
Civilisatie en cultuur opnieuw bezien

'Cultuur' uit en in de mode

Het is een oude vraag - hoe veranderingen in menselijk denken en voelen, in symbolische uitingen, in cultuur en communicatie samenhangen met veranderingen in maatschappelijke verhoudingen, in machts- en marktbetrekkingen. Hoewel de 19de eeuwse, Hegeliaans-Marxiaanse termen 'idealisme' en 'materialisme' zelden meer worden gebruikt om de eigen en ander-mans positie ten aanzien van dit vraagstuk te omschrijven, zijn er nog altijd meningsverschillen op dit punt. Ook nu onderscheiden beoefenaren van de sociaal-culturele wetenschappen (inclusief historici) zich in hun nadruk op de (relatieve) autonomie en vormgevende kracht van culturele verschijnselen dan wel hun voorkeur voor verklaringswijzen waarin die verschijnselen met 'onderliggende' maatschappelijke processen in verband worden gebracht.¹

Onmiskenbaar heeft er de afgelopen decennia in deze kwestie ook een accentverschuiving plaatsgevonden. Eind jaren zestig en begin jaren zeventig werd het in de sociale wetenschappen onder invloed en aanvoering van een herlevend marxisme gebruikelijk om 'harde' machts- en klassenverhoudingen op de voorgrond te plaatsen en ideeën, normen, waarden en symbolen daar in verregaande mate toe te herleiden: als ideologische expressies van door machts- en klasseposities bepaalde belangen. Sindsdien hebben met meer algemene veranderingen in het politieke en culturele klimaat in westerse samenlevingen de theoretische voorkeuren zich drastisch gewijzigd: marxisme en verwante stromingen zijn in diskrediet geraakt, daartegenover hebben benaderingen die spreken van culturele codes, vertogen, symbolenstelsels, ideële constructies en uitgevonden tradities sterk aan invloed gewonnen.² Sociaal-economische geschiedenis, met haar speciale en niet zelden romantiserende aandacht voor de lagere klassen en de arbeidersbeweging, werd overvleugeld door de mentaliteitsgeschiedenis, de 'psychohistory' en de 'new cultural history'. In de culturele antropologie werd de aandacht steeds exclusiever gericht op de symbolische orde, de voorstellingswereld van mensen als een realiteit *sui generis*, en werd een alternatieve benadering als het cultureel materialisme van Marvin Harris (1979) gemarginaliseerd. Ook sociologen van diverse theoretische herkomst

gingen denken en schrijven in termen van culturele codes en constructies. Zo ook kwamen in de politieke wetenschap vertooganalyse en het begrip 'politieke cultuur' in de mode. Nog opvallender was de opgang van het cultuurbegrip in een toepassingsgericht veld als de organisatiekunde of de bedrijfskunde; de gedachte dat iedere onderneming een eigen 'cultuur' heeft waar in de bedrijfsvoering rekening mee moet worden gehouden, is onder managers langzamerhand gemeengoed geworden (vgl. Hille 1993). En in de filosofie en de cultuurwetenschappen werd het autonome, onreducereerbare karakter van culturele verschijnselen opnieuw benadrukt onder zulke banieren als structuralisme, neostructuralisme, poststructuralisme en postmodernisme. Zoals de socioloog Jeffrey Alexander (1990, 25) het uitdrukte: 'Recent developments in cultural studies converge in their emphasis on the autonomy of culture from social structure'.

Deze ontwikkeling heeft niet alleen te maken met politieke en ideologische veranderingen - die op hun beurt samenhangen met veranderingen in de sociaal-economische verhoudingen³ -, maar ook met ontwikkelingen in technisch-wetenschappelijke kennis buiten de maatschappijwetenschappen. De uitvinding en verbreiding van de computer, de direkt daarmee samenhangende opkomst van de informatica (inclusief de ontwikkeling van 'kunstmatige intelligentie'), de 'cognitieve revolutie' in de psychologie, het steeds abstracter worden van de theoretische fysica, de vorderingen van de genetica sinds de ontdekking van de structuur van het DNA-molecuul - al die met elkaar samenhangende ontwikkelingen hebben het wetenschappelijk wereldbeeld gewijzigd. 'Informatie', 'codes', 'programma', 'signaal' - dergelijke termen verwijzen niet meer alleen naar intentioneel menselijk handelen of naar door mensen gemaakte apparaten, maar hebben tegenwoordig ook betrekking op samenhangen in de natuur die aan iedere menselijke intentie vooraf gaan. Dat bijvoorbeeld de genen 'codes' bevatten die de vorming van organismen sturen en dat het menselijk brein vergelijkbaar is met een zeer ingewikkelde computer, zijn noties die langzamerhand tot een tamelijk breed publiek zijn doorgedrongen. Dat slaat terug op de maatschappijwetenschappen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het frequente gebruik van computermetaforen.⁴ De aloude tegenstelling materialisme-idealisme lijkt definitief te zijn overwonnen nu 'informatie' een grondstof van 'materie' blijkt te zijn. Vertaald naar de maatschappijwetenschappen: cultuur - symbolen, kennis, communicatievormen - is niet beperkt tot een spirituele of intellectuele 'bovenbouw', maar inherent aan de harde economische werkelijkheid van de materiële productie. Eigenlijk wisten we dat al, maar door de bovengenoemde ontwikkelingen in andere wetenschappen is dat inzicht waarschijnlijk extra ingescherpt.

De recente ontwikkelingen in de sociale en historische wetenschappen hebben nieuwe onderzoekswegen geopend en bijgedragen tot meer genuanceerde interpretaties en verklaringswijzen. Toch is het de vraag of van een echte cumulatie van inzicht sprake is geweest, vooral waar het de ontwikkeling van de menselijke cultuur betreft. Fundamentele kwesties betreffende de regelmatigheden in die ontwikkeling en de verklaring ervan zijn niet veel dichter bij een oplossing gebracht. Daarvoor is het dienstig de aandacht weer eens te richten op de civilisatietheorie van Norbert Elias.

Civilisatie en cultuur als inheemse en wetenschappelijke begrippen

In *Het civilisatieproces* heeft Elias ontwikkelingen beschreven die onder 'cultuur' in ruime zin vallen - veranderingen in gedragsstandaarden en gevoelsuitingen. Hij interpreteert die veranderingen in termen van 'civilisatie'. Beide begrippen, civilisatie en cultuur, analyseert hij in de eerste twee hoofdstukken van zijn studie als inheemse begrippen (Blok 1982), gedragen door bepaalde maatschappelijke groepen en uitdrukking van bepaalde ideologieën. Vervolgens selecteert hij van dit begrippenpaar 'civilisatie' om het om te munten tot een wetenschappelijk begrip, dat verwijst naar empirisch aanwijsbare ontwikkelingen.

Deze keuze heeft een aantal redenen. 'Cultuur' associeert Elias met de normatieve connotaties van het Duitse *Kultur*, een begrip dat het ideaal uitdrukt van innerlijke verrijking van de geest, en dat bovendien statisch, essentialistisch en particularistisch is - het eigene van een groep of volk accentueert. Daartegenover verwijst 'civilisatie' meer naar het samenleven van mensen, is het ruimer, dynamischer en universalistischer. Het civilisatiebegrip paste daarom beter bij wat Elias wilde onderzoeken.⁵

Deze redenen zijn nu minder van toepassing. Ook in de jaren dertig had 'cultuur' al een ruimere en neutralere betekenis als wetenschappelijk begrip (zeker in het Angelsaksische taalgebied), en nu geldt dat des te meer.

Ontdaan van hun normatieve connotaties, verwijzen civilisatie en cultuur naar dezelfde, of overeenkomstige, of nauw met elkaar samenhangende processen. Civilisatie in de ruimste zin omvat cultuur, zoals cultuur in de ruimste zin civilisatie omvat; beide zijn, anders gezegd, als min of meer identiek op te vatten. Met Goudsblom (1992) zou men civilisatie kunnen beschouwen als het dynamische equivalent van cultuur.

Het begrip wordt daarmee wel sterk uitgebreid ten opzichte van 'civilisatie' in de oorspronkelijke Eliaanse zin. Dat laatste begrip verwijst immers vooral naar veranderingen in de beheersing van eigen emotionele impulsen in samenhang met veranderingen in de dwang die mensen op elkaar uit-

oefenen; nog specifiek gaat het om een ontwikkeling in de richting van een meer omvattende, gedifferentieerde, stabiele en gelijkmatige zelfbeheersing. Ook als we afzien van die laatste specificatie (m.a.w. de richting in het midden laten), heeft het Eliaanse civilisatiebegrip een meer toegepitste betekenis dan die van culturele ontwikkelingen in het algemeen.

Ook het cultuurbegrip zou echter nader kunnen worden afgebakend. Hoewel het in ruime zin slaat op alles wat mensen aan elkaar en van elkaar geleerd hebben, wordt het toch eerder gebruikt voor kennis, godsdienst en symbolenstelsels dan voor bijvoorbeeld arbeidsverrichtingen en huiselijke gewoonten. 'Cultuur' zoals door hedendaagse antropologen gehanteerd, verwijst vooral naar cognities en symbolen, oftewel (in meer sociologische termen) naar afhankelijkheden tussen mensen voorzover het de uitwisseling van kennis en informatie met behulp van symbolen betreft - naar cognitieve bindingen.⁶ Het is geen drastische inbreuk op het wetenschappelijk taalgebruik als we cultuur hiertoe beperken.

Deze conceptuele afbakening maakt het mogelijk de vraag te stellen naar de empirische samenhang tussen civilisatie en cultuur. Het gaat dan om de vraag hoe veranderingen in de regulering van emotionele impulsen samenhangen met veranderingen in sociaal gedeelde, door middel van symbolen overgedragen denkbeelden.

Het verklaringsschema in 'Het civilisatieproces'

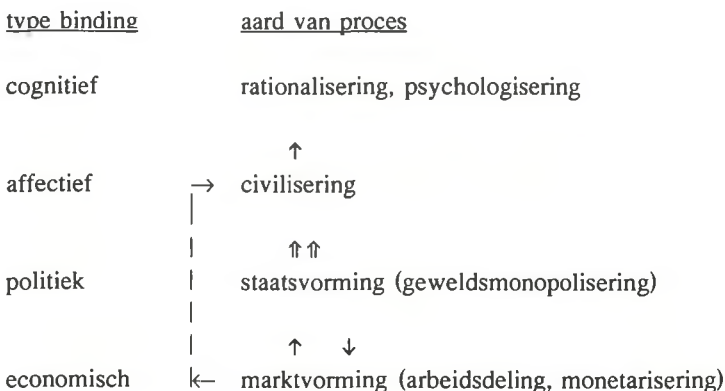
Door zijn thematiek sluit *Het civilisatieproces* goed aan bij de sinds de jaren zeventig herleefde belangstelling voor culturen en mentaliteiten in zowel hedendaagse samenlevingen als het nabije en verre verleden. In theoretisch opzicht correspondeert het daar minder mee. Ten eerste bevat het evolutionistische trekken, al worden die vaak misverstaan.⁷ Ten tweede, en daar gaat het hier om: Elias legt in *Het civilisatieproces* een sterke nadruk op de maatschappelijke inbedding en gebondenheid van culturele processen, op de bepaaldheid ervan door de dwang die mensen in omvangrijke figuraties op elkaar uitoefenen.

De verklaringswijze wordt pregnat samengevat in een veel geciteerde zin uit *Het civilisatieproces*: 'Wat verandert, is de wijze waarop mensen met elkaar te leven hebben; dus verandert hun gedrag; dus verandert hun bewustzijn en hun drifthuishouding als geheel' (1982, II, 286). Men zou deze uitspraak kunnen beschouwen als een verbeterde - want meer sociologische en dynamische - parafrase van de bekende stelling van Marx (1859, 9): 'Het is niet het bewustzijn van de mensen dat hun zijn, maar omgekeerd hun maatschappelijk zijn dat hun bewustzijn bepaalt'. De 'wijze

waarop mensen met elkaar te leven hebben': dat zijn de interdependenties, die vooral worden ingevuld als politieke en economische bindingen; in dynamische termen gaat het om processen van staatsvorming (geweldsmopolisering, belastingmonopolisering) en marktforming (arbeidsdeling, commercialisering, monetarisering) in onderlinge wisselwerking. Deze grotendeels blinde en ongeplande processen vormen de basis van het civilisatieproces: gestructureerde veranderingen in alledaagse gedragingen van mensen en 'dus' in 'hun bewustzijn en hun drifthuishouding als geheel'. Bovendien herleidt Elias veranderingen in het gearticuleerde denken, het 'bewustzijn' - in het bijzonder processen van rationalisering en psychologisering - op veranderingen in de 'drifthuishouding', c.q. de tempering der driften in het civilisatieproces.

Elias' verklaringwijze doet dus denken aan die van Marx, zonder dat hij die geheel overneemt. Hij verwerpt diens filosofische tweedeling van 'zijn' en 'bewustzijn'⁸, hij breidt de menselijke psyche uit van 'bewustzijn' tot de 'drifthuishouding als geheel' en hij kent een centrale betekenis toe aan de dynamiek van geweldsuitoefening en politiek-militaire krachtsverhoudingen. Speciaal in zijn nadruk op de wisselwerking tussen economische en politieke ontwikkelingen, tussen markt- en staatsvorming - beide hangen nauw samen zonder dat het ene soort ontwikkeling op het andere kan worden herleid - is een impliciete polemiek met Marx te herkennen. Dat is allemaal inderdaad 'voorbij Marx'. Tegelijk blijft Elias' verklaring een materialistisch of - beter misschien - anti-idealistisch karakter behouden in de nadruk op het afgeleide karakter van veranderingen in 'bewustzijn' oftewel cultuur.

Enigszins tegen de geest van Elias, kunnen we zijn verklaring als volgt schematisch samenvatten:



De pijlen geven de geponeerde causale verbanden aan, waarbij de dubbele pijl de kern van de theorie weergeeft. Natuurlijk is dit een vereenvoudiging. Nog afgezien van het feit dat hier radikaal geabstraheerd is van de historische beschrijving, zijn sommige processen buiten beschouwing gelaten, zoals met name demografische ontwikkelingen (bevolkingsgroei), die medebepalend waren voor zowel markt- als staatsvorming, een militair-technologische ontwikkeling als de invoering van vuurwapens die de macht van centrale vorsten en dus de staatsvorming begunstigde, en de toenemende concurrentie tussen adel en burgerij (vooral ten gevolge van de economische ontwikkeling) die de opkomst van het koninklijk 'absolutisme' bevorderde en ook rechtstreeks bijdroeg tot civilisering doordat zij de adel ertoe aanzette zich door verdere verfijning te blijven onderscheiden.

Te twisten valt over het onderscheid in vier soorten ontwikkelingen, dat correspondeert met een typologie van economische, politieke, affectieve en cognitieve bindingen.⁹ Ter wille van de helderheid is het enigszins diffuse begrip 'civilisering' hier betrekkelijk eng opgevat, als verwijzend naar veranderingen in de manieren waarop mensen impulsen en emoties tegenover elkaar tonen of verborgen houden en elk voor zich reguleren. Het begrip wordt zo onderscheiden van enerzijds processen van markt- en staatsvorming (die beide weer specificaties zijn van de tendens van uitbreiding van netwerken van interdependentie), anderzijds veranderingen in de cognitieve sfeer, in voorstellingen van de werkelijkheid en manieren van communiceren en denken daarover, oftewel in cultuur in de hierboven gespecificeerde zin. Dat laatste onderscheid correspondeert niet helemaal met Elias' eigen betoog, waar hij stelt dat processen van rationalisering en psychologisering een meer omvattende beheersing van emoties, dus civilisering vooronderstellen en daarmee als aspecten van die ontwikkeling zijn te beschouwen. Het onderscheid is echter nodig in verband met de vraag: in hoeverre zijn relatief autonome veranderingen in de cognitieve sfeer medebepalend voor veranderingen in de aard van de gedragsregulering en emotiehuishouding van mensen?

Elias is impliciet op die vraag ingegaan in zijn zijdelingse opmerkingen over de mogelijke betekenis van godsdienstige voorstellingen voor het Westeuropese civilisatieproces. Bekend is vooral zijn polemische uitspraak: 'Van de religie, het bewustzijn van de straffende en belonende almacht van God, op zichzelf alleen gaat nooit een "civiliserende" of affecten-temperende werking uit. Integendeel: de religie is steeds precies zo "beschaafd", zo "geciviliseerd" als de maatschappij of sociale laag die haar draagt' (1982 I, 270).¹⁰ Nergens duidelijker dan uit dit citaat blijkt Elias' anti-idealisme.

Over de relatieve autonomie en mogelijke invloed van culturele processen

'De religie is steeds precies zo "beschaafd", zo "geciviliseerd" als de maatschappij of sociale laag die haar draagt': die uitspraak is een tautologie als men religie opvat als deel uitmakend van de maatschappelijke werkelijkheid. Natuurlijk kan de religie niet beschaafder, of minder beschaafd, zijn dan de samenleving waar zij deel van uitmaakt. Wel kunnen in religieuze voorstellingen beschavingsidealen zijn uitgedrukt die een discrepantie inhouden tussen de wereld volgens die voorstellingen en de alledaagse wereld; in de hemel of de *civitas dei* gaat het doorgaans beschaafder toe dan in het aardse bestaan. Ook kunnen in een gedifferentieerde samenleving bepaalde groepen religieuze specialisten - monniken bijvoorbeeld - zich 'beschaafder' gedragen dan andere groepen en aldus aan die andere groepen een voorbeeld stellen, waarbij de mate van invloed zal afhangen van de aard van de machts- en afhankelijkheidsverhoudingen tussen deze groepen. Gespecificeerd: van groepen geestelijken kon in de Middeleeuwen een 'beschavende' werking uitgaan naar de mate waarin die geestelijken zelf bepaalde religieus gelegitimeerde beschavingsidealen uitdroegen en in de praktijk brachten en andere groepen van hen afhankelijk waren.

Een bruikbaar begrip in dit verband is 'relatieve autonomie': de variërende speelruimte of mate van onafhankelijkheid van een gegeven groep ten opzichte van zijn sociale omgeving (andere groepen) waarvan de groep tegelijk afhankelijk is. Het gaat hier om de vraag in hoeverre cultuurspecialisten (in dit geval: religieuze specialisten) in een gedifferentieerde samenleving een relatief autonome positie innemen ten opzichte van andere groepen, op grond daarvan relatief autonome cultuur ontwikkelen en daarmee invloed uitoefenen. Elias (1971a, i.h.b. 66-67) heeft het begrip vooral gebruikt in verband met de ontwikkeling van de wetenschappen: naar de mate waarin de beoefenaren van een bepaalde wetenschap een relatief autonome positie verwerven, een speelruimte ten opzichte van overheden, kerken, ondernemers én beoefenaren van andere wetenschappen, kan die wetenschap zelf zich relatief autonoom ontwikkelen.¹¹

Er is geen enkele reden het begrip relatieve autonomie tot deze categorie cultuurspecialisten en deze cultuurvorm te beperken. Ook groepen priesters (zoals gezegd), filosofen en kunstenaars kunnen meer of minder autonoom zijn in het ontwikkelen van voorstellingen van de werkelijkheid en daarmee meer of minder invloed op andere groepen uitoefenen. Groepen cultuurspecialisten werken met de voorhanden zijnde, overgeleverde cultuur, die zij tot op zekere hoogte modificeren, omvormen; zo brengen zij een

cultuurdynamiek voort die relatief autonoom is (d.w.z. meer de door de aard van de gegeven cultuur zelf wordt bepaald) naarmate de positie van de dragende cultuurspecialisten autonoom ten opzichte van andere groepen is. Priesters ontwerpen bijvoorbeeld een theologie waarin religieuze denkbeelden zijn gecodificeerd en gesystematiseerd, filosofen werken gedachten van voorgangers uit, kunstenaars ontwikkelen eigen vorm- en stijlprincipes.¹² Van een 'zuivere' culturele sfeer, los van sociale interdependenties¹³, is in geen van deze gevallen sprake; niet alleen blijven de groepen cultuurspecialisten afhankelijk van andere groepen, ook zijn de interne afhankelijkheids- en concurrentieverhoudingen in de groep medebepalend voor de culturele dynamiek.¹⁴

In feite is het begrip relatieve autonomie toepasbaar op iedere te onderscheiden maatschappelijke groepering in gedifferentieerde samenlevingen, bijvoorbeeld ook op ondernemers (commerciële specialisten) en krijgsmilitairen (geweldsspecialisten). Elk van deze groeperingen kan beschreven worden in termen van de mate waarin en de wijze waarop zij van andere groeperingen afhankelijk is, de speelruimte oftewel relatieve autonomie die zij bij implicatie bezit en de mate waarin en de wijze waarop andere groeperingen van haar afhankelijk zijn.

Kortom: terwijl Elias in *Het civilisatieproces* een specifiek antwoord heeft gegeven op de vraag naar de verklaring van civilisatieprocessen, laten de algemene uitgangspunten van de figuratiesociologie ruimte voor meer antwoorden. De pijlen in bovenstaand verklaringsschema zijn niet de enig mogelijke. Geen van de denkbare causale verbanden hoeft bij voorbaat te worden uitgesloten.

Culturele evolutie; de ontwikkeling van menselijke kennis

Een fundamenteel probleem in Elias' civilisatietheorie is - het is vaker opgemerkt - het bepalen van de richting van het civilisatieproces.¹⁵ Wanneer men 'civilisatie' definieert als een ontwikkeling in de richting van meer omvattende, stabiele, gedifferentieerde en gelijkmatige zelfcontrole of impulsbeheersing, rijst de vraag hoe dat empirisch is vast te stellen.¹⁶ Een volgend probleem is hoe zo'n ontwikkeling in algemene termen zou moeten worden verklaard. Elias' bevindingen betreffende West-Europa tussen 1200 en 1800 zijn uiteraard niet zonder meer generaliseerbaar naar de hele mensheidsgeschiedenis. Wat we, met Elias, heel in het algemeen kunnen zeggen is dat mensen in de loop van de tijd in omvangrijker en meer gedifferentieerde sociale figuraties zijn opgenomen, dat ze van meer andere mensen in een grotere verscheidenheid van deelfiguraties afhankelijk zijn

geworden en daarop hun gedrag moeten afstemmen. Dat impliceert lange-termijnveranderingen in de aard van de zelfcontrole van mensen, maar het is een voorlopig nog niet bevredigend beantwoorde vraag of deze in termen van meer omvattend, stabiel, gedifferentieerd en gelijkmatig kunnen worden gedefinieerd.

Eerder dan voor 'civilisatie' is voor 'cultuur' in de hier gespecificeerde zin een ontwikkeling op lange termijn in een bepaalde richting te onderkennen.¹⁷ Men zou hierbij zelfs van een 'evolutionaire logica' kunnen spreken, een relatief autonome dynamiek waarin verschillende deelontwikkelingen elkaar versterken. Menselijke kennis is voor uitbreiding en verbetering vatbaar; meer en betere kennis is effectiever; effectievere kennis is een bron van macht en verbreidt zich daardoor. De kennis die mensen met elkaar in de loop van vele generaties hebben ontwikkeld is gegroeid - veelomvattender en gedetailleerder geworden; zij is in sommige opzichten adequater geworden - heeft bijvoorbeeld een effectievere beheersing van natuurkrachten mogelijk gemaakt; zij is deels abstracter geworden - verder verwijderd geraakt van de directe waarneming en de alledaagse ervaring; zij is steeds meer gedifferentieerd en gespecialiseerd - gedragen door kennisspecialisten die elk voor zich slechts een klein deel van de totale hoeveelheid beschikbare kennis beheersen; en zij is in belangrijke mate geautonomiseerd - losgeraakt van de directe interactie en vastgelegd in een almaar aanzwellende voorraad geschreven teksten.

In zijn kennissociologische essays heeft Elias (1971b; 1987) de aandacht op dergelijke lange-termijnontwikkelingen gevestigd. Min of meer in het voetspoor van Auguste Comte heeft hij daarbij de nadruk gelegd op een proces van verwetenschappelijking, dat een aanvang neemt ver voordat de wetenschappen zich als geïnstitueerde fenomenen aandienen; antropomorfe, ego-centrische, emotioneel geladen voorstellingen van de werkelijkheid maken geleidelijk plaats voor onpersoonlijke, meer object-adequate, minder emotionele voorstellingen. Dat geldt echter veel meer voor dat deel van de werkelijkheid dat we 'natuur' noemen dan voor de door mensen gevormde sociale werkelijkheid; op het eerste gebied heeft een positieve wisselwerking plaatsgevonden tussen meer adequate kennis, toenemende technische beheersing en een minder emotionele en subjectieve, meer gedistantieerde houding. (Men zou daaraan kunnen toevoegen dat diezelfde combinatie van groei van natuurwetenschappelijke kennis en toenemende technische beheersing van natuurkrachten heeft bijgedragen tot de verlenging van interdependentieketens en daarmee in sommige opzichten juist tot toename van de dreiging die uitgaat van sociale ontwikkelingen.)

In deze kennissociologie geeft Elias aan dat kennisontwikkelingen een civiliserende werking kunnen hebben *via* de toenemende technische beheersing van natuurkrachten. Aannemelijk is echter dat relatief autonome kennisontwikkelingen ook meer direkt 'civiliserende' consequenties kunnen hebben.

De betekenis van 'cultuur' voor 'civilisatie'

Cultuur in de hier gespecificeerde zin vormt een aspect van 'de wijze waarop mensen met elkaar te leven hebben'; in iedere samenleving maken mensen zich met behulp van gedeelde symbolen - een taal - aan elkaar verstaanbaar en veronderstellen ze bij elkaar een gemeenschappelijk repertoire aan kennis. Ieder opgroeiend individu moet zich die taal en die kennis eigen maken en ondervindt daarbij de dwang van anderen.

Veel van deze kennis is verbonden met dagelijkse handelingen en wordt 'al doende' geleerd; het bijbrengen en verwerven van kennis is dan niet gedifferentieerd van andere interactiesituaties en de daarin vervatte dwang. Anders wordt dat waar - met name sinds de uitvinding van het schrift - ingewikkelder, abstractere, niet-alledaagse kennis ontwikkeld wordt. Deze kennis, waaronder de vaardigheid van lezen en schrijven, moet door systematische oefening en training worden verkregen; het veronderstelt specifieke leersituaties waarin de rollen van leraar en leerling van elkaar zijn onderscheiden en de laatste de disciplineringsdwang van de eerste ondergaat.

Naar de mate waarin dit schoolse leren langduriger en succesvoller is, creëert het een bepaalde habitus, een gerichtheid op systematische, niet-alledaagse, 'gedecontextualiseerde' kennis die voor een groot deel in geschreven teksten is vastgelegd, en daarmee verbonden manieren van doen. Zo brengt de ontwikkeling van deze kennis bepaalde beschavingsidealen voort; de 'man of letters' is in de meest uiteenlopende samenlevingen - denk aan Chinese mandarijnen, Griekse filosofen, Middeleeuwse monniken en hedendaagse geleerden - geassocieerd met zelfbeheersing, afstandelijkheid, wijsheid en bedachtzaamheid.

Het voldoen aan deze beschavingsidealen heeft - zoals altijd - distinctiefuncties. De geleerde probeert zich door zijn kennis, wijsheid en zelfbeheersing boven anderen te verheffen, boven de ongeletterde massa en vaak ook boven de machtiger maar minder 'ontwikkelde' elitegroepen van vorsten en krijgers. In veel agrarische samenlevingen, waar geletterdheid was voorbehouden aan een kleine geprivilegieerde groep, onderscheidden geleerden zich speciaal ook door een claim op *morele* superioriteit, hun kennis van de juiste moraal en hun bijbehorende gedrag. Die kennis werd ont-

leend aan geheiligde geschriften, die golden als filosofische basis van het staatsbestel (de werken van Confucius) of als de goddelijke openbaring zelf (de bijbel, de Koran, de Veda). 'Wereldreligies' kenmerken zich door hun referentie aan heilige boeken die talloze gelovigen van de meeste uiteenlopende herkomst en positie verenigen. Kennis wordt in deze religies vervat in leerstellingen, dogma's, de uitgedragen moraal krijgt een absoluut karakter; morele voorschriften worden expliciet geformuleerd en vastgelegd, goed en kwaad scherp onderscheiden, ketterij en ongelovigheid streng bestreden. Geletterde priesters zijn de vertolkers van het heilige woord, dat in collectieve ritens wordt overgedragen. Tevens vormen zich scholen van theologen die de heilige boeken op bepaalde wijzen interpreteren en zo een relatief autonoom proces van 'religieuze rationalisering' (Weber 1922, 227 e.v.), van systematisering van religieuze denkbeelden tot stand brengen. De moraliserende en (dus) civiliserende invloed van de priesters is sterker naarmate andere groepen meer van hen afhankelijk zijn. De absolute religieuze moraal helpt bij het duidelijk onderscheiden van vriend en vijand, van bondgenoten en tegenstanders. In hoeverre en op welke wijze precies verbindingen kunnen worden gelegd tussen de inhoud van de heilige boeken, latere interpretaties en sociaal geldige gedragsstandaarden - de aard van de civilisatie - is, nog steeds, een omstrede kwestie, waarop ieder antwoord moeilijk empirisch te funderen valt.¹⁸ Theoretisch hoeven dergelijke verbindingen, zoals gezegd, niet bij voorbaat te worden uitgesloten.

Streng moraal, orthodoxie, leerstelling, dogmatiek: het zijn vormen van zowel 'cultuur' als 'civilisatie', zowel kennis als regulering van emoties die in verband kunnen worden gebracht met een bepaalde fase in de sociaal-culturele ontwikkeling op lange termijn: een waarin op schrift gestelde uitspraken nog betrekkelijk schaars zijn en juist daardoor gemakkelijker een magische lading kunnen krijgen en waarin abstracte en systematische kennis nog in geringe mate berust op empirisch onderzoek. Waar geschriften minder schaars werden en geletterdheid haar exclusiviteit verloor - vooral sinds de uitvinding van de boekdrukkunst - begon dit te veranderen, zij het niet op een rechtlijnige manier. Onder deze nieuwe condities konden geloofsdoctrines dieper doordringen en kon het Woord nog belangrijker worden, zoals te zien is aan de opkomst van strenge varianten van protestantisme in Europa vanaf de late Middeleeuwen. Maar tegelijk werd de positie van priesters als vertolkers van de goddelijke openbaring ondermijnd. Niet alleen wonnen concurrerende lekeninterpretaties van het geloof gemakkelijker veld, ook kregen geschriften die de georganiseerde godsdienst als zodanig ondermijnden - variërend van wetenschappelijke en esoterische verhandelingen tot pornografie - een ruimer bereik.¹⁹ Het ont-

staan van *print capitalism* (Anderson 1983) droeg op den duur bij tot secularisering doordat andere waarheidsaanspraken dan die van de gevestigde religie belangrijker en invloedrijker werden.

De belangrijkste concurrenten van de georganiseerde religie werden in dit opzicht de empirische wetenschappen - te beginnen bij de natuurwetenschappen en vervolgens ook de menswetenschappen. Ook hiervoor was de verbreiding van een schriftcultuur van het grootste belang. De moderne natuurwetenschap die in de zestiende en zeventiende eeuw in West-Europa een geïnstitueerd - georganiseerd, duurzaam, dynamisch en relatief autonoom - karakter kreeg, is te beschouwen als een fusie van filosofische en technisch-ambachtelijke kennisstradities; filosofie werd in de natuurwetenschap empirischer en praktischer, technisch-ambachtelijke kennis werd theoretischer, abstracter, minder direct met toepassingen verbonden. Deze combinatie van theorie en empirie bleek na verloop van tijd tot belangrijke technische toepassingen te kunnen leiden en werd ook steeds meer het voorbeeld voor de ontwikkeling van kennis over menselijk gedrag en menselijke samenlevingen. De toepassingen legitimeerden grootschalig georganiseerd wetenschappelijk onderzoek en de uitbreiding en verwetenschappelijking van het onderwijs. Technisch-wetenschappelijke kennis werd in toenemende mate een bron van macht en welvaart, verbreidde zich daarvoor en verdrong andere kennisvormen naar het tweede plan.

In deze eeuw hebben deze ontwikkelingen zich versterkt doorgezet. Twintigste-eeuwse westerse samenlevingen (en niet alleen westerse) worden gekenmerkt door massaal, langdurig en voortdurend expanderend onderwijs, dat de voornaamste formele instantie van disciplineren en civilisering is geworden, - des te effectiever doordat onderwijssucces ('schoolkapitaal') zo belangrijk is geworden voor de kansen op inkomen en status. Dit 'pedagogisch regime' (De Vries 1993) is tegelijk een kennisregime, waarin de nadruk ligt op het aanleren van systematisch geordende, op schrift gestelde, niet-alledaagse, abstracte kennis en bijbehorende manieren van denken, redeneren, spreken en schrijven. Religieuze denkbeelden en voorschriften zijn in dit onderwijs, ook in scholen van formeel Christelijke signatuur, verdwenen of gemarginaliseerd ten gunste van meer empirisch-wetenschappelijke kennis en denkwijzen. Daarmee hangt samen een verminderd accent op morele voorschriften en het bijbrengen (althans het streven daartoe) van een meer relativistische, 'kritische' houding.²⁰

De veranderingen in gedragsstandaarden die Wouters (1990) 'informalisering' heeft genoemd kunnen, lijkt mij, mede in dit licht worden begrepen. Het was een gesecculariseerde culturele elite - schrijvers, kunstenaars, artsen en andere academici - die in verschillende informaliseringsgolven (eind vorige eeuw, de jaren twintig, de jaren zestig) het voortouw

nam in het verzet tegen de hypocriete seksuele moraal, de burgerlijke benepenheid en het verkalkte christendom. Anders dan in eerdere perioden, vonden zij een massaal publiek van vooral hoger opgeleiden dat voor hun boodschap ontvankelijk was. Een positief verband tussen opleiding aan de ene kant en tolerantie en cultureel progressivisme aan de andere kant geldt volgens de resultaten van talrijke enquête-onderzoeken nog steeds.²¹

Psychologisering, de toenemende benoeming van eigen en andermans gedrag in psychologische termen, maakt deel uit van deze informalisering. Ook hiertoe, maar dan op een meer specifieke manier, heeft een relatief autonome kennisontwikkeling bijgedragen: de ontwikkeling van de psychologie, psychiatrie en psychotherapie, die grote aantallen mensen in hun denken over zichzelf en anderen beïnvloed heeft. In die ontwikkeling gaan mensen hun moeilijkheden definiëren in termen van hun eigen innerlijk en de affectief geladen relaties die zij met anderen vormen en in het verleden hebben gevormd (De Swaan e.a. 1979). Dat vereist aan de ene kant een nogal ingewikkeld leerproces en bijbehorende disciplinerende, betekent aan de andere kant dat mensen meer op zichzelf worden teruggeworpen, geen beroep meer kunnen doen op een Hogere Instantie of een vaststaande bovenpersoonlijke moraal.

Slotopmerkingen

De centrale stelling die in dit stuk verdedigd is, is dat voor de verklaring van civilisatieprocessen - veranderingen in de manieren waarop mensen emotionele impulsen beheersen en uiten - systematisch rekening moet worden gehouden met relatief autonome culturele processen: veranderingen in de symbolische voorstellingen die mensen zich van de werkelijkheid maken, in hun kennis en ideeën. Deze stelling heeft zowel betrekking op variaties in civilisatie tussen verschillende groepen en samenlevingen als op mogelijke regelmatigigheden in de dominerende civilisatietrend op lange termijn op het niveau van de mensheid als geheel.

Bij dat laatste doet zich de fundamentele vraag voor of wel van een civilisatie-op-lange-termijn in de zin van een ontwikkeling in één richting, te definiëren aan de hand van een of enkele samenhangende criteria, kan worden gesproken. Zoals opgemerkt, is de typering van dit proces als een ontwikkeling naar een steeds meer omvattende, gedifferentieerde, stabiele en gelijkmatige zelfcontrole of impulsbeheersing problematisch: de hiermee gegeven criteria laten zich moeilijk operationaliseren, zodat niet goed uit te maken is of bepaalde specifieke ontwikkelingen (de 'seksuele revolutie' bijvoorbeeld) er nu wel of juist niet aan voldoen. En voorzover de criteria

wel enig uitsluitel geven, lijken niet alle relevante ontwikkelingen in de veronderstelde richting te wijzen.²²

Daarmee hoeft een evolutionistisch perspectief, een zoeken naar richting en regelmaat in de maatschappelijke lange-termijnontwikkeling nog niet te worden verlaten. Voorlopig is het echter eenvoudiger die richting en regelmaat aan de hand van andere aspecten te bepalen: de uitbreiding van de samenlevingsverbanden of interdependentienetwerken die mensen met elkaar vormen, de toenemende arbeidsdeling of sociale differentiatie en de groei, specialisering, toenemende vastlegging, systematisering, abstrahering en toenemende effectiviteit van kennis. Die processen hangen onderling nauw samen, en verondersteld mag worden dat ze elk voor zich en met elkaar consequenties hebben voor de aard van de beheersing van emotionele impulsen. In de loop van de tijd moesten mensen hun gedrag op steeds meer andere mensen in een grotere verscheidenheid van situaties afstemmen en daarbij van steeds meer en complexere kennis en informatie gebruik maken. Wat dit precies betekent voor de aard van de 'civilisatie' in verschillende fasen van de lange-termijnontwikkeling is een nog in hoge mate open vraag, niet alleen in empirisch opzicht maar ook door het ontbreken van een nauwkeurige terminologie.

Een uitgebreide en herziene civilisatietheorie zal zich over de ontwikkeling op dit meest algemene niveau moeten uitspreken en tegelijk recht moeten doen aan variaties en bijzonderheden in specifiekere ontwikkelingen. Voor zowel het een als het ander, zo heb ik geprobeerd aannemelijk te maken, kan het cultuurbegrip moeilijk worden gemist.

Noten

* Dank aan Kees Bruin, Joop Goudsblom en Bram Kempers voor commentaar op een eerdere versie.

1. Zie voor een overzicht van standpunten over deze kwestie in de historische sociologie: Morawska & Spohn (1994)

2. Zoals bijvoorbeeld al bleek in de tien jaar geleden door de redactie van dit tijdschrift georganiseerde 'ST-debatten'; weergegeven in *Sociologisch Tijdschrift*, 11, 3 (dec. 1984).

3. Zoals de toename van de werkloosheid in de jaren tachtig en de daarmee verband houdende verzwakking van de positie van de vakbeweging als ook de

financieringsproblemen m.b.t. de uitgedijde verzorgingsstaat. Met deze ontwikkelingen werd de machtsbasis voor voortgaande emancipatie van lagere strata (met hun zaakwaarnemers in de overheid en daaraan gelieerde instellingen) aangetaast.

4. Bijvoorbeeld in de verhandeling van de organisatiesocioloog Hofstede (1991), waarin cultuur omschreven wordt als 'mentale programmering'.

5. Een andere reden was dat 'civilisation' aansloot bij 'civilité', lange tijd het kernbegrip voor de door Elias onderzochte aristocratische gedragsstandaarden

(Elias 1982 I, i.h.b. 79-80). Hoewel er dus goede wetenschappelijke argumenten waren voor de keus van 'civilisatie' als centraal begrip, had deze ook een polemische strekking; Elias nam hiermee doelbewust afstand van de Duitse traditie waarin 'cultuur' hoger wordt gesteld dan 'civilisatie' (vgl. Rehberg 1991, 59-61).

6. Dit is, toegegeven, een ietwat kunstmatige afbakening, aangezien cognities altijd meer of minder sterk verbonden zijn met emoties (waarderingen, wensen, angsten). Volgens een oude definitie bestaat de kern van cultuur uit 'normen en waarden', waarin cognitieve en emotionele componenten met elkaar verbonden zijn. Vooral in de culturele antropologie is sinds de jaren zestig - onder invloed van het structuralisme van Lévi-Strauss en wat daarop volgde - de nadruk echter meer en exclusiever gelegd op cognities en symbolen (betekenissystemen, classificaties) als kernelementen van cultuur. Een dergelijke nadruk is ook te vinden in sociologische constructionistische benaderingen die aansluiten bij het symbolisch interactionisme en de etnomethodologie.

7. Zoals in het verwijt van 'teleologie' (onlangs nog verwoord door Kalb 1994). Vgl. hierover Goudsblom in dit nummer.

8. Expliciet in Elias (1971b).

9. Uitgewerkt in Wilterdink & Van Heerikhuizen (1985). Deze indeling sluit aan bij het onderscheid dat Elias in een artikel uit 1983 (pp. 32-34) heeft gemaakt tussen vier typen functies die mensen in groepen met elkaar en voor elkaar moeten vervullen wil de groep zich kunnen handhaven: voedingsmiddelen, fysieke bescherming, oriëntatiemiddelen en affectie. Zie ook Goudsblom (1977, 198-199), Wilterdink (1981, 437-438).

10. De geciteerde uitspraak vormde het uitgangspunt in het onlangs in het *AST* (21, 4, maart 1995) gepubliceerde debat over 'Geloof en beschaving', met bijdragen van J. Goudsblom, Meerten B. ter

Borg, Robert J. Bast en Bernard Kruit-hof. Het vervolg van dit stuk maakt van deze bijdragen gebruik en sluit er gedeeltelijk bij aan.

11. Elias ontwikkelt deze gedachtengang in een polemisch betoog ter verdediging van het bestaansrecht van de sociologie als relatief autonome wetenschap. Relatief autonome wetenschapsbeoefening, stelt hij, is slechts te rechtvaardigen als het objectgebied van de desbetreffende wetenschap relatief autonoom is ten opzichte van de objectgebieden van andere wetenschappen. De vraag die dit oproept is of, en hoe, dit objectief te bepalen zou zijn.

12. Deze relatief autonome, door cultuurspecialisten gedragen dynamiek is wat Kempers in zijn bijdrage aan dit nummer 'cultivering' noemt, die hij in direct verband brengt met 'professionalisering'. Vgl. speciaal over beeldend kunstenaars Kempers 1987.

13. Zoals gesuggereerd door Popper (1972, 106 e.v.) met zijn notie van een autonome 'Derde Wereld' bestaande uit 'objectieve gedachteninhouden'.

14. Uitgangspunt in de cultuursociologie van Bourdieu (1993).

15. Vgl. bijvoorbeeld Wilterdink (1982).

16. Deze vraag is onder meer gerezen in verband met de 'Lockerung der Sitten' in de middenklassen van westerse samenlevingen in de twintigste eeuw. Wouters (1990) en voor hem Kapteyn (1980) hebben met talrijke empirische voorbeelden duidelijk gemaakt dat deze informalisering niet de bevrijding heeft gebracht die vele morele vernieuwers voor ogen stond, maar met nieuwe vormen van sociale controle en zelfcontrole gepaard is gegaan. Niet aangetoond is echter dat de zelfcontrole daarmee over de hele linie meer omvattend, gelijkmatiger enz. is geworden.

17. Deze uitspraak houdt curieus genoeg bijna een omkering in van de traditionele

Duitse tweedeling van 'civilisatie' en 'cultuur' zoals bijvoorbeeld te vinden in het werk van Alfred Weber. Daar is juist *Zivilisation* (techniek, natuurwetenschap, economie) vatbaar voor rationalisering, terwijl de veel belangrijker *Kultur* geen progressieve ontwikkeling maar eindeloze historische variaties kent.

18. Zoals bijvoorbeeld blijkt uit de voortgaande discussie rond de (Max) Weber-these over het verband tussen protestantisme en kapitalisme.

19. De bekende studie van Ginzburg (1989) kan men beschouwen als een *case-study* in de geloofsondermijnende (orthodoxie-ondermijnende) invloed van het gedrukte woord. Over het verband tussen pornografie en rationalistische vrijdenkerij: Hunt (1993).

20. Gouldner (1979) spreekt in dit verband van een 'culture of critical discourse', kenmerkend voor de 'nieuwe klasse' van technische intelligentsia en intellectuelen. Moreel relativisme kent niettemin een lange intellectuele traditie, zoals Goudsblom (1960) in zijn studie van het nihilisme heeft laten zien.

21. Herhaaldelijk aangetoond in onderzoek naar 'autoritarisme' in de lijn van *The Authoritarian Personality* (1950) van Adorno e.a., evenals in vergelijkbaar onderzoek naar etnocentrisme, 'permissiviteit' met betrekking tot bijvoorbeeld voor- en buitenechtelijk geslachtsverkeer en homoseksualiteit, religieuze verdraagzaamheid en 'postmaterialisme' (kiezen voor 'zelfontplooiing' boven materiële zekerheid en 'recht en orde'). Zie bijv. Middendorp 1976; Halman 1991; Scheepers e.a. 1992. De correlaties tussen op-

leiding en scores op antwoorden in dergelijke enquêtes zijn uiteraard voor verschillende interpretaties vatbaar. Enkele mogelijkheden: a) de relatief hoge gemiddelde score van laag opgeleiden op etnocentrisme etc. is uiting van statusfrustratie; b) hoger opgeleiden zijn beter op de hoogte van de sociaal wenselijke antwoorden; c) hoger opgeleiden zijn *meer gesocialiseerd in de cultuur* van de dominante groepen van de samenleving (waar ze zelf ook vaker toe behoren); d) hoger opgeleiden hebben geleerd kritisch te staan tegenover zwart-wit-uitlatingen en zijn er beter toe in staat, of er eerder toe geneigd, verbale nuances in hun oordelen aan te brengen. Interpretatie (a) roept de vraag op waarom de correlatie met opleiding in het algemeen sterker is dan met beroepsstatus en inkomen. Interpretaties (b) en (c) wijzen op de mogelijkheid dat de gevonden correlaties cultureel contingent zijn (empirisch bevestigd door Weil 1985), maar laten dan de vraag onbeantwoord waarom bepaalde samenlevingen een bepaalde dominante cultuur hebben. Interpretatie (d) ligt in de lijn van het hier betoogde, nl. dat opleiding zelf invloed heeft op de wijze van denken en verwoorden. De vraag is dan nog wat de invloed daarvan is op de 'gevoelshuishouding'.

22. Vgl. Spier in dit nummer over regime-verval: juist door de toenemende technische beheersing van natuurkrachten - functie van de uitbreiding van kennis - raakte het 'ecologisch regime' voor grote groepen op de achtergrond en nam daarmee de dwang tot zelfdwang in sommige opzichten af.

Literatuur

Alexander, Jeffrey C., *Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture*. In: Jeffrey C. Alexander & Steven Seidman (eds.), *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*. London/New York: Verso, 1983.
- Blok, A., Primitief en geciviliseerd. In: A. Blok & L. Brunt (red.), *Beschaving en geweld*, speciaal nummer van de *Sociologische Gids*, mei-augustus 1982, 197-209.
- Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- Elias, Norbert (1971a), *Wat is sociologie?* Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum (Aula), 1971.
- Elias, Norbert (1971b), Sociology of Knowledge: New Perspectives, *Sociology*, 5 (1971), 149-168, 355-370.
- Elias, Norbert, *Het civilisatieproces*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum, 1982, 2 delen (oorspr. Duitse edities 1939, 1969).
- Elias, Norbert, Ueber den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 35 (1983), 29-40.
- Elias, Norbert, *Involvement and Detachment*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Ginzburg, Carlo, *De Kaas en de Wormen*. Amsterdam: Bert Bakker, 1989 (1981; oorspr. Italiaanse editie 1976).
- Goudsblom, J., *Nihilisme en cultuur*. Amsterdam: Arbeiderspers, 1960.
- Goudsblom, J., *Sociology in the Balance*. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- Goudsblom, J., *Vuur en beschaving*. Amsterdam: Meulenhoff, 1992.
- Gouldner, Alvin W., *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. London: Macmillan, 1979.
- Halman, Loek, *Waarden in de Westerse Wereld*. Tilburg University Press, 1991.
- Harris, Marvin, *Cultural Materialism*. New York: Random House, 1979.
- Hille, Henk, Het managementdiscours in de jaren '80. Een sociologische analyse van de opkomst en het succes van het 'zachte' managementparadigma. Doctoraalscriptie sociologie, Universiteit van Amsterdam, augustus 1993.
- Hofstede, Geert, *Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen*. Amsterdam: Contact, 1991.
- Hunt, Lynn (ed.), *The Invention of Pornography. Obscenity and the Origins of Modernity, 1500-1800*. New York: Zone Books, 1993.
- Kalb, Don, On Class, the Logic of Solidarity and the Civilizing Process. Workers, priests and alcohol in Dutch shoemaking communities (1900-1920). In: D. Bos & H. Sonneveld (red.), *Derde Jaarboek Amsterdamse School voor Sociaal-Wetenschappelijk Onderzoek*. Amsterdam: Thesis Publishers, 1994, 61-77.
- Kapteyn, Paul, *Taboe, macht en moraal in Nederland*. Amsterdam: Arbeiderspers, 1980.
- Kempers, Bram, *Kunst, macht en mecenaat*. Amsterdam: Arbeiderspers, 1987.
- Marx, Karl, Zur Kritik der Politischen Oekonomie - Vorwort (1859). In: *Marx Engels Werke*, Band 13, 7-11. Berlin: Dietz Verlag, 1972.
- Middendorp, C.P., *Progressiveness and Conservatism*. Diss. Universiteit van Amsterdam, 1976.
- Morawska, Ewa & Wilfried Spohn, "Cultural Pluralism" in Historical Sociology: recent theoretical directions. In: Diana Crane (ed.), *The Sociology of Culture*. Oxford: Basil Blackwell, 1994, 45-90.
- Popper, Karl R., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

- Rehberg, Karl-Siebert, Prozess-Theorie als "Unendliche Geschichte". Zur soziologischen Kulturtheorie von Norbert Elias. In: H. Kuzmics & I. Mörth (Hg.), *Der unendliche Prozess der Zivilisation. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Norbert Elias*. Frankfurt: Campus, 1991, 59-78.
- Scheepers, Peer e.a., Working-Class Authoritarianism: Evaluation of a Research Tradition and an Empirical Test, *The Netherlands' Journal of Social Sciences*, 28, 2 (Nov. 1992), 103-126.
- Swaan, A. de e.a., *Sociologie van de psychotherapie*, 2 delen. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum (Aula), 1979.
- Vries, Geert de, *Het pedagogisch regiem*. Amsterdam: Meulenhoff, 1993.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik, I*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922.
- Weil, Frederick D., The Variable Effects of Education on Liberal Attitudes: A Comparative-Historical Analysis of Anti-Semitism Using Public Opinion Survey Data, *American Sociological Review*, 50 (1985), 458-474.
- Wilterdink, Nico, Figurational Sociology and the Study of Economic Processes, *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 7, 4 (maart 1981), 433-466.
- Wilterdink, Nico, De civilisatietheorie in discussie. Opmerkingen bij een congres, *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 8, 4 (febr. 1982), 571-591.
- Wilterdink, Nico & Bart van Heerikhuizen (red.), *Samenlevingen*. Groningen: Wolters-Noordhoff, 1985.
- Wouters, Cas, *Van Minnen en Sterven*. Amsterdam: Bert Bakker, 1990.
-
-