

de cultus van het individu en de verering van de maatschappij*

Dirk Bergvelt

De gewoonte om "het individu" en "de samenleving" als twee aparte grootheden tegenover elkaar te zetten bemoeilijkt het nadenken over de problemen die mensen met elkaar hebben. Toch wordt deze dichotomie ook door naar mijn mening lezenswaardige sociologen als Emile Durkheim en Ervin Goffman gehanteerd. Juist omdat hun werk een bron van inzicht kan zijn vind ik het belangrijk hen op dit punt te kritiseren; door een bespreking van Goffman's *Relations in Public* wil ik nog eens laten zien dat dergelijk taalgebruik tot tegenstrijdigheden leidt. Het is niet zondermeer vanzelfsprekend Goffman en Durkheim in één adem te noemen: terwijl Durkheim vooral belangstelling heeft voor de samenleving "als geheel", werkt Goffman eerder vanuit de problemen van afzonderlijke mensen. Het feit dat zij beide uitgaan van de tegenstelling individu-samenleving maakt echter dat hun benadering gemeenschappelijke trekken vertoont. Bovendien geeft Goffman aan dat hij zich deels op Durkheim baseert.

a. Omgangsritueel

In een passage waarin Durkheim met name genoemd wordt omschrijft Goffman ritueel als gedrag waardoor een individu zijn respect tot uiting brengt voor iets dat een hoogste waarde vertegenwoordigt (iets "heiligs") (1). Dat hij zich bij het schrijven van *Relations in Public* ook door ethologische studies heeft laten inspireren blijkt uit zijn benadering van mensen ("individuen") als beheerders van territoria. Dit hoeven niet altijd vastomlijnde ruimtes te zijn, ook een zitplaats in de tram of het menselijk lichaam kan als territorium gezien worden.

Het beheer van de verschillende soorten territoria brengt zowel rechten als verplichtingen met zich mee. De beheerder hoeft niet iedereen toegang tot z'n gebied te verschaffen, maar hij moet het wel behoorlijk verzorgen (zo hoeft een volwassene z'n lichaam niet door iedereen te laten aanraken; een zeker niveau van hygiëne wordt echter wel verwacht). Overigens zijn deze beide aspecten van het beheer niet altijd streng te scheiden; de opvatting dat het niet in de haak is als iemand "over zich laat lopen", impliceert dat het recht op zelfverdediging tot een

* met dank aan Christien Brinkgreve en andere redacteurs voor hun terechte kritiek op een eerdere versie van dit stuk.

plicht kan worden.

Ik wil hier niet ingaan op Goffman's classificatie van territoria, interessanter vind ik zijn behandeling van de problemen die het beheer ervan oplevert: in het dagelijks leven blijkt het namelijk onvermijdelijk dat mensen in elkaars domeinen binnendringen, bijvoorbeeld als ze tegen elkaar aanlopen, of om de weg vragen. Om deze reden hebben individuen niet tot taak hun territoriale integriteit in absolute zin te handhaven, ze moeten er slechts voor zorgen dat de onvermijdelijke grensoverschrijdingen niet plaatsvinden zonder een gepast besef van de ongepastheid daarvan; er moet iets als een verklaring of een excuus gegeven worden. Dit is een van de soorten interactie waarnaar de term "omgangsritueel" verwijst.

Het ritueel dient ertoe om de overtreding in het juiste kader te plaatsen en eventuele negatieve implicaties van het gebeurde te neutraliseren. In de rituele arbeidsdeling is het de taak van de overtreder duidelijk te maken dat hij z'n slachtoffer niet beschouwt als een "quantité négligeable" maar erkent als een wezen met eigen territoriale rechten: hij presenteert zich als een in principe betrouwbaar medemens, bereid rekening te houden met het bestaan van ongeveer gelijkwaardige anderen.

Het door Goffman behandelde omgangsritueel kan gezien worden als een eredienst die zo vanzelfsprekend is geworden dat de gelovigen hun rituele plichten slechts half bewust uitvoeren en vaak niet goed weten wat het object van hun achting is. In de dagelijkse omgang worden ontelbare beleefdheden uitgewisseld door mensen die desgevraagd waarschijnlijk niet uit kunnen leggen waarom zij dat doen. Goffman legt een verband tussen dit gedrag en de godsdienstige rituelen van minder ontwikkelde samenlevingen; tegenwoordig mogen bovennatuurlijke machten zich steeds minder verheugen in menselijk eerbetoon. "Wat overblijft (sc. in onze gesecculariseerde samenleving) zijn korte rituelen die een individu voor een ander uitvoert, waarbij tot uiting komt dat het ritueel uitgevoerd wordt door een persoon met goede manieren en bedoelingen voor een persoon die in het bezit is van een klein erfdeel heiligheid" (2).

We zouden Goffman's gedachtengang als volgt kunnen parafraseren: na de dood van god is de eredienst niet uit de samenleving verdwenen, want we kunnen rituelen nog volop tegenkomen in de dagelijkse omgang tussen individuen; door deze rituelen vereren individuen elkaar, of liever: het kleine erfdeel heiligheid dat zij in de ander vermoeden. Deze interpretatie zal het uitgangspunt zijn van een nadere beschouwing van de tegenstelling individu-samenleving bij Goffman. Voor we daaraan toekomen wil ik erop wijzen dat Goffman's cultus van het individu moeilijk te rijmen lijkt met Durkheim's godsdienstsociologie. Deze laatste zag godsdienst namelijk als een onbewuste verering van de maatschappij; hij verklaarde godsdienstige ervaringen uit de invloed van "maatschappelijke krachten" die het individu op zich voelt inwerken tijdens belangrijke sociale evenementen. Het gaat volgens hem niet om zinsbegoochelingen:

"We kunnen in feite zeggen dat de gelovige zich niet vergist als hij gelooft in het bestaan van een morele macht waarvan hij afhankelijk is en waaraan hij zijn beste eigenschappen ontleent: die macht bestaat, het is de maatschappij" (3). Echter, "zolang wetenschappelijke analyse hen niet komt onderwijzen" (4), zijn mensen niet in staat het wezen van de ondervonden invloeden te begrijpen; ze denken een god te vereren, terwijl ze in feite de maatschappij vereren.

Het door Goffman behandelde ritueel maakt deel uit van een cultus van het individu, Durkheim schrijft over de verering van de maatschappij; als er inderdaad sprake is van een tegenstelling tussen individu en samenleving, moeten we concluderen dat beide auteurs lijnrecht tegenover elkaar staan.

b. Het individu

De problemen rond de tegenstelling individu-samenleving zijn niet te herleiden tot eigenschappen van deze termen afzonderlijk. Het gaat erom dat zinswendingen waarin ze gebruikt worden vaak een misleidende indruk wekken. De term individu is op zichzelf niet onbruikbaar, mijn bezwaren richten zich op formuleringen als: "Het individu wordt aan de samenleving gekoppeld door twee fundamentele sociale banden" (5) en "We moeten er dus vanuit gaan dat de wereld rond het individu in hoge mate maatschappelijk van aard is" (6). In deze en dergelijke uitspraken wordt gesuggereerd dat het mogelijk is een onderscheid te maken tussen "het individu" enerzijds en "de samenleving" of verschijnselen van maatschappelijke aard anderzijds. Daarbij komt nog dat we in andere passages "de samenleving" of het equivalent daarvan kunnen zien optreden als een antropomorfe eenheid die "het individu" overheerst: "de normen die het gedrag van het individu regeren" (7); "het individu is verplicht in bepaalde situaties zich op een specifieke manier te gedragen" (8). Met deze manier van formuleren sluit Goffman aan bij Durkheim; de normen en waarden behoren tot de sociale feiten waaraan het individu zich niet kan onttrekken, ook in het Amerika van Goffman blijft "de samenleving" z'n stempel drukken op het leven van "de individu": "hoewel de centrale waarden maar een beetje kriebelen, heeft iedereen jeuk." (9).

Het lijkt er soms op dat we Goffman's individu kunnen zien als een anti-held (zoals de meeste helden volwassen en waarschijnlijk van het mannelijk geslacht), die tot een modus vivendi probeert te komen met de onpersoonlijke sociale machten in zijn leven. De rolverdeling in dit drama wordt echter een stuk ondoorzichtiger als we kijken naar de manier waarop het individu in het door Goffman beschreven omgangsritueel functioneert.

In het bovenstaande is zowel gesproken over de cultus van het individu als over de verering van het erfdeel heiligheid waarover individuen beschikken. De eerste formulering kan verwarrend zijn omdat Goffman te kennen geeft het individu niet als een

ondeelbare eenheid te beschouwen, hij zegt bijvoorbeeld: "dat de opbouw van het individu hem in staat stelt zichzelf in tweeën te splitsen, waardoor het mogelijk wordt dat de ene helft zich voegt naar de mening die de leden van een gezelschap hebben over zijn andere helft" (10).

Aansluitend bij het ongecompliceerde moralisme dat in dergelijke processen te herkennen valt, kunnen we stellen dat een individu bij splitsing uiteen valt in een goed en een slecht deel. Iemand die z'n verontschuldigen aanbiedt distantieert zich van het slechte deel van z'n persoonlijkheid, dat verantwoordelijk is voor de misstap, en laat zien dat er ook een goed deel bestaat, dat weet hoe het hoort. Als de zich verontschuldigende uiteen valt in een goed en een slecht deel, zal een dergelijk onderscheid ook gelden voor degene tegenover wie hij zich verontschuldigt: de betrokkenen kunnen immers, afhankelijk van de situatie, beide rollen spelen. Bij de cultus van het individu richt het ritueel zich op het respectabele gedeelte van de ontvangende partij, terwijl de duistere kanten van diens persoonlijkheid tactvol buiten beschouwing worden gelaten.

Dat de rituelen van het dagelijks leven gebaseerd zijn op een rechtzinnige moraal blijkt niet alleen uit de eenduidige scheiding van goed en slecht, maar ook uit de plaatsing van deze eigenschappen: de driften zijn slecht, het geweten is goed. Steun voor deze interpretatie vind ik bijvoorbeeld in de volgende passage, waarin Goffman een heer in zijn ogenblikken van sociale devotie beschrijft; bij een dergelijke gelegenheid, waarbij een heer uit rituele overwegingen zijn hoed afneemt, zijn, zo lezen we, "Zijn dierlijke kanten volledig onder dwang en oriënteert hij zich gedwee op de aanwezigheid van een heilig voorwerp zoals een dame, een lijkstaf of de vlag" (11).

Hoewel Goffman het niet met zoveel woorden zegt, geloof ik dat we uit zijn werk kunnen lezen dat individuen in de omgang geëerd worden om hun vermogen tot zelfbeheersing. In ieder geval geeft hij bij herhaling aan dat het voor een individu bijzonder belangrijk is over de nodige zelfbeheersing te beschikken. Hij zegt bijvoorbeeld: "Er bestaat een speciale groep vaardigheidsnormen die betrekking hebben op lichamelijk gedrag; het gaat hierbij om zaken als fysiek evenwicht, vermogen tot het volbrengen van kleine taken, hygiëne en kracht. Op basis van deze normen kan het individu door iedere aanwezigheid beoordeeld worden. Over het algemeen voldoet men zonder erbij na te denken aan deze normen. Als er nu sprake is van een eventualiteit waardoor deze alledaagse prestaties in twijfel getrokken kunnen worden, kan het individu een krachtige aandrang voelen te proberen deze indruk te corrigeren" (12).

Blijkbaar manifesteert de voortdurende druk tot zelfbeheersing zich vooral als er iets gebeurt dat het vermogen tot zelfbeheersing betwifelbaar maakt; in dergelijke situaties voelt het individu "de behoefte, de plicht, de dwang deze zichtbare tekortkoming op de een of andere manier toe te lichten" (13). Als de conclusie gerechtvaardigd is, dat er een nauw verband bestaat

tussen de rol van een individu als object van rituele achting en zijn beschikken over een adekwate "zelfbeheersingsapparatuur", dan kunnen we onze interpretatie van omgangsritueel als volgt herzien: het individu dat het object is van verering is geen levend wezen, maar het ideaal dat de betrokkene verondersteld wordt te realiseren; het is de ideale volwassene: redelijk, evenwichtig, zindelijk, etc.

Uit het feit dat het aan het licht treden van een discrepantie tussen de veronderstelde en de werkelijke eigenschappen van een individu een bron van schaamte en verwarring kan zijn, laat zich afleiden dat omgangsritueel een middel is waarmee mensen (in onze samenlevingsvorm) elkaar in het gareel houden. Wanneer mensen elkaar als zeer achtenswaardige wezens behandelen (ook als zij weten dat er op deze rooskleurige visie wel wat af te dingen zal zijn), maken zij het elkaar moeilijk openlijk van dit ideaalbeeld af te wijken.

Een dergelijke visie op de omgang tussen mensen is volgens mij niet alleen levenslechter dan het beeld van het tegenover elkaar staan van mens en maatschappij, bovendien vloeit eruit voort dat heel moeilijk is aan te geven waar het individu ophoudt en de samenleving begint (14).

We zouden omgangsritueel natuurlijk nog kunnen verklaren in termen van Durkheim's godsdienstsociologie: wat vereerd wordt is immers niet het concrete individu, maar een maatschappelijk ideaal; we zouden dan de scheidslijn tussen individu en samenleving ergens binnen het menselijk wezen moeten localiseren, bijvoorbeeld op de grens tussen driften en geweten; dit is wat Durkheim lijkt te doen, het bezwaar hiervan is echter dat het strijdig is met een gangbare betekenis van het begrip individu en de ervaring van de eigen individualiteit, waarbij vermogen z'n eigen leven tot op zekere hoogte te beheersen een grote rol speelt. Ook Goffman zegt ergens: "het gevoel van privacy, zekerheid en zelfrespect van het individu is verbonden met de beheersing die hij uitoefent over zijn vaste territoria" (15).

Nu we hebben gezien dat dit niet het individu is dat we tegenover de samenleving kunnen plaatsen, rijst de vraag: vanwaar de neiging dit in feite maatschappelijke individu te presenteren als iets dat in een antagonistische relatie tot de samenleving staat? Ik denk dat we dit in verband moeten brengen met de al eerder gesignaleerde noodzaak van zelfbeheersing. Als mensen elkaar voorhouden dat ze er best mogen wezen, geven ze ook te kennen dat ze elkaar zien als schepsels die in principe vrij zijn om te doen en laten wat ze willen: het geïdealiseerde individu is niet alleen respectabel, maar ook autonoom. Nu is alleen al de druk die zij tijdens de omgang op elkaar uitoefenen een reden om de autonomie van individuen te relativiseren. In zijn studies over het inrichtingsleven (16) geeft Goffman bijvoorbeeld aan dat mensen in onze samenleving ver verwijderd blijven van dit vrijheidsideaal als zij niet in staat of bereid zijn zich in gezelschap enigszins te gedragen. Bovendien is een voorwaarde voor het "zelfstandig" optreden van mensen, dat zij zich in een

groot aantal verschillende sociale situaties kunnen redden; om deze kunst machtig te worden is een langdurig vormingsproces noodzakelijk: een zogenaamd a-sociaal type kan niet beschikken over de eigenschappen van het geïdealiseerde individu. Toch gaat het bij de tegenstelling individu-samenleving juist om dit ideaal en niet om het neutrale enkelvoud van "mensen". De tegenstelling is emotioneel geladen en komt mijns inziens voort uit de moeilijk te accepteren onverenigbaarheid van ideaal en werkelijkheid: men kan het ontvullende inzicht dat mensen vaak niet de autonome, hun eigen lot bepalende wezens zijn die ze zouden moeten zijn alleen verwerken door "de schuld" hiervan te geven aan buitenmenselijke machten als "de maatschappij", "het cultuurpatroon", "het systeem".

Deze verongelijkte reactie is vooral kenmerkend voor de aanhangers van allerlei emancipatiebewegingen. Durkheim slaat naar de andere kant door en erkent uitdrukkelijk het primaat van de samenleving. Bij Goffman kunnen we zowel een onderton van protest als aanvaarding van de sociale feiten tegenkomen; hoewel de tegenstelling in zijn taalgebruik een rol blijft spelen is het voor hem toch geen geloofsartikel, in ieder geval kan hij zich over deze problematiek verwonderen: "Het is merkwaardig, en Durkheimiaanser dan we zouden willen, dat vandaag, in een tijd dat het individu zich van vrijwel alle andere lasten kan ontdoen, het kruis van zijn persoonlijk karakter op hem blijft rusten - het is een kruis dat hij, hoe gemakkelijk ook, draagt als hij in het gezelschap van anderen is" (17).

c. De verering van de maatschappij en de cultus van het individu

In het voorafgaande hebben we gezien dat het optreden van het individu als object van rituele achting verband houdt met de druk die mensen op elkaar uitoefenen zich te presenteren als wezens die hun plaats kennen maar toch beschikken over eigen territoria, belangen en belangstellingen. De door Goffman beschreven omgangsrituelen zouden zich richten op de ideale volwassene en zo helpen dit ideaal in stand te houden.

Hiervan uitgaande is het zinvol Durkheim's thema van de verering van de samenleving opnieuw te bekijken. We zullen er namelijk bij de vergelijking van de ideeën van Goffman en Durkheim rekening mee moeten gaan houden dat zij verschillende types sociale situatie als uitgangspunt nemen.

Goffman heeft het vooral over de omgang tussen mensen in moderne hoogontwikkelde samenlevingen (hetgeen waarschijnlijk verklaart waarom hij geen aandacht schenkt aan rituelen die onderwerpsrelaties tot uitdrukking moeten brengen). Durkheim daarentegen baseert zijn godsdienstsociologie op gegevens over Australische jagers-verzamelaars, ervan uitgaande dat in hun clan-samenleving (volgens hem de eenvoudigste samenlevingsvorm) religieuze verschijnselen zich in hun meest elementaire vorm zullen manifesteren.

In zijn karakteristieke reïficerende betoogtrant schetst Durk-

heim het beeld van een ambivalente afhankelijkheidsrelatie tussen samenleving en individuen; de samenleving, een grootheid van eigen orde die uitgaat boven haar individuele leden, kan zich toch alleen maar via deze individuele leden uiten en is voor haar voortbestaan afhankelijk van de diensten van deze individuen. Van hun kant worden de individuen gedwongen zich dienstbaar te maken aan de oppermachtige samenleving en hun neigingen en wensen te onderdrukken. Hierbij is echter niet alleen sprake van dwang, want de maatschappij is een morele macht die respect en vertrouwen inboezemt; het zich onderschikken is ook een bron van kracht voor de individuen. Vooral als zij zich in grote getale verzamelen wordt de bezielende werking van de samenleving merkbaar; bij deze gelegenheden, die volgens Durkheim oorspronkelijk meestal religieus van aard zijn, worden de individuele leden van de gemeenschap als het ware opgeladen. Als de clan zich voor de ritën verzamelt verliezen de mensen hun alledaagsheid; zij voelen zich vervuld van bovenmenselijke krachten en raken in een staat van ongebreidelde extase. Dit is de invloed van de zich verzamelende maatschappelijke energieën, door de betrokkenen geïnterpreteerd als de kracht die er van hun totem uitgaat. Hoewel Durkheim's studie in de eerste plaats een analyse van ethnografisch materiaal over Australiërs is, trekt hij conclusies van grote reikwijdte: volgens hem ligt in dergelijke processen de kern van alle godsdienstige evenementen.

Als Durkheim het leven van de australische inboorlingen beschrijft valt de nadruk op de tegenstelling tussen de monotone periodes waarin men geïsoleerd in z'n levensonderhoud voorziet en de opwindende van rituele bijeenkomsten. In dit opzicht is er een opvallende parallel met Weber's gedachten over het doorbreken van routine door charismatisch leiderschap: ook daar staat de versuffende werking die van het dagelijks leven uitgaat tegenover de extatische hoogtepunten waaruit mensen herboren tevoorschijn komen.

Bij Goffman vinden we dergelijke extremen niet terug, zijn individuen zijn eigenlijk geen wezens die ergens bezield van kunnen raken. Als er bij hem sprake is van een polariteit dan is het die van de betrekkelijke veiligheid van het normale leven tegenover alarmsituaties waarin mensen moeten kiezen tussen vechten of vluchten. Dit heeft zijn weerslag op de benadering van ritueel: terwijl Durkheim ritueel en dagelijks leven scheidt, ziet Goffman ritueel als een aspect van het dagelijks leven.

Zoals al aangeduid, is het verschil tussen beide auteurs waarschijnlijk minder fundamenteel dan het lijkt en grotendeels terug te voeren op een verschil tussen de beschreven samenlevingsvormen. In minder gedifferentieerde samenlevingen, waar de directe afhankelijkheid van de natuur nog een dagelijkse ervaring is, komen mensen bijeen om gezamenlijk hun onzekerheid over de onberekenbare natuurkrachten te overwinnen (Durkheim beschrijft ritën die ertoe moeten bijdragen dat de verschillende plant- en diersoorten herboren worden). Mensen in geïndustrialiseerde samenlevingen zijn zo afhankelijk geworden van het bestaan van een gedifferentieerd en betrouwbaar vermogen tot zelf-

beheersing bij zichzelf en anderen, dat een belangrijke plaats in hun leven wordt ingenomen door het bezweren van de krachten die zouden losbreken bij het wegvallen van deze zelfbeheersing. Bovendien kunnen we ons van Durkheim's inboorlingen geen cultus van het individu voorstellen; bij hen overheerst de "Sittelijkheid der Sitte" en bestaat er nog maar weinig individu om te vereren. (Daarentegen kunnen in onze samenleving mensen nog maar heel moeilijk omgaan met volwassen soortgenoten die zich niet als respectabele individuen gedragen; met de moed der wanhoop wordt soms geprobeerd het betere deel van dergelijke spelbrekers wakker te roepen.)

Zo bezien stemmen Goffman en Durkheim overeen in hun aandacht voor het belang van ritueel voor mensen die proberen invloed uit te oefenen op situaties waar zij overigens weinig vat op hebben; de verering -an de maatschappij en de cultus van het individu kunnen opgevat worden als variaties op eenzelfde thema.

NOTEN

1. Goffman, E. *Relations in Public, microstudies of the public order*, New York, 1971, p. 62.
2. Goffman, 1971, p. 63.
3. Durkheim, E. *The elementary forms of the religious life*, London, 1971, p. 225.
4. Durkheim, 1971, p. 209.
5. Goffman, 1971, p. 188.
6. Goffman, 1971, p. 250.
7. Goffman, 1971, p. 103.
8. Goffman, 1971, p. 188.
9. Goffman, 1971, p. 185.
10. Goffman, 1971, p. 117.
11. Goffman, 1971, p. 92.
12. Goffman, 1971, p. 129.
13. Goffman, 1971, p. 187.
14. Ook Goffman is zich ervan bewust dat individuen in complexe sociale processen gevormd worden, zoals kan blijken uit de volgende passage; na lezing vraag je je af hoe hij de hier gekritiseerde formuleringen kon gebruiken: "Dat er voor het individu zowel uit persoonlijke als uit praktische overwegingen veel afhangt van de manier waarop hij moet verschijnen opdat anderen geen bijzondere aandacht aan hem schenken hoeft ons niets te verbazen, mits we bereid zijn terug te vallen op fundamentele principes. George Herbert Mead moet ons de weg wijzen. Wat een individu voor zichzelf is, is niet zijn uitvinding. Het is wat zijn significante anderen zijn gaan zien als wat hij moet zijn, wat zij in hun gedrag tegenover hem aannemen dat hij is en dientengevolge moet hij zichzelf als zodanig behandelen om in te kunnen spelen op de manier waarop zij hem benaderen. Mead had het alleen bij het verkeerde eind toen hij dacht dat de enige relevante anderen degenen zijn die aanhoudende en gerichte aandacht aan het individu willen schenken. Er zijn andere anderen, namelijk degenen die in hem een ongevaarlijk iemand willen zien, die zij kunnen negeren om ongehinderd andere zaken af te handelen. Deels moet het individu *zichzelf* dus gaan zien

- als iemand waarvan anderen de verschijning als normaal kunnen beschouwen. Als hij nadrukkelijk laat zien dat hij zonder risico's genegeerd kan worden, is hij volkomen zichzelf...." (Goffman 1971, p. 279).
15. Goffman, 1971, p. 288.
 16. Zie Goffman, E. *Asylums, essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Hammondsworth, 1974.
 17. Goffman, 1971, p. 187.