J. Tennekes

Wertheims evolutie en revolutie - Een interpretatie

In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 130 (1974), no: 1, Leiden, 138-156

This PDF-file was downloaded from <http://www.kitlv-journals.nl>

J. TENNEKES

WERTHEIMS EVOLUTIE EN REVOLUTIE EEN INTERPRETATIE

De recente studie van Wertheim — “Evolutie en Revolutie, de golfslag der emancipatie”, Amsterdam, 1971 — is zonder twijfel een belangrijke bijdrage tot de theorievorming omtrent de dynamiek van de menselijke samenleving. Het is daarom begrijpelijk dat het boek veel aandacht heeft getrokken. Het is geëngageerd geschreven en op het eerste gezicht gemakkelijk leesbaar. Niettemin stelt het betoog van Wertheim bij meer nauwkeurige bestudering de lezer voor een groot aantal vragen. Dit artikel wil reageren op de uitdaging die Wertheims studie is voor de sociaal-wetenschappelijke theorievorming en met name een poging doen om onduidelijkheden en tegenstrijdigheden op te sporen en eventueel nader tot een oplossing te brengen. Ik beperk mij daarbij vooral tot de beide eerste delen omdat deze m.i. fundamenteel zijn voor het verstaan van de rest van Wertheims betoog.

1. EVOLUTIE

Het uitgangspunt dat Wertheim zich kiest met betrekking tot het vraagstuk van de evolutie, spreekt mij zeer aan. Het lijkt mij juist dat in allerlei wetenschappelijke benaderingen van de sociale werkelijkheid een vaag en ondoordacht evolutieperspectief een belangrijke rol speelt. Wertheim stelt dan ook terecht dat een “zorgvuldig uitgewerkte evolutietheorie” heel wat beter is dan een evolutionair perspectief dat we ons niet bewust maken. Het probleem is echter dat m.i. Wertheims theorie niet in alle opzichten voldoet aan het criterium van een zorgvuldige uitwerking.

Biotische en socio-culturele evolutie. Wertheim benadrukt de discontinuïteit tussen de biotische evolutie, zoals die door biologen is geanalyseerd en de socio-culturele evolutie, het domein van de socioloog. T.a.v. de biotische evolutie weegt hij in zijn epiloog mechanisme en finalisme tegen elkaar af en toont daarbij ondanks een ogenschijnlijk neutrale

houding uiteindelijk een duidelijke voorkeur voor het finalisme. Het kan echter duidelijk zijn dat het finalisme zoals dat in de biologie speelt niet samenvalt met zijn eigen visie op de evolutie van de mens. Hij baseert zijn evolutie-theorie niet op de doelgerichtheid van onpersoonlijke krachten, maar benadrukt juist de doelgerichtheid van het menselijk handelen. In alle tijden en op alle plaatsen bestaan er mensen die zich *bewust* inzetten voor de emancipatie van de mens. Wertheim verzet zich dan ook tegen een radicaal materialistische interpretatie van de marxistische theorie en stelt dat in het marxisme juist ook voor de geestelijke drang naar emancipatie veel aandacht is. Hij vervolgt dan: "Onze eigen poging om emancipatie als het hoofdcriterium van menselijke vooruitgang te stellen is tegelijkertijd een poging om het evolutionaire proces weer op zo'n wijze te formuleren, dat de betekenis van een *geesteshouding* impliciet als voornaamste factor erkend wordt" (72). Vandaar zijn nadruk op de rol van het bewuste, doelgerichte gedrag in het evolutieproces. "Het ontkennen van de doelgerichtheid van een belangrijk stuk evolutionaire verandering komt neer op een biologisch parallelisme, waarbij het meest in het oog springend verschil tussen de mens en andere levende organismen wordt genegeerd" (71-72).

Op zichzelf is zo'n visie heel zinnig omdat ze breekt met het spreken over evolutie in termen van onpersoonlijke "krachten". Voorbeelden daarvan vormen bijv. de evolutie-theorieën van Teilhard de Chardin en White. De evolutie-theorie van Teilhard de Chardin postuleert het opstijgend bewustzijn als de drijvende "kracht" achter de evolutie, als "iets" dat bepaalde ontwikkelingen teweeg brengt. White spreekt over de tweede hoofdwet van de thermodynamica als de "kracht" achter de evolutie. Hoewel bij Teilhard de Chardin het streven naar hogere concentratie van bewustzijn een zekere graad van bewustheid niet uitsluit — hij stelt nadrukkelijk dat de voortgang van de evolutie van de wil van de mens zelf afhankelijk is — is het totale kader dat van een alomvattend kosmisch proces. Bij White is de "kracht" die de motor vormt van de evolutie een volledig onbewuste zaak en onafhankelijk van het bewuste doelgerichte menselijke gedrag.

Wertheim heeft zulke metafysische categorieën niet nodig. Tegenover de *metafysica* van Teilhard en White stelt hij in feite een *anthropologie*. Zijn stelling dat er altijd en overal mensen zullen worden gevonden die naar emancipatie streven, is immers niet zonder meer een empirische *constatering*, het is bovenal een anthropologisch uitgangspunt. In dat anthropologisch kader spreekt hij dan overigens toch wel weer over "krachten" — immers de gangmaker van de evolutie moet volgens hem

"in de richting van *geestelijke* krachten" worden gezocht — maar die krachten zijn niet "bovenmenselijk", ze hebben een directe anthropologische basis.

Op zichzelf is dit een sympathiek uitgangspunt, maar de prijs die er voor betaald wordt is niet gering. De biotische evolutie is klaarblijkelijk fundamenteel verschillend van de socio-culturele evolutie. De overeenkomst die wordt gesuggereerd in het woordgebruik bestaat niet. Omdat Wertheim zich een uitgangspunt kiest in de anthropologie gaat zijn theorie dus slechts over de *menselijke* geschiedenis. De rest van "de" evolutie blijft buiten zijn theorie staan. Het enige dat een finalistisch getinte biologische evolutieleer en de sociologische evolutieleer van Wertheim gemeenschappelijk hebben is de notie van een zekere richting, die is ingebouwd in het historisch proces.

Het criterium emancipatie. Het criterium voor vooruitgang is voor Wertheim "emancipatie", d.w.z. de "voortgaande bevrijding uit de ketenen van overheersing" (52).¹ Daarmee is aan het emancipatiebegrip een wel zeer specifieke *morele* inhoud gegeven. De drijvende kracht achter de evolutie is zoiets als "het goede in de mens" (n.l. "mededogen met de medemens, een gevoel van solidariteit met de underdog", blz. 73). Op zichzelf is dit een aantrekkelijke kwaliteit van Wertheims evolutietheorie. Het probleem dat deze visie op de evolutie echter opwerpt is dat de status van het *technische aspect* van de evolutie t.a.v. het *sociale aspect* onduidelijk wordt. De emancipatie van de mens t.a.v. de krachten der natuur is datgene wat Wertheims evolutie-leer gemeen heeft met die van White c.s. White meent die emancipatie op de noemer te kunnen

¹ Dit criterium wordt gecomplementeerd met een tweede, nl. samenwerking. Dit criterium kan echter volgens Wertheim geen ondubbelzinnig criterium voor vooruitgang zijn omdat er nu eenmaal "types van samenwerking zijn die bevorderlijk zijn voor groeiende overheersing en uitbuiting veeleer dan voor emancipatie" (61). Samenwerking is dus geen onafhankelijk criterium van vooruitgang, maar een "hoogst belangrijk hulpmiddel ten dienste van emancipatie" (62). Het behoeft ons hier dus verder niet bezig te houden.

Verder blijkt evolutie het een en ander te maken te hebben met *creativiteit*. Op blz. 503 heeft Wertheim het over "eenmaligheid" en "originaliteit" als elementen van creativiteit die verantwoordelijk zijn voor het doorgaande proces van de menselijke evolutie. Als men echter zou menen dat daarmee creativiteit *als zodanig* (d.w.z. haar eenmaligheid en originaliteit) "motor" is van het evolutie-proces, vergist men zich, want op blz. 73 wordt gesteld dat de mentaliteit die het evolutionaire proces voortstuwt met het begrip "creativiteit" onvoldoende is gekarakteriseerd. Immers creativiteit — in de betekenis van een verlangen naar vernieuwing (maar m.i. ligt dit verlangen in het verlengde van originaliteit en eenmaligheid) — kan volgens Wertheim leiden tot "loutere aanpassing aan de natuurlijke omgeving" en zou dan niet meer evolutionair gericht zijn.

brengen van mobilisering van energiebronnen. Maar dat is volgens Wertheim "niet meer dan een van de belangrijkste aspecten van emancipatie in een fysieke betekenis" (51). Emancipatie in technische zin zal echter stagneren als ze niet gepaard gaat aan sociale emancipatie (blz. 52). De synthetische bereiding van insuline in China is daarvan een voorbeeld (blz. 53). Emancipatie van de krachten der natuur kan slechts plaats vinden als ook de sociale emancipatie voortgang vindt. De basis van de evolutie ligt dus niet zozeer in de drang tot beheersing van de natuur, maar in de morele krachten. Daarmee is echter het voordeel van White's benadering — n.l. een betrekkelijk eenvoudige maatstaf voor het *meten* van vooruitgang — vervallen. Zolang het om technische emancipatie gaat, is de vooruitgang relatief gemakkelijk te constateren. Gaat het echter over sociale vooruitgang die niet — zoals bij White — een exponent is van technische vooruitgang maar eerder andersom, dan wordt het moeilijker.

De beide criteria van technische en sociale evolutie zijn m.i. veel minder onderling verweven dan Wertheim wel wil weten. Ze kunnen tamelijk onafhankelijk van elkaar worden gehanteerd en het probleem van het "meten" van vooruitgang dat tot nog toe geen enkele evolutieleer heeft kunnen oplossen, vinden we dan ook levensgroot bij Wertheim terug. Vertrekken we van het technische criterium, zoals White, dan kunnen we betrekkelijk gemakkelijk vooruitgang meten, maar de vraag blijft dan staan of we daarmee de menselijke situatie niet erg eenzijdig bekijken, en of technische vooruitgang wel noodzakelijk vooruitgang in andere opzichten met zich mee brengt. Zolang we die andere opzichten met name uitwerken in termen van complexiteit en de differentiatie van de sociale structuur — zoals White doet — is er nog wel een mouw aan te passen. Zoeken we het sociale criterium vooral in de morele hoek en spreken we over vrijheid van overheersing en uitbuiting dan komen we in moeilijkheden. Het lijkt mij n.l. niet mogelijk om in termen van "vrijheid van overheersing en uitbuiting" de moderne industriële samenleving als een vooruitgang te zien vergeleken met de zogenaamde primitieve samenlevingen, maar anderzijds is het moeilijk de technische vooruitgang van die industriële samenlevingen te ontkennen. Wertheims vooruitgangscriterium is echter wellicht wel zinvol als het gaat om de ontwikkelingen in de wereld van vandaag. In die wereld is immers de moderne industriële beschaving een min of meer universeel, of althans dominant verschijnsel geworden en de restanten van de primitieve samenlevingen spelen daarbinnen in het algemeen nog slechts een rol als objecten van overheersing en uitbuiting

(om in Wertheims terminologie te blijven). Als we ons dus niet al te veel bemoeien met de "zuiver-wetenschappelijke" vragen naar evolutie in het verleden en ons beperken tot het heden, dan doet zich het door mij gesignaleerde probleem veel minder duidelijk voor. Aangezien echter Wertheims pretenties verder gaan dan een visie op de huidige wereldsamenleving, blijft de vraag naar de samenhang tussen het technische en het sociale criterium bestaan. De fundamentele vragen die elke algemene evolutieleer met betrekking tot de menselijke samenlevingen oplevert, lost hij niet op. Hij laat ze eenvoudigweg liggen.

Evolutie en geschiedenis. Wertheim wil evolutie niet gelijk stellen met de feitelijke gang der historie. Hij zegt: "Het evolutionaire perspectief is niet een richting die inherent is aan de menselijke geschiedenis als zodanig; het is een maatstaf die we gebruiken om de loop van bepaalde gebeurtenissen te bepalen in termen van "vooruitgang", "stilstand" of "achteruitgang". Aan de andere kant staat de toepassing van dat evolutionaire criterium niet helemaal los van onze *waarneming* van het emancipatie-beginsel als een algemene lijn in de historie van de mensheid die een voortdurende strijd voert voor steeds grotere vrijheden waarbij zij die strijd ook vaak verliest" (59). Het is niet zo gemakkelijk de strekking van deze passage te begrijpen. De maatstaf waarnaar vooruitgang (een synoniem van evolutie volgens Wertheim, vgl. blz. 44) kan worden afgemeten, is het emancipatiebeginsel. Deze maatstaf kunnen we waarnemen als een algemene "lijn" in de historie, maar (en hier ligt mijn probleem) het is geen "richting" die inherent is aan de menselijke geschiedenis. Hoe kunnen we een lijn in de historie van de mensheid waarnemen die niet aan die geschiedenis inherent is? Het probleem schuilt waarschijnlijk in het woord "inherent". De bedoeling van Wertheim zal wellicht zijn dat evolutie (vooruitgang) weliswaar een empirisch proces is dat in de geschiedenis kan worden waargenomen, maar dat er niet *altijd* in aanwezig is. Maar dan nog is het probleem niet opgelost, want als evolutie als een algemene *lijn* kan worden waargenomen dan moet deze toch op een of andere wijze in de geschiedenis zitten ingebouwd. Het moet een méér dan incidenteel verschijnsel zijn. We moeten dus wel concluderen tot evolutie als iets dat wél inherent is aan de menselijke geschiedenis als zodanig. Dit behoeft dan natuurlijk niet te betekenen dat de menselijke geschiedenis in al haar facetten vooruitgang is. Men zou bijv. kunnen zeggen dat het vooruitgangsperspectief niet de enige richting is die inherent is aan de menselijke geschiedenis. Evolutie valt niet samen met geschiedenis. Er is vooruitgang,

maar ook achteruitgang en stagnatie te constateren in de geschiedenis.

Maar ook als we bovenstaande passage zo interpreteren is niet alle onduidelijkheid opgeheven. Het nadrukkelijk spreken over het evolutionaire perspectief als over een *maatstaf* lijkt mij op zijn minst verwarrend. Als evolutie een empirisch-wetenschappelijk begrip is, liggen er wellicht bepaalde maatstaven aan ten grondslag — zoals bij zoveel wetenschappelijke begrippen — maar het is geen maatstaf. Behalve dan in die zin dat bepaalde verschijnselen wel en andere niet als evolutie (of vooruitgang) worden gekwalificeerd. Maar in die zin is elk wetenschappelijk begrip een maatstaf.

Het dialectisch verloop van het evolutieproces. Wertheim spreekt nadrukkelijk over het *dialectisch* verloop van de menselijke evolutie (67 en 74). Het merkwaardige is echter dat in zijn omschrijving van evolutie het dialectische karakter is weggewerkt. Evolutie wordt immers omschreven met behulp van begrippen als emancipatie en vooruitgang. De (aan emancipatie tegengestelde) aanpassingsprocessen en de stagnatie en achteruitgang zijn volgens hem niet-evolutionair.² Anderzijds vestigt hij er uitvoerig de aandacht op dat die aanpassingsprocessen en de stagnatie en achteruitgang die dit tengevolge heeft, juist weer een evolutionaire sprong mogelijk maken (94). Dit roept de vraag op wat er nu precies dialectisch is, de menselijke geschiedenis of de evolutie. Indien evolutie synoniem is met vooruitgang (44) dan is niet het evolutieproces

² Wertheim is overigens niet geheel duidelijk over de rol die aanpassing speelt (of niet speelt) in het evolutieproces. Hij stelt op blz. 75 dat "het begrip" emancipatie fundamenteel tegengesteld is aan "het verschijnsel" aanpassing aan de wereld zoals die bestaat. De algemene evolutie kan daarom zijns inziens niet worden teruggebracht tot aanpassingsprocessen, zoals bij andere evolutionisten. Niettemin ruimt hij in zijn theorie toch een plaats in voor aanpassing. Hij maakt nl. onderscheid tussen het aanpassingsproces — dat anti-evolutionair is — en het zogenaamde "alzijdig aanpassingsvermogen". Volgens Wertheim is het waar "dat elk emancipatie-type door het feit dat het menselijke krachten losmaakt, die tot dusver ernstig verwaarloosd waren, het vermogen van een speciale samenleving om op alle mogelijke uitwendige en inwendige uitdagingen een juist antwoord te vinden vergroot. Dientengevolge bevordert emancipatie het "alzijdig aanpassingsvermogen" van een maatschappij dat één van de belangrijkste aspecten is van algemene evolutie en vooruitgang" (75). Het is dus duidelijk dat emancipatie toch op een of andere wijze aanpassing bevordert. Wat kan men immers anders onder het door emancipatie bevorderd alzijdig aanpassingsvermogen verstaan dan het vermogen zich aan te passen? Als men dan verschil wil maken tussen contra-evolutionaire aanpassing en door emancipatie bewerkte aanpassing dan zou men bijv. kunnen gaan onderscheiden tussen "involutionaire" aanpassing en "adequate" aanpassing of zo iets. Maar het woord aanpassing kan in het kader van evolutionaire processen kennelijk ook bij Wertheim niet worden gemist.

dialectisch — het omvat immers slechts emancipatie en vooruitgang — maar de geschiedenis, aangezien de geschiedenis emancipatie en aanpassing, vooruitgang en achteruitgang en stagnatie kent. Emancipatie is dan inderdaad een lijn die in de dialectiek van de menselijke geschiedenis steeds opnieuw opduikt, maar vaak ook weer door haar tegendeel — de aanpassing — wordt afgebroken. Dát is mijns inziens de oplossing die het meest voor de hand ligt in het kader van Wertheims betoog.

Men kan echter ook het evolutieproces als dialectisch kenmerken. Dan zou bijv. de wet van de remmende voorsprong waar Wertheim zoveel in ziet, ook inderdaad een *evolutionair* mechanisme kunnen worden genoemd en men kan volhouden dat de vooruitgang zich in het kader van de evolutionaire processen kan voltrekken door de stagnatie en de achteruitgang heen. Dat betekent dan echter dat het evolutieproces zich ook in de aanpassing voltrekt. Ja, juist in de aanpassing, want eerst wanneer aanpassing tot involutie is geworden, is er zijns inziens de mogelijkheid voor een evolutionaire sprong. Maar dan is het onjuist te stellen dat evolutie een synoniem is van vooruitgang. Vooruitgang breekt zich dan wel baan via het proces van evolutie, het mag de motor, de drijvende kracht zijn achter die evolutie, maar het valt er niet mee samen. Dan is het ook onjuist om te stellen dat het begrip evolutie alleen die processen die progressief zijn uit het historisch verloop isoleert (67), want dan zou het evolutionaire proces zelf niet meer dialectisch zijn maar alleen vooruitgang impliceren. Een werkelijk dialectisch verloop van de evolutie veronderstelt m.i. dat in het evolutionair proces ook die historische processen zijn opgenomen, die tot stagnatie of zelfs tot teruggang leiden.

Welke keus hier wordt gemaakt is een betrekkelijk willekeurige zaak, maar gekozen moet er worden. Ook door Wertheim.

2. HET DYNAMISCH MAATSCHAPPIJMODEL

Het tweede deel van Wertheims studie overziende, lijkt mij de conclusie voor de hand liggen dat de intenties waarmee dit deel werd geschreven zeer velen zullen aanspreken. Het benadrukken van het feit dat sociale structuren slechts bestaan bij de gratie van de acceptatie dergenen die er deel van uitmaken, het accentueren van het pluralistisch en conflictmatig karakter van de maatschappij en het op de voorgrond stellen van de rol die waarden en waardensystemen in dit alles spelen, het zijn naar mijn mening allemaal punten in het voordeel van Wertheims benadering. Niettemin loont het de moeite om bij een aantal

punten nader stil te staan omdat Wertheim zijn lezer zo nu en dan voor moeilijkheden stelt die niet noodzakelijk voortvloeien uit het gekozen uitgangspunt.

Een structurele en een actietheoretische benadering. Wertheim verzet zich in zijn boek met grote nadruk tegen reïficatie. Daar is niets op tegen. Integendeel. Het is natuurlijk onzin te stellen dat sociale structuur even werkelijk is als een kerk, een bank of een school (126). Geen welkend wetenschapsbeoefenaar zal dit willen ontkennen. Maar met deze verwerping van reïficatie komen de echte problemen pas naar voren. Het zou n.l. onjuist zijn om een structurele benadering alleen om haar reïficerende tendens zonder meer af te wijzen. Ook wanneer wordt erkend dat sociale structuren niet op dezelfde wijze "bestaan" als een bank of een kerk, kan het zinvol zijn de samenleving te analyseren in termen van sociale structuren. Ook Wertheim erkent dit. Een analyse in structurele termen blijft zijns inziens een "onmisbaar werktuig voor het begrijpen van de sociale werkelijkheid" (131). Het is dan ook interessant te bemerken dat hij ondanks zijn verzet tegen gereïficeerde "objectieve" sociale structuren, niet onder het structurele spraakgebruik uitkomt. Ook hij spreekt over structuren die een bepaalde eigenschap bezitten (bijv. repressief zijn of star), of iets doen (bijv. tegenkrachten vormen) en suggereert daarmee toch weer dat die structuren "objectief" bestaan.

Het is echter duidelijk dat Wertheim een duidelijke voorkeur heeft voor het actietheoretisch uitgangspunt dat menselijk handelen niet zonder meer kan worden afgeleid uit "objectief" bestaande structuren. Het menselijk handelen is gericht op bepaalde doeleinden, houdt rekening met bepaalde waarden en is afgestemd op het beeld dat men heeft van de sociale werkelijkheid. In die sociale werkelijkheid kunnen wel bepaalde sociale instituties en sociale structuren worden onderscheiden, maar die instituties en structuren bestaan niet los van het beeld dat de mensen daarvan hebben. Ze "bestaan" bij de gratie van het gedrag dat is afgestemd op dat beeld.³ Die voorkeur voor een benadering à la

³ Interessant is in dit verband het verzet van Wertheim tegen sociale stratificatie "als weergave van een stuk objectieve werkelijkheid" (143). Hij wil alle vormen van sociale stratificatie zien als "subjectieve projecties van sociale verhoudingen in de geest van de mensen" (142). Mijns inziens is hier een misverstand in het spel. Wertheims verzet zal gericht zijn tegen sociale stratificatie in termen van prestigehiërarchieën — de soort sociale stratificatie waar bijv. Warner het over heeft. Hij benadrukt bijv. op blz. 142 als argument tegen het "objectief" bestaan van sociale stratificatie, dat sociale status altijd *erkende* status is. Dat begrip status hoort typisch thuis in een stratificatie-

Weber (op wie hij zich voortdurend beroept) leidt m.i. toch tot een duidelijke onevenwichtigheid in Wertheims theorie. Hij besteedt te weinig aandacht aan de "objectieve" sociale en culturele structuren die de mens zo conditioneren dat hij die structuren als van God gegeven, als "natuurlijk" of als onvermijdelijk accepteert en daarmee continueert. Te veel wordt door hem een actietheoretische benadering gezien als de negatie van een structurele benadering, terwijl beide benaderingen mijns inziens dienen te worden gezien als elkaar veronderstellend omdat ze zich baseren op wat uiteindelijk twee verschillende maar nauw samenhangende aspecten van de menselijke situatie zijn. Enerzijds moet worden erkend dat de mens de cultuur en de maatschappij maakt, en dat het bestaan van cultuur en maatschappij afhankelijk is van ons handelen. Cultuur en maatschappij zijn *menselijke producten*. Anderzijds dient te worden gezegd dat de cultuur en de maatschappij de mens maken. De mens is product van sociale en culturele structuren die hem te boven gaan. Beide gezichtspunten dienen te worden gezien als momenten in een dialectisch proces, waarin de mens structuren schept die als "objectieve" gegevens een eigen leven gaan leiden, waar de mens geen vat meer op heeft en die op hun beurt hem gaan bepalen. Maar steeds weer poogt de mens te ontkomen aan de dwang der structuren. Hij kan weigeren de "objectieve" gegevens als "natuurlijk" of onvermijdelijk te zien, zijn acceptatie intrekken en iets nieuws proberen. Daarvoor is dan echter wel nodig dat hij inzicht heeft in de "objectieve" sociale en culturele structuren waar hij een produkt van is en die hem van zichzelf vervreemden. (Zie hierover: Berger en Luckmann's "The Social Construction of Reality", 1966).

Het ontbreken van deze dialectische visie op de verhouding van de

---

model dat het prestige criterium centraal stelt. Maar als men met E. A. Hammel ("Wealth, Authority and Prestige in the Ica Valley", 1962) drie elementen in de sociale stratificatie wil onderscheiden — namelijk macht, bezit en prestige — dan blijven er nog twee zinvolle criteria over om wel over "objectieve" stratificatie te spreken, nl. over stratificatie die niet zonder meer berust op de "subjectieve" erkenning van een superieure status door de onderliggende groeperingen. Juist in die beide criteria — macht en bezit — zoekt het conflict-model een basis voor analyse van sociale ongelijkheid en ik meen dat Wertheim hetzelfde doet. Hij accepteert immers het marxistisch klassebegrip ("sociale revoluties zijn *in wezen* opstanden van de ene klasse tegen de ander" stelt hij bijv. op blz. 199) en juist daarin staan deze beide criteria centraal voor de analyse van de "objectieve" structuren. Trouwens, hijzelf vestigt, duidelijk sympathiserend, de aandacht op het marxistisch maatschappij-model waarin "geen hiërarchie is behalve een die door geweld wordt opgelegd, en geen integratie, behalve die tot stand gebracht op klassebasis, door het aankweken van klasse-bewustzijn" (134).

mens tot zijn product — de samenleving en de cultuur — is daarom ook zo jammer omdat in de marxistische wijze van analyseren waar Wertheim regelmatig aan refereert, dat dialectisch karakter van de werkelijkheid wel nadrukkelijk naar voren komt (zie hiervoor Zijdeveld: "Institutionalisering, een studie over het methodologisch dilemma der sociale wetenschappen", 1966). In die marxistische analyse spelen "objectieve" structuren een veel grotere rol dan bij Wertheim. Door de productieverhoudingen worden bepaalde klassestructuren aangezien "voor sociale werkelijkheden die objectief aanwezig zijn, zelfs wanneer de deelnemers aan het maatschappelijk leven zich daarvan niet bewust zijn". (126) Wertheim verzet zich tegen deze voorstelling van zaken (die hij hier echter uitsluitend structureel-functionalist in de schoenen schuift). Hij stelt daartegenover: "Men beseft onvoldoende dat elke onderstelde "orde" in een samenleving, of die nu hiërarchisch is of niet, afhankelijk is van de bewuste of onbewuste aanvaarding van de kant van hen die van de samenleving deel uitmaken" (126). Mijns inziens is dit echter veel te sterk gezegd. Het gelijk van conflict-theoretici tegenover consensus-theoretici is o.a. dit dat conflict-sociologen stellen dat sociale structuren kunnen voortbestaan ook al "verwerpt een deel van degenen die de samenleving vormen, de basis-waarden die door de machthebbers zijn opgelegd" (148). Het is onjuist het voortbestaan van sociale structuren alleen te laten afhangen van de aanvaarding ervan van de kant van hen die van de samenleving deel uitmaken. Niet (alleen) waarden, maar (ook) macht vormt de basis voor een bestaande sociale "orde". Waarden kunnen door de machthebbers aan de machtelozen worden opgedwongen, zodat aanvaarding van de bestaande orde van de kant van de overheersten op macht is gebaseerd. En zelfs als die aanvaarding op basis van het doordringen van waarden die tegengesteld zijn aan de bestaande orde, wordt doorbroken (bijv. door een proces van bewustwording) dan nog kan een sociale orde het een tijd uithouden, omdat de overheersten door "strengere maatschappelijke sancties" (148) in toom worden gehouden.

Het lijkt mij toe, dat ondanks bepaalde uitlatingen die op het tegendeel zouden kunnen wijzen,⁴ Wertheim een structurele aanpak in termen

⁴ Op blz. 187 bijv. is een passage te vinden waar hij expliciet "de" structurele kijk op de samenleving verwerpt (187). Maar het blijkt dat hij onder een analyse van de maatschappij in structurele termen "meer speciaal" verstaat een analyse "in termen van een star hiërarchisch systeem", een analyse "die voorbijgaat aan tegengestelde trends en dynamische tendenties die in iedere sociale eenheid kunnen worden onderkend". Aangezien ik niet aanneem dat hij hiermee een eerder gedane uitlating (nl. "een analyse in structurele ter-

van een conflict-model niet zal afwijzen. In het kader daarvan is immers een begrip als "bewustwording" (ook door hemzelf gehanteerd in termen van "toenemende bewustheid van minderwaardige klassepousitie", 280) bijzonder bruikbaar. Het proces van bewustwording begint immers als de mens zich van zijn objectieve situatie bewust is geworden. Hij onderkent de bestaande productieverhoudingen als uitbuiting en de klasseverhoudingen als overheersing. Zo komt hij tot het inzicht dat de bestaande orde niet "natuurlijk" is, maar historisch, niet product van goddelijke leiding, maar van menselijke uitbuitings- en overheersingsdrang. De groep der uitgebuiten en overheersten gaat zichzelf als klasse zien. Ze accepteert het dominante waardensysteem niet meer omdat ze het onderkent als de ideologie van de overheersers. Ze trekt haar aanvaarding van de bestaande sociale orde in en gaat strijden voor een nieuwe, alternatieve, sociale orde.

In zulk een analyseschema is zowel het actietheoretisch als het structurele gezichtspunt verwerkt. De kern hierin wordt gevormd door de dialectiek van cultuur- en sociaal-bepaalde mensen die een nieuwe cultuur en een nieuwe sociale structuur pogen te scheppen en zich daarmee onttrekken aan de dwang die er van de bestaande culturele en sociale structuren uitgaat. Zulk een schema zal door Wertheim naar alle waarschijnlijkheid worden geaccepteerd. Zijn hele boek ademt in feite deze sfeer. Het is daarom jammer dat het in zijn studie zo impliciet blijft.

De verhouding sociale structuur - culturele structuur. Overal in het betoog van Wertheim is de tendens te bespeuren sociale structuren naar de achtergrond te schuiven ten behoeve van culturele structuren (waardensystemen). Op blz. 150 spreekt hij over de samenleving als over een systeem van min of meer samenhangende, maar tevens tot elkaar in tegenstelling staande structuren. Hij vervolgt dan: "Elk ervan is afgeleid

---

men blijft een onmisbaar werktuig voor het begrip van de sociale werkelijkheid" (131) wil intrekken, meen ik dat we deze passage moeten zien als een verzet tegen een structureel-functionalisme à la Parsons. De waarderende woorden die hij aan Merton — een verstokt structureel functionalist — wijdt (159 e.v.) wijzen in dezelfde richting.

Bij dat "structureel functionalisme à la Parsons" denk ik dan met name aan Parsons harmonie-benadering die Wertheim tegenstaat. Er zijn immers elementen in Parsons die Wertheim bijzonder zullen aanstaan. Juist Parsons heeft immers een serieuze poging gedaan om aannemelijk te maken hoe uit individuele sociale actie sociale structuren worden geboren middels het ontstaan van gemeenschappelijke normen en waarden (cultuurvorming). Wertheims afwijzing geldt dus waarschijnlijk niet zozeer Parsons structurele benadering als wel de afwezigheid van conflict (ook tussen waarden en waardensystemen) in diens model.

van subjectief, en meestal collectief, aanvaarde beelden van de sociale werkelijkheid zoals zij aanwezig zijn onder hen die aan het maatschappelijk leven deelnemen". Hiermee worden de sociale structuren teruggebracht tot *beelden* van de acterende individuen. Die beelden worden door Wertheim echter weer in verband gebracht met waarden en waardesystemen. Vandaar dat hij enkele bladzijden verder kan zeggen: "Maar het wezenlijk samenlevingsmodel is niet een logische, harmonische, statische structuur, maar op zijn best een onbehaaglijk evenwicht tussen verschillende uiteenlopende en concurrerende *waardestelsels*" (153). Daarmee is de sociale structuur in feite *teruggebracht* op waardestelsels, waarmee opnieuw het "structurele" perspectief opduikt. Immers, waardestelsels worden gezien als min of meer onafhankelijk van het menselijk handelen, als beweeggronden voor dat handelen (279). Met die waardestelsels zijn we in feite aangekomen bij *culturele structuren*.

Gegeven het bovenstaande kan men zich twee vragen stellen n.l. (1) of Wertheim ondanks zijn afkeer van een "structurele" benadering niet de ene "structurele" benadering vervangt door een andere (en sociale structuren inruilt voor culturele structuren) en (2) of hij sociale structuren uiteindelijk niet reduceert tot culturele structuren.

Ten aanzien van de eerste vraag kan worden gesteld dat Wertheim inderdaad over waardensystemen in sterk "structurele" termen spreekt. Ze contrapunteren, concurreren, botsen, vormen evenwichten etc. Op zichzelf is dat begrijpelijk. Over waarden spreken we nu eenmaal gemakkelijk als over op zichzelf staande entiteiten die het gedrag bepalen. Op dezelfde wijze als we het gedrag van de mens kunnen verklaren door het te zien als exponent van een bepaalde sociale rol kunnen we het verklaren vanuit zijn betrokken zijn op waardensystemen. Op dezelfde wijze als we de mens als rol-drager kunnen zien als staande onder invloed van verschillende sociale structuren waarvan de eisen tegengesteld kunnen zijn omdat men in elke structuur een andere sociale positie inneemt (rol-conflict), kan men de mens zien als staande onder de invloed van verschillende, met elkaar botsende, concurrerende en vaak tegengestelde waardensystemen. Het kan echter duidelijk zijn dat een benadering in termen van waarden (d.w.z. in termen van culturele structuren) nooit een antwoord kan zijn op de problemen die een benadering in termen van sociale structuren oproept. Waarschijnlijk is dat Wertheims bedoeling ook niet. Het zullen niet de waardensystemen als min of meer autonome structuren zijn die hem interesseren, maar de mate waarin ze door de mensen worden aanvaard. Zijn uiteenzettingen geven echter aan misverstand wel degelijk voet.

Ook ten aanzien van de tweede vraag, nl. of Wertheim sociale structuren niet *reduceert* tot culturele structuren, meen ik dat het toch onjuist zou zijn die gevolgtrekking zonder meer te maken. Hoewel sommige passages — o.a. de door mij aangehaalde — in die richting schijnen te wijzen, dienen we niet te vergeten, dat Wertheims interesse in waarden en waardensystemen met name gelegen is in het “subjectieve” karakter dat ze volgens hem hebben. Hij spreekt dan ook over “subjectieve” waarden als bepalend voor elke sociale hiërarchie (140) en noemt waarden en *subjectief* gekoesterde verwachtingen in één adem tegenover “objectieve klasse-verhoudingen (280). Het gaat hem immers om de mate waarin mensen zogenaamd “objectieve” sociale structuren aanvaarden. De rol van waarden en waardensystemen wordt dus benadrukt in het kader van een actietheoretisch perspectief. Dat in het kader van dat perspectief over die waardensystemen toch weer sterk “structureel” wordt gesproken en zij als “objectieve” realiteiten worden behandeld die beïnvloeden, botsen en concurreren, mag waar zijn, maar is bijna onvermijdelijk gegeven de huidige stand van de sociaal-wetenschappelijke theorie, waarin nog steeds het spreken in structurele (“realistische”) termen veel gemakkelijker is dan het consequent spreken in actietheoretische termen.

Dat het overigens niet Wertheims bedoeling is alles op de kaart van de waarden te zetten, blijkt m.i. wel uit het feit dat hij op blz. 280 (na een bladzijde daarvoor gesteld te hebben dat we pre-revolutionaire situaties *vooral* op het terrein van waarden als beweeggronden voor het menselijk handelen kunnen onderkennen) zegt dat het emancipatievraagstuk er op zijn minst *evenzeer* een is van waarden en subjectieve verwachtingen als van objectieve klasse-verhoudingen. Die “objectieve” sociale structuren blijven dus in zijn analyse-schema spelen, zij het minder overheersend dan gewoonlijk.

Persoonlijk zou ik het zo willen voorstellen dat het handelen o.a. wordt bepaald door beelden en waarderingen die de actors hebben van de situatie. Die beelden en waarderingen worden mede bepaald, enerzijds door de “objectieve” sociale verhoudingen waarbinnen de actors leven en anderzijds door “objectieve” waarden en waardensystemen waardoor het denken en oordelen der actors wordt bepaald. (“Objectief” staat hier dan voor structuren die het individuele handelen en denken te boven gaan en die in een wetenschappelijke analyse als determinanten van dat handelen en denken naar voren komen.) Hierbij dient dan te worden bedacht dat de “objectieve” sociale structuren vanzelfsprekend nauw verstrengeld zijn met de “objectieve” culturele structuren (zoals

met name Parsons beweert), maar toch een zekere autonomie ten opzichte van elkaar hebben.

Dat wordt mijns inziens ook door Wertheim zelf zo gezien. Immers op blz. 165 wordt gesteld dat het bestaan van conflicterende waarden binnen een samenleving niet automatisch het heersen van sociaal conflict impliceert. Sociaal conflict kan plaats vinden zonder conflict tussen waardensystemen en anderzijds kan er waarde-conflict zijn dat niet direct sociaal conflict ("echt" conflict zegt Wertheim) met zich meebrengt.

Maar ook al reduceert Wertheim sociale structuur niet tot culturele structuur en al erkent hij een zekere autonomie van de beide dimensies in het menselijk bestaan t.a.v. elkaar, naar mijn smaak ligt de nadruk wel wat te veel op waarden en waardensystemen.

Ook in het kader van de verhouding sociale- en culturele structuur zou ik willen pleiten voor een meer *expliciete* dialectiek tussen "objectieve" klasse-verhoudingen en waarden (ideologie). Tenslotte bepalen de klasse-verhoudingen (mede) de waarden (conflicterende ideologieën). Tenslotte legt ook Wertheim er de nadruk op dat acceptatie van waardensystemen door vormen van sociale controle kan worden afgedwongen (150). De machthebbers pogen immers hun ideologie tot het "geestelijk eigendom" van de overheersten te maken om zo hun macht te legitimeren. Anderzijds spelen waarden ook een grote zelfstandige rol bij de ontwikkeling van de klasse-verhoudingen. Doordat degenen die worden overheerst en uitgebuit, zich bewust worden van hun situatie, veranderen de sociale verhoudingen.

De culturele structuur. Voor Wertheim zijn waarden (elementen van) cultuur. Anderzijds echter stelt hij dat normen en waarden "psychologische factoren" uitdrukken (126). Dit laatste gezichtspunt wordt meer uitvoerig uitgewerkt in de paragraaf "Psychologische aspecten" (bij het ontstaan van revoluties) op blz. 289 e.v. Op blz. 292 bijv. zegt hij: "Wat een pre-revolutionaire situatie in psychologische zin kenmerkt, is dat het waardenconflict naar buiten treedt". En op blz. 296 noemt hij "waarden en psychische houdingen" in één adem.

Op zichzelf is dat wel begrijpelijk omdat hij waarden koppelt aan een actie-theoretisch uitgangspunt en hij dat uitgangspunt — zoals wel vaker door critici daarvan wordt gedaan — kennelijk verwant vindt aan psychologie (of zoiets). Hij spreekt tenminste op blz. 130 over "Webers psychologiserend relativisme". Toch geloof ik dat hij op die manier zijn aanpak meer dan noodzakelijk is, openstelt voor kritiek van de kant van hen die een benadering van de sociale werkelijkheid in

termen van structuren als de enige mogelijkheid zien om als sociologen niet in het vaarwater van de psychologie terecht te komen.

Het lijkt mij dan ook juist om op dit punt Wertheims spraakgebruik niet over te nemen en de psychische samenhangen in het menselijk gedrag te blijven onderscheiden van de sociale en de culturele. Het blijft dan echter jammer dat Wertheim niet wat meer preciseert wat hij onder "waarden" verstaat, juist omdat het een kern-begrip in zijn dynamisch maatschappij-model is. Het lijkt mij echter voor de hand liggen dat hij met "waarden" meer bedoelt dan puur evaluatieve categorieën. Voor hem zijn de "beelden" die de acteurs van de sociale werkelijkheid hebben, zeer belangrijk, en juist in dat woord "beeld" zit een sterk cognitief element. Dat wil zeggen dat het niet alleen om bepaalde waarderingsmaatstaven gaat maar ook, en eerder, om ideeën omtrent hoe de werkelijkheid in elkaar zit. Mijns inziens zou in dat verband uitgerekend het cultuurmodel van Parsons, waarin o.a. het onderscheid tussen het evaluatieve en het cognitieve systematisch wordt aangehouden en beide aspecten stelselmatig met elkaar in verband worden gebracht, zeer zinvol zijn.

Maar zelfs als men het begrip "waarde" in het kader van een enigszins consistent cultuurmodel heeft geplaatst, blijft het moeilijk een verantwoord sociaal-wetenschappelijk onderzoek naar "waarden" te doen. Wertheims nadruk op de rol van waarden in het sociale gedrag — hoe welkom deze mij ook is — schept dan ook in het onderzoeks-technische vlak eerder problemen dan dat ze iets oplost. Op blz. 148 zegt hij: "Wat het meeste opvalt bij waarden is, dat er nauwelijks één individu of groep van individuen is die zekere waarden of waardecomplexen of volledig accepteert of volledig afwijst". Even verder lezen we: "Botsende waardestelsels kunnen binnen één en dezelfde persoon werkzaam zijn" (149). Maar juist omdat in het concrete gedrag verschillende waardecomplexen dooreenspelen, zijn die waarden zo moeilijk uit het concrete gedrag te destilleren. Voor de analyse van sociale structuren is hiervoor allang een oplossing gevonden. Ook al speelt elke persoon mee in verschillende sociale structuren die enerzijds met elkaar samenhangen maar tevens vaak met elkaar in tegenstelling staan (vgl. blz. 150), we weten toch hoe we uit de warboel van de concrete werkelijkheid bepaalde sociale structuren moeten destileren. Ook al valt in concreto op het spaanse platteland de kerk samen met de dorpssamenleving, we kunnen ten behoeve van een theoretische analyse de kerkelijke sociale structuur tamelijk verantwoord onderscheiden van de sociale structuur van het dorp. Maar hoe moeten we hetzelfde doen voor religieuze waarde-

systemen en andere waardesystemen? Hoe onderscheiden we het ene waardesysteem van het andere? In een artikel ("De Oud-Gereformeerden", Mens en Maatschappij, 1970) heb ik gepoogd om een "oud-gereformeerde" religieuze en culturele structuur af te bakenen van andere religieuze culturele structuren en van niet-religieuze culturele structuren. Ik kwam er niet uit. De vraag hoe we de ene culturele structuur tegen de andere moeten afgrenzen is mijns inziens nog grotendeels onopgelost, juist omdat de mate waarin een bepaald waardesysteem door een bepaald individu wordt aanvaard, zo kan verschillen, en omdat er in het concrete gedrag van de mensen (het enige startpunt voor sociaal-wetenschappelijk onderzoek, hoe "structureel" van karakter dat ook zijn moge) verschillende vaak tegenstrijdige waardesystemen kunnen spelen. De gemakkelijkste weg is voorlopig nog een waardesysteem te koppelen aan een sociale structuur omdat men dan op basis van de betrekkelijk gemakkelijk te isoleren sociale structuur (partij, kerk, etc.) een culturele structuur (een ideologie, een religieuze doctrine) kan isoleren. Bevredigend is dit echter allerm minst omdat dan wordt vergeten dat de invloedssfeer van een cultureel systeem niet samen hoeft te vallen met een sociaal systeem. Wertheim mag dan stellen — en mijns inziens terecht — dat het niet eenvoudig is "samenlevingen" (sociale structuren) van elkaar te isoleren (blz. 164), maar het is mijns inziens nog moeilijker om culturen (waarde- en kennis-systemen) van elkaar te isoleren.

Consensus- versus conflict-model. Het dynamisch maatschappijmodel dat Wertheim propageert is sterk conflict-georiënteerd. Toch kiest hij niet zonder meer voor een conflict-model à la Dahrendorf en Rex. Evenmin voelt hij voor het idee van Dahrendorf dat er sociologische problemen zouden zijn voor de oplossing waarvan de integratie-theorie bevredigende uitgangspunten verschaft, en andere problemen waarvoor de dwang-theorie meer geëigend is (139). Het is zijn bedoeling het dualisme van Dahrendorf te overwinnen. Hij wil de twee modellen tot "een geheel" samenvoegen (149). Dat "geheel" impliceert mijns inziens dat hij integratie en conflict beide als elementen van sociale structuur opneemt en beide modellen niet als alternatieven wil hanteren. Hij spreekt dan ook over de samenleving als "een systeem van min of meer *samenhangende*, maar tevens tot elkaar *in tegenstelling staande* structuren" (150). Zulk een synthese is alleen al daarom geboden omdat één element uit het consensus-model à la Parsons voor hem essentieel is, n.l. de rol van waarden als basis van sociale structuren. Op blz. 147-148

wijst hij dan ook het idee af dat, zoals conflict-theoretici beweren, uitsluitend macht de basis voor de maatschappelijke orde zou zijn. Waarden zijn dat ook, alleen impliceert bij Wertheim een overheersende rol van waarden niet de aanwezigheid van consensus en de afwezigheid van conflict. Vandaar dat Wertheim stelt dat *beide* visies, zowel die van het consensus- als die van het conflict-model, in "diepte" tekortschieten (148).

Die nadruk op waarden is inderdaad datgene wat Wertheim van Dahrendorf onderscheidt, maar dat neemt niet weg dat er een duidelijke parallelie is tussen zijn ideeën en die van Dahrendorf. Wertheim legt zelf de nadruk op wat hem van Dahrendorf gescheiden houdt. Hij zegt dan ook op blz. 156: "Om een *nieuw* samenlevingsmodel voor dat van Dahrendorf in de plaats te stellen, zullen we echter moeten nagaan hoe een contrapunt, vanuit zijn kleine onbeduidend begin, kan uitgroeien tot een machtige stroom..." (cursivering T.). Maar ik geloof niet dat Wertheims visie op het ontstaan van protestbewegingen nu zó sterk afwijkt van Dahrendorf. Ook Dahrendorf laat zien, hoe contrapunten die in de sociale structuur per definitie zijn ingebouwd, vanuit een klein en schijnbaar onbeduidend begin, kunnen uitgroeien tot een machtige stroom, n.l. een protestbeweging. Het verschil is alleen dat Dahrendorf uitgaat van contrapunten in de *sociale* structuur en Wertheim van contrapunten in de *culturele* structuur, maar dat verschil is minder groot dan het lijkt omdat culturele structuren niet zonder sociale structuren kunnen worden bestudeerd en andersom. Dahrendorfs benadering veronderstelt op zijn minst impliciet waarden en Wertheims benadering (expliciet) sociale structuren.

Juist vanwege zijn expliciete behandeling van de conflict-theoretici die een benadering van de menselijke werkelijkheid in termen van met name integratie en consensus afwijzen maar daarom nog niet tegen een structurele benadering als zodanig zijn gekant, doet het vreemd aan dat hij verderop in zijn boek een structurele benadering *als zodanig* verwerpt. Hij wijst bijv. op blz. 187 het begrip "structurele verandering" af als het gaat om revolutie,⁵ omdat het resultaat van revolutie niet is "een volstreekte ommekeer van de sociale structuur, maar eerder een finale ommekeer in het machts-evenwicht (!) tussen twee of meer met elkaar strijdende hiërarchische systemen". Hij vervolgt: "Het is de ommekeer in de *machtsverhoudingen* die als fundamentele verandering

⁵ Het is daarbij overigens opvallend dat hij op blz. 190 in het kader van zijn voortgezette analyse van revolutie toch wél (terloops) spreekt over "snelle structurele verandering". Het taboe op het begrip "structurele verandering" is dus niet zó stringent als men aanvankelijk zou geloven.

kan omschreven worden, in de zin van een werkelijk revolutionaire omwenteling. Zij raakt de relatieve sterkte van de concurrerende waarde-stelsels en de daarmee verbonden hiërarchische ordesystemen, elk ervan subjectief aanvaard door verschillende segmenten in de maatschappij" (188). Revolutie heeft te maken met "plotselinge omverwerpingen van een gevestigde politieke orde" (189).⁶

Deze passages zijn voor mij daarom zo verwarrend omdat in termen van een conflict-model (waarin de sociale structuren worden gezien als uiteindelijk door de machtsverhoudingen bepaald) een ommekeer in de machtsverhoudingen een *structurele* verandering is. Het lijkt mij dan ook dat Wertheim in zijn afwijzing van het spreken over revolutie in termen van structurele verandering zich eigenlijk alleen maar afzet tegen een structurele benadering in termen van een integratie-model, maar niet tegen een structurele benadering in termen van een conflict-model. Dat hij in dat conflict-model (conflicterende) *waarden*-systemen

⁶ Eerlijk gezegd weet ik in dit verband geen raad met Wertheims uitspraak dat revolutie in wezen geen sociaal, maar een politiek fenomeen is dat de status-quo aantast in termen van macht (189). Hij zegt hierover o.a. het volgende: "Om te kunnen spreken van een "revolutie", is het genoeg dat de machtsverhoudingen tussen verschillende hiërarchische systemen, die althans potentieel naast elkaar bestonden binnen een enkel politiek geheel, verbroken zijn...". Het is volgens hem niet nodig dat er sprake is van "een beslissende machtsverovering... door een sociale klasse, die in het voorafgaand bestel maar een ondergeschikte rol had". Hij vervolgt: "Er is dus zeker wel enige relatie tussen revolutionaire verandering en klassenstrijd. Maar die betrekking is veel minder direct dan uit een definitie van revolutie als "structurele" sociale verandering zou volgen" (188-189).

Het probleem waarvoor Wertheim mij hier plaatst is dat klassenstrijd een term is uit een conflict-model van marxistische snit waarin machtsverhoudingen centraal staan. In de klassenstrijd wordt m.i. de status-quo aangetast in termen van macht. In die zin kan men zeggen dat klassenstrijd een *politiek* eerder dan een *sociaal* verschijnsel is (als men dat onderscheid wil maken). Zulk een conclusie is echter tegengesteld aan wat Wertheim hier suggereert.

In termen van een conflict-model doet daarbij m.i. een tegenstelling tussen sociale en politieke fenomenen vreemd aan. De basis voor sociale structuren is in dit model immers gelegen in machts-structuren. Als men die laatste "politiek" wil noemen is dus de basis van de sociale structuur gelegen in de politieke structuur. Maar van een tegenstelling à la Wertheim is dan geen sprake. Het verbreken van bestaande machtsverhoudingen (bijv. als gevolg van klasse-conflict) is in termen van zo'n conflict-model "structurele sociale verandering". Mijns inziens is er dus wél een directe relatie tussen klassenstrijd en revolutionaire verandering (hoewel misschien niet elke revolutionaire verandering resultaat behoeft te zijn van klassenstrijd in strikte zin),

Op zichzelf kan ik overigens begrijpen dat Wertheim ook over revolutie wil spreken wanneer de arbeidersklasse nog niet beslissend de macht heeft veroverd, maar dat heeft naar mijn mening niets te maken met zijn stelling dat revolutie "in wezen" geen sociaal, maar een politiek fenomeen is.

inbouwt (zie het laatste gedeelte van de aanhalingen) is dan een implicatie van de speciale draai die hij aan het conflict-model geeft.

In het voorgaande is het m.i. duidelijk geworden dat Wertheims theorieën veel meer vragen oproepen dan strikt genomen noodzakelijk zou zijn. Juist zijn streven om de zaak zo veelzijdig mogelijk te benaderen, maakt het de lezer niet gemakkelijk een consistent beeld te krijgen van de theoretische inzichten die worden geëxposeerd. Allerlei verschillende inzichten staan niet- of half-geïntegreerd naast elkaar. De theoretische doordenking is vaak halverwege blijven steken. Met name een meer systematische behandeling van de dialectische verhouding tussen de mens en de door hem in het leven geroepen sociale en culturele structuren zou veel onduidelijkheid hebben kunnen voorkomen. Maar ook in de vorm waarin het boek nu voor ons ligt, is het een stimulerende bijdrage voor de theorie-vorming in de sociale wetenschap. Stimulerend vooral door het duidelijk maatschappelijk engagement waarmee Wertheim zich in de discussie heeft gemengd.

SOCIOLOGIA NEERLANDICA

A semi-annual publication of the Netherlands Sociological and Anthropological Society which presents an international readership with a selection of articles that were initially published in Dutch social science journals.

Articles are chosen for originality of thought or research data, because they deal with a topic typical to Dutch society and thus of interest to sociologists engaged in comparative research, or because they report on current thinking and research in the Netherlands on a particular subject.

Volume IX, 2, Winter 1973

- *Michiel Mariën*, "South Moluccan Radicalism in the Netherlands: nationalism or emancipation?"
- *Mathieu Matthijssen*, "The Sociogenesis of the Basic Personality Structure"
- *Adrianus Mens*, "Family Factors and Linguistic Proficiency"
- *Peter Nas*, "Directors on Willingness to Work and Personnel Management"
- *Gerke Teitler*, "Revolt and Violence"

Ask your librarian to subscribe

Subscription: Hfl. 40 per annum

Publisher: Van Gorcum Ltd., P.O.B. 43, Assen, The Netherlands