

De culturele theorie welwillend belicht door een agnosticus

Hans Oversloot

Hans Oversloot is verbonden aan de vakgroep Politieke Wetenschappen en aan het Instituut voor Oost-Europees Recht en Ruslandkunde van de Rijksuniversiteit Leiden.

Adres: vakgroep Politieke Wetenschappen,
postbus 9555, 2300 RB Leiden,
e-mail: OVERSLOO@rulfsw.LeidenUniv.nl.

Samenvatting

De zogenaamde culturele theorie mag zich recentelijk ook verheugen in de belangstelling van bestuurskundigen en politicologen, nadat eerder, onder aanvoering van Mary Douglas, antropologen zich met culturele theorie hadden beziggehouden. In dit artikel zal kort worden uiteengezet welke aanspraken de culturele theorie maakt, met name de culturele theorie in de versie van Thompson, Ellis en Wildavsky. Er zal ruim aandacht worden besteed aan onduidelijkheden in de theorie – met name aan het niveau (de schaal) waarop de theorie van toepassing zou zijn –, aan misverstanden die erover zijn gerezen, en aan problemen verbonden met pogingen tot operationalisatie van de theorie. Ook recent werk van Nederlandse politicologen en bestuurskundigen en van een enkele futuroloog die zich van de culturele theorie bedienen, zal in de onderstaande beschouwing worden betrokken.

1 De culturele theorie kort uiteengezet

Michael Thompson, Richard Ellis en Aaron Wildavsky presenteerden hun *Cultural theory* (1990) ongeveer zoals 's avonds laat op tv-5 reclame wordt gemaakt voor de 'Magic lure', het nieuwe kunstaas dat

alle bestaande kunstaas in vangkracht verre overtreft, dat onweerstaanbaar is voor roofvissen in zee en zoet water, in snelstromend zowel als in stilstaand water. 'De *magic lure* is geweldig! Bestel nu!'

Culturele theorie schrijf ik hier met hoofdletter om onderscheid te maken tussen deze 'Theory that would be king', zoals Dennis Coyle haar noemde (Coyle 1994b), en andere ideeën en theorieën over (politieke) cultuur.¹ Nadrukkelijk schatplichtig aan werk van de antropologe Mary Douglas presenteerden Thompson, Ellis en Wildavsky hun culturele theorie als De Grote Sprong Voorwaarts in de sociale wetenschappen. In deel twee van hun boek *Cultural theory* besteedden zij uitgebreid aandacht aan de manco's van theorieën van 'masters' van de sociale wetenschappen als Montesquieu en Comte, Durkheim en Marx, Weber, Malinowski en Merton, manco's waarin, zo pretendeerden Thompson, Ellis en Wildavsky, de culturele theorie voorzag, althans beloofde te voorzien. Met name Aaron Wildavsky heeft de culturele theorie uitgedragen met de ijver van een ware gelovige.

De culturele theorie mag zich inderdaad in een grote belangstelling verheugen. Teken daarvan is onder meer dat op het voorlaatste congres van het

European Consortium for Political Research (ECPR), in maart 1997 in Bern, een workshop over culturele theorie werd georganiseerd,² en zeer onlangs nog, in maart 1998, was er een workshop over 'Cultural theory: Theoretical issues' in Amsterdam op de European Social Science History Conference. Sinds 1990 verschijnt bij Westview Press een boekenserie onder de naam 'Political cultures', aanvankelijk onder redactie van Aaron Wildavsky (gestorven in 1993), die ten doel heeft 'to advance the study of political cultures conceived generally as rival modes of organizing political and social life'.

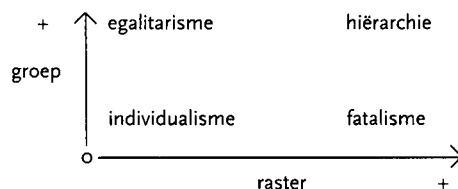
Dit artikel is als volgt opgebouwd. In de subparagrafen 1.1 tot en met 1.3 wordt ingegaan op de kernbegrippen van de culturele theorie. In paragraaf 2 wordt stilgestaan bij wat als de meest problematische categorie van de culturele theorie kan worden beschouwd, het fatalisme. In paragraaf 3 wordt melding gemaakt van recente toepassingen van de culturele theorie door sociale wetenschappers uit Nederland. Daarbij komt onmiddellijk het probleem van de operationalisatie van de culturele theorie ter sprake. Aan toepassingen en toepassingsproblemen wordt uitvoeriger aandacht wordt besteed in de paragraaf 4. In paragraaf 5 volgt ten slotte een voorlopig oordeel over de culturele theorie.

Levenswijzen en zienswijzen

Wat kan de culturele theorie, wat zou de culturele theorie moeten kunnen? In de culturele theorie worden zienswijzen (voorkeuren) verbonden met levenswijzen (de manieren waarop mensen hun betrekkingen hebben georganiseerd), die weer gekoppeld zijn aan 'myths of nature'. Thompson, Ellis en Wildavsky stellen dat in elke samenleving niet meer dan vier (plus 1, waarover in paragraaf 1.3.) wijzen van zien *cum* wijzen van zijn kunnen worden onderscheiden en evenzovele daaraan verbonden natuurmythen. '[S]ocial relations', zeggen zij, 'generate preferences and perceptions that in turn sustain those relations' (Thompson, Ellis, Wildavsky 1990, 2). Het idee dat preferenties niet uit de lucht komen vallen, maar institutioneel worden bepaald, het idee dat onze keuzen goeddeels het product zijn van de sociale relaties die wij onderhouden is van Mary Douglas overgenomen (Douglas 1987; Wildavsky 1987). De associatie van culturele theorie met het 'nieuwe institutionalisme' ligt voor de hand. Gunnar Grendstad en Per Selle merken de typologische benade-

ring van de culturele theorie zelfs aan als 'a very promising version of the new institutionalism' (mijn cursief, J.O) (Grendstad en Selle 1995, 5). Je zou de culturele theorie (ook) kunnen kenmerken als een structureel-functionalistische theorie.

De typologie die de culturele theorie presenteert wordt gevormd door twee dimensies: de groepdimensie (*group*) en de rasterdimensie (*grid*). Daarbij staat 'groep' voor de mate waarin individuen zich opgenomen weten in 'bounded units' en staat 'raster' voor de mate waarin het leven van het individu bepaald wordt door voorschriften, die al dan niet (mede) van eigen makelij kunnen zijn. De resulterende typologie is de volgende:

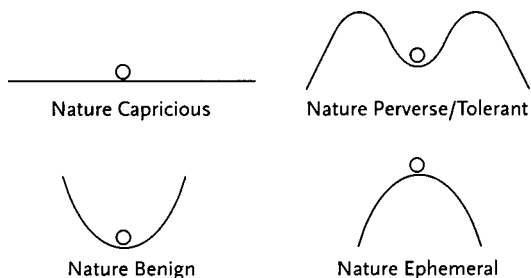


In deze presentatie van de groep- en rasterdimensie ontstaan zo vier kwadranten, het hiërarchische, het egalitaire, het fatalistische en het individualistische kwadrant. Het hiërarchische kwadrant wordt gekenmerkt door een sterke mate van groepsbinding en een hoog 'raster'. De voorschriften waarmee individuen in een hiërarchie worden geconfronteerd zijn de regels van die groep, van de hiërarchie, zelf. Het egalitaire kwadrant wordt gekenmerkt door sterke groeps grenzen; de leden van die groep accepteren geen voorschriften van buiten de groep en accepteren voorschriften van binnen de groep slechts voor zover deze met instemming van alle leden tot stand zijn gekomen. Verzet tegen de voorschriften die de buitenwereld dreigt op te leggen kan zelfs (mede) reden zijn voor (egalitaire) groepsvorming. De bewoners van het individualistische kwadrant laten de manier waarop zij zich tot andere individuen wensen te verhouden niet bepalen door voorschriften van buitenaf, waarbij alles buiten het individu telt als van buitenaf. Fatalisten zijn geen lid van een groep (er is geen vereniging van fatalisten), maar zij weten hun leven wel bepaald door 'de anderen' of 'het andere'. Zij maken geen regels en voorschriften, maar voelen zich in hoge mate het subject van de voorschriften – of de willekeur – van buitenaf.

Natuurmythen

Thompson, Ellis en Wildavsky onderscheiden behalve vier (plus 1) ziens- en zijnswijzen ook vier (plus 1) daaraan gekoppelde 'myths of nature'. De voorstelling van de natuur als 'tolerant', of 'kan een hoop hebben' (*nature benign*), past bij individualisme. Omdat de natuur tegen een flinke stoot kan, hoeft de natuur volgens de individualist niet door anderen – door andere individuen of door een groep of groepen (hiërarchen, egalitaristen) – te worden beschermd. De voorstelling van de natuur als 'kan wel tegen een stootje, maar als je er te wild mee om springt is de schade niet meer te herstellen' (*nature perverse/tolerant*), past bij hiërarchie. Omdat men niet te wild en onvoorzichtig met de natuur mag omgaan is er controle door en vanuit de groep nodig op het handelen van individuen, zowel van groepsleden als van niet-groepsleden. Bij het fatalistische kwadrant hoort de idee dat de natuur wispelturig is (*capricious*): het kan meezitten, maar het kan ook tegenzitten. Voor een echte fatalist zal het meestal tegenzitten, maar hoe het ook zij: je kunt er niets aan doen. Volgens egalitaristen (elders ook wel sektariërs genoemd) is de natuur uiterst kwetsbaar (*ephemeral*), en moet men uiterst behoedzaam met haar omgaan – terwijl het de egalitaristen tegelijkertijd aan middelen ontbreekt om die houding aan anderen voor te schrijven. Zij kunnen zonder associatie met hiërarchen niets anders doen dan proselitiseren en 'voorbeeldig leven'.

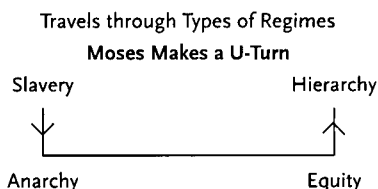
In onderstaande figuur worden de vier 'primary myths of nature' verbeeld (Thompson et al. 1990, 27). Er is maar een zuchtje nodig om het balletje op de heuvel die samen 'nature ephemeral' voorstellen van de heuvel af te blazen en hoe komt dat balletje er ooit weer bovenop? Bij 'nature capricious' kan het balletje alle kanten oprollen. Bij 'nature benign' komt het balletje altijd weer in goede orde tot rust; en zo verder.



Thompson, Ellis en Wildavsky spreken van 'myths', omdat de natuur, volgens hen, niet anders kenbaar is dan via het prisma van een natuuropvatting. Vanuit de vier (vijf) verschillende natuurmythen worden 'de feiten' waargenomen, of niet waargenomen: elke natuuropvatting heeft als het ware zijn eigen blinde vlek. 'Dezelfde' feiten de natuur betreffende worden door hiërarchen, individualisten, fatalisten en individualisten ook anders gewaardeerd. Dit betekent ook een andere risicoperceptie (vgl. Hoppe en Peterse 1993). Waar individualisten geen enkel gevaar zien, zien egalitaristen leeuwen en beren op de weg. Waar hiërarchen menen dat een beetje vergif in de sloot geen kwaad kan, menen egalitaristen veel eerder dat dit gif fatale schade zal veroorzaken. Maar de natuur is niet geheel afhankelijk van de voorstelling daarvan, stellen Thompson, Ellis en Wildavsky. De natuur kan anders blijken te zijn dan bij de voorstelling daarvan past. Als de natuur niet zo vrijgevig, niet zo tolerant blijkt als de individualist meende (na kaalslag van het woud blijven vervolgens jarenlang de zomerregens uit – ik geef maar een voorbeeld), wordt de individualist door die waarneming welhaast gedwongen zijn natuurmythe aan te passen aan wat alsdan de feiten blijken te zijn. Hij zal, is het idee, na eens of vaker met zulke verrassingen te zijn geconfronteerd naar een ander kwadrant overpringen of opschuiven.³ Een egalitarist die voortdurend wordt verrast door een veel toleranter natuur dan hij voor mogelijk hield zal opschuiven naar het individualistische of het hiërarchische kwadrant. Er kunnen zich feiten aan iemand die een bepaalde ziens- en zijnswijze is toegedaan opdringen die niet passen bij de ingenomen positie, waardoor het individu wordt verleid of gedwongen van kwadrant te wisselen.

Een van de mooiste voorbeelden van dit reizen van een individu door de kwadranten is Mozes' reis door de 'types of regimes' die Wildavsky destijds onderscheidde in *The nursing father: Moses as a political leader* (1984), met God of de Godsidee van de joden als functioneel equivalent (zo mag je misschien zeggen) van wat in later werk 'natuur' heet. 'Moses makes a U-turn' heet het in dit boek van Wildavsky ter kenschets van de carrière van Mozes en zijn positie temidden van zijn volk. Tijdens hun reis van Egypte naar Israël maakten de joden volgens Wildavsky ook een reis door de kwadranten, door de 'regimes' zoals hij ze hier noemt. Mozes en de zijnen

reizen vanuit een regime dat als 'slavery' wordt gekenmerkt (later zou dat kwadrant *fatalism* gaan heten), met een passief volk en Moses als passieve, onwillige leider, via achtereenvolgens 'anarchy' (*individualism*) en 'equity' (*egalitarianism*), door naar 'hierarchy', in welk regime Mozes' leiderschap en het leiderschapsprincipe zijn geïnstitutionaliseerd.



Een vijfde levenswijze?

In de typologie van Thompson, Ellis en Wildavsky wordt nog een vijfde 'way of life' onderscheiden: het leven van de kluisenaar, die zich aan sociale contacten onttrekt, die niet naar andermans voorschriften leeft en aan anderen geen leefregels oplegt, en die misschien wel fysiek 'in' 'de samenleving' verkeert, maar er geen deel van uitmaakt.

De kluisenaar (*hermit*) is een vreemde categorie, waarvoor Thompson, Ellis en Wildavsky geen andere plek weten dan op het kruispunt van de lijnen die hun kwadranten scheiden. Mary Douglas vindt deze aanvulling bij haar oorspronkelijk groepraster typologie weinig geslaagd (Douglas 1996, passim).

Er is naar mijn idee veel voor te zeggen de kluisenaar niet 'in te voegen' als een aparte categorie, maar de kluisenaar te beschouwen als een individualist die van interactie met anderen afziet. Misschien ook is het een levenswijze die 'van oorsprong' geplaatst moet worden in het fatalistische kwadrant. De kluisenaar is dan de (geactiveerde) fatalist die, in zijn streven zich aan de voorschriften van anderen te onttrekken, *zichzelf* zijn handelingsvrijheid ontnemt, en zo 'autonoom' wordt. (Zie ook Douglas 1996, 114). In het discrete, dat wil zeggen absolute onderscheid dat Thompson, Ellis en Wildavsky tussen de vier levenswijzen maken is voor de kluisenaar eigenlijk geen plaats (behalve op de middenstip, waar de kluisenaar dan hoogstens nog op *Spitzen* kan staan); terwijl *als men zich het onderscheid tussen de kwadranten vloeiend voorstelt* de plaatsing van 'feitelijke kluisenaars', weg van het midden, aan de randen van de

individualistische en fatalistisch kwadranten zo raar nog niet is.

Bij de door Thompson, Ellis en Wildavsky toegevoegde categorie van de 'hermit' hoort volgens hen ook een eigen 'myth of nature'. Ook met de vijfde natuurmythe, die van de kluisenaar, is iets merkwaardigs aan de hand. De kluisenaar weigert zich een natuurmythe te laten opdringen en 'transcendeert' als het ware de vier (andere) natuurmythen, aldus de auteurs. Hoe wij ons het resultaat van die 'transcendentie' moeten voorstellen kunnen Thompson, Ellis en Wildavsky mij althans niet uitleggen. Hun woordkeus hier ('transcendentie'), suggereert opnieuw dat de kluisenaar zich eigenlijk onttrekt aan, want zich verheft boven, de categorieën van het platte vlak, gevormd door Douglas' oorspronkelijke twee dimensies.

2 Over fatalisme: eerste bedenkingen

Fatalisme is volgens mij het meest intrigerende kwadrant. In eerdere (andere) versies van de culturele theorie werd het fatalistische kwadrant ook wel 'despotisme' genoemd, en in Wildavsky's boek over Mozes heette het nog 'slavery'.⁴ Despotie kan worden geassocieerd met willekeur en met mankerende hiërarchie. Despotie is onberekenbaar, de despoot kent eenvoudig gunst en gramschap. Je kunt zijn gunst proberen te verdienen, maar gramschap kan je deel zijn. Een despoot bedient zich van of staat aan de top van een hiërarchie, aan de activiteit waarvan men zich niet kan onttrekken, maar despotie is geen 'ware' hiërarchie. Hiërarchie kent een (gestructureerde) zorgplicht van de hoger geplaatsten jegens de lager geplaatsten, in ruil waarvoor, in zekere zin, de lager geplaatsten de hoger geplaatsten gehoorzaamheid verschuldigd zijn. Sommige vormen van mankerende hiërarchie kun je despotie noemen.

In de versie van Thompson, Ellis en Wildavsky is fatalisme de mogelijke uitkomst van het disfunctioneren van zowel hiërarchie, egalitarisme als individualisme. In de presentatie van de culturele theorie door Thompson, Ellis en Wildavsky kunnen zowel hiërarchie, egalitarisme als individualisme, individuen naar het fatalistische kwadrant drukken; en kunnen zowel hiërarchie, egalitarisme als individualisme aanhang uit dit fatalistische kwadrant rekruteren.

De naamsverandering van 'despotie' in 'fatalisme' is zo goed als onopgemerkt gebleven, maar deze

naamsverandering is niet zonder gewicht. Met weinig fantasie kan men zich voorstellen dat in een door individualisme gedomineerde samenleving – met ‘contract’ als favoriete formele uitdrukking van onderlinge betrokkenheid/afhankelijkheid – althans sommigen zich uiteindelijk vooral speelbal weten in plaats van speler. Fatalisme is een van de denkbare reacties. Een teleurgestelde egalitarist kan zich eveneens naar het fatalistische kwadrant begeven, maar dit is al weer moeilijker voorstelbaar. Dit is eigenlijk alleen aannemelijk bij een geperverteerd egalitarisme, waarbij zich binnen de groep ‘grid’ heeft gevormd en egalitarisme feitelijk hiërarchie is geworden (misschien met behoud van een dominante egalitaristische retoriek). In de presentatie van Thompson, Ellis en Wildavsky is elke ‘overslag’ van een kwadrant naar een ander in principe mogelijk. ‘Fatalisme’ geeft beter aan dan ‘despotie’, dat ‘fatalisten’ ook afkomstig kunnen zijn uit andere kwadranten dan het hiërarchische.

Dat in principe elke overstap uit één kwadrant naar een ander mogelijk is, betekent echter ook volgens Thompson, Ellis en Wildavsky niet dat elke overstap even waarschijnlijk is. Men mag vermoeden dat ‘hiërarchie’, geleid op de ‘aard’ van een hiërarchie, gemakkelijker zal kunnen *recruteren* uit de ‘kring’ van fatalisten dan ‘individualisme’. Een hiërarchie kan eerst zijn zorg uitbreiden tot niet-leden van die hiërarchie en daarmee het feitelijke leven van die fatalisten veranderen; die hiërarchie kan vervolgens ook gehoorzaamheid aan die hiërarchie verlangen en zo fatalisten in de hiërarchie opnemen. ‘Individualisme’ kan niet op een vergelijkbare manier aanhang voor zijn ziens- en zijnswijze onder fatalisten verwerven.

In een column in het ‘sociaal-wetenschappelijk magazine’ *Facta* schreef Paul Frissen onlangs badinerend: ‘De *cultural theory* (de vier kwadrantjes van Douglas en Wildavsky waarmee we de hele werkelijkheid kunnen begrijpen) heeft vele beoefenaren van de sociale wetenschappen in de greep. Heeft overigens één lezer ooit het fatalisme-kwadrant ingevuld gezien?’ (Frissen 1997, 10). Jawel, dat heb ik. In Godfried Engbersens *Publieke bijstandsgeheimen* (1990), dat gaat over ‘Het ontstaan van een onderklasse in Nederland’, was de invulling van het fatalisme-kwadrant nog zeer schraal, maar in *Cultures of unemployment* (Engbersen et al. 1993) geschiedde

die invulling op overtuigende wijze. Maar het is waar: fatalisten blijven gewoonlijk buiten beeld. In het verslag van pogingen om de ‘kwadrantjes’ te operationaliseren die zijn opgenomen in de bundel van Dennis J. Coyle en Richard J. Ellis, *Politics, policy and culture* (1994), zijn fatalisten – opnieuw – opvallend afwezig (Coyle 1994a, Jenkins-Smith en Smith 1994). Een interessantere vraag is misschien hoe het komt dat fatalisten zo dikwijls buiten beeld blijven. Moet de oorzaak daarvan worden gezocht in de operationalisatie van de culturele theorie, of zijn fatalisten erg zeldzaam? Zijn er inderdaad weinig mensen te vinden die de karakteristieken vertonen die aan ‘fatalisten’, of noem ze ‘isolates’ – of noem het kwadrant ‘despotisme’ of ‘slavery’ – worden toegeschreven? Is de oorzaak van deze verwaarlozing wellicht dat fatalisme de ‘niet actieve’ levenswijze is, die zelf ook weinig sporen in door onderzoekers gebruikt materiaal achterlaat? Is er nog onvoldoende gezocht in de tijd en op de plek waar fatalisten te vinden zijn?

De *non-civic culture* die Robert Putnam beschrijft in *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy* (1994) lijkt een beschrijving van een door ‘despotie’ gestempelde cultuur, een cultuur met sterk fatalistische kenmerken. Fatalisme vertoont gelijkenis met wat (andere) politicologen wel rubriceren als ‘politiek cynisme’. Wie wel eens in de landen van de voormalige Sovjetunie reist kan het ‘fatalisme’ af en toe haast aanraken. De meest overtuigende beschrijving van ‘reëel bestaand fatalisme’ vind je misschien al wel in Edward C. Banfield's *The moral basis of a backward society* (1958). Banfield beschreef in deze studie de cultuur van het Zuid-Italiaanse Montegrano, die hij kenmerkte als een cultuur (een ‘syndroom’) van ‘amoral familism’ of ‘amoral individualism’. De cultuur die hij beschreef werd beheerst door ‘the idea that one's welfare depends crucially upon conditions beyond one's control – upon good luck or the caprice of a saint – and that one can at best only improve upon good fortune, not create it [...]’ (1958: 114).

Ik houd het er zelf voorlopig op dat ‘fatalisme’ in empirisch onderzoek dikwijls verdwijnt door de *operationalisatie* van de concepties die in de culturele theorie worden gehanteerd (zie opnieuw Coyle 1994a, Jenkins-Smith en Smith 1994, Engbersen 1990). Bestuurskundigen en politicologen – zeker de meer beleidsmatig georiënteerden onder hen –

maken zich wellicht ook weinig zorgen over het verdwijnen van juist fatalisten uit hun onderzoek, omdat in veel gevallen niemand er direct last van heeft als fatalisten niet in de beschouwing – in de belangenafweging – worden betrokken (zie ook Hendriks 1996 en Janssen 1996). De fatalist komt niet op een gearticuleerde manier in het geweer. De fatalist zelf zal niet snel eisen stellen. Hij verwacht te worden gemarginaliseerd en hij wordt gemarginaliseerd.⁵

3 Recente bijdragen uit Nederland

In Nederland wekte de culturele theorie vrij vroeg belangstelling. Rob Hoppe en Aat Peterse maakten gebruik van de culturele theorie in hun boek *Handling frozen fire: Political culture and risk management* (1993), en van het werk van Godfried Engbersen, Schuyt, Van Waarden (1993) op dit terrein maakte ik al melding (zie ook De Vries, Klok en Van Heffen 1996 en Van der Veen en Van der Krogt 1996). Toch, kun je zeggen, is er nog weinig 'hard empirisch onderzoek' verricht vanuit de culturele theorie. In de studies van Frank Hendriks (1994; 1996) en Peter Smit en Herman van Gunsteren (1997) dient de culturele theorie vooral als een heuristisch instrument. In de studies van Hendriks op een andere manier dan in de recentelijk in *Beleid & Maatschappij* verschenen bijdrage van Smit en Van Gunsteren. Hendriks gebruikt de vier culturen, liever gezegd de drie actieve levens- en zienswijzen, die in de culturele theorie worden onderscheiden ter *labeling* van groepen, van categorieën (aspirant-)gebruikers van de stedelijke infrastructuur in Birmingham (Engeland) en München. Als niet de wensen van alle drie de actieve 'levensvormen' bij de planning van de (re)organisatie van de infrastructuur en de (toegang tot) de binnenstad worden betrokken, dan vergeten de planners en beslissers een groep van (kandidaat-)gebruikers, ten detrimente van een deel van de gebruikers, ten detrimente van een levende binnenstad, zo betoogt Hendriks. Hendriks heeft een mooi artikel en een tamelijk interessant boek geschreven, en de culturele theorie heeft hem misschien geholpen onvoorziene (in het geval van Birmingham) gebruikers te traceren. De terminologie van de culturele theorie is hier ook dienstig om eerder al anders benoemde categorieën van (kandidaat-)gebruikers (voetgangers, fietsers, automobilisten, binnenstadbewoners, binnenstadbezoekers en hun 'combinaties' (fietsende, lopende, autorijdende binnenstadbewoners,

fietsende, lopende, enzovoort binnenstadbezoekers)) te 'herbenoemen' en zodoende het aantal categorieën waarmee in de analyse rekening moest worden gehouden te beperken, zonder dat door die reductie (veel) informatieverlies lijkt te zijn opgetreden. Daarmee blijkt de culturele theorie in elk geval een zekere heuristische waarde te hebben gehad.

Labeling is ook, althans ten dele, *the name of the game* in het gebruik dat Marco Janssen van de culturele theorie maakt in zijn dissertatie *Meeting targets: Tools to support integrated assessment modelling of global change* (1996). De culturele theorie dient in zijn studie om bestaande toekomstscenario's te benoemen (hiërarchisch, individualistisch, egalitair) en nieuwe te ontwerpen. De culturele theorie figureert in zijn boek als een groot 'laten we aannemen dat'. Laten wij aannemen dat de culturele theorie als een soort 'koningstheorie' kan worden aangemerkt en laten wij dan schatten/berekenen hoe (bijvoorbeeld) de emissierechten van CO₂ (al dan niet) zullen worden gelimiteerd en verdeeld tussen (groepen van) staten als in die staten de egalitaristische zienswijze/zijnswijze domineert, idem als de hiërarchische, idem als de individualistische zienswijze/zijnswijze domineert. Wat kan er gebeuren, vraagt Janssen zich af, als op zeker moment (bijvoorbeeld) de hiërarchische ziens/zijnswijze wordt geconfronteerd met een 'natuur' die zich niet meer volgens de hiërarchische zienswijze laat interpreteren en (bijvoorbeeld) de 'overslag' wordt gemaakt naar een egalitaristische ziens/zijnswijze? Interessant is dat Janssen, misschien door de culturele theorie gestuurd, rekening houdt met de mogelijkheid van 'adaptive behavior of the numerous agents involved in climate change policy' (1996, 199), maar het blijft een spel van op de theorie van toegepaste wiskunde. Het draait in zijn studie voornamelijk om de consistentie van de berekeningen en redeneringen binnen zijn aannames; zo een studie kan geen *test* van de culturele theorie opleveren.⁶

4 Operationaliseren en testen

Een van de redenen waarom er weinig empirisch onderzoek is verricht vanuit de culturele theorie is dat het testen en eerder nog het operationaliseren van de culturele theorie lastig is. De culturele theorie zoals door Thompson et al. gepresenteerd laat nogal wat kwesties in de theorie zelf onopgelost, zodat niet altijd duidelijk is wat als een 'refutation' zou kunnen

gelden (zie ook Boyle en Coughlin 1994).

De auteurs beweren dat elke levensvatbare samenleving een bezetting kent van meer kwadranten. Of volgens hen 'vulling' van het fatalistische kwadrant noodzakelijk is? Misschien. Een zekere vulling van elk van de drie andere kwadranten lijkt noodzakelijk om van 'levensvatbaarheid' (te begrijpen als duurzaamheid) van de betreffende samenleving te kunnen spreken. Elk van die drie kwadranten vertegenwoordigt een zeker repertoire van gedragingen en opvattingen (samengevat: een ziens- en zijnswijze) en elk kwadrant fungeert in die zin als een reservecapaciteit *binnen* de samenleving als andere kwadranten zouden falen. Als de visie en organisatiewijze van het dominante kwadrant blijkt te worden gestuit door de feiten, zijn binnen de samenleving alternatieven voor handen en gaat niet de samenleving als geheel te gronde. Een samenleving die bestaat uit een monocultuur is kwetsbaar.

Elk van de kwadranten staat voor een bepaald idee van de robuustheid of tolerantie van de natuur. Stel dat de individualisten het lange tijd voor het zeggen hebben gehad. Zij menen dat de natuur heel veel kan hebben. Er is naar hun opvatting geen (gecoördineerde) beperking van de handelingsvrijheid ten aanzien van de natuur nodig. Stel nu dat zou blijken dat de individualisten zich hebben vergist. De culturele theorie laat die mogelijkheid open: de culturele theorie beweert geen superieure kennis van de natuur te formuleren, maar constateert en classificeert opvattingen over de vitaliteit, over de (in)tolerantie, van de natuur. Stel dat de gang die de individualisten met de natuur zijn gegaan resultaten oplevert die strijdig zijn met de verwachtingen van die individualisten. De idee is dat elke visie uiteindelijk zal buigen voor de feiten. Als de samenleving in kwestie slechts het individualisme in zijn repertoire heeft, gaat door het failliet van het individualisme ook de samenleving waarin het individualisme zijn monopolie had gevestigd teloor. In en vanuit die samenleving is dan geen passend antwoord op de anders gebleken feiten meer mogelijk.

Maar wat is die *society*, wat is de eenheid waarbinnen een verschillend repertoire moet worden bewaard om niet een verhoogde kans te lopen op termijn ten onder te gaan? (Selle 1991a, passim; Selle 1991b, 363-4) Wat is die eenheid die aan vitaliteit wint door multi-culturaliteit? De suggestie is soms dat vooral staten als (*proxies* voor?) *societies* kunnen

worden aangemerkt. Zo wordt door Wildavsky de ondergang van communistisch Rusland, beter gezegd van de Sovjetunie, zoniet als bewijs dan toch als illustratie van de juistheid van de culturele theorie genoemd. Met het binnen de Sovjetunie gecultiveerde repertoire – met de monocultuur die de Sovjetunie beoogde te zijn – was geen passende reactie mogelijk op de feiten zoals deze zich uiteindelijk aan dat regiem (aan die samenleving?) dwingend voordeden. Met het falen van het regiem – door de overheersing van 'hiërarchie' – ging de Sovjetunie ook als statelijke eenheid ten onder. De Sovjetunie kent immers (ten minste) vijftien opvolgerstaten. Men kan inderdaad volhouden dat daar én de staat én het regiem én de samenleving ten onder gingen. In Wildavsky's ruwe analyse van de ondergang van de Sovjetunie kan de Sovjetstaat wel als proxy voor de Sovjetsamenleving dienen. In het geval van de Sovjetunie valt het mogelijke verschil tussen staat en samenleving niet direct op. In het geval van de DDR ook niet. Maar in andere, vergelijkbare gevallen? Men kan zeggen dat de 'oude' society van Bulgarije ten onder is gegaan; maar Bulgarije bleef als staat Bulgarije. De communistische society van Roemenië is, kun je zeggen, verdwenen; maar Roemenië bleef als staat Roemenië. Enzovoort. Hieruit blijkt dat staten hun eigen 'hardheid' hebben, betrekkelijk los van wat er binnen de door die staten 'gedefinieerde' samenlevingen gebeurt. De gelijkstelling van staat met samenleving levert dus problemen op.

Niet alleen societies op statelijk niveau, maar ook gemeenschappen en organisaties daarbinnen, alsmede transnationale organisaties, kunnen worden geanalyseerd met hulp van de culturele theorie volgens Thompson, Ellis en Wildavsky. De vraag is dan of ook elke niet-statale organisatie of – wat nog iets anders is: elke institutie – een *ruimer* repertoire moet hebben dan wat haar definieert om haar voortbestaan te kunnen waarborgen? Er is immers een grens aan wat egalitaristen als egalitaristen zonder 'functionele taakverdeling' vermogen; zoals er ook een grens is aan het bereik van 'puur' individualisme. Egalitaristen die zich gaan organiseren om het egalitarisme uit te dragen introduceren *volens nolens* een hiërarchisch element in hun groep, en daarmee raster. Individualisten doen frequent een beroep op hiërarchie om meer individualisme mogelijk te maken, of succesvolle individualisten worden hiërarchisch

chen. De individualist (zakenman, kandidaat voor het presidentschap van de us) Ross Perot (leve de vrije markt!) is een hiërarch van het zuiverste water in zijn eigen onderneming.

De culturele theorie wijst echter anderzijds op de noodzaak van *congruentie* van het geleefde leven en de uitgedragen levenswijze. Een hiërarch die egalitarisme predikt is kwetsbaar. Een individualist die zich als hiërarch gedraagt heeft een probleem. Zij maken gebruik van 'stolen rhetoric', zoals Thompson, Ellis en Wildavsky dat noemen. Ik stel mij voor dat die (vermeende) kwetsbaarheid twee bronnen heeft. (a) Een tegenstander kan wijzen op het verschil tussen het verklaarde ideaal en de geleefde werkelijkheid. Zeg, meneer Perot, u predikt de markt en individualisme, maar u bent in uw eigen organisatie een hiërarch van jewelste (u eist een uniform en baardeloos-frisse mannen in uw organisatie). (b) De institutie of organisatie in kwestie, bijvoorbeeld een hiërarchie, genereert of reproduceert opvattingen, een zienswijze, die deze hiërarchische zijnswijze helpt onderhouden. Een hiërarchie kan geen individualistische of egalitaire idee blijven uitdragen anders dan, uiteindelijk, ten koste van de eigen organisatiewijze.

Enerzijds dus zou een organisatie moeten beschikken over een ruimer repertoire dan wat de organisatie definieert. Wat immers voor een society in het groot geldt, geldt volgens de culturele theorie ook voor organisaties in het klein: eenzijdigheid of zuiverheid maakt kwetsbaar. Zo is een zuivere hiërarchie die geen 'toegang' heeft tot het egalitaristisch repertoire kwetsbaar als veranderde omstandigheden een egalitaire reactie vereisen. Anderzijds echter doemt volgens Thompson, Ellis en Wildavsky al snel het gevaar op van 'gestolen retoriek'.

Is gestolen retoriek wel zo gevaarlijk voor wie zich ervan bedient? De alfa-mannetjes (de bazen van een roedel, de leiders van hiërarchieën) blijken in 'ons soort samenlevingen' heel wel in staat om 'markt, markt, markt' te bepleiten, terwijl de markt-ideologie volgens de culturele theorie past in het individualistische kwadrant. Moet dit op den duur problemen opleveren? Hoe lang is op den duur? De erfelijke monarchie in Nederland kan zelfs aan de man worden gebracht als 'symbool en waarborg van onze democratie'. Dit is, in de terminologie van Thompson, Ellis en Wildavsky, zonder twijfel gestolen retoriek. Democratie houdt een verwijzing in

naar een egalitair beginsel en een electoraal principe. Maar kiezen mag je een erfelijk monarch per definitie niet. Een monarch staat aan de top van een hiërarchie, kent wel subjecten, maar geen superieuren (of het moet God wezen). Maakt gestolen retoriek wel zo kwetsbaar?

Moet elke 'subcultuur' en elke institutie in feite iets van de andere kwadranten in huis hebben om in wisselende omstandigheden een passend antwoord te kunnen formuleren? Kan een institutie in stand blijven door geheel te veranderen? (Tomasi di Lampedusa 1979). Van *formele organisaties* is genoegzaam bekend dat zij hun leven kunnen rekken door zich te transformeren tot iets anders onder dezelfde naam. Van instituties en subculturen is zoiets moeilijk of niet voorstelbaar; dit is als het ware semantisch onmogelijk. Een *subcultuur* die zich zou transformeren zoals een formele organisatie wordt een andere (sub)cultuur.

Individu of persona?

Is het individu de kleinste mogelijke eenheid waarop een cultuur aangrijpt en waardoor een cultuur wordt doorgegeven, of kan een individu meer levens- en zienswijzen in zich verenigen?

Een samenleving die verhindert dat individuen 'door de kwadranten reizen' is kwetsbaar, omdat deze trek naar een ander kwadrant een adequate reactie kan zijn op feitelijk veranderde omstandigheden. Een geforceerde monocultuur beperkt het aanpassend vermogen (zo men wil: het leervermogen) in, en daarmee ook van, een samenleving, zo luidt een van Thompson, Ellis en Wildavsky's stellingen. De vraag dringt zich op of het hier gaat om individuen als *eenheden* die eens of vaker in hun leven van kwadrant moeten kunnen veranderen, met heel hun hebben en houden en in alle aspecten van hun sociale bestaan, of dat dit reizen beperkt kan blijven tot een of meer *facetten* van hun bestaan.

Deze vraag kun je als volgt herformuleren: Kan (ook) een *individu* – alsdan te beschouwen als een bundeling van *personae*, dat wil zeggen van rollen – vrijwel gelijktijdig opereren in *verschillende* kwadranten? 's Ochtends in een zelfgezocht isolement met zijn schapen over de heide trekken, 's middags als directeur leiding geven aan een *software*bedrijf, en 's avonds zijn bijdrage leveren in het debat van de club der egalitaristen? – vrij naar Karl Marx (Marx en Engels 1974, 35). Hierover verschillen 'cultureel theore-

tici' van opvatting. Thompson, Ellis en Wildavsky willen ruimte laten voor deze mogelijkheid (1990, 256-7), Mary Douglas niet.

Iemand kan zich in verschillende omgevingen en in verschillende hoedanigheden anders gedragen. Het is voorstelbaar dat meneer of mevrouw X zich in de ene omgeving *gedraagt als* individualist, in een andere *als* egalitarist. Maar bij een – als men dit zo mag noemen – *verankering* van een ziens/zijnswijze in een natuurmythe (Thompson et al. 1990), of wanneer wordt verondersteld dat instituties 'identity' overdragen of constitueren (Douglas 1987, 55 e.v.), wordt zo een voortdurende kwadrantwisseling moeilijk voorstelbaar. Je kunt van rol wisselen, maar niet van identiteit. Je kunt misschien, hier, 's ochtends, als individualist optreden en daar, 's avonds, samen met anderen opkomen voor grotere gelijkheid onder de mensen; maar je kunt niet 's ochtends 'ten diepste' menen dat de natuur zeer robuust of veerkrachtig is, en 's avonds kwetsbaar en fragiel.

Thompson, Ellis en Wildavsky zijn in hun variant van de Theorie onduidelijk over de precieze verhouding tussen de elementen zijnswijze, zienswijze en natuurmythe. Enerzijds lijkt het erop dat zij zienswijze, zijnswijze en natuurmythe als het ware een gelijk gewicht toekennen – en dus niet zou mogen worden gesproken over een verankering van een ziens- en zijnswijze in een specifieke natuurmythe. Anderzijds echter wijzen de term 'myth of nature' en de nadere beschrijving die zij daarvan geven op iets dieps en fundamenteels.

Een werkelijke *nevenschikking* van de elementen levenswijze, zienswijze en natuurmythe lijkt mij niet mogelijk. Of de term 'verankering' is inderdaad goed gekozen, of de natuurmythe is slechts één van de verschijningsvormen van de zienswijze, de zienswijze namelijk met betrekking tot de natuur, en dan niet eens zo'n belangrijke.

Mary Douglas' positie is theoretisch consistent. Zij laat weinig ruimte voor rolgedrag. In haar opvatting is 'identity' belangrijk. Thompson, Ellis en Wildavsky's constructie lijkt meer plaats te bieden aan personae, ten koste evenwel van de helderheid, misschien zelfs inderdaad ten koste van de consistentie, van hun theorie. De theorie moet ongetwijfeld buigen voor 'de werkelijkheid', desnoods ten koste van theoretische consistentie. De vraag is echter *hoe* we zouden kunnen nagaan wie gelijk heeft, of in de theorie weinig of veel ruimte moet worden gemaakt voor rolgedrag.

Geen tussenposities

In de oorspronkelijke presentatie van de culturele theorie door Thompson, Ellis en Wildavsky zijn de bewoners van de kwadranten als het ware door een muurtje gescheiden. Alleen de eenduidige posities, binnen de kwadranten, zijn stabiel, al is het uiteraard denkbaar (en volgens de theorie noodzakelijk) dat er individuen (personen) door de kwadranten heen reizen. Maar in de presentatie van Thompson, Ellis en Wildavsky heeft het wisselen van kwadranten iets van omklappen; die term gebruiken zij ook. Wat is er tegen de volgende presentatie, niet met plussen en minnen maar met min en minder, en waarom zouden de 'tussenposities' niet langdurig kunnen worden bezet?

		raster	
		+	-
groep	+	hiërarchie	egalitarisme
	-	fatalisme	individualisme

Is het ondenkbaar dat een groep mensen een zienswijze en een levenswijze is toegegaan – en deze ook praktiseert – die clustert nabij het grensvlak van, bijvoorbeeld egalitarisme en hiërarchie?

Een aanwijzing dat zo een tussenpositie zeer wel mogelijk is wordt geleverd in het onderzoek van de Leidse politicologiestudenten Jörg Golsteyn en Odette Wevers (1997). Zij ondernamen een poging om een aantal ideeën uit de culturele theorie te operationaliseren en stelden activisten uit de kring (groep) van 'Baanbrekers' en 'GEUS' (GEen Uitbreiding Schiphol) vragen die een beeld moesten opleveren van de 'natuurmythe' van de ondervraagden, alsmede van hun houding jegens de overheid (Nederlandse staat en EU). De antwoorden op de vragen die aan deze activisten waren gesteld clusterden – ook per individu – zowel in de categorie egalitarisme als in de categorie hiërarchie. Dit impliceert volgens Golsteyn en Wevers echter geenszins dat respondenten 'dus' inconsistent waren in hun opvattingen. Gegeven de positie van de overheid kan men zich voor de realisering van nadrukkelijk egalitaire opvattingen wel degelijk afhankelijk achten van die overheid. Deze 'egalitaristen' verwachten van de hiërarchie –

van de overheid – bescherming van de natuur, maar met een beeld van de kwetsbaarheid van de natuur dat *binnen* de hiërarchie zelf misschien niet valt te onderhouden. Hiërarchie heeft hier ‘egalitaire aanhang’, of, anders geformuleerd: egalitarisme voedt hier de hiërarchie.

Wat er kan gebeuren als deze activisten definitief door de overheid teleurgesteld zouden worden is een andere vraag. Misschien weten de activisten *deze* tussenpositie dan inderdaad niet vol te houden. De groep in kwestie, aldus gesitueerd, is mogelijk afhankelijk van de coöperatie van ‘hiërarchie’; maar betekent dit ook dat deze groep dus kwetsbaarder is dan een ‘zuivere sekte’? Dit is naar mijn idee niet per se het geval, maar hangt mede af van de responsiviteit van de hiërarchie.

Niet elke hiërarchie is even hiërarchisch, niet elke sekte even sektarisch, en vanuit de sekte (de benaming soms gegeven aan een egalitaristische groep) kan de hoop gericht zijn op de overheid om maatregelen te nemen ter bescherming van – bijvoorbeeld – het kwetsbaar geachte milieu. Dat moet ook het idee geweest zijn van Per Selle (1991a, 101) toen hij opperde dat het bij de classificatie van de culturele theorie ging om ‘ideaaltypen’. Helaas heeft hij door de keuze van het woord ‘ideaaltype’ niet voor verheldering gezorgd, maar bijgedragen aan verdere verwarring.

Van typen en kwadranten

Het ideaaltype is de naam, de verbeelding, de karakterisering van niet per se een vaak voorkomende figuur, maar van een geconstrueerde entiteit die meer of minder gelijkenis vertoont met levende figuren. Het idee van *typiciteit* is ontleend aan de realistische (roman)literatuur van de eerste helft van de negentiende eeuw, en is als ‘ideaaltype’ via Max Weber in de sociaal-wetenschappelijke gereedschapskist terechtgekomen. Zo kon men in de realistische literatuur een typische schoorsteenveger opvoeren: een man/jongen die geen precieze beschrijving hoefde zijn van enige levende, werkelijk voorkomende schoorsteenveger, maar die de lezer onmiddellijk als de schoorsteenveger (bij uitnemendheid) herkende; zo ook een ‘typische visvrouw’, of een ‘typische generaal’, enzovoort. Er is geen grens aan het aantal mogelijke typen. Er zijn zo veel typen te verzinnen als er sociale c.q. professionele groepen of categorieën zijn te onderscheiden of te construeren. Daar-

om zijn hiërarchie, egalitarisme, individualisme, fatalisme geen (namen van) ideaaltypen, zoals Wildavsky in zijn antwoord aan Selle duidelijk maakt (Wildavsky 1991, 359). Het is heel goed denkbaar dat fatalisme (bij ons) verschillende typische verschijningsvormen kent, die zich als type (schoon niet in fatalisme) sterk onderscheiden van een ‘typische’ fatalist uit, zeg, Nepal. De culturele theorie maakt naar mijn idee ook geen universele classificatie van bestaande (ideaal)typen mogelijk, althans niet als men een scherp onderscheid tussen de vier (vijf) categorieën veronderstelt. Waarom zouden bestaande typen, dat wil zeggen niet met het oog op gebruik voor de culturele theorie gecreëerde typen, in Cultureel Theoretische categorieën moeten passen? Waar moet ik mijn viswijf kwijt, waar mijn schoorsteenveger, waar mijn (gepensioneerde) generaal, de oude vrijster, de altijd dronken boer, de ‘erfgenaam die niet kan wachten op de dood van zijn vader’?

De vier categorieën zijn dus *geen* ideaaltypen.⁷ Ik vraag mij echter, net als Per Seller, af waarom mengvormen (beetje hiërarchie terwille van het egalitarisme, of een hiërarchie die in stand blijft zolang daarbinnen voor individualisme ruimte is) als ‘coalities’ zouden moeten worden aangemerkt, met de daarmee verbonden noties van tijdelijkheid, opportuniteit en instabiliteit. Of deze mengvormen al dan niet instabieler zijn dan hun zuivere verschijningsvormen lijkt mij geen door de geamendeerde culturele theorie gedicteerde positie, maar een *empirische* vraag. Met deze constatering, althans suggestie, zijn we terug aanbeland bij vragen omtrent (de moeilijkheden bij) operationalisering van de culturele theorie.

5 Besluit

Ik zou wel willen dat het wat werd met de culturele theorie. Aan Frissens cynisme ben ik nog niet toe. We werken met gemak met dichotomieën als politiek en markt, links en rechts, feiten en meningen, individu en samenleving, Gesellschaft en Gemeinschaft, modern en postmodern, wel wetende, maar in het dagelijks bedrijf der wetenschap vaker nog vergetende, dat er aan die tweedelingen veel mankeert. Thompson, Ellis en Wildavsky hebben misschien al te schreeuwerig reclame gemaakt voor de culturele theorie (en Marx en Montesquieu verliezer verklaard in de strijd der ideeën). Voor scepsis is wel reden, maar niet voor afschrijven en weggooien. Zo-

als ik Marx niet helemaal wil weggooien, Montesquieu niet, Weber niet en Malinowski niet. Van een werkelijke kroning van de culturele theorie zal het vast niet komen. Maar Mary Douglas doet er als antropologe (voor zo ver ik kan beoordelen) soms

mooie, soms ook onbegrijpelijke dingen mee; en *The nursing father* is een prachtig boek. Zoveel en meer heeft de culturele theorie inmiddels al opgeleverd.

Noten

1 Men denke aan klassiek werk als dat van Almond and Verba (1963) en Inglehart (1977), maar ook aan Putnam (1994) en, waarom niet, Jacobs (1993).

2 De workshop met als titel 'Cultural theory in political science: Comparisons and complications' stond onder leiding van Gunnar Grendstad en Per Selle.

3 In *Risk and culture*, een boek dat Wildavsky samen met Mary Douglas schreef, probeerden Douglas en hij aannemelijk te maken dat mensen 'verkiezen te vrezen' wat bij hun levenswijze past (Douglas en Wildavsky 1982; zie ook Jenkins-Smith en Smith, 1994), geheel overeenkomstig de idee van de culturele theorie. In zijn postuum verschenen *But is it true?* (1995) probeert Wildavsky juist het effect van het natuur-mythologisch prisma zo klein mogelijk te maken door te wijzen op de noodzaak van (kennisname van de resultaten van) (natuur)wetenschappelijk onderzoek aangaande gevaren voor de gezondheid en het leven op aarde (gat in ozonlaag, verzuring van meren etc.). Maar in het in *But is it true?* verklaarde streven kan kennelijk ook een *bias* worden gelezen, zoals ik uit de felle reactie van een mijner studenten opmaakte. Wildavsky wil in dit boek 'culturele vooroordelen' overstijgen, maar toont ook hier overduidelijk de bias van een individualist, luidde het verwijt.

4 Elders en misschien beter werd het fatalistische kwadrant ook wel aangeduid als het kwadrant van de 'Isolates, by choice or compulsion, literally alone or isolated in complex structures (eclectic values)' (Douglas 1996, 43), en als gekenmerkt door 'atomized subordination' (Douglas 1982, 4).

5 Adepten van de culturele theorie uit de kring van politologen en bestuurskundigen zijn er nog niet in geslaagd 'fatalisme' een gezicht te geven. De culturele theorie reserveert in elk geval een plek voor een politiek inactieve groep die we in velerlei politieke beschouwingen wel tegenkomen als (vreeswekkende) marginalen, maar waarmee vele politieke theorieën weinig raad weten. Het zijn de mensen, het is de groep of 'klasse', die soms *Lumpenproletariat* heet; het zijn de mensen die individueel of als groep *amok* kunnen maken; het zijn de mensen die misschien toch (met vernietigende kracht) uiteindelijk van zich zullen laten horen (*bunt*). In het Duits, Javans, Russisch: het zijn de (vreeswekkende) anderen die door niemand worden gerepresenteerd omdat zij *amorf* zijn. Abram de Swaans *Zorg en de staat* (1989) zou misschien ook *In fear of fatalism* hebben kunnen heten.

6 Mary Douglas heeft ook geprobeerd iets als een scenario te ontwerpen in antwoord op de vraag of de huidige milieubeweging kans maakt genoeg (politieke) steun te verwerven teneinde consumptiepatronen in de industrielanden te veranderen (Douglas 1993). Zij is in haar poging zowel speelser als voorzichtiger dan Janssen.

7 Ook Hendriks (1996, 47) gebruikt (weer) het begrip *Idealtypen*, maar dan ter aanduiding van door hem op basis van Douglas' taxonomie gecreëerde (beelden van) 'beleidsculturen'.

Literatuur

- Almond, Gabriel A. en Sidney Verba, 1963, *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton (N.J.).
- Banfield, Edward C., 1958, *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe.
- Boyle, Richard P. en Richard M. Coughlin, 1994, 'Conceptualizing and Operationalizing Cultural Theory'. In: Dennis J. Coyle en Richard J. Ellis (eds.), *Politics, Policy en Culture*. Boulder, San Francisco en Oxford, 191-218.
- Coyle, Dennis J., 1994a, 'This Land Is Your Land, This Land Is My Land': Cultural Conflict in Environment and Land-Use Regulation'. In: Dennis J. Coyle en Richard J. Ellis (eds.), *Politics, Policy en Culture*. Boulder, San Francisco en Oxford, 33-50.
- Coyle, Dennis J., 1994b, 'The Theory That Would Be King'. In: Dennis J. Coyle en Richard J. Ellis (eds.), *Politics, Policy en Culture*. Boulder, San Francisco en Oxford, 219-239.
- Coyle, Dennis J. en Richard J. Ellis (eds.), 1994, *Politics, Policy en Culture*. Boulder, San Francisco en Oxford.
- Douglas, Mary (ed.), 1982, *Essays in the Sociology of Perception*. London, Boston en Henley.
- Douglas, Mary, 1987, *How Institutions Think*. London.
- Douglas, Mary, 1992, *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*. London etc.
- Douglas, Mary, 1993, 'Governability: A Question of Culture'. *Millennium*, 22 (3): 436-481.
- Douglas, Mary, 1996, *Thought Styles*. London, Thousand Oaks en New Delhi.
- Douglas, Mary en Aaron Wildavsky, 1982, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*. Berkeley etc.
- Engbersen, Godfried, 1990, *Publieke bijstandsgeheimen. Het ontstaan van een onderklasse in Nederland*. Leiden en Antwerpen.
- Engbersen, Godfried, Kees Schuyt, Jaap Timmer en Frans van Waarden, 1993, *Cultures of Unemployment. A Comparative Look at Long-Term Unemployment and Urban Poverty*. Boulder, San Francisco en Oxford.
- Frissen, Paul, 1997, 'Van normen en waarden'. *Facta*, 5 (2): 10.
- Golsteyn, Jörg en Odette Wevers, 1997, *Ik zie, ik zie zoals jij niet ziet. Een cultureel theoretisch onderzoek naar twee actiegroepen rondom de groei van Schiphol*. Leiden. (Ongepubliceerd seminar-paper.)
- Grendstad, Gunnar en Per Selle, 1995, 'Cultural Theory and the New Institutionalism'. *Journal of Theoretical Politics*, 7 (1): 5-27.
- Hendriks, Frank, 1994, 'Cars and Culture in Munich and Birmingham: The Case for Cultural Pluralism'. In: Dennis J. Coyle en Richard J. Ellis (eds.), *Politics, Policy en Culture*. Boulder, San Francisco en Oxford, 51-70.
- Hendriks, Frank, 1996, *Beleid, cultuur en instituties: Het verhaal van twee steden*. Leiden. (diss.)
- Hoppe, Rob en Aat Peterse, 1993, *Handling Frozen Fire. Political Culture and Risk Management*. Boulder, San Francisco en Oxford.
- Inglehart, Ronald, 1977, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton (N.J.).
- Jacobs, Jane, 1993, *Systems of Survival. A Dialogue on the Moral Foundations of Commerce and Politics*. London, Sydney en Auckland.
- Janssen, Marco, 1996, *Meeting Targets: Tools to Support Integrated Assessment Modelling of Global Change*. z.p. (diss. Maastricht)
- Jenkins-Smith, Hank C. en Walter K. Smith, 1994, 'Ideology, Culture, and Risk Perception'. In: Dennis J. Coyle en Richard J. Ellis (eds.), *Politics, Policy en Culture*. Boulder, San Francisco en Oxford, 17-32.
- Marx, Karl en Friedrich Engels, 1974, *De Duitse ideologie*. Nijmegen.
- Putnam, Robert D., 1994, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton (N.J.).
- Selle, Per, 1991a, 'Culture and the Study of Politics'. *Scandinavian Political Studies*, 14 (2): 97-124.
- Selle, Per, 1991b, 'It Must Have Something to do with 'Logic': A Rejoinder to Aaron Wildavsky'. *Scandinavian Political Studies*, 14 (4): 361-364.
- Smit, P.W.M. en H.R. van Gunsteren, 1997, 'Cultuur en constitutievorming rond Schiphol'. *Beleid en Maatschappij*, 24 (2): 62-73.
- Thompson, Michael, Richard Ellis en Aaron Wildavsky, 1990, *Cultural Theory*. Boulder, San Francisco en Oxford.
- Tomasi di Lampedusa, G., 1979, *De tijgerkat*. Amsterdam.
- Veen, Romke van der en Theo van der Krogt, 1996, 'Uitkomsten van cultuuronderzoek'. In: Oscar van Heffen, Pieter-Jan Klok en Michiel S. de Vries (red.), *Culturele dynamiek en beleidsontwikkeling in Nederland*, 41-55.
- Vries, Michiel S. de, Pieter-Jan Klok en Oscar van Heffen, 1996, 'Cultuur en beleid'. In: Oscar van Heffen, Pieter-Jan Klok en Michiel S. de Vries (red.), *Culturele dynamiek en beleidsontwikkeling in Nederland*, 1-11.
- Wildavsky, Aaron, 1984, *The Nursing Father. Moses as a Political Leader*. Alabama.
- Wildavsky, Aaron, 1987, 'Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference Formation'. *American Political Science Review*, 81 (1): 3-21.
- Wildavsky, Aaron, 1991, 'What Other Theory Would be Expected to Answer Such Profound Questions? A Reply to Per Selle's Critique of Cultural Theory'. *Scandinavian Political Studies*, 14 (4): 355-364.
- Wildavsky, Aaron, 1995, *But Is It True? A Citizen's Guide to Environmental Health and Safety Issues*. Cambridge (Mass.) en London.