter beheersen, daarmee bovendien een maatschappelijk voordeel verwerven of behouden. Dat gold bijvoorbeeld voor kooplieden die spaarzaamheid betrachtten door het grootste deel van hun winsten niet te gebruiken voor luxueuze consumptie maar voor de uitbreiding van hun handel. Het gold ook voor hovelingen die goede manieren cultiveerden om hun status hoog te houden. In Europa werd in de zeventiende en achttiende eeuw de aristocratische gedragscode van de hovelingen steeds verfijnder om zich te kunnen blijven onderscheiden van de burgerij. De adel kon echter niet verhinderen dat andere, stijgende groeperingen in hun streven naar prestige aristocratische gedragsstandaarden overnamen. Zo werd de gedragscode van nationale elites uiteindelijk, in min of meer verwaterde vorm, kenmerkend voor de gehele bevolking van een land.

Ondanks verschillende ontwikkelingen in de landen van West-Europa is het volgens Elias mogelijk te spreken van een algemeen Europees civilisatieproces, waardoor mensen in de twintigste eeuw meer dan hun voorouders in staat zijn gevoelens op gelijkmatige wijze te uiten, opwellingen te bedwingen en rekening te houden met de gevolgen van hun handelen op lange termijn. Deze langetermijntoewijking is 'sociogeen', dat wil zeggen tot stand gekomen door het samenleven van mensen met elkaar en de ontwikkelingen die zich daarin, onbedoeld en door niemand van de betrokkenen precies zo gewild, voltrokken: 'Wat verandert is de wijze waarop mensen met elkaar te leven hebben; dus verandert hun gedrag; dus verandert hun bewustzijn en hun drifhuishouding als geheel' (Elias, 2001 (1939): 633).

De civilisatiethorie is omstreden. Er zijn sociologen die vraagtekens plaatsen bij de volgens hen door Elias gepostuleerde 'natuurlijke impulsen'; er wordt gedebatteerd over de richting van het civilisatieproces; en sommigen betwijfelen of de theorie ook geldigheid voor niet-westerse samenlevingen heeft.

Volgens de eerste kritiek ligt aan Elias' civilisatiethorie de veronderstelling ten grondslag dat mensen worden voortgedreven door natuurlijke,

**Monopolisering
van fysiek
geweld**

**Verhoofsing
ridderstand**

**Concurrentie
om macht en
prestige**

**Verfijning als
onderscheidings-
middel**

**Kritiek op de
civilisatie-
theorie**

aangeboren impulsen of driften; deze zouden in de loop van het civilisatieproces in toenemende mate worden beheerst, onderdrukt, gekanaliseerd. In werkelijkheid echter, aldus de critici, zijn menselijke impulsen zelf in hoge mate sociaal gevormd: datgene wat beheerst wordt, verandert dan evenzeer als de aard van de beheersing. Bovendien is het empirisch bijzonder moeilijk vast te stellen welk gedrag relatief 'spontaan' en welk gedrag relatief 'beheerst' is. Zo mag het gewelddadige gedrag van bijvoorbeeld middel-eeuwse ridders niet zonder meer beschouwd worden als min of meer spontane uitingen van 'aanvalslust', als het toegeven aan weinig of niet-gereemde gevoelens. Vermindering van deze gewelddadigheid is dan ook niet automatisch een aanwijzing voor een toename van impulsbeheersing (vgl. Maso, 1982). Ook Elias wees overigens op het feit dat menselijke 'driften' sociaal gevormd zijn, en latere verdedigers van de theorie hebben dit nog meer benadrukt. Zij gaan niet zozeer uit van volledig aangeboren gedragsimpulsen als wel van biologisch gegeven potenties die meer of minder tot ontwikkeling kunnen worden gebracht (vergelijk paragraaf 4.2). Critici en verdedigers van de civilisatietheorie zijn het erover eens dat moet worden afgestapt van het op Freud gebaseerde driftenmodel van de menselijke persoonlijkheid: het beeld van mensen als containers, gevuld met driften of impulsen, die in de loop van de geschiedenis steeds meer onderdrukt zouden worden (zie bijv. Goudsblom, 1984).

De tweede vorm van kritiek op de civilisatietheorie heeft betrekking op de door Elias aangegeven richting van het civilisatieproces: het, op de lange termijn gezien, steeds gelijkmatiger en verfijnder worden van de zelfbeheersing. Gaat dit ook op voor de afgelopen tweehonderd jaar? Hoe moeten wij dan de geweldsuitbarstingen in Europa in de twintigste eeuw begrijpen? En het losser worden van de omgangsvormen in de afgelopen decennia? In de negentiende eeuw lijken de door Elias gesuggereerde ontwikkelingen zich inderdaad in West-Europese samenlevingen zoals Nederland voor te doen: de 'beschaafde' burgerij probeerde haar gedragsstandaarden aan 'onbeschaafde' arbeiders en boeren op te leggen en slaagde daar tot op zekere hoogte ook in. Die nieuwe gedragscode werd gekenmerkt door zelfbeheersing, hygiëne en huiselijkheid. Luiheid, uitbundige feestviering en wrede vermaken moesten – onder meer ten behoeve van arbeidsdiscipline in industriële bedrijven – verdrongen worden ter wille van 'deugd' en 'fatsoen'. Dit 'burgerlijk beschavingsoffensief' werd voor een deel overgenomen en versterkt door zich organiserende en emanciperende arbeiders. Hun materiële levensomstandigheden verbeterden, zodat zij in staat waren een geregelder leven te gaan leiden. Bovendien werd hun zelfdisciplinerende wapen in hun strijd om meer macht. Geleidelijk ontwikkelden zich gedragsstandaarden en omgangsvormen onder vrijwel de gehele Nederlandse bevolking waarin zelfbeheersing en beperking van emotionele uitingen centraal stonden (Kruithof, 1980; De Regt, 1984).

Echter, wat in de twintigste eeuw en vooral na de Tweede Wereldoorlog op dit gebied gebeurde, lijkt minder gemakkelijk te verklaren met behulp van de civilisatietheorie. Omgangsvormen zijn in veel opzichten losser geworden; men is zich juist steeds minder beperkingen op gaan leggen wat betreft het uiten van gevoelens. Vooral in de jaren zestig en zeventig werden burgerlijke gevoelsnormen bekritiseerd en doelbewust doorbroken, de omgang tussen ouders en kinderen, mannen en vrouwen werd steeds minder aan strikte regels onderworpen (zie Brinkgreve & Korzec, 1978).

Deze voor iedereen waarneembare veranderingen, dit informaliseringsproces, lijken op het eerste gezicht strijdig met de civilisatietheorie. Wijzen antiauto-

ritair gedrag, informele omgang en toegenomen aandacht voor de eigen gevoelens en zelfontplooiing op een ombuiging in de richting van het civilisatieproces? Is na een lange periode van steeds toenemende zelfbeheersing deze vervolgens aan het afnemen?

Volgens sommige sociologen is het informaliseringsproces juist te verklaren met behulp van dezelfde civilisatietheorie. Zij stellen dat wij in het algemeen zo goed in staat zijn onze gevoelens te beheersen en dat de wijze waarop wij die uiten zo gelijkmatig en stabiel geworden is, onze zelfbeheersing zo soepel, dat wij zonder behoefte aan strenge sociale controle en strikte gedragsstandaarden met elkaar om kunnen gaan. Een geliefd voorbeeld daarvan is het naaktstrand: 'Mensen lopen of zwemmen, zitten of liggen in groepjes vreedzaam bijeen en lijken op een verzameling dieren, waarbij echter niet de leider de kudde, maar iedereen zichzelf in de hand houdt en zichzelf en elkaar zo de feitelijke naaktheid en de spannende gevoelens kan toestaan' (Kapteyn, 1980: 204).

CASUS 4.4

Omgangsregels en idealen

In zijn boek *Van Minnen en Sterven* vergelijkt Cas Wouters omgangsregels en idealen tussen de seksen in verschillende perioden. Vanaf de jaren dertig tot in de jaren zestig veranderde er niet zo veel, noch in de machtsverschillen tussen mannen en vrouwen, noch in hun omgangsregels. In een etiquetteboek uit 1939 wordt mannen voorgehouden hoe zij zich tegenover hun vrouw moesten gedragen om hun superioriteit te verdienen. 'In de goede huwelijken bemerkt de vrouw niets van haar afhankelijkheid, haar rechteloosheid; daar wordt alles in harmonie overlegd en geschikt; daar is zij gaarne afhankelijk van den sterkere; daar geven haar plichten haar meer

vreugde dan een werkboek vol welomschreven rechten het zou kunnen doen.'

De laatste decennia zijn de regels voor omgangsvormen minder strikt geworden. Omgangsvormen kunnen per situatie verschillen. In een etiquetteboek uit 1983 staat daarover: '[...] om ons thuis te voelen in de etiquette van de jaren '80 hebben we eigenlijk maar één ding nodig. Namelijk het vermogen om, zonder onszelf geweld aan te doen begrip op te brengen voor anderen in de meest uiteenlopende situaties, vanuit een wezenlijk respect voor wie die ander ook is.'

(Wouters 1990: 123, 134)

Informalising wordt hier dus opgevat als een teken van toenemende civilisering: een lossere omgang is mogelijk als iedereen zichzelf beter in de hand heeft. Deze ontwikkeling wordt verklaard uit een vermindering van machtsverschillen in omvangrijker en complexer wordende samenlevingsverbanden, waardoor de relatief machtigen meer rekening moeten gaan houden met de relatief machtelozen – mannen met vrouwen, ouderen met jongeren, bazen met ondergeschikten, overheidsfunctionarissen met gewone burgers. De Swaan (1979) spreekt in dit verband van een overgang 'van bevelshuishouding naar onderhandelingshuishouding': in plaats van strikte orders van superieuren te moeten opvolgen, worden mensen er meer en meer toe gedwongen hun gedragingen op flexibele wijzen op elkaar af te stemmen.

In de jaren tachtig zagen we tot op zekere hoogte een tegentendens: kennis van 'goede manieren' werd weer belangrijker in het maatschappelijk leven,

**Van bevels-
naar onderhan-
delings-
huishouding**

getuige het verschijnen van talrijke nieuwe etiquetteboeken. Deze trend kan volgens Wouters (1990) met behulp van dezelfde theorie worden verklaard. Als vermindering van machtsverschillen ruimte geeft voor informalisering, zal – omgekeerd – vergroting van die verschillen gepaard gaan met een zekere formalisering. Met de groeiende werkloosheid in deze jaren vond zo'n verandering plaats. 'Om hun levensstandaard veilig te stellen en hun reputatie hoog te houden, voelden velen zich weer sterker afhankelijk van zowel de direct boven hen geplaatsten als van de elites in de centra van commercie en bestuur. Het oordeel en de beslissingen van die mensen werden meer bepalend voor hun status en toekomstperspectieven en op grond daarvan richtten zij zich meer dan voorheen naar de omgangsvormen en gedragsstandaarden van deze commerciële en bestuurlijke elites [...]' (Wouters, 1990: 149). Op langere termijn gezien heeft het informaliseringsproces zich volgens Wouters (2008) echter verder doorgezet.



Het zogenaamde 'wildplassen' is een even bekend als betreurd verschijnsel geworden in het stedelijk uitgaansleven. Het is een van de verschijnselen die erop zouden kunnen wijzen dat, na een ontwikkeling in de richting van steeds sterkere zelfbeheersing, een periode is aangebroken waarin mensen weer gemakkelijker toegeven aan bepaalde primaire impulsen.

In deze beschouwingen over informalisering en (re)formalisering raakt de civilisatietheorie aan Goffmans dramaturgisch perspectief. Wij hebben gezien dat Goffman veronderstelde dat mensen dankzij een zekere 'bureaucratisering' van stemmingen en opwellingen erin slagen op ordelijke wijze met elkaar om te gaan en in iedere context 'passend' gedrag te vertonen. Ook het georganiseerde geweld dat in de twintigste eeuw op minderheden is toegepast, zoals in nazi-Duitsland en meer recent op de Balkan, roept de vraag op of de richting van het civilisatieproces wel zo eenduidig is. Wijzen die geweldsuitbarstingen, op grote en op kleine schaal, op een omkering in de richting van het proces, op *decivilisering*, en hoe is die dan te verklaren? Zoals hiervoor aangegeven, was het ontstaan van stabiele geweldsmonopolies volgens de civilisatietheorie cruciaal in de vorming van gedragsstandaarden die een meer omvattende en gelijkmatige beheersing van opwellingen voorschreven. In samenhang hiermee nam de omvang van de

Decivilisering

groepen met wie mensen zich identificeerden toe en ging het uitoeven van geweld langzamerhand sterkere gevoelens van weerzin oproepen. Als het geweldsmonopolie onder invloed van internationale en binnenstatelijke spanningen ernstig wordt ondermijnd of verloren gaat en angsten bijgevolg toenemen, zal volgens de theorie een tegengestelde ontwikkeling – decivilisering – optreden. In zijn beschouwingen over de Duitse geschiedenis heeft Elias (2003) betoogd dat dit in Duitsland in de jaren twintig en dertig – de tijd van de Weimar-republiek en de overgang naar het naziregime – het geval was. In zo'n onzekere, bedreigende situatie gaat in plaats van het eigen geweten dwang door anderen een grotere rol spelen. Gedragsstandaarden worden minder omvattend en de reikwijdte van de identificaties, de affectieve bindingen met mensen ten opzichte van wie men een wij-gevoel heeft, krimpt in (vgl. Fletcher, 1997). In een proces van 'desidentificatie' (De Swaan, 1997) neemt de bereidheid toe geweld te gebruiken tegenover groepen die als buitenstaanders worden beschouwd. Een dergelijke redenering is ook toe te passen op andere gevallen van collectief geweld, zoals in Bosnië na het uiteenvallen van Joegoslavië (Zwaan, 1996). Ook hier zien wij dat verschijnselen die op het eerste gezicht niet passen in de civilisatietheorie wel begrepen kunnen worden met behulp van de uitgangspunten van die theorie: een analyse van het complexe samenspel tussen geweldsmonopolies, interdependenties en gedragsstandaarden.

Een derde punt van kritiek op de civilisatietheorie is door antropologen geformuleerd: de theorie zou niet van toepassing zijn op niet-westerse samenlevingen, dus als algemene theorie onbruikbaar zijn. Vooral de Duitse antropoloog Hans Peter Duerr (1988, 1990, 1993, 1997) heeft deze kritiek uitgewerkt. Met veel voorbeelden probeert hij te laten zien dat zogenaamde primitieven er soortgelijke gevoelens en gedragsstandaarden op na houden als zich volgens Elias tijdens het Europese civilisatieproces ontwikkelden. Overal oefenen mensen sociale controle op elkaar uit en kennen mensen gevoelens van schaamte. Zo is beschaamd worden door naaktheid volgens Duerr een universeel menselijk gegeven. Anders dan Duerr suggereert, is dit op zichzelf niet in strijd met de civilisatietheorie: het civilisatieproces kent volgens Elias geen beginpunt, iedere samenleving is tot op zekere hoogte geciviliseerd. Waar Elias echter aandacht vraagt voor de geleidelijke ontwikkeling van gedragsstandaarden en vormen van zelfbeheersing, daar legt Duerr de nadruk op overeenkomsten en continuïteit. Achtergrond van Duerrs poging om de civilisatietheorie te ondergraven is zijn overtuiging dat de theorie een rechtvaardiging biedt voor het Europese kolonialisme en wat daaruit is voortgekomen. Volgens hem geeft Elias voedsel aan de gedachte dat Europeanen beter dan anderen zouden zijn door hun hogere graad van driftbeheersing.

Soortgelijke kritiek bracht Blok (1982) al eerder onder woorden: de betiteling van de West-Europese ontwikkeling als 'het civilisatieproces' suggereert ten onrechte dat gedragsstandaarden en omgangsvormen die hier tot ontwikkeling zijn gekomen 'beschaafder' en dus ook 'beter' zouden zijn dan die welke zich elders hebben gevormd. Thoden van Velzen (1982) heeft naar voren gebracht dat de zeer 'beschaafde' omgangsvormen van de door hem onderzochte Surinaamse bosnegers (Aukaners) niet in verband kunnen worden gebracht met een voorafgaand proces van staatsvorming en dus op andere wijze dan volgens Elias' theorie moeten worden verklaard. Of men deze kritiek beschouwt als een aanvulling dan wel een ondermijning van de civilisatietheorie, hangt onder andere af van de wijze waarop men de theorie interpreteert. Elias' oorspronkelijke theorie heeft strikt

genomen alleen op West-Europa betrekking. Door vergelijkend onderzoek kan blijken in hoeverre de theorie ook voor andere samenlevingen vruchtbare inzichten in samenhangen tussen veranderingen biedt (vgl. Menell, 1996).

4.4 Anonieme affectieve bindingen

Wanneer samenlevingsverbanden omvangrijker en ingewikkelder worden, nemen niet alleen affectieve uitingen andere vormen aan, maar ontstaan ook nieuwe affectieve bindingen: die met grotere sociale gehelen. Gevoelens van solidariteit en verbondenheid ontwikkelen zich vooral daar waar ook in andere opzichten sterke bindingen bestaan. In het verleden bestond zo'n wij-gevoel dan ook vooral in kleine gemeenschappen en beroepsgroepen, waar iedereen elkaar persoonlijk kende en in economisch, politiek en cognitief opzicht op elkaar aangewezen was: het dorp of de buurt, het gilde, de standsgenoten in de provinciestad. Met het toenemen van economische afhankelijkheden over grotere afstand, de uitbreiding van het staatsgezag en de uniformering van taal en onderwijs ontstonden affectieve bindingen binnen en met omvangrijker sociale eenheden, met name de nationale staat. Zulke eenheden zijn *imagined communities*, 'verbeelde gemeenschappen', waarbinnen gevoelens van solidariteit met behulp van symbolen worden opgeroepen (Anderson, 1983).

In de loop van de achttiende en negentiende eeuw zien wij overal in Europa, met de uitbouw van deze nationale staten, nationale bewegingen en gevoelens opkomen: uitingen van de ontwikkeling van een nieuw soort affectieve binding. Dat nieuwe wij-gevoel is er niet van de ene dag op de andere. Het nationaal besef, een bewustzijn van verbondenheid met onbekende landgenoten, verbreidde zich bijvoorbeeld in het Nederland van de negentiende eeuw heel geleidelijk. In de eeuwen daarvoor was al sprake van enig nationaal gevoel, maar pas na 1815 raakte een steeds groter deel van de bevolking betrokken bij de nationale politiek en cultuur (Goudsblom, 1979). Een nieuw wij-gevoel komt dan tot uiting in proza en poëzie, in de schilderkunst, en in het groeiend belang dat wordt gehecht aan vlag en koningshuis, de symbolen van de nationale eenheid.

Enerzijds bevordert de economische, politieke en cognitieve integratie in meer omvattende gehelen dus de opkomst en verbreiding van een nieuw soort affectieve binding, anderzijds ondersteunt deze de integratieprocessen. In *Peasants into Frenchmen* (1976) beschrijft Eugen Weber hoe in Frankrijk met de verbetering van het wegensstelsel, de uniformering van het onderwijs en de instelling van een algemene dienstplicht een nationaal wij-gevoel zich massaal verbreidde, traditionele lokale gebruiken verdwenen en dialecten in onbruik raakten. Voor Nederland is deze ontwikkeling beschreven door Knippenberg en De Pater in *De eenwording van Nederland* (1988). Het ontstaan van affectieve bindingen op hogere integratieniveaus, zoals dat van de nationale staat, gaat vaak gepaard met het minder belangrijk worden van affectieve bindingen op lagere niveaus. De jaarmarkt, waar de solidariteit van dorpsbewoners feestelijk tot uiting kon komen, is vervangen door het vieren van Koninginnedag; oude samenbindende plattelandsrituelen zijn omgezet in folkloristische evenementen die bezocht worden door toeristen uit alle delen van het land. Verdwenen is dit soort affectieve binding echter niet. Ook nu bezitten veel Nederlanders nog wel een zeker gevoel van verbondenheid met geboortedorp of woonplaats. Voor

Verruiming van affectieve bindingen

Ontwikkeling van nationaal besef

Samenhang met de ontwikkeling van economische, politieke en cognitieve bindingen

hun dagelijks leven zijn deze bindingen echter minder belangrijk dan ze in het verleden waren.

De afgelopen decennia is de reikwijdte van affectieve bindingen, mede onder invloed van de massamedia, nog groter geworden. Gevoelens van solidariteit overschrijden voor steeds meer mensen de grenzen van de nationale staat: ze worden, met andere woorden, in toenemende mate transnationaal.

In deze ontwikkeling worden de affectieve bindingen gedeeltelijk abstracter, onpersoonlijker. De naastenliefde die zich kon uiten in het brengen van een pannetje soep aan een zieke buurvrouw is nu vaak getransformeerd in een diffuus sociaal gevoel, dat bijvoorbeeld wordt vertaald in het storten van een bedrag op een girorekening voor een goed doel. Daartegenover zijn de persoonlijke affectieve bindingen die met termen als liefde en vriendschap worden aangeduid, meer gespreid geraakt, minder gebonden aan lokale nabijheid. Het ontstaan van duurzame affectieve banden met buurtgenoten is minder vanzelfsprekend en dwingend geworden, meer een kwestie van persoonlijke keuze. Een proces van individualisering op microniveau is zo de tegenhanger van een tendens van solidarisering op macroniveau.

Met de verbreiding van affectieve bindingen op nationaal en internationaal niveau hangt de ontwikkeling van nieuwe negatieve gevoelens samen: ook deze gaan zich op grotere sociale verbanden richten. Zoals eerder opgemerkt in paragraaf 4.1 zijn wij-gevoelens enerzijds en vijandbeelden anderzijds nauw met elkaar verbonden, en worden beide in collectieve rituelen en symbolen opgeroepen en uitgedragen. De opgeroepen vijand kan een andere nationale staat zijn, of een nog grotere, internationale of transnationale eenheid, bijvoorbeeld het dreigende wereldcommunisme of het expansieve wereldkapitalisme, de agressieve Islam of het decadente Westen (vgl. Buruma & Margalit, 2004). Zoals uit deze voorbeelden moge blijken, versterken tegengestelde vijandbeelden elkaar. De ontwikkeling van zulke grootschalige negatieve gevoelens en van de vijandbeelden die deze uitdrukken en rechtvaardigen, hangt nauw samen met de dynamiek van machtsverhoudingen en machtsconflicten. Denk in dit verband aan oorlogspropaganda, waarin de vijand als onmenselijk en bestiaal wordt voorgesteld.

Zo zien we dus dat enerzijds wij-gevoelens op nationale en internationale schaal zich ontwikkelen wanneer economische, politieke en cognitieve bindingen op dat niveau sterker worden, en dat anderzijds deze wij-gevoelens de bindingen versterken en gebruikt worden in de concurrentie tussen bevolkingsgroepen, nationale staten en wereldmachten. Affectieve bindingen, uitgedrukt in rituelen en symbolen met een bepaalde positieve of negatieve gevoelswaarde zijn daarom van wezenlijk belang, als wij willen begrijpen hoe cohesie en conflict tot stand komen en zich ontwikkelen. Vooroordelen blijken dan samen te hangen met het deel uitmaken van een bepaalde wij-groep, gevoelens van solidariteit blijken verbonden te kunnen worden met de wijze waarop men zich tegen anderen keert. Zo deed het groepscharisma van machtige naties de zendingsdrang ontstaan om andere volken te 'beschaven' en de eigen leefwijze en instellingen als de best mogelijke aan anderen op te leggen. En zo geven klachten over de dreigende teloorgang van de Nederlandse cultuur en de Nederlandse identiteit uitdrukking aan nationale wij-gevoelens in een wereld waarin internationale afhankelijkheidsverhoudingen belangrijker en zichtbaarder worden.

**Transnationale
affectieve
bindingen**

**Individualise-
ring op
microniveau,
solidarisering
op macroni-
veau**

4

Vijandbeelden

4.5 Individualiseringsprocessen: worden affectieve bindingen zwakker?

Bezorgdheid over verzwakking affectieve bindingen

De verzwakking van affectieve bindingen binnen traditionele lokale gemeenschappen en beroepsgroepen, vormde een bron van zorg voor sociologen aan het einde van de negentiende eeuw. Zij leefden in een tijd van snelle sociale verandering. Processen van industrialisering, urbanisatie, migratie en toenemende arbeidsverdeling in het algemeen maakten meer mensen dan ooit tevoren afhankelijk van elkaar, terwijl nieuwe vormen van solidariteit, die pasten bij deze ontwikkelingen, leken te ontbreken. Durkheim meende bijvoorbeeld dat hét probleem van zijn tijd de verzwakking van algemeen aanvaarde waarden en normen was. Hij ging ervan uit dat er onder normale condities een morele orde bestond, die mensen beperkingen oplegde aan hun verlangens en strevingen. Door de snelle en ingrijpende veranderingen verloren volgens hem die beperkingen steeds meer betekenis: er ontstond een toestand van *anomie*, een situatie waarin mensen niet langer de collectieve waarden van de gemeenschap deelden en zich niet meer lieten leiden door maatschappelijke normen. Durkheim achtte deze ontwikkeling schadelijk. Morele ontreddeering, onvrede en agitatie, ontstaan omdat duidelijke richtlijnen verloren gingen, verminderden het psychisch welbevinden, waardoor sommige mensen zelfs tot zelfmoord zouden worden gebracht. Pas door het scheppen van nieuwe vormen van solidariteit, passend bij de nieuwe ingewikkelde arbeidsverdeling, zou het probleem kunnen worden opgelost. Corporatieve organisaties van beroepsgenoten, zowel werkgevers als werknemers, zouden de dragers van een nieuw wij-gevoel kunnen zijn, waardoor in de samenleving als geheel een nieuwe morele orde zou kunnen ontstaan en anomie zou verdwijnen.

Durkheim: anomie

Tönnies: van 'Gemeinschaft' naar 'Gesellschaft'

Eenzelfde soort problematisering van het verzwakken van affectieve bindingen is te vinden bij Ferdinand Tönnies met zijn onderscheid tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*. De *Gemeinschaft* wordt gekenmerkt door sterke wij-gevoelens: de mensen die er deel van uitmaken, bezitten sterke affectieve bindingen met elkaar, zij hebben hetzelfde soort levenservaringen en delen overtuigingen en gewoonten. Traditie en solidariteit bepalen hun handelen. Hét voorbeeld van een dergelijke 'Gemeinschaft' is het traditionele boerendorp, zoals Tönnies zich dat voorstelde. In de 'Gesellschaft' daarentegen, waar de moderne grote stad model voor staat, is volgens Tönnies veel minder sprake van affectieve bindingen. Daar berusten relaties op de belangen die mensen willen behartigen en zijn ze slechts middel om bepaalde doelen te bereiken. Samenwerking is er slechts als mensen gemeenschappelijke belangen bezitten. Tönnies interpreteerde de historische ontwikkeling in West-Europa als de overgang van een samenleving met de kenmerken van een 'Gemeinschaft' naar een samenleving met de kenmerken van een 'Gesellschaft': industrialisering, urbanisatie en commercialisering hadden tot verzakelijking, verzwakking van affectieve bindingen geleid.

Aan het einde van de twintigste eeuw spreken sociologen opnieuw zorgelijk over het eroderen van affectieve bindingen. Uit echtscheidingsstatistieken blijkt dat de affectieve binding bij uitstek, de huwelijksband, nu losser en vrijblijvender is dan voorheen (zie hierover hoofdstuk 7). Sommige auteurs nemen een verzwakking van gevoelens voor andere mensen in het algemeen waar. Door extreme individualisering zouden mensen niet meer in

staat zijn om diepgaande emotionele bindingen aan te gaan. De Amerikaanse historicus Christopher Lasch (1979) beschreef bijvoorbeeld, hoe onder invloed van de bemoeienis van professionele deskundigen met de kinderopvoeding een vrijblijvende, maar oppervlakkige relatie tussen ouders en kinderen gewoon is geworden. Daardoor ontwikkelen de laatsten een narcistische persoonlijkheid, gekenmerkt door extreme afhankelijkheid van de aandacht van anderen, maar tegelijkertijd ook door grote vrees voor het aangaan van hechte affectieve bindingen. Het leven wordt ervaren als zinloos; er is een innerlijke leegte, die gevuld wordt door het voortdurend najagen van kortstondige emotionele ervaringen. Lasch' boodschap is duidelijk: in een samenleving waarin iedereen zijn of haar zin kan doen en spontaneiteit de hoogste waarde vertegenwoordigt, groeien volwassenen op die blijven hangen in een kinderlijke fantasiewereld en die niet tot langdurige affectieve bindingen in staat zijn.

Andere auteurs geven een wat genuanceerder beeld. Zo betoogt de socioloog Anthony Giddens (1991) dat primaire affectieve bindingen in moderne samenlevingen niet minder intens, maar wel minder vanzelfsprekend en instabieler worden. De differentiatie tussen verschillende soorten bindingen maakt het juist beter mogelijk te voldoen aan het ideaal van de 'zuivere' liefdes- of vriendschapsrelatie, niet gecontamineerd door bijvoorbeeld economische afhankelijkheid. Maar daardoor ook zijn deze relaties bijzonder kwetsbaar. Met de toenemende keuzevrijheid van mensen in het aangaan en verbreken van zulke relaties neemt ook de onzekerheid toe over de persoonlijke identiteit – wie men is, bij wie men hoort, hoe men de toekomst vorm moet geven. De groeiende vraag naar diverse vormen van psychotherapie moet volgens Giddens in dit licht worden gezien.

Bezorgdheid over de verzwakking van affectieve bindingen heeft soms betrekking op grotere sociale verbanden, zoals de lokale gemeenschap of de natiestaat. Voor de Verenigde Staten heeft Robert Putnam (2000) proberen aan te tonen dat zich daar sinds de jaren zestig een feitelijke ontwikkeling van verzwakking van gemeenschapsbanden, van vermindering van sociale cohesie heeft voorgedaan. Uit reeksen onderzoeksgegevens leidt de auteur af dat Amerikanen sinds die tijd steeds minder geneigd zijn aan bepaalde gemeenschapsactiviteiten deel te nemen; ze zijn bijvoorbeeld steeds minder politiek actief, nemen minder aan kerkelijke activiteiten deel, zijn minder vaak lid van vakbonden en sportverenigingen en geven zich daarentegen meer over aan huiselijke privégenoegeens als televisiekijken. Behalve met het groeiende aanbod van elektronisch amusement brengt Putnam deze ontwikkeling in verband met toenemende werkdruk en een groeiende geografische spreiding van activiteiten. Hij acht deze ontwikkeling vooral verontrustend omdat ze samengaat en samenhangt met een daling van het onderling vertrouwen tussen mensen, een afname van informele sociale controle en een vermindering van gevoelens van welzijn. Er is, in zijn woorden, sprake van een 'erosie van sociaal kapitaal', die negatieve sociale en psychische gevolgen heeft.

Gegevens over Nederland laten een wat ander beeld zien. Tegenover een dalend lidmaatschap van kerken en vakbonden staat een groei van lidmaatschap van andere organisaties, zoals sportverenigingen en organisaties op het gebied van natuur en milieu. Per saldo is de deelname aan het verenigingsleven in Nederland sinds de jaren zeventig eerder toe- dan afgenomen, en ook in andere opzichten is er geen afname van sociale activiteiten buitenshuis te bespeuren (Dekker & De Hart, 2004; SCP, De sociale staat van Nederland 2011).

Lasch:
narcisme

4

Kwetsbaarheid
van 'zuivere'
affectieve
relaties

Putnam: erosie
van sociaal
kapitaal

De conclusie die uit verschillende studies valt te trekken is dat er wel gesproken kan worden van een trend van individualisering – in de zin van een verruiming van individuele keuzemogelijkheden, een verminderende stabiliteit van bepaalde bindingen en een waardeverandering in de richting van een grotere nadruk op individuele autonomie –, maar dat dit niet betekent dat affectieve bindingen over de hele linie zwakker worden. Individualiseringsprocessen hebben zowel negatief als positief te waarden gevolgen. Waar sociale relaties instabieler worden, neemt de onzekerheid in bepaalde opzichten toe. De vrijheid én noodzaak om ‘zelf’ te kiezen (bijvoorbeeld inzake opleiding, beroep, uiterlijk, vrijetijdsbesteding) is niet altijd eenvoudig en stelt mensen vaak voor problemen, maar wordt in het algemeen toch positief gewaardeerd. Zij spoort met het individualistische ethos dat vooral na de Tweede Wereldoorlog dominant is geworden.

**Verspreiding
van individua-
listische
opvattingen**

Dat individualistische opvattingen zich sinds de jaren zestig in westerse samenlevingen hebben verbreid, komt naar voren in de resultaten van opeenvolgende enquêtes. Mensen zijn volgens deze onderzoeken de afgelopen decennia meer waarde gaan hechten aan zaken als zelfontplooiing en zelfexpressie, tolerantie en vrije meningsuiting, en ook intieme persoonlijke relaties. Ronald Inglehart (1977, 1990, 1997) heeft deze ontwikkeling geïnterpreteerd als een verschuiving van ‘materialistische’ naar ‘postmaterialistische’ waarden: door de groei van welvaart en materiële zekerheid hoeven mensen zich minder om materiële zaken (inkomen, ‘recht en orde’) te bekommeren en kunnen zij zich meer op ‘hogere’ immateriële doelen richten. Hoewel deze postmaterialisme-these op diverse gronden aanvechtbaar is (zo blijken de antwoorden van veel respondenten niet simpelweg volgens de dimensie van materialisme versus postmaterialisme te categoriseren te zijn; Halman, 1991: 143–145), wijzen deze en andere studies er wel op dat in westerse samenlevingen de afgelopen halve eeuw belangrijke veranderingen in mentaliteit en moraal zijn opgetreden, die samenhangen en corresponderen met veranderingen in de sociale verhoudingen. Specifiek wijzen ze erop dat, ondanks de roep om sociale cohesie, de meeste mensen in hedendaagse westerse samenlevingen niet (terug)verlangen naar een leven in stabiele en hechte gemeenschappen die nauwelijks ruimte laten voor individuele keuzes.

**Inglehart:
Post-
materialisme**

De per saldo toegenomen keuzevrijheid betekent overigens niet dat mensen onafhankelijk van elkaar kiezen en dat de verschillen in gedrag en opvattingen in alle opzichten groter worden. Juist waar de keuzemogelijkheden groot zijn, zijn mensen in het algemeen geneigd in hun keuzes op elkaar te letten en anderen na te volgen (vgl. Riesman, 1950; Duyvendak & Hurenkamp, 2004).

Ten slotte

Hedendaagse maatschappelijke problemen zijn alleen goed te begrijpen als we ons rekenschap geven van de aard en de betekenis van affectieve bindingen. Zo is het onderscheid tussen ‘wij’ en ‘zij’, de afgrenzing van de ene groepering ten opzichte van de andere en de emoties die daarbij een rol spelen, belangrijk voor het beantwoorden van de vraag waarom mensen geweld uitoefenen en waarom de aard daarvan verschilt naar tijd en plaats. Binnen wij-groepen wordt onderling geweld in het algemeen afgekeurd en met de verschuiving van de wij-identificatie van mensen wijzigt zich de aard van het geweld.

‘Zo werd in Europa het “wij” van familie, clan of dorp steeds minder belangrijk, waardoor wraak en vete als vormen van privé-geweld werden teruggedrongen. Daarentegen werd het “wij” van staat, natie of politieke partij van steeds grotere betekenis, waardoor “publieke” vormen van geweld als oorlog, revolutie en terreur het samenleven in sterkere mate gingen beheersen dan tevoren’

(Van Benthem van den Bergh, 1980: 48).

Inmiddels kunnen wij ons nu nauwelijks meer voorstellen dat er een oorlog zou uitbreken tussen West-Europese staten; nationale wij-gevoelens worden nu eerder rond de sportvelden geuit. Toch toont de recente Europese geschiedenis aan dat met het uiteenvallen van omvangrijke staten en het verzwakken van geweldsmonopolies, nationale wij-gevoelens zich in korte tijd sterk kunnen intensiveren en tot gewelddadige conflicten kunnen leiden.

Het nationalisme waarvan hier sprake is neemt veelal de vorm aan van *etnisch* nationalisme: de natie wordt geïdentificeerd met een afstammingsgroep met een eigen culturele erfenis, waar men krachtens geboorte lid van is. Maar omgekeerd hoeven gevoelens van identificatie met een etnische groep niet altijd verbonden te zijn met een nationalistische ideologie. Met het ontstaan van wereldomspannende economische, politieke en cognitieve bindingen zijn ook affectieve bindingen en groepsidentificaties grensoverschrijdend geworden en niet langer gebonden aan woongebied of nationaal territorium. Daarmee hangt de tendens samen dat wij-gevoelens meer dan voorheen worden uitgedrukt als het gevoel van verbondenheid met een etnische groep die niet samenvalt met de bewoners van een land: de etnisering van affectieve bindingen. Tegenwoordig is het voor migrantengroepen veel gemakkelijker geworden om zich affectief verbonden te blijven voelen met landgenoten elders. Goedkope vliegvluchten maken dat afstanden in uren worden uitgedrukt in plaats van in dagen of weken, zoals vroeger. Telefoon, tv-verbindingen en internet maken het mogelijk om betrokken te blijven bij het leven van alledag in het land van herkomst en een gevoel van lotsverbondenheid te ervaren.

Hierdoor kan een identificatie in stand blijven die bij eerdere generaties migranten sneller teloorloeg (vgl. Wilterdink, 1998a). Dit hoeft echter niet te betekenen dat migranten zich volledig blijven identificeren met het land van herkomst en zich afsluiten van de hen omringende samenleving. Waarschijnlijk is een ontwikkeling in de richting van een meervoudige identiteit. Men noemt zichzelf bijvoorbeeld Surinaamse of Marokkaanse Nederlander; iemand die hoort bij de Nederlandse samenleving maar tegelijk bindingen heeft met een ander land. Gevoelens van verbondenheid met één groep hoeven die met andere niet uit te sluiten. Het is verstandig om hier in het beleid ten aanzien van migranten rekening mee te houden.

Etnisering

Meervoudige
identiteit

